

Scenariusze kultury w mediach i w medycynie narracyjnej

Acta Universitatis Wratislaviensis No 3975

Aleksander Woźny

Scenariusze kultury w mediach i w medycynie narracyjnej

Wrocław 2020

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Recenzent
Bogusław Żyłko

© Copyright by Aleksander Woźny and Wydawnictwo Uniwersytetu
Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław 2020

ISSN 0239-6661
ISBN (druk) 978-83-229-3703-7
ISBN (e-book) 978-83-229-3704-4

Publikacja przygotowana
w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel. 71 3752885, e-mail: marketing@uwur.com.pl

Żonie i Dzieciom

Spis treści

Wprowadzenie	9
Rozdział I. Scenariusz celebryty-skandalisty — w kręgu medialnej archeologii kulturoznawczej	32
Rozdział II. W świecie uśpienia i przebudzeń	61
Rozdział III. Historia barbarzyńców do napisania. Zadanie dla antropologii mediów	87
Rozdział IV. Lektura z narzędziami etnografii przedtekstowej	108
Rozdział V. W stronę kulturowego suflera w medycynie narracyjnej	160
Bibliografia	199
Summary	207
Резюме	211
Indeks osób	215

Każdy okrucz wyrwany
zapomnieniu staje się święty.
Jean Guilton

Wprowadzenie

Nie sposób nie zgodzić się z przeprowadzaną przez filozofa krytyką współczesnej nauki o komunikacji i mediach jako refleksji pozbawionej zazwyczaj filozoficznego kontekstu, i jako konceptualizacji — uzupełniam perspektywę filozofa ujęciem antropologa kultury¹ — ukierunkowanej „hydraulicznie”, to jest zorientowanej na przepływ informacji i sprowadzanej w ostatecznej instancji do przesyłanego za pośrednictwem medium sygnału wysyłanego przez osobę kodującą, a odbieranego przez dekodującą jednostkę. Inaczej rzecz się ma z konceptualizacją orkiestralną. Antropolog określa komunikację metaforą orkiestry, ponieważ dostrzega głęboką analogię między uczestnikami kultury a muzykami, którzy tak dobrze znają melodie, że do ich wykonania nie potrzebują ani dyrygenta, ani partytury. Prowadzą się oni wzajemnie podczas gry, a łączą ich przyswojone reguły, dzięki którym możliwe jest harmonijne brzmienie orkiestry. W hydraulicznej koncepcji naj-

¹ Figury filozofa i antropologa zostały zbudowane na podstawie tez zawartych w przywołanych dalej rozprawach Michała Wendlanda i Yves’a Winkina, a także krytyki komunikacyjnego modelu transmisji przeprowadzonej przez Erica W. Rothenbuhlera. Por. *idem, Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Kraków 2003, s. 151–153.

ważniejszy jest przekaz danych, transmisja informacji i efektywność w zdobywaniu targetu, w orkiestralnej zaś liczy się bardziej uczestnictwo w komunikowaniu się, budowanie wspólnoty i znajomość kontekstów umożliwiające konstruowanie znaczeń.

Interesującym zadaniem byłoby przeprowadzenie gruntownej analizy polskiego medioznawstwa z perspektywy dominującej w jego obrębie postawy redukcjonistycznej, która wynika w znacznej mierze z tradycji badawczej zrodzonej na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych w kręgu inżynierów prowadzących badania nad funkcjonowaniem telegrafu. Telegraficzna koncepcja komunikacji autorstwa Claude'a Shannona i Warrena Weavera, przez lata poszerzana i modyfikowana przez tak znanych badaczy, jak Harold Lasswell czy Paul F. Lazarsfeld i Denis McQuail, obecna w schematach Wilbura Schramma, George'a Gerbnera czy Theodore'a M. Newcomba (ale i Lwa Manovicha), osiągnęła z czasem siłę porażającej oczywistości. To te badania, jak słusznie twierdzi filozof Michał Wendland², a wtóruje mu antropolog Yves Winkin³, wyznaczyły kierunek rozwoju teorii komunikacji, która — a dotyczy to także Polski — zorientowana jest politologicznie. Za znamienne uznać przeto można tezę Walerego Pisarka, zgodnie z którą to właśnie politologia jest w XXI wieku „dyscypliną dominującą dla nauki o komunikowaniu medialnym”⁴. Odsunęła ona, zdaniem medioznawcy, na dalszy plan obszary badawcze pozostające z nią przez lata w bliskim sąsiedztwie, do których należały bibliografia, historia, teoria literatury, psychologia, psychologia społeczna czy socjologia. Świadectwem tego stanu rzeczy jest powszechne „wyjaśnianie zjawisk zachodzących w sferze mediów czynnikami politycznymi”⁵. Jak widać, na szczytach medioznawczej hierarchii raczej nie ma miejsca ani dla filozofii komunikacji, ani dla jej antropologii.

² M. Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań 2011, s. 204–206.

³ Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do nowych badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa 2007, s. 28–32.

⁴ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 241.

⁵ *Ibidem*.

Michał Wendland, wracam do głównej wątku, utyskuje na znikomą obecność w naszych rozważaniach tradycji filozoficznej. Wskazuje na poważne i „frapujące nieporozumienie”, w wyniku którego badacze komunikacji, zapatrzeni w dokonania amerykańskich klasyków, zignorowali europejskie tradycje filozofii języka budowane przez brytyjskich i niemieckich myślicieli. Anachronizm postawy badawczej współczesnych medioznawców uzmysławiać ma znamienne porównanie: „klasyczny model komunikacji Shannona zakłada »nadawcę« i »odbiorcę« komunikatu w sposób analogiczny, jak filozofia przed Heideggerem na ogół ujmowała klasyczną, Kartezjańską relację przedmiot–podmiot”⁶. Pomimo że dychotomia ta była wielokrotnie podważana z wielu stron, wciąż leży ona u podstaw transmisyjnych modeli komunikacji. Według Wendlanda⁷ można spekulować, jak wpłynęłyby na refleksję o komunikacji — i dodajmy medioznawstwo — koncepcje gier językowych, filozofia form symbolicznych czy Heideggerowskie pojęcie narzędziowości bądź językowości z *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera. Odnotowuję formułowane przez Wendlanda uwagi, podobnie bowiem jak on, a może nawet bardziej niż ten, kto patrzy na naszą refleksję z oddalenia, odczuwam boleśnie filozoficzny deficyt w mojej macierzystej dyscyplinie. Wprowadzając w jej przestrzeń pojęcie scenariuszy kultury, wspomagam się instrumentarium wypracowanym właśnie przez hermeneutykę. Istotną rolę w moich rozważaniach odgrywać będzie także archeologia medioznawcza, zbudowana na fundamencie archeologii kulturoznawczej⁸ powstałej w kręgu poznańskiej szkoły filozoficzno-kulturoznawczej,

⁶ M. Wendland, *op. cit.*, s. 206.

⁷ *Ibidem*, s. 205.

⁸ Archeologia medioznawcza uwzględnia perspektywę metodologiczną proponowaną przez badaczy poznańskiej szkoły kulturoznawczej (Andrzeja Piotra Kowalskiego i Artura Dobosza, inspirowanych wcześniejszymi dokonaniem Jerzego Kmity, Anny Pałubickiej, Wojciecha J. Burszty i Michała Buchowskiego), którzy opracowali problematykę metamorfozy magicznej.

oraz wypracowana w ostatniej fazie twórczości Jurija Łotmana⁹ koncepcja ternarności zbudowana w opozycji do dominującego w naukach społecznych i humanistycznych modelu binarnego.

Traktowanie hermeneutyki jako anachronizmu jest w Polsce dość powszechne, choć od lat coraz mocniejsza jest jej pozycja w naukach społecznych na Zachodzie. Taką rangę hermeneutyki zaświadcza jeden z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej socjologii teoretycznej. Kreśląc we wstępie do książki o teorii strukturacji obraz socjologii XX stulecia, Anthony Giddens¹⁰ wskazuje na dominującą w niej rolę Amerykanów, a przede wszystkim Talcotta Parsonsa. To jego książka *The Structure of Social Action*, łącząca funkcjonalizm z naturalistyczną koncepcją socjologii, miała przez dziesięciolecia wyznaczać mainstreamowy nurt tej dyscypliny. Koncepcja Parsonsa, który w naukach społecznych widział strukturę logiczną zbliżoną do wiedzy przyrodniczej, stanowiła dla wielu ważny argument umacniający dość powszechne, zwłaszcza na gruncie amerykańskiej socjologii, przekonanie o niewielkiej przydatności kategorii rozumienia w naukach społecznych. Tradycja hermeneutyczna wraca do socjologii dopiero z końcem lat sześćdziesiątych, a z czasem coraz większe uznanie zyskuje w jej obrębie przekonanie o refleksyjnym charakterze naszego poznania.

O „żenującym niekiedy poziomie niektórych rodzimych badaczy na temat hermeneutyki” pisze wybitny jej znawca i żarliwy obrońca Paweł Dybel¹¹. Filozof poddaje ostrej krytyce tego rodzaju ujęcia i określa je jako

prymitywne i nihilistyczne w swych założeniach czy wręcz nonsensowne. Z reguły za tymi krytycznymi sędziami kryje się zwykły filozoficzny konserwatyzm graniczący niekiedy z obskurantyzmem, względnie dogmatyczne obstawanie przy założeniach innych nurtów, z którymi się bezkrytycznie identyfikują [...]. Byłoby jeszcze pół

⁹ J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Poznań 2018.

¹⁰ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 11–14.

¹¹ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 92.

biedy, gdyby ich twierdzenia i sądy opierały się na rzetelnej wiedzy tych autorów na temat nurtów i koncepcji, które krytykują. Ale bardzo często taka wiedza ma charakter znikomy i powierzchowny, zaś jej brak pokrywa efektowna słowna retoryka, która ma dowodzić słuszności krytykowanego stanowiska autora¹².

„Waląc bez opamiętania” w przeciwnika „niczym w worek treningowy”, dogmatycy i obskuranci mogą liczyć „na poklask rozbawionej gawiedzi”¹³.

Stając w obronie hermeneutyki, autor studium o obliczach współczesnej hermeneutyki za Gadamerem przytacza „piękne słowo”, jakie mieli Grecy „na określenie sytuacji, w której nasze rozumienie ulega zahamowaniu. Nazwali je »atopon«. Termin ten oznacza to, co pozostawione miejsca, to, czego nie można podciągnąć pod schematy naszych oczekiwań wobec rozumienia i co — z tego powodu — wprawia nas w zdumienie”¹⁴. Dybel włącza atopiczną perspektywę w podjętą próbę „rozumienia dramatu innego” w zderzeniu z „doświadczeniem radykalnej inności”, albowiem jak zauważa w swojej apologii hermeneutyki:

jeśli doświadczenie inności świadectw tradycji może mnie czegoś nauczyć, to tylko wówczas, gdy to, co one mówią, uderza we mnie nagle, niespodziewanie, wytrącając moje myślenie z utartych kolein. Mam wówczas poczucie, jakby jakaś potężna, nieznana siła usunęła mi trwały grunt spod nóg [...]. W tym doświadczeniu jest niewątpliwie coś bardzo bolesnego, co stawia moje samorozumienie przed niezwykle trudnym zadaniem sprostania wszystkiemu, co się nań składa, stawiając mu opór. Ale też właśnie dlatego całość przestrzeni tego bólu muszę doświadczyć w pełnej jej rozciągłości, przecierpieć, przetrwać¹⁵.

I oto teraz jest stosowne miejsce, aby w geście atopicznej postawy i pogłębionej refleksji wobec „doświadczenia radykalnej inności” powołać się na tych, na których świat reaguje najczęściej świętym obu-

¹² *Ibidem*, s. 92–93.

¹³ *Ibidem*, s. 93.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 7, za: P. Dybel, *op. cit.*, s. 14.

¹⁵ P. Dybel, *op. cit.*, s. 15.

rzeniem. Tak jak na poszukującego Boga w przypowieści Nietzschego obłąkańca, człowieka szalonego, który nieustannie od stuleci prowokuje filozofów do stawiania pytań:

Dlaczego zarówno pytanie, jak i odpowiedź głosząca śmierć Boga zostaje włożona właśnie w usta szaleńca? Może jest to ów głupiec z psalmu, w którym czytamy „Rzekł głupi w sercu swoim: nie ma Boga” [...] A może jest to raczej błazen, nadworny trefniś, jedyny, któremu wolno wypowiadać zakazane prawdy? [...] A może człowiek szalony jedynie z punktu widzenia ludzi na rynku [podkr. — A.W] jest obłąkańcem, który w rzeczywistości odsłania ich własną głupotę? Czy ze swoją latarnią w biały dzień przypomina cynika Diogenesa, który pokazywał ludziom, że ich światło jest w istocie mrokiem niewiedzy? Czy nie jest on „jurodowym”, jednym z tych świętych błaznów, o których opowiadają legendy?¹⁶

Atopiczną perspektywę — przechodzę do antropologii — widać także w postawie badawczej Victora Turnera¹⁷. Wyraża on ją najpełniej w formule „skrajnie liminalnych myślicieli”, których niekiedy albo co najmniej nie od razu uznawano za „prawodawców ludzkości”. Turner zalicza do nich poetów, pisarzy i proroków. To ważne dla mnie świadectwo, tym bardziej że antropolog wpisuje się, niejako przy okazji, do zespołu, który określam jako zwolenników teorii scenariuszy kultury¹⁸. Nie trzeba chyba dodawać, że to dość nieoczekiwane wsparcie mocno utwierdza w podejmowanym trudzie rekonstruowania scenariuszy kultury. Otóż Turner odwołuje się do formuły kulturowego scenariusza w kontekście rozważań o trójfazowym paradygmacie rytuału przejścia skonstruowanym przez Arnolda van Gennepa¹⁹. Inaczej

¹⁶ A. Grün, T. Halik, *Bóg zagubiony: wiara w objęciach niewiary*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2017, s. 3.

¹⁷ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005, s. 19.

¹⁸ Współtworzą go wraz ze mną młodzi badacze z Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego, o których będzie jeszcze mowa.

¹⁹ Ujęcie obrzędu przejścia jako scenariusza kultury zaproponowałem — niezależnie od Turnera — w artykule *Historia barbarzyńców do napisania. Zadanie dla antropologii mediów*, [w:] *Z teorii i praktyki komunikacji społecznej. Stan i rozwój badań w Polsce*, red. K. Konarska, A. Lewicki, P. Urbaniak, Kraków 2018.

jednak niż francuski etnograf nie ogranicza *rite de passage* do obrzędów, ale dostrzega jego obecność w wielu procesach nieobrzędowych, a szczególną wartość paradygmatu dostrzega w wyróżnionej przez van Gennepa fazie liminalności, w której obrębie

jest przynajmniej jedna chwila, gdy ci, którzy są poddawani przemieszczeniu zgodnie z kulturowym scenariuszem [podkr. — A.W.], zostają uwolnieni od wszelkich normatywnych wymogów, znajdując się w stanie zawieszenia między kolejnymi przypisaniami do miejsc w systemach polityczno-prawnych. W tej luce między uporządkowanymi światami może się zdarzyć prawie wszystko²⁰.

Myśl o tym, że właśnie wtedy, w tej jednej chwili, w przemieszczeniu, w fazie liminalności, w luce między uporządkowanym światami, może się wydarzyć prawie wszystko, ma dla mnie szczególne znaczenie. Wiąże się ona bowiem bezpośrednio z refleksją nad rekonstruowanymi w tej książce scenariuszami kultury, zarówno scenariuszem celebryty-skandalisty, kozła ofiarnego, uśpienia-przebudzenia, jak i scenariuszem kulturowego suflera. Każdemu z nich w kolejnych rozdziałach poświęcam sporo miejsca, przypisując wszystkim status liminalności. Każdy z nich kumuluje punkty zwrotne, momenty zagrożenia i niepewności. Staje się progiem między kolejnymi etapami procesów, które same pozostają naznaczone stygmatem labilności, bo przecież wszystko może się jeszcze wydarzyć, wszystko może powrócić do dawnego stanu albo przyśpieszyć i spowodować nieoczekiwane zwroty akcji. Liminalność badanych scenariuszy kultury najtrafniej być może oddaje Turnerowskie „ni to, ni sio”²¹. Formuła ta w uszach czytelnika zabrzmiała bardziej swojsko w kontekście rozważań przedstawionych w dalszej części książki, uświadomił on sobie jej pokrewieństwo ze sformułowaną przez Jurija Łotmana²² zasadą ternarności — tą, która odrzuca dominujący w naukach społecznych i humanistycznych model binarny i staje się bliska Sokratejskiemu wahaniu: „Rzeczy tak

²⁰ V. Turner, *op. cit.*, s. 9.

²¹ *Ibidem*, s. 30–32.

²² J. Łotman, *op. cit.*

też się chwieją w obie strony [...] i niepodobna myślą ująć i ustalić, czy to jest czy nie jest, czy jedno i drugie, czy też ani jedno, ani drugie”²³.

Poprzez wydobytą ze starożytności w hermeneutyce Gadamera atopiczność, poprzez Nietzscheańskiego szaleńca chodzącego w biały dzień z zapaloną lampą po rynku (czyż to nie media są współczesną agorą?), poprzez świętych błaznów, „jurodiwych” pokazujących ludowi Rosji, że świętość wykracza poza, że ma za nic to, co zakreślone literą prawa i panującym obyczajem, poprzez komunikację orkiestralną i antropologię, pośród rzeczy chwiejących się to w jedną, to w drugą stronę docieram do liminalnych scenariuszy mediów i medycyny.

* * *

Anonsowany powyżej, a rekonstruowany w kolejnych rozdziałach książki opis liminalnych struktur byłby niepełny, gdybym przemilczał zainicjowane przed kilkoma laty dokonania doktorantów badających scenariusze kultury. Wspólnie wyznaczone pole refleksji kulturowo-medialnej pozwoliło poszerzać perspektywę poznawczą, czego rezultatem jest ta właśnie publikacja. Kiedy przybierała ona kształt jeszcze dość odległy od aktualnego, okazało się, że część spośród przyjętych wcześniej tez wymaga modyfikacji. Scenariusze kultury uznaliśmy za występujące powszechnie, względnie trwałe wyobrażenia i zarazem wzorce zachowań — zmienne i dynamiczne, z trudem poddające się rekonstrukcji w refleksji badawczej. Pierwsze z nich tworzą repertuary form, dzięki którym członkowie różnych społeczności porządkują i nadają znaczenia swoim światom, budują figury wyobraźni scalające to, co istnieje pod postacią odwiecznych toposów, motywów, standardowych ikon, drugie zaś „odgrywane” są, najczęściej nieświadomie, przez użytkowników mediów. Tak pojmowana kategoria scenariusza zakłada, że każdy akt komunikowania „odciska się” w pewnej matrycy, w której bardziej niż sam przekaz liczy się jego kulturowe uwarun-

²³ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 479, za: C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Platona przypisy do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 258.

kowanie²⁴. To właśnie dzięki tak rozumianym scenariuszom kultury, którym przysługuje status struktur długiego trwania w rozumieniu Braudelowskim, dzięki dostarczającym przez nie uczestnikom komunikacji powtarzalnym, przewidywalnym kodom i symbolom możliwa jest — jak sądziłem, a wspierał mnie w swojej pracy doktorskiej Michał Rydlewski²⁵ — interakcja przebiegająca zgodnie z wartościami respektowanymi w danej kulturze. Po jakimś czasie wraz z pytaniem o sytuację, gdy tej zgody brakuje bądź gdy, a to zdarza się częściej, dyktat opinii publicznej (i mediów) staje się nie do zniesienia, zrodziły się wątpliwości. Konieczne okazało się poszerzenie wcześniej sformułowanej koncepcji — nieświadomie powielanych matryc scenariuszowych. W wypadku liminalnych scenariuszy, powstających w wyniku oporu wobec dyktatu opinii, nie da się utrzymać założenia o ich nieświadomym statusie.

Na razie jednak — odtwarzam badawczą perspektywę, która przez długi czas wydawała mi się w pełni uzasadniona — kategoria scenariusza wykazywała znaczną produktywność. Służyła nie tylko jej autorowi²⁶ jako wykładnia interpretacyjna bardzo odległych od siebie

²⁴ Y. Winkin, *op. cit.*, s. 74.

²⁵ M. Rydlewski, *Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wrocław 2019.

²⁶ Badania nad tą kategorią podjął Michał Rydlewski w opublikowanej w 2019 roku pracy doktorskiej o scenariuszach kultury przenikających kulturę upokarzania (*ibidem*). Kolejny krok w refleksji nad spożytkowaniem omawianej kategorii stanowią powstające doktoraty Aleksandry Michałowskiej-Kubś (*Danse macabre w ponowoczesności. Kulturowe scenariusze śmierci w nowych mediach*), Karoliny Śmiłowskiej (*Trzeźwiejący alkoholicy. Kulturowe scenariusze przebudzenia ukazane w literaturze dla Anonimowych Alkoholików*) i Katarzyny Pruś o scenariuszach kultury w medycynie paliatywnej i narracyjnej. Fragmenty dwóch z wymienionych rozpraw zostały opublikowane. Zob. A. Michałowska-Kubś, *Logo nieśmiertelności — o poszukiwanych pomnika trwalszego niż ze spiżu*, [w:] *Antropologia, media, komunikacja*, red. M. Czapiga, K. Konarska („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 12), Wrocław 2019, s. 163–174; K. Pruś, *Opowieść o jesieni jako rite de passage. Rola scenariuszy kulturowych w oswojaniu choroby nowotworowej u dzieci*, [w:] *Wizerunki kobiet*, red. A. Lewicki („Dziennikarstwo i Media” 10), Wrocław 2018, s. 93–110.

formatów medialnych. Scenariuszem, który otworzył poszukiwania, były *itineraria* (łac. trasa podróży)²⁷ — przewodniki prowadzące pielgrzymów do celu ich peregrynacji: Rzymu, Jerozolimy czy Santiago de Compostela. Ukształtowane w starożytności chrześcijańskiej, początkowo jako epigramaty damazjańskie (nagrobne napisy zawierające często dane biograficzne o męczennikach), we wczesnym średniowieczu przybierały postać genologicznych odmian tekstów związanych z kultem męczeństwa i obcowaniem świętych: od rzymskich kalendarzy i martyrologii, które w późnośredniowiecznej literaturze podróżniczej zostały wyparte przez diariusze pielgrzymie, po przewodniki, którym zdaniem mediewistów²⁸ można przypisać status bedekerowych opracowań. Zawierały bowiem ilustracje i mapy, a nawet alfabety hebrajski, grecki i arabski przeznaczone dla pielgrzymujących do Jerozolimy. We wszystkich odmianach itinerariów widoczne są nieustanne powroty do tych samych obrazów, symboli, a nawet niemal identycznych konstrukcji narracyjnych i form językowo-stylistycznych. Potwierdzają one tym samym spójny obraz świata, wpisany w chrześcijański paradygmat, i zarazem ujawniają cel praktyczny — doprowadzenie pielgrzymów do miejsc świętych. Za współczesne odmiany itinerarnego scenariusza kulturowego uznałem *cabasaria* — szczegółowo opracowane kalendarze pielgrzymek św. Jana Pawła II, opracowywane przez redaktora naczelnego Radia Watykańskiego, jezuitę o. Feliksa Juana Cabasesa (stąd żartobliwa nazwa — *cabasaria*, która przyjęła się wśród jego współpracowników). To właśnie on zaprojektował „matrycę” papieskich podróży, która miała ułatwić — i ułatwiała przez

²⁷ Tradycje i odradzanie się we współczesnych mediach starożytnego *itinerarium* omówione zostały szczegółowo w książkach *Radio drogi. Papieska stacja wobec Polski stanu wojennego* (Kraków 2011) oraz *Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo. Media, kryzysy, eventy... i peryferie* (Wrocław 2013).

²⁸ Por. H. Manikowska, *Jerozolima — Rzym — Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku Średniowiecza*, Wrocław 2008, s. 42–49; B. Pawłowska, *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV–VII w.)*, Kraków 2007, s. 114–155.

lata — dziennikarzom obsługę pielgrzymek. Kontynuacją starożytnego gatunku stały się także najpierw wysyłane z Polski stanu wojennego listy do papieskiej rozgłośni, zawierające opisy przeżyć towarzyszących słuchaczom w czasie papieskiej pielgrzymki do ojczyzny, wiele lat później zaś relacje „zwyczajnych ludzi” (podążających z odległych nawet miejscowości na Krakowskie Przedmieście w Warszawie) transmitowane po katastrofie smoleńskiej w 2010 roku przez ekipy telewizyjne towarzyszące im na „pielgrzymkowym” szlaku. W telewizyjnych sprawozdaniach posmoleńskich odtwarzany jest itineraryjny szkielec kompozycyjny: najpierw przygotowania do peregrynacji, wraz ze szczegółowo wymienionymi intencjami, a następnie jej przebieg. Za szczególnie istotną dla itineraryjnego scenariusza można uznać „odwieczną” właściwość formatu — wyliczanie etapów podróży, którym towarzyszy opis miejsc o znaczeniu wyjątkowym dla peregrynantów. Ważne jest też to, że w wielu telewizyjnych relacjach jako pierwszy spośród etapów „pielgrzymki” wymieniany jest czas spędzony z rodziną przed telewizorami, wspólne oglądanie relacji z posmoleńskiego peregrynowania.

W celu uzyskania większej wyrazistości tego rodzaju kategorii scenariuszy kultury konieczne jest wskazanie ich bliższego i dalszego sąsiedztwa. Pokrewieństwo bliskiego stopnia wykazuje konceptualizacja kategorii karnawału przedstawiona przez Johna Fiske’a²⁹. Za mocno spowinowaconą można także uznać koncepcję wydarzeń medialnych autorstwa Daniela Dayana i Elihu Katza³⁰, która stanowiła dla mnie ważną inspirację w podjętych przed kilkoma laty badaniach nad scenariuszami. Fiske pokazuje przechodzenie Bachtinowskiego karnawału w wrestlingowe narracje telewizyjne. Spojrzenie na średniowieczny karnawał z perspektywy telewizyjnego *show*, a więc swoiste odwrócenie perspektywy czasowej, pozwala zobaczyć, jak bardzo znaczenia karnawału zmieniają, a zarazem utrzymują semantyka (wiadomo, że

²⁹ J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010.

³⁰ D. Dayan, E. Katz, *Wydarzenia medialne. Historia transmitowane na żywo*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2008.

wbrew odczuciom niewtajemniczonego widza na ringu jest bezpiecznie. Pomimo okrutnych min, chwytów zapowiadających nagłą śmierć, mrozących krew w żyłach okrzyków i z hukiem upadających ciał zawodnicy nie robią sobie krzywdy), składnia (błyskawiczne zmiany planów, dymnika montażu i najazdy kamery na detale zaciekle walczących zawodników) i pragmatyka (reakcja widza przed ekranem jest stymulowana przez atmosferę widowni obserwującej „na żywo” ring) wrestlingowego spektaklu telewizji. Tym, którzy są przed ekranem, ma się udzielić przerażenie — także zresztą w dużej mierze odgrywane przez tych, którzy są na miejscu³¹.

Dayan i Katz, analizując telewizyjne relacje z ceremonii królewskich koronacji, ślubów i pogrzebów, z religijnych pielgrzymek papieskich czy politycznych wizyt na najwyższym szczyśle, a także z wielkich imprez sportowych i artystycznych, wyróżnili kategorie konkursu, koronacji i konkwisty. Medialne pośrednictwo prowadzi do amplifikacji rytuału, który obejmuje coraz szersze kręgi odbiorców i powoduje zaburzenia ramówki, a telewizyjnych uczestników ceremonii wprowadza w podniosły nastrój. Badacze *media events* wskazują na związek medialnych spektakli z inżynierią symboliczną, która miała za zadanie tworzyć lub umacniać więź ludu z monarchą. Jako wymowny przykład takiego sterowania wymieniają działania jakobinów, którzy tworzyli nowe symbole republiki. Miały one zastąpić bogate w symbolikę rytuały i obrzędy chrześcijańskiej liturgii wprowadzaną na ich miejsce świecką symboliką drzewa wolności, bogini rozumu czy promieniami porannej jutrzeńki. Dayan i Katz zgadzają się z George'em Mosse'em, który skrupulatnie wyreżyserowane festyny ludowe uznał za działania władzy nastawione na budowanie wśród francuskich rzesz tożsamości z republiką i traktował je jako techniki wzmacniania ładu i pokoju społecznego³².

³¹ J. Fiske, *op. cit.*, s. 88–89.

³² D. Dayan, E. Katz, *op. cit.*, s. 111.

Opisane przez badaczy ceremonie medialne pozostają w ścisłym związku — co bardzo istotne dla koncepcji scenariuszy kultury — z modelami władzy, które w koncepcji Maxa Webera³³ przybierają postać władzy legalnej, tradycyjnej bądź charyzmatycznej. Autorzy „historii transmitowanej na żywo” każdemu z medialnych wydarzeń przypisują odmienny typ Weberowskiej władzy prawomocnej. I tak konkurs wpisuje się w zracjonalizowany system polityczny, w którego obrębie panują reguły zezwalające na właściwy demokracji parlamentarnej legalny udział w walce o władzę. Koronacja lokuje się w obrębie władzy tradycyjnej z właściwą jej atencją do czasów minionych i tęsknotą do nostalgicznych narracji. O wymiarze charyzmatycznym konkwisty decydować mają takie właściwości, jak heroizm, świętość czy umiejętność działania poza obowiązującymi zasadami. Ucieleśniane przez „szamanów” mogą stać się załączkiem tego, co jeszcze nie istnieje, zapowiadają nowy ład symboliczny.

Zbliżone do Dayana i Katza ujmowanie wydarzeń medialnych jako narzędzi, wspierających tych, którzy mają władzę, pojawia się w publikacji Rydlewskiego na temat medialnych scenariuszy realizowanych w kulturze upokarzania. Jej autor przyjmuje jednak zdecydowanie odmienną perspektywę i inaczej niż Dayan i Katz przeprowadza zdecydowaną krytykę aksjologii podporządkowania. Sięgając po kategorię scenariusza kultury, wrocławski badacz poddaje analizie telewizyjne formaty i wykorzystując pojęcie opery żebraczej, zapożyczone z pracy Bronisława Geremka³⁴, pokazuje, jak średniowieczne techniki żebractwa (śpiew, akrobatyka, prezentowanie na placu miejskim umiejętności treserskich) znajdują swój odpowiednik w programach typu *Mam talent*, w których uczestnik na oczach wielomilionowej widowni prosi wszechwładnych jurorów o jałmużnę w postaci pochwały, dopuszczenia do kolejnego etapu itp. To przecież oni decydują, czy okazać mu litość i miłosierdzie, czy skazać na symboliczny pręgierz, jakim staje

³³ M. Weber, *Racjonalność władza, odczarowanie*, przeł. i wyb. M. Holona, Poznań 2004, za: D. Dayan, E. Katz, *op. cit.*, s. 91.

³⁴ B. Geremek, *Świat „operi żebraczej”*, Warszawa 1989.

się publiczne upokorzenie na scenie w programie śledzonym z uwagą przez wielomilionową telewizyjną widownię.

Kolejnym scenariuszem, który rekonstruuje Rydlewski³⁵, jest scenariusz gabinetu osobliwości, realizowany w programach telewizyjnych typu *Chłopaki do wzięcia*. Przytaczając ustalenia historyków kultury na temat przeżywających rozkwit w XVII i XVIII wieku gabinetów osobliwości (w których gromadzono *curiosa* świata), autor pracy o kulturze upokarzania pokazuje, jak we współczesnych mediach funkcjonują posługujące się prostackim językiem i osobliwymi zachowaniami *curiosa* ludzkie poddane uprzedmiotowieniu przez tych „lepszych”, to znaczy widzów dysponujących wyższym kapitałem społecznym. W kulturze upokarzania nic bowiem nie daje większej satysfakcji niż możliwość wyszydzenia innych, pośmiania się z „głupszych” i „gorszych”. Upokarzani publicznie w tego rodzaju programach uczestnicy nie bronią się, nie widać tu oporu, pozostają bierni wobec manifestowanej na każdym kroku przez jurorów czy realizatorów programu wyższości strukturalnej³⁶. Wpisują się niemal bez reszty w reguły nakreślonego nie przez nich scenariusza.

Inną postawę uczestników medialnej komunikacji pokazują scenariusze analizowane przeze mnie w tej książce. Widać w nich opór, na jaki decydują się ich użytkownicy. Scenariusze kultury mogą bowiem skupiać się wokół bieguna uległości (to właśnie te opisane przez Rydlewskiego w książce o kulturze upokorzenia, w której poddaje on analizie między innymi różne odmiany telewizyjnego gatunku *makeover show*), ale mogą też wskazywać na opór ich użytkowników. To właśnie te ostatnie, nieulegające dominującym sądom, niepoddające się powszechnie obowiązującej opinii publicznej i dyktatowi

³⁵ Bardziej precyzyjne opisy obu scenariuszy można znaleźć w artykule M. Rydlewskiego i A. Woznego *Antropologia historyczna Piotra Kowalskiego a wrocławski projekt antropologii mediów*, „Rocznik Antropologii Historii” 7, 2017, nr 10 s. 49–70.

³⁶ Proponowana kategoria wyższości strukturalnej, wprowadzona przeze mnie jako dopełnienie stosowanej przez Victora Turnera kategorii niższości strukturalnej, zostanie bliżej przedstawiona w dalszej części książki.

mediów, interesują mnie dziś najbardziej. Ich protagonistami są ci, których pozbawiono głosu, odrzuceni i pogardzani. Długa jest lista niesłyszanych przez historię: od niepiśmiennego ludu średniowiecza, „barbarzyńców”, których Aron Guriewicz³⁷ nazwał „wielkim niemową”, niegodnym refleksji ze strony „wzniosłych umysłów”, po wyrzutków, pariasów, wieśniaków i żebraków, o których Gandhi mówił jako o „dzieciach Boga”, przyznając im symboliczną funkcję reprezentowania człowieczeństwa. Nie mniej obszerna jest lista pozbawionych głosu przez współczesność³⁸. O nich także trzeba nieustannie przypominać, zbyt łatwo bowiem wymykają się medioznawcom. Przed laty pisałem o zablokowanym dyskursie mediów niezależnych doby PRL-u, o potrzebie zapuszczania się przez medioznawców na tereny buntujących się peryferii, o zbyt częstym uleganiu pokusie „normatywu” narzucanego przez media głównego nurtu kosztem tak zwanej bibuły i kultury niezależnej³⁹.

Wielokrotnie odwołuję się w swojej pracy do formuł Guriewicza, albowiem po dziś dzień panuje dość powszechne w świecie medioznawców i pośród wielu badaczy komunikacji przekonanie, że barbarzyńcami raczej zajmować się nie warto. Z odmowy udzielenia zgody na medioznawczy język elit zrodziła się przed laty idea scenariuszy kultury. I intencja przeciwdziałania tworzeniu enklaw dla medialnie uprzywilejowanych, sprzeciwu wobec konfiskaty pamięci stosowanej

³⁷ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 6.

³⁸ Upominał się o nich przed laty Ryszard Kapuściński, który za cechę ubóstwa uważał milczenie, „stan niemożności wypowiedzenia się” (*idem, Dałem głos ubogim. Rozmowy z młodzieżą*, przeł. M. Szymków, J. Wajs, Kraków 2008, s. 34, za: M. Kafar, *W świecie wygnańców wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* („Perspektywy Biograficzne” t. 2), Łódź 2013, s. 46). Dziś coraz częściej są oni bohaterami rozważań filozofów, kulturoznawców i antropologów. Por. M. Szpunar, *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Kraków 2018; I. Kabzińska, *Nadwrażliwi — kulturowi odmieńcy*, „Etnografia Polska” 61, 2017, z. 1–2 s. 83–103.

³⁹ A. Woźny, *O zablokowanym dyskursie mediów niezależnych*, [w:] *idem, Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo...*

wobec wykluczonych i skazanych na milczenie, niezgody na utrwalające się pośród wzniosłych umysłów podziały na pamięć pielęgowaną i pamięć kontestowaną.

To odrzuceni, zepchnięci na peryferia i pozbawieni głosu są bohaterami mojej książki. To oni „odgrywając” swoje chwiejne role uśpionych-przebudzających się, celebrytów-skandalistów, kozłów ofiarnych ukrytych w tekście czy suflerów kultury niejako wymusili na mnie poszerzenie i modyfikację pojęcia scenariusza. A zatem prócz tych dość jednoznacznych scenariuszy, od których rozpoczynaliśmy nasze badania — *itinerarium* i opery żebraczej, gabinetu osobliwości i logo nieśmiertelności — są w kulturze scenariusze bardziej skomplikowane, ambiwalentne i chwiejne, takie, że „niepodobna myślą ująć i ustalić, czy to jest czy nie jest, czy jedno i drugie, czy też ani jedno, ani drugie”. Mieszczą się one z trudem w jakiegokolwiek jednoznacznej klasyfikacji. Ich miejsce jest w liminalnej luce, w której może się wydarzyć prawie wszystko, zarówno „to”, jak i „sio”, a może ani to, ani sio. Ta luka, ta faza liminalności jest, jak pokazują badania, niezwykle atrakcyjna dla mediów.

Za pomocą scenariuszy kultury, tego wrażliwego barometru dziejowych faz liminalności, czasów przełomów i przewartościowań, można próbować opisać na nowo naszą historię mediów. Kiedy spogląda się na nią z perspektywy peryferii, przynajmniej część tez przyjmowanych jako pewniki traci taki status. Wydaje się bowiem, że zbyt często w narracji o polskich mediach przeważa mechanizm naśladownictwa, który przypomina działania oświeceniowych reformatorów wschodnioeuropejskich w stylu Piotra Wielkiego. Imitacja Zachodu przybierała za ich panowania postać zdobnej fasady, niemającej nic wspólnego z jego cywilizacją. Mechanizm imitacji selektywnej⁴⁰ jest dobrze widoczny w opracowaniach na temat gazet lokalnych w Polsce lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Ich autorzy nie kryli satysfakcji, opisując, jak niewielkie tytuły prasowe czy stacje lokalne wielokrotnie powiększały

⁴⁰ Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005, s. 219.

swój zasięg oddziaływania, często kosztem ustępstw programowych na rzecz nowego, bogatego inwestora; jak przekraczając nieprzekraczalne wcześniej granice nakładu, słuchalności bądź oglądalności, nasze media zbliżały się do standardów znanych z mediów zachodnich. Rodzimi prasoznawcy nie kryli satysfakcji: przedmiot ich badań osiągał nowy status, zbliżony do centrum, także i oni mogli wreszcie opuścić getto medioznawczych peryferii.

O buntujących się peryferiach, które przejmowały postać awangardy i w konsekwencji dyktowały warunki swojej epoki, pisał Jurij Łotman, przypominając badaczom, że „na peryferiach relacje praktyki semiotycznej i narzuconego jej normatywu stają się coraz bardziej konfliktowe”⁴¹. Warto się zatem zastanowić, czy zbyt często nie ulegamy pokusie normatywów narzucanych nie tylko przez duże media, z właściwymi im sposobami produkcji bądź dystrybucji, lecz także czy jako badacze, zwłaszcza ci zajmujący się historią polskich mediów, nie godzimy się zbyt łatwo na reżim reguł wyznaczanych przez centrum. Warto przeto podejmować wciąż na nowo stawiane przed laty⁴² pytanie o szczególnie doświadczenie krajów Europy Środkowej i Wschodniej, związane między innymi z drugim obiegiem wydawniczym; doświadczenie, którego nie miały społeczeństwa zachodnioeuropejskie, i o drogę, jaką przeszliśmy wraz z mediami od czasów rewolucji z 1989 roku.

Pisząc o potrzebie nowego otwarcia w refleksji nad historią współczesnych mediów w Polsce przełomu 1989 roku — a granicę tę trzeba ujmować szeroko⁴³, wraz ze stanem wojennym i poprzedzającą go zdlą-

⁴¹ J. Łotman, *Pojęcie granicy*, [w:] *idem, Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 209, s. 210–211.

⁴² Por. A. Woźny, *Zakończenie*, [w:] *idem, Odtąd już nigdy nic nie będzie tak samo...*, s. 260–262.

⁴³ Przecistawiając się „jednolinearnej” koncepcji w periodyzowaniu historii literatury polskiej, Jerzy Ziomek (*Epoki i formacje w dziejach literatury polskiej*, [w:] *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994, s. 34) zaproponował, aby prócz mocy granicy periodyzacyjnej uwzględnić także jej szerokość. Chodzi o ujęcie, zgodnie z którym trudności związane ze wskazywaniem daty epoki mijającej i tej, która nadchodzi, niekoniecznie są rezultatem błędów warsztatowych,

wioną rewolucją „Solidarności” — odnajduję wsparcie u badaczy, którzy zgłaszali podobny postulat całościowego opisu naszego doświadczenia medialnego ujmowanego na tle doświadczeń kulturowych. Zbigniew Bauer w piętnastolecie transformacji pisał o niepowtarzalności drogi, jaką w tym czasie przeszły polskie media, a za „rzecz mało prawdopodobną” uznał, aby była ona tą samą drogą, która pokonały media zachodnie⁴⁴. Drogę, jaką podążają nasze media, kumulując kulturowe doświadczenia, określam w tej książce mianem scenariuszy kultury odgrywanych w mediach, i w pełni zgadzam się z drugim z badaczy, który mniej więcej w tym samym czasie co Bauer wzywał do nieustawiania w badaniach nad słowem zniewolonym, drugim obiegiem, bibułą, samizdatem i kulturą niezależną, widząc w nich także szczególne doświadczenie nie tylko Polski, lecz także Europy Środkowej i Wschodniej, którego „nie posiadają społeczeństwa zachodnioeuropejskie”⁴⁵.

Warto badać za pośrednictwem scenariuszy kultury, takich jak medialny scenariusz przebudzenia (wraz z strukturującym go w dużej mierze *rite de passage*) czy scenariusz kozła ofiarnego, symbol reglamentowanej wolności mediów, niepokorną prasę ostatnich miesięcy 1981 roku poprzedzających stan wojenny⁴⁶. Warto rekonstruować scenariu-

może im natomiast przysługiwać wartość obiektywna: przechodzenie epoki wcześniejszej w kolejną nie musi bowiem następować gwałtownie, lecz może dokonywać się powoli, niejako poszerzając czasowo granicę fazy przejścia, która — co warto w tym miejscu dodać, jednak już we własnym, a nie historyka literatury imieniu — jest przecież odmianą liminalności.

⁴⁴ Z. Bauer, *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia, teoria, praktyka*, Kraków 2009.

⁴⁵ B. Bakula, *O potrzebie badań nad drugim obiegiem, samizdatem, kulturą niezależną*, [w:] *Drogi do wolności w kulturze Europy Środkowej i Wschodniej 1956–2008. Zbiór materiałów z konferencji 5–7 listopada 2006 roku w Wyższej Szkole Zawodowej „Kadry dla Europy” w Poznaniu*, red. B. Bakula, M. Talarczyk-Gubała, Poznań 2007, s. 9.

⁴⁶ Por. A. Woźny, *Historia barbarzyńców...* W liminalnej fazie przełomu 1989 roku mieści się także lokalna prasa pierwszych w III Rzeczypospolitej wyborów samorządowych. Antropologiczno-narratologiczną analizę, przeprowadzoną na podstawie pierwszych wydań „Gazety Oleśnickiej”, „Wiadomości Świdnickich”, „Wiadomości Lokalnych” wydawanych w Stroniu Śląskim i kłodzkiej „Gazety Prowincjonalnej”,

sze uśpienia-przebudzenia w odniesieniu do naszych rodzimych etapów liminalności, takich jak dziennikarskie świadectwa opisujące strajki stoczniovców w sierpniu 1980 roku⁴⁷, w których ujawniają się kulturowe matryce występujące w sytuacjach kryzysowych, gdy zawodzi rozumiała struktura świata, gdy konieczne staje się zerwanie z dotychczas obowiązującymi zasadami działania i myślenia, bo przecież „odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo”. Warto z uwagą śledzić Girardowski scenariusz kozła ofiarnego tekstu⁴⁸ ujawniający się w manipulacjach podejmowanych wobec dziennikarzy przez PRL-owskich uczonych specjalizujących się w prawie. W wyniku podejmowanych przez nich działań legitymizujących tak zwane zapisy cenzorskie często dochodziło do zamazywania różnicy pomiędzy prześladowcami a ich ofiarami, a sam mechanizm cenzury przedstawiany był jako gwarancja wolności prasy.

Warto podejmować spór zarówno z klasycznymi już dziś dziełami wybitnych socjologów, jak i opracowaniami uznanych medioznawców, w których obraz reprezentujących „kulturę zmęczonych, ale niepodających” został niedopuszczalnie uproszony, a ich „bycie w kulturze” radykalnie spłycone. Tego rodzaju odczytania liminalnych okresów historii współczesności, zawarte w pracach Jadwigi Staniszkis⁴⁹ i Tomasza Gobana-Klasa⁵⁰, wymagają polemiki. Podejmuję ją w przedostatnim rozdziale tej publikacji.

przedstawiłem przed laty w artykule *Z antropologii prasy lokalnej — w tekstowym świecie pierwszych w III RP wyborów samorządowych*, [w:] *Media lokalne — w świecie wolności i ograniczeń*, red. I. Borkowski, A. Woźny, Wrocław 2003, przedrukowanym w książce o mediach kryzysach, eventach i peryferiach (*Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo...*, s. 216–226).

⁴⁷ Kto tu wpuścił dziennikarzy według pomysłu Marka Millera. 25 lat później według pomysłu Janiny Jankowskiej i Marka Millera, Warszawa 2005.

⁴⁸ Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1982.

⁴⁹ J. Staniszkis, *Samooograniczająca się rewolucja*, przeł. z jęz. ang. M. Szopski, red. J.T. Gross, Gdańsk 2010.

⁵⁰ T. Goban-Klas, *Niepokorna orkiestra medialna. Dyrygenci i wykonawcy polityki informacyjnej w Polsce po 1944 roku*, przeł. z jęz. ang. A. Minczewska-Preczek, Warszawa 2004.

Książkę zamyka rozdział o medycynie narracyjnej — transdyscyplinarnej dziedzinie łączącej literaturoznawstwo z medycyną i tworzącej relację autentycznej więzi pomiędzy lekarzem, pacjentem i jego otoczeniem. Tematyka to — wydawałoby się — bardzo odległa od prezentowanych na jej stronach scenariuszy kultury, gdy jednak uzmysłowimy sobie, że uwaga badaczy medycyny narracyjnej, a także jej praktyków spoczywa przede wszystkim na pacjentach oddziałów onkologicznych, hospicjów i ośrodków opieki paliatywnej, wyraźnie uwidacznia się ostentacyjna jej liminalność. To przecież także „dzieci Boga”, wyrzucone na margines i pozbawione głosu. Oni także są niesłyszalni, a pomimo to, pomimo zmęczenia latami nie poddają się, pomimo wielu zachwiał potrafią być nieulekli do końca. A więc także i tu pojawia się liminalna odmiana scenariuszy, chybotliwy scenariusz kulturowego suflera, rekonstruowany na podstawie niezwykle postawy brytyjskiego neurologa doktora Olivera Sacksa czy naszego rodzimego profesora Andrzeja Szczeklika. W tym sąsiedztwie umieszczam dokonania Rity Charon⁵¹ z Columbia University, twórczyni medycyny narracyjnej, i Marcina Kafara⁵², etnografa i obrońcy wygnańców, wdów i sierot. Także tu, w tym właśnie gronie powinienem umieścić K., mojego byłego seminarzystę, autora wstrząsającej pracy magisterskiej opisującej świadectwa „poonkologicznych” z perspektywy oddziału onkologicznego jako instytucji totalnej. Nie mogę tego jednak uczynić, ponieważ zarówno on, jak i bohaterowie rozmów przeprowadzonych przez niego ze swoimi rówieśnikami, pacjentami oddziałów onkologicznych, są skazani na nieustanne powroty do tych miejsc. Skazani na milczenie.

To właśnie zrodzona na pograniczach literaturoznawstwa i refleksji nad komunikacją medycyna narracyjna zamyka pomieszczone w tej książce rozważania. Ma ona być w zamyśle współpracowników z Co-

⁵¹ R. Charon, *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, New York-Oxford 2006.

⁵² M. Kafar, *op. cit.*

lumbia University i ich kontynuatorów — zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie (szczególnie w państwach skandynawskich) — pomostem między lekarzem a pacjentem, umożliwiającym obu stronom budowanie bliższej relacji. Poprzez odwołania do literatury, jej sposobów mówienia o bólu, strachu, cierpieniu i śmierci ma umożliwiać uważną lekturę i interpretację tekstów, które krążą pomiędzy pacjentami i tymi, którzy sprawują nad nimi opiekę. Ma rozwijać kompetencje narracyjne i przełamywać rosnące przez stulecia bariery po obu stronach procesu leczenia. Ma dopomóc lekarzom w diagnozie i skutecznej terapii. Powinna stać się także narzędziem edukowania nie tylko studentów i rezydentów, zapobiegającym w znacznej mierze wypaleniu zawodowemu środowisk medycznych.

Rozdział kończący przedstawione w tej książce rozważania jest zarazem otwarciem badań nad scenariuszami kulturowymi w medycynie i próbą całościowego opisu jednego spośród nich — scenariusza kulturowego suflera. Jest także zapisem moich doświadczeń z prowadzonych od jakiegoś czasu warsztatów z medycyny narracyjnej, które stwarzają możliwość wypróbowania scenariusza kulturowego suflera w praktyce. W tym znaczeniu jest on zakończeniem otwierającym nowy rozdział, który — mam nadzieję — już wkrótce zostanie rozbudowany. To w pewnym sensie zadanie analogiczne do postulatu pisania na nowo historii polskich mediów, wszak o medycynie narracyjnej niewiele u nas dotychczas napisano; zadanie wymagające także podjęcia trudu podążania drogą, która — mam nadzieję — nie prowadzi „donikąd”, chyba że na przewodnika „drogi donikąd” wybierze się Martina Heideggera i hermeneutyczną wykładnię jakże doniosłej dla filozofa metafory myślenia jako polnej czy leśnej ścieżki, interpretacji zaproponowanej przez Hannę Buczyńską-Garewicz:

To odwołanie do drogi jest u Heideggera bardzo specyficzne i niepodobne do wielu potocznych przenośni: nie jest ani wyobrażeniem podróży, ani nawet wędrówki, nie przedstawia zmiany miejsca, ani zmęczenia drogą, nie zawiera miary odległości. Zachowuje natomiast z obrazu drogi jej niepewność, związane z nią dążenie ku czemuś nieznanemu. Przypomina się tu przede wszystkim zdanie z Fausta:

„W dążeniach swoich musi błądzić człowiek”. Niewątpliwie bowiem właśnie błądzenie staje się pozytywną właściwością myśli obrazowanej jako droga. Nie chodzi zresztą w metaforyce Heideggerowskiej o jakąkolwiek drogę, lecz wyłącznie o drogę leśną lub polną. [...] Heideggerowski obraz drogi nie odsyła nas do zmienności wędrowania czy podróżowania. „Droga leśna” i „droga polna” to przede wszystkim ścieżki niemające wyraźnego ani jasnego celu czy kierunku, są to drogi stale gubiące się, a mimo to niegrożące całkowitym zagubieniem. Są to przede wszystkim „drogi donikąd”, nie w tym sensie, że wyklucza się możliwość osiągnięcia na nich czegoś, lecz przede wszystkim w tym, że nie wiadomo dokładnie, dokąd prowadzą, pełne są niespodzianek i wykluczają oczekiwanie jakiegoś wyniku kroczenia po nich. Zobrazowanie myślenia jako drogi leśnej wskazuje, że nie jest ono śmiałym kroczeniem od jednej „racji” ku dalszej „racji”. [...] Każda nowa, jeszcze nieprzebyta droga leśna może zaowocować odnalezieniem jeszcze jednej nowej polanki, kolejnego prześwitu, w którym błyszczy prawda. Drogi leśne są jedynymi drogami odnajdywania prześwitów, czyli miejsc w lesie, gdzie przerzedzone drzewa wpuszczają nieco więcej światła. Nie jest więc zwykłą donkiszoterią chodzenie drogami leśnymi i polnymi. Drwale i leśnicy — mieszkańcy lasu — znają te drogi. Myśliciele zdają sobie sprawę z tego, czym jest niepewna przygoda myśli; zapuszczają się do lasu, rozumiejąc naturę swego wędrowania po ścieżkach niepewności, co ludziom czynu, kierującym się miarą minimalizacji ryzyka, wydaje się niepoważnym szaleństwem. Jednakże spór o Don Kichota pozostaje nadal nierozstrzygnięty: szaleniec czy bohater? Podobnie nierozstrzygalny jest spór między filozofią a naukami. Chodzenie ścieżkami lasu jest porzuceniem dobrze ubitego traktu poznania naukowego. Poznanie naukowe zaś, stąpając wśród stale obecnej doraźnej jasności, stara się zapomnieć o zasadniczej ciemności otaczającej tę oświetloną sztucznie drogę, chce być samym światłem. Za tę jasność płaci jednak zawężeniem, a uciekając od ciemności, porzuca próby jej rozjaśniania⁵³.

Wchodząc na drogę donikąd, wiem, że narażam się na błądzenie, jednak nadzieja natknięcia się na prześwit, nadzieja znalezienia miejsca, do którego dociera nieco więcej światła, gdzie — jak mówi swoim onkologicznym pacjentom doktor Charon — można znaleźć polanę, jest tak kusząca, że być może warto naruszyć zasadę minimalizacji ryzyka. Świadomie robię to na każdym kroku, poczynając od przywoływanych przykładów, które nie zawsze dają podstawy do skonstruowania spójnego widzenia rzeczy. Jest to zatem, powtórzę raz jeszcze, wędrowanie po drogach leśnych i polnych, skazane na błądzenie, ale

⁵³ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 192–194.

przecież błędzenie to „nie gubi się [...] nigdy całkowicie, bo każde obejście, zmiana kierunku i wydeptanie nowej drogi są w tym wędrowaniu owocne”⁵⁴.

Zapraszam zatem do wspólnego błędzenia pośród leśnych ścieżek i polnych dróg zagubionych na peryferiach humanistyki. Nadzieję znalezienia prześwitów pokładam w liminalnych scenariuszach kultury, w doświadczaniu za ich pośrednictwem radykalnej inności, która pozwala być może choć trochę rozświecić i medioznawcze, i medyczne sposoby wędrowania.

Poza tym, co najważniejsze, nie podążam drogą donikąd samotnie.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 194.

Rozdział I

Scenariusz celebryty-skandalisty — w kręgu medialnej archeologii kulturoznawczej*

Co łączy Ellen DeGeneres, słynną aktorkę, scenarzystkę i prezenterkę telewizyjną, zdobywczynię nagrody Emmy, która nagle zostaje napiętnowana przez opinię publiczną Ameryki i strącona przez media w niebyt, z Grigorijem Jefimowiczem Rasputinem, niewykształconym wieśniakiem przybywającym z syberyjskiej dziczy do pałacu rodziny carskiej, którą oczarowuje swoją pobożnością? Oboje znaleźli się w żywiole liminalności, w luce, w której uporządkowane wcześniej światy uległy nagle destrukcji, a ich biografie niespodziewanie zostały naznaczone stygmatem labilności. Zderzeni z dyktatem opinii publicznej, z bezwzględnymi oskarżeniami mediów, decydują się na metamorfozę i „odgrywają” scenariusz celebryty-skandalisty. Zostanie on opisany w tym rozdziale w języku medialnej archeologii kulturoznawczej.

* Fragmenty rozdziału zostały opublikowane w artykułach: *Scenariusze kultury i media. Między poczuciem bezpieczeństwa a oporem*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2020, z. 1 i *Archeopowieści, czyli o kulturowym scenariuszu jurodiwych, tricksterów i celebrytów-skandalistów*, [w:] *Retro sentyment, retro moda, retro nadzieje*, red. M. Czapiga-Klag, M. Rydlewski („Colloquia Anthropologica” 13), Wrocław 2020.

Nie ma Rasputina bez medialnej narracji o Rasputinie. Taki wniosek — najciekawszy dla antropologa mediów — wypływa jednoznacznie z nieomal tysiącstronicowej monografii o świętym-rozpustniku przedrewolucyjnej Rosji. Jej autor, Douglas Smith, dokonuje benedyktyńskiej pracy, analizując setki tytułów ówczesnej prasy, w zdecydowanej większości brukowej, nie tylko rosyjskiej, lecz także niemieckiej i brytyjskiej, a nawet polskojęzycznej. W obszernym wprowadzeniu zatytułowanym *Święty diabeł?* postępuje on niczym antropolog (nie sygnalizując zresztą w żaden sposób, że jest tego świadomy), którego bardziej od faktów interesuje to, co ludzie o nich mówili. Tak to ujmuje, odsłaniając swój warsztat badawczy, swoją pisarską metodę:

Gdy tak kroczyłem po śladach tego nieuchwytnego, prawdziwego Rasputina, zdarzyło się jednak coś ciekawego. Im głębiej wchodziłem w badania, tym mocniejszego nabierałem przekonania, że jednym z najważniejszych faktów związanych z Rasputinem [...], było nie tyle to, co robił, ile raczej to, co wszyscy myśleli [podkr. oryg.], że robi. Nikt nie wiedział nic pewnego o pochodzeniu Rasputina, o jego zwyczajach seksualnych, możliwych powiązaniach z podziemnymi sektami religijnymi i — co najważniejsze — o tym, jaką ma władzę na dworze oraz jaki jest charakter stosunków łączących go z cesarzem i cesarzową⁵⁵.

Amerykański badacz, znawca historii Rosji, zagłębiany w lekturze gazet sprzed stu laty, przykładu ucho — o ile można tak powiedzieć — tam, gdzie mowa o rzeczach najciekawszych. Pracowicie poszukuje, jak sam wyznaje, właśnie takich opowieści o Rasputinie i dodaje, że były to zarówno plotki „powtarzane szeptem wśród dworzan w pałacu Romanowych” czy „pornograficzne żarty opowiadane przez rosyjskich żołnierzy czy kupców”, jak i „nieobyczajne paplanie, którego pełne były arystokratyczne salony Sankt Petersburga”. Materiałem przebadanym najdokładniej były — jak powtarza wielokrotnie, a potwierdza to licząca prawie sto stron bibliografia — ówczesne gazety wraz z „rozpalającymi wyobraźnię doniesieniami prasy bulwarowej”⁵⁶. To właśnie

⁵⁵ D. Smith, *Rasputin. Wiara, władza i zmierzch dynastii Romanowów*, przeł. Ł. Muller, M. Romanek, Kraków 2018, s. 17.

⁵⁶ *Ibidem*.

media tamtego czasu stały się najbardziej obfitym materiałem empirycznym w książce amerykańskiego historyka. Zamieszczane na ich łamach historie przybierają często — jak byśmy powiedzieli, wprowadzając odmienną perspektywę badawczą — postać zbliżoną do marketingu partyzanckiego — sekretnej informacji przekazywanych z ust do ust, a następnie newsów czy może raczej fake newsów współtworzonych przez zainteresowane przede wszystkim skandalami media.

Zebrane narracje uzyskują klasyczną postać jurodiwego, świętego głupca, którego ekstazyjna modlitwa przybiera obraz płonącej pochodni, staje się symbolem pełnego oddania Bogu, wywołuje zachwyt otoczenia, czemu wyraz daje student Akademii Duchownej Iwan Fiedczenkow:

Trzeba go było widzieć, jak modli się w soborze: stawał jak naprężna struna, z twarzą zwróconą w górę, po czym nagle bardzo szybko zaczynał się żegnać i bić pokłony. Chyba to właśnie w tej wyjątkowej energii jego religijności tkwi główny powód jego wpływu na wiernych. [...] My wszyscy jakoś staliśmy się „przaśni” albo, by użyć wyrażenia naszego Zbawiciela, sól w nas utraciła swoją moc, nie jesteśmy już „solą ziemi i światłem świata” [...].Wszyscy ostygliśmy [...]. I nagle pojawiła się płonąca pochodnia⁵⁷.

Z jednej strony Ewangelia, którą niejako ucieleśnia, i sobór jako symbole świętości, a z drugiej, o czym za chwilę, uciechy cielesne z damami z towarzystwa i prostytutkami. A może raczej równocześnie i jedno, i drugie. Odgrywany przez Rasputina scenariusz jurodiwego osiąga punkt kulminacyjny w geście profanacji świętego miejsca, jakim jest cerkiew:

Inny raport [tajnej policji carskiej — A.W.] z 1912 roku informuje, że 21 listopada 1912 roku Rasputin wziął dwie prostytutki w ciągu niecałej godziny. [...] W styczniu 1913 roku policja donosiła, że Rasputin [...] posunął się nawet do tego, że „przystanął przy wejściu do cerkwi, by załatwić potrzebę fizjologiczną”⁵⁸.

⁵⁷ G. Rasputin, *Sbornik istoriczeskich materialow*, t. 4, oprac. W. Kriukow, Moskwa 1997, s. 9, za: D. Smith, *op. cit.*, s. 73.

⁵⁸ *Mikołaj II i Aleksandra. Nieznana korespondencja*, przeł. M. Dors, Warszawa 1998, s. 396, za: D. Smith, *op. cit.*, s. 450.

Jurodiwi, jak przystało na celebrytów średniowiecza, znajdowali szczególne upodobanie we wprawianiu rosyjskiego ludu w konsternację. Cezary Wodziński, autor znakomitej monografii o świętych idiotach⁵⁹, uważa że umiejętność prowokowania przez konsternację opanowali oni

po mistrzowsku, igrając na oczach świata [podkr. — A.W.] nie tylko z bio-fizyką ciała, ale i z jego sromotną fizjologią. Przykładną sceną w żywotach jurodiwych są akty publicznych defekacji. Wasyli Błogosławiony, „mając duszę wolną... nie wstydził się ludzkiej sromoty, gdyż wielokrotnie żołądkowi swemu ujście przed ludem czynił”. Miał zaś kogo naśladować w swych jawnie obscenicznych wybrykach, jako że wzorzec czerpał z samego Symeona, który jako „bezcieleśny... często, kiedy jego jelita domagały się swych naturalnych praw, wówczas tam, gdzie stał, w obecności tłumu, kuczał wprost na środku placu⁶⁰.

Jurodiwi byli bezcieleśni, wszak umierając dla świata, czynili swe ciało bezcielesnym, a to, co: „[n]iewidzialne [podkr. oryg.] jest nieskryte. Nagość jurodiwego ma więc również sens epifaniczny: święte, które prześwieca przez »ciało« jurodiwego jest nagie”⁶¹. A zatem — Wodziński rozwija myśl — jurodiwi jako bezcieleśni mogli pozwolić sobie wszędzie na bezwstydną. Także w sferze obcowania z kobietami. Skoro bowiem jurodiwy umiera dla świata, także i świat umiera dla niego, a pokusy stają się ćwiczeniami ascetycznymi. Jurodiwy szuka ich i przyciąga do siebie. Przebywając w łaźniach dla kobiet czy domach rozpusty, ma okazję, aby wypróbować bezcielesność swojego ciała i poddać się pieścizotom nierządnic jak św. Andrzej, którego „[s]zczypały [...] i kusiły do haniebnego działa nierządu, miętoszyły jego ukryte miejsca, a inne całowały, podniecając niewinnego do wstydu”⁶².

Nie znali oni wstydu, a ich ciała jako współczesnych Adama pozostawały bezcielesne, ale — jak zastanawia się filozof, a jego pytanie ma dla mnie fundamentalne znaczenie — skoro zdawali sobie sprawę, że

⁵⁹ C. Wodziński, *św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2009.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 127.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, s. 122.

ich bezcielesne pokazy fizjologiczne wprawiają lud w zakłopotanie, że są „udawane” (bo bezcielesne)⁶³, czy odgrywali — w znaczeniu winkinowskim⁶⁴ — jakiś scenariusz. Odpowiedź daje Wodziński w zakończeniu swojej książki. Święty szaleniec odnawia, jak twierdzi filozof,

sytuację pierwotnie ewangeliczną. Naśladuje nie tyle Chrystusa, ile stan świata w chwili wstrząsu [podkr. — A.W], jakiego doznał on po pierwszym przyjściu Chrystusa. Naśladować Chrystusa niepodobna. Można jednak próbować bez wytchnienia wtrącać świat w bojażń i drzenie, jakiego zaznał wieki temu. Ba! przypominać bez ustanku, że owa bojażń i drzenie jest warunkiem przemienienia świata i człowieka. Oto cel świętej gry szaleńca Chrystusowego. Umieranie dla świata, odczłowieczenie człowieka — gwoli świata i gwoli człowieka przemienionego⁶⁵.

W świecie jurodiwych

Poszukując polskiego odpowiednika dla słowa „jurodiwy”, Wodziński uznaje, że

[s]taroruski termin oddawać ma greckie moros z ewangelicznego tekstu: „My, głupi dla Chrystusa” (ἡμῶν ὡς βλαβῆναι, 1 Kor 4, 10). W syryjskiej wersji tego fragmentu mamy słowo sakla, które stało się podstawą greckiego salos, synonimu moros. Obu greckich słów używano niekiedy bez tłumaczenia na staroruski, jako ich odpowiednik, kryje w sobie jednak inne znaczenia niż „głupi”, „nienormalny”, „szalony”, „nawiedzony”. Pochodzi od starosłowiańskiego słowa ódiäü (późniejsze formy to: tdiä, tdiäčäü), które w przeciwstawieniu do diä, diäčnü oznaczało „coś nienaturalnego”, „poroniony płód”, „rzecz potworną”. Stosowanym niekiedy synonimem było słowo dīōrā o jawnie negatywnym znaczeniu: „sprośny”, „bezecny”, „wulgarny”. Etymologia terminu tdiäčäü była zacierana, a nawet po prostu fałszowana w literaturze hagiograficznej, jak w tym przypadku, kiedy jeden z hagiografów wywodził, że t- -diäčäü oznacza „tego, którego zrodziła ojczyzna niebieska”. Tdiäčäü stał się źródłosłowem terminów tdiänñäi i tdiänñäiärñü. Polskie przekłady kuleją: „święty szaleniec”, „głupiec boży”, „szaleniec Chrystusowy”, „szaleniec

⁶³ *Ibidem*, s. 128.

⁶⁴ Y. Winkin, *op. cit.*

⁶⁵ C. Wodziński, *św. Idiota...*, s. 227.

w Chrystusie” (odpowiednio: ἁγίασμα jako — najczęściej — „szaleństwo Chrystusowe”). Podobnie w innych językach: francuskie fous pour le Christ, angielskie holy fool, blessed fool, saintly fool, fool for Christ, niemieckie heiliger Narr — wszystkie te odpowiedniki odwołują się wprost do fragmentu z Ewangelii, zapoznając rosyjską specyfikę terminu.

Biblijne źródła fenomenu jurodiwego są niekwestionowalne. Z całą pewnością przytoczony fragment z listu św. Pawła, a raczej jego wielce osobliwa, „praktyczna” wykładnia stanowi jego właściwe odniesienie i pierwotną inspirację. Prawdopodobnie jednak bliższych analogii — zwłaszcza w hermeneutycznej optyce — szukać trzeba w tradycji starotestamentowej, w księgach proroczych, a przede wszystkim w samej figurze biblijnego proroka. Znakomitym wprowadzeniem do fenomenologii jurodiwego jest charakterystyka zjawiska pióra bizantyńskiego kronikarza: Tak przykazał Bóg Izajaszowi chodzić nago i boso, Jeremiaszowi opasać biodra i czasami włożyć na szyję kłody i więzy i w ten sposób prorokować, Ozeaszowi przykazał pojąć żonę nierządną i pokochać kobietę lubiącą zło i cudzołóstwo, Ezechielowi leżeć na prawym boku dni czterdzieści i na lewym sto pięćdziesiąt i znów przekopać ścianę i uciec i niewolę sobie przypisać i czasem miecz naostrzyć i nim głowę ogolić i włosy rozdzielić na czworo. [...] Jeśli wolno mówić o swoistym posłannictwie jurodiwego i ucieleśnionej we właściwym mu sposobie bycia świętości, to zostaje ono tu trafnie uchwycone. Jako „widowisko dziwne i cudne”, inspirujące się dziwacznymi i cudacznymi wyczynami i pokazami biblijnych proroków⁶⁶.

Obszernie przytaczam wywód myślowy Wodzińskiego, bo sformułowana przez filozofa perspektywa hermeneutyczna jest mi bliska i stanowi ważny kontekst dla rozwijanego w tym rozdziale opisu scenariusza kultury.

Jurodstwo przeżywa rozkwit w Rosji XV i XVI stulecia, w czasie gdy zostało kanonizowanych najwięcej jurodiwych. Do najbardziej znanych postaci zalicza się: Wasyla Błogosławionego z Moskwy, Bazyla Nawiedzonego z Moskwy, Nikołę Sałosa z Pskowa, Michaiła Kłopskiego, Prokopa z Wiatki, Iwana „Włochatego”. Na Rusi za świętych uznano 36 jurodiwych, a za ostatnią spośród kanonizowanych — w 1988

⁶⁶ C. Wodziński, *Jurodiwy. Portret niebywalca*, „Więź” 2000, nr 3, http://web-cache.googleusercontent.com/search?q=cache:mlgO8orLY8IJ:www.wiez.pl/czasopismo/%3Bs,czasopismo_szczegoly,id,32,art,2473+&cd=2&hl=pl&ct=clnk&gl=pl&client=firefox-b-is-oem1 (dostęp: 30 czerwca 2019).

roku — uważa się żyjącą w XVIII wieku Ksenię Petersburską⁶⁷. Ich gorszący wygląd, pełzanie, zawodzenie, piana toczona z ust wywołują powszechne zaciekawienie, a „nagość wobec świata”, „wewnątrzświatowe (bo »świat« nie umarł) obnażenie”, „próba nagości”, rozgrywająca się często w pobliżu kościoła, niewiele ma wspólnego z ekshibicjonizmem, staje się natomiast ekscesem na granicy bluźnierstwa⁶⁸.

Każdy wygłup jest dopuszczalny. Święty Andrzej chłopcze pomyje z rynsztoka, św. Symeon rozpala kadzidła na swojej dłoni aż skóra skwirczy⁶⁹, a kiedy przychodzi do miasta Emsa ciągnie za sobą na sznurku zdechłego psa.

Psi żywot czy ściślej — żywot „zdechłego psa” staje się charakterystyką Bożego pomyślenia. [...] zwróćmy uwagę, że zdechły pies na sznurze jest jawnie prowokacyjnym gestem wyzywającej „odmienności”. [...] Im „niżej”, tym bardziej obco, tym dalej od tego, co w świecie uchodzi za bliskie i przytulne⁷⁰.

Oto mniszka jurodiwa Izydora-Warankis udaje pijaczkę i jest nią zarazem. Ukrywa pod płaszczkiem nałogu swoją świętość. Wystawia się na widok publiczny, wylegując się i chrapiąc na środku klasztornego podwórca. Rzuca się w oczy zamieszkującym klasztor mniszkom z siłą skandalu, ale przecież jej wolno, bo jest tą, którą kocha Bóg. I tak będzie bez względu na to, co zrobi. Może więc być świętą-pijaczką⁷¹.

Rasputin przez Girarda usprawiedliwiony

Jak przypomina Smith, wizerunek Rasputina upowszechniany był w minionym stuleciu w dziesiątkach filmów, sztuk teatralnych, musicali i oper. Sceny muzyczne Stanów Zjednoczonych i Europy rozśla-

⁶⁷ *Ibidem*, s. 32, 38.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 105.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 197.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 47.

⁷¹ *Ibidem*, s. 195–196.

wiały jego imię jako niezrównanego kochanka, „poczynając od jazzowego »Rasputin« (»The Highfalutin Lovin' Man«) zespołu The Three Keys z 1933 roku, po przebój z gatunku euro disco: »Ra, Ra Rasputin, lover of the Russian queen [...] Ra, Ra Rasputin, Russia's greatest love machine« grupy Bony M. z 1978 roku⁷².

Szczególnym uzupełnieniem tego wizerunku, bo charakterystycznym dla marketingu stosowanego przez współczesny przemysł kultury, jest chwyt polegający na umieszczeniu przez wydawcę *Rasputina* na ostatniej stronie okładki książki Smitha następujących claimów: „Antychryst? Święty? Kochanek carycy? Członek lubieżnej sekty? Niemiecki agent? Pierwszy celebryta? Kim był wpływowy mnich zamordowany przez spiskowców w 1916 roku?”.

Jak konkluduje Smith, jego życiorys należy do jednej z najbardziej z niezwykłych biografii w historii:

Czyta się go jak mroczną baśń. Mało znany, niewykształcony wieśniak z syberyjskiej dziczy powodowany Bożym wezwaniem wyrusza na poszukiwanie prawdziwej wiary. Droga ku niej ma go przez wiele lat prowadzić po rozległych przestrzeniach Rosji, aż wreszcie zostaje przyjęty pod dach pałacu rodziny carskiej, którą oczarowuje pobożnością, nieomylną znajomością duszy ludzkiej i prostymi wiejskim obyczajami. W cudowny sposób ratuje życie następcy tronu, jednak arystokraci, rozszłoszczeni obecnością obcego oraz wpływem, jaki ma on na cara i carycę, zwabiają go w pułapkę i zabijają. Wiele osób wierzyło, że święty wieśniak przewidział swoją śmierć i przepowiedział, że jeśli cokolwiek mu się stanie, car straci tron. Tak też się dzieje, a królestwo, którym władał, na długie lata pogrąża się w nieopisanych rzeziach i nędzach⁷³.

„Baśń” o jurodiwym kończy się krwawo, ale w lakonicznej wersji biografii Rasputina, jaką przedstawił amerykański historyk we wprowadzeniu do swojej książki, nie ma tego, co najbardziej rozpalало wyobraźnię ówczesnej opinii publicznej — jego wizerunku jako człowieka będącego wcieleniem zła, pikantnych szczegółowych anatomii świętego rozpustnika, kolejnych skandali, w jakich miał uczestniczyć, i nienasyconego „popędu płciowego, którego nie potrafił zaspokoić

⁷² D. Smith, *op. cit.*, s. 12–13.

⁷³ *Ibidem*, s. 11.

bez względu na to, ile kobiet brał do łóżka”⁷⁴. A pośród nich miała być także żona cara Mikołaja Aleksandra. To wszystko będzie autor książki ze szczegółami roztaczał przed czytelnikiem w kolejnych jej rozdziałach. Z pełną świadomością, że odtwarza baśń. A może raczej pewien scenariusz kultury?

Anielsko-szatańska dwoistość Rasputina do dziś pozostaje przedmiotem sporu pośród Rosjan: „pewien odłam Cerkwi — Rosyjska Cerkiew Prawdziwie Prawosławna, samozwańczy następca tak zwanej Cerkwi Katakumb, która zerwała z oficjalną Rosyjską Cerkwią Prawosławną w latach dwudziestych XX wieku — w 1991 roku uznał Rasputina za świętego”⁷⁵, natomiast wielu badaczy nowego pokolenia rosyjskich historyków, które podjęło po upadku Związku Radzieckiego prace nad przywróceniem Rasputinowi „prawdziwego oblicza”, twierdzi, że

wszystko, co o nim opowiadano przez ubiegłe stulecie, to nic innego, jak ogrom kłamstw, półprawd i przeinaczeń tworzony przez jego wrogów. Rasputin, utrzymując, padł ofiarą największego oszczerstwa w historii. Był wiernym małżonkiem i oddanym ojcem, uczciwym mężem Bożym [podkr. — A.W.], żarliwym prawosławnym, pokornym rosyjskim chłopem czerpiącym natchnienie z boskich widzeń — człowiekiem, który swoje szczególne zdolności oddał na służbę rodzin cesarskiej i umiłowanej Rosji. Historyjki o jego rozpuście, upijaniu się i ingerowaniu w sprawy państwa to nic więcej niż plotki. Kampania przeciw Rasputinowi była częścią większej batalii przeciwko monarchii prowadzonej przez wrogie siły pragnące zniszczenia nie tylko dynastii Romanowów, lecz także samej Świętej Rusi. Fałszywy obraz Rasputina jako diabła stworzono w celu podważenia prawowitości carskiej władzy i świętej aury otaczającej tron, a zatem po to, by podburzać do rewolucji, która mogłaby wynieść do władzy fanatyczną szajkę ateistycznych komunistów zdecydowanych na to, by zmieść z powierzchni ziemi rosyjskie prawosławie oraz uświęcone tradycje narodu⁷⁶.

Szeroki kontekst religijny, społeczny i polityczny, wprawiony w ruch w celu wyjaśnienia zagadki najbardziej znanego dziś w Rosji jurodiwego, warto uzupełnić jeszcze jedną perspektywą. Tą, która uruchamia scenariusze kultur. Chodzi nie tylko o ten pierwszoplanowy, celebry-

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 15.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 14.

ty-skandalisty, ale i scenariusz kozła ofiarnego. Zwróćmy uwagę, jak dziwnie (?) znajomo brzmi, przywoływana już „baśń” o Rasputinie, gdy zestawimy ją z uwspółcześnionym przez René Girarda mitem o Edypie:

Zbiory są złe, krowy ronią: nikt z nikim nie może się już porozumieć. Rzec można: ktoś rzucił urok na całą wieś. To na pewno sprawka tego kulawego. Zjawił się niespodziewanie, nie wiadomo skąd i pozostał jak u siebie. W dodatku pozwolił sobie na ożenek z najbogatszą kobietą we wsi. Zdawać by się mogło, że mu wszystko wolno! Istnieją podejrzenia, że postąpił niegodziwie w stosunku do pierwszego małżonka swojej żony, miejscowego potentata, który zaginął w tajemniczych okolicznościach i zbyt szybko został zastąpiony przez nowo przybyłego. Pewnego dnia chłopcy z owej wsi mieli tego dosyć, chwycili za widły i zmusili niebezpiecznego osobnika do rejterady⁷⁷.

Zamieńmy „kulawego”, przybywającego „nie wiadomo skąd”, na Rasputina, a wieś... na carski dwór i carycę Aleksandrę, i oto mamy jak na dłoni jeden z najbardziej znanych w naszej kulturze mitów. Przyjrzyjmy się przywołanej wersji mitu, która powstała na skutek triku, jakiego dokonał francuski filozof i antropolog kultury, dowodząc, że wystarczy wobec historii Edypa zastosować „prostacki »maquillage«”, o którym mówi tak: „ściągnę z niego [z Edypa — A.W.] greckie szaty i ubiorę w strój zachodni, na skutek czego ów mit zejdzie o kilka stopni po drabinie społecznej”, a mit — dodajmy za Girardem — „odzwierciedli zjawisko rzeczywistego prześladowania”⁷⁸. Ujawni przekształcenie prześladowcze wraz uobecnianymi w nim stereotypami. Zmieniam do tezy, zgodnie z którą analogia między baśnią o Rasputinie a mitem o Edypie nie sprowadza się jedynie do podobieństwa fabuły. Sięga ona znacznie głębiej, jest — jak powiedziałby Girard — „czysto »strukturalna«”⁷⁹. Opowieść o Rasputinie zawiera bowiem opisane przez antropologa stereotypy prześladowcze, co oznacza, że powtarzające się w realizacjach — jak go nazywam — scenariusza kozła ofiarnego tematy „organizują się właśnie w ten, a nie inny sposób”⁸⁰. Cho-

⁷⁷ R. Girard, *op. cit.*, s. 46.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 44.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 44.

dzi rzecz jasna o stereotypy odróżnorodnienia, znaków ofiarniczych i oskarżycielskie. Przypomnijmy, że kryzys w rozumieniu autora *Kozła ofiarnego* pojawia się nie tylko w czasie epidemii, lecz także w trakcie politycznych napięć i konfliktów na tle religijnym, a jego wyróżnikiem podstawowym, o społecznym wymiarze, jest stopniowy paraliż instytucji społecznych, co w konsekwencji prowadzi do niwelowania „zasady różnic» określających porządek społeczny”⁸¹. Dwa pozostałe stereotypy — mocno z sobą powiązane — wiążą się z bezwzględnie stosownym mechanizmem selekcji, której ofiarą padają ci, których można uznać za najbardziej predystynowanych poprzez ich odmienność społeczno-kulturową (transkulturowość), psychologiczną bądź fizyczną, przez ich inność. A sama obecność anomalii wywołuje fale oskarżeń o popełnienie nawet najbardziej nieprawdopodobnych zbrodni.

Każdy z Girardowskich stereotypów wnika głęboko w strukturę opowieści o Rasputinie, co stanowi być może jeden z najmocniejszych dowodów o charakterze strukturalnym, tych które się liczą w antropologii kulturowej, i tych które zarazem potwierdzają, że Rasputin jako celebryta-skandalista stał się ofiarą — w wyniku przekształcenia prześladowczego — scenariusza kozła ofiarnego. Udział mediów współuczestniczących — wraz z marketingiem politycznym, który przybierał między innymi postać marketingu szeptanego — w realizacji tegoż scenariusza wydaje się bezsporny, a obydwie scenariusze kulturowe — celebryty-skandalisty i kozła ofiarnego — mają, jak się okazuje, zaświadczaną w mediach i poprzez media moc przyciągania się.

Medioznawcza archeologia

W poszukiwaniu scenariuszy kultury proponuję perspektywę badawczą, którą można traktować jako medioznawczą archeologię kulturo-

⁸¹ *Ibidem*, s. 21–22.

znawczą. Pozwala ona docierać do dyskursu zatartego, który dzięki antropologicznej refleksji zostaje przekształcony tak, aby już dłużej nie pozostawał ukryty przed naszymi oczami. Archeologia medioznawcza uwzględnia perspektywę metodologiczną zaproponowaną przez badaczy poznańskiej szkoły filozoficzno-kulturoznawczej⁸² (Andrzeja Piotra Kowalskiego i Artura Dobosza, inspirowanych wcześniejszymi ustaleniami Jerzego Kmity, Anny Pałubickiej, Wojciecha J. Burszty i Michała Buchowskiego), którzy „opracowali problematykę metamorfozy magicznej jako najstarszej antropologicznie udokumentowanej formy myślenia przynależnej społecznościom archaicznym oraz społecznościom pierwotnym”⁸³. W przeciwieństwie do tradycyjnej archeologii wykopaliskowej, ograniczającej się do opisów materialnych artefaktów, archeologia kulturoznawcza — zgodnie z intencją autora tej formuły, Kowalskiego — koncentruje się na sposobach kulturowego ich użycia. Jej specyfiki nie da się unaocznic, ponieważ kultura jest dla poszukiwaczy rzeczywistością myślową⁸⁴. Każda z epok — jak zauważa Henryk Mamzer⁸⁵, interpretując propozycję autora koncepcji archeologii kulturoznawczej — ma swoją specyfikę, własną prehistorię. *Arche* nie oznacza tu zatem pierwotnego, źródłowego początku, miejsca, z którego wypływają dzieje. Chodzi raczej o wydobywanie i ujawnianie ukrytych i zapomnianych, wręcz niewidocznych determinant teraźniejszości. Zgodnie z interpretacją Michała Rydlewskiego⁸⁶ w polu manifestowania się metamorfozy magicznej relacja pomiędzy

⁸² Inspirację myślą poznańskich badaczy, zwłaszcza ich koncepcją metamorfozy magicznej, zawdzięczam Michałowi Rydlewskiemu.

⁸³ M. Rydlewski, *Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne, Zmiany, metamorfozy, rewolucje*, red. M. Czapiga, K. Konarska („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 11), Wrocław 2018, s. 78.

⁸⁴ A.P. Kowalski, *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013, s. 40.

⁸⁵ H. Mamzer, *Antropologia pradziejów jako krytyka archeologii* [rec.] A.P. Kowalski, „Antropologia zamierzchłych znaczeń”, „Rocznik Antropologii Historii” 4, 2014, s. 334–336.

⁸⁶ M. Rydlewski, *Wtórna oralność a myślenie...*, s. 80.

obiektem wykreowanym a jego poprzednikiem ulega zatarciu, dochodzi do całkowitej ich identyfikacji. W pełni uprawnione jest zatem stwierdzenie, że „podmiot kultury magicznej, włączony w obieg metamorficznego bytowania, każdorazowo stawał się (w odczuciu magicznym dokładnie i pod każdym względem) tym, z kim lub z czym utożsamiała go dana transformacja”⁸⁷.

Nieustanne przekształcenia tej magicznej metamorfozy dobrze wyraża następująca zasada: „zawsze myślę, mówię, odczuwam, czyli zachowuję się tylko tak, jak nakazuje mi to aktualna postać mego wcielenia”⁸⁸. Dla człowieka postmagicznego wypowiedzi, w których przedstawiciele kultury magicznej czują się przodkiem klanu, a kiedy indziej zwierzęciem bądź rośliną, pozostają niezrozumiałe, gdyż:

podział na „rzeczywiste” i „umowne” ulega całkowitemu zawieszeniu. Nie działa tu mechanizm metaforyzacyjny, ponieważ nie sposób wyróżnić obiekty/sytuacje podstawowe i pochodne. Nie wyłania się jeszcze perspektywa symbolu. Metamorfoza zawsze dotyczy faktów, a więc w odczuciu człowieka magicznego wytwarza tylko stany realne. Czynności takie manifestują całkowite przestoczenie⁸⁹.

Metamorficznego myślenia i bytowania nie można ograniczać jedynie do społeczności archaicznych. Badacze poznańskiej szkoły odnajdują wiele ich śladów w kulturze współczesnej, w prezentowanej natomiast w tej książce koncepcji mieści się scenariusz kultury, który pozostaje w ścisłej relacji z metamorficznością i wpisuje się w medialną archeologię kulturoznawczą. Chodzi o scenariusz celebrytów-skandalistów, przybierający w prehistorycznych formach postać jurodiwego bądź trickstera. To właśnie w figurze trickstera, bohatera indiańskich mitów, opisaną przed laty przez Paula Radina⁹⁰, manifestuje się w sposób modelowy — tak uważam — metamorfoza magiczna, zachowanie

⁸⁷ A.P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994, s. 13.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 18.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 15.

⁹⁰ P. Radin, *Trickster. Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*, przeł. A. Topczewska, Warszawa 2010.

zgodne z aktualną formą przeistoczenia. Zdolność przybierania niezliczonych postaci idzie tu w parze z ambiwalencją moralną i problematyczną seksualnością. Nieustanne zadziwienie własną cielesnością i jej nieograniczonymi możliwościami staje się dla trickstera drogą do stopniowego nabywania samoświadomości.

Aneta Ostaszewska⁹¹, autorka pracy o Michaelu Jacksonie ukazanym jako trickster kultury popularnej, przywołuje przedstawioną przez Karla Kerenyiego interpretację seksualności trickstera, jego nieposkromioną fascynację fallusem stanowiącym *alter ego* bohatera indiańskich opowieści. Kerenyi „porównuje trickstera do greckiego Hermesa, który bywa nierzadko przedstawiany w postaci fallusa”⁹². Podążając tym tropem, warto przypomnieć, że greckiemu bogu, podobnie jak jego odpowiednikowi w mitologii egipskiej, Totowi, przypisywano wynalezienie pisma. Przywołać tu należy dwa konteksty. Pierwszy wiąże się z wprowadzonym przez Jacques’a Derridę pojęciem fallogocentryzmu, ujawniającym sojusz fallusa z logosem, z pismem. Drugi odnosi się do opisanego przez Platona w *Fajdrocie* słynnego sporu Tamuza i Tota; sporu uruchamiającego wyobraźnię wielu medioznawców, w tym Paula Levinsona⁹³, dla którego Hermes/Tot jest przede wszystkim bogiem komunikacji, ale i oszustwa.

Metamorficzni tricksterzy

To w bosko-ludzko-zwierzęcych tricksterskich herosach, zamieszkujących mitologię całego świata, od mitów greckich i rzymskich, przez

⁹¹ A. Ostaszewska, *Michael Jackson jako bohater mityczny. Perspektywa antropologiczna*, Warszawa 2009, s. 175.

⁹² K. Kerenyi, *The Trickster in Relation to Greek Mythology*, [w:] P. Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York 1972, s. 182, za: A. Ostaszewska, *op. cit.*, s. 179–180.

⁹³ P. Levinson, *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999.

semickie, japońskie i australijskie, po indiańskie i syberyjskie, odnajduję ten sam scenariusz kultury, który z takim wdziękiem realizują skandaliści wszech czasów, od jurodiwych po celebrytów. Oto charakterystyka⁹⁴ postaci o merkurycznej zmienności, ucieleśnienie wszelkich sprzeczności i nieprzewidywalności. Tego, który tworzy i niszczy, oszukuje i sam staje się ofiarą oszustw. Trickster to jedna z najstarszych kreatywnych form ekspresji w kulturze. Znajduje ona odzwierciedlenie w bóstwach Hermesa czy Merkurego, obecna jest także w folklorze europejskim w postaci łączącej szelmowskie żarty i złośliwe psoty, zdolnej do największych poświęceń i zarazem buntowniczej (jak Prometeusz, który dla ludzi wykrał bogom ogień). Większość tak zwanych tricksterskich mitów Ameryki Północnej ma za swego bohatera „istotę wiecznie i bez celu wędrującą, wiecznie głodną i nienasyconą seksualnie [...], nieznającą dobra i zła”⁹⁵. Badacze mitów opisują trickstera jako konglomerat światła i ciemności, syntezę cech komicznych i demonicznych, synkretyczną formę mitologicznych łotrzyków, łączących spryt, przebiegłość, chytrość i szelmostwo. Ale, jak zauważa Monika Sznajderman, stają się oni też pierwszymi ludźmi sukcesu, którzy posiadli zdolność skutecznego oszukiwania świata, jego możliwych bogów, a nawet, wydawałoby się, wszechmocnych i wszechwiedzących bogów. Zdolność osiągania sukcesów pozwala zawsze wychodzić z oparów⁹⁶.

To właśnie w tej figurze, w postaci bohatera mitów wielu kultur, manifestuje się w sposób modelowy opisywana metamorfoza magiczna. Tricksterzy mają zdolność przybierania niezliczonych postaci, metamorfoza, chciałoby się rzec, wpisana jest w ich chwiejącą się ontologię. Ci mistrzowie sztuki i kultury, złodzieje boskich tajemnic i nauczyciele sztuk, łączący cechy Prometeusza i Hermesa, mają cechy boskie i zarazem ludzko-zwierzęce. Metamorficzność idzie tu w parze

⁹⁴ Na podstawie opisu Moniki Sznajderman w artykule *Błazen — narodziny i struktura mitu*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, wstęp i red. L. Kolankiewicz, Warszawa 2005, s. 785–786.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 787.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 789–790.

z ambiwalencją moralną i problematyczną seksualnością. Możliwość zmiany płci, przemiany trickstera w kobietę, nieustanne zadziwienie własną cielesnością i jej nieograniczonymi możliwościami stają się dla trickstera drogą do stopniowego nabywania samoświadomości. Postać ta, jak zauważa z przenikliwością Sznajderman, podlega ewolucji:

nie jest już tak amorficzna i chaotyczna jak figura pierwotna. W efekcie procesów sakralizujących tę postać pojawił się [...] trickster, którego czyny nie są już tylko efektem przypadkowych, nieświadomych działań, ale skutkiem w pełni przemyślanych decyzji; trickster o naturze nie tylko amorficznej, ale także w sposób zdeklarowany boskiej lub demonicznej. Trickster — święty błazen [podkr. — A.W.]⁹⁷.

Droga do poszukiwanej tożsamości jest bardzo często prowokacją, której — jak wiadomo — przysługuje dwoista natura, zarówno przekraczania granic, jak i ich utrwalania: poprzez wzmożoną czynem prowokatora ich widoczność. Trickster jest transgresorem, przekracza tabu i prowadzi nieustanną grę z obowiązującym porządkiem społecznym. Jest pośrednikiem pomiędzy sferą chaosu a kosmosem⁹⁸. Ostaszewska wskazuje na interesujący trop, bliski mojemu ujęciu. Odwołuje się mianowicie do wprowadzonego przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* pojęcia nierozróżnialności, zacierania granic pomiędzy wyrażanym a wyrażającym w dziele sztuki, i odnosi je do występującego często pośród fanów Jacksona zjawiska utożsamiania jego medialnego wizerunku z samym idolem⁹⁹.

W kreślonym z wolna scenariuszu celebryty-skandalisty, wyróżniającym się wzmożoną metamorficznością, moralną dwuznacznością i nabrzmiałą seksualnością, jest miejsce — jak się okazuje — i dla tricksterów, i dla jurodiwych, świętych idiotów, których złożoną charakterystykę kulturową i filozoficzną zaproponował Wodziński. Przypomnijmy zatem, umacniając zarys rekonstruowanego scenariusza, że są oni i zarazem nie są z tego świata. Przyciągają uwagę swoim

⁹⁷ M. Sznajderman, *op. cit.*, s. 788.

⁹⁸ A. Ostaszewska, *op. cit.*, s. 175.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 57–58.

bezgranicznym oddaniem Bogu, innością, całkowitą odmiennością wobec niemal wszystkiego, co znamy w kulturze, ale bywają także obrażający, wywołują podziw i współczucie. Są święci i diabelscy w swojej dwoistości. Są mądrzejsi od wszystkich innych, a zarazem są pospolitymi głupkami. Są nieuchwytni. Są ucieleśnieniem skandalu, pułapki zastawianej na innych, w tym na szatana, i na siebie, zadają kłam prawdom tego świata i łapią go w pułapkę. Ich pokazowa niemoralność, sprośność, otaczanie się sprzedajnymi niewiastami to — jak dowodzi Wodziński¹⁰⁰ — przewrotna droga do cnoty, która ma przestrzec przed różnymi postaciami grzeszności. Jurodstwo to widowisko odwołujące się do najwyższych autorytetów (wszak chodzi o nawiązanie do tradycji biblijnych proroków) i zarazem podważające ich rangę, będące kpina z świętości. To „inkorporacja tragicznego wariantu” Bachtinowskiego świata śmiechu, zespolenie figur trefnisia z mocami demonicznymi. To połączenie postaw kapłana i błazna, opisanych przez Leszka Kołakowskiego¹⁰¹. Kapłanem, przypomnijmy, jest ten, kto uświęca tradycję i uważa ją za nienaruszalną, błaznem zaś ten, kto podaje w wątpliwość wszystko, co oczywiste. Otóż jurodiwy łączy te dwie postawy. Jest kapłanem i błaznem jednocześnie; strażnikiem liczącej setki lat tradycji chrześcijańskiej i tym, kto podaje w wątpliwość wszystko, co w świecie wierzących uchodzi za oczywiste. Czyż podobnie nie jest ze współczesnymi celebrytami-skandalistami?

Celebrycki skandal

W scenariuszu celebryty-skandalisty realizuje się zazwyczaj, dobrze opisany przez antropologów *rite de passage* z właściwymi mu trzema etapami: wyłączenia, liminalności i włączenia. Pierwsza faza rytuału

¹⁰⁰ C. Wodziński, *św. Idiota...*, s. 191–195.

¹⁰¹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, [w:] *idem, Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.

obejmuje „symboliczne zachowanie oznaczające oderwanie się jednostki bądź grupy społecznej od wcześniej ustalonego punktu w strukturze społecznej albo od ustalonego zbioru warunków kulturowych (statusu)”¹⁰². Druga z faz obrzędu przejścia przybiera postać marginalizacji. To okres liminalny, który według Victora Turnera wskazuje na „wielkie znaczenie rzeczywistych i symbolicznych progów w pośrednim stadium obrzędów, chociaż być może w wielu wypadkach ukrytą naturę, a czasem tajemniczą mroczność tego stadium lepiej opisywałoby pojęcie *cunicular* »bycie w tunelu« [...]”¹⁰³. Oderwana od swojej społeczności jednostka wkracza w mroczną czeluść wąską drogą, u której końca nie wiadomo, co może czekać, a niepewny status wywołuje uczucie lęku i zagubienia. Trzeci etap *rite de passage* łączy w sobie degradację i wyniesienie: neofita jest pozbawiony zewnętrznych atrybutów jego pozycji społecznej i wraca do „normalności” odmieniony, już nie jest „takim samym”¹⁰⁴. Edmund Leach zauważa, że

czynności rytu wyłączenia („rytu agregacji”) są często bardzo podobne do czynności początkowego rytu włączenia, ale stanowią ich odwrócenie, tj. uczestnicy procesji poruszają się w odwrotnym kierunku z B do A, zdejmując się specjalny strój przywdziany w czasie „stanu liminalnego” i przywdziewa się nowy, zwyczajny strój, stosowany do nowego normalnego statusu społecznego, powtarza się składanie ofiar, znosi się ograniczenia w jedzeniu, na ogolonych głowach wyrastają znowu włosy itd.¹⁰⁵

Oto jak po wielu latach od uświadomionego w czasie snu stanu liminalności poprzedzającego celebrycki skandal wspomina w stand-upie z 2018 roku Ellen DeGeneres¹⁰⁶:

¹⁰² V. Turner, *op. cit.*, s. 196.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ E. Leach, *Kultura i komunikowanie: logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przeł. M. Buchowski, Warszawa 2010, s. 110–111.

¹⁰⁶ Przytoczony przykład pochodzi z pracy licencjackiej Karoliny Kleinschmidt napisanej pod moim kierunkiem.

Przydarzyło mi się coś szczególnego. Nie wiedziałam, że mam problem z ujawnieniem się. [...] Nie byłam świadoma, aż do pewnego snu. Przyśniło mi się, że miałam w rękach małą ziębę, ślicznego ptaszka, który był moim zwierzątkiem. Zamknęłam go w pięknej klatce. [...] Kiedy ptak trafił do klatki, stał się mną i zorientował się, że klatka stoi koło okna. [...] Powiedziałam mu: „Zostań, tu jesteś bezpieczny”. A ptak odpowiedział: „Nie powinno mnie tu być”. I poleciał. Następnego ranka powiedziałam sobie: „Wyjdę z szafy”¹⁰⁷.

Był to jeden z pierwszych przypadków głośnego w mediach całego świata — i w tym sensie globalnego — coming outu, jakim był celebrycki skandal aktorki, scenarzystki i prezenterki telewizyjnej, uznawanej w latach dziewięćdziesiątych za najzabawniejszego człowieka Ameryki. W 1997 roku DeGeneres ogłasza na łamach tygodnika „Time” i na antenie programu „The Oprah Show”, że jest lesbijką. Reakcją jest powszechne oburzenie Amerykanów i bezpardonowy atak mediów. *Coming out* uruchamia opisywany w tej części rozdziału scenariusz z właściwym mu trójetapowym *rite de passage*: fazą wyłączenia, liminalności i włączenia. Wyrzucona poza nawias celebrytka staje się pośmiewiskiem Ameryki, w mediach prześmiewczo przekręcane jest jej na nazwisko z DeGeneres na DeGenerate, otrzymuje listy z pogrozkami o śmierci, walczy z depresją. Powrót do „normalności” wiąże się z podjęciem wyzwań, o których wcześniej nawet nie myślała. Zanim w 2003 roku poprowadzi własny program *The Ellen DeGeneres Show*, do którego ponownie przekona Amerykę, najpierw podejmie angażującą ją przez lata niemal bez reszty aktywność na rzecz odrzuconych i poniżanych, a następnie poświęci się działalności charytatywnej i założy fundację na rzecz zagrożonych gatunków zwierząt. Tak oto kryształizuje się ostatnia z faz scenariusza kultury, który będzie powielany wielokrotnie w kolejnych coming outach celebrytów-skandalistów po obu stronach oceanu.

¹⁰⁷ E. DeGeneres, *Relatable*, Netflix 2018, <https://www.netflix.com/watch/81040620?trackId=13752289&tctx=0%2C0%2Cbb3002481caefd400e9da d83986409781c6361ce%3A20cea53b6ec22b11a2ded849d22dd35cbf0c9058%2C%2C> (dostęp: 15 lutego 2019), za: K. Kleinschmid, *op. cit.*

Patrząc z tej perspektywy, nieistotny jest sentymentalny ton i, być może, infantylna semantyka obrazu przebudzenia: zięba zamknięta w klatce i „wyjście z szafy”. Ważna jest ujawniona w stand-upie Ellen DeGeneres właściwa, jak się okazuje, także współczesnej kulturze medialnej metamorficzność w najczystszej formie. Deklarowanej przemianie towarzyszy zatarcie relacji pomiędzy podmiotem a postacią, w jaką chciała się wcielić prezenterka. Działa tu podstawowa zasada kultury magicznej, którą wyraża formuła „zawsze myślę, mówię, odczuwam, czyli zachowuję się tylko tak, jak nakazuje mi to aktualna postać mego wcielenia”.

Ontologiczne bezpieczeństwo a hermeneutyczny opór

Aspekt pragmatyczny scenariuszy kultury ujawnia się wyraźniej wraz z wprowadzeniem do ich opisu kategorii bezpieczeństwa ontologicznego, rozwijanej przez Anthony’ego Giddensa, i polemicznej wobec tego ujęcia perspektywy oporu hermeneutycznego, zawartej w koncepcji Hanny Mamzer — socjolog związanej z poznańską szkołą kulturoznawczą. Próbując znaleźć receptę na niepokoje tożsamościowe w późnej nowoczesności, Giddens wskazuje na separację doświadczenia, konieczną, zdaniem socjologa, aby poradzić sobie z kryzysami zagrożającymi poczuciu bezpieczeństwa ontologicznego, które, ujmując rzecz najzwyczajniej, sprowadza się do rutynowych zachowań zapewniających powtarzalność i przewidywalność. Otóż konieczna jest, radzi Giddens¹⁰⁸, pewna doza rezygnacji, odwoływanie się do losu, unikanie pytań egzystencjalnych, które mogą wywoływać niepotrzebne lęki. Mamzer inaczej niż Giddens nie zadowala się postawą, która prowadzi do zaniechania pytań egzystencjalnych. Brytyjski socjolog uznaje bowiem rezygnację z krytycznych osądów za cenę, jaką przychodzi

¹⁰⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 247–248.

płacić za oparte na rutynie i przewidywalności świata poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Poznańska socjolog nie godzi się na takie rozwiązanie. Uważa bowiem, odwołując się do hermeneutycznej tradycji (głównie do Paula Ricoeura), że to właśnie „pytania egzystencjalne, wyrażające prawo do refleksyjności, pozwalają budować poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, którego jedynym gwarantem są nasze kompetencje”¹⁰⁹. Na przeszkodzie do realizacji tych zadań coraz częściej staje tworzony za pośrednictwem mediów dyktat opinii publicznej, wobec którego niełatwo zdecydować się na opór. Opór hermeneutyczny może uwolnić od dyktatury interpretacyjnej narzucanej przez media. Zamiast bezkrytycznego przejmowania dominujących opinii należy podejmować, jak zaleca Mamzer¹¹⁰, nieustanną krytykę świata i jego przekazów.

Aby nieustanna krytyka świata i jego przekazów medialnych została dostrzeżona, wymaga ona nagłośnienia, połączenia — przy najmniej na jakiś czas, a najlepiej na trwałe, choć to niezmiernie trudne — obu postaw: kompromisowego poczucia bezpieczeństwa i nonkonformistycznego oporu. Jeśli ważne pytania egzystencjalne mają bowiem w ogóle zostać zauważone, musi zadać je kompromitujący się szaleństwem obłąkaniem Nietzschego. Trzeba, niczym Diogenes, na którego przewrotny autorytet powoływałem się już we *Wprowadzeniu*, wyjść na rynek świata (czy konieczne jest przypomnienie, że dziś jednym prawdziwie widocznym miejscem jest rynek tworzony przez media?) w biały dzień ze swoją latarnią, aby „pokazać ludziom, że ich światło jest w istocie mrokiem niewiedzy”¹¹¹. Trzeba, dodajmy — wprowadzając perspektywę jurodiwego-celebryty-skandalisty — nago wejść między chałupy i stanąć pod cerkwią, i najlepiej oddać mocz w bezpośrednim sąsiedztwie tego świętego miejsca, aby stał się powszechnie widoczny ten, który właśnie przybył z przesłaniem.

¹⁰⁹ H. Mamzer, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Poznań 2008, s. 274.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 287.

¹¹¹ A. Grün, T. Halik, *op. cit.*, s. 3.

Ostre cięcie, jakiego dokonują Anselm Grün i Tomáš Halik, przekrój przez historię filozofii, od starożytnej po nowożytną, odzwierciedla toczący się przez wieki spór i jest zarazem bliski prezentowanej w tym rozdziale koncepcji celebryty-skandalisty, jednego z najbardziej popularnych scenariuszy we współczesnych mediach. Patrząc z tego punktu widzenia, widać, że Mamzer stanęła w pół drogi i nie zauważyła tej możliwości, jaką stwarza „logika dwuznaczników”, natomiast niezwykle przenikliwie powiązała współczesny lęk przed uzurpującymi sobie prawo do nieomyłności wszechobecnymi przekazami z obawą platońskiego króla Tamuza przed wynalazkiem pisma, które miało odebrać ludziom zdolność pamiętania. Otóż w sformułowanej przeze mnie perspektywie badawczej zakotwiczone jest przekonanie, że w odgrywanych we współczesnych mediach scenariuszach kultury ujawnia się pamięć wcześniejszych etapów ich rozwoju (i pod tym względem scenariusze kultury sytuują się blisko Bachtinowskiej¹¹² archaiki gatunku literackiego), zwłaszcza fundamentalnego w naszej kulturze napięcia pomiędzy piśmiennością a oralnością. Przypominany przez takich klasyków refleksji nad komunikacją i mediami, jak Paul Levinson¹¹³, Neil Postman¹¹⁴ czy Walter Ong¹¹⁵, „zuchwały zamiar” Platona, który podjął „śmiertelnie ryzykowną” próbę „unieśmiertelnienia Sokratesa »na piśmie«”, rzuca cień na odgrywane w mediach scena-

¹¹² „Gatunek literacki z samej swej istoty prezentuje najbardziej trwałe, »odwieczne« tendencje rozwoju literatury. W gatunku zawsze zachowują się wciąż żywotne elementy archaiki. [...] Gatunek zawsze pozostaje tenże, a nie taki sam, zawsze jest stary i nowy jednocześnie. Odradza się i odnawia na każdym nowym etapie rozwoju literatury [...]. Toteż archaika przekazywana przez gatunki nie jest martwa, lecz wiecznie żywa, wciąż zdolna do odnowień. Gatunek żyje teraźniejszością, ale zawsze pamięta [podkr. oryg.] swoje dzieje, swoje początki” (M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 164).

¹¹³ P. Levinson, *op. cit.*

¹¹⁴ N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.

¹¹⁵ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa 2011.

riusze kultury. Paradoks Platona, naznaczony — jak to ujął Wodziński¹¹⁶ — piętnem „logiki dwuznaczników”, odzwierciedla Sokratejskie wahanie: „Rzeczy tak też się chwieją w obie strony [...] i niepodobna myślą ująć i ustalić, czy to jest czy nie jest, czy jedno i drugie, czy też ani jedno, ani drugie”¹¹⁷.

„Rzeczy tak też się chwieją...”

„Sokratejskie wahanie” ujawnia się także w opisywanym przez Aro-
na Guriewicza paradoksie średniowiecznej kultury, gdy dochodzi do
spotkania ludowej religijności z oficjalną religią w peryferyjnych ga-
tunkach średniowiecza, takich jak kazania czy penitencjały. To one,
a nie poddawane zazwyczaj analizom summy teologiczne, jak dowo-
dzi antropolog historii, stają się „reprezentatywne z punktu widzenia
analizy masowej [podkr. — A.W.] świadomości epoki”¹¹⁸. By opisać
kulturowy fenomen, paradoks wynikający ze skrzyżowania oralności
z piśmiennością (mariaż „literackiej obróbki kazań początkowo wy-
głaszanych w rodzimym narzeczu wiernych lub odwrotnie”, służą-
cych jako „podstawa do ustnego ich przedstawienia w tym narzeczu”),
badacz¹¹⁹ przywołuje Bachtinowską kategorię nadadresata, czyli tego
„trzeciego”, który jest usytuowany ponad wszystkim uczestnikami dia-
logu i niesprowadzalny ani do nadawcy wypowiedzi, ani do jej adre-
sata/czytelnika. Jedynie nadadresatowi, którego Bachtin sytuuje albo
„w dali metafizycznej, albo w odległych czasach historycznych”¹²⁰,
przysługuje absolutnie słuszne rozmienienie wypowiedzi. To dzięki

¹¹⁶ C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności...*, s. 251–162.

¹¹⁷ Platon, *op. cit.*, s. 479.

¹¹⁸ A. Guriewicz, *op. cit.*, s. 38.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 66–67.

¹²⁰ M. Bachtin, *Dialog*, [w:] *idem, Dialog. Język. Literatura*, przeł. J. Faryno, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1982, s. 349.

temu „trzeciemu”, jak konkluduje Guriewicz, można uchwycić przejście od oralności do piśmienności, „przekład z ludowego języka na łacinę”, „przejście z jednego systemu pojęć i wyrażania myśli do innego, istotnie różniącego się od pierwszego, albowiem ludowy język różnił się od łaciny brakiem abstrakcji, większą konkretnością i płynnością form”¹²¹.

Z podobnym paradoksem zmierzył się Jurij Łotman¹²², który w swoim testamencie duchowym przeciwstawił powszechnie uprawianemu w szkole tartusko-moskiewskiej (przypomnijmy, że sam był jej najznamienitszym przedstawicielem) modelowi binarnemu, opartemu na lingwistyce strukturalnej Ferdynanda de Saussure’a, model ternarny. W przeciwieństwie do sztywnej dualności, która na wieki zdominowała dzieje Rosji¹²³, sprowadzając każdą zmianę do całkowitej „destrukcji poprzedniego stanu” (dobrze znana z sowieckiej propagandy formuła: „kto nie z nami, ten przeciwko nam”), zasada ternarności — zgodnie z diagnozą Łotmana — jest pod względem strukturalnym „uniwersalna i daje się prześledzić na wszystkich poziomach i etapach kultury [europejskiej — A.W.]”¹²⁴. W podsumowaniu prowadzonych przez dziesięciolecia przez semiotyków badań wyraża on ważną opinię: „osobie ludzkiej” wyposażonej w „sumę jakości etycznych”: „świadomość, odpowiedzialność, wybór rozwiązania”, zagraża ze strony kolektywu tyrania binaryzmu, „manifestacja nietolerancji i destrukcyjnych społecznych emocji”. Twierdzi dalej, że dominująca w chrześcijańskiej kulturze Zachodu ternarność (za idealny jej model uznaje Łotman Świętą Tróję, ale dostrzega ją także „na przecięciu ideałów chrześcijańskich i rzymskiego dziedzictwa”, co stało się fundamentem rozwoju prawa w kulturze zachodniej), tak odmienna od dominującej na Wschodzie binarności (nienaruszalna więź Cerkwi i władzy książę-

¹²¹ A. Guriewicz, *op. cit.*, s. 38.

¹²² J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy...*

¹²³ B. Żyłko, *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana*, [w:] J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy...*, s. 23.

¹²⁴ J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy...*, s. 65–66.

cej, pozorny charakter zmian, sprowadzających się, także w imperium sowieckim, do wymiany miejsc pomiędzy starym i nowym), znajduje swoje odbicie w strukturach autoopisu¹²⁵. Świadomy zagrożeń wynikających z tyranii binaryzmu w refleksji humanistycznej Łotman w swoich ostatnich pracach wychodzi poza binarną zasadę albo-albo i podąża w stronę logik wielowartościowych. Ten zwrot związany z odrzuceniem marksistowskich „żelaznych praw” historii wybitny znawca szkoły tartusko-moskiewskiej Bogusław Żyłko¹²⁶ wiąże przede wszystkim z inspiracją płynącą z lektury pism Bachtina.

Faza narzędziowa i syndrom miłości-nienawiści

W zakończeniu rozważań o scenariuszu celebryty-skandalisty przedstawiam dwie perspektywy przejęte od innych badaczy — w pewnym stopniu poszerzają one prezentowane tu ujęcie scenariusza kultury. Krzysztof Moraczewski¹²⁷, opisując problem katastrof i nieciągłości dziejów, przywołuje tradycje historii wiedzy (koncepcję struktury rewolucji naukowych Thomasa Kuhna, cięcia epistemologicznego Georges’a Canguilhema czy rozwoju wiedzy Michela Foucaulta) i stawia interesujące pytanie: jak wielkie katastrofy w rodzaju średnio-wiecznej epidemii w Europie czy najazdu Hiung-nu za czasów panowania cesarza Wena z dynastii Han bądź wylewu Żółtej Rzeki, naruszające ciągłość dziejów, były włączane w obraz świata bez naruszania jego spójności?¹²⁸ Problem postawiony przez poznańskiego kulturoznawcę i sprowadzony do postaci paradoksu można przedsta-

¹²⁵ *Ibidem*, s. 62, 64.

¹²⁶ B. Żyłko, *op. cit.*, s. 25.

¹²⁷ K. Moraczewski, *Katastrofa i nieciągłość historyczna*, [w:] *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, red. K. Konarska, P. Kowalski („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 5), Wrocław 2012, s. 29.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 40–41.

wić w taki oto sposób: jak zinterpretować nieciągłość jako świadectwo ciągłości? Okazuje się, że w obu wypadkach, i czarnej śmierci w późnośredniowiecznej Europie, i katastrof w starożytnych Chinach, elity zdołały wytworzyć „pewne narzędzia intelektualne”, które umożliwiły im opanowanie dziejowej nieciągłości. „Paradoksalnie czarna śmierć okazała się nie zerwaniem, ale wręcz, jako powtarzalny i zrozumiały akt boski, dowodem na ciągłość dziejów i elementem pojmowalnej i sensownej historii zbawienia”¹²⁹. Z kolei w historiografii chińskiej przywracanie ciągłości dziejom po ataku plemion Hing-nu zostało oparte „na relacji pomiędzy sprawnością aparatu biurokratycznego, egzekwującego rzeczywiste rządy a cnotą władcy”¹³⁰. Historycy przypisali wzorowemu władcy z dynastii Han taką oto wypowiedź: „Wedle tego, co ja wiem o Drodze Niebiańskiej [...], klęski są wynikiem złych czynów, a szczęście jest następstwem cnoty. Błędy wszystkich urzędników muszą mieć swą przyczynę we mnie”¹³¹. Ale ta przyczyna, jak się okazuje, niewiele ma wspólnego z winą, a bardziej z cnotą, gdyż jak wyjaśnia Wen katastrofę związaną z najazdem Hiung-nu: „Stało się tak dlatego, że nie jestem doskonały i nie umiem daleko rozciągać wpływów swej cnoty. I to właśnie sprawia niekiedy, iż kraje położone poza moim terytorium nie pozostają w pokoju, a ci, którzy żyją poza Czterema Strefami pustynnymi, nie pędzą w pokoju swego życia”¹³².

Uruchomienie narzędzi autointerpretacji następuje, co uwydatnia Moraczewski, w tej fazie kultury, którą uczony nazywa „fazą narzędziową”. W przeciwieństwie do „kultury w fazie normatywnej”, uśpionej, charakteryzującej się „względą stabilnością przejawiającą się w dostarczaniu skutecznych wzorców działania i efektywnych kryteriów rozumienia świata”, nie doczekała się ona opisu w teorii kultury¹³³.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 37–38.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 40.

¹³¹ M. Granet, *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973, s. 370, za: K. Moraczewski, *op. cit.*, s. 40.

¹³² M. Granet, *op. cit.*, s. 53, za: K. Moraczewski, *op. cit.*, s. 41.

¹³³ K. Moraczewski, *op. cit.*, s. 42.

Faza przebudzenia związana jest, zdaniem kulturoznawcy, z sytuacjami kryzysowymi, w których zawodzą dotychczas znane w kulturze takie jej przeorientowania, aby stała się „narzędziem do radzenia sobie ze światem, narzędziem, którego niezawodności nic nie gwarantuje, w posługiwaniu się nim musimy się wykazać inicjatywą, więc czymś, czego kultura uśpiona bynajmniej od nas nie oczekiwała”¹³⁴.

Jak widać, koncepcja normatywnej fazy kultury i jej wymiaru narzędziowego pozostaje bliska mojej konceptualizacji scenariusza celebryty-skandalisty. Właściwa fazie narzędziowej „intelektualna prowokacja”, czyli jak pisze Moraczewski — stan poszukiwań nowych narzędzi opisu i rozumienia świata, wykazuje pewne podobieństwo do formuły oporu hermeneutycznego: krytyki świata i jego przekazów, a faza normatywna w swej powtarzalności i przewidywalności jest zbliżona do Giddensowskiego bezpieczeństwa ontologicznego. Podstawowa różnica polega na tym, że uruchomienie narzędzi autointerpretacji kultury obserwuje Moraczewski na poziomie „wzniosłych umysłów”, realizując, jak powiedziałby Aron Guriewicz, „arystokratyczne, elitarne ujęcie kultury” właściwe nie tylko historiografom, lecz wszelkim teologom, filozofom i poetom¹³⁵. Bohaterami analizowanych przeze mnie wersji scenariusza jurodiwego, trickstera, celebryty-skandalisty nie są umysły kulturowej arystokracji, a pytania, przed jakimi stają ich protagoniści, mają charakter nie metafizyczny, lecz egzystencjalny. I w końcu: nie wyrafinowane narzędzia poznawcze i subtelne prowokacje intelektualne, lecz kulturowe imaginaria, z właściwymi im sensorycznymi repozytoriami i z ukrytą w nich często aksjologią, są przedmiotem przedstawionych w tym rozdziale dociekań.

Aby mocniej uwydatnić zmysłowy wymiar naszego imaginarium, tak doniosły w analizach scenariuszy kultury, przywołuję uwagi Umberto Eco sformułowane przy okazji opisu dzieła jednego z najwybitniejszych twórców „kultury masowej” w XII wieku — opata Saint-De-

¹³⁴ *Ibidem*, s. 31.

¹³⁵ A. Guriewicz, *op. cit.*, s. 6–8.

nis Sugera. Realizowany przez światłego zakonnika program budowy katedr, z opracowanym przezeń repertuarem ikonograficznym nawiązującym do wyobrażeń warstw ludowych i romańsko-gotyckiego bestiariusza¹³⁶, został przyjęty na podstawie znanej formuły synodu z Arras, zgodnie z którą „Pictura est laicorum literatura”. Jak przypomina Eco,

katedra miał się stać czymś w rodzaju ogromnej kamiennej księgi, w której nie tylko bogactwo złocen czy drogich kamieni miało wzbudzić w wiernych pobożność, zaś kaskady światła spływające z otworów ściennych przywołać na myśl wszechobecne przenikanie mocy Bożej, lecz ponadto rzeźby portali i kapiteli, obrazy przedstawione na witrażach miały przekazywać tajemnice wiary, porządek zjawisk naturalnych, hierarchie sztuk i zawodów, wydarzenia z historii ojczyzny¹³⁷.

Końcowe rozważania poświęca Eco krytyce św. Bernarda, „ascety z Clairvaux”, skierowanej wobec rodzącej się za sprawą gotyckich katedr kultury masowej, w której, jak twierdzi włoski filozof i semiotyk, dojrzewa i rozwija się syndrom miłości-nienawiści. Eco dostrzega w tym ataku postawę właściwą apokaliptykom, czyli tym, którzy potępiając w sposób bezwzględny to, co powszechnie akceptowane przez masy, pławią się w przenikającym ich dreszczu rozkoszy i pogardy. W splocie tym ujawnia się

neurotyczna demonstracja stłumionej zmysłowości, podobnej do tej, jaką możemy dostrzec u moralisty, który demonstrując obsceniczną jakiegoś obrazu, zatrzymuje się tak długo i z taką rozkoszą nad nieprzyzwoitym przedmiotem swojej pogardy, że zdradza w tym swoją prawdziwą naturę zwierzęcia zmysłowego i pożądanego¹³⁸.

Pomny niechęci Umberta Eco wobec Rzymu przyjmuję z dystansem ukute przezeń porównanie ze św. Bernardem w roli głównej, natomiast opisany syndrom miłości-nienawiści traktuję jako być może najważniejszą z właściwości, którą, zazwyczaj nie przyznając się do

¹³⁶ U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, przeł. P. Salwa, Warszawa 2010, s. 49, 51.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 46–47.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 44.

tego, przypisujemy celebrytom-skandalistom. Odsłaniając to, co zakryte, porzucają oni utarte ścieżki i przyzwyczajenia, łamią reguły, naruszają obowiązujące normy. Syndrom miłości-nienawiści można uznać za stan, gdy już zaczynamy ich nienawidzić, ale przecież jeszcze choć trochę kochamy.

Rozdział II

W świecie uśpienia i przebudzeń

Doktor Oliver Sacks, sławny brytyjski neurolog, nie nadużywa w książce o przebudzaniach¹³⁹ terminu „antropologia”. Pojawia się on dopiero w przypisie do jednego z jej kolejnych wydań w języku angielskim, tego z 1990 roku, wraz z uwagą o utraconej przez dwudziestowieczną medycynę zdolności opowiadania historii chorób¹⁴⁰. Zmiana w świecie medycyny następuje dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku wraz z jej antropologizacją, a sama nazwa nowej dyscypliny pojawia się w 1963 roku, gdy Norman A. Scotch nadaje jednemu ze swoich artykułów tytuł *Medical anthropology*¹⁴¹. Od tego czasu literatura medyczna zaczyna doceniać, podobnie jak antropologia, mówienie o historii przypadków w sposób zdecydowanie odbiegający od wcześniej dominującej narracji redukcjonistycznej. Ten powrót do stylu romantycznego, jak go określa autor *Przebudzeń*, pozwala uniknąć sprowadzania choroby do poziomu zjawisk chemicznych czy mechanicznych. Sacks upomina się zatem o przywrócenie chorobie wymiaru

¹³⁹ O. Sacks, *Przebudzenia*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań 1997.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 346.

¹⁴¹ H. Wierciński, *Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji*, Warszawa 2015, s. 23.

metafizycznego i prawa do szczegółowego jej opisu, przypominającego, jak sam zauważa, opis gęsty w rozumieniu Clifforda Geertza.

Antropologicznej — z nazwy — perspektywy jest zatem w *Przebudzaniach* niewiele, ale zarówno w warstwie ideowej (metafizycznej — jak ją nazywa autor), jak i w samym sposobie mówienia o pacjentach dotkniętych śpiączkowym zapaleniem mózgu (*encephalitis lethargica*)¹⁴² jest Sacks, co można powiedzieć bez najmniejszych obaw o nieścisłość, rasowym antropologiem, badaczem nastawionym na wydobywanie z obserwacji, spotkań i rozmów z pacjentami postencefalitycznymi szczegółów, które zostają obudowane nieredukcjonistyczną narracją. Ma ona ostatecznie prowadzić do ich wyjaśnienia i zrozumienia¹⁴³. Na zakończenie uwag wprowadzających do rekonstruowanego w dalszej części rozdziału scenariusza przebudzenia skoncentrujemy się zatem na metafizycznym wymiarze rozważań dra Sacksa, w którym istotnie wiele jest z Geertzowskiego opisu gęstego i — koniecznie trzeba to dodać — z perspektywy etnografa przyglądającego się ze zdumieniem przedmiotowi swoich badań, gdy nagle, ujrzany w innym świetle, odsłania niedostrzegane wcześniej oblicze. Ale najpierw ważna uwaga porządkująca tok moich rozważań z perspektywy przedmiotu analiz. Zbliżając się do opisu scenariusza uśpienia-przebudzenia, przywołuję przede wszystkim książkę Sacksa, ale będę też odwoływał się do filmu zrobionego na jej podstawie. Zarówno narracja Sacksa, jak i głosna amerykańska produkcja w reżyserii Penny Marshall, zrealizowana w 1990 roku i nominowana do Oscara, z udziałem Robina Williamsa i Roberta de Niro, noszą tytuł *Przebudzenia*.

¹⁴² Tajemnicza choroba pojawiła się zimą 1916–1917 roku w Wiedniu. W ciągu dziesięciu lat zachorowało na nią pięć milionów osób w różnych częściach świata, co trzecia z nich zmarła. Ich śmierć poprzedzał zazwyczaj stan głębokiej śpiączki. Potrafili całymi dniami siedzieć bez ruchu, pozostając w całkowitym milczeniu i nie przejawiając żadnych oznak życia. „Ontologicznie byli nieżywi, odroczeni albo »uśpieni« — oczekiwali na obudzenie, które przyszło (dla niewielu spośród tych, którzy przeżyli) pięćdziesiąt lat [podkr. — A.W.] później [...]” (*ibidem*, s. 40–41), czyli do czasu, gdy spotkali w szpitalu Mount Carmel dra Sacksa.

¹⁴³ O. Sacks, *op. cit.*, s. 32.

Metafizyką określa Sacks postawę poszukiwania cudownego leku, który ma rozwiązać wszystkie problemy medycyny. Tego rodzaju tęsknoty określa ironicznie jako poszukiwanie eliksiru życia. Oto jedna strona jego „metafizyki”, ale jest i druga, znacznie mi bliższa — podejście diametralnie przeciwstawne powszechnemu w świecie medycznym redukowaniu pacjentów do poziomu statystyk czy listy objawów¹⁴⁴. W nim samym, w doktorze Sacksie, dochodzi do przemiany. Następuje ona, kiedy w czasie pobytu w szpitalu Mount Carmel¹⁴⁵ odkrywa, że stał się „kimś więcej niż tylko przyrodnikiem”. Gdy uświadamia sobie, podobnie jak jego wielki poprzednik badający w latach trzydziestych *encephalitis lethargica*, dr Ivy McKezie, że „to, co bada, przestało być już chorobą czy fizjologią. Lecz stało się człowiekiem, walczącym o przetrwanie i przeżycie”. Swoje przebudzenie, swoje nowe podejście do pacjentów opisuje jako narodziny odpowiedzialności za tych, którzy pozostawali pod jego opieką, jako badanie tego, „co w nich było ludzkie, co pozostało ludzkie w obliczu niewyobrażalnych przeciwności i zagrożeń”. „Monitorując ich organiczną naturę”, skupia uwagę na ich walce o tożsamość. Tak oto, jak sam mówi¹⁴⁶ „dokonuje się jego przejście od biologii do biografii. Metafizyczność, za którą opowiada się Sacks, dotyczy jednak przede wszystkim jego pacjentów. Najbardziej bodaj wymowne świadectwo metamorfozy, przebudzenia ujawnia się w wypowiedzi jednego z pacjentów szpitala Mount Carmel, głównego bohatera amerykańskiej produkcji filmowej — Leonarda N., który kiedy usłyszał o L-DOPIE, z mieszaniną entuzjazmu i ironii wystukał na swojej tablicy z literami [podkr. — A.W.]: »Dopamina to zmartwychwstanina« [...]”¹⁴⁷. L-DOPA to lek stosowany w terapii choroby Parkinsona. Decydując

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 22.

¹⁴⁵ Tak właśnie Sacks nazywa w swojej książce stanowy szpital Beth Abraham położony w nowojorskiej dzielnicy Bronx, do którego trafia pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

¹⁴⁶ O. Sacks, *op. cit.*, s. 23–24.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 23.

się na jego podanie pacjentom dotkniętym śpiączkowym zapaleniem mózgu, Sacks osiąga zdumiewające rezultaty. Co jednak znacznie ważniejsze dla prezentowanych w tym rozdziale tez, farmakologia zostaje wzmocniona uruchamianym przez neurologa scenariuszem kultury. W konsekwencji zastosowania obu form terapii dochodzi do uzdrowienia z budzącej grozę choroby, która — poczynając od czasów I wojny światowej — zabijała tysiące ludzi i sprawiała, że chorzy zastygali przez lata w dziwacznych pozach. Radość przebudzonych, jak się okaże, trwa krótko. Po chwilowym odzyskaniu pełnej sprawności pojawiają się efekty uboczne, a z czasem wielu pacjentów ponownie zastyga w nieruchomych pozach.

Decydując się na opis scenariusza kultury realizowanego na polu medycyny, mam poczucie ryzyka, które jest w jakiejś mierze porażeniem bezpieczeństwa ontologicznego i próbą podjęcia hermeneutycznego oporu, wszak dla antropologa komunikacji i mediów dziedzina to dość odległa. Jednak przeciwstawienie się powszechnym — w świecie dyskursu medycyny — opiniom ma w sobie pokusę, której dość trudno się oprzeć, zwłaszcza gdy jego reprezentanci prześlepiają (pożyczam ten poręczny termin od Michała Rydlewskiego) kwestię w tej książce uznaną za fundamentalną. Nie widzą bądź raczej nie chcą widzieć, pomijam tu nieliczne wyjątki, żywiołu liminalności, który ujawnia się, gdy pacjent zostaje postawiony w obliczu nagłej destrukcji świata, w jakim dotychczas przebywał, a jego biografia niespodziewanie zostaje naznaczona stygmatem labilności. Pozostając w obrębie rozważań nad przestrzenią graniczną, rozwijanych w poprzednim rozdziale, przywołuję raz jeszcze kulturowe studium choroby nowotworowej widzianej oczami etnografa:

Szpitala to małe wysepki [...], odcięte od świata zewnętrznego i do tego pilnie strzeżone przez personel medyczny (a także ochronę i kamery). Świat tych małych wysp pełen jest emocji, bólu, cierpienia, ale też nadziei i wiary w sukces terapii. Można powiedzieć, że w szpitalu wszystkie te stany i emocje, zarówno dobre, jak i złe, ulegają znacznemu zagęszczeniu i intensyfikacji. W szpitalu poważne pytania dotyczące sensu życia i śmierci, i cierpienia zadaje się o wiele częściej niż poza jego mu-

rami. Dzieje się tak, ponieważ ludzie hospitalizowani żyją w pewnym zawieszeniu, inaczej mówiąc, są w trakcie złożonego obrzędu przejścia — w szpitalu, przestrzeni liminalnej, obcują oni z nowymi doświadczeniami, tam też ulegają redefinicji ich poglądy na ciało, tożsamość i codzienność¹⁴⁸.

Małą wysepką, którą poddaje analizie z perspektywy scenariusza uśpienia-przebudzenia, jest szpital na Mount Carmel, w którym pewnego dnia pojawi się Oliver Sacks.

Bezpieczeństwo ontologiczne, postencefalityczna śpiączka i przebudzona pamięć

Zainteresowanie nauk społecznych przywoływaną już w tej książce kategorią bezpieczeństwa ontologicznego można uznać za reakcję na intensyfikujące się w społeczeństwie ponowoczesnym ryzyko i przygodność życia. Anthony Giddens upatruje źródeł zainteresowania psychologów (między innymi Erika Ericksona) tą problematyką w sytuacji, jakiej doświadczamy we wczesnym dzieciństwie. Wiara dziecka w stabilny porządek świata opiera się na zaufaniu do matki¹⁴⁹. Najważniejszym i jednym z najwcześniejszych doświadczeń stają się dla niego powtarzalne zachowania najbliższej mu osoby. Dzięki tej regularności uczy się ono akceptować świat zewnętrzny. Rodzące się zaufanie stwarza swoistą otoczkę emocjonalną, która pozwala przetrwać trudne sytuacje. Takie, jak choćby chwilowa nieobecność matki. Z czasem fundamentalną rolę w relacji dziecka z najbliższym otoczeniem zaczynają odgrywać nawyki i rutyna¹⁵⁰.

Teoria bezpieczeństwa ontologicznego opiera się na głębokim przekonaniu o znacznej trwałości obowiązujących reguł kulturowych. To

¹⁴⁸ H. Wierciński, *op. cit.*, s. 11.

¹⁴⁹ Na temat podstawowej nieufności u Eriksona zob. *idem, Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997, s. 257–261.

¹⁵⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 58–66.

one, jak zauważa Hanna Mamzer¹⁵¹, są dla człowieka gwarantem niezmienności świata i poczucia jego sensu. A zatem powtarzalność i przewidywalność stają się konstytutywnymi elementami bezpieczeństwa ontologicznego. Zdaniem Anny Pałubickiej¹⁵² specyfika kulturowa opisywanej kategorii bazuje na działaniach, które przyjmują postać rytuałów, obrzędów czy obyczajów, natomiast w kryzysach, a z takimi sytuacjami mamy do czynienia w analizowanych w dalszej części tego rozdziału przypadkach, bezpieczeństwo ontologiczne ulega gwałtownemu załamaniu.

W kontekście ustaleń Giddensa na temat bezpieczeństwa ontologicznego i nawiązującej doń polskiej refleksji filozoficznej i socjologicznej, reprezentowanej przez Pałubicką i Mamzer, warto ponownie przywołać wielce inspirujący tekst poznańskiego antropologa kultury, Krzysztofa Moraczewskiego. W jego rozważaniach odnajduję pomost, który pozwoli zbliżyć się do kluczowej — w proponowanym przeze mnie ujęciu — interpretacji gier jako kulturowych narzędzi umożliwiających przebudzenia podopiecznych dra Sacksa.

Historiozoficzna teoria Moraczewskiego została sformułowana w refleksji nad katastrofą ujmowaną jako nieciągłość w kulturze. W prezentowanej tu interpretacji, o czym była już mowa w poprzednim rozdziale, szczególne znaczenie przypisuję rewelatorskiej, jak sądzę, tezie antropologa, zgodnie z którą dopiero faza przebudzenia kultury powstała na skutek katastrofy zmusza do inicjatywy, do poszukiwania narzędzi pozwalających budować od nowa ciągłość. W przeciwieństwie do fazy uśpienia, która ma charakter normatywny, co należy rozumieć jako zapewniający stabilność „w dostarczeniu skutecznych wzorców działania i efektywnych kryteriów rozumienia świata”¹⁵³, przebudzenie wiąże się z uruchomieniem narzędzi, które

¹⁵¹ H. Mamzer, *W poszukiwaniu bezpieczeństwa ontologicznego*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 138–142.

¹⁵² A. Pałubicka, *Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego*, Bydgoszcz 2007, s. 53–54, 58.

¹⁵³ K. Moraczewski, *op. cit.*, s. 42–43.

wcześniej były niepotrzebne. To dopiero teraz, gdy zawodzą dotychczasowe rozwiązania, konieczne staje się wypracowanie nowych opowieści o dziejach.

Korzystam także z inspiracji zawartej w refleksji Pałubickiej, która analizuje dwa rodzaje bezpieczeństwa ontologicznego. Bezpieczeństwo biologiczne „osiągane jest przy wykorzystaniu mechanizmu odruchu bezwarunkowego oraz uczenia się na jego fundamencie drogą warunkowania i naśladowania tym samym”, kulturowe natomiast „poprzez przyswajanie sobie intencjonalnie realizowanych nawyków kulturowych”¹⁵⁴. Odtwarzam zaledwie zasadniczy rys rozbudowanych i intelektualnie wyrafinowanych rozważań współtwórczyni poznkańskiej szkoły na temat kulturowych i biologicznych źródeł kształtowania bezpieczeństwa ontologicznego. Przywołuję zawartą w tych rozważaniach intencję o sposobie odtwarzania zagrożonego bezpieczeństwa ontologicznego poprzez sięganie do mocno ustrukturowanych form aktywności o charakterze nawyków kulturowych, do których uczona¹⁵⁵ zalicza obrzędy czy obyczaje.

Z perspektywy działań podejmowanych przez dra Sacksa wobec pacjentów Mount Carmel najbardziej interesujące, w horyzoncie podejmowanych przez Pałubicką zagadnień, jest pytanie o to, jak zmienia się nabyte bezpieczeństwo ontologiczne, gdy dochodzi do załamania dotychczasowych warunków i gdy żadnego z przyswojonych rutynowych zachowań nie można już stosować. Poznańska filozof analizuje wiele sytuacji egzystencjalnych — od kulturowych imigrantów po ludzi wyizolowanych w gettach, obozach jenieckich czy koszarach wojskowych. Jak zauważa Pałubicka, destrukcji ulega wówczas wizja świata utwierdzana i celebrowana w przyswojonych nawykach kulturowych. Gwarancje przeżycia w tego typu ekstremalnych warunkach

zachowały tylko te jednostki, które pielęgnowały chociaż minimalną kontrolę nad swoim życiem codziennym [...]. Byli to więźniowie osadzeni nie dłużej niż rok.

¹⁵⁴ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 59.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

O tych, którym przyszło przebywać od początku trwania obozu, przez kilka lat, można powiedzieć, iż zbudowali sobie bezpieczeństwo ontologiczne, inne od tego, które nabyli w pierwotnej socjalizacji. Przemiana ta została przez nich okupiona różnym stopniem degradacji osobowościowej, przede wszystkim jej zdziecinieniem —

konkluduje Pałubicka¹⁵⁶ na podstawie rozważań Giddensa przedstawionych w oparciu o osobiste doświadczenia Bruna Bettelheima z niemieckich obozów koncentracyjnych w Buchenwaldzie i Dachau.

Do destrukcji wizji świata w wymiarze indywidualnym dochodzi także u pacjentów dra Sacksa. I oto fundamentalne pytanie, które stawiam w języku wypracowanym przez Giddensa, Pałubicką i Moraczewskiego: co może przywrócić mieszkańcom Mount Carmel zręby bezpieczeństwa ontologicznego? Sacks poszukuje narzędzi, którymi próbuje zachęcić swoich podopiecznych do budowania na nowo utraconej ciągłości egzystencji. Odwołuje się — jak powiedziałby Moraczewski (a ja za nim) — do kulturowych narzędzi, które mogłyby obudzić ich zastygłe ciała i uśpioną pamięć. Dodajmy: uśpioną pamięć komunikacyjną, nawiązując tym samym do teorii Jana Assmanna¹⁵⁷.

Otóż narzędziami najbardziej skutecznymi w przywróceniu rutynowych zachowań okazują się gry. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej uruchamianym przez Sacksa kulturowym narzędziom przebudzania, zatrzymajmy się jeszcze na fazie uśpienia — postencefalitycznej śpiączce gorączkowej. W tym miejscu zawieszam medyczną leksykę i odczytuję fizjologiczną śpiączkę w języku antropologii kultury, a ściślej rzecz ujmując — teorii zaburzonej pamięci komunikatywnej. Przechodzę tym samym do ujęcia zaproponowanego przez niemieckiego badacza pamięci kulturowej, którego stanowisko być może najpełniej wyraża formuła, że „społeczeństwa potrzebują przeszłości przede wszystkim po to, by zdefiniować siebie”¹⁵⁸, albowiem to przeszłość stanowi fundament tożsamości, a pamięć o niej pozwala zbudować strukturę ko-

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 61.

¹⁵⁷ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 147.

nektyną, która spaja społeczeństwo w każdej kulturze. Struktura ta łączy członków wspólnoty, tworząc symboliczny świat znaczeń, imaginarium kulturowe, czyli wspólny obszar doświadczenia, oczekiwań i działań¹⁵⁹. To dzięki niej w znacznym stopniu powstaje — uzupełniam ujęcie Assmanna koncepcją Giddensa — poczucie bezpieczeństwa ontologicznego.

Skonstruowane przez badacza instrumentarium, odsłaniające mechanizmy ponadindywidualnej pamięci, pośród których wyróżnia on między innymi pamięć komunikatywną i kulturową wraz z jej fundamentem — pamięcią fundacyjną, pozwala uporządkować kulturowy wymiar komunikacyjnych blokad na Mount Carmel. Zaczniemy od dryfującej luki, którą niemiecki badacz pamięci¹⁶⁰ interpretuje za Janem Vansiną jako niewypełnioną wspomnieniami, zapomnianą przestrzeń w pamięci, zjawisko charakterystyczne dla niepiśmiennego zapamiętywania historii, jako pole dryfujące wraz z rotacją pokoleń. Zapamiętuje się bowiem zarówno to, co jest czasowo najbliższe pokoleniu, które odwołuje się do własnej historii, jak i to, co jest najdalsze, czyli opowieści o początkach, a środek pozostaje niewypełniony.

Otóż wielu pacjentów dra Sacksa wpada na skutek śpiączki w czasową lukę. Nie podlegają oni procesowi starzenia nawet przez okres kilkudziesięciu lat. Wyglądają tak, jakby biologiczny czas zatrzymał się dla nich wraz z wystąpieniem choroby, dodajmy, że także czas kulturowy stanął w miejscu. W tej sytuacji ogromne trudności sprawia im komunikacja, gdyż pamięć biograficzna — czyli ta, która odnosi się do własnych doświadczeń i wyznaczających je warunków ramowych¹⁶¹ — ulega degradacji. Żeby zrozumieć dramat, jaki dotyka mieszkańców Mount Carmel, trzeba koniecznie uświadomić sobie, że przez dziesięciolecia zamknięci byli w swojej chorobie niczym w kokonach, że nie uczestniczyli w rytualnych działaniach, jak je nazywa autor *Pamięci*

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 32.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 64.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 67.

kulturowej, że struktura ich percepcji kultury, ich aktywność komunikacyjna, niemal całkowicie się zatarła.

W postencefalitycznej luce pacjentów z Mount Carmel znika pamięć komunikatywna, która „obejmuje wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości”¹⁶², ożywająca nieustannie w codziennej komunikacji. Ta, która ma niesformalizowany status, a utrzymuje się głównie dzięki ustnym przekazom w rodzinie, angażując trzy, a nawet cztery pokolenia, czy w czasie przyjacielskich rozmów. Przestaje ona istnieć, kiedy odchodzą pokolenia, które ją podtrzymywały. Może jednak się utrwalić i wtedy staje się częścią pamięci kulturowej. Jest to możliwe dzięki pamięci fundacyjnej, która zachowuje pamięć prapoczątków w „oparciu o nośniki trwale zobiektywizowane (także w kulturach niepiśmiennych): rytuały, tańce, mity, wzorce, stroje, ozdoby, tatuaże, szlaki, malunki, krajobrazy etc.”¹⁶³.

Pacjenci szpitala Mount Carmel nie są użytkownikami żadnego ze wskazanych przez Assmanna narzędzi kulturowych, nawet ich ciała, pozostające w stanie zneruchomienia, „zapomniały”, jak je zoperacjonalizować. Dla ich przebudzenia niezbędne staje się zatem — oprócz L-DOPY — dostarczenie owych „nośników” znaczeń z zewnątrz. I tak właśnie odczytuję podejmowane nieustannie przez dra Sacksa próby: właśnie jako operacjonalizowanie na użytek pamięci komunikacyjnej kulturowych narzędzi, czyli gry w klasy czy gry w piłkę, a także swoistej gry językowej z użyciem tablicy z literami.

Teoria wydarzeń medialnych autorstwa Dayana i Katza była, o czym była już mowa we wstępie, ważną inspiracją podjętych przed kilkoma laty badań nad scenariuszami kultury. Tym razem z konceptualizacji amerykańskich medioznawców wydobywam na pierwszy plan przejętą przez nich od Johana Huizingi tezę o ważnej roli gier konkurencyjnych w umacnianiu społecznej jedności i budowaniu pamięci zbiorowej, co wiąże się także z publicznym demonstrowaniem

¹⁶² *Ibidem*, s. 55.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 13, 67.

tych czynów, które zasługują na powszechny podziw. Dayan i Katz twierdzą, że współczesną ich odmianą są medialne scenariusze, które nazywają konkursami¹⁶⁴. Na podstawie ustaleń Huizingi i Rogera Caillois badacze wydarzeń medialnych przyjmują, że najbardziej charakterystyczne właściwości gier konkurencyjnych to przeciwstawianie sobie odpowiednio dobranych osób, a następnie nakłanianie ich do współzawodnictwa, które opiera się na precyzyjnie przestrzeganych regułach. Te ostatnie znane są dobrze zarówno zawodnikom, jak i widzom. Obecność widowni uznaje Caillois za *conditio sine qua non* konkurencji. Co więcej, aktywność widzów nie sprowadza się jedynie do milczącej ich obecności. Przeciwnie, zadaniem publiczności jest głośne demonstrowanie swoich reakcji, między innymi za pomocą oklaskiwania zawodników zdobywających przewagę.

Współzawodniczenie według ściśle przestrzeganych reguł niewątpliwie przyczynia się do budowania relacji wzmacniających jedność społeczności. Gra staje się tym samym być może najbardziej jednoznacznym arche scenariuszem komunikacyjnym, którego reguły zostały określone znacznie precyzyjniej niż pozostałych narzędzi kulturowych sprzyjających scenariuszowi przebudzenia. I właśnie w tym kontekście warto ponownie sięgnąć do Assmanna i zaproponowanej przezeń kategorii struktury konektywnej — tej niezwykle ważnej funkcji pamięci kulturowej, która budując tożsamość i ciągłość kulturową, spaja społeczeństwo, łącząc ludzi wokół „wspólnego obszaru, doświadczeń, oczekiwań i działań. Dzięki jej sile wiążącej jednostki zyskują poczucie bezpieczeństwa i orientację w świecie”¹⁶⁵. U autora *Pamięci kulturowej* nie znajdziemy kategorii bezpieczeństwa ontologicznego, ale jest ona przecież — czujemy to (bądź, używając nieco bardziej sformalizowanego języka, powiem, że jest ona prefigurowana w rozważaniach antropologicznych, zanim została sformułowana *expressis verbis*) — obecna tam *implicite*. Odnajduję ją we wskazaniu

¹⁶⁴ D. Dayan, E. Katz, *op. cit.*, s. 73, 79.

¹⁶⁵ J. Assmann, *op. cit.*, s. 32.

na znaczenie i rolę powtórzeń. Właśnie w powtarzaniu badacz dostrzega „podstawową zasadę”¹⁶⁶ struktur konektywnych. To im przypisuje funkcję porządkowania różnych działań w taki sposób, aby były one rozpoznawalne i identyfikowalne jako elementy wspólne kultury¹⁶⁷. A zatem nie tylko powtarzalność, lecz także druga z cech uznanych przez Giddensa za wyróżnik bezpieczeństwa ontologicznego, czyli przewidywalność, okazuje się niezbędna w funkcjonowaniu struktur konektywnych.

Otóż wraz z wprowadzaniem w przestrzeni Mount Carmel gier, których reguły są przecież jednoznacznie określone, a zatem z łatwością rozpoznawane i dość proste do powtórzenia, zespół doktora Sacksa i jego podopiecznych zaczyna tworzyć strukturę konektywną.

Przymierze Olivera Sacksa z Aleksandrem Łurią

Frances D., jedna z pacjentek dra Sacksa, porównywała trudności, jakie w percypowaniu przestrzeni sprawiały jej kąty, okręgi, zbiory i granice¹⁶⁸, do fantastyczno-matematycznego świata z Alicji w Krainie Czarów. Jej zastygnięcia wiązały się z doświadczeniami stanów „wybiegania poza przestrzeń, w której można się poruszać”. Oto jak w rozmowie ze swoim lekarzem buduje opozycję pomiędzy przestrzeniami: „Widzi pan, moja przestrzeń, nasza przestrzeń nie przypomina waszej [podkr. oryg.] przestrzeni: nasza przestrzeń staje się większa lub mniejsza. Odbija się od siebie, tworzy pętle wokół siebie tak, że wchodzi z powrotem w siebie”¹⁶⁹.

Wskazując na „ametryczno-dysmetrycznych” pacjentów, takich jak Frances D., Sacks formułuje zasadę, która pozwala uwolnić ich

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 33.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ O. Sacks, *op. cit.*, s. 304.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 306–307.

z zakrzywiającej się i niespodziewanie zapętlającej przestrzeni. Zaleca zatem „koordynację za pomocą konkretnej, żywej aktywacji. W przypadku Frances D. zatem narysowanie kredą regularnych linii na podłodze umożliwiło jej swobodne spacerowanie, ale w sposób, w jaki robi to lalka albo robot. Jednak, wzięwszy ją pod ramię, umożliwiano się jej spacerowanie jak normalnej ludzkiej istocie”¹⁷⁰.

W poszukiwaniu narzędzi umożliwiających realizację scenariusza przebudzenia Sacks raz po raz sięga do twórcy neuropsychologii Aleksandra Łurii, i jego tezy o potrzebie odtworzenia naturalnego rytmu i ruchu, „kinetycznej melodii”¹⁷¹, której nie można sprowadzać do algorytmu czy diagramu, albowiem każdy z pacjentów ma własną. To tylko dzięki niej, jak podkreśla Sacks, jest możliwe „odtworzenie przestrzenności i wolności”¹⁷². W tej szczególnej terapii może mieć swój udział najbliższe otoczenie pacjenta:

Umiejętność „obsługiwania” pacjentów, której uczą się wrażliwe pielęgniarki i przyjaciele [niepokojąca jest tu nieobecność lekarzy — A.W.] — towarzyszenie im wskazówką, dotykiem czy ruchem w intuicyjnej kinetycznej sympatii wzajemnego dostrojenia — jest prawdziwą sztuką, której można nauczyć człowieka, konia czy psa, ale która nie może być symulowana przez mechaniczne sprzężenie zwrotne. Jest to bowiem jedyna, wciąż się zmieniająca melodyczna i żywa gra sił, która może wrócić osobie jej jaźń. Ta subtelna, ciągle zmieniająca się gra sił może również być osiągnięta przez zastosowanie pewnych „naturalnych” urządzeń, które pośredniczą [...] pomiędzy zgnębnym pacjentem a siłami natury. [...] Oto w efekcie człowiek, łódź, wiatr i fale spotykają się w naturalnym, dynamicznym zjednoczeniu i zgodnym brzmieniu. Człowiek czuje jedność z siłami przyrody; jego naturalna melodia zostaje wywołana, dostrojona do harmonii przyrody¹⁷³.

W ujęciu Sacksa widać rozdzarcie. Z jednej strony ujawnia się w nim skłonność do przyrodniczo-neurologicznej wykładni, do akceptowania transmisyjnego modelu komunikacji (znamienne w tym kontekście jest jego powoływanie się na klasycznie transmisyjny model Romana

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 314.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 316.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 319–317.

Jakobsona, czyli ten, który we wprowadzeniu do mojej książki nazywany jest, za Winkinem, hydraulicznym), z drugiej zaś mechanizm „kinetycznej melodii” można interpretować z perspektywy komunikacji partycypacyjnej. Inaczej bowiem niż w grze żywiołu natury, inaczej niż u Michela Foucaulta, nie chodzi tu o przymus i kontrolę, co — ustosunkowując się do modelu sprowadzającego komunikację do przekazu — ostrej krytyce poddaje między innymi Eric Rothenbuhler¹⁷⁴. Chodzi bardziej o potwierdzenie wspólnotowości, o mechanizm konektywny, nazywając rzecz w języku Jana Assmanna, czy o komunikację orkiestralną w ujęciu Yves’a Winkina¹⁷⁵. A zatem o taki rodzaj komunikacji partycypacyjnej, w której, jak zaznacza Rothenbuhler¹⁷⁶, bardziej liczy się wzywanie niż przymus czy wpływ, w którym ważniejsze od oglądania czy konsumpcji staje się uczestniczenie, a od koncentrowania się na skutkach komunikacji — próba zrozumienia jej mechanizmów czy może — zdecydowanie wolę takie określenie — scenariuszy.

Wyduje się, że Sacks, analizując fenomen przebudzenia, przywiązuje zbyt dużą uwagę do neurologii (co skądinąd zrozumiałe, wszak to jego dyscyplina macierzysta), nie uwzględnia natomiast w dostatecznym stopniu scenariuszy kultury i tego procesu, który Assmann określa jako pamięć kulturową. Znamienne jest powoływanie się dra Sacksa na Łurię jako na najwyższy autorytet. Specyficzny jest przede wszystkim język używany do opisu procesu przywracania zaburzonej czy wręcz zdewastowanej u encefalografików pamięci kulturowej (oczywiście tej ostatniej kategorii nie ma w *Przebudzeniach*). Jest to język neurologii, tym samym problem zostaje sprowadzony do pracy mózgu, który postrzegany jest u pacjentów jako bardzo rozregulowany mechanizm.

¹⁷⁴ E.W. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 151.

¹⁷⁵ Y. Winkin, *op. cit.* Orkiestralną koncepcję Winkina i sformułowaną przezeń krytykę „hydraulicznego” modelu komunikacji (sformułowanego przez Shannona i Weavera i utrzymywanego do dziś w wielu opracowaniach medioznawczych) omawiałem w książce *Przewodnicy — mistyfikatorzy — heretycy. Studia z antropologii komunikacji i mediów*, Wrocław 2016.

¹⁷⁶ E.W. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 152–153.

Raz jeszcze wracam zatem do sygnalizowanego już przymierza Sacksa z Łurią (warto tu nadmienić, że mieli oni kontakt, sam wielki Łuria, poruszony lekturą *Przebudzeń*, pisze list do lekarza z Mount Carmel, gratulując mu jego znakomitych osiągnięć). Brytyjski neurolog po wielokroć spłaca dług zaciągnięty u Łurii. W poprawionym i uzupełnionym wydaniu swojego dzieła (a na podstawie tego właśnie wydania *Przebudzeń* dokonano przekładu na język polski) autor często powołuje się na odkrycia radzieckiego neurochirurga. Jednak najważniejsza w proponowanej przeze mnie lekturze *Przebudzeń* — tej, którą sytuuję w perspektywie scenariuszy kultury — jest przywołana przez Sacksa za Łurią koncepcja „kinetycznej melodii”. Kategoria ta ma oznaczać „naturalny rytm i ruch”, nie chodzi tu jednak wyłącznie o schemat, diagram czy algorytm, lecz „odtworzenie przestrzenności i wolności”. Interesująca jest interpretacja kinetycznej melodii w wykładni Sacksa: „Wciąż od nowa obserwujemy, że właśnie melodie kinetyczne pacjentów można [podkr. oryg.] im przywrócić, aczkolwiek na krótko, przez użycie właściwego strumienia muzyki”¹⁷⁷.

Widać, jak Sacks miota się pomiędzy kulturą i naturą, tej ostatniej przyznając decydujące znaczenie. I tu jest najprawdopodobniej sedno problemu. Frances D., poruszająca się jak robot, staje się symbolem uwięzienia w neurochirurgicznym świecie algorytmów i miar. Przejście z mechanicznego świata neurologii do świata kultury dokonuje się w filmie zrealizowanym na podstawie książki dra Sacksa.

Made in Hollywood — w stronę Góry Karmel

Sacks, próbując przebudzić swoich pacjentów, nieustannie sięga do narzędzi, które umożliwią realizację scenariusza przebudzenia. W zapiskach lekarza, a zwłaszcza w ich filmowej wersji, pojawia się gra w kla-

¹⁷⁷ O. Sacks, *op. cit.*, s. 316.

sy, gra w piłkę czy wreszcie „gra” z udziałem tablicy Ouija. Wszystkie odmiany gry traktuję jako próbę przejścia do narzędziowej fazy kultury, tej, która pozwala przezwyciężyć fazę uśpienia. Podkreślam także niezwykle doniosłą dla tej książki tezę, prezentowaną zresztą już wcześniej, zgodnie z którą scenariusze kultury transponowane z medium do medium zazwyczaj się intensyfikują. Tak dzieje się i w tym przypadku. Twórcy filmu poddają scenariusz uśpienia-przebudzenia pacjentów z Mount Carmel filmowej waloryzacji, właściwej hollywoodzkiej produkcji. Do realizowanych sekwencji i ujęć wprowadzają wiele atrakcyjnych, rozbudowanych elementów wizualizacyjnych, których w książce Sacksa bądź w ogóle nie ma, bądź — jeśli już pojawiają się — to w postaci ledwie zarysowanego szkicu. Tak dzieje się przede wszystkim z przejmującą sekwencją komunikacyjnych zmagających z tablicą Ouija, ale także z innymi kulturowymi narzędziami, które posłużą do przebudzania uśpionych pacjentów. Do obserwacji włącza kamerę, nagrywając dziesiątki godzin wspólnego eksperymentowania ze scenariuszem przebudzenia:

Intensywność odczuć wobec tych pacjentów i, jednocześnie, skierowanej na nich intelektualnej ciekawości związała nas we wspólnotę Mount Carmel: jej intensywność osiągnęła szczyt w 1969 roku — roku faktycznych „przebudzeń” pacjentów. Wiosną tego roku przenieśliśmy 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 świadectwo¹⁷⁸.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 39. Opis budowania wspólnoty z pacjentami Mount Carmel jest w moim przekonaniu rodzajem badawczej antycypacji medycyny narracyjnej. Dyscypliny, która narodziła się ponad trzydzieści lat później na Uniwersytecie Columbia w zespole stworzonym przez dr Ritę Charon. Problematyka medycyny narracyjnej zostanie jeszcze przywołana w tym rozdziale, a więcej miejsca poświęcam jej w końcowej części książki. Tutaj zwracam uwagę na fakt wielogodzinnego przebywania lekarza z pacjentami i na formułę „nieść świadectwo” realizowaną przez Sacksa w za-

Można by rzec, że Sacks stosuje coś w rodzaju testowania kulturowego scenariusza przebudzenia; testowania, które przybiera status medialnych prób, jakim poddawani są pogrążeni w uśpieniu mieszkańcy Mount Carmel. Co ciekawe, sam przyznaje, że realizacje filmowe i teatralne jego książki jemu samemu otworzyły oczy na głębię problemów, z których wcześniej nie zdawał sobie sprawy.

Występujący w filmie w roli dra Sacksa Robin Williams próbuje zbudować więź komunikacyjną, wspólnotę w relacji z chorym. Odwołuje się intuicyjnie do narzędzi kulturowych, które pozwolą mu odblokować komunikacyjne zamknięcie pacjentów. Robi to na wiele sposobów. Pierwszy z nich to rzucanie piłką w stronę znieuruchomiałych, zamkniętych w ograniczonym do wózka inwalidzkiego świecie-bańce, którą Sacks stara się przekłuć, świadomie wyzwalając atmosferę meczu. Symulację dynamizuje pacjent odgrywający rolę sprawozdawcy sportowego. Jego zachowanie sprzyja bardziej wiernemu odtwarzaniu atmosfery stadionu. Innym narzędziem kulturowym sprzyjającym realizacji scenariusza przebudzenia jest gra w klasy. To właśnie do tej gry, w której tak ważne jest zachowanie równowagi przy pokonywaniu kolejnych pól szachownicy, odwołuje się Sacks-Williams. Przypomnijmy, że uwięziona w fantastyczno-matematycznym świecie swojej choroby Frances D. doświadcza stanów zbliżonych do Alicji z Krainy Czarów — wybiegania poza przestrzeń, w której można się poruszać. Filmowy dr Sacks poszukuje sposobów, aby pomóc jej wyrwać się z tej zakłętej przestrzeni. Przestrzeni, dodajmy — i nie jest to uwaga zasługująca na marginalne miejsce — mającej wszelkie znamiona przestrzeni limninalnej. Przywołuję scenę, w której postać doktora grana przez Williamsa spostrzega przez okno szpitalnego korytarza dziewczynkę całkowicie zaprzątniętą grą w klasy. Porusza się ona bez trudu na jednej nodze, pokonując kolejne kwadraty zaznaczone kredą na chodniku. Ten widok podsuwa lekarzowi pomysł, aby na gładkiej

pisie językowym i filmowym, antycypujące scenariusz kulturowego suflera, który zostanie dokładniej opisany w piątym rozdziale.

i pozbawionej jakichkolwiek wzorów podłodze szpitalnego holu namalować szachownicę. Pozwoli ona pannie D. bezpiecznie przejść przez podłogę wzdłuż nakreślonej krawędzi, pokonać liminalną przestrzeń, z którą wcześniej nie była w stanie sobie poradzić.

Dopełnieniem tej sceny, bardzo ważnym z perspektywy opisywanego w tym rozdziale scenariusza przebudzenia i zarazem takim, które wpisuje się w kinetyczną melodię Łurii-Sacksa, zinterpretowaną kulturowo, jest sekwencja, gdy zafascynowana niestandardowymi metodami nowo zatrudnionego doktora siostra przełożona prowadzi jednego z pacjentów, podtrzymując go własnym ciałem. Posuwając się w kierunku nadawanym przez pielęgniarkę, pensjonariusz Mount Carmel stawia powoli krok za krokiem. Do obserwującego scenę dra Sacksa siostra wypowiada znamienne słowa: „Jakby przejmował moją wolę działania, wolę działania drugiego człowieka”. Oto scenariusz przebudzenia połączony ze scenariuszem kulturowego suflera: mocno z sobą powiązane stwarzają szansę na przywrócenie pacjentom poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Wyzwolona wola działania, przejmowana od kulturowego suflera, daje znieruchomiałym przez lata pacjentom namiastkę własnej energii, dzięki której są w stanie pokonać najtrudniejszą przeszkodę — niemożność odwołania się do własnej woli.

Zanim przejdę do opisu kluczowej w hollywoodzkim obrazie sekwencji o przebudzeniach na Mount Carmel, czyli do „gry” z udziałem tablicy Ouija, warto raz jeszcze przyjrzeć się mechanizmom właściwego filmowi intensyfikowania scenariusza przebudzenia za pośrednictwem specyficznych kulturowych narzędzi, jakimi są gry. Gry o statusie konkurencyjnym, które tak wnikliwie opisali Huizinga i Caillois, a Dayan i Katz uczynili z nich, poczynając od scenariusza „konkursu”, podstawę koncepcji wydarzeń medialnych. Gry, które na oczach widzów filmu Penny Marshall stają się kulturowymi narzędziami, pozwalającym przewyciężyć lukę postencefalityczną i włączyć pacjentów, właśnie poprzez komunikację partycypacyjną, do wspólnoty. W ten sposób wytwarza się w szpitalu struktura konektywna, ta forma pamięci komunikatywnej — raz jeszcze sięgam do Assmanna —

budująca ciągłość kulturową i będąca w stanie przywrócić utraconą tożsamość, odzyskać poczucie bezpieczeństwa ontologicznego poprzez narzędzia scenariusza przebudzenia. Usłyszeć, jak powiedziałyby Łuria, kinetyczną melodię, „kinetyczną sympatię wzajemnego dostrojenia”. Teza radzieckiego neurologa, podkreślającego rangę kinetycznej melodii, jest bliska Sacksowi, jednak brytyjski badacz, o czym była już mowa, inaczej niż Łuria dostrzega niewystarczalność narzędzi neurologii do opisu obserwowanych zdarzeń, co wyraźnie ujawnia się w tezie przedstawionej w zakończeniu książki o przebudzeniach. Jej autor zauważa bowiem, że zaburzenie ruchu u jego pacjentów nie jest prostą dyskinezą, i wysuwa tezę, zgodnie z którą przyczyną błędnej oceny układów współrzędnych są „systematyczne zaburzenia siły woli”¹⁷⁹. W jaki sposób, za pomocą jakiego rodzaju narzędzi kultury pacjent z Mount Carmel ma szansę, aby zakomunikować swoją wolę uwięzioną w zastygłym ciele? Oto dramat, jaki rozgrywa się w kluczowej scenie filmu o przebudzeniach. Jego główny bohater, Leonard N., od kilkudziesięciu lat unieruchomiony w swoim ciele i pozbawiony głosu, przebudza się dzięki kulturowemu suflerowi, jakim jest dla pacjentów dr Sacks, i dzięki uruchomionemu przezeń instrumentarium kultury.

Interpretację scenariusza kulturowego suflera, o którym w tej części wspominam jedynie okazjonalnie, rozwijam w ostatnim rozdziale książki. Tam także przedstawiam bogatą egzemplifikację tej matrycy kulturowej, natomiast tu, w rozdziale o scenariuszu przebudzenia, odwołam się do interesującej obserwacji prof. Andrzeja Szczeklika, jednego z polskich pionierów medycyny humanistycznej. Wskazanie na fragment jego książki o uzdrowicielskiej roli natury i sztuki, w którym znajduję wsparcie tezy o szczególnym znaczeniu gier konkurencyjnych jako narzędzi kulturowych w scenariuszach przebudzenia, zawdzięczę Marcinowi Kafarowi. Oto opis egzaminu z psychiatrii, kiedy Szczeklik, jeszcze jako student, otrzymuje od swojego profesora konkretne zadanie egzaminacyjne: „»Proszę się zgłosić, jak zbierze kolega

¹⁷⁹ O. Sacks, *op. cit.*, s. 312.

anamnezę« — powiedział i wyszedł, zamykając drzwi bez klamki»¹⁸⁰. Pozostawiony sam na sam ze stojącym prosto i „nieruchomo niczym posąg” na jednej nodze mężczyzną, „zapatrzonym w dal, z oczyma mocno otwartymi, zastygłym gdzieś w punkcie czasu”, student medycyny podejmuje szereg działań, na które chory nie reaguje:

Na żadne słowo, na propozycję papieroska, na wyniki ostatnich rozgrywek ligowych, na nucenie 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. [...] Odwróciwszy się plecami do mojego słupnika, zacząłem machinalnie serwować piłeczki na stole pingpongowym, ustawiony w drugim rogu sali. 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”¹⁸¹.

Nastąpiło otwarcie — komentuje Szczeklik po latach swój studencki egzamin z psychiatrii.

Siła woli, Ouija i pantera z wiersza Rilkego

W środkowej scenie filmu pokazana jest walka pomiędzy lekarzem i pacjentem o sposób wykorzystania tablicy z ruchomymi literami. Urządzenie to — o nazwie Ouija — służy od przeszło stu lat do nawiązywania kontaktów z zaświatami. Na planszy znajdują się litery, po których podczas seansów przesuwają się ruchoma wskazówka, oraz słowa „tak”, „nie” (stąd nazwa pochodząca od francuskiego słowa „oui” i niemieckiego „ja”) oraz „żegnaj”. W scenie z udziałem głównej postaci realizującej w filmie scenariusz przebudzenia, Leonarda N. (w jego rolę, jak wiemy, wcielił się De Niro), i dra Sacksa (granego przez

¹⁸⁰ A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2006, s. 14, za: M. Kafar, *op. cit.*, s. 85.

¹⁸¹ A. Szczeklik, *op. cit.*, s. 14–15.

Williamsa) nie chodzi o przywoływanie ducha przodka, jest w niej natomiast zaciekle walka o tożsamość. Obraz ma zatem w sobie wiele z ducha psychomachii. Doktor Sacks chce nakłonić swojego pacjenta, aby zapisał za pomocą tablicy swoje imię jako potwierdzenie własnej tożsamości. Napotyka jednak opór, czuje, że ręka Leonarda przesuwając wskazówkę na inne litery, że pacjent nie zamierza poddawać się jego woli. Dochodzi tu do symbolicznego starcia, w którym scenariusz przebudzenia zostaje zakomunikowany dzięki medium, jakim staje się najpierw pismo, a nieco później literatura.

Warto przyrzeć się bliżej tej scenie i wskazywanym w niej sensom. Medium, jakim jest tablica z literami, staje się *pharmakonem*, zniewala Leonarda niczym pismo u Platona, ale zniewala także jego lekarza — pierwszy z nich musi użyć siły swojej uśpionej woli, przebudzić się, aby pokierować literami tablicy w taki sposób, żeby dr Sacks odczytał jego intencję, poddał się jego woli, przebudził się i uświadomił sobie, jaka moc kryje się w pozornie skamieniałych ciałach jego pacjentów. Wielce symboliczna to scena i wielce symboliczny gest sprzeciwu wobec inercji medium-*pharmakonu*, wyzwajający we wspólnym działaniu lekarza i pacjenta scenariusz uśpienia-przebudzenia — tak znakomicie wyrażony w słynnym wierszu Rainera Marii Rilkego *Pantera*. Wszak to właśnie te litery, wychodzące spod ręki Leonarda: RILKE PANTHER, odczytuje Sacks na tablicy. Ouija staje się medium pośredniczącym pomiędzy pacjentem i jego lekarzem tak potrzebny im obu scenariusz kultury. Tablica z literami ma zatem także, jak się okazuje, uzdrowicielską moc *pharmakonu*.

W wersji filmowej pacjent ma pewną przewagę nad lekarzem. Leonard jest znawcą literatury, od wczesnej młodości zaczytuje się w poezji, wiersz Rilkego zna najprawdopodobniej na pamięć, dr Sacks-Williams musi odnaleźć wiersz austriackiego poety w bibliotece. Dopiero po jego odczytaniu i zinterpretowaniu uświadamia sobie w pełni wysoką kulturę literacką swojego pacjenta. W tym miejscu konieczne trzeba zwrócić uwagę na zastosowany w jego książce chwyt pseudonimowania: szpital, do którego trafił jako stażysta, to Beth Abraham Hospital

(synonimem tej nazwy jest określenie „House of Abraham”). Zarówno w książce, jak i w filmie dochodzi do zmiany oryginalnej nazwy nowojorskiej lecznicy dla przewlekle chorych, niezdolnych pacjentów na Mount Carmel. Autor nie ujawnia przyczyn ukrycia nazwy szpitala z Bronxu ani nie daje żadnej wykładni, dlaczego w jego opowieści przyjmuje on nazwę Mount Carmel, ale na podstawie tego, co literaturoznawcy nazywają językiem ezopowym, można wydobyć z tekstu Sacksa ślady, które pozwalają odtworzyć zamysł autora. Jedną z postaci w filmie, najprawdopodobniej ordynator, oprowadzając Sacksa po oddziale zastygłych w nieruchomych pokazach postencefalitycznych pacjentów, przedstawia ich, mówiąc: „To nasz ogród. A to nasze figury, posągi”. Świeżo przyjęty stażysta nie reaguje na ironiczną uwagę przełożonego, ale przecież nazwanie nowojorskiego szpitala Mount Carmel jest nawiązaniem do żywego w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, a także w islamie przekonania, że biblijna góra Karmel jest ogrodem, świętym ogrodem uznawanym za symbol piękna, będącego odbłaskiem nieskończonej mądrości i chwały Stwórcy. Zatem Mount Carmel, „ogród”, który przyszło uprawiać doktorowi, to nie grządki z „warzywkami”, lecz niezwykle wrażliwi ludzie, których w żadnej mierze nie można redukować do bezwolnych, zastygłych posagów, jak starsi koledzy i przełożeni Sacksa określają swoich pacjentów.

Nazywając zatem szpital w dzielnicy Bronx Mount Carmel, Sacks być może nawiązuje — z jednej strony — ironicznie do tego rodzaju wypowiedzi, nieobcych samym lekarzom, w których przykutych do łóżek czy wózków pacjentów określa się jako figury, jednak zawierają one pokątną dozę uprzedmiotowienia i tym samym upokarzają¹⁸². Z drugiej strony skoro góra Karmel w tradycjach religii monoteistycznych jest cudownym ogrodem, zamieszkiwanym przez tak niezwykle kwiaty jak lilie polne, głoszące chwałę Boga, to blask zamieszkujących ją nieziemskich i cudownych roślin jest także udziałem mieszkańców, którymi

¹⁸² Scenariusz kozła ofiarnego, w który wpisują się zachowania lekarzy z Mount Carmel, obecny jest także w wielu polskich szpitalach. Wyraziste — i przejmujące — jego przejawy omawiam w ostatnim rozdziale.

opiekuje się tak niezwykley ogrodnik jak dr Sacks, a droga na Karmel jest także drogą do przebudzenia, jaką również on sam przebywa.

Droga wiodąca na Górę Karmel w mistyce nocy ciemnej św. Jana od Krzyża to dochodzenie do „zupełnego ogołocenia, ubóstwa i oderwania się od wszystkiego, co jest na świecie”¹⁸³, to podążanie do pełnej kenozy, a wszystko z miłości do Chrystusa. W wykładni przywoływanego już Tomasza Halika, teologa, filozofa i konwertyty, co szczególnie doniosłe w jego osobistym doświadczeniu drogi na Karmel, przechodzenie przez mroki nocy ciemnej jest metodą, czyli drogą — obie kategorie są synonimiczne w ojczystym języku Ewangelii¹⁸⁴ — „naśladowania Tego, który nie cofnął się przed ciemnością ogrodu Getsemani, Wielkiego Piątku i wielkosobotniego »zstąpienia do piekieł«”¹⁸⁵. Naśladując autora drogi na Karmel, Halik wspiera się jego doświadczeniem duchowym, i jego wskazaniem, albowiem: „Jan mówi do ludzi, dla których »umarł Bóg«, którym wiara się zaćmiła i idą przez noc”¹⁸⁶.

Do nocy ciemnej dr Sacks porównuje drogę pacjentów ze szpitala na Bronksie, zwłaszcza ten jej etap, który następuje po przebudzeniu. Po etapie swoistego zmartwychwstania każdy z nich przechodzi „fazę komplikacji”. Pacjenci „wpadają w podziemne otchłanie wyczerpania i depresji” — pisze Sacks¹⁸⁷. Pojawiają się niepokojące objawy, wrażenie, „że coś złego się dzieje”. Pacjent nie potrafi „określić dokładnie, o co chodzi, ponieważ jest to nie dające się zdefiniować wrażenie »żledziejstwa«, które określa jemu i nam ogólną naturę dolegliwości: wrażenie »żledziejstwa«, którego doświadcza jest [...] jego pierwszym, krótkim przebłysem złego świata [podkr. — O.S.]”¹⁸⁸. Komplikacje,

¹⁸³ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przekład i opracowanie z hiszpańskiego o. Bernard Smyrk OCD, Warszawa 2002, s. 66.

¹⁸⁴ T. Halik, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, przeł. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 240.

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 24.

¹⁸⁶ *Radziłem się dróg. Z Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek*, przeł. A. i J. Babuchowscy, Poznań 2001, s. 364.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 231.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 228.

konkluduje Sacks, są „ciężką próbą, ciemną nocą duszy [podkr. — A.W], która doprowadzała do granic wytrzymałości tych, którzy musieli stanąć w ich obliczu. Niektórzy załamali się i nie przeżyli; inni przetrwali i zostali wykuci [podkr. — O.S.] przez swoje cierpienia”¹⁸⁹.

W horyzoncie znaczeń przywołanych z literatury — a dokładniej rzecz ujmując z poezji Rilkego — przez najbardziej niepokornego pacjenta Mount Carmel ujawnia się jeszcze jeden wymiar aktywności podjętej przez doktora Sacksa. To wymiar oporu hermeneutycznego, który zostaje uwydatniony na tle opinii przeważającej pośród elity lekarskiej szpitala na Bronksie; opinii, że pacjenci Mount Carmel są roślinkami, które trzeba co najwyżej podlewać każdego dnia, zapewniając im pożywienie. Neurolog zdecydowanie przeciwstawia się, jak wiemy, takiej diagnozie, ale dopiero odczytanie wiersza o panterze jako symbolu żywiołu, który rozrywa kraty zniewalające Leonarda, pozwala mu głębiej zrozumieć dramat jego pacjentów. Ich hermeneutyczny opór wobec dominującej opinii udziela się także samemu Sackowski-Williamsowi. On także doznaje przebudzenia. W ten sposób ujawnia się mechanizm scenariusza kulturowego suflera, który działa w obie strony. Mówiąc metaforycznie: uwolnienie zamkniętej w klatce przez dziesięciolecia pantery zmusza samego kulturowego suflera do zweryfikowania swojej wcześniejszej oceny. Leonard-De Niro zrywa pęta nałożone na mieszkańców Mount Carmel. Przekroczy, wbrew woli swojego lekarza, granice wyznaczone prętami klatki szpitala na Mount Carmel i wyjdzie na miasto. Wreszcie będzie wolny, także od tego, kto go wyzwolił.

W polskiej wersji językowej filmu zrealizowanego przez Penny Marshall wiersz Rilkego pojawia się w tłumaczeniu Mieczysława Jastruna:

Spojrzenia jej znużyła mijająca krata,
że już nie zatrzymują nic, mdlejące.
Czuje, jak gdyby było sztab tysięcy,
a za sztabami już nie było świata.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 242.

Jej kroki giętkie jakby się łączyły
kręcąc się ciągle w tym najmniejszym kole,
tworzą jak gdyby taniec siły
wokół środka, co więzi ogłuszoną wolę.

I tylko czasem uniesie się wyżej
zasłona źrenic. — I obraz się wdziera,
idzie przez członków naprężoną ciszę —
i głębi serca się zaciera¹⁹⁰.

Proponuję jego interpretację przez pryzmat kontekstu, jaki wytwarzają obie filmowe postacie, zarówno Leonard-De Niro, jak i dr Sacks-Williams¹⁹¹. Uwięziona w klatce za kratami niezwykle siła ma wymiar odnowicielski, ale pręty uniemożliwiają jej kontakt ze światem. Jej ogromna energia rozsadza klatkę, jednak granicy krat nie może przekroczyć, może natomiast unicestwić je wola, element kluczowy w tej interpretacji. Na taką jego rangę wskazuje inna wersja przekładu wiersza o panterze, autorstwa Andrzeja Lama. Jej ośrodkowa strofa znacznie mocniej niż u Jastruna antagonizuje nieposkromioną moc woli wobec zakreślonego „najciaśniejszym kręgiem” ruchu, na jaki skazana jest pantera:

Jej miękki chód, wędrówka monotonna,
co wciąż zatacza najciaśniejszy krąg,
jest jak skupiony taniec wokół środka,
gdzie drzemie wola, by się wyrwać stąd¹⁹².

Okazuje się zatem, że także wola, pozornie nieograniczona, napotyka granice. Jest nią opinia tych, którzy w swoich osądach nie dają uwięzionemu w klatce żadnych szans, przekreślając z góry nadzieję na uwolnienie. Ich oceny, ferowane zaocznie i całkowicie bezpodstawnie,

¹⁹⁰ Wiersz Rilkego *Der Panther* z tomu *Neue Gedichte* w tłumaczeniu Mieczysława Jastruna (pierwodruk: R.M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974, 1987, 1993) pojawia się także w polskiej wersji *Przebudzeń*.

¹⁹¹ Warto zaznaczyć, że obydwaj aktorzy spędzili sporo czasu w nowojorskim szpitalu na Bronksie, aby przestudiować zachowania postencefalitycznych pacjentów.

¹⁹² Przekład Andrzeja Lama.

zniewalają znacznie mocniej niż pręty klatki. „Ogłuszona” przez otoczenie wola umiera, wprowadzam do interpretacji istotną w mojej propozycji perspektywę o możliwości ponownego uspienia przebudzonej woli, jeśli nie zostanie wsparta, wzmocniona przez kulturowego suflera. Jeśli uwięziony pośród prętów nie odnajdzie w jego żrenicy wsparcia. Czyż to nie właśnie tę ogromną moc woli wsparcia rozpoznała u siebie przywoływana już siostra przełożona z Mount Carmel, która prowadząc całym swym jestestwem postencefalitycznego pacjenta, kieruje w stronę dra Sacksa te przejmujące słowa: „Jakby przejmował moją wolę działania, wolę działania drugiego człowieka”. Słowa, które można uznać za kwintesencję współczynnika humanistycznego. Ale zarazem słowa będące świadectwem narodzin w Mount Carmel bezpieczeństwa ontologicznego, które powstało z połączenia scenariusza przebudzenia ze scenariuszem kulturowego suflera: Wyzwolona wola działania, przejmowana od kulturowego suflera, daje znieruchomiałym przez lata pacjentom namiastkę własnej energii, dzięki której są w stanie pokonać najtrudniejszą przeszkodę — niemożność odwołania się do własnej woli.

Mam nadzieję, że nie narażam się na hiperbolizację, twierdząc na zakończenie rozważań pomieszczonych w tym rozdziale, że dr Sacks-Williams odnalazł kluczową rolę woli „Innego” w przebudzeniu (także siebie samego) dzięki literaturze, dzięki przywołanemu przez Leonarda-De Niro wierszowi Rilkego. A jeśli tak, to rola literatury i szerzej — scenariuszy kultury — w przywracaniu zdruzgotanego chorobą poczucia bezpieczeństwa ontologicznego jest być może jeszcze bardziej doniosła, niż próbuje wykazać powołany do życia przez dr Ritę Charon przed dwudziestu lat w Columbia University ośrodek medycyny narracyjnej. Do uzasadnienia tej właśnie tezy będę dążył w rozważaniach przedstawionych w ostatnim rozdziale tej książki. Poprzedzi je część, w której zaproponuję spojrzenie na współczesną historię mediów w Polsce, a ujmując rzecz bardziej precyzyjnie — na wybrane jej fragmenty — z perspektywy scenariusza przebudzenia.

Rozdział III

Historia barbarzyńców do napisania. Zadanie dla antropologii mediów*

Jak pisać historię polskich mediów czasów przesilenia z perspektywy antropologii, z perspektywy scenariuszy kultury? To pytanie, którego nie sposób pominąć, gdy podejmie się próbę uczynienia z liminalności, z granicznych, pełnych zawirowań faz przejścia doniosłą dla medioznawcy perspektywę. Przechodzenie od epoki do epoki — przypomnę ustalenia poczynione we wstępie tej książki — nie musi dokonywać się gwałtownie, a granicy w procesie rozwoju mediów w Polsce nie warto wyodrębiać tak zdecydowanie, aby jako mocna i wąska cezura ukazała się data 1989. Granica pomiędzy formacjami nie musi być bowiem wąska. Przeciwnie, można ją postrzegać jako szeroką — nawiązując ponownie do Ziomka, który bacznie przyglądał się przed laty procesowi historycznoliterackiemu — a zatem jako tę, która rozpościera się pomiędzy latami poprzedzającymi stan wojenny wraz ze zdławioną i niedokończoną rewolucją 1981 roku i sięga aż po pierwsze wybory

* Rozdział w pierwotnej wersji opublikowany w: *Z teorii i praktyki komunikacji społecznej: stan i rozwój badań w Polsce*, red. K. Konarska, A. Lewicki, P. Urbaniak, Kraków 2018.

samorządowe roku 1990, kiedy jak grzyby po deszczu wyrastały we wszystkich regionach tysiące samorządowych gazet.

Aby zrealizować zadanie, które przybliży poszukiwania niepowtarzalnej drogi, jaką w tym czasie przeszły polskie media — a przypomnę, że przed laty upomniął się o nią także Zbigniew Bauer¹⁹³, uznając że mało prawdopodobne jest, aby była ona tą samą drogą, którą pokonały media zachodnie — stosuję kategorię scenariuszy kultury, wzorców zachowań odgrywanych przez użytkowników mediów, zarówno dziennikarzy, jak i odbiorców. Pisanie historii polskich mediów jako historii scenariuszy kultury to postulat, który dla badacza oznacza wysiłek poszukiwania zachowań i wartości, kodów i symboli łączących użytkowników komunikacji w tworzące się wspólnoty, trud docierania do ich „form odczuwania i przyswajania świata”¹⁹⁴. Oznacza on dla medioznawcy potrzebę krytycznego podejścia do obowiązujących wersji historii mediów, trud docierania nie tyle do ukrytych w archiwach dokumentów, ile raczej do spychanych w zapomnienie jej fragmentów. Przeciwdziałanie konfiskacie pamięci jest zabiegiem ściśle powiązaniem z odsłanianiem tych rodzajów aktywności medialnej i okołomedialnej, które są świadectwem strukturalnej niższości¹⁹⁵.

Proponuję zatem, aby spojrzeć na historię mediów końca PRL-u z perspektywy antropologii i wokół przełomowych wydarzeń politycznych, które miały modyfikować czy nawet rewolucjonizować ustrojowe ograniczenia mediów, a także spoza fasady rządowych instytucji powołanych do tłamszenia mediów, dostrzec struktury „długiego” trwania, powtarzalne i przewidywalne kody oraz symbole — scenariusze kultury, takie jak medialny scenariusz przebudzenia (wraz z strukturującym go w dużej mierze *rite de passage*), który ujawnia się w mediach i poprzez media w szczególnych chwilach przesilen społecznych, co będę starał się wyka-

¹⁹³ Por. uwagi wprowadzające do tej książki, w których przywołuję postulaty Zbigniewa Bauera i Bogusława Bakuły.

¹⁹⁴ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 24.

¹⁹⁵ V. Turner, *op. cit.*, s. 197.

zać na przykładzie dziennikarskich świadectw Sierpnia 1980, czy scenariusz kozła ofiarnego, symbol reglamentowanej wolności mediów, piętno cenzury odcisnięte w postaci znaku [- - -] w legalnej, acz niepokornej prasie ostatnich miesięcy 1981 roku, poprzedzających stan wojenny.

Milczenie, anonimowość ludu i „wzniośle umysły”

Badacze świadectw aktywności medialnej i okołomedialnej w okresach społecznych przesileń natrafiają na sporą trudność. Jest nią milczenie świadków. Milczenie stoczniovców nieudzielających mediom wywiadów w czasie strajków w Gdańsku, Gdyni czy Szczecinie, milczenie wydawców, drukarzy bibuły, milczenie jej kolporterów. Na pytanie o odmowę udzielenia jakichkolwiek informacji o robionej przez siebie w latach osiemdziesiątych gazecie niezależnej wydawca wrocławskiej bibuły odpowiedział w szczególny sposób: „Czy pogromcy bolszewików w 1920 r. spodziewali się, że nadejdzie 17 września 1939 r.?”¹⁹⁶. Rezygnacja z przekazywania jakichkolwiek informacji o opozycyjnej przeszłości i ujawniania, nawet po wielu latach, swoich personaliów jest w tym środowisku niemal regułą. Dominujące wśród działaczy podziemia wydawniczego poczucie „osamotnienia i frustracji” spowodowane jest — jak mówią drukarze, kolporterzy i redaktorzy bibuły¹⁹⁷ — zaprzepaszczeniem ideałów przez byłych przywódców „Solidarności”, znacznym pogorszeniem własnej sytuacji materialnej czy wreszcie dość powszechnym i wciąż utrzymującym się lękiem przed represjami.

Z badań przeprowadzonych w październiku 2005 roku przez GfK Polonia wynika, że

co czwarty Polak (26%), który w roku 1982 miał co najmniej 15 lat, w latach osiemdziesiątych miał jakiś kontakt z podziemnymi wydawnictwami, a co dziesiąty (11%) deklaruje,

¹⁹⁶ S. Rudka, *Poza cenzurą. Wrocławska prasa bezdebitowa 1973–1989*, Warszawa-Wrocław 2001, s. 13.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 12–13.

że był to kontakt w miarę stały. Za produkcją i kolportażem tych wydawnictw stała nie-mała armia ludzi, którzy przez wiele kolejnych lat narażali się na więzienia i szkyany¹⁹⁸.

Co dziś wiemy o tej armii? Badania przeprowadzone przez Stowarzyszenie Wolnego Słowa, którymi objęto 150 kolporterów, „szeregowych działaczy warszawskiego podziemia wydawniczego lat osiemdziesiątych”, wykazały, że pozostają oni w zdecydowanej większości poza „archiwum”. Są anonimowi, ich tożsamość jest ukryta nawet dla ich dawnych kolegów, reprezentujących środowiska opozycji przed-sierpniowej. Ci ostatni nie znali i „zgodnie z regułami konspiracji — nie chcieli znać ich tożsamości”. Także po 1989 roku szefowie działających jeszcze w czasach PRL-u podziemnych wydawnictw „nie mieli nawyku spoglądania za siebie na ludzi, którzy tworzyli ich zaplecze. Nie znali ich, a powstałych na potrzeby nadzwyczajnej sytuacji stanu wojenne-go struktur i związków nie traktowali jako wartości, która mogłaby służyć społeczeństwu obywatelskiemu w warunkach normalności”¹⁹⁹. Ani ich niezwykła odwaga, ani bezgraniczne, bo przecież anonimowe poświęcenie, nigdy nie zostały docenione. Zakonspirowani, działający w ukryciu do drugiej połowy 1989 roku, zostali całkowicie zapomniani. Kręgi inteligencji, do których nieustannie aspirowali, nigdy ich nie zaakceptowały. A przecież, co zgodnie potwierdzają autorzy opracowań o prasie bezdebitowej, to kolportaż w czasie stanu wojennego „przenosił wolność, z jaką Polska oswoiła się przez szesnaście miesięcy »Solidarności«, w sferę swobody nieocenzurowanej wypowiedzi, której dekretem zakazano. Był realizacją sprzeciwu, nieposłuszeństwa, prote-stu i cywilnego oporu. Organizował setki tysięcy ludzi”²⁰⁰. A przecież

¹⁹⁸ A. Mielczarek, *Aktywni, lecz zapomniani — dawni działacze warszawskiego podziemia*, [w:] *Drogi do wolności w kulturze Europy Środkowej i Wschodniej 1956–2006. Zbiór materiałów z konferencji 5–7 listopada 2006 roku w Wyższej Szkole Zawodowej „Kadry dla Europy” w Poznaniu*, red. B. Bakula, M. Talarczyk-Gubała, Poznań 2007, s. 41–42.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 43–44.

²⁰⁰ I to nie tylko młodych, ale także tych w wieku senioralnym. „Pracowitymi mrówkami” nazywa badacz kolportażu bibuły niezależny periodyk „Senior” rozpro-

po wprowadzeniu stanu wojennego i internowaniu przywódców „Solidarności” to właśnie dzięki kolportażowi udało się odtworzyć rozbite struktury związku. To dzięki kolporterom — jak twierdzą po latach wydawcy prasy niezależnej²⁰¹ — zahamowany został proces wykruszania się „Solidarności” w najtrudniejszym dla niej czasie.

Z milczenia świadków, z ułomności źródeł historycznych można uczynić walor badawczy. Dowiódł tego jeden z najwybitniejszych badaczy średniowiecza Aron Guriewicz. Ten, który odrzucając standardowe metody historyków jako mało satysfakcjonujące, zaproponował antropologię historii i zastosował ją w badaniach „ludu epoki, w której zamknięty był przed nim bezpośredni dostęp do środków pisemnego utrwalania kulturalnych wartości”²⁰². Cytując Guriewicza, do którego koncepcji antropologii historycznej wielokrotnie się odwołuję, wszak zasługuje ona na najwyższe uznanie, nie mogę nie odnotować niezwykle ważnej właściwości jego warsztatu badawczego. Świadczy ona o wyjątkowej wrażliwości uczonego na brak dostępu „ludu” do mediów, a także o podjętej przez niego próbie przywrócenia głosu „wielkiemu niemowię”. Na marginesie warto zaznaczyć, że rosyjski uczony medioznawcą nie był (przynajmniej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu), co zresztą wcale nie przeszkadzało mu — jak się okazuje — stosować narzędzi dla współczesnego medioznawstwa podstawowych, do jakich należy kategoria (*media*) *literacy*. Otóż lud średniowiecza nie dysponował — przekładam na ten właśnie język stwierdzenie Guriewicza — kompetencją, którą tłumaczy się na język polski jako alfabetyzm. Był zatem analfabetą, „wielkim niemowię”, „wielkim nieobecny”. Autor *Problemów średniowiecznej kultury ludowej* ubolewa, że kultura ludu tamtej epoki wciąż pozostaje tematem niezbadanym, i dobitnie formułuje oskarżenie pod adresem „współczesnego uczone-

wadzany przez emerytów pracujących na niższych szczeblach sieci, narażonych często na kontrole i łapanie. Por. J. Śreniowski, *Kolportaż — kilka uwag*, [w:] *Czas bibuły. Mechanizmy — ludzie — idee*, t. 2, red. R. Wróblewski, Wrocław 2013, s. 40–41.

²⁰¹ Wypowiedź anonimowego wydawcy, za: S. Rudka, *op. cit.*, s. 86.

²⁰² A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 6.

go”, który rekonstruuje średniowieczny obraz świata, „przesuwa go w stronę widzenia przez elitę”²⁰³. Uczony kreśli zdecydowanie negatywny wizerunek „wzniosłych umysłów” przeszłości i teraźniejszości:

Ideologom społeczeństwa feudalnego udało się nie tylko odsunąć lud od środków utrwalania jego myśli i upodobań, ale i pozbawić przyszłych badaczy możliwości odtworzenia głównych rysów jego życia duchowego. [...] Arystokratyczne, elitarne ujęcie kultury średniowiecznej, biorąc pod uwagę poglądy jedynie „wzniosłych umysłów” — teologów, filozofów, poetów, historiografów — utrwaliło się i panuje po dziś dzień²⁰⁴.

Po czym wyjaśnia, że ludową kulturę średniowiecza ujmuje jako taką „percepcję świata, która powstała w wyniku złożonego i sprzecznego wzajemnego oddziaływania na siebie tradycyjnego folklorystycznego zasobu i chrześcijaństwa [...]”, i przywołuje Bronisława Geremka²⁰⁵ twierdzenie o historykach kultury, którzy wciąż ignorują ludność feudalnej Europy i odmawiają chłopstwu prawa do historii, konkludując: „Jak widzimy, nie poszczęściło się ludowej kulturze średniowiecznej w nauce”²⁰⁶. Nie mogę się oprzeć, aby nie przywołać raz jeszcze — dokładnie w tym miejscu — Śreniowskiego opinii o kolportażu, która przenosi nas z późnego średniowiecza do późnego PRL-u: „opisy, na jakie się historiografia dziejów najnowszych zdobyła, niejednokrotnie wmawiają istnienie jakichś struktur czy grup kierowniczych większej sieci organizacyjnej tam, gdzie struktury takie nie powstały albo powołane były wyłącznie z nazwy”²⁰⁷. Kolportaż był bowiem, jak dowodzi Śreniowski, w zdecydowanej większości samoistnym, oddolnym ruchem masowym. Nie poszczęściło się także, jak widać, wydawcom, drukarzom, a zwłaszcza kolporterom drugoobiegowej prasy we współczesnym medioznawstwie, czego wymownym świadectwem są przywoływane powyżej źródła.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 8–9.

²⁰⁵ *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, za: A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 7.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 8.

²⁰⁷ J. Śreniowski, *op. cit.*, s. 40.

Odmawianie prawa do historii, przesuwanie obrazu świata w stronę odpowiadającą perspektywie „wzniosłych umysłów” to oskarżanie, które odnieść można *mutatis mutandis* do badaczy kultury tego ludu²⁰⁸. O nim jedna z najwybitniejszych aktorek teatru drugiej połowy XX wieku, Halina Mikołajska, internowana po wprowadzeniu stanu wojennego, napisała w liście do Kazimierza Dejmka — dyrektora teatru, w którym przez lata była zatrudniona:

Nie wiem, czy istnieje w Polsce druga aktorka, która ma na koncie tyle setek wyjazdów do peryferyjnych teatrów, domów kultury, domów parafialnych i kościołów. [...] Znam więc polską publiczność nie z wyobraźni, i nie ze sprawozdawczości ministerialnej, często mylącej, albo wręcz fikcyjnej. Znam ją niejako osobiście. Polska zmęczona, ale niepoddająca się. Gromadzi się tysiącami i tłoczy na wykładach i koncertach, w kościołach i nie tylko kościołach, chłonna i spragniona jak nigdy²⁰⁹.

Aby objąć refleksją badawczą tę kulturę zmęczoną, ale przecież niepoddającą się, trzeba podjąć wysiłek włączenia do niej i opisanie nie tylko teatru, literatury, malarstwa, muzyki czy filozofii, lecz także mediów, prawa, gospodarki czy stosunków własnościowych. Jedynie wtedy, wychodząc od podstaw tego wszystkiego, co wymknęło się bądź co najmniej usiłowało się wymknąć spod państwowej kontroli PRL-u, wykryć można — podobnie jak to uczynił Guriewicz, opisując

²⁰⁸ Tu nie można nie przywołać ważkiej konstatacji Guriewicza „Bowiem badacz absolutyzujący myśl o trudności czy też niemożności zrozumienia jednej kultury przez przedstawiciela innej nieuchronnie popadnie w całkowity paraliż twórczy i stanie się niemy [podkr. — A.W.]” (A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 20). Tego chcę uniknąć, aby nie popaść w pułapkę „niemoty”, która sprawia, że badacze jednej z kultur nie mówią o drugiej. A jeśli już, to zaledwie półgębkiem. Okazuje się, że przywołany tu za Guriewiczem mechanizm „niekomunikatywności” kultur sprawdza się w opisie wzajemnej relacji między kulturą poddającą się kontroli peerelowskiej władzy i tą drugą — niepoddającą się tej kontroli.

²⁰⁹ List Haliny Mikołajskiej został opublikowany w niezależnej oficynie „Puls” 1984, nr 22, za: K.W. Tatarowski, *Wokół pojęcia „drugiego obiegu” — spostrzeżenia i refleksje*, [w:] *Czas bibuły...*, s. 19.

średniowieczną kulturę ludową — „pewną jedność, poza którą każda z tych sfer działania przestaje być w pełni zrozumiała; wszystkie one są kulturowo podbarwione [podkr. — A.W.]”²¹⁰.

Aby zakreslić — choćby wstępnie — ramy polskiej kultury ostatnich dziesięcioleci XX stulecia, kultury zmęczonej i niepoddającej się, przywołuję stanowisko Konrada W. Tatarowskiego, badacza drugiego obiegu, określanego także mianem „bibuły”, „prasy podziemnej”, „literatury niezależnej” bądź „prasy bezdebitowej”; badacza, który podąża bliskim mi tropem, zwłaszcza gdy wpisuje w drugi obieg aktywność nie tylko kulturalną, lecz także ekonomiczną i zaznacza, że jej wyróżnik to pozostawanie poza kontrolą państwa, a także poza zasięgiem fiskusa. Takie ujęcie pozwala mu zaliczyć do opisywanej przestrzeni szarą strefę zatrudnienia, związaną przede wszystkim z rozprowadzaniem tych dóbr i wyrobów, które pozostawały „poza sieciami oficjalnej dystrybucji, na prowizorycznych straganach czy przez objeżdżających Polskę domokrażców. To wytwarzane »domowym sposobem« bądź nielegalnie kopiowane płyty i kasety. Te wszystkie zjawiska — nie opisane [podkr. — A.W.] przez socjologów — wymykają się spod kontroli państwa”²¹¹. Z racji niejednolitego statusu okazują się one trudne do opisania i sklasyfikowania, albowiem — jak podkreśla Tatarowski — oprócz ekonomicznego wymiaru ujawnia się w nich aspekt prawny, moralny czy estetyczny. Wartość przywoływanego opisu wzmacniają dodatkowe uwagi autora, w których przywołuje on tradycje drugoobiegowej aktywności w czasie II wojny światowej, zniewolenia społeczeństwa przez okupacyjną strukturę państwa niemieckiego. Wtedy za warunki „biologicznego i kulturowego przetrwania narodu” można w równym stopniu uznać konspiracyjną bibułę, zdobywaną na wrogu broń, a także przemycaną szynkę, schab czy ziemniaki²¹². Można tu również wymienić szeroki kontekst niezależnego ruchu wydawniczego, do którego badacz zalicza: różnego rodzaju aktywność kul-

²¹⁰ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 14.

²¹¹ K.W. Tatarowski, *op. cit.*, s. 12.

²¹² *Ibidem*, s. 13.

turalno-artystyczną, poczynając od spektakli teatralnych i spotkań literackich, po wystawy artystów-plastyków w kościołach czy mieszkaniach prywatnych. W obrębie tego szerszego kontekstu jest także miejsce dla działalności naukowo-dydaktycznej w rodzaju wykładów Towarzystwa Kursów Naukowych oraz dla mediów elektronicznych, na przykład Radia Solidarność czy kolportowanych kaset dźwiękowych i nagrań wideo²¹³. Sporządzony przez krakowskiego badacza katalog nie jest pełny, wymaga choćby poszerzenia o style życia drukarzy czy kolporterów, a także podjęty w czasie stanu wojennego bojkot aktorów wobec rządowych mediów i refleksje o ich znaczeniu dla organizowanego oddolnie ruchu oporu.

W cieniu barbarzyńców

Przyjmuję zatem, że obieg mediów niepodlegających kontroli państwa, wymykający się fiskusowi (przecież to Ruch był monopolistą w PRL-u, nie zapominajmy o tym niebłahym dla rządzącej partii motywie — właśnie finansowym) i cenzorowi, stanowił doniosłą część kultury zmęczonych i niepoddających się, kultury barbarzyńców, przy czym ponownie odwołuję się do ujęcia zaproponowanego przez Guriewicza, albowiem tak jak badacz średniowiecznej kultury ludowej zmieniam punkt widzenia, „ten, do jakiego przywykliśmy²¹⁴” (autor *Problemów...* pisze o historykach średniowiecza, tu, w tym artykule zaimek „my” odnoszę do medioznawców), i podobnie jak on odkładam na bok odkrycia „wzniosłych umysłów”, które — jak nie bez ironii pisze Guriewicz — nagromadziły „ogromny materiał wyjaśniający formy przyswajania i odczuwania świata przez człowieka średniowiecznego”, ale „w dziedzinie poznania kulturowych kategorii barbarzyńców

²¹³ *Ibidem*, s. 13–14.

²¹⁴ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 63.

uczyniono znacznie mniej”²¹⁵. A przecież, jak dowodzi rosyjski uczyony, system wyobrażeń i archaicznych wierzeń epoki barbarzyństwa przenika do modelu świata właściwego chrześcijańskiemu średniowieczu²¹⁶, dochodzi zatem do wzajemnego dostosowywania się kultur, akulturacji. W oddziaływaniu obu kultur realizuje się dialogowa zasada, zgodnie z którą każda wypowiedź „żyje” zawsze na pograniczu dwóch osobowości, a obecność odbiorcy odciska się w strukturze wypowiedzi nadawcy²¹⁷. Guriewicz przyjmuje, kierując się dyrektywą metodologiczną Michała Bachtina, że w badanych źródłach kultury średniowiecznej jest miejsce dla „niewidzialnego słuchacza”, do którego adresowane są penitencjały, katechizmy, żywoty i „przykłady”²¹⁸. Autor *Problemów...* szczególną wagę przywiązuje do ksiąg pokutnych, czyli poradników pouczających duchownych, jak mają spowiadać tych, którzy skażeni są grzechem „pogaństwa”, parafian, czyli już prawie chrześcijan, ale zarazem ludzi głęboko wierzących w przesady; tych, którzy wciąż jeszcze mocno tkwili w pogaństwie. Penitencjały zatem z jednej strony pokazują w sposób klarowny, czy i w jakiej mierze Kościół przewyciężył „starą religię”²¹⁹. Są zarazem, i to jest ich drugie oblicze, świadectwem barbarzyńskiego obrazu świata.

Jako późną, bo pochodzącą z końca XX stulecia, odmianę penitencjału traktuję opracowany przez Marka Millera tom *Kto tu wpuszczał dziennikarzy*²²⁰. Przedstawiony w nim obraz świata to obraz styku dwóch kultur — tej oficjalnej, reprezentowanej w zdecydowanej większości przez dziennikarzy piszących dla rządowych mediów, i tej

²¹⁵ A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 23.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ M. Bachtin, *Problema tekstów*, „Woprosy literatury” 1976, nr 10, s. 127, 146, za: A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 66.

²¹⁸ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 66.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 130–131.

²²⁰ *Kto tu wpuszczał dziennikarzy według pomysłu Marka Millera. 25 lat później według pomysłu Janiny Jankowskiej i Marka Millera*, Warszawa 2005. Przywoływane w tym artykule wielokrotnie fragmenty książki redaktora Marka Millera oznaczam bezpośrednio w tekście inicjałem M, podając obok numer strony.

drugiej, barbarzyńskiej kultury zmęczonych i niepoddających się. W czasie strajku w sierpniu 1980 roku na terenie stoczni Gdańska, Gdyni i Szczecina stają naprzeciw siebie dwie kultury, dwa modele świata i dwa języki. Utrwalony został głos tylko jednej ze stron — dziennikarzy. Druga zachowuje milczenie. Ale obecność milczącego, często niewidzialnego odbiorcy odczuwalna jest na każdym kroku. Co więcej, to ona strukturuje zachowania reporterów-penitentów dokonujących spowiedzi ze swojego zawodowego życia. W ten sposób w stocznich Wybrzeża w sierpniu 1980 roku „odgrywany” jest przez dziennikarzy PRL-u scenariusz kultury, który uznają za kolejną odmianę omawianych w tej książce scenariuszy „przebudzenia”. Ten rodzaj kulturowej matrycy pojawia się w sytuacjach kryzysowych, gdy zawodzi zrozumiała struktura świata²²¹, gdy konieczne staje się zerwanie z dotychczas obowiązującymi zasadami działania i myślenia, bo przecież „odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo”²²². W scenariuszu przebudzenia realizuje się zazwyczaj dobrze opisany przez antropologów *rite de passage* z właściwymi mu trzema etapami: wyłączenia, liminalności i włączenia.

Scenariusz przebudzenia

Wyłączenie to pierwsza faza rytuału przejścia. Obejmuje ona „symboliczne zachowanie oznaczające oderwanie się jednostki bądź grupy społecznej od wcześniej ustalonego punktu w strukturze społecznej albo od ustalonego zbioru warunków kulturowych (statusu)”²²³. Wyłączenie przybyłych do stoczni dziennikarzy z normalnego życia, to znaczy takiego, które toczyło się poza strajkiem, najmocniej odczu-

²²¹ K. Moraczewski, *op. cit.*, s. 31.

²²² Przypomnę, że formuła ta, powtarzana nieustannie w mediach po katastrofie smoleńskiej, posłużyła mi jako tytuł książki wydanej w 2013 roku.

²²³ V. Turner, *op. cit.*, s. 196.

wane jest przez nich przy przekraczaniu bramy Stoczni Gdańskiej. Oto kilka spośród wielu relacji dobitnie potwierdzających poczucie oderwania od tego, co było wcześniej:

Cudowne było to przejście do zupełnie innego świata, zwłaszcza po dusznej atmosferze Warszawy. Nagle znajduję się w miejscu, gdzie wszystko jest oczywiste, wszystko jest klarowne, spokojne. (M 93)

Przepychałem się, do kraty i po chwili byłem już po drugiej stronie. Nie myślałem, że będę z stoczni pisał materiał o ewentualnych konsekwencjach zbliżenia się do „wichrzycieli”. Wierzyć mi się nie chciało, że bramy i płoty mogą być barierami dla odmiennego składu powietrza. (M 93)

Była to dla mnie nowa sytuacja, nigdy nie byłem w tak wielkim zgromadzeniu ludzi opanowanych jedną myślą, jedną wolą. (M 95)

Jednak, jak się okazuje, wyłączenie, jakiego doświadczają za „bramą”, nie jest aktem jednokrotnym. Nie jest to również etap nieodwracalny. W każdej chwili wyłączenie może utracić swoją moc, może zostać zakwestionowane przysługujące dziennikarzom w sposób naturalny — jak sami uważali — prawo do przebywania ze strajkującymi na podstawie posiadanych legitymacji prasowych. Wydawane przez redakcje peerelowskie wszechmocne — jak mogło się wydawać — świadectwa dziennikarskiej tożsamości tu, na terenie stoczni, traciły swoją moc. Nie były już glejtem zapewniającym pokonanie każdej przeszkody:

Wyciągnąłem legitymację prasową i mówię, że jestem z „Czasu”, na to oni: „To nic nie znaczy, taką legitymację może mieć każdy”. (M 171)

Nawet wydawana na terenie stoczni przepustka do sali BHP, w której toczyły się obrady, nie dawała gwarancji:

W przeddzień porozumienia, w sobotę, czekaliśmy wszyscy na korytarzu prowadzącym do głównej sali obrad. Dostałam nawet przepustkę do tej sali. W pewnym momencie podszedł do mnie dwudziestoparoletni człowiek [...]. Powiedział: „Pani jest proszona o wyjście ze stoczni”. „Panu się chyba wydaje, mam przepustkę”. „Niech pani pokaże”. Pokazałam. Podał ją. Zdenerwowałam się, ale jeszcze spokojnie mówię: „Jak pan może? Niech pan przyprowadzi kogoś, kto odpowiada za prasę”. Poszedł, po pewnym czasie wrócił z człowiekiem, którego nigdy dotąd nie widziałam. Ten również powtórzył żądanie, bym opuściła stocznnię”. (M 173)

Opisując *rites de passage*, Victor Turner proponuje interesującą wykładnię drugiej z faz obrzędu przejścia. Chodzi o marginalizację, okres liminalny. Uczony zwraca uwagę, że termin ten wskazuje na „wielkie znaczenie rzeczywistych i symbolicznych progów w pośrednim stadium obrzędów, chociaż być może w wielu wypadkach ukrytą naturę, a czasem tajemniczą mroczność tego stadium lepiej opisywałoby pojęcie *cunicular* »bycie w tunelu«”²²⁴. To symboliczne znaczenie przejścia wąską drogą, u której końca nie wiadomo, co może czekać, splata się dodatkowo z niepewnym statusem wkraczającego w mroczną czelusć. Jest on bowiem oderwany od swojej grupy, odarty z wcześniej przysługującego mu w strukturze społecznej statusu i warunków, do których był przyzwyczajony²²⁵. Każde z opisanych przez badacza symbolicznych działań w społeczeństwie odnajduję w utworzonym z ciał stoczniovców tunelu, w którym uwięziono na jakiś czas przybywającego do stoczni na negocjacje wicepremiera Mieczysława Jagielskiego. Oto tunel, który w każdej chwili mógł się zamknąć. Tunel, którym stoczniovcy przepuszczają Jagielskiego²²⁶:

Andrzej Drzycimski

23 sierpień, godzina dwudziesta. Wielki stojący przed bramą tłum już wiedział, że przyjedzie Jagielski. Czekają.

Bogusław Turek

Przyjechali autokarem. Widać było po ich twarzach, że się boją. Bali się robotników i chcieli szybko przejechać przez szpaler strajkujących, który się natychmiast utworzył.

Tadeusz Knade

Minęli krzyż z palącymi się wokół zniczami. Przejechali przez bramę, na której zawieszony był portret Papieża.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Ten opis, niezwykle doniosły z przyjętej przeze mnie perspektywy, przywołuję w pełnej postaci, to jest takiej, jaka występuje w reportażu redaktora Marka Millera — wraz z nazwiskami dziennikarzy relacjonujących utworzony przez strajkujących „tunel”.

Andrzej Drzycimski

W pewnym momencie sznur trzymających się za ręce robotników zatrzymuje autokar. Zaczynają pięściami walić po blachach karoserii. Krzyczeli, że do robotników trzeba iść pieszo. Stałem jakiś dwa metry od drzwi autokaru, jeden z robotników otworzył je na całą szerokość i krzyczał: „Wysiądać!”

Bogusław Turek

I wtedy ze spuszczonej głowami wyszli przedstawiciele władzy. Było już szaro. Zbliżał się wieczór.

Andrzej Drzycimski

Jagielski wysiadł zupełnie błądy. Przed nim stał milczący, zacięty tłum.

Tadeusz Knade

Ktoś powiedział, że była to droga krzyżowa wicepremiera. (M 137–138)

W drugiej fazie obrzędu przejścia, w etapie społecznej beczasowości właściwej „rytom granicznym”, jak nazywa je Edmund Leach, poddani inicjacji trzymani są w fizycznym oddaleniu od zwykłych ludzi²²⁷, nakładane są na nich także zakazy i nakazy, które mają zapewnić uchylenie niebezpieczeństw związanych z osobami nieczystymi²²⁸. To w przypadku zachowań przedstawicieli mediów, dopuszczonych do strajkujących, bodaj najciekawszy z rekonstruowanych etapów scenariusza przebudzenia. Przebywający w stoczni przedstawiciele mediów czują nieufność ze strony robotników. Wobec mnożących się komentarzy, niepozbawionych ironii:

Kiedyś przechodząc przez bramę stoczni, przeciskając się przez tłum z legitymacją prasową, w ręku, usłyszałem, jak jedna z robotnic krzyczy: „Przepuście pana redaktora, znów nic nie napisze!” (M 176)

dziennikarze decydują się na akt rytualnego obmycia. Coraz mocniej odczuwany dyskomfort, wynikający z ignorowania bądź cenzurowania przez redakcje macierzyste przesyłanych ze stoczni korespondencji, sprawia, że część spośród nich decyduje się na wydanie oświadczenia:

Też zaczęłam dochodzić do wniosku, że muszę się określić, bo przychodzimy tam, łazimy, słuchamy, oglądamy, a stoczniovcy nie wiedzą, po co to robimy. Czy

²²⁷ E. Leach, *op. cit.*, s. 110.

²²⁸ V. Turner, *op. cit.*, s. 196.

my donosy piszemy, czy co? Bo w telewizji nie widać, w prasie nie widać, w radiu nie słysząc. Przy tym nie odzywamy się do nikogo, robimy tajemne miny, więc doprawdy wyglądamy jak agenci. Najwyższy więc czas, żeby wyprodukować coś w rodzaju stanowiska, w jakiej sprawie my tam przychodzimy, co myślimy o nich i o sobie przy okazji. (M 178)

Oczyszczeniem staje się oświadczenie podpisane przez niewielką część spośród przebywających w stoczni przedstawicieli oficjalnych mediów. Apel dziennikarzy skierowany do Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego „Solidarności”, krótki tekst, który najpierw został odczytany w sali, gdzie przebywali delegaci, a następnie opublikowany w biuletynie „Solidarności”, wyemitowało także Radio Wolna Europa, a później inne zagraniczne rozgłośnie. Zachowany zapis magnetofonowy jako świadectwo prac nad powstającym dokumentem pokazuje, jak trudno było dziennikarzom, tym, którzy przecież „pracowali w słowie”, czasami nawet przez kilkadziesiąt lat, sformułować pięć następujących zdań:

My, polscy dziennikarze, obecni na Wybrzeżu gdańskim w czasie strajku, oświadczamy, że wiele informacji dotychczas opublikowanych, a przede wszystkim sposób ich komentowania, nie odpowiadało istocie zachodzących tu wydarzeń. Taki stan rzeczy sprzyja dezinformacji.

Istniejąca blokada telekomunikacyjna oraz brak możliwości publikowania materiałów przedstawiających prawdziwy obraz sytuacji dotyka nas boleśnie i uniemożliwia uczciwe wypełnienie obowiązków zawodowych. Chcemy mieć zawsze możliwość pełnego informowania społeczeństwa.

Uważamy, że pełne informowanie społeczeństwa o wszystkim, co się dzieje w kraju, może tylko sprzyjać rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych, a w przyszłości przyczyniać się do rozwoju społecznego.

Gdańsk, 25 sierpnia 1980 roku. (M 187)

Dopiero wykonanie tego zadania, z którego część przybyłych do stoczni w ostatnim momencie wycofuje się w obawie przed represjami ze strony macierzystych redakcji, umożliwia dziennikarzom włączenie do wspólnoty strajkujących:

Po odczytaniu naszego oświadczenia praktycznie mogliśmy już rozmawiać z każdym. (M 193)

Trzeci etap *rite de passage* łączy w sobie degradację i wyniesienie, pozbawia także neofitę zewnętrznych atrybutów jego pozycji społecznej, albowiem do „normalności” często wraca się odmienionym, choć już „nie takim samym”²²⁹.

Włączenie do nowej wspólnoty okaże się, przynajmniej dla niektórych spośród dziennikarzy, wyłączeniem z innej wspólnoty, zwolnieniem z dotychczas wykonywanej pracy. Ale rodzi się poczucie obmycia się z brudów:

Dziennikarze byli przyzwyczajeni żyć z ochłapów, z barachłą, z odbicia — z czytania tego, co inni piszą, z ustosunkowywania się do czegoś, ze sprawozdań z plenum [KC PZPR — A.W.]. Ja tego nie nazywam w ogóle uprawianiem zawodu dziennikarskiego w poważnym tego słowa znaczeniu. Zawsze uważałam, że sposób, w jaki się u nas uprawia zawód dziennikarski, to jest hańba. (M 294)

Osiemnaście dni spędzonych w stoczni, w obecności strajkujących barbarzyńców, sprawiło, że runął

zapisany w naszych głowach „nie do ruszenia” porządek PRL-u. (M 303)

Warto przypomnieć, że opinia ta dotyczy tych, którzy byli wybrańcami, „klasą uprzywilejowaną”²³⁰ w społeczeństwie. Uprzywilejowaną w dwójnasób: jako część nomenklatury, jako współdecydenci dziennikarze cieszyli się najwyższym prestiżem społecznym i przychyłnością władz, ale przecież byli też przekupywani przez czynniki partyjne i rządowe: „Zaczynało się od konferencji wyjazdowych, połączonych z wystawnymi bankietami i podarunkami [...], a kończyło się na rejsach morskich, bezpłatnych przelotach, talonach na samochody lub przydziałach mieszkań”²³¹. Peerelowskie przywileje, przydzielane poza obowiązującym nawet wówczas prawem, były istotnym składnikiem porządku zapisanego w ich świadomości i zarazem

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ S. Mocek, *Dziennikarze po komunizmie. Elita mediów w świetle badań społecznych*, Warszawa 2006, s. 76.

²³¹ *Ibidem*, s. 77.

stanowiły świadectwo strukturalnej wyższości, której nie tak łatwo było się zrzec.

Przebywanie na pozycji strukturalnej niższości znajduje w refleksji antropologów szczególnie zainteresowanie. Przede wszystkim z powodu bogatej symboliki, jaka się z nim wiąże, ale także dlatego, że stanowi ważny aspekt kultury, ujawniający się w klasowych i kastowych systemach stratyfikacji społecznej. Na temat roli strukturalnej niższości niewykwalifikowanych robotników, biedaków, wyrzutków czy pariasów powstała bogata literatura: wiśniakom, żebrakom, „dzieciom Boga” w rozumieniu Gandhiego — pogardzanym i odrzuconym — przypisuje się symboliczną funkcję reprezentowania ludzkości, bez względu na cechy i ograniczenia związane z ich statusem. Najniżsi zostali uznani za reprezentantów człowieczeństwa. „W wielu społeczeństwach plemiennych i przedpiśmiennych, w których stratyfikacja społeczna jest niemal niedostrzegalna, niższość strukturalna często ujawnia się pod postacią nosiciela wartości, ilekroć siła struktury zostaje dychotomicznie przeciwstawiona jej słabości”²³². W tym miejscu prezentowanych rozważań o ekstremalnych doświadczeniach upokarzanych wracam do przebywających w stoczni dziennikarzy poddanych rytuałowi przejścia. Teraz dopiero można bowiem sformułować tezę, która ma szerszy wymiar etyczny: przebywanie zaledwie przez osiemnaście dni z barbarzyńcami okazuje się dla uprzywilejowanych doniosłą lekcją człowieczeństwa.

Od kozła ofiarnego tekstu do kozła ofiarnego w tekście

Raz jeszcze przypomnę jedną z tez, która zostanie szerzej udokumentowana w rozdziale o etnografii przedtekstowej: z ułomności źródeł historycznych można uczynić walor badawczy. Ułomne,

²³² V. Turner, *op. cit.*, s. 197–198.

okrojone przez cenzurę artykuły ukazujące się w oficjalnym obiegu medialnym PRL-u pozostawały dla wielu odbiorców tekstami o zaburzonym statusie. Mogli oni jedynie domyślać się ingerencji cenzorskich, których ślady były skrupulatnie zacierane. I oto nadchodzi moment przełomowy — 31 lipca 1981 roku w wyniku porozumienia publicystów i prawników związanych z NSZZ „Solidarność” oraz Komitetu Porozumienia Stowarzyszeń Twórczych i Towarzystw Naukowych z Ministrem Sprawiedliwości uchwalono ustawę, na mocy której działanie cenzury stało się widoczne, a granice wolności mediów w Polsce ściśle określone. Od października tego roku, od chwili wejścia ustawy w życie, wyznacza je znak [---] — widoczny dla czytelnika dowód ingerencji cenzury w czytanim tekście, cztery pauzy w nawiasach kwadratowych uzupełnione informacją o nazwie ustawy i stosownym jej artykule. Z czterech pauz, „odciętych” nawiasami od „normalnego” tekstu gazety, wyłania się rzeczywistość, która od podpisanego przez Bieruta w 1946 roku dekretu o cenzurze miała być dla polskich czytelników niewidoczna. Poświadczona niczym pieczęcią obecność wszechwładnej, a przecież niewidocznej dla zwykłego czytelnika peerelowskiej maszyny stawała się dla zarażonych „bakcylem »Solidarności«” Polaków nadzwyczajną atrakcją czytelniczą, niespotykanym wcześniej świadectwem wyjątkowej jakości produktu, jakim stawał się „naznaczony” „Tygodnik Powszechny” czy „Gość Niedzielny”. Ogromną popularność zawdzięczały one w dużej mierze właśnie — powiedzmy to, uciekając się do metafory brandu — temu wypalonemu niczym piętno na stronach gazety znakowi, który stawał się symbolem sprzeciwu wobec władzy komunistycznej, a sam autor opieczętowany znakiem [---] dostępował najwyższej nobilitacji w oczach środowiska: otaczający go powszechnie komentarz: „ale im (komunie) przywalił” stawiał go na piedestale.

Aby wnikać głębiej w mechanizmy prowadzonej za pomocą cenzury gry w kozła ofiarnego (scenariusz ten opiszę nieco dalej), przytaczam fragment skonfiskowanego przez „Urząd na Mysiej” felietonu,

autorstwa redaktora Stefana Kisielewskiego, który miał być opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” z 9 września 1980 roku:

Od długich lat próbuję na tym miejscu [to jest w „Tygodniku Powszechnym” — A.W.] napisać słowo „cenzura” lub „Urząd Kontroli Prasy” względnie „Główny Urząd Kontroli Prasy” lub też „ulica Mysia”, ale nigdy się to nie udało, ponieważ słowa te konfiskowane były przez cenzurę [...]. Konfiskowano, jak wszystko inne w sposób TAJNY, to znaczy tak, by czytelnik nie domyślił się, że coś zostało skreślone, nie wolno zostawić białych plam, po cenzurze wydrukowany tekst należy przełamać na nowo, aby wszystko wydawało się całkiem w porządku. Zatem ten potężny i znany urząd państwowy stara się pozostać anonimowy²³³.

Przytoczoną wypowiedź Kisielewskiego koniecznie trzeba dopełnić pochodzącym z tego samego źródła gorzkim wyznaniem redaktora, który wyjaśnia, że jego sprzeciw wobec cenzury wynikał nie tyle z faktu, że usuwała ona artykuły w całości, ale z tego, że pojawiały się one w gazecie w zmienionej — w sposób niejawny — postaci; że zamazując oryginalny tekst, fałszowały wizerunek jego autora. Kisielewski pisał: „Przedstawiają mnie one bowiem w innym świetle, niż zamierzalem, a godząc się z konieczności na dokonywane skreślenia, staję się współnikiem całej machinacji, fałszującym samego siebie. Stąd ciągła frustracja i wyrzuty sumienia”²³⁴.

Fałszujący mechanizm cenzury uznaję za jedno z najbardziej wymownych świadectw Girardowskiego kozła ofiarnego tekstu w peerełowskich praktykach medialnych. Polega on, rzecz ujmując najzwięźlejš, na ukryciu w strukturze tekstu mechanizmu, który ma charakter prześladowczy. Oznacza to, że struktura tekstu jest tak spreparowana, że to ofiara zostaje przedstawiona jako prześladowca. Odminną strukturą i diametralnie przeciwnym znaczeniem charakteryzuje się mechanizm kozła ofiarnego w tekście. W tym wypadku tekst zostaje uwolniony od zacierającego prawdę zaburzenia, a ofiara uznana za nie-

²³³ S. Kisielewski, *Cenzura (felieton skonfiskowany w „Tygodniku Powszechnym”, 9.09.1980 r)*, „Solidarność” 25 września 1980, s. 6.

²³⁴ *Ibidem*.

winną²³⁵. Sytuację, jakiej doświadczał Kisielewski i dziesiątki innych twórców, których teksty były cenzorsko preparowane, traktuję jako spowodowaną działaniem struktury kozła ofiarnego. Tej struktury, która przetwarza ich wypowiedzi w teksty prześladowcze, wciągając ofiary w zbrodniczy peerelowski mechanizm. Jako efekt kozła ofiarnego, który „całkowicie odwraca układ pomiędzy prześladowcami a ich ofiarą”²³⁶. Takiego właśnie odwrócenia dokonywali posłuszni władzy prawnicy w PRL-u, kiedy dowodzili, że cenzura nie ogranicza wolności mediów i w żadnej mierze nie podporządkowuje ich władzom. Przeciwnie, cenzura miała być dla mediów instytucją, której „zadaniem było umacnianie ustroju konstytucyjnego i zagwarantowanie wolności wypowiedzi w granicach prawa. Według J. Bafii, umacniało to więzi między państwem a społeczeństwem”²³⁷.

Postawę badaczy, którzy nie dostrzegają przedstawienia prześladowczego, René Girard nazwał „podwójnym skandalem, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i na płaszczyźnie moralnej”²³⁸. To stwierdzenie antropologa pozostawiam bez komentarza. Wracając natomiast do kulturowego scenariusza kozła ofiarnego, w którym dochodzi do przestawienia ról ofiar i prześladowców: to właśnie ujawnienie w 1981 roku cenzorskich ingerencji w teksty kultury zmęczonej, ale niepoddającej się uświadomiło wielu jej uczestnikom, jak szeroko stosowny był w PRL-u mechanizm zacierającego prawdę zaburzenia.

Antropologiczna lektura źródeł dokumentujących historię peerelowskich mediów objęła zaledwie dwa spośród wielu dotychczas nieopisanych medialnych scenariuszy kultury barbarzyńców, kultury zmęczonych i niepoddających się peerelowskiemu dyktatowi. Pierwszy z nich, scenariusz przebudzenia, odgrywają dziennikarze „wrzuceni”

²³⁵ R. Girard, *op. cit.*, s. 173.

²³⁶ *Ibidem*, s. 68

²³⁷ A. Domska, *Ograniczenia wolności prasy w PRL*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 84, 2011, s. 80.

²³⁸ R. Girard, *op. cit.*, s. 69.

w przerastającą ich początkowo sytuację strajku 1980 roku, drugi zaś jest świadectwem pozostającej przez lata PRL-u w ukryciu komunikacyjnej gry efektem kozła ofiarnego; gry, którą odsłoniła zasada jawności ingerencji cenzorskich wprowadzona w 1981 roku.

Rozdział IV

Lektura z narzędziami etnografii przedtekstowej

W rozdziale tym chcę przyjrzeć się czterem tekstom: Jadwigi Staniszkis, Marka Millera, Tomasza Gobana-Klasa i relacjom²³⁹ aktorów bojkotujących rządowe media po 1981 roku. Przyjrzeć z perspektywy etnografii. W jakimś sensie powtarzam zatem gest, jaki został wykonany w rekonstrukcji scenariusza celebryty-skandalisty. Przypomnę, tam był on opisany w języku medialnej archeologii kulturoznawczej. Tu sięgam po narzędzia etnografii, a ściślej etnografii przedtekstowej²⁴⁰. Spróbuję zatem zbadać wskazane publikacje, w których opisano

²³⁹ Publikacje Staniszkis (*Samoograniczająca się rewolucja*), Gobana-Klasa (*Niepokorna orkiestra medialna*) i Millera (*Kto tu wpuścił dziennikarzy*) były już przywoływane. Tom opisujący bojkot mediów został opracowany pod koniec III RP i opatrzony znamienym tytułem *Komedianci. Rzec o bojkocie* (oprac. A. Roman przy współpracy M. Sabata oraz zespół: A. Balińska, M. Bojarska, A. Borkowska, W. Czapińska, T. Gawor, J. Jachowicz, M. Komar, R. Przybyłowska, P. Smoleński, E. Szemplińska, T. Torańska, A.J. Wiczorkowski, Warszawa 1989, s. 12. Na trzeciej stronie niezależnego wydawnictwa zamieszczono informację: „Książka ukazuje się jednocześnie nakładem Editions-Spotkania, Paryż”).

²⁴⁰ Referuję na podstawie artykułu Tomasza Rakowskiego *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drukie” 2008, z. 1, s. 16–39.

społeczne procesy czasów przełomu, w większości z nich z uwzględnieniem konfiguracji mediów i zarządzających nimi instytucji w taki sposób, aby uchwycić w nich to, co tworzy interpretacyjne napięcie pomiędzy strukturami jawnymi i tymi bardziej ukrytymi, aby dotrzeć do zawartych w nich fragmentów ludzkich losów, autobiograficznych śladów, prześwitujących w gęstwinie komunikacyjnych poziomów i znaczeń. Zobaczyć w „gęstym pamiętaniu” autorów książek „przed-teksty etnografii”, czyli obok słów, nawet tych drobnych, docierać do barwy głosu, gestów, mikrozachowań. Traktować teksty jako *headnotes*, „mentalne notatki”, będące uzupełnieniem/dopełnieniem klasycznych notatek terenowych, jakie sporządzał na co dzień etnograf. Mogą one zatem zawierać dosłowne cytaty czy dane ilościowe, ale „mogą one również działać jako wyzwacz »całkowitego« doświadczenia”²⁴¹. Totalne doświadczenie „etnografa przedtekstowego” Tomasz Rakowski²⁴² uznaje za szansę wyjścia poza zestandaryzowane ramy etnografii, poza upraszczające czy wręcz nieprawdziwe interpretacje tego, co „etniczne”, „tubylcze” czy „inne”. Chodziłoby zatem o „wstrząśnięcie kontekstem”, o taką pracę nad znaczeniami, która okazuje się „aktem niezgody na nieodpowiedniość słów i doświadczenia, interpretacji i świata”. Przed etnografią wyłania się zatem możliwość „przywracania znaczenia realnym, ludzkim doświadczeniom”, szansa „burzenia pewnej retorycznej magiczności opisów, słów i wyobrażeń”, co stwarza okazję do budowania „czegoś w rodzaju »sztuki deziluzyjnej«”²⁴³.

Uprowadzając zarzut, że zaproponowany do badawczego „prześwietlenia” materiał jest zbyt wąski do jakichkolwiek uogólnień, proponuję raz jeszcze wsłuchać się w Guriewicza, w jego niezwykle ważne metodologiczne wskazanie, otwierające *Problemy średniowiecznej kultury*

²⁴¹ J. Okely, *Knowing without notes*, [w:] *Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present*, red. N. Halstead, E. Hirsch, J. Okely, New York-Oxford 2008, s. 55–75, za: T. Rakowski, *op. cit.*, s. 27.

²⁴² T. Rakowski, *op. cit.*, s. 21.

²⁴³ J. Clifford, G. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, za: T. Rakowski, *op. cit.*, s. 21.

ludowej. Przechodząc z „anatomii” do „fizjologii” kultury średniowiecznej, rosyjski antropolog historii wysuwa bardzo mi bliski postulat doboru źródeł i ich analizy. Przede wszystkim uznaje konieczność sięgnięcia do „stosunkowo jednorodnych” zabytków epoki i dokonania „szczególnie intensywnego wysiłku: badacz musi zwrócić uwagę i na treść, i na formę źródła, a także na jego społeczno-kulturalną funkcję. Ażeby w sposób pogłębiony wniknąć w jego tkankę, należy ograniczyć sferę zasięgu materiału [podkr. — A.W.]”²⁴⁴.

Otóż chcę zobaczyć — to jedno z najważniejszych zadań, jakie stawiam w tej części książki — jak działa „wstrząśnięcie kontekstem”, sztuka deziluzji zastosowana wobec przywołanych tekstów, które stanowią próbę opisu liminalności w przestrzeni publicznej współtworzonej w mediach i poprzez media, a także ich twórców i zarządców, czasów dogorywającego PRL-u. Ale teksty te wskazują także na podejmowane przez ich autorów próby odbudowania swoich tożsamości narażonych na pozostawanie przez jakiś czas w przestrzeni graniczności.

W tym celu wracam raz jeszcze do Ricoeura, przywoływanego po wielokroć w koncepcjach prezentowanych w tej pracy. Tym razem proponuję perspektywę Clifforda Geertza, który „zsemiotyzował idee Ricoeura, niejako wbrew intencjom samego autora” i upowszechnił pośród antropologów rozumienie kultury jako jej czytanie. Taką wykładnię proponuje Thomas Csordas²⁴⁵, który z kolei zauważa u Ricoeura „coś, co można by przypisać do rzeczywistości nietekstowej i niejęzykowej, a co zarazem ulega zapisowi i wytwarza to, co kulturowe”²⁴⁶. Według Csordasa odnajdziemy bowiem w koncepcji francuskiego hermeneuty tezę, że

nawet tekst-źródło, nad którym pracuje wielu badaczy kultury — zdradza istnienie obszaru poprzedzającego jego powstanie. [...] A zatem, to, co „chwytą” badacz kul-

²⁴⁴ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury...*, s. 5–6.

²⁴⁵ T. Csordas, *Introduction. The Body as Representation and Being-in-the-world*, [w:] *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, red. T.J. Csordas, Cambridge 2001, s. 11, za: T. Rakowski, *op. cit.*, s. 23.

²⁴⁶ T. Rakowski, *op. cit.*, s. 23.

tury to [...] „wszystkie aspekty i poziomy eksterytorializacji intencjonalnej”, pewna przestrzeń, z której rodzi się tekst. Wypowiedzi odnoszone są tu zarazem do samej sytuacji mówienia (wskazania ostensywne, tu i teraz rozmowy), jak i do pewnego głębszego kontekstu, zdradzającego cechy wypowiedzi ontologicznej, znajomości świata jako horyzontu doświadczenia (wskazania nieostensywne)²⁴⁷.

Przestrzenie kultury, „poprzedzające” powstanie tekstu, ujawnia znamieną wypowiedź Alexisa de Tocqueville’a, który ostrzegając — z perspektywy przemian mentalności europejskiej — przed kulturowymi pułapkami kryjącymi się w amerykańskiej demokracji, ujawnia ważne „aspekty i poziomy eksterytorializacji intencjonalnej”, z których zrodziło się jedno z najważniejszych jego dzieł:

By to [poznanie „jądra dawnego ustroju” — A.W.] osiągnąć, nie tylko przeczytałem jeszcze raz słynne książki, jakie pozostawił wiek osiemnasty, postanowiłem przestudiować wiele dzieł mniej znanych i mniej na rozgłos zasługujących, które wszakże, choć napisane nie tak pięknie, tym lepiej ujawniają rzeczywiste instynkty czasów²⁴⁸.

Wyłowione z obserwacji de Tocqueville’a przez Piotra Kowalskiego „rzeczywiste instynkty czasów” traktuję jako rodzaj zinstytucjonalizowanych form doświadczania rzeczywistości, jako „materię podstawową kultury”. Tak właśnie określił antropolog tworzące *imago mundi* osiemnastowiecznej kroniki żywieckiej zdarzenia niesystemowe, prowokacyjne, wskazujące na niemożliwy porządek rzeczy, rodzaj „ontologicznego skandalu”. Przestrzeń, którą rodzi tekst Andrzeja Komonieckiego, znajduje wyraz w jego kronice zarówno w postaci *res gesta*, jak i elementów konstrukcji fabuły. Ukryte w nich sądy wartościujące i potoczne aksjologie nazywał Kowalski²⁴⁹ „poziomem zero”. To tu, na poziomie podstawowym kultury, tworzy się obszar wspólnoty doświadczeń, powszechnej komunikacji, są przyjmowane przez jej uczestników bezrefleksyjnie aksjomaty, standardy, oczywistości.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 23–24.

²⁴⁸ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grosso-wa, Kraków 1994, s. 22.

²⁴⁹ P. Kowalski, *Świat Andrzeja Komonieckiego, kronikarza Żywca. Studia z antropologii historycznej*, Wrocław 2010, s. 30, 93–94.

Oprócz wizji świata jako horyzontu doświadczenia etnografia przedtekstowa wyróżnia, jak wskazywał Rakowski, wypowiedzi odnoszące się do samej sytuacji mówienia. I tu w ramach „wskazań osten-sywnych” warto także wprowadzić pewne uszczegółowienia. Etnografowie w badaniu utworów folklorystycznych wprowadzili kategorię sytuacji wykonawczej, która określa pragmatyczny aspekt utworu ludowego i umożliwia docieranie do globalnego sensu tekstu. Jolanta Ługowska definiuje ją jako

całokształt warunków fizycznych, społecznych, psychologicznych i egzystencjalnych umożliwiających kontakt werbalny między nadawcą a odbiorcą. [...] każdy z wymienionych komponentów sytuacji wykonawczej stanowi potencjalną zmienną: tekst folkloru może zatem być przekazywany swoim lub obcym, w warunkach naturalnych lub sztucznych, celowo zainscenizowanych, w różnych intencjach i przy zróżnicowanych formach współpracy wszystkich uczestników tego folklorystycznego zdarzenia²⁵⁰.

Konstytucja wykonawcza tekstu, postrzegana z perspektywy współczesnych mediów, jest oczywiście znacznie bogatsza i zróżnicowana. Dostrzega to etnografia przedtekstowa i dlatego uwypatnia to „co pozostaje aktywne podczas pisania, filmowania, nagrywania, a nawet prowadzenia wykładu; podobnie działa ona jak pamięć; coś, co często jest nieumyślne lub niereferencyjne, a w wielu przypadkach wykracza poza bezpośrednią świadomość podmiotów”²⁵¹.

Zanim powrócę do kwestii związanych z konstytucją wykonawczą analizowanych tekstów, przypomnę, że — podobnie jak w poprzednich rozdziałach tej książki — swoje rozważania umieszczam w szerszej perspektywie. W tej części pracy pozostaje ona bliska wersji antropologii historycznej, którą przez lata wytyczał w Polsce Piotr Kowalski, nawiązujący konsekwentnie do jej pioniera — Arona Guriewicza. Nie można też zapominać o innym pionierze antropologicznych badań historycznych. Był nim Jacques Le Goff, założyciel sławnej szkoły „Annales”. We wstępie do przetłumaczonej w 2007 roku na język polski

²⁵⁰ J. Ługowska, *Folklor. Tradycje i inscenizacje*, Wrocław 1999, s. 25.

²⁵¹ T. Rakowski, *op. cit.*, s. 27.

jego książki o historii i pamięci²⁵² Paweł Rodak wyjaśnia, dlaczego właśnie „dziś” wydanie w Polsce *Pamięci i historii* jest tak ważne. Otóż dlatego, odpowiada, że właśnie w tamtym czasie szczególnie doniosłe stały się u nas dyskusje związane z uprawianiem historii i rolą pamięci prowadzone w wymiarze publicznym i prywatnym, politycznym i pedagogicznym, naukowym i publicystycznym. Relacja między historią a pamięcią stała się, zauważa Rodak, „relacją paradygmatyczną, określającą w istotny sposób, jak postrzegamy samych siebie, społeczność, do której należymy, najbliższą nam wspólnotę społeczną, kulturową, narodową, wreszcie czasy, w których przyszło nam żyć”²⁵³.

Kształtujące się w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku we francuskiej historiografii nowe tendencje doprowadziły do rozmienienia historii kultury jako „historii przeobrażeń ogółu wytworów człowieka”²⁵⁴ i w konsekwencji do podważenia statusu tego, co wcześniej uważano powszechnie za niepodważalne. Z perspektywy rozwijanej przez Le Goffa okazuje się, że „fakty są często mniej święte niż się sądzi”, a „obiektywizm w historii nie polega na czystym poddawaniu się faktom”²⁵⁵. „Ostatecznie twierdzę, że historia jest jak najbardziej nauką o przeszłości, pod warunkiem, że będziemy pamiętać, iż przeszłość staje się przedmiotem badań historycznych dzięki jej odtwarzaniu bezustannie poddawanemu w wątpliwość”²⁵⁶. Le Goff odrzuca bowiem koncepcję przeszłości „ontologicznej” — w jej myśl historia jest nauką o przeszłości, która ostatecznie przeminęła. „Przeszłość jest nieustannym konstruowaniem, reinterpretowaniem, a przyszłość przeszłości stanowi integralną i znaczącą część historii”, albowiem „nowe odczytanie dokumentów, te owoce teraźniejszości w przyszłości, zapewniają przeżycie — a raczej życie — czasowi przeszłemu. Trze-

²⁵² J. Le Goff, *Historia i pamięć*, wstęp P. Rodak, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.

²⁵³ P. Rodak, *Wstęp*, [w:] J. Le Goff, *op. cit.*, s. 12.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 9–10.

²⁵⁵ J. Le Goff, *op. cit.*, s. 173.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 167.

ba więc do podstawowej relacji teraźniejszość–przeszłość dodać perspektywę przyszłości²⁵⁷.

I na koniec tej powtórki z Le Goffa uwaga, która brzmi niczym memento dla każdej zanadto zadufanej dyscypliny, odtwarzającej przeszłość swego przedmiotu badań, a więc także historii mediów: „podstawową właściwością historyków dawnych epok jest to, że wiedzą oni, co się wydarzyło »potem«. Historycy współczesności, czasów obecnych nie mają o tym pojęcia”²⁵⁸.

I podążając właśnie od tej strony, którą przed z górą pięćdziesięciu laty wskazywał Le Goff, i zupełnie nienależnie, ale niemal dokładnie w tym samym czasie, Guriewicz, dokonując przybliżenia szerokiego kontekstu konstruowanego tu przedmiotu badań, jaki stanowi antropologia historii mediów czasu liminalności. I oto drugie z przybliżeń, które jest ważne dla przedmiotu badań nad historią mediów — bardzo cenna teza Andrzeja Mencwela z eseju *Historia i antropologia (wstępne uwagi teoretyczne)*:

w każdej formacji historycznej współlistnieją elementy wszystkich niemal formacji kulturalnych, a ich szczególna konfiguracja musi być zawsze przedmiotem badania. Tak jak w kulturze XX wieku współlistnieją elementy kultury oralnej, kultury pisma, kultury druku i kultury audiowizualnej czy też elektronicznej. Historyk kultury zatem, nawet jeśli bezpośrednio zajmuje się tylko kulturą współczesną, ma do czynienia z całym czasem kultury ludzkiej, ze wszystkimi jej warstwami [podkr. — A.W.] ułożonymi w szczególnej, oryginalnej konfiguracji. Dlatego jego problemem podstawowym jest relacja historii i antropologii i do tego problemu właśnie dorobiła mnie refleksja badawcza nad „elementami antropologii polskiego wieku XX”²⁵⁹.

Te słowa, wypowiedziane prawie dwadzieścia lat temu²⁶⁰, brzmią niezwykle aktualnie, a teza o współlistnieniu w kulturze współczesnej jej warstw, powstających przed wiekami w tak różnych względem siebie reprezentacjach medialnych, jest poważnym wyzwaniem zarówno

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 166.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 167.

²⁵⁹ A. Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa 2006, s. 63.

²⁶⁰ Na konferencji w Kownie w 2002 roku, o czym w nocie bibliograficznej informuje A. Mencwel (*op. cit.*, s. 433).

dla teorii konwergencji Henry’ego Jenkinsa, jak i koncepcji interfejsu Lva Manovicha. Proponowana przeze mnie i rozwijana w pracach moich młodszych kolegów koncepcja scenariuszy kultury ujmuje relacje transmedialne inaczej, niż traktuje je Manovich²⁶¹. Nie są to wyprane z przypisanej im wcześniej zawartości strzępy, odpryski przepływające z medium do medium. Taka koncepcja — właściwa przepływowemu, transmisyjnemu modelowi mediów — wypiera je z kontekstów, z formacji kulturowych. Zabiera to, co najważniejsze z perspektywy właściwej orkiestralnej perspektywie komunikacji. Dlatego staramy się (wraz z Michałem Rydlewskim, Aleksandrą Michałowską-Kubś, Katarzyną Prus i Karoliną Śmiłowską) dochodzić do tych sensów, których nie uświadamiają sobie często sami użytkownicy mediów, do tego, że powstające z ich udziałem komunikaty są wyposażone w głębokie sensy, kształtujące się czasami przez wieki czy nawet tysiąclecia. Właśnie poprzez scenariusze kultury.

I jeszcze jedna konkluzja związana z uwagami Mencwela. Kiedy zauważa on, że — przywołuję tę wypowiedź raz jeszcze — „[h]istorik kultury [...], nawet jeśli bezpośrednio zajmuje się tylko kulturą współczesną, ma do czynienia z całym czasem kultury ludzkiej, ze wszystkimi jej warstwami [podkr. — A.W.] ułożonymi w szczególnej, oryginalnej konfiguracji [...]”, nie pozostaje nic innego, jak odpowiedzieć: historik mediów też.

Konstytucja wykonawcza w polskiej przestrzeni liminalnej

Jaka jest zatem konstytucja wykonawcza czterech anonsowanych już tekstów, którym chcę się przyjrzeć z bliska? Reportaż Marka Millera

²⁶¹ Por L. Manovich, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Warszawa 2006, s. 150–152. Stosowne wypowiedzi Manovicha przywoływałem aprobatywnie przed kilku laty w książce *Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo...* (s. 113–114). Dziś ustosunkowuję się do nich krytycznie.

jest świadectwem scenariusza przebudzenia, o czym pisałem w poprzednim rozdziale; świadectwem przemiany dokonującej się nie tylko w świadomości dziennikarzy przybyłych do stoczni Wybrzeża w sierpniu 1980 roku. Millerowi udało się jednak coś więcej: uchwycił on i utrwalił — jak to nazwała redaktor Janina Jankowska, laureatka głównej nagrody Prix Italia za legendarny reportaż radiowy *Polski Sierpień* (płyta z reportażem Jankowskiej jest dołączona do publikacji Millera) — „historyczny moment przełomu w polskim dziennikarstwie” (M 298²⁶²). I jest jeszcze coś, co z perspektywy odsłanianej w książce o scenariuszach kultury przestrzeni liminalności jest szczególnie cenne: pokazał, „jak odchodził PRL z naszego życia”. Jankowska w 2005 roku pisze:

Ponieważ tego procesu do końca nie opisaliśmy, nie pokazaliśmy mechanizmów, nie ujawniliśmy bolesnych faktów, PRL ciągle jeszcze daje znać o sobie, często w dramatyczny sposób — na pewno w opóźnionej lustracji. [...] Tylko rzetelna prawda o przełomie epok [podkr. — A.W.], o nas samych otwiera drogę do normalności. Może ta książka jest centymetrem tej drogi. (M 299)

Na koniec tej wstępnej charakterystyki „tekstu-źródła”, który „zdradza istnienie obszaru poprzedzającego jego powstanie”, przestrzeni, z której „rodzi się tekst”, „horyzontu doświadczenia” polskiego dziennikarstwa postawionego w sytuacji granicznej dokonania wyboru wobec zdarzeń Sierpnia 1980 roku, warto zatem oddać głos samemu autorowi:

Opowieść nasza — mówi Miller — nie jest pracą socjologiczną ani zbiorem dokumentalnych relacji. Jest reportażem, magnetofonową literaturą faktu [podkr. — A.W.] — żywym zapisem tego, co się wydarzyło. (M 10)

I jeszcze fragment z przedmowy do drugiego wydania:

Tekst ten napisałem, przypomina Miller, prawie dziesięć lat temu — w pierwszą zimę stanu wojennego. Ludzie siedzieli wówczas w więzieniach, czołgi jeździły po

²⁶² Przywoływane w tym rozdziale wielokrotnie fragmenty książki Millera oznaczam bezpośrednio w tekście inicjałem M, podając obok numer strony.

ulicach i wszystko szło w czarną stronę. Potem maszynopis książki odrzuconej przez KAW czytano w odcinkach w Radiu Wolna Europa. Potem, w 1985 roku, wydawnictwo NOWA wydrukowało książkę „pod ziemią”. Rok później „za pomysł i wykonanie” otrzymała ona Nagrodę Dziennikarzy Niezależnych (SDP). Wszystko to stało się dla nas — autorów — doświadczeniem, po przejściu którego staliśmy się już kimś innym [podkr. — A.W.]. Przez cały ten czas nie opuszczała nas jednak nadzieja, że książka ta ukaże się w Polsce legalnie. (M 11)

Oto jak złożona może być konstytucja wykonawcza tekstu powstałego w przestrzeni liminalnej. Poczynając od reporterskich nagrań zarejestrowanych od września 1980 roku do maja 1981 roku, na podstawie przeprowadzonych rozmów (ponad czterdziestu) z dziennikarzami tej rangi, jak Ryszard Kapuściński czy Janina Jankowska i z wieloma innymi, książka ta — wydana w 2005 roku — odsłania swój status przedtekstowego dokumentu o wielu medialnych obliczach. Źródła, które zawiera w sobie pamięć odcisniętych etapów najnowszej historii Polski, dziennikarskich „przebudzeń” i zarazem transmedialnych uwikłań — od magnetofonowej literatury faktu przez cenzorskie skreślenie publikacji uznanej za nieprawomyślną w opinii pezetperowskiego koncernu Robotnicza Spółdzielnia Wydawnicza „Prasa-Książka-Ruch”, po emisje nadawane w pozostającej poza zasięgiem komunistycznych władz rozgłośni Radia Wolna Europa.

Każdy z opisywanych w tym rozdziale tekstów miał początkowo status zdecydowanie odmienny od kształtu ostatecznego, każdy z nich miał bogatą etnografię przedtekstową. To, co je niewątpliwie łączy, to zwielokrotnione istnienie, status tekstu transmedialnego. Każdy z nich miał bowiem — tu odwołuję się do metafory — zwielokrotnione życie. *Samoograniczająca się rewolucja* Jadwigi Staniszkis została wydana najpierw w 1984 roku przez Princeton University Press pod tytułem *Poland's Self-Limiting Revolution*, a rzecz ujmując jeszcze ściślej, należałoby zaznaczyć, że była to druga, zmodyfikowana wprowadzeniem stanu wojennego, wersja opublikowanego pierwotnie tekstu w Japonii na podstawie rękopisu zatytułowanego *Dialektyka społeczeństwa socjalistycznego: przypadek Polski*. Praca została

wydana w Tokio w 1980 roku pod tytułem *The Dialectics of Socialist Society. Polish Case*, a w czerwcu 1980 roku rękopis uczonej trafia do wydawnictwa Princeton University Press, które kieruje tekst do recenzowania przez Jana Grossa z Uniwersytetu Yale w New Haven. Zafascynowany sformułowaną przez Staniszkis koncepcją „autorytarnego reżimu w Polsce jako pewnego typu społeczeństwa korporacyjnego” proponuje on autorce wprowadzenie do swojej pracy „znaczących zmian” przed skierowaniem rozprawy do publikacji. Zmodyfikowany rękopis, zatytułowany *Polska samoograniczająca się rewolucja*, wraca do Stanów w listopadzie 1981 roku, na miesiąc przed wprowadzeniem przez Wojciecha Jaruzelskiego stanu wojennego. Jak referuje Gross we wstępie do wydania amerykańskiego:

Tymczasem w Polsce wydarzyła się jedyna prawdziwie robotnicza rewolucja. Jadwiga Staniszkis jako jeden z siedmiu doradców wezwanych do Stoczni Gdańskiej podczas strajków w sierpniu 1980 roku, by pomagać robotnikom w ich negocjacjach z rządem, stała się jednym z ważnych uczestników tej rewolucji oraz jej dogłębnych interpretatorów. Jej rękopis rozrastał się w miarę rozwoju sytuacji w Polsce²⁶³.

Kolejna wersja książki, uwzględniająca dokonujące się w Polsce przemiany w latach 1980–1981, trafia ponownie do redakcji Princeton University Press. Wydawca zatwierdza tekst do publikacji w marcu 1982 roku, ale z powodu stanu wojennego kontakt z autorką, przebywającą w kraju odciętym od świata, okazuje się niemożliwy. Prace redakcyjne nad ostatecznym kształtem publikacji zostają powierzone Grossowi i zatrudnionej w wydawnictwie redaktorce działu nauk społecznych. Jak wyjaśnia Gross: „W efekcie musieliśmy czasem poświęcić klarowność wyводу na rzecz zachowania sformułowań, które chociaż nie idiomatyczne, wydawały się jak najadekwatniej wyrażać intencje autorki”²⁶⁴. Ostatecznie książka wydana w Stanach Zjednoczonych w 1984 roku to tekst, który — jak pisze Gross w zakończeniu wprowadzenia

²⁶³ J. Gross, *Wstęp redakcji do wydania amerykańskiego*, [w:] J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 18.

²⁶⁴ *Ibidem*, s. 19.

dzenia kierowanego do amerykańskiego czytelnika — „byłby bardziej czytelny, gdyby sama autorka mogła przygotować wraz z redaktorami jego ostateczną wersję. Wszystkie niedoskonałości są więc w pewnym sensie ofiarami stanu wojennego, narzuconego przez komunistycznych władców polskiemu społeczeństwu”²⁶⁵.

Oto tekst-źródło, w którym odcisnął się wywołany ograniczeniami stanu wojennego mechanizm kozła ofiarnego, analogiczny do opisywanego w poprzednim rozdziale na przykładzie Stefana Kisielewskiego scenariusza kultury. Różnica polega na tym, że w tym wypadku mamy do czynienia z tekstem naukowym, nie dziennikarskim. Na jego przykładzie ujawnia się także specyficzna konstytucja wykonawcza tekstu powstałego w przestrzeni liminalnej, odcisnięta w strukturze tekstu poprzez zwielokrotnienie instancji nadawczej.

Trzecim tekstem jest *Niepokorna orkiestra medialna. Dyrygenci i wykonawcy polityki informacyjnej w Polsce po 1944 roku* autorstwa Tomasza Gobana-Klasa. Książka będąca

przetłumaczonym i zaadaptowanym opracowaniem monografii *The Orchestration of the Media. The Politics of Mass Communication in Communist Poland and the Aftermath*, wydanej w 1994 roku w USA. Napisałem tę pracę w języku angielskim dla moich studentów ze Stanów Zjednoczonych i z Wiednia oraz dla kolegów medioznawców z całego świata²⁶⁶.

Otwierając pracę krakowskiego badacza deklaracja może być czytana na wiele sposobów. W proponowanej w tym rozdziale perspektywie chcę jednak przede wszystkim zwrócić uwagę, że pomimo zdecydowanie odmiennych aksjologii i biografii autorów książek o medialnej orkiestrze i o samoograniczającej się rewolucji pojawiają się w nich głębokie analogie. Wiążą się one zarówno z ich przedtekstowymi etnografiami, jak i z realizowanymi modelami w obrębie przyjętych założeń badawczych. Zacznę od tych pierwszych. Oba teksty zostały najpierw opublikowane w Stanach Zjednoczonych w języku

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 20.

²⁶⁶ T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 11.

angielskim, a dopiero później przełożone na język polski przez tłumaczy, nie autorów książek²⁶⁷. Te intermedialne zderzenia nie mogły nie pozostawić śladów na tym, co semiotycy określają mianem pragmatyki tekstu. Wspomniano już, jak odciskały się na amerykańskiej publikacji Staniszkis, między innymi w postaci niedoskonałości, jak je określił Grass, przesłaniających niekiedy klarowność intencji autorskich. Zostały one nazwane — przypomnijmy — „ofiarami stanu wojennego, narzuconego przez komunistycznych władców polskiemu społeczeństwu”. Gdyby szukać analogii do tego mechanizmu, literaturoznawcy wskazaliby zapewne na opisany przed laty przez Janusza Sławińskiego proces przenikania instytucji do wewnątrz twórczości literackiej. Problem ten analizował uczony między innymi na przykładzie cenzury. Wymuszała ona niejako na poetach i pisarzach poszukiwanie takich sposobów mówienia, które intensyfikując wieloznaczność, przyczyniały się do tworzenia języków ezopowych, stylów aluzyjnych czy metaforycznych szyfrów. Kreśląc z właściwą sobie przenikliwością nową dyscyplinę, którą nazwał „socjologią form literackich”, Sławiński²⁶⁸ wskazuje na pomijany zazwyczaj w badaniach ten wymiar struktury wypowiedzi literackiej, w którym ujawnia się kształtujący ją model sytuacji komunikacyjnej, wyznaczanej przez szerszy kontekst społeczny.

²⁶⁷ Nie można natomiast pominąć faktu — nie tylko w proponowanej tu perspektywie badawczej — o fundamentalnym znaczeniu: Staniszkis w trakcie prac redakcyjnych nad *Poland's Self-Limiting Revolution* jest „uwięziona” we własnym kraju i nie może, o czym była już mowa, nadać ostatecznego kształtu swojej książce, podczas gdy Tomasz Goban-Klas w tym samym czasie „znajduje się — jak sam pisze — blisko centrum zarządzania oficjalnymi mediami” (*idem, op. cit.*, s. 12), co można odczytać, korzystając z metaforyki autora, że gra w rządowej orkiestrze medialnej czy może nawet jest jednym z jej dyrygentów. Swoją drogą w jakimś sensie podobną *mutatis mutandis* sieczkę — z medium do medium — przeszedł tekst *Kto tu wpuścił dziennikarzy*, który wydany był najpierw poza oficjalnym obiegiem.

²⁶⁸ J. Sławiński, *Socjologia literatury i poetyka historyczna*, [w:] *idem, Dzieło, język, tradycja*, Warszawa 1974, s. 46–60.

Podobny mechanizm przenikania sytuacji komunikacyjnej, spowodowanej narzuconymi twórcom nauki przez stan wojenny „frontowymi” warunkami, odnajduję w niedoskonałościach, które — jak nazwał je Grass — przesłaniały niekiedy klarowność intencji autorских. Nie sposób dziś zrekonstruować ich rozmiarów. Można jedynie się zastanawiać, jaki był w nich udział pierwotnej publiczności, do której kierowana była przez amerykańskich wydawców publikacja Staniszkis.

Tak czy inaczej książki Staniszkis i Gobana-Klasa adresowane były pierwotnie do obcojęzycznego czytelnika i przekonamy się, że ta sytuacja komunikacyjna i związana z nią konstytucja wykonawcza tekstu odbiła się w szczególny sposób na znaczeniach „niepokornej orkiestry medialnej”. Interesującą kwestią dla konstytucji wykonawczej tego tekstu jest budowany w nim obraz polskiej rzeczywistości politycznej i medialnej. Narodziny czegoś tak dziwnego jak dziesięciomilionowy ruch „Solidarności” w odległym, zniewolonym kraju komunistycznym, postrzeganym niemal jako republika sowiecka, były dla Amerykanów zbliżone do obrazu, jaki pionierzy etnologii tworzyli dla ludów z odległych kontynentów. Ujmując rzecz najprościej, należy stwierdzić, że dla Amerykanów my Polacy byliśmy jak obcy. Czy mówiąc jeszcze bardziej dosadnie — byliśmy po prostu obcymi. Jaki zatem jest nasz obraz jako obcych? Do czego, do jakich stereotypów sprowadzają go nasi autorzy, aby stał się bardziej strawny dla amerykańskiego czytelnika? Zanim przejdę do tego fenomenu obcości, najpierw zasygnalizuję wymiar marketingowy obu tekstów, równie ważny w oswojaniu obcego tekstu jak sam jego „kontent”. Otóż każdy z nich ma swojego mentora, którego zdaniem było budowanie od podstaw wizerunku autora „z dalekiego kraju”. Dla Staniszkis był nim prof. Gross, do którego wydawnictwo Princeton University Press zwróciło się o recenzję jej rękopisu i który jest autorem *Wstępu redakcji do wydania amerykańskiego*, w wypadku publikacji Gobana-Klasa rolę tę odegrała była sekretarz stanu USA Madeleine Albright, której rekomendacja została zamieszczona na ostatniej stronie okładki książki polskiego medioznawcy.

Jadwiga Staniszkis, pisząc o „tak dolegliwej w czasach komunizmu” w Polsce „tęsknocie prostych ludzi do przełamania hierarchii opartej na kompetencjach językowych”²⁶⁹, odwołuje się do koncepcji socjologii języka sformułowanej w latach sześćdziesiątych XX wieku przez Basila Bernsteina²⁷⁰ i za jej pomocą stara się odpowiedzieć, dlaczego doszło do samoograniczenia robotniczej „rewolucji kulturalnej” czasów „Solidarności”: czynnikiem decydującym o budowaniu przez związek „apriorycznej wizji rzeczywistości”²⁷¹ miał być — zdaniem socjolog — język, jakim posługiwali się robotnicy. Był to kod ograniczony, który można scharakteryzować jako uproszczony język o ubogiej leksyce i prostej składni. Charakterystykę uboższego w możliwości poznawcze kodu ograniczonego stoczniowców dopełniają: ograniczona tolerancja dla odmiennych punktów widzenia, brak zrozumienia subtelnych gier językowych i niezdolność do ironii²⁷². Sposób porozumiewania się polskich robotników jest opisywany przez Staniszkis na podstawie typologii Bernsteina przeprowadzonej na podstawie badań nad klasą robotniczą w Anglii. Uczony przeciwstawił językowi robotników kod rozwinięty, który miał „obsługiwać” komunikację brytyjskiej klasy średniej. W przeciwieństwie do kodu ograniczonego użytkownicy kodu rozwiniętego dysponują bogatą leksyką i złożoną syntaksą, potrafią posługiwać się ironią, zmiennością punktów widzenia czy dystansem wobec własnych wypowiedzi. Staniszkis uznaje te właściwości za mocną stronę rządzących w negocjacjach prowadzonych z „Solidarnością”.

²⁶⁹ J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 11.

²⁷⁰ B. Bernstein, *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia*, przeł. K. Biskupski, [w:] *Język i społeczeństwo*, wybór i wstęp M. Głowiński, Warszawa 1980; *idem*, *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Zbigniew, A. Piotrowski, Warszawa 1990.

²⁷¹ Por. P. Rojek, *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Kraków 2009, s. 121.

²⁷² J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 143.

Mówiąc o ograniczonym kodzie stoczniovców, Staniszkis nie uwzględnia tego, że świetnie orientują się oni w relacjach nie tylko z władzą, lecz także z przybyłymi do stoczni dziennikarzami, co z taką wyrazistością ujawnia reportaż Millera. Nie uwzględnia ich głębokiego zanurzenia w kulturze „zmęczonych i niepoddających się”, czego dowodziła Halina Mikołajska. Tego wymiaru kultury, którego w żadnej mierze nie da się dostrzec w hermetycznie wydzielonym kodzie ograniczonym, Staniszkis nie ujęła w swojej koncepcji. Być może było to dość trudne, kiedy pisała swoją książkę o polskiej rewolucji „z dnia na dzień”, obserwując ją na „na żywo”, sama przecież była w stoczni w Sierpniu, ale w 2010 roku, gdy po upływie przeszło 25 lat od pierwszego wydania pracy o samoograniczającej się rewolucji powstawał jej wstęp do polskiego wydania, autorka mogła już zdobyć się na większy dystans wobec wielu tez i zgłosić zastrzeżenia do tamtej interpretacji sprzed lat. Nie zrobiła tego, w rezultacie do polskiego czytelnika *Samoograniczającej się rewolucji* dociera obraz stoczniovców tworzony przez pryzmat kodu ograniczonego. Obraz, który z perspektywy ćwierćwiecza wydaje się głęboko nieadekwatny. Być może uzasadnione jest zatem stwierdzenie, że uczona nie łapie tego „ludu”, jak średnio-wiecznych nie łapali historycy współcześni Guriewiczowi.

Zanim powrócę do diagnozy rosyjskiego antropologa historii, proponuję, aby przyjrzeć się bliżej temu wymiarowi komunikacji kodu ograniczonego, który całkowicie pomija autorka książki o samoograniczającej się rewolucji. Chodzi o bogactwo prążykowych zachowań charakteryzujących ten właśnie kod. Przykładem bodaj najbardziej wymownym jest prezentowany w poprzednim rozdziale sposób komunikowania poprzez ciała robotników tworzących „naturalną” przeszkodę w swobodnym poruszaniu się przybyłym na rozmowy do stoczni notablom — reprezentantom peerelowskiej władzy. Oto wymowny przykład komunikacyjnych działań, których w żadnej mierze nie da się sprowadzić do „właściwości” kodu ograniczonego opisanych przez Bernsteina, albowiem język pogardzanych i odrzucanych, język „dzieci Boga”, przybiera tu uniwersalny wymiar kodu ludu-niemowy,

który pozbawiono głosu. Robotnicy, którym nie wolno było korzystać z przestrzeni publicznej do wyrażania swoich postulatów i ważnych nie tylko dla nich, bo przecież uniwersalnych wartości, tworzą na terenie stoczni własne ulice, własne przejścia i bramy — ciągi komunikacyjne, które definiują na nowo ich pozycję i weryfikują dotychczasowe reguły języka obowiązującego w kontaktach z władzą. Budują na nowo komunikację, wywracając na nice dotychczasowe jej obwarowania, zasady obowiązujące w zawłaszczonej przez PRL przestrzeni:

Kiedy się patrzyło na Stocznę Gdyńską wprost od strony bramy, to widziało się dosłownie szeregi klasy robotniczej. Oni sobie ustawili za bramą długie ławy, długości około 25 metrów. Ławy te zostały zadaszone i siedzieli tak ramię w ramię, jeden obok drugiego. Wymieniali się oczywiście w ciągu dnia, a nawet i w nocy, tak że nie było to siedzenie Szymona Słupnika, ale zewnętrzny obserwator tego nie widział. (M 112)

Zwróćmy uwagę, jakie wrażenie ten „kod ograniczony” stoczniowców robi na przybyłych do stoczni dziennikarzach, i jak ich opis być może nawet wyprzedza pod tym względem obserwacje polskich socjologów. Zaprezentowane przez przybyłych do stoczni dziennikarzy wypowiedzi robotników obradujących w sali BHP przeczą niemal każdej z tez Jadwigi Staniszkis. Przywołuję kilka z wielu kwestii dyskutowanych w sali BHP. Zaczyna się od konkretów, a zatem na początku jest tak, jak w opisywanym przez Staniszkis kodzie ograniczonym:

Postulat o wolnych związkach był dla wielu robotników z początku niejasny. Nie rozumieli, dlaczego właśnie ten punkt musi być na pierwszym miejscu. Podwyżki, dwa tysiące — to była sprawa konkretna: wiedzieli, że jak przyjdą do domu, rzucą żonę te dwa tysiące więcej, to będzie coś, co widać, co nie jest abstrakcją. (M 100)

Ale w kolejnych relacjach dziennikarze potwierdzają zasadniczą zmianę:

Dla wielu zrozumienie wolnych związków stało się ambicją. Jeszcze nie rozumiejąc, przekonywali innych, żeby przekonać siebie, że jest to rzeczywiście wielka i ważna sprawa. Słyszałem, jak oni potrafili wzajemnie sami siebie dokształcać. Widziałem, jak ten tłum rośnie w oczach — nie w ilość, ale w świadomość, że skoro się żąda, skoro się już stoi za jakąś sprawą, to trzeba dokładnie wiedzieć, co to za sprawa. (M 101)

Powtarzający się w cytowanych przez dziennikarzy, w większości reprezentujących „reżimową” prasę, wypowiedziach motyw dorastania robotników do formułowania postulatów o wysokim poziomie uogólnienia stoi w jawnej sprzeczności z jedną z najważniejszych tez Staniszkis mających potwierdzić ograniczoność kodu, jakim posługiwali się stoczniovcy. Chodzi o „tendencje do personifikowania polityki”²⁷³, której przełamanie zaświadczały zapiski redaktora Piotra Halbersztata, sekretarza prestiżowego w PRL-u tygodnika „Kultura”:

Panie, co nas to wszystko obchodzi, że się zamieniają stołkami, a niech sobie zamieniają — kogo chcą na kogo chcą, nam na to wszystko naplewać. My mamy mieć wolne związki zawodowe — mówił do mnie jeden z robotników. (M 101)

Widać było w miarę upływu czasu, że cementują się, że ich determinacja jest coraz większa. „Mielśmy momenty załamań — mówił mi robotnik — wydawało mi się, że nie wytrzymamy, ale nie ma wyboru”. (M 101)

O braku umiejętności godzenia się na kompromis, o fundamentalistycznej postawie związkowców pisze autorka *Samoograniczającej się rewolucji* wielokrotnie. Ta ułomność kodu ograniczonego realizowanego przez robotników jest, jej zdaniem, tak powszechna, że z pietyzmem opisuje wyjątkową „bystrość” Zbigniewa Bujaka, robotnika z Ursusa i przywódcy Regionu Mazowsze, który

szybko opanował inteligencki styl mowy ironicznej. Jednak po jakimś czasie świadomie ograniczał swój rozwój intelektualny (lub raczej demonstrowanie tego rozwoju), ponieważ przyłgnęła do niego opinia „miękkiego”. Podczas spotkań z rządem Bujak, ze względu, na swoje umiejętności, był bowiem bardziej niż inni wyczulony na aluzyjny styl drugiej strony. Jego obecność w negocjacjach, bardziej niż obecność jakiegokolwiek innego przywódcy ruchu, zwiększała zakres negocjowanych kwestii, a co za tym idzie — możliwości osiągnięcia kompromisu²⁷⁴.

²⁷³ To jedno z najważniejszych, zdaniem socjolog, ograniczeń kodu robotników. Staniszkis traktuje personifikowanie jako konsekwencję ułomnego posługiwania się przez niech symbolem. Stoczniovcy mieliby charakteryzować się skłonnością do używania „symboli skondensowanych”, takich, które za pomocą imion własnych reprezentują sytuację, cechę czy grupę pojęć abstrakcyjnych (*eadem, op. cit.*, s. 143).

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 149.

Oto całkowicie odmienna diagnoza w sprawie dochodzenia przez strajkujących do kompromisu sformułowana przez redaktora Wojciecha Adamieckiego, byłego dziennikarza „Sztandaru Młodych”:

I ta wola delegatów razem z prezydium dojrzewała, zyskiwała świadomość — co dzień o stopień wyższa, w sensie umiejętności politycznego myślenia i umiejętności pójścia na kompromis tam, gdzie to jest absolutnie niezbędne. (M 101)

Przybliżam charakterystykę koncepcji Bernsteina, aby zobaczyć rozłożenie akcentów w adaptowanej na potrzeby samoograniczającej się rewolucji koncepcji kodu ograniczonego. Autorka pracy o rodzajem się związku zawodowym nie docenia w swojej charakterystyce tej funkcji Bernsteinowskiego kodu ograniczonego, która jest rudymentarna dla idei „Solidarności”. Chodzi o funkcję fatyczną, przejętą przez Bernsteina od Romana Jakobsona, który budując słynny schemat komunikacji językowej, związał ją z nastawieniem wypowiedzi na kontakt. Językoznawca określał tym właśnie mianem fundamentalną dla każdego dialogu intencję „ustanowienia, przedłużenia lub podtrzymania komunikacji”. Ma ona także służyć upewnianiu się rozmówców, że dialog nie został przerwany jak w wypadku przytoczonej w artykule *Poetyka w świetle językoznawstwa* rozmowie telefonicznej: „Halo, czy pan mnie słyszy?”, „Słucha pan?” czy „pobudzenia uwagi współrozmówcy lub do sprawdzenia tej uwagi (»Słucha pan?«, a po drugiej stronie drutu: »Uhm!«)”²⁷⁵.

Co znamienne dla konstruowanej w mojej pracy perspektywy antropologicznej, nie bez znaczenia jest, że kategorię fatyczności Jakobson przejął od Bronisława Malinowskiego, który traktował ją jako odpowiadającą za bogatą wymianę rytualnych formuł bądź całych dialogów, które mają na celu przedłużenie komunikacji. Co ciekawe, Bernstein wielokrotnie podkreśla rolę tej właśnie funkcji w budowaniu więzi społecznych. Ma ona zatem fundamentalne znaczenie dla budowanych rekacji między robotnikami, których nadrzędnym celem

²⁷⁵ R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2, s. 438.

była solidarność zapewniająca bezpieczeństwo i poczucie wspólnoty. Opisując kod rozwinięty, Staniszkis pomija tę jego cechę, która utrudnia budowanie wspólnoty — jest nią ekspozycja „ja” mówiącego przy jednoczesnym pomniejszaniu roli współrozmówcy jako członka grupy.

Dość wybiórczo potraktowane cechy Bersteinowskiej typologii kodów zdają się ułatwiać stosowane przez Staniszkis generalizacje. Opisany tryb postępowania ma swój udział w jednowymiarowym ujmowaniu relacji polityki z lingwistyką, a ściślej z socjologią języka. Zamykając omawiany wątek, warto zauważyć, że wraz z postępującą krytyką ujęcia przypisującego konkretnej klasie tak jednoznaczny status językowego obrazu świata Bernstein z czasem łagodzi i zmienia swoje stanowisko, uznając, że to nie klasa, ale typ stosunków społecznych decyduje o występowaniu określonego kodu językowego. Przyznaje też, że społeczności posługujących się kodami ograniczonymi nie można ograniczać jedynie do klasy robotniczej, korzystają z nich bowiem także reprezentanci klasy średniej, a więc tej, która miałaby niejako w naturalny sposób posługiwać się rozwiniętym sposobem porozumiewania. Chodzi o takie społeczności, jak wojsko, prawnicy czy męskie szkoły średnie²⁷⁶.

Samoograniczający się badacze

Tak szczegółowa polemika ze stanowiskiem Staniszkis może wydawać się pozbawiona głębszych sensów, jednak pamiętajmy, że dokonana przez socjolog ocena „Solidarności” została szeroko upowszechniona, a jej książka w wielu krajach decydowała o wizerunku „Solidarności”. Jest jeszcze jeden bardzo istotny argument tak szerokiej krytyki, który uważam za decydujący. Zanim go przytoczę, odwołam się jeszcze do wiążącego się z kategorią kodu ograniczonego pojęcia kodu szerokie-

²⁷⁶ J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, przeł. A. Gierczak, Wrocław 1998, s. 97.

go. Jest to istotne uzupełnienie, albowiem z perspektywy tego właśnie ujęcia dokładniej widać, jakie konsekwencje wynikają z pominięcia rangi funkcji fatycznej w przeprowadzonej przez Staniszkis charakterystyce kodu ograniczonego. Kategorię kodu szerokiego wprowadza Fiske, nawiązując do klasyfikacji Bernsteina, ale pokazuje on zarazem, że o ile podział kodów na ograniczone i rozwinięte dotyczy natury samych kodów, proponowana przezeń typologia (kody szerokie i wąskie) odnosi się do charakteru publiczności, jaką angażuje każdy z kodów.

Zatrzymując się na poziomie Bersteinowskich kodów rozwiniętych i ograniczonych, nie da się zrozumieć specyfiki komunikacji-spotkania, które rozegrało się w Sierpniu. Aby zbliżyć się do tego zadania, konieczne jest włączenie w krąg rozważań właśnie kategorii kodu szerokiego i pojęcia spotkania. Kody o szerokim spektrum działania, jak nazywa je Fiske²⁷⁷, są skierowane do wszystkich, zorientowane są na całe społeczeństwo. Nie wymagają zatem od swoich użytkowników wysokiego poziomu wykształcenia. Są anonimowe, a ich podstawowa wartość polega na szczególnej właściwości, jaką jest łączenie jednostek we wspólnoty. Wyrażają to, „co wspólne wszystkim ludziom” — powiada Fiske i przywołuje jako przykłady kody właściwe kulturze popularnej. Dokonując adaptacji budowanych przez amerykańskiego badacza kategorii na grunt polskiego Sierpnia, proponuję odwołać się do jeszcze jednej jego propozycji²⁷⁸. Jest nią koncepcja telewizyjnych bardów. Podobnie jak średniowieczni bardowie, którzy zachowywali anonimowość i nie byli zainteresowani — podobnie jak inni artyści tej epoki — promowaniem własnej osoby i swojej niepowtarzalnej indywidualności, tak i bardowie telewizji, posługując się szerokimi kodami, dostarczają publiczności produkty o niewielkim stopniu skomplikowania. Zapewniają one poczucie bezpieczeństwa, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, gdy zderzenie z nieprzewidywalnym światem rodzi różnego rodzaju zagrożenia. Lekarstwem dla

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 100.

²⁷⁸ *Ibidem*, s. 102–103.

szerokiej publiczności telewizyjnej staje się wówczas umacniana przez bardów kultura. Stwarza ona w takich sytuacjach praktyczne możliwości powiązania chwiejącego się świata z cementującą go mitologią (rozumianą zgodnie z koncepcją Rolanda Barthes'a). Nadawcy i odbiorcy są po tej samej stronie, inaczej niż w elitarnym kodzie wąskim. Kody szerokie, w przeciwieństwie do wąskich, nastawione są głównie na utwierdzenie tożsamości w obrębie danej społeczności, natomiast kody o wąskim spektrum oddziaływania podkreślają przede wszystkim różnice pomiędzy „my” i „oni”. Mocno zakreślają nieprzekraczalne granice między ekspertami a laikami. Ci, którzy ich używają, podkreślają swoją przynależność do elit, swoją inność, swoją wyższość wobec reszty społeczeństwa.

Chcę podkreślić raz jeszcze, że Staniszkis w swojej charakterystyce kodu ograniczonego robotników nie docenia tak fundamentalnej jego cechy, jaką jest intensywnie działająca funkcja fatyczna — ta, która sprzyja nawiązywaniu kontaktu, która pozwala budować wspólnotę; ta, która wskazując to, co wspólne, odsyła zarazem do tego, co uniwersalne. Szczególnie mocno funkcja ta eksponowana jest w kodzie szerokim, zapewniającym związek komunikowania (za pomocą kodu ograniczonego) z szeroką publicznością, komunikowania zorientowanego na całe społeczeństwo. Odbiorcami są tu wszyscy, ale i kategoria nadawcy zostaje maksymalnie poszerzona. Kultura, jak to ujmuje Fiske, komunikuje się tu sama z sobą²⁷⁹. Z tym szerokim rozumieniem kultury zupełnie rozmija się ujęcie Staniszkis, dla której kultura ma arystokratyczny charakter, ma zapewniać dostęp do elitarnych wytworów, przyswojenie kompetencji charakterystycznych dla kodu rozwiniętego²⁸⁰.

Proponuję w tym miejscu ponownie włączyć do rozważań perspektywę antropologii. Pozwala ona zobaczyć w innym świetle czas metamorfozy, epokę wyeksponowanej — także za sprawą mediów i ich

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 100.

²⁸⁰ Por. J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 11, 142.

reprezentantów — graniczności, jakiej doświadczaliśmy jako społeczność. Ujęcie stosowane przez uznanych badaczy przybiera właściwości opowieści o egzotycznych krainach, a sam obraz mentalności strajkujących robotników zbliża się do relacji o kosmitach z opowieści Dänikena. Staniszkis, charakteryzując język „Solidarności” jako kod ograniczony, staje na pozycji zbliżonej do dawnych antropologów piszących o społeczeństwach pierwotnych, jest to pozycja strukturalnej wyższości. Jej stosunek do robotników „Solidarności”, którym zaleca się jako obowiązkowy rytuał przejścia, kwalifikujący do elit posługujących się kodem rozwiniętym — tych elit, które stosują ironię i posługują się językiem ezopowym — przypomina stosunek antropologii do Obcych, relację znakomicie zdiagnozowaną przez Wiktora Stoczkowskiego w *Ludziach, bogach i przybyszach z kosmosu*. We wprowadzeniu otwierającym książkę autor pokazuje początki antropologii, która zaczynała od egzotycznych podróży i przyglądania się pozaeuropejskim kulturom. Badacze, podążając za tubylcami, uczyli się ich języków i próbowali oswoić niezwykle opowieści, tak zwane tubylcze mity, poszukując w nich tego, co pozwalało opisać tamte, bardzo odległe, graniczące z absurdem wyobrażenia. Tak powstawały fachowe teorie, tworzone nowe interpretacje, budowano toposy, wyjaśniając, jakie funkcje pełniły w tych jakże zdumiewających społecznościach. Skodyfikowana wiedza miała łagodzić — choćby tymczasowo, choćby iluzorycznie — egzotykę odległych kultur. Oswajając wierzenia obcych, Zachód, jak pisze Stoczkowski, „przy okazji zapomniał o wierzeniach własnych”²⁸¹. Aż nastał czas, dodaje badacz, gdy antropolog zrozumiał — bo przecież tego się od niego oczekuje — że Obcym wcale nie musi być tajemnicza istota z antypodów, albowiem jest nim także sąsiad z naprzeciwka. Aby zobaczyć jego obcość, wystarczy, że będzie się czymś od nas różnił. „Obcy napiętnowany jest swoją odmiennością niczym rozpalonym żelazem: odmienność zaskakuje, drażni, oburza.

²⁸¹ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2005, s. 12.

Powszechnie — bo spontanicznie — oceniamy Obcego według własnej miary, która natychmiast odsyła do krainy absurdu wszystko, czego nie znamy i do czego nie przywykliśmy”²⁸². Oddalenia kulturowego współczesna antropologia nie mierzy w kilometrach, odmienność kulturowych doświadczeń dziś może zapewnić wyprawa do sąsiedniej dzielnicy. Albo — dodajmy do konkluzji Stoczkowskiego własną uwagę — do sąsiedniej epoki. I to wcale nie tak odległej, bo zaledwie sprzed niecałego półwiecza.

Udziałem stoczniovców jest strukturalna podległość, opisywana już w tej pracy właściwość, którą podążając za Mahatmą Gandhim, Turner dostrzega u dzieci Boga. Właściwość opisana przez antropologa ujawnia się ze szczególną ostrością w zestawieniu robotników z uprzywilejowanymi, z elitą dziennikarską PRL-u — jak nazywa ich Mocek²⁸³. I to jest ta grupa reprezentantów strukturalnej wyższości, której opis znajdujemy w reportażu Marka Millera (między innymi dziennikarzy „Trybuny Ludu”). Millerowi udało się — raz jeszcze skorzystam z formuły redaktor Jankowskiej — rzecz niebywała, utrwalił mianowicie repozytorium wyobraźni dziennikarskiej elity w czasie jej kryzysu, w sierpniu 1980 roku. Ma ono wiele wymiarów, mnie jednak interesuje najbardziej wymiar antropologiczny, a zatem doświadczenie liminalności i autsajderstwa. Oto jak spowiedź ze swojego dziennikarskiego życia, z perspektywy doświadczeń zdobytych w czasie strajku w stoczni przedstawia Irena Dryll, reprezentująca dziennikarską elitę elit czasów PRL-u — „Trybunę Ludu”, organ prasowy Komitetu Centralnego PZPR:

²⁸² *Ibidem*, s. 11.

²⁸³ Przypomnę, o czym już pisałem, że Mocek (*op. cit.*) określa ją jako część nomenklatury, kupowanej licznymi przywilejami przez peerelowskie władze, a zarażem cieszącej się wysokim prestiżem w społeczeństwie. Okazuje się jednak, że nawet po latach (książka została opublikowana w 2006 roku) wielu dziennikarzy ma poważny problem z rozliczeniem własnej przeszłości, a autor zachowuje anonimowość poddanych badaniom respondentów. Nie tylko pod tym względem rozprawa Mocka zdecydowanie różni się od książki Millera.

Przestaję wierzyć, że mam coś do powiedzenia. Czuję, że cholernie dużo wiem, ale nie potrafię się wewnętrznie zmobilizować, żeby choć na brudno spisać to wszystko, co zanotowałam podczas strajku w Warszawie, w Lublinie, Gdańsku. [...] Przez cały czas mam potrzebę napisania tego, tylko nie mam siły, nie mam wiary w siebie... bo do tego trzeba mieć wiarę. Teraz prawie w ogóle nie piszę. Komentarze mnie już nie interesują. Uważam, że pisane w dotychczasowej formie do niczego ludzi nie przekonują. Po Gdańsku przekonałam się, że język, jakim operujemy, argumentacja, jakiej używamy, są absolutnym przeżytkiem, że ludzie wiedzą więcej niż ja. Gazeta ma swoje wymogi, ma swój styl, ja się w tym stylu już nie umiem znaleźć. [...] W ostatni dzień przed podpisaniem porozumień przyjechały koleżanki z „Przyjaciółki”. I one zostały natychmiast wpuszczone do stoczni. Rozmawiano z nimi bardzo fajnie, bo „Przyjaciółka” broniła ludzi — tak argumentowano. To było jeden jedyny raz, kiedy komuś zazdrościłam, że pracuje w „Przyjaciółce”. [...] Poczułam się w stoczni obco, tak jakbym stała w zupełnie innym szeregu. Co się dzieje? Władza ludowa, która jest naprawdę ludowa, jeżeli bierzemy jej korzenie... Co się dzieje, że tę władzę się tak zniechęciło, że jej się nie wierzy, że się nie ma do niej zaufania, że każde jej słowo... pierwszy sekretarz, premier, no to kurczę blade — to się powinno wierzyć. A tu odwrotnie. Przecież to jest tragedia. (M 286–287)

Inaczej niż „elita mediów” z książki Mocka, Dryll nie unieważnia tej części swojej biografii, która przypada na jej obecność w „Trybunie Ludu”. Co więcej, potrafi dokonać całościowej oceny tamtego czasu, w tym także dziennikarskiego „stylu” życia tej szczególnej w dobie PRL-u gazety, z perspektywy nowego doświadczenia, zdobytego w warunkach traumatycznego — zarówno dla dziennikarki z „Trybuny”, jak i dla wielu innych „reżimowych pismaków” — pobytu w Stoczni. W ich relacjach ze strajku ujawnia się presja, jakiej byli poddawani, zanim doszło do „przebudzenia”. Wchodząc w atmosferę strajku, stopniowo uwalniają się z okowów procesu, który Jan Kieniewicz nazwał „kolonializmem”, przeciwstawiając go sowietyzacji. Historyk odrzuca sformułowaną w latach przełomu 1989 roku teorię sowietyzacji, która, jak twierdzi, była próbą przerzucania odpowiedzialności na tych „z zewnątrz”, natomiast kolonializm, tak jak rozumie go Kieniewicz, obciąża nas, Polaków.

Nie można bowiem, jak podkreśla, ograniczać kolonializmu do dziewiętnastowiecznej idei związanej z ekspansją, z imperialistycznymi zakusami wobec odległych cywilizacji, chodzi tu bowiem o znacznie

szerszą kategorię, która wyraża postawę przejawiającą się w społeczeństwach zdominowanych „atrofią własnych mechanizmów sterujących”. Prowadzi ona do zablokowania barier, które wcześniej chroniły, oraz wyzwala powszechną skłonność do naśladowania wzoru dominującego, albowiem, jak zauważa Kieniewicz, najistotniejsza i najgroźniejsza jest w kolonializmie uległość, tak wygodna dla władców powolność poddanych²⁸⁴.

Scenariusza kolonializmu w polskich mediach doby PRL-u nie da się opisać jedynie na podstawie zniewolenia przez cenzurę ani nawet przez rozwijającą się w PRL-u sprawną autocenzurę. Mechanizm kolonizacji był dla władzy najbardziej dogodny, bo nie wymagał ingerencji cenzorów, która polegała nie tylko na usuwaniu niewygodnych dla rządzących treści. Regularnie dochodziło także do spotkań przedstawicieli obu instytucji — cenzury i mainstreamowych w polityce PZPR redakcji, napominania, negocjowania i wspólnego uzgadniania, jaka wersja inkryminowanego tekstu jest do przyjęcia. Spotkania stron odbywały się często niemal w przyjacielskiej atmosferze. Środowisko redaktorów naczelnych i cenzorów było powiązane z władzą i tworzyło hermetyczną kastę uprzywilejowanych.

W reportażu ze stoczni Millerowi udało się zatem znacznie więcej niż wielu socjologom. Otóż przez pryzmat tego repozytorium, poprzez wypowiedzi uprzywilejowanej elity medialnej przebija obraz strajkujących stoczniowców. Tych, którzy nie spełnili oczekiwań przybyłych z ważnych mainstreamowych mediów do Gdańska reporterów, którzy nie przemówili do mikrofonów. Ci zwyczajni robotnicy z Gdańska, Gdyni i Szczecina, którzy bez względu na pogodę potrafili godzinami stać na dziedzińcu, nie przekazali głośnego świadectwa tego, czego doświadczali. Ich głos nie został zarejestrowany w reporterskim dziele Millera. Ale przecież nie znaczy to, że nie dociera do nas ich mowa. Tyle że jest to mowa niemowy. Przypomina ona wielkiego niemowę

²⁸⁴ J. Kieniewicz, *Ekspansja. Kolonializm. Cywilizacja. Powieść historyczna*, Warszawa 2008, s. 135.

średniowiecza, którego Aaron Guriewicz wyprowadził z cienia. Docierając do dokumentów sprzed stuleci, odtworzył jego „głos”, pokazał nam, współczesnym światoodczucie tego, komu tworzący historię tamtego czasu nie pozwolili przemówić.

Moja intencja jest znacznie skromniejsza, ale fascynacja doświadczenia świata tych, których pod koniec XX stulecia skazano na milczenie, nie jest wcale mniejsza od tamtej, która dała impuls do przywrócenia głosu niemowie średniowiecza. I jego kulturze. Czyją kulturę reprezentują ci, którzy stoją całymi dniami w stoczni? Czyż nie jest to ta sama kultura, o którą upomniała się Halina Mikołajska w imieniu zmęczonych i niepoddających się? Ta, o której przywoływany już w drugim rozdziale tej książki Konrad W. Tatarowski pisał jako o drugim obiegu i zaliczył tu nie tylko prasę podziemną czy literaturę niezależną, wszelkie działania związane z wytwarzaniem dóbr pozostające poza kontrolą państwa, w tym nielegalnie kopiowane płyty czy kasety magnetofonowe, lecz także „szeroki kontekst ruchu wydawniczego”, jak na przykład nielegalne spektakle w kościołach i mieszkaniach prywatnych²⁸⁵. Ta kultura, która w nagranych w 1988 roku rozmowach z aktorami przygląda się samej sobie z czasów bojkotu, jaki ogłosili polscy aktorzy po 13 grudnia 1981 roku, odmawiając w czasie stanu wojennego pracy w radiu i telewizji. To o niej Międzynarodowe Stowarzyszenie Obrony Artystów z siedzibą w Paryżu napisało w grudniu 1982 roku:

Po raz pierwszy w dziejach historii, artyści zjednoczyli się aby zbojkotować władzę, która panuje w ich kraju [...] i wezwało [stowarzyszenie — A.W.] wszystkich artystów, ludzi teatru, pisarzy, tancerzy, śpiewaków, reżyserów plastyków, wszystkie teatry, kabarety, opery i ich ekipy techniczne, aby w dniach między 13-tym a 17-ym grudnia wybrały jeden spektakl wieczorny lub popołudniówkę i dochód z tej pracy przekazały na ręce polskich aktorów²⁸⁶.

Dar przekazano „komedianom”, jak głosi tytuł tej książki. Książki-źródła, która sama w sobie stanowi fascynujące świadectwo archeolo-

²⁸⁵ K.W. Tatarowski, *op. cit.*, s. 12.

²⁸⁶ *Komedianci. Rzecz o bojkocie...*

gii kulturoznawczej, tekstu o niezwykle skomplikowanej konstytucji wykonawczej. Jej analizę należałoby rozpocząć od zawartej we wstępie informacji o zawodowych dziennikarzach, którzy przeprowadzili i nagrali rozmowy z ludźmi teatru i filmu. Jest w nim również pomieszczona przez redaktorów tomu informacja, jakże istotna dla etnografii przedtekstowej książki, że

pierwsza wersja nagrania, pierwsza rozmowa, była — naszym zdaniem — lepsza, ciekawsza od autoryzowanej. Żywy, pełen nastrojów eksplozji i wątpliwości, autentyczny zapis, przeistaczał się w materiał uładowany, wyważony, pełen umiaru i dystansu. Krótko mówiąc — gorszy. Co było robić? Wojowaliśmy o „pierwszy wariant”. Czasami się udawało²⁸⁷.

Opracowany przez polskich dziennikarzy wizerunek aktorów, którzy zdecydowali się na bojkot, wykazuje wiele analogii z reportażem Marka Millera z czasów strajku w stoczni. Jednak najważniejszy w rozwijanej tu perspektywie etnografii przedtekstowej jest proces przenikania do wnętrza tekstu, do jego struktury, szeroko ujmowanej sytuacji komunikacyjnej, wyznaczanej w ostatecznej instancji przez kontekst społeczno-polityczny. Także i tu — pośród aktorów, pośród tych bardzo znanych i powszechnie podziwianych, którzy zdecydowali na bojkot stanu wojennego — najbardziej niezwykli są ci, którzy uczestnicząc aktywnie w stawianiu oporu, milczeli. Ci, którzy nie byli gwiazdami filmu i telewizji, którzy jeszcze nie zdążyli zagrać w teatrze ważnych, docenianych przez wszystkich ról, a mimo to zdecydowali się aktywnie wesprzeć bojkot. Tak o nich pisze we wstępie redaktor Andrzej Roman:

Brak w tej książce tych, którzy — nie nosząc wielkich nazwisk — ryzykowali najwięcej, najwięcej stracili. Szarych szeregów młodych, którzy być może najlepsze lata tak pięknie przemilczeli. I tych mniej znanych, przed którymi otworzyła się wtedy szansa, a oni nie potrafili jej nie wykorzystać²⁸⁸.

²⁸⁷ A. Roman, *Zamiast wstępu*, [w:] *Komedianci. Rzecz o bojkocie...*, s. 8.

²⁸⁸ *Ibidem*.

Książka o komediantach ujawnia wiele warstw: oprócz spisanych i przeredagowanych, czasem — jak pamiętamy — dość radykalnie nagrań, zawiera przedruki dokumentów związanych z wyrzuceniem z pracy Kazimierza Brauna, reżysera i dyrektora wrocławskiego Teatru Współczesnego. To o tym głośnym, nie tylko we Wrocławiu, wydarzeniu redaktor Jerzy Jachowicz pisze, że jednym, „z nie wypowiedzianych głośno przez władze powodów [...] był udział aktorów i twórców z jego teatru w różnych niezależnych, patriotycznych imprezach na terenie kościołów i w innych miejscach, będących poza państwową kontrolą [podkr. — A.W]”. Wspomina też o pierwszym dużym programie *Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno Nasza*, przygotowanym na powitanie Jana Pawła II we Wrocławiu w czerwcu 1983 roku z udziałem aktorów z wrocławskich teatrów Polskiego i Współczesnego — programie, który wielokrotnie był odgrywany w katedrze i innych kościołach Wrocławia, a także w wielu miastach²⁸⁹.

O skali i intensywności docierania tych, którzy współtworzyli — także jako publiczność — kulturę zmęczonych, ale niepoddających się, świadczy najlepiej wypowiedź wybitnej polskiej aktorki Hanny Skarżanki, która na początku stanu wojennego myślała o „całkowitym i na zawsze odejściu od zawodu”, ale wraz z kolegami, między innymi Andrzejem Łapickim i Janem Englertem, rozwinęła akcję organizowania w kościołach spektakli i programów poetyckich. Docierali z nimi do niezwykle szerokiej publiczności, która liczyła „nie mniej niż 300 tysięcy widzów”. O publiczności, którą cenili najbardziej aktorzy Teatru Domowego, tak pisze Ewa Dałkowska:

widownie robotnicze, nieważne z jakich zakładów, [...] to były nasze najlepsze publiczności. Baliśmy się, że oni tego nie przyjmą, ale nie. Byli chyba najbardziej chłonni. Nic w nich z tej typowej warszawskiej publiczności, która od razu ustawia się „na nie” [...]. U nich była jakaś piękna pokora wobec tematu i możliwości odbioru, wręcz niesamowita, i myśmy to czuli. Nie mieliśmy tam ani przez sekundę uczucia, że mówimy rzeczy za trudne²⁹⁰.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 264.

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 60.

Otóż — wracam ponownie do książki Staniszkis — proponowane przez uczoną ujęcie obrazu pokolenia robotników Sierpnia '80 z perspektywy kodu ograniczonego jest chwytem, który budzi poważne wątpliwości. Wydaje się bowiem, że autorka *Samoograniczającej się rewolucji* absolutyzuje kod rozwinięty i poprzez przypisane mu kategorie ocenia światoodczucie strajkujących. Jest to w jakimś sensie to samoograniczenie, które pojawi się i u Tomasza Gobana-Klasa. Nazywam je samoograniczającą się świadomością badacza, zawężającą się świadomością tego, kto będąc zapatrzoną w bliskie mu standardy, nie dostrzega możliwości, jakie otwiera komunikowanie się realizowane w obszarze poddanym analizie. „Prześlepia je” — jak mawia Michał Rydlewski. Są one dlań — z przyjętej perspektywy — niewidoczne.

Mam poczucie, że przywołanie w końcowym fragmencie niniejszych rozważań analogii do sposobów badania odległej przeszłości średniowiecza może się wydawać nieuprawnionym i zupełnie nieuzasadnionym gestem. Aby to wrażenie osłabić, raz jeszcze przywołuję Guriewicza i przedstawioną przezeń krytykę absolutyzowania sposobu postrzegania badanej przez mediewistów epoki: „Czy jesteśmy w stanie zrozumieć przeszłość, bez narzucania jej swojej wizji podyktowanej przez nasze środowisko?”²⁹¹ — pyta antropolog historii.

Kody raz jeszcze, ale tym razem widziane inaczej,
czyli o kodzie quasi-ograniczonym i quasi-rozwiniętym

W opublikowanej przed laty książce o semiotyce bohatera powieściowego próbowałem wykazać, jak w Gogolowym świecie przedstawionym ułomne kody językowe zyskują uniwersalne znaczenia. W mowie Akakiusza Akakiewicza, bohatera jednego z najbardziej przejmujących utworów pisarza, występują niemal wyłącznie pauzy, które nie pełnią żadnych funkcji syntaktycznych, i słowa-bufory oraz frazy-bufory, po-

²⁹¹ A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 20.

zbawione dla niewtajemniczonych jakiegokolwiek znaczenia. Są one świadectwem całkowitej dewaluacji języka oficjalnego, tego sposobu komunikowania, który został doprowadzony do perfekcji przez Gogolowych „obywateli”, a następnie narzucony „potulnym”, takim jak pan Akakiusz, urzędnik najniższego szczebla, wystawiany na pośmiewisko przez kolegów w biurze i lekceważony przez przełożonych. Jego niemal zupełnie pozbawione słów wypowiedzi muszą być „tłumaczone” przez narratora, który jako jedyny potrafi usłyszeć w nich „coś takiego, co budziło litość”, pobrzmiwały w nich bowiem „inne słowa »Jam brat twój«”²⁹². Kod, którym posługują się „obywatele” — bogaty leksykalnie i zróżnicowany składniowo — jest rozbudowany jedynie w warstwie formalnej. W istocie ma on ograniczony charakter. Jego możliwości uogólniające, poznawcze są ubogie, w przeciwieństwie do przysługującej bernsteinowskiemu kodowi rozwiniętemu uniwersalności znaczenia. Także i stopień kompetencji komunikacyjnej użytkowników kodu „obywateli” jest bardzo niski. Uznałem zatem za w pełni uzasadnione nazywanie tego sposobu porozumiewania „kodem quasi-rozwiniętym”²⁹³. Bardzo bliskim czy wręcz identycznym funkcjonalnie kodem jest ten, który służy „porozumiewaniu się” władzy, „peerelowskim obywatelom”, ze strajkującymi. Tak został on opisany w reportażu Millera przez Andrzeja Zajązkowskiego, autora słynnego dokumentu *Robotnicy 80*, który został zwolniony z Wytwórni Filmów Dokumentalnych (właśnie za ten film), a w latach 1982–1989 znalazł zatrudnienie w warszawskich teatrach w charakterze między innymi impregnatorem kurtyn²⁹⁴:

Różnica języków, którymi posługiwał się Jagielski²⁹⁵ i strajkujący, była ogromna. Z wykształcenia jestem filologiem i to mnie bardzo interesuje. Mówiłem nawet

²⁹² M. Gogol, *Wybór pism*, przeł. W. Broniewski *et al.*, Warszawa 1954, s. 234.

²⁹³ A. Woźny, *Wprowadzenie do semiotyki bohatera powieściowego*, Wrocław 1988, s. 45.

²⁹⁴ M. Miller, *op. cit.*, s. 397.

²⁹⁵ Wicepremier Mieczysław Jagielski, członek Komitetu Centralnego i Biura Politycznego PZPR. W imieniu rządu podpisywał 30 sierpnia 1980 roku w Gdańsku porozumienia strajkowe.

współrealizatorowi, Andrzejowi Chodakowskiemu, żeby mniej filmować stronę rządową, ponieważ wypowiedzi Jagielskiego najpierw Gwiazda czy Lis, albo Wałęsa tłumaczyli na zwykły język, a dopiero potem udzielali odpowiedzi. Zauważyłem, że język Jagielskiego pod koniec rozmów był już zupełnie inny. On na początku [...] wygłaszał po prostu „słowa”, bo tak wypadało...²⁹⁶

Sposób komunikowania „potulnych”, reprezentowany między innymi przez Akakiusza Akakiewicza, określiłem mianem „kodu quasi-ograniczonego”, a więc takiego, który jest ubogi, ograniczony jedynie w warstwie leksykalnej i syntaktycznej, i pod tym względem zgodny z Bernsteinowską charakterystyką kodu ograniczonego, natomiast jego możliwości poznawcze i komunikacyjne mają uniwersalny wymiar zarezerwowany — zgodnie z typologią brytyjskiego socjologa — dla kodu rozminiętego: wystarczy przypomnieć cytowane już wypowiedzi dziennikarzy świadczące o rosnących z dnia na dzień pośród strajkujących umiejętnościach rezygnowania z rozliczenia partyjnych notabli na zasadzie odwetu, dochodzenia do kompromisów czy podejmowania decyzji ważnych dla kraju, a nie tylko własnych, związkowych interesów. Pod tym względem przynależne tylko formalnie do kodu ograniczonego wypowiedzi stoczniowców w warstwie znaczeniowej są zaprzeczeniem tego kodu, stąd moja propozycja, aby nazwać ten sposób porozumiewania się „kodem quasi-ograniczonym”.

W celu potwierdzenia jednej z fundamentalnych tez w koncepcji Staniszkis, tej o kodzie ograniczonym jako blokującym osiągnięcie sukcesu negocjacyjnego z władzą, zostało przywołane w książce o samoograniczającej się rewolucji nagranie ze spotkania Edwarda Gierka z robotnikami ze Stoczni Gdańskiej²⁹⁷, do którego doszło w styczniu 1971 roku. Jak pisze Staniszkis, spotkanie to

ujawniło całkowitą nieprzystosowalność językową robotników do Gierkowskiej oceny sytuacji, sformułowanej w kodzie rozwiniętym i wykorzystującej wiele pojęć abstrakcyjnych, niedających się bezpośrednio zastosować w kontekście problemów

²⁹⁶ M. Miller, *op. cit.*, s. 149–150.

²⁹⁷ Por. „Załącznik do rozdziału III” zamieszczony w *Samoograniczającej się rewolucji* (J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 174–176).

stoczni. Robotnicy mogli jedynie uporczywie odnosić się do swoich osobistych, konkretnych doświadczeń (w ten sposób uzyskując wyłącznie lokalne ustępstwa) lub — pozostać cicho. To właśnie ta cisza — kiedy uświadomili sobie, iż diagnoza Gierka była niekompatybilna z ich własną, lecz nie potrafili tego wyrazić — uświadomiła robotnikom, że różnice w kompetencji językowej oznaczają nie tylko odmienność, ale również hierarchię²⁹⁸.

Postępując się uporczywie konceptualizacją Bernsteina, Staniszkis nie bierze pod uwagę zasadniczej zmiany, jak dokonała się pomiędzy 1970 a 1980 rokiem w sposobie komunikowania się partii. Proces zmian wymuszonych językiem „Solidarności” na języku PZPR wyjaśniał Michał Głowiński w książce opatrzonej znamennym tytułem *Peereliada*²⁹⁹. Trwająca przez wiele lat obserwacja peerelowskiej codzienności pozwoliła uczonemu uchwycić, jak znakomicie pokazuje to Wojciech Tomasiak³⁰⁰, „zmiany dokonujące się w obrębie oficjalnego mówienia. Zmiany te wymuszała sytuacja, jaka zaczęła kształtować się w Polsce w końcu lat siedemdziesiątych. Postawiła ona komunistyczną propagandę »w położeniu, jakiego nie przewidywali jej promotorzy i patroni«”³⁰¹. Szukając wyróżników peerelowskiej mowy z czasów Sierpnia, należałoby wskazać, że musiała ona w coraz większym stopniu liczyć się z mową konkurencyjną — językiem opozycji politycznej, z którym utożsamiała się znakomita większość społeczeństwa. Jest to sytuacja, jakiej nie doświadczyła stalinowska nowomowa, ciesząca się pozycją absolutnego monopolisty. Mowa epoki późnego Gomułki, a jeszcze wyraźniej okresu gierkowskiego, pozycję tę bezpowrotnie traci. W sierpniu 1980 roku uformował się już układ, który bardzo poważnie zagroził podstawom komunistycznego mówienia — skazał je mianowicie na rywalizację z językiem „Solidarności”.

²⁹⁸ J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 145–146.

²⁹⁹ M. Głowiński, *Peereliada: komentarze do słów: 1976–1981*, Warszawa 1993.

³⁰⁰ W. Tomasiak, [rec.] M. Głowiński, „*Peereliada: komentarze do słów: 1976–1981*”, Warszawa 1993, „Pamiętnik Literacki” 1994, z. 2, s. 245–247.

³⁰¹ M. Głowiński, *op. cit.* s. 6, za: J.W. Tomasiak, *op. cit.*, s. 246.

Głowiński pokazuje, jak stalinowska nowomowa (która dewastowała jakiekolwiek porozumienie, skazując drugą stronę na milczenie) przechodzi z czasem w

„PZPR-owskie głędzenie” i wskazuje, jak w jego ramach zaczynają dominować coraz wyraźniej chwytły refutacyjne. Nie tyle zatem chodzi tu o negocjacje, kompromis, ile po prostu obalenie argumentów przeciwnika. Wzorcową konstrukcją deklaracji rządowych staje się formuła „tak, ale”, będąca ekwiwalentem wobec czasownika: „przesłaniać”³⁰².

Ten mechanizm, wraz z formułą „przesłaniającą”, wyraźnie ujawnia analizowana przez Staniszkis wypowiedź Gierka podczas spotkania z robotnikami w Stoczni Gdańskiej w styczniu 1971 roku, gdy doszło do tak zwanego strajku o prawdę. Jego przyczyną był opublikowany w regionalnej gazecie raport, wyrażający deklarację o zwiększeniu wydajności przez jeden z wydziałów stoczni, traktowaną jako wyraz poparcia dla polityki PZPR. Raport okazał się „fałszywką”, a w czasie rozmowy ze stoczniowcami Gierek zastosował — wyłuskaną przez Głowińskiego z „PZPR-owskiego głędzenia” — formułę „przesłaniania”:

Rozumiem o co wam chodzi, towarzysze. Chodzi o to, że chcecie informacji o tym, co się dzieje tu, w waszym mieście i stoczni? Cóż, oczywiście, chcemy informować o wszystkim, ale nie [podkr. — A.W.], jak wiecie, o każdym szczególe, jaki ktoś chciałby opublikować. Są pewne zasady, towarzysze, których należy ściśle przestrzegać³⁰³.

Staniszkis na tym przykładzie dowodzi ograniczonej kompetencji semantycznej stoczniowców i pomimo że „negocjacje” z Gierkiem odbywały się w styczniu 1971 roku, przenosi wnioski płynące z ich analizy na charakter rozmów prowadzonych przez stoczniowców ze stroną rządową w sierpniu 1980 roku. Tak jakby nie było dekady, której znaczenie dla zmian zarówno w języku rządzących, jak i rządzonych wykazał w swoich analizach Głowiński.

³⁰² M. Głowiński, *op. cit.*, s. 185–186, za: W. Tomasik, *op. cit.*, s. 246.

³⁰³ J. Staniszkis, *op. cit.*, s. 175.

Nie mniej ważne jest i to, że socjolog, która rozważa mechanizmy języka tamtego czasu, zupełnie nie dostrzega roli, jaką w sposobie komunikowania przez rządzących odgrywała nowomowa, a przecież widać tu wyraźnie — nawet w analizowanych przez uczoną przypadkach — ogromną presję totalizującego języka. I chodzi nie tylko o przykład z Gierkiem, lecz także o przywoływaną już opinię przebywającego w stoczni w sierpniu 1980 redaktora Zajączkowskiego o wystąpieniu Jagielskiego, który „wygłaszał po prostu »słowa«, bo tak wypadało...”. Wicepremier stosuje tu zasadę mówienia wobec antagonisty zamiast do niego.

Inspiruję się koncepcjami antropologii zamierzchłych znaczeń, aby wykazać „zamierzchłość” podejścia Staniszkis oraz Gobana-Klasa do problematyki, która domaga się niejako nowej stratyfikacji, dotarcia do warstw przesłoniętych nie dość uważnie kładzionymi przez badaczy warstwami własnych przeświadczeń i mniemań. I zarówno Staniszkis, jak i Goban-Klas (o którego ujęciu piszę więcej w dalszej części tego rozdziału) postępują trochę jak archeolog wykopaliskowy, wpatrzony w odkrywane eksponaty-świadcstwa, do których nie miał dostępu bądź nie podejrzewał nawet ich istnienia, zupełnie ignoruje to, co dla archeologa kulturoznawczego najważniejsze — kontekst kulturowy analizowanego zjawiska. Tę fascynację „wykopaliskami” widać od pierwszych stron książki o „niepokornej orkiestrze medialnej”, której autor już we wprowadzeniu zaznacza, że mając na uwadze medioznawców jako adresatów jego książki, „odwołuje się do dokumentów partyjnych, które były publikowane lub są przechowywane w archiwach państwowych”. Staram się zatem wskazać w swojej pracy

na interpretacyjne niedostatki tradycyjnej „archeologii wykopaliskowej”, niedoceniającej w wystarczającym stopniu ideacyjnego rozumienia pojęcia kultury. Efektem tego jest m.in. niezauważanie określonych pól badawczych oraz dokonywanie szeregu imputacji o charakterze kulturowym, tj. nietroskanie się o uwzględnienie współczynnika humanistycznego w rozumieniu Floriana Znanieckiego³⁰⁴.

³⁰⁴ M. Rydlewski, *Źródła sztuki w perspektywie konstrukttywizmu społecznego* [rec.] Andrzej P. Kowalski, „Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki”, *Bydgoszcz 2013*, „Rocznik Antropologii Historii” 6, 2016, nr 9, s. 304.

Staniszkis wpatrzona w strukturę kodu rozwiniętego, uwiedzioną nim, nie dostrzega innej „rzeczywistości myślowej”, scenariusza kultury zmęczonych i upokorzonych, nie podejmuje próby podmiotowej rekonstrukcji ich systemu przekonań. Oto dlaczego decyduję się na zastosowanie do ich ujęć metod antropologii historycznej: oboje — oczywiście każde na swój sposób — wykazują brak zatroskania o uwzględnienie w swoich interpretacjach współczynnika humanistycznego w rozumieniu Floriana Znanieckiego.

Taśmy mówią więcej?

Wiele spośród interpretacyjnych niedostatków studium o samoograniczającej się rewolucji nadrabia Staniszkis w rozmowie nagranej na płytę DVD dołączoną do polskiego wydania książki z 2010 roku. Aby to usłyszeć w nagrywanej przed kamerą wypowiedzi, konieczna jest analiza zarówno warstwy językowej, jak i parajęzykowej nagrania. Ważny jest każdy szczegół zachowań językowych, widzialnych i słyszalnych w nagraniu uczonej. Niezbędna jest zatem swoista wiwisekcja nagrania, która umożliwi dotarcie do znaczeń zawartych w wypowiedzi socjolog, zrekonstruowanie konstytucji wykonawczej utrwalonego na taśmie wideo dyskursu. Zaczniemy zatem od warstwy językowej. W piątej minucie wywiadu Staniszkis przyznaje, że bardzo drażnił ją „mit dobra-zła” reprezentowany przez stoczniovców w czasie negocjacji. Definiując wypowiedzi w rodzaju „dobro zawsze zwycięży”, „jesteśmy po stronie dobra” z perspektywy socjologa, uznała je wówczas za poszukiwanie tożsamości. Zdecydowanie dystansowała się od tego wszystkiego, co było wówczas przez nią traktowane jako „usypianie słowem”. W kolejnych minutach wywiadu stopniowo dochodzi do zmiany konstytucji wykonawczej wypowiedzi. Im głębiej ujawnia siebie sprzed lat, z czasów strajków 1980 roku, i swoją rolę jako eksperta strony solidarnościowej, tym mniej w jej głosie pewności siebie.

Profesorska dezynwoltura, widoczna i w głosie, i w postawie, najpierw komunikowała kogoś, kto ma za sobą setki wystąpień publicznych, w tym także przed kamerą. Po kilku minutach coś zaczyna pękać — do stylu wykładowcy, pewnego swych argumentów, przenikają coraz częściej frazy wskazujące na drobne — z początku — wahania. Około 1984 roku, jak sama przyznaje, to, co wcześniej układało się w spójną całość, zaczyna się powoli zmieniać:

mit dobra–zła służył jako wehikuł uczenia się pewnego obrazu jako całości, ale równocześnie był filtrem, przez który widziano cała resztę. I właściwie tworzył taki statyczny obraz, to było niesłuchanie istotne, choć irytujące, choć i racjonalne, i irytujące, bo to pozwalało olewać te małe takie ustępstwa władzy. Blokowało kooptacje. I tego nie doceniłam, bo to była irracjonalność, która pozwoliła przetrwać i jednak być takim nieugiętym. Nie dlatego, że było się takim silnym czy antykomunistycznym, tylko się tak myślało i tak mówiło. Komuniści nie mogli tego przekroczyć. I to było dla nich najbardziej..., to wykluczenie z domeny dobra. Kiedy oni wykluczali, to co pisałam znacznie później, ale to było coś, co rzeczywiście tworzyło tę nieprzekraczalną granicę [tu Staniszkis bardzo dynamicznie wykonuje gest ręką, czuje się w jej głosie coraz silniejsze emocje, które będą wzrastać w kolejnych minutach, na twarzy występują się rumieńce, pojawia się ruch w obrębie całej postawy, głowa chwilami przesuwa się w bok, przesuwa się do krawędzi kadru — A.W.]. I to wszystko albo nic. Ale kiedy to się działo, kiedy rewolucja się sprowadzała do telefonu o kurczaki, choć była realniejsza, bo ja uważam, że... wtedy był moment... I nawet między sobą tak z kilkoma osobami rozmawialiśmy, że tak powstawały te hiszpańskie rady robotnicze. To było wzięcie jakiegoś kawałka w swoje ręce. Solidarność nigdy właściwie nie..., zawsze tego unikała i to mnie też drażniło, choć to było też racjonalne, bo wzięcie kontroli nad czymś, to było wzięcie odpowiedzialności. I tego, co chcieli komuniści, ale obojętnie uważam, że taka postawa, takiej założonej bierności, bo to było bardzo trudne, bo ludzie chcieli coś robić, ale umywanie rąk, żeby po prostu móc zawsze być tylko po tej stronie [i tu Staniszkis zawiesza głos, widać kiwnięcie głową, podkreślone intonacją i barwą głosu — to wszystko wskazuje, że tamte racje bierze w cudzysłów, jakby je cytowała, ale — z drugiej strony — nie jest pewna, czy powinna się wobec nich dystansować, czy przekroczyć dystans] racji [zawieszony głos, intonacja mocno wznosząca i powrót do urwanego wcześniej wątku] była też kosztowna [mocne potakiwanie głową], jednak pewne rzeczy można... Ja mam takie pozytywistyczne podejście do..., że jednak tu poprawić, tam poprawić, popchnąć do przodu i tak dalej... Dostrzeganie podzielności racji. To jest mój stosunek do świata. Ja nie mam, jestem głęboko antyfundamentalistyczna, choć dla mnie, powiedzmy, kategorie moralne to są warunki brzegowe, nieprzekraczalne [ciągnie ręką

z góry na dół], a nie sposób na artykułowanie problemu. Ludzie rzeczywiście w tamtej atmosferze, powiedzmy, takie zgnojenia indywidualne, stawali się podmiotami moralnymi, bo ryzyko było prawdziwe, dla jakiejś tam wartości, dla słabszych robotników, powiedzmy... no naprawdę tam parę razy były takie momenty, że można było oczekiwać, że użyją siły [„oni” — mówi trochę nieświadomie, używając tej słynnej formuły z czasów strajku], bo się, to były też takie czy gaz, czy to... czy jakieś tam od morza, jakiś tam atak. I jednak ludzie trwali, bo czuli się lepsi. I dlatego to była ta atmosfera święta. Tak że ten moment... [kiwa głową w geście przeczenia, powątpiewania, bezradności?] ja nie pamiętam czy to w tej książce jest jakoś uchwycone, czy nie [a po reakcji osoby prowadzącej rozmowę widać, że nie]? No to może napiszę we wstępie³⁰⁵, ale później wielokrotnie o tym pisałam.

Przytoczyłem fragment wystąpienia Staniszkis *in extenso*, rejestrując w nawiasach elementy suprasegmentalne i paralingwistyczne wypowiedzi nagranej techniką wideo. Opis ten przybiera postać „źródła” opracowanego przez przedtekstowego etnografa, który próbuje utrwalić na papierze konstytucję wykonawczą tekstu wraz ze wskazaniem na fizyczne, kulturowe, egzystencjalne i psychologiczne konteksty, współtworzące relacje między nadawcą a odbiorcą. W etnografii przedtekstowej liczą się najdrobniejsze nawet formy aktywności. Skupianie właśnie na nich uwagi pozwala często wydobyć — przypomnę charakterystykę przywołaną w poprzednim rozdziale — to „coś, co często jest nieumyślne lub niereferencyjne, a w wielu przypadkach wykracza poza bezpośrednią świadomość podmiotów”³⁰⁶.

Czy można przyjąć, że analizowana wypowiedź Staniszkis — a dokładniej rzecz ujmując jej wahania, niedopowiedzenia, słowa-bufory i frazy-bufory (przypomnę przerywaną mowę Gogolowskiego bohatera i jego nieporadność językową), zawieszana intonacja, dość nieporadna i nerwowa dynamika sylwetki i takie same gesty, to wszystko, co ujawnia wypowiedź zarejestrowana na wideo w 2010 roku — stanowi

³⁰⁵ A jednak nie napisała tego we wstępie do *Samoograniczającej się rewolucji*, natomiast o doświadczeniu moralnym „solidarnościowców” osiagającym wymiar poznawczy pisze Staniszkis w książce wydanej w 2009 roku (*eadem*, *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Warszawa 2009, s. 183).

³⁰⁶ T. Rakowski, *op. cit.*, s. 27.

śląd zawahania wobec wyrażonej jednoznacznie w *Samoograniczającej się rewolucji* opinii o nieporadności negocjacyjnej strajkujących, o ich braku umiejętności godzenia się na kompromis, o niedorastaniu do gierek słownych stosowanych przez stronę rządową, a przede wszystkim o ograniczonych kompetencjach semantycznych? Chodzi o zawahanie dotyczące niemożności przekroczenia granic wytyczonych kodem ograniczonym. Zawahanie, którego na ogół nie doświadczają „wzniosłe umysły”, ponieważ wznoszą się one tak wysoko, że najważniejsze kwestie pozostają dla nich często niezauważalne. Dlatego tak ważna jest antropologiczna perspektywa realizująca postulat badań oddolnych.

Na zakończenie rozważań inspirowanych książką Jadwigi Staniszkis i ujawniającej się w niej raz po raz krytyce możliwości ograniczonego kodu stoczniowców przypomnę, że zaproponowana przez Bernsteina klasyfikacja kodów powstała na podstawie badań przeprowadzonych w brytyjskich szkołach. Uczony szukał przyczyn niepowodzeń szkolnych, badając duże grupy młodzieży wywodzącej się klasy robotniczej, i na tej podstawie określił właściwości kodu ograniczonego. Podobne badania przeprowadził wiele lat później Paul Willis³⁰⁷ w szkole z ubogiej dzielnicy Birmingham. Pracę Willisa Anthony Giddens nazywa „wyśmienitym etnograficznym studium nieformalnej grupy w szkole” i zwraca uwagę na to, że w analizie takich dyskursów jak te z Birmingham należy brać po uwagę to, co w badaniach socjologicznych traktowane jest „jako nieciekawe” i zazwyczaj pomijane. Chodzi o te wypowiedzi uczniów, które charakteryzują się żartobliwością, sarkazmem i ironią, wszak „humor, kpina i agresywny sarkazm — elementy dyskursu stosowanego przez »chłopaków« — są zasadniczymi cechami ich refleksji nad systemem szkolnym”. Ta „żartobliwa kultura” ujawnia „złożone rozumienie źródeł autorytetu nauczycieli, jak i kwestionuje go, parodiując język, w którym ci się

³⁰⁷ P. Willis, *Learning to Labour*, Farnborough 1977, za: A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 341.

zazwyczaj wyrażają”. Przeprowadzona przez Willisa analiza wykazuje — jak twierdzi Giddens — „dobitnie, że »chłopacy« mają wiele do powiedzenia o panujących w szkole stosunkach podległości oraz dla czego reagują na nie tak, a nie inaczej”. Wysoko tym samym ocenia „ich świadomość dyskursywną i praktyczną”. Uwydatnia przy tym mocno, że „zgrywy, żarty i wygłupy trudno jest zarejestrować na taśmie, a zwłaszcza przekazać w sprawozdaniach z badań”³⁰⁸. Trudność metodologiczna, którą wiązałabym ze skomplikowanymi metodami rekonstruowania konstytucji wykonawczej tekstu, w wypadku „nieciekawych” dla socjologa wypowiedzi (żartobliwych, sarkastycznych czy ironicznych) może prowadzić do błędnych wniosków. Takich mianowicie, że „dzieci konformistyczne” wiedzą więcej o systemie szkolnym niż ich zbuntowani koledzy, zarówno na poziomie świadomości dyskursywnej, jak i praktycznej.

Jednakże Willis przytacza mocne argumenty na rzecz tego, że to jednak „chłopacy” wiedzą więcej na obu poziomach świadomości. Ponieważ aktywnie kontestują stosunki szkolne, potrafią wykryć podstawy, na których wspiera się autorytet nauczycieli jako strażników dyscypliny oraz wychowawców, i wytropić najsłabsze ich ogniwa. Ich sprzeciw znajduje wyraz w ciągłym kwestionowaniu wszystkiego, czego nauczyciel oczekuje lub wymaga³⁰⁹.

Bez większych obaw o popełnienie błędu można uznać, że skoro możliwości uogólniające i poznawcze „chłopaków” z Birmingham nie są niższe od tych, jakimi dysponują „dzieci konformistyczne”, a pod pewnymi względami nawet przewyższają kompetencje semantyczne dobrze urodzonych, to także ich kod ograniczony wcale nie jest taki nieograniczony, jak zapewne zdefiniowałby go Bernstein. Oto jeszcze jeden powód, dla którego z dystansem należy traktować wysuwane przez brytyjskiego socjologa języka — i interpretatorów jego koncepcji — tezy o niewielkich możliwościach poznawczych kodu ograniczonego. I jeszcze jedna ciekawa uwaga Giddensa potwierdzająca za-

³⁰⁸ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 340.

³⁰⁹ P. Willis, *op. cit.*, s. 29–30, za: A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 341.

sadność odwołań do literatury w analizach z pogranicza socjologii. Brytyjski socjolog powołuje się na Goffmana, u którego często pojawia się przeplatanie „beletrystycznych ilustracji opisami wziętymi z nauk społecznych”, gdyż, jak podkreśla Giddens, nauki społeczne odwołują się do tych samych źródeł opisu co powieściopisarze. W obu bowiem wypadkach chodzi o ten sam typ wiedzy wspólnej, o ukrytą zazwyczaj za czynnościami praktycznymi i kierującą nimi wiedzę wspólną³¹⁰. Także i w tym rozumowaniu autora studium o stanowieniu społeczeństwa znajdują potwierdzenie zastosowanych w niniejszym rozdziale założeń metodologicznych, co mówiąc najkrócej, można wyrazić następującą formułą: pan Akakiusz Akakiewicz jest w nim całkiem na swoim miejscu.

Przypomnienie jednego z najbardziej potulnych bohaterów w literaturze powszechnej miało na celu nie tyle wskazanie analogii charakterów strajkujących stoczniowców i postaci z Gogolowskiego *Szyndela*. Są one rzecz jasna zdecydowanie odmienne, chodziło natomiast o niejawne możliwości znaczeniowe w kodzie ograniczonym, który w obu wypadkach zyskuje uniwersalny wymiar. Uniwersalności tej nie widać na powierzchni analizowanych wypowiedzi, pod względem formalnym są one, o czym była już wielokrotnie mowa, bardzo ubogie (podobnie zresztą jak nagrany na wideo fragment wypowiedzi prof. Staniszkis). Także i dziennikarze przebywający w stoczni, użytkownicy kodu rozwiniętego, nierzadko zresztą wpadający w pułapkę kodu quasi-rozwiniętego, przekonali się, że jednym z najczęściej stosowanych przez robotników wobec nich form komunikowania się jest ironia. Widać ją jak na dłoni w cytowanej już jednej z „robotniczych” wypowiedzi:

Kiedyś przechodząc przez bramę stoczni, przeciskając się przez tłum z legitymacją prasową, w ręku, usłyszałem, jak jedna z robotnic krzyczy: „Przepuście pana redaktora, znów nic nie napisze!”. (M 176)

³¹⁰ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 335.

Co ciekawe, również sama Staniszkis, uznając za Bernsteinem ironię za najważniejszą (bo umożliwiającą dystans do własnej wypowiedzi) z cech kodu rozwiniętego, usłyszy ją w słowach skierowanych do I sekretarza partii w czasie spotkania stoczniovców z Gierkiem w styczniu 1971 roku. Spotkania — przypominam — odbywającego się w stoczni w miesiąc po masakrze grudniowej. Przywołuję jedną spośród pięciu określonych przez Staniszkis jako populistyczne, ale zarazem „lekkie ironiczne” wypowiedzi stoczniovców. Być może najbardziej charakterystyczną:

JARCZEWSKI: Nie walczyliśmy w celu obalenia ludzi u władzy ani nic takiego. Ale w istocie walczyliśmy o trochę lukru. Nie mamy tego lukru, ponieważ jak do tej pory towarzysz Gierek nic nam nie obiecał³¹¹.

Jak w kabarecie?

Peerelowska orkiestra medialna, którą Goban-Klas nazwał niepokorną, jest niemal w stu procentach uległa, rozgrywa bowiem różne interesy polityczne z podpuszczenia partii bądź jest przez nią rozgrywana, co znakomicie ilustrują przykłady przedstawione przez Staniszkis w *Samoograniczającej się rewolucji*. Nie jest też polifoniczna — przypomnijmy, że i do takiej formuły odwołuje się autor *Niepokornej orkiestry* — chyba że za polifoniczność uznać by otwarcie i reagowanie na głosy docierające z różnych frakcji PZPR. Wówczas brak pokory polegałby na sprzeciwie wobec jednej z frakcji na rzecz innej. Tak grającą orkiestrę dość trudno jednak uznać za polifoniczną, bo tego rodzaju orkiestracja nie ma nic wspólnego z Bachtinowską interpretacją wielogłosowości, która we współczesnej humanistyce jest powszechnie akceptowaną wykładnią polifonii, a w dalszej perspektywie — pełnoprawnej dialogowości.

³¹¹ J. Staniszkis, *Samoograniczająca się...*, s. 176.

Już wstępna analiza języka *Niepokornej orkiestry* dowodzi, w jak znacznym stopniu Goban-Klas wykorzystuje w swojej książce jeden z najważniejszych mechanizmów nowomowy, tego „PZPR-owskiego głędzenia”, które charakteryzuje się między innymi „drobnymi kradzieżami”, jak je określa Michał Głowiński. Dochodzi w niej bowiem do zawłaszczenia na wielką skalę setek wyrażen, które wykorzystywane były w celach propagandowych³¹². Najważniejszym i zarazem najbardziej niebezpiecznym spośród stosowanych przez medioznawcę przywłaszczeń właściwych nowomowie jest formuła pluralizmu peerelowskich mediów. Opisując „wydarzenia marcowe” 1968 roku jako rezultat walki między frakcją nacjonalistyczną a liberałami w Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (reprezentowanymi głównie przez redakcję tygodnika „Polityka”), Goban-Klas uznaje ów wewnątrzpartyjny konflikt za „swoisty pluralizm środków masowego przekazu”³¹³, tym samym badacz uzyskuje pozór przełamania partyjnego monopolu mediów.

Na poparcie tezy o pluralizmie mediów, i to w stanie wojennym, Goban-Klas podaje ważki argument: chodzi mianowicie o funkcjonujący w tym czasie w Polsce „alternatywny system środków masowego przekazu”, który miały tworzyć programy Radia Solidarność Regionu Mazowsze. Wyemitowano ich dziewięć, zanim — jak pisze medioznawca — „zostały uciszone przez milicję”. To grubo lukrowana interpretacja zakresu aktywności alternatywnych mediów w stanie wojennym, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę konkluzję, że w ten sposób doszło do „przełamania monopolu na fale radiowe”. Jako drugi spośród wymienionych przejawów alternatywnego systemu środków masowego przekazu” wymienia autor „wydawanie” przez redaktora Stefana Bratkowskiego, przewodniczącego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (rozwiązanego, rzecz jasna, w stanie wojennym), tak zwanej gazety mówionej. Chodzi o przegląd wiadomości nagrywany

³¹² W. Tomasik, *op. cit.*, s. 245.

³¹³ T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 189–190.

na kasety „bezpłatnie kopiowane, rozprowadzane następnie w setkach sztuk”³¹⁴.

Aby zorientować się, choćby bardzo ogólnie, jak w rzeczywistości funkcjonował ten „alternatywny” system medialny, który nazywam „komunikacją zdegradowaną”³¹⁵, warto zamieścić dla porównania z oficjalną prasą krótką charakterystykę przekazywanej zazwyczaj — ze względów bezpieczeństwa — z ręki do ręki „bibuły”. Przede wszystkim była ona wydawana na kiepskim papierze używanym zazwyczaj jako przebitka drugiej czy trzeciej kopii maszynopisu (stąd nazwa „bibuła”). Amatorski jej status tworzył „logo” mediów niezależnych: niewyraźny druk, byle jak powielony maszynopis, niezłamany tekst, brak winiety i stopki redakcyjnej, śmieszna objętość ograniczona zazwyczaj do obustronnie zadrukowanej kartki. Każdy z etapów redagowania pism drugiego obiegu — od zbierania i redagowania materiałów, przez powielanie, po kolportaż — miał iście partyzancki charakter. Ich redaktorami byli często ludzie, którzy nie mieli pojęcia o robieniu gazet.

Nowomowa, twierdzi Głowiński³¹⁶, niestanie wartościuje i sankcjonuje z żelazną dyscypliną regułę dychotomicznych podziałów, które są wyraziste i jednoznaczne. Akcentując na każdej niemal stronie książki binarną perspektywę, autor *Niepokornej orkiestry* pozostaje wierny tezie o pełnym odzwierciedleniu przez „Solidarność” systemu komunistycznego. Tyle że jest to odzwierciedlenie ze znakiem ujemnym. Za prekursora tak zwanej tezy o odzwierciedleniu w interpretowaniu ideologii „Solidarności” uchodzi Janusz Reykowski, który jednoznacznie wyrokował o aprioryzmie moralnym działaczy „Solidarności” i przypisywał im dogmatyczność umysłów oraz myślenie życzeniowe. Te same właściwości, zdaniem psychologa, charakteryzowały psychikę działaczy partyjnych. Można zatem przyjąć, konkludował Reykowski, że „Solidarność” powieli tamten schemat. Co więcej,

³¹⁴ *Ibidem*, s. 252–253.

³¹⁵ Por. A. Woźny, *O zablokowanym dyskursie mediów niezależnych*, [w:] *idem, Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo...*, s. 197–214.

³¹⁶ M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991, s. 8.

związkowcy jako ofiary binaryzmu mieli także powielać właściwy komunistycznemu dyskursowi manicheizm z właściwą mu czarno-białą wizją świata. Tyle że w tym wypadku, ironizuje Reykowski, dobrą i słuszną stronę reprezentowali zwolennicy „Solidarności”³¹⁷.

Oto konkluzja wynikająca z przeprowadzonej przez Gobana-Klasa „pogłębionej analizy zawartości mediów w systemie tzw. »realnego socjalizmu«”³¹⁸; konkluzja, która ma być nie tylko diagnozą, lecz także lekcją pokazującą młodym Polakom rolę mediów w systemie totalitarnym. Jej sens dla tego pokolenia sprowadza się, w opinii socjologa-medioznawcy, do twierdzenia, że dzisiejsze „rozdarcie kraju”, podział na „my” i „oni” — wypada przypomnieć, że *Niepokorna orkiestra* została wydana w języku polskim w 2004 roku — jest dziedzictwem okresu „Solidarności”, umocnionym przez stan wojenny, a znajdującym legitymizację po 1989 roku³¹⁹. Szczególnie ważna z perspektywy kreowanej w ten sposób historii mediów w Polsce jest opinia badacza, że to właśnie pisma podziemne są odpowiedzialne za dominujący we współczesnych mediach styl „politycznego rapowania”³²⁰. Prezentując analizę mechanizmów peerelowskiej cenzury w mediach, Goban-Klas zachowuje binarną perspektywę i umacnia tezę Reykowskiego o odwróconym odzwierciedleniu. W konsekwencji program „Solidarności”, dotyczący wolności mediów, uznaje wprowadzić „jako wprowadzający polską odmianę jawności *avant la lettre*”³²¹, ale przytacza zarazem — w charakterze puenty — wypowiedź Madeleine Albright (autorki książki *Poland. The Role of the Press in Political Change*), która

³¹⁷ P. Rojek, *op. cit.*, s. 126–127. Za autorem książki o dyskursach 1981 roku, który również wykazuje obecność interpretacji binarnej w wielu opracowaniach poświęconych „Solidarności”, między innymi u Staniszkis, przywołuję opinię przedstawioną w artykule Janusza Reykowskiego (*idem*, *Rozum i serce*, [w:] *Gwałt i perswazja. Antologia publicystyki z lat 1981–1983*, Warszawa 1983, s. 116–147, za: P. Rojek, *op. cit.*

³¹⁸ T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 308.

³¹⁹ *Ibidem*, s. 312.

³²⁰ Ma on polegać na „ostrej publicznej połajance z pobudek wyraźnie ideologicznych” (T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 311).

³²¹ *Ibidem*, s. 239.

„wskazuje jednak, że wielu polskich dziennikarzy, z którym rozmawiała w owym czasie, nie w pełni popierało żądania Solidarności [...]. Obawiali się bowiem nowej cenzury — związkowej i kościelnej”³²².

Zdecydowanie odmienny obraz obiegów informacji, roli cenzury i stanu inteligenckich sumień odsłania refleksja Jadwigi Staniszkis, którą uczona chciałaby także skierować do młodych Polaków. Zadając pytanie o fenomen szybkiego zapomnienia, „czym był komunizm”, Staniszkis stawia hipotezę nieczystego sumienia środowisk inteligenckich i wiąże ją z — wydawałoby się — wykluczającymi się tendencjami. Z jednej zatem strony komunizm był klatką, w której dominowała cenzura i zniewolenie spowodowane brakiem swobodnego obiegu informacji, z drugiej zaś dawał on poczucie wysokiego statusu. Diagnoza nieczystego sumienia, dręczącego po latach polskiego inteligenta, jest o tyle doniosła dla rozwijanych przeze mnie rozważań, że dotyczy ona wartości kardynalnej dla świata dziennikarzy — wolności mediów. Staniszkis nie ma złudzeń: „Komunistyczny dyktat idei tworzył bowiem przestrzeń symbolicznych gier i manipulacji, czyniących niekiedy słowa bronią, a zawsze [podkr. — A.W.] — przydających warstwie inteligenckiej znaczenia”. Tym, na co nie można nie zwrócić uwagi w wypowiedzi autorki *Antropologii władzy*, jest gorzko brzmiący przysłówek „zawsze”. Jego status uwydatnia kolejne zdania: „Paradoksalnie bowiem brak swobodnego obiegu myśli tworzył w komunizmie szczególną magiczną przestrzeń w sferze społecznej komunikacji. [...] W komunizmie wszystko stawało się znakiem czegoś innego. Te nadininterpretacje często budowały teorie z przypadku i nadawały znaczenie (i drugie dno) zwykłej głupocie”. W tej przestrzeni lokuje Staniszkis sławetny język ezopowy, który, jak się wydawało, podejmując grę inteligencji, miał przechytrzyć cenzurę. Z przedstawionych w rozdziale o antropologii władzy argumentów dość jednoznacznie wynika, że to nie inteligencja była zwyczajną w prowadzonej przez partię grze³²³.

³²² *Ibidem*.

³²³ J. Staniszkis, *Antropologia władzy...*, s. 183.

Pełną świadomość gry z cenzurą, której nie można było wygrać, odnajduję w wyznaniu redaktora Kisielewskiego. Opisany na jego przykładzie w rozdziale drugim tej książki scenariusz kozła ofiarnego pokazał, że urząd na Mysiej (i jego liczne agendy w całym kraju) nie tylko ingerował w teksty dziennikarzy, ale fałszował ich wizerunki i naruszał tożsamość. Istotą cenzury była, przypomnimy, niejawnosć podejmowanych przez nią działań, ukryta obecność Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, a nawet często brak po stronie czytelników świadomości jego istnienia. W konsekwencji dziennikarz był wciągany w grę, której dramatyczny wymiar tak oto opisał Kisielewski: „Przedstawiają mnie one bowiem w innym świetle, niż zamierzalem, a godząc się z konieczności na dokonywane skreślenia, staję się współnikiem całej machinacji, fałszującym samego siebie. Stąd ciągle frustracja i wyrzuty sumienia”³²⁴.

W opisie funkcjonowania peerelowskiej cenzury przed sierpniem 1980 roku styl *Niepokornej orkiestry* ujawnia wysoki poziom ludyczności:

Kiedy istniała, decyzje o tym, czy można coś publikować, były podejmowane przez organ administracyjny i konkretne osoby. Można więc było z nimi dyskutować lub, jeśli się przegrało, w rozmowach z innymi dziennikarzami zrzucać winę za wady w tekście na zmiany lub cięcia dokonane przez cenzora. Paradoksalnie więc publicyści czuli się wygodniej z formalną cenzurą niż bez niej³²⁵.

Ta wielce dyskusyjna, by nie rzec przewrotna, teza zostaje umocniona poetyckim kontekstem o „ludzkim obliczu cenzury”. Stanowi go przytoczony przez autora *Niepokornej orkiestry* wiersz Adama Zagajewskiego o cenzurze:

Cenzura wcale nie jest straszna
Nie ma lochów i strumieni wody
Cieknącej po kamiennych ścianach

³²⁴ Por S. Kisielewski, *op. cit.*, s. 6.

³²⁵ T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 214.

Lecz przez okno wpada słońce, są drewniane biurka,
I czajnik radośnie gwizdzący

Do kaskad śmiechu pyzatej urzędniczki,
Która trzyma w ręku normalne nożyczki³²⁶.

Wiersz Zagajewskiego, poety doświadczającego ingerencji cenzury, stanowi dla Gobana-Klasa „humorystyczną nutę” dla „smutnego opisu” o mechanizmach peerelowskiej cenzury. W interpretacji socjologa nie ma miejsca i zrozumienia, a może po prostu dobrej woli, aby dostrzec w *Pieśni o cenzurze*, która w kolejnej edycji stanie się *Wesołą piosenką o cenzurze*, a zamiast lochów pojawią się w niej kazamaty, nawiązania do *Kajdaniarskiego mazura* autorstwa Ludwika Waryńskiego i — w dalszej perspektywie — tradycji romantycznej. A zatem nie tyle, jak chciałby autor *Niepokornej orkiestry*, „humorystyczna nuta”, ile subtelna ironia. Pozbawiona przez poetę demoniczności cenzura przybiera postać urzędniczki, która pośród „kaskad śmiechu” i „gwizdzącego czajnika” wycina nożyczkami skonfiskowane fragmenty wiersza. Czy można ten rodzaj zniewolenia porównać z losem niepokornych skazańców? Raczej nie, ale w tak zwyczajnym i nieheroicznym świecie stawianie oporu każdym wierszem czy kolejnym artykułem, w którym dziennikarz pozostawał wierny sobie, było jednak czymś niezwykłym i bardzo trudnym.

Status osoby wciąganej do gry, niezależnie od jej woli, opisuje Jadwiga Staniszkis, rekonstruując w *Antropologii władzy*³²⁷ obraz „pękniętej osobowości”. Inteligencja, próbując ignorować system i dystansować się wobec niego na każdym kroku, wpatrzona zarazem narcystycznie w kulturę wysoką, która przecież święciła triumfy (muzyka, literatura, malarstwo), w istocie legitymizowała ten system. Oto przenikliwa diagnoza Staniszkis: „Tyle wolności, aby móc oddychać i nie dość, aby czuć się za coś odpowiedzialnym” i jej dopełnienie dość powszechnie,

³²⁶ Wiersz Zagajewskiego cytuje Goban-Klas (*op. cit.*, s. 213) na podstawie publikacji *Cenzura Nowa*, Warszawa 1987, s. 13.

³²⁷ J. Staniszkis, *Antropologia władzy...*, s. 199.

jak pisze w *Antropologii władzy*, odczuwane przez „inteligentką niszę”: przeświadczenie-przekaz, że „można było wtedy żyć i nawet — czasem — dobrze się bawić”, które po latach jest odczytywane „jako coś naprawdę przerażającego”³²⁸. I kiedy Staniszkis³²⁹ dodaje, że antropologia komunizmu jest zabiegiem bolesnym, „bo trzeba zacząć od siebie [a mowa tu o dobiegającym kresu pokoleniu intelektualistów i artystów — A.W.], żmudnie odczarowując kolejne kręgi rzeczywistości” i że „spektakl, w którym graliśmy, inny był niż skrypt, który trzymaliśmy w rękę”³³⁰, trzeba podkreślić, że opis ten dotyczy także dziennikarzy i ludzi mediów. A mechanizm *homo duplex* ze szczególną wyrazistością ujawnia się w grze dziennikarzy z cenzurą.

Opisywane po upływie wielu lat — w stosunku do wydanej w 1984 roku w Stanach Zjednoczonych książki Staniszkis o samoograniczającej się rewolucji — przewrotne mechanizmy komunizmu nie składają ani na jotę do dobrego samopoczucia. Przeciwnie, opublikowana w 2009 roku *Antropologia komunizmu* jest bolesnym świadectwem porażki autorki *Samoograniczającej się rewolucji*. Staniszkis przyznaje bowiem, że konstruowany przez nią w tamtych latach obraz komunizmu był „zbyt neutralny”. Uczona, odnosząc się do swoich rozważań sprzed lat, jak sama pisze, była „zaprzątnięta owymi semantycznymi gramiami z reżimem”. Nie doceniła natomiast jego przewrotności ujawniającej się w „systematycznym niszczeniu ludzi”. Co więcej: reżim „starał się przy tym robić z nich współników w tym akcie niszczenia samych siebie. Niszczył więc ich niejako podwójnie”³³¹.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Staniszkis (*ibidem*, s. 201) mówi o tym mechanizmie nawet w odniesieniu do najwybitniejszych — dlatego Herbert w *Barbarzyńcy w podróży* nie pisze w pierwszej osobie: „napisanie ja byłoby zbyt bolesne, bo przypominałoby o upokorzeniach, o staraniach o paszport, śmierdzących korytarzach komunistycznych urzędów i śliskich rozmowach w ambasadach, gdy chciało się przedłużyć pobyt”.

³³⁰ J. Staniszkis, *Antropologia władzy...*, s. 200.

³³¹ *Ibidem*, s. 197.

To ten sam mechanizm, który starałem się przedstawić na przykładzie gry Kisielewskiego z cenzurą i który nazywam scenariuszem ukrytego kozła ofiarnego. Gry z cenzurą nie mógł wygrać nawet najbardziej błyskotliwy dziennikarz. Jej scenariusz pisał bowiem ktoś inny. Przypomnijmy raz jeszcze: „spektakl, w którym graliśmy, był inny niż skrypt, który trzymaliśmy w ręku”.

Humorystyczna nuta czy cynizm?

„Humorystyczna nuta” przenika natomiast dogłębnie książkę Gobana-Klasa, poczynając od samego jej tytułu: *Niepokorna orkiestra medialna. Dyrygenci i wykonawcy polityki informacyjnej w Polsce po roku 1944*, który — o czym pisze autor — miał totalitarną proveniencję. Inspirację stanowił bowiem charakterystyczny dla totalitaryzmu sowieckiego i hitlerowskiego sposób mówienia o zarządzaniu przez władzę mediami:

Wykorzystując porównanie środków masowego przekazu do orkiestry — przenośnię tę lubili radzieccy kontrolerzy mediów — stosował ją m.in. Konstanty Czernienko³³² — w tytułach rozdziałów używam terminologii muzycznej. Pozwala ona podkreślić zmiany tempa, dynamiki i synchronizacji środków masowego przekazu w różnych okresach historii Polski, od 1944 do 1989 r.³³³

Pierwowzór tej muzycznej metafory tworzyła goebbelsowska propaganda, o czym informuje autorski przypis: „Porównanie kierowania mediami do dyrygowania orkiestrą zostało, co znamienne, po raz pierwszy użyte przez Josepha Goebbelsa, hitlerowskiego ministra propagandy”³³⁴.

³³² Czernienko był sekretarzem generalnym Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego od 13 lutego 1984 do 10 marca 1985 roku.

³³³ T. Goban-Klas, *op. cit.*, s. 24.

³³⁴ *Ibidem*, s. 26.

Metafory orkiestry i kierującego nią dyrygenta dogłębnie strukturują tekst Gobana-Klasa. Występując w najmocniejszych jego miejscach, jakimi są — prócz tytułu książki — nagłówki rozdziałów, narzucają w znacznym stopniu sposób lektury *Niepokornej orkiestry*. Dla przykładu podaję kilka z nich: *Pod batutą Gomułki: styczeń 1957–marzec 1968*, *General w poszukiwaniu nowej partytury: 13 grudnia 1981–luty 1989*, *Kapelmistrz odkłada pałeczkę: luty 1989–kwiecień 1990*, *Nowe kapele i nowi dyrygenci: 1989–1992*. Prześmiewczy styl, wyszukane metafory i rozbudowany system eufemizmów — trochę jak w kabarecie. Bogaty wystrój podnosi na pewno marketingowe walory książki, co nie jest bez znaczenia, gdy uwzględni się, że była ona adresowana przede wszystkim do amerykańskiego odbiorcy. Przy zmianie czytelniczego adresu jej waloryzacja estetyczna budzi niepokój i... podejrzenie o cynizm.

* * *

„Król Salomon — przypomina w przedmowie do swojej niewielkiej rozmiarami książce Alain Finkielkraut — błagał Przedwiecznego, by ten dał mu serce rozumiejące [...]”, bo jedynie ono stwarza szansę „rozszyfrowywania zagadek świata”, a ponieważ „Bóg milczy”, autor zwraca się ku literaturze i w niej odnajduje łaskę serca rozumiejącego³³⁵. W jego szkicu poświęconym „pierwszemu człowiekowi” Alberta Camusa dość nieoczekiwanie odnajduję bliską mi postawę obrońcy kodu ograniczonego. Języka, który pomimo formalnego ubóstwa i stylistycznej nieporadności, jak u strajkujących stoczniowców czy w mowie Gogolowskiego urzędnika o imieniu Akakiusz, skrywa uniwersalne wartości. Niedokończony esej przedwcześnie zmarłego filozofa skierowany jest przeciw bałwochwalczej postawie Sartre’a hołdującego Wielkiej Historii: „Kto powiedział — pyta Finkielkraut w imieniu Camusa — że to właśnie Historia nadaje sens życiu?”, „Kto nam wmówił,

³³⁵ A. Finkielkraut, *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł. J.M. Kłoczkowski, Warszawa 2012, s. 7–8.

[...] że nie ma innego wyjścia, by zamieszkać w świecie i mierzyć się z nim?”³³⁶. Odpowiedzią na te pytania jest postawa ojca Camusa, który nie godzi się na usprawiedliwianie barbarzyństwa jakimikolwiek okolicznościami. W dialogu z światłym dyrektorem szkoły, panem Levesque, który za pomocą „zasady wystarczającej przyczyny” — z rozmysłem i rozsądnym — próbuje wytłumaczyć nieuchronność okrucieństw towarzyszących rewoltom, Lucien Camus odrzuca argument, zgodnie z którym „w pewnych okolicznościach człowiek może pozwolić sobie na wszystko”³³⁷. Z furią odpowiada dyrektorowi: „Nie, człowiek nie może sobie pozwolić. To właśnie znaczy człowiek, bo inaczej...”³³⁸ Ojciec Camusa — zauważa Finkielkraut — w tym werbalnym starciu

wypada na pozór niezbyt błyskotliwie. Nie kończy myśli i zdań, wyraża się krótko, burzy składnię, jest sztywny i spięty. Podczas gdy jego towarzysz stara się najpierw zrozumieć, a potem dopiero potępić, on wścieka się i bełkocze z oburzenia. Jednak te pozory mylą: Cormery [tak nazwał, dla zachowania większej dozy obiektywizmu, autor *Człowieka pierwszego* bohatera swojej autobiograficznej narracji — A.W.] nie odrzuca światła, lecz nie pozwala się wciągnąć w noc, w której przyzwoitości nie sposób już odróżnić od podłości. Nie dlatego nie umie do końca zrozumieć, że jest ograniczony. Nie chce zrozumieć, gdyż jest nieustępliwy. Wbrew wszelkim progresizmom i kulturalizmom obstawał przy istnieniu etycznego absolutu i kryteriów uniwersalnych. Nie odrzucał różnicy, lecz ideę obojętnej wielkości sposobów postępowania. Tego, co dobre, nie mylił głupio z tym, co jego własne, lecz zazdrośnie strzegł nieredukowalności, nie chciał, by to, co inne, lub to, co pozornie służy sprawie Dobra, miało wyprzeć pamięć o tym, co dobre. Nic nie oburzało go bardziej, aniżeli mądre tłumaczenie zła³³⁹.

³³⁶ *Ibidem*, s. 80.

³³⁷ *Ibidem*, s. 86.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*, s. 87.

Rozdział V

W stronę kulturowego suflera w medycynie narracyjnej

Ten rozdział dedykuję mojemu bratu, Maciejowi, w wyrazie uznania i podziwu za realizowany przez niego na co dzień scenariusz kulturowego suflera

Zbliżając się ku końcowi pomieszczonych w tej książce rozważań o scenariuszach kultury, mam poczucie rosnącego niedosytu, który przejawia się brakiem satysfakcji wobec wielu sformułowanych w niej tez. Zdaję sobie sprawę z ich niepełności, mam także świadomość, że niektóre z zastosowanych typologii mogą okazać się tymczasowe, inne będą wymagać modyfikacji, a jeszcze inne dopełnień.

Rozdział, którym otwieram zakończenie tej pracy, ma nieco inny charakter niż pozostałe. Proponuję w nim bowiem porzucenie świata mediów na rzecz świata medycyny. To dość radykalny krok, a sama dziedzina wydaje się odległa dla medioznawcy, nie jest ona natomiast tak daleka dla literaturoznawcy, którym wciąż przecież także się czuję. Chodzi bowiem o medycynę humanistyczną, a ujmując rzecz jeszcze dokładniej — o tę jej subdyscyplinę, którą określa się mianem „medycyny narracyjnej”. Za przewodnika po tych terenach wybieram

przywoływany już w tej pracy scenariusz kulturowego suflera. Tym samym poszerzam proponowaną w poprzednich rozdziałach typologię kulturowych scenariuszy o nowy ich rodzaj.

Od narracji maladycznej do medycyny humanistycznej

Zanim jednak podejmę ten temat, proponuję najpierw spojrzeć, jak w literaturze przeglądają się protagoniści świata medycznego: choroba, cierpienie i śmierć. Filozoficzne i kulturowe konteksty narracji maladycznej przedstawił przed laty Mateusz Szubert:

Średniowiecze, korzystając ze starotestamentowej egzegezy cierpienia, doprowadzi do ekstremum jego instrumentalizację. Cierpienie i choroba są celowe, ich doświadczanie stać się bowiem może jedynym gwarantem ekspiacji. Cierpienie oderwane od zbawczej misji, od ekonomii odkupienia, nie istnieje. [...] Wraz z rozwojem kultur szlacheckich powraca ideał niemówienia o cierpieniu; [...]. W renesansie cierpienie nabierze nowego znaczenia, będąc elementem poznawania granic ludzkich wytrzymałości. Ciało cierpiące pod wpływem zadawanych mu tortur stanie się przedmiotem społecznej ciekawości, a niekiedy także drwiny i niewybrednych żartów. Narodziny figury „chorego człowieka” i jej indywidualizacja wiążą się ściśle z przełomem XVIII i XIX wieku. Romantyczny indywidualizm, poprzedzony oświeceniowym zwróceniem uwagi na jednostkę, stanowi w kulturze europejskiej moment zwrotny, inicjujący nowe spojrzenie na chorego. Kult wrażliwości, rozpowszechniony przez Rousseau, odegrał w romantyzmie decydującą rolę, pozwalając dostrzec także w chorym człowieku świetny potencjał indywidualizowania doświadczeń. Absolutyzacja cierpienia, wyrażona najpełniej w filozofii Schopenhauera, wiąże nieodwołalnie ludzką kondycję z doznawaniem cierpienia, czyniąc z niego samą istotę życia. Wraz z początkiem XIX w. zmieniają się wzory patrzenia na cierpienie, w tym wywołane chorobą, wynikające z kulturowego zwrotu w stronę antropologizacji. Dyskurs maladyczny ewoluuje w kierunku autonomizacji cierpienia, które odtąd nie musi już być wpisane w powszechną kondycję ludzi, ale w los konkretnego człowieka. Do głosu dochodzi cierpienie konkretne, indywidualne, a nie, jak dotąd, zbiorowe. [...] Zainteresowanie gruźlicą w kulturze europejskiej wyraża nowy porządek traktowania choroby i cierpienia, porządek zindywidualizowany. W przeciwieństwie bowiem do kulturowych wzorów prezentacji trądu czy dżumy, zasadniczo niedostrzegających samego chorego, gruźlica odsłania indywidualizujący potencjał choroby widoczny w jej heterogenicznym obrazie. Dramatyczny przebieg agonii, czyli walki życia ze

śmiercią, który w przypadku gruźlików trwać może latami, sprawia, że suchoty stają się jedną z chorób „poważnych”, budzących respekt i nie zawsze zdrową ciekawość. Refleksja antropologiczna XX w. podjęta w duchu hermeneutyki przewartościowuje negatywne sądy o roli cierpienia w świecie. Posługując się kategorią kompensacji, można bowiem wskazać szansę kryjącą się w obecności zła fizycznego, szansę odbicia, progresu, potwierdzenia³⁴⁰.

Nazywając czasy Słowackiego czy Chopina epoką tuberkulizacji kultury, Szubert poszukuje genezy romantycznej nostalgii w rejonach, które jeszcze nie tak dawno zostałyby uznane za przejaw dawno odrzuconego przez literaturoznawstwo paradygmatu:

Historia kultury, upatrująca genezy romantyzmu w duchu rewolucji francuskiej, a szerzej jeszcze w zakwestionowaniu podstaw feudalizmu, powinna zostać zrewidowana lub przynajmniej wzbogacona. Nie wydaje się bowiem, by niekończąca się lista „płucnych” artystów i pisarzy końca XVIII w. nie pozostawiła wyraźnie określonego śladu w atmosferze czasów Byrona i Keatsa. Wątpliwe jest również, by właściwe romantyzmowi poczucie smutku i gloryfikacja melancholii mogły być wyłącznie zasługą społecznych przemian i walk narodowościowych. Na gruncie polskiej historii literatury nie traktuje się gruźlicy (choroby) jako jednej ze składowych źródeł romantyzmu. Egzystencjalne motywy i zachowania bohaterów, nieraz przeszycone atmosferą smutku, noszą w polskiej tradycji historycznoliterackiej wyraźne piętno dążeń wyzwoleniczych i postaw patriotycznych, usuwając tym samym wyjaśnienia innej proveniencji³⁴¹.

Natomiast najciekawsza z perspektywy prezentowanego w tym rozdziale scenariusza kulturowego suflera jest następująca teza Szuberta:

Zajęcie twórczej postawy w przewlekłej chorobie prowadzi do przemiany *homo maladusa* w *homo creatora*. Przełamanie somatycznego fatalizmu gwarantować może choremu nowe obszary doznań, jakościowo bogatszy poziom percepcji otaczającej go rzeczywistości. W takim rozumieniu, jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie, choroba — otwarta na twórcze przetworzenie, na transcendencję — okazać się może darem. Pośród chorób przewlekłych gruźlica, obok trądu, wydaje się zajmować miejsce uprzywilejowane w oddziaływaniu na rzeczywistość pozabiologiczną³⁴².

³⁴⁰ M. Szubert, *Gruźlica w dyskursie maladycznym*, „Postscriptum Polonistyczne” 2008, nr 2 (2), s. 100–101.

³⁴¹ *Ibidem*, s. 107.

³⁴² *Ibidem*.

U Szuberta nie znajdziemy ani słowa o medycynie narracyjnej, ale jego głęboką refleksję o metamorfozie homo maladusa w homo creatora można uznać za przygotowanie gruntu pod uprawę kultury otaczającej pacjenta swoimi scenariuszami niczym bezpieczną otuliną. O takie podejście chcę się tu upomnieć. O wypracowanie przez kulturę współdziałającą z medycyną płaszcza, kulturowego scenariusza dla tych, którzy cierpią, którzy wymagają najwyższej troski.

W rozdziale o scenariuszu przebudzenia odwoływałem się już do jednego z polskich pionierów medycyny humanistycznej, profesora Andrzej Szczeklika, którego słowa o chorobie i cierpieniu stały się drogowskazem dla wielu jego kontynuatorów, nie tylko w świecie medycyny:

Chory przychodzi ze swoim bólem, zgryzotą, cierpieniem, trwogą i woła o pomoc. To wołanie, oczywiście rzadko jest dosłowne. Ma ono różne formy wyrazu. Może to być potok słów, ażeby zażegnać trwogę, albo skamieniały rys twarzy, za którym kryje się nieufność do lekarza. I chory opowiada. Trzeba słuchać, wysłuchać opowieści. Od czasu do czasu pytaniem zapobiec utracie wątku, odsłonić ważki szczegół, uściślić chronologię [podkr. — A.W.]. Dla opowiadającego ta historia to rzecz pierwszorzędna. A słuchający niech pamięta, iż jedno z tych opowiadań stanie się jego własnym, któraś z tych chorób dotknie i lekarza³⁴³.

Szczeklik przywraca pojęciu anamnezy (pozyskiwaniu od pacjenta wiadomości o chorobie, na którą cierpi) jego platońskie korzenie. Anamneza, platońska wiedza pierwsza, w rozważaniach autora o uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki, czyli o *katharsis*³⁴⁴, przyjmuje postać pytania: „[C]zyż nie jest tak w medycynie?” — pyta Szczeklik. I odpowiada w duchu medycyny narracyjnej, o której wtedy w Polsce nikt jeszcze nawet nie słyszał, że tu także, podobnie jak u Platona, anamneza jest najważniejszym sposobem poznania. Lekarz zobowiązany jest do nadania bezwzględного pierwszeństwa wysłuchaniu opowieści z przeszłości. To „wiedza pierwsza”, budowana zanim roz-

³⁴³ A. Szczeklik, *op. cit.*, s. 12.

³⁴⁴ *Ibidem*, s. 12–15.

pocnie się opukiwanie czy osłuchiwanie pacjenta. Medyk ma umiejętnym słowem „pomóc wydobyć na jaw wiedzę, która jest historią, przypomnieniem”³⁴⁵. Musi być przy tym, naucza Szczeklik,

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 rozmowy, barwa głosu skierują jego uwagę na właściwe rozpoznanie. Zdanie 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 samego gruczołu. Wystarczy słuchać³⁴⁶.

Oto scenariusz kulturowego suflera³⁴⁷ w najczystszej postaci. Jego ogląd z perspektywy kilku kontekstów rozpoczynam od zestawienia Szczeklikowej anamnezy ze wskazaniem Rity Charon. Lekarka-literaturoznawczyni pokazuje, jak medycyna narracyjna idzie o krok dalej w poszukiwaniach wspólnego języka z chorym. W ośrodku Columbia University przez nią założonym lekarz — bez względu na to czy to onkolog, kardiolog czy ginekolog — zaczyna pracę od wysłuchania tego, co pacjenta sprowadza do gabinetu. „Jestem twoim lekarzem — mówi dr Charon. — Muszę wiedzieć dużo nie tylko o twoim ciele, ale także o twoim zdrowiu, i o twoim życiu. Powiedz mi, jak sądzisz, co powinnam wiedzieć o twojej sytuacji?”. „— Tak zaczynam — przekazuję rezydentom i studentom medycyny jedną z najważniejszych zasad w kontakcie z pacjentem. Nie ograniczam się do dolegliwości bólowych i wcześniejszych chorób”. Kiedy mówi pacjentowi, żeby opowiedział jej o śmierci jego ojca albo o kłopotach z dzieckiem, chce go przekonać, że „oto ja, twój lekarz, chcę słuchać tego, co mówisz”, na co nierzad-

³⁴⁵ *Ibidem*, s. 85.

³⁴⁶ *Ibidem*, s. 14.

³⁴⁷ Na genezę i kontekst macierzysty przywoływanej także w poprzednich rozdziałach tej książki formuły kulturowego suflera, zapożyczoną za pośrednictwem M. Kafara od S. Rimmona-Kenana (*idem*, *The story of „I”: Illness and narrative identity*, „Narrative” 10, 2002, nr 1, s. 9–27), wskazuję w dalszej części tego rozdziału.

ko w odpowiedzi słyszy niepewne słowa pacjenta: „Chce Pani doktor powiedzieć, że ma ochotę ze mną porozmawiać?”³⁴⁸.

Na wyczuwalną w głosie pacjenta niepewność składają się, jak mówi Charon, dziesięciolecia, stulecia podejrzeń i nieufności. I nagromadzone po obu stronach całe pokłady wstydu, winy i strachu. Obie strony przynoszą to wszystko, cały ten bagaż przeszłości do gabinetu lekarskiego i na ogół dzieje się tak, że to wszystko układa się w broń obosieczną wymierzoną przeciwko zarówno jednej, jak i drugiej stronie. Pacjenci przychodzą do gabinetu z jednym z tych karabinów — Charon przywołuje tu, całkowicie świadomie, metaforę wojny — odbezpieczanych zaraz po wejściu do gabinetu. Jest nim „lista pytań, które spisali, aby nie zapomnieć o nich w dwunastu cennych minutach, bo tyle czasu im wyznaczyła na spotkanie amerykańska służba zdrowia”. Chory nie oczekuje, że będzie traktowany ze współczuciem i zrozumieniem. Potwierdzeniem zawiedzionych oczekiwań jest lekarz spoglądający nieustannie na zegarek, bo przecież w poczekalni czekają kolejni bezosobowi, pozbawieni indywidualnego, ludzkiego wymiaru pacjenci. „Nikt tu nie otrzymuje tego, czego naprawdę pragnie. A obie strony potrzebują głębokiej interakcji. Jest ona — co podkreśla Charon — szczególnie ważna w opiece paliatywnej i hospicyjnej”³⁴⁹.

W ramach opieki szpitalnej dominuje w Polsce, podobnie jak w wielu innych krajach, wysoce zinstytucjonalizowany system komunikacji, w którym jednoznacznie zdefiniowana jest relacja lekarz–pacjent. Określa go znaczne natężenie totalizacji, wynikające z charakteru instytucji, jaką jest szpital. Jej status wyznacza „podstawowa zasada umowy społecznej”, zgodnie z którą „jednostki śpią, bawią się i pracują w odrębnych miejscach, z różnymi partnerami, pozostając pod różnym zwierzchnictwem i bez racjonalnego, odgórnie narzuconego planu. Tymczasem najważniejsza cechą instytucji totalnych jest łamanie

³⁴⁸ „*Creating a Clearing*” — Dr. Rita Charon on the power of Narrative Medicine, <https://medium.com/columbia-dsl/creating-a-clearing-dr-rita-charon-on-the-power-of-narrative-medicine-e68bef05eb66> (dostęp: 10 stycznia 2020).

³⁴⁹ *Ibidem*.

wszelkich barier, które zazwyczaj oddzielają trzy wspomniane sfery życiowe³⁵⁰. Dopełniając charakterystyki instytucji totalnych, Erwing Goffman podkreśla, że konsekwencją tego stanu jest to, że „tworzą się dwa odmienne światy społeczne i kulturowe, istniejące obok siebie i formalnie się stykające, jednakże bez głębszej penetracji”³⁵¹.

Opisywany przez Goffmana kontekst systemowo-instytucjonalny szpitala wprowadza zasadniczy podział na pensjonariuszy i personel oraz narzuca komunikacyjne rygory. Jak twierdzi autor *Instytucji totalnych*, nie ma mowy o wymienności tych ról, lekarzom na stałe przypisana jest władza, która przybiera — odwołując się do Michela Foucaulta — panoptyczny charakter. Przejawia się on w właściwej dyskursowi „kontroli nad tym, co »nienormalne«, »nietypowe«, »budzące lęk«, »brzydkie«, »niewłaściwe« — nad chorobą”³⁵². Jak pisze Foucault:

Wszelkie instytucje kontroli indywidualnej funkcjonują w dwojaki sposób: na zasadzie podziału binarnego i piętnowania (szaleniec — nie szaleniec; niebezpieczny — nieszkodliwy, normalny — anormalny) oraz według przymusowego określenia i różnicującej repartycji (kto to jest; gdzie ma się znajdować; jak go scharakteryzować; jak rozpoznać; jak sprawować nad nim w sposób zindywidualizowany stał dozór [podkr. — A.W.] itp.³⁵³.

Binaryzm instytucji totalnej sprawia, że cała wcześniejsza (przed przybiciem do szpitala) aktywność pacjenta przestaje się liczyć, nie

³⁵⁰ Erwing Goffman, będący autorem przytoczonej definicji (*idem, Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, przeł. O. Waśkiewicz, J. Łaszczyński, Sopot 2011, s. 16), nie włączył w swojej teorii instytucji totalnych, pozostających poza szpitalami psychiatrycznymi, struktur hospitalizacyjnych do tej kategorii. Wydaje się jednak, że przyjmując perspektywę amerykańskiego socjologa, zgodnie z którą instytucja totalna jest modelem idealnym w znaczeniu Maxa Webera, one także charakteryzują się wysokim współczynnikiem totalizacji. Por. K. Stasiuk-Krajewska, *Komunikacja lekarz–pacjent: dyskursywne uwarunkowania interakcji*, [w:] *Teorie komunikacji i mediów. Od teorii do empirii*, red. K. Stasiuk-Krajewska, M. Graszewicz, Wrocław 2014, s. 28.

³⁵¹ E. Goffman, *op. cit.*, s. 19.

³⁵² K. Stasiuk-Krajewska, *op. cit.*, s. 32.

³⁵³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 195, za: K. Stasiuk-Krajewska, *op. cit.*, s. 32.

mają znaczenia jego dokonania, społeczne, role, jakie realizował: „Mieszkaniec instytucji totalnej przekonuje się, że pewne role przepadają z racji bariery oddzielającej go od świata zewnętrznego”³⁵⁴, staje się elementem procesu „programowania”: „W trakcie tego procesu nowo przybyły zostaje rozpoznany jako obiekt, który można wprowadzić do maszynierii administracyjnych placówek i poddać pewnym sformalizowanym i rutynowym zabiegom”³⁵⁵. Człowiek staje się chorobą, zostaje uprzedmiotowiony, jego osobowość jest redukowana do karty szpitalnej. I w stosunku do tego uprzedmiotowionego obiektu zaczyna działać reguła binaryzmu. To ciało udyskursowane, jak mówi Foucault, w sposób bezwzględny rządzą nim opozycje.

Diagnostując „odhumanizowany” sposób uprawiania nauki, etnologzy i kulturoznawcy upominają się coraz częściej o humanistykę „uwrażliwioną etycznie”, wytykają współczesnej humanistyce, że ośrodkowe w niej miejsce przypadające człowiekowi zajęły struktury, procesy, relacje między elementami, a żywych ludzi zastąpiły teksty:

Cała historia współczesnej humanistyki, od wieku XIX po współczesność, jest ścieraniem się dwóch paradygmatów: scjentyistycznego i humanistycznego. Z jednej strony mamy dążenia pozytywistów i neopozytywistów do unaukowienia tej dyscypliny [...]. Z drugiej — wymienić warto zwroty: antypozytywistyczny, kulturowy, interpretacyjny czy etyczny, a także wszystkie kierunki, które mniej lub bardziej jednoznacznie włączyć można w nurt postmodernistyczny. W pierwszym nurcie liczą się struktury, dane naukowe uzyskane drogą badań empirycznych, fakty i liczby, możliwie największe zbliżenie się do obiektywności nauk ścisłych, matematyczno-przyrodniczych. W drugim — najważniejszy jest człowiek³⁵⁶.

Adam F. Kola wraz z Marcinem Kafarem proponują kolejny zwrot — humanistyczny w humanistyce i antropologiczny w antropologii. Przypominając grecki (*ánthrôpos*) i łaciński (*homo*) rodowód refleksji nad istotą wrzuconą w świat, upominają się o rudymentarne jej zobowią-

³⁵⁴ E. Goffman, *op. cit.*, s. 25.

³⁵⁵ *Ibidem*, s. 26.

³⁵⁶ A.F. Kola, *Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008, s. 313.

zanie etyczne — służbę człowiekowi. Sprzymierzeńca w docieraniu do kategorii „podmiotu-człowieka wykazującego »troskę o siebie«” odnajdują w wypowiedziach późnego Foucaulta, który niejako konstruuje swoje kategorie: „nadzoru”, „kapsuły optycznej i klasyfikującej władzy”³⁵⁷, stanowiące przecież dla wielu nienaruszalny fundament w obowiązującym paradygmacie nauk społecznych i humanistycznych. W wyniku „nawracania się na człowieka” Foucault dokonuje poważnej korekty swojej twórczości i osadza ją na gruncie doświadczenia poznającego i rozumiejącego „ja”. „Nawracaniu na człowieka” towarzyszy postulat przyznania/przywrócenia badającemu podmiotowi aktywnej roli w budowaniu świata, której ostrze troskliwej uwagi zwraca się ku sobie samemu:

Bazującą na autentyczności wierność samemu sobie Michel Foucault próbuje przeciwstawić zewnętrznej władzy, przenosząc zaś humanistykę w wymiar upodmiotowionej *práksis*, jednocześnie wyrasta na jednego z naszych [czyli humanistów i antropologów — A.W.] głównych sprzymierzeńców³⁵⁸.

Stygmatyzująca leksyka

Bezwzględnie stygmatyzująca perspektywa binaryzmu odzwierciadla się w nazewnictwie stosowanym w kręgu osób pracujących w polskich szpitalach, zwłaszcza lekarzy i pielęgniarek. Do sformułowania takiej tezy upoważnia materiał egzemplifikacyjny zebrany w badaniach ankietowych przeprowadzonych w szpitalach specjalistycznych na Dolnym Śląsku w końcowych latach poprzedniego stulecia i w pierwszym dziesięcioleciu naszego wieku³⁵⁹. Ich wyniki wskazują kilka kryte-

³⁵⁷ M. Kafar, A.F. Kola, *Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych aspektów „praktyk humanistycznych”*, [w:] *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, red. M. Kafar, A.F. Kola, Toruń-Łódź 2015, s. 30, 32.

³⁵⁸ *Ibidem*, s. 33.

³⁵⁹ Na podstawie badań przeprowadzonych w szpitalach Brzegu, Dzierżonowa, Głogowa, Góry, Gryfowa, Jawora, Jeleniej Góry, Kamiennej Góry, Kłodzka, Ko-

riów semantycznych, tworzących wyraźnie ustrukturyzowaną typologię szpitalną. Grupą pacjentów najbardziej narażoną na stygmatyzującą terminologię są ludzie w podeszłym wieku określani jako grzyby, chrupki (ludzie mieszkający w domach starców), zakonserwowani, starocie, tetrycy, wapniaki, próchenka, geriatria (niesubordinowani starsi pacjenci, grupowe określenie).

W bardzo bliskim sąsiedztwie znajdują się ci pacjenci, których wyróżnia wysoki stopień wyniszczenia chorobą bądź wyraźnie odbiegające od „normy” objawy: pełzający (po udarze), zdziabagowani (pokłuci igłami), tańczące trupy (z atakiem epilepsji), kuternogi (z amputowaną nogą), mizeroty/mizerotki (cierpiący na anemię) bądź tacy, którzy targnęli się na własne życie. Skoczek to ten, który chciał popełnić samobójstwo, skacząc z dachu, wisielec to człowiek, który chciał się powiesić, trulkami określa się osoby, które próbowały się otruć.

W bezpośrednim związku z obiema typologiami pozostaje grupa chorych o ograniczonych możliwościach porozumiewania się (przykładem jest połączenie wyrazowe „stary dement”, czyli pacjent cierpiący na demencję starczą) bądź stwarzających poważne problemy komunikacyjne: ocz2 (pacjenci opowiadający całe życie dwa razy), pacjenci z zespołem WC (wyjątkowego chama), bup (bardzo upierdliwi pacjenci), wwl (wszystko wiedzący lepiej). W podgrupie „wiedzących lepiej” obowiązuje wyraźna hierarchia: jest tu profesor i docencik, ale także internista, czyli taki pacjent, który popisuje się przed innymi swoją wiedzą medyczną.

W procesie stygmatyzowania ujawnia się dobitnie scenariusz kozła ofiarnego. W samym sposobie określania szpitalnej „ułomności” widać mechanizm selekcji ofiarniczej, ten sam, którego podstawą jest,

war, Kudowy, Łądku, Legnicy, Namysłowa, Polanicy, Sycowa, Świdnicy, Wałbrzycha i Wrocławia przez zespół kierowany przez śp. Profesora Jerzego Obarę z Uniwersytetu Wrocławskiego, opublikowanych w artykule *Nazwy najstarszych pacjentów w socjolekcie medycznym*, [w:] *Romantyzm. Literatura — kultura — obyczaj. Prace dedykowane Prof. Marianowi Ursełowi w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Jonca, M. Łoboz, Wrocław 2015, s. 237–246.

jak przekonuje René Girard³⁶⁰, zniekształcenie prześladowcze. Prowokują je różnego rodzaju deformacje, poczynając od genetycznych po okaleczenia i różne formy kalectwa. „Niepełnosprawni” i „anormalni” są także i dziś — ubolewa autor *Kozła ofiarnego* — „obiektem ocen »sensu stricto« dyskryminujących i ofiarniczych, niewspółmiernych z zakłóceniami, jakie może wywołać ich obecność w procesach społecznej wymiany”³⁶¹. Z punktu widzenia procedur warunkujących sprawnie działającą maszynierię administracyjną szpitala wszyscy są przeszkodą w efektywnej komunikacji. Tworzą zatem, podobnie jak w klasycznie girardowskim stereotypie oskarżycielskim³⁶², tę grupę społeczną, która jest zagrożeniem dla „normalności” i zasługuje na naganę. Ponadto, co także ważne z perspektywy scenariusza kozła ofiarnego, anomalii wywołujących w szpitalu selekcję ofiarniczą nie ogranicza się do sfery fizycznej. Girardowski stereotyp jest także wykorzystywany w tworzeniu wizerunku tych, którzy znajdują się na samym dole drabiny społecznej (albert to bezdomny ze schroniska Brata Alberta, NN to pacjent z nieustaloną tożsamością, denaturat to pijący podejrzan trunki, leżak to bezdomny znaleziony na ulicy na skutek upojenia alkoholowego).

Scenariusz kozła ofiarnego osiąga szczególnie wyrazistą postać w analizowanym przez zespół profesora Obarę materiale empirycznym. Został on zebrany, przypomnijmy, na podstawie ankiet przeprowadzonych w imponującej liczbie blisko dwudziestu szpitali Dolnego Śląska, a liczby zebranych w nim około dwustu pejoratywnych określeń nie można na pewno uznać za świadectwo marginalnego zjawiska. Tym bardziej że materia to moralnie wrażliwa. Jej wyjątkowy status uświadomił sobie także Obara, który w podsumowaniu artykułu uznał, że analizowane nazwy pacjentów „stanowią w socjolekcie medycznym jedną z najbardziej frapujących warstw leksyki stylistycznej nacechowanej”, i dokonał jej kwalifikacji z perspektywy etyki, po-

³⁶⁰ R. Girard, *op. cit.*

³⁶¹ *Ibidem*, s. 29.

³⁶² Por. *ibidem*, s. 24.

przedzając ją ważkim z perspektywy socjolingwistyki komentarzem. Otóż leksyka ta „obfituje [...] w słowa oryginalne, używane wyłącznie w kręgu osób pracujących w placówkach służby zdrowia”. I w tym miejscu pojawia się ważne dopowiedzenie, które z logicznego punktu widzenia wcale nie było konieczne. Obara dopowiada rzecz wydawałoby się oczywistą w kontekście poprzedniego zdania, a jednak czuje się niejako moralnie zobowiązany, aby podkreślić, że wyodrębniony korpus leksykalny nie tylko obsługuje komunikacyjnie personel medyczny szpitali, ale że to właśnie lekarze i pielęgniarki są jego twórcami: „Są one [słowa — A.W.] tworzone przez przedstawicieli personelu medycznego i przez nich we własnym kręgu używane. Tworząc omówione wyżej słowa, wyrażają oni swe lekceważenie, irytację, politowanie wobec owych nierzadko terminalnych pacjentów, z którymi mają do czynienia”. W końcowych uwagach Obara podejmuje próbę usprawiedliwienia autorów tego słownika, swoistego „wynagrodzenia” ich trudu: „Zarazem jednak tworzenie ich [słów lekceważących — A.W.] i posługiwanie się nimi przynosi im ulgę, uodpornia i pozwala wytrwale spełniać tę szlachetną posługę wobec chorych pacjentów”³⁶³.

Zwraca uwagę wzniosły styl, który poprzez zdecydowanie pojedynczy wydzźwięk ma osłabić ostrze szpitalnej „leksyki stylistyczne nacechowanej”. Trzeba oczywiście docenić ten przyjazny ukłon badacza wobec przedstawicieli zawodu, który być może jak żaden inny stwarza na co dzień niezwykle trudne sytuacje i wywołuje ogromne napięcia. Ale czy uprawniona jest pogarda widoczna w tej „nacechowanej stylistyce”, czy można akceptować ten język, usprawiedliwiany często jako konieczna odrobina humoru i ironii, która pozwala zachować dystans wobec niezwykle odpowiedzialnej pracy lekarzy, i jako niezbędne lekarstwo na stres i zawodowe wypalenie?

Nie widzę powodów, aby ten język, alternatywny wobec oficjalnej leksyki medycznej, usprawiedliwiać. Nie można zgodzić się na tego rodzaju sposób komunikowania nawet przy założeniu, że obsługuje

³⁶³ J. Obara, *op. cit.*, s. 245.

on jedynie grupę osób pracujących w jednostkach opieki zdrowotnej i poza nią nie wychodzi. Po pierwsze, rzetelność tego założenia łatwo podważyć, albowiem personel szpitalny nie jest tą grupą mieszkańców instytucji totalnej, która przebywa przez cały czas w zamknięciu. Nawyki językowe przenoszone są na zewnątrz szpitala, a leksyka „wewnątrzszpitalna”, która może wydawać się humorystyczna czy nawet zabawna, przenika poprzez rodziny do szerszych kręgów społeczeństwa³⁶⁴. Nie można także zapominać, to po drugie, że dla tak zwanego pomocniczego personelu szpitalnego język lekarzy — podobnie jak inne ich zachowania — jako tych, którzy usytuowani są wyżej w strukturze instytucji i cieszą się wyższym prestiżem społecznym, stanowi często wzór do naśladowania.

Proponuję, aby na koniec rozważań o wynikach badań przeprowadzonych w dolnośląskich szpitalach przyjrzeć się temu słownikowi z perspektywy kultury upokarzania. Określając ją jako kulturę, w której przeważają zachowania mające poniżyć drugiego człowieka, Andrzej Szahaj³⁶⁵ przywołuje koncepcję społeczeństwa spektaklu Guya Deborda i kultury narcyzmu Christophera Lascha, i w tym kontekście umieszcza niezwykle ekspansywny trend „dyktatury ludzi pięknych”, którzy zawojowali kulturę popularną i świat mediów, tworząc w nim własne reguły. Zrekonstruowaną przez Obarę szpitalną leksy-

³⁶⁴ O posługiwaniu się tego rodzaju określeniami przez przedstawicieli personelu medycznego w obecności ich rodzin mówili wielokrotnie podczas prowadzonych przeze mnie zajęć studenci dziennikarstwa na Uniwersytecie Wrocławskim.

³⁶⁵ A. Szahaj, *Kultura upokarzania*, „Odra” 2012, nr 2, s. 40–44. Wskazanie tekstu toruńskiego filozofa zawdzięczam Michałowi Rydlewskiemu, to on także był dla mnie przewodnikiem po świecie modeli rządzących kulturą upokarzania, poczynając od artykułu, w którym refleksję Szahaja przenosi na obszar świata mediów (M. Rydlewski, *Wszehobecne upokarzanie (na marginesie artykułu Andrzeja Szahaja pod tytułem „Kultura upokarzania”*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1, s. 111–124), przez niezwykle odkrywcą i ważną nie tylko dla medioznawców książkę (*idem, Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wrocław 2019), po cotygodniowe rozmowy, jakie prowadzimy od kilku lat w pokoju 208 w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego.

kę można określić *per analogiam* jako ważne świadectwo „dyktatury ludzi zdrowych”. To ona wyznacza kryteria normalności, rzetelności komunikacyjnej i podatności na dyspozycje płynące ze strony zarządzających pacjentami. Mówiąc dosadnie, wyznacza ramy szpitalnej racjonalności i ekonomii podejmowanych bądź zaniechanych przez personel działań. Normalność — anormalność, sprawność komunikacyjna (pacjent kumaty) bądź jej brak (niekumaty), określenia świadczące o zachowaniu właściwości przynależnych człowiekowi bądź skazujące go na vegetację (warzywko, roślinka, kapusta, włoszczyzna), ciało łatwe w obsłudze szpitalnej bądź stwarzające problemy (wieloryb to ktoś utrudniający swoją otyłością przeprowadzanie zabiegów) — oto bieguny analizowanej leksyki, opozycje wyznaczające granice człowieczeństwu ginącemu w omnipotentnym systemie binaryzmu. Przybiera on postać jeszcze bardziej wyrazistą w leksyce operującej formami stopniującymi zanikającą żywotność umierającego pacjenta. Od „chorego z oddechem Czernienki” (chodzi o pacjenta niewydolnego oddechowo) i „chorego zapłutego” (czyli takiego, który ma dużą ilość wydzieliny w drogach oddechowych), przez „zejściowego pacjenta”, po „towar” (w wyrażeniu „Zaraz zieleń miejska przyjedzie po towar”) czy „skórę” („zmarły pacjent, którego zwłoki są sprzedawane przez załogę pogotowia zakładowi pogrzebowemu”³⁶⁶). Granica pomiędzy światem żywych a tych, którzy odeszli, zostaje naruszona, co można uznać za dość wątpliwą zabawę w niwelowanie egzystencjalnych granic. Girardowski stereotyp odróżnorodnienia³⁶⁷ zyskuje tu szczególną postać.

Jeśli nawet założymy, że określenia stosowane w nieoficjalnej leksyce szpitalnej nigdy nie dotrą do pacjentów, że nigdy nie usłyszą tego, co mówią o nich ich medyczni opiekunowie, co skądinąd jest mało prawdopodobne, to wystarczy wykonać niewielki eksperyment myślowy, aby przekonać się, jak bardzo może ona ranić. Wystarczy, do

³⁶⁶ J. Obara, *op. cit.*, s. 245.

³⁶⁷ Por. R. Girard, *op. cit.*, s. 22–24.

czego zachęca rezydentów dr Charon, postawić, choćby przez chwilę, na miejscu terminalnego pacjenta własnego ojca, aby z całą mocą odczuć jej nieestosowność³⁶⁸.

Inspirowana rozważaniami Szahaja i Rydlewskiego Iwona Kabzińska³⁶⁹ zadaje ważne, także z proponowanej przeze mnie perspektywy, pytania związane z problematyką kultury upokarzania, która

[z]achęca do refleksji i wnikliwej obserwacji świata, w którym żyjemy, pod kątem występujących w nim przejawów upokarzania pojedynczych osób i grup przez inne grupy i osoby. Skłania do poszukiwania i zrozumienia źródeł zachowań, które odbieramy jako upokorzenie oraz do poddawania tych zachowań pogłębionej analizie³⁷⁰.

Sama filozof kultury precyzyjnie wydobywa, powołując się na opublikowany przed laty artykuł Anny Zadrożyńskiej, najważniejsze przejawy kultury upokarzania. Są to między innymi: demonstrowany otoczeniu egotyzm i lekceważenie, agresja i brutalność, wulgarny język i „grube” maniery³⁷¹.

Próba przełamania tego binarnego układu dzielącego społeczność szpitalną granicą nieprzekraczalną instytucjonalnie, kulturowo i komunikacyjnie jest „odegranie” przez obie strony scenariusza diametralnie różniącego się od tego, jakim jest scenariusz kozła ofiarnego. Tą odmienną „matrycą komunikacyjną” jest scenariusz kulturowego suflera. Inicjatywa należy tu na ogół do lekarza, to on wprawia w ruch medium, które pozwala przekroczyć oddzielający obie stron mur. Tak właśnie dzieje się ze wskazanymi w drugim rozdziale tej książki, przy okazji omawiania scenariusza przebudzenia, grami o konkurencyjnym wymiarze. Odpowiednio wykorzystane stają się one kulturowymi narzędziami umożliwiającymi „przebudzenia” pacjentów. W tego

³⁶⁸ Do dydaktycznego aspektu medycyny narracyjnej wracam w dalszej części tego rozdziału.

³⁶⁹ I. Kabzińska, *Czy upokarzanie jest „wszechobecne”*, „Etnografia Polska” 57, 2013, z. 1–2, s. 191–214.

³⁷⁰ *Ibidem*, s. 191.

³⁷¹ A. Zadrożyńska, *Krótki szkic o chamstwie*, „Etnografia Polska” 40, 1996, z. 1–2, s. 19–29, za: I. Kabzińska, *Czy upokarzanie jest „wszechobecne...”*, s. 202–203.

rodzaju status, jak pamiętamy, została wyposażona przez dra Sacksa-Williamsa gra w klasy, a także tablica Ouija. Jednak nie tylko lekarz ma możliwość ożywiania swoich podopiecznych. W szpitalu na Mount Carmel „kinetyczną melodię” Łurii-Sacksa uruchamia pielęgniarka podtrzymująca własnym ciałem postencefalitycznego pacjenta. Jej niezłomna wola pozwala wyzwolić z użyciem medium, jakim dysponuje, a jest nim jej własne ciało, energię w znieruchomiałym ciele prowadzonego przez siostrę oddziałową szpitalnym korytarzem pacjenta. To także na Mount Carmel dochodzi do sytuacji, gdy już nie tylko personel szpitala, lecz także sam pacjent we wspólnym działaniu z lekarzem uruchamia jeszcze jeden, podstawowy, system medialny, jakim jest słowo, medium w postaci literatury pięknej. Tak czyni Leonard N., który odsłania przed doktorem Sacksem siłę drzemiącej w sobie, acz znieruchomiałej w ciele, woli za pośrednictwem wiersza o dzikiej panterze uwięzionej w klatce.

Raz jeszcze o wyższości strukturalnej

Proponuję zestawić ten „suflacyjny” rekonesans po zhumanizowanym świecie medyny z przeważającą — jak się zdaje — w polskiej praktyce lekarskiej odmienną tendencją. Przykłady można zapewne mnożyć, niczego w ten sposób poznawczo nie zyskując. Podam zatem *exemplum* wyjątkowe, jakim jest wypowiedź osoby duchownej, a więc takiej, która raczej nie posługuje się językiem rodem „spod budki z piwem”. A jednak ks. Jan Kaczkowski, bo o nim mowa, reaguje przekleństwem, gdy w czasie pobytu w szpitalu z „rozpoznanem nowotworu nerki [...] [s]łyszysz komendę rzuconą prawdopodobnie do innego pacjenta: »Niech się wypnie!«. »Jeszcze raz powie: *niech się wypnie*, to jej jebnę« — mówi do pielęgniarki»³⁷².

³⁷² P. Wilczyński, *Jan Kaczkowski. Życie pod prąd. Biografia*, Kraków [b.d.w.], s. 202.

Jesteśmy w *theatrum* zaimków osobowych, które w świecie medycyny dość często przybiera zdegenerowaną formę. Oto jeszcze jedna relacja. Kiedy „lekarka w gabinecie mówi doń »Rozbieramy się«, ksiądz Kaczkowski odpowiada: »Pani pierwsza«”³⁷³. Bohater „życia pod prąd” jest nie tylko pacjentem przebywającym przez lata na wielu oddziałach szpitalnych, ma także bogatą praktykę jako kapłan sprawujący pieczę nad Domem Pomocy Społecznej i szpitalem w Pucku, a przed wszystkim jako pomysłodawca i współzałożyciel hospicjum. Dlatego jego ocena nieludzkiego stanu polskiej medycyny, zwłaszcza tej „prowincjonalnej”, brzmi wiarygodnie, nawet gdy jest przekazana w mowie pozornie zależnej:

Ale ksiądz Jan [...] ogląda wówczas świat, o którym trudno powiedzieć, że jest fascynujący. To polska służba zdrowia w wersji prowincjonalnej, w dodatku w jej najbardziej newralgicznym fragmencie — działania wobec terminalnych chorych. Widzi więc, że w miejscu, w którym przyszło mu żyć, nie ma przestrzeni do godnego umierania; że cierpienie, odchodzenie, niezałagodzony ból fizyczny są być może przedmiotem zainteresowania medycyny w dużych miastach, ale z pewnością nie tu, gdzie od dwóch lat żyje; że to prywatna sprawa człowieka i jego rodziny. A jeśli bywa inaczej, to na pewno nie działa dobrze dzięki funkcjonującemu systemowi...³⁷⁴

O trudnościach spowodowanych komunikacyjnym zamknięciem na pacjentów pisze także Sacks. Chodzi o jego kolegów, którzy nie chcą i nie potrafią wsłuchiwać się w język swoich podopiecznych z Mount Carmel. Przyczynę takiego staniu rzeczy autor *Przebudzeń* widzi w tym, że „nie chcą [oni] wysłuchać swoich pacjentów”, w stosowaniu przez nich „siłą przyzwyczajenia albo celem podkreślenia swojej wyższości zawodowej [podkr. — A.W.] — podejścia i języka, który skutecznie przeciwdziała rzeczywistemu porozumieniu się z pacjentem”. Zgodnie ze sporządzaną przez Sacksa diagnozą lekarskiego sposobu porozumowania się z chorymi

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ P. Wilczyński, *op. cit.*, s. 178.

pacjent może być poddany przesłuchaniu lub badaniu, jak w szkole czy w sądzie. Pytania typu „Czy ma pan to... czy ma pan tamto...?” ze względu na swoją kategorię wymagają kategorię odpowiedzi [...]. Takie podejście wyklucza nauczanie się czegoś nowego i zapobiega możliwości utworzenia obrazu (lub obrazów), przedstawiającego, co się dzieje z pacjentem. Na fundamentalne pytania: „Jak się Pan ma?” i „Jak to wygląda?” można odpowiedzieć tylko za pomocą sformułowań typu „jak gdyby”, poprzez przywołanie obrazów, porównań, modeli, metafor [podkr. — A.W.]³⁷⁵.

W tworzonemu na kartach *Przebudzeń* dekalogu komunikowania się lekarza z pacjentem jako jeden z grzechów głównych Sacks wymienia, oprócz braku umiejętności bądź dobrej woli, chęć zademonstrowania swojej wyższości zawodowej. Postawa strukturalnej wyższości, przypomnijmy, to kategoria wprowadzona w tej książce jako charakterystyka dopełniająca kategorię niższości Turnera. Jest ona okazywana, o czym wielokrotnie była już mowa, wobec tych, których Gandhi określił mianem „dzieci Boga”, a brytyjski antropolog dostrzegł właśnie w tych pogardzanych i odrzuconych reprezentantów człowieczeństwa w najczystszej postaci.

Nawiązując do opisanego wcześniej języka pacjenta, pełnego metafor, porównań i przemilczeń, autor *Przebudzeń* pisze:

Nie można sięgnąć do tego, co niewyraźne (albo trudno wyrażalne), dopóki lekarz nie stanie się współpasażerem [podkr. — A.W.], współbadaczem, ciągle podróżującym razem [podkr. — O.S.], z pacjentem, odkrywającym razem z nim żywy, dokładny i obrazowy język, który dosięga tego, co niewyraźne. Razem muszą stworzyć język, który położy most na przepaści między lekarzem i pacjentem, przepaścią, która dzieli jednego człowieka od drugiego³⁷⁶.

Oto scenariusz kulturowego suflera, ujawniający się, o czym była już mowa, w przywoływanych jako swoiste lekarstwo systemach medialnych. Przybierały one, przypomnijmy raz jeszcze, bo to ważne, postać gier wyzwających u pensjonariuszy z Mount Karmel konku-

³⁷⁵ O. Sacks, *op. cit.*, s. 381.

³⁷⁶ *Ibidem*.

rencyjność, i prowadziły do „przebudzeń”. W końcowej części książki Sacks wskazuje na podstawowy system medialny, umożliwiający komunikację z pacjentem, jakim jest język, i przypisuje mu status współpodróżowania razem z pacjentem.

Etyka rozszerzonej odpowiedzialności

Motyw podróży, wyrażony metaforą współpasażera, pojawi się także w instrumentarium doktor Charon. Zanim jednak wskażę intensywną obecność scenariusza lekarza-kulturowego suflera, podpierającego pacjenta i podążającego wraz z nim poprzez leśny gąszcz ku polanie, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę w liminalnej przestrzeni hospicjum. Michał Kafar, niestrudzony badacz świata wygnańców, wdów i sierot, w książce, która wpisuje się w koncepcję antropologii zaangażowanej, ukazuje obraz lekarza jako sługi i wskazuje na ideał tej posługi w postaci Jezusa obmywającego nogi swoim uczniom. Odwołuje się także do stworzonej przez Nancy Mairs idei moralnego gruntu relacji chory-opiekun, zdecydowanie odmiennej od powszechnie znanej teorii Talcotta Parsona³⁷⁷, zgodnie z którą lekarz odgrywa rolę „społecznego agenta odgórnie regulującego łamanie przywilejów należnych choremu”³⁷⁸. Etyka rozszerzonej odpowiedzialności, wywiedziona przez Kafara z idei zawartych w książce Mairs, sprowadza się do zastąpienia „niesymetrycznej zależności relacyjnej” koncepcją, zgodnie z którą „każdy z nas ma naddatki, którymi może (i powinien) dzielić się z drugim, i braki, które drugi jest w stanie dopełnić swymi naddatkami” — komentuje Kafar, po czym oddaje głos Mairs: „twój naddatek może uzupełnić czyjś brak, ty natomiast czujesz się zawezwany do wy-

³⁷⁷ Przypomnę, o czym była już mowa we wstępie, że definiował on nauki społeczne jako powielające strukturę logiczną wiedzy przyrodniczej, nie widział w nich przeto miejsca dla kategorii rozumienia.

³⁷⁸ M. Kafar, *op. cit.*, s. 60–61.

pełnienia obowiązku, »dania z siebie«, ale odkąd twe braki są podobnie wypełniane przez tę samą lub inną osobę, wzajemność miast dominacji wyznacza ramy wymiany». Oto prawdziwa służba — konkluduje Arthur W. Frank, za którym Kafar przywołuje rozważania Mairs, po czym uzupełnia etykę rozszerzonej odpowiedzialności o znamiennej formułę, która pozornie przyjmuje postać paradoksu: „kiedy służymy, jesteśmy także obsługiwani [...], nasze najgłębsze ludzkie potrzeby mogą być zaspokojone jedynie w relacjach wytworzonych przez naszą służbę”³⁷⁹.

Kafar buduje swą relację badawczą o wygnańcach, wdowach i sierotach, ale także o sobie i swojej posłudze w hospicjum, w sposób szczególny. Jej charakter oddaje najlepiej przedstawiona we wstępie do jego książki opinia Andrzeja Pawła Wejlana, który tak oto opisuje uprawianą przez Kafara dziedzinę:

Antropologia zaangażowania 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 posłudze³⁸⁰.

Jak widać, wiele jest dróg wiodących do odwrócenia relacji lekarz–pacjent, redukowanej i w praktyce szpitalnej, i w refleksji badawczej do instytucjonalno-dyscyplinarnej wiedzy–władzy czy do związanego z nią schematu strukturalnej wyższości. Jest także wiele dróg, które prowadzą do uznania wyjątkowej rangi opowieści w praktyce lekarskiej. Ta, którą podąża doktor Charon, wiedzie do medycyny narracyjnej, a w niej bardzo ważną rolę, jak wiemy, odgrywa literatura i jej wytrawni przewodnicy — literaturoznawcy.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ A.P. Wejland, *Zaangażowanie i autobiografia*, [w:] M. Kafar, *op. cit.*, s. 9.

Podobną drogą kroczy antropologia (w tym także jej zaangażowana formuła) i bliska jej autoetnografia³⁸¹. To droga, na której konieczne jest pokonywanie stereotypów i odnalezienie, jak podkreśla Broyard³⁸², tego jedyne go języka, którego brzmienie, rytm, a nawet dykcja czy melodia stanie się własnym głosem lekarza, wyprowadzającym jego pacjenta na polanę. Tą właśnie metaforą Charon określa przestrzeń, ku której kulturowy sufler prowadzi swojego podopiecznego. Aby tam dotrzeć, muszą razem pokonać rosnący przez stulecia pomiędzy obu stronami las wzajemnych podejrzeń, strachu i poczucia winy. Jego wykarczowanie nie jest łatwe. Po drodze czai się bowiem wiele groźnych i ciemnych sił przeszłości. Aby je przełamać, konieczna jest po obu stronach niezwykła odwaga i determinacja.

Postulat dialogowego otwarcia na zmiany formułuje antropologicznie nastawiona medycyna, odwołując się coraz częściej do tez głoszonych przez kanadyjskiego socjologa Arthura Franka, który kładzie nacisk na w pełni zindywidualizowane podejście do każdego chorego (jeden z rozdziałów jego autobiografii *At the Will of the Body* nosi tytuł *Na opiekę nie ma przepisu...*) i zaleca opiekunom „odkrycie i dopasowanie własnych działań do rwanego rytmu choroby i nieprzewidywanych zdarzeń w życiu Chorego”³⁸³, przestrzegając zarazem przed „zbyt łatwo przychodzącą pokusą przekraczania granic suwerenności Człowieka Pogrążonego w Chorobie”. Doświadczenie każdego, kto jest głęboko zmieniony chorobą — Kafar relacjonuje autobiograficzną opowieść Franka — jest tak bardzo zindywidualizowane, że staje się niemal nieprzekładalne na doświadczenia innych ludzi. Zasadą w sprawowaniu opieki nad chorym jest zatem brak zasad: „Opiekun nie może po prostu zapytać: »Czego potrzebujesz« i spodziewać się spójnej od-

³⁸¹ Por. „Przegląd Socjologii Jakościowej” 10, 2014, nr 3. *Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat?*, red. A. Kacperczyk.

³⁸² A. Broyard, *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, wstęp O. Sacks, przeł. A. Nowakowska, Wołowiec 2010.

³⁸³ M. Kafar, *op. cit.*, s. 121.

powiedzi. Życie świeżo zdiagnozowanej osoby zmienia się tak bardzo, że trudno jest owe zmiany uchwycić”³⁸⁴.

Jak trudnym zadaniem jest realizacja postulatów zawartych w scenariuszu kulturowego suflera, poświadcza historia opisana przez Kafara na podstawie jego doświadczeń z hospicjum. Na podstawie rozmowy przeprowadzonej z panem Zbyszkim, który z niedowładem nogi trafia tu z oddziału onkologicznego, przebywający na stażu doktorant etnologii przeprowadza „eksperyment”, którego nie powstydziliby się najlepsi z rezydentów zdobywających szlify z medycyny narracyjnej pod okiem doktor Charon. Kafar pozostaje pod ogromnym wrażeniem nieporadnych opowieści pana Zbyszka o nodze, „która nie chce nieść”. W poszukiwaniu recepty na jego dolegliwość, która — jak podejrzewa adept etnologii — nie ma somatycznego charakteru, postanawia sięgnąć do literatury autobiograficznej:

Z regału z książkami wyjmuję *Stanąć na nogi*. Osobista opowieść Sacksa [tego z Mount Carmel — A.W.] zaczyna się od opisu wypadku [...]. 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 [podkr. — A.W.], dającą mi wyobrażenie o wewnętrznym świecie człowieka krytycznie chorego. Chłonę kolejne sceny [...], 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 [...] do rangi uniwersalnego kulturowego toposu³⁸⁵.

Kafar niezwykle starannie przygotowuje się do „odegrania” w relacji z panem Zbyszkim scenariusza kulturowego suflera³⁸⁶. Jego wę-

³⁸⁴ A.W. Frank, *At the Will of the Body*, Boston-New York 2002, s. 47, za: M. Kafar, *op. cit.*, s. 122.

³⁸⁵ M. Kafar, *op. cit.*, s. 122.

³⁸⁶ Przypomnę, że to za pośrednictwem pana Zbyszka, za pośrednictwem jego nogi, co „nie chciała nieść”, dotarłem do określenia „kulturowy sufler”, które posłużyło mi jako nazwa jednego z najważniejszych kulturowych scenariuszy prezentowanych w tej książce — scenariusza kulturowego suflera. Sam Kafar nie robi z tego

drowka przez leśną gęstwinię, jak powiedziałaaby Charon, w poszukiwaniu polany przybiera wzorcową postać. On wie, że muszą razem z pokonać wiele przeszkód, podejmuje zatem trud odczytania Sacksa poprzez instrumentarium zbudowane przez Arthura Franka, przedstawiciela etyki narracyjnej. W swojej najbardziej znanej pracy *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*³⁸⁷ socjolog zwraca uwagę na obecny u Sacksa rodzaj opowieści, którą określa jako

Campbelowski schemat mitycznej wędrowki bohatera [...]. 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 (nagle olśnienia dotyczące istoty chorobowego stanu), przeplatane ciągiem ważnych spotkań (spotkań za znaczącymi Innymi)³⁸⁸.

Kafar postępuje według dobrze znanego lekarzom schematu — od anamnezy, poprzez diagnozę, ku zalecanej terapii. Różnica polega na tym, że nie jest lekarzem, a poza tym większość tych procedur „wyczytuje” z literatury. Wszak właśnie w zbeletryzowanej autobiografii Sacksa znalazł sposób na nogę która „nie chce nieść”. Brytyjski neuro-

terminu większego użytku, pojawia się on bowiem w jego książce niejako przy okazji, gdy przywołuje refleksje Andrzeja Gronczewskiego i Andrzeja Pawła Wejlana na temat etosu opowiadanych historii: „Andrzej Gronczewski ma rację, gdy twierdzi, że »etos lektury musi być tożsamy z decyzją wywnętrzanego czynu« [A. Gronczewski, *Obiad na ruinach*, Warszawa 1992, s. 128]. Przesłanie zawarte w treści *Stanąć na nogi* dla mnie — zdrowego — było możliwe do uchwycenia tylko w swej wierzchniej, estetycznej warstwie. On [pan Zbyszek — A.W.] wpasował je natomiast w osobiste doświadczenie, ponieważ sam stał się »doktorem Sacksem«, ja zaś, przynoszący mu tę historię — historię »stającego na nogi bohatera« — mimowolnie stałem się Antropologiem-Kulturowym Suflerem [...]» (A.P. Wejland, *Wspólne świadectwa. Charyzmatyczne opowieści o uzdrowieniu*, [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, red. G.E. Karpińska, Łódź 2004, s. 29–77, za: M. Kafar, *op. cit.*, s. 131).

³⁸⁷ A.W. Frank, *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago-London 1997.

³⁸⁸ M. Kafar, *op. cit.*, s. 123.

log został „uzdrowiony” przez prowokacyjne zachowanie ratownika, który niespodziewanie wpycha go do basenu. Po przepłynięciu kilku długości basenu Sacks wychodzi bez problemu z wody, a jego kolano, jak się okazuje, „doszło do siebie”. Uzbrojony w opowieść Sacksa Kafar postanawia zachęcić pana Zbyszka do lektury *Stanąć na nogi*. Nie jest to łatwe, ponieważ pacjent hospicjum nie ma najmniejszej ochoty na współdziałanie z etnologiem. Po zastosowaniu przez Kafara wielu sposobów działania podejmuje w końcu wyzwanie, jakim jest lektura autobiografii Sacksa. I to jest to „cudowne” zdarzenie, które pozwala mu wstać z wózka o własnych siłach i zrobić kilka pierwszych kroków.

Odwołując się do ukutej przez Charon metafory, można by rzec, że oto pacjent z pomocą swojego opiekuna, którym — jak się okazuje — nie musi być wcale lekarz ani nawet ktoś z „branży”, dociera do polany. Patrząc natomiast z perspektywy tytułowego bohatera tego rozdziału na przywrócenie sprawności nodze, która nie „chciała nieść”, wolę powiedzieć, że tak właśnie działa scenariusz kulturowego suflera.

W stronę możliwości, jakie otwiera scenariusz
kulturowego suflera

Po narratystycznym zwrocie w medycynie³⁸⁹ coraz mocniej podkreśla się znaczenie opowieści. Okazuje się, że medycyna może być ujmowana jako przedsięwzięcie fabularne: pacjenci oferują swoje

³⁸⁹ Reprezentowanym między innymi w następujących publikacjach: H. Brody, *Stories of Sickness*, New York 2003; R. Charon, *The patient-physician relationship. Narrative medicine: a model for empathy, reflection, profession, and Trust*, JAMA 286, 2001, nr 15; *Narrative-based Medicine: Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, red. T. Greenhalgh, B. Hurwitz, London 1998; *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, red. C. Mattingly, L.C. Garro, Berkeley-Los Angeles 2000; R. Charon, N. Hermann, *A sense of story, or why teach reflective writing?*, Acad Med 87, 2012, nr 1; R. Charon, *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, New York 2006.

opowieści lekarzom, natomiast ci próbują odnaleźć w nich sens, a następnie prezentują je ponownie pacjentom, aby uśmierzyć ich cierpienie. Za najważniejszy z elementów medycyny narracyjnej uważa się skupienie uwagi na pacjencie, wyrażające się całkowitą koncentracją na słuchaniu i pełnym troski obserwowaniu pacjenta. Kolejna kwestia to nieustanne zwracanie uwagi na sposób wyrażania, obrazowania, przedstawiania samego siebie. Liczy się słowo zarówno pisane, jak i mówione, w relacji z kolegami, rodziną czy z samym lekarzem. Ważna jest w końcu gotowość do przyjęcia postawy współczującej solidarności z cierpieniem pacjenta, empatia wobec pacjenta i przyjmowanie postawy rzecznika jego potrzeb³⁹⁰.

Pacjent nie jest już biernym uczestnikiem choroby, w budowanej przez medycynę narracyjną relacji lekarz–pacjent przywraca się temu, nad kim sprawowana jest opieka, pełną podmiotowość. Oddaje się pacjentowi to, co zabrała mu nowoczesna biomedycyna nastawiona od przełomu XIX i XX wieku przede wszystkim na efektywność diagnostyczną i terapeutyczną. W ten sposób medycyna narracyjna próbuje odbudować to, co ograniczyła czy wręcz zniwelowała zmechanizowana i technicznie zaawansowana terapia stosowana w klinikach i szpitalach³⁹¹, w których pacjent sprowadzany bywa do poziomu karty szpitalnej, a dialog wypierają coraz skuteczniej odbierające mu podmiotowość bezosobowe formy stosowane przez personel medyczny. Nastawiona na wsłuchiwanie się w indywidualne historie pacjentów medycyna narracyjna jest wymierzona w niwelującą człowieczeństwo bezduszną praktykę kliniczną, ale można ją także uznać — i na ten jej aspekt raz jeszcze chcę zwrócić uwagę — za gest sprzeciwu wobec dominującej w naukach społecznych Foucaultowskiej teorii wiedzy jako władzy i uznawania szpitala — na wzór więzienia — za instytucję panoptyczną „nadzorowaną w każdym punkcie przestrzeni, gdzie wszel-

³⁹⁰ J. Shapiro, *Narrative medicine and family medicine*, „Family Medicine” 44, 2012, nr 5, s. 309–311.

³⁹¹ P. Zurzycka, T. Radzik, *Medycyna narracyjna — zarys problematyki*, „Problemy Pielęgniarstwa” 23, 2015, nr 3, s. 428–432.

kie osoby zostały osadzone na ustalonych miejscach, gdzie najdrobniejsze ruchy są kontrolowane, wydarzenia rejestrowane [...], gdzie każda jednostka jest stale cechowana, badana i zaliczana do żywych, chorych albo umarłych”³⁹².

Transponowane na obszar szpitala³⁹³ zasady więziennego panoptikonu wpisują się szczególnie udatnie w instytucjonalno-dyscyplinarną przestrzeń hospicjów, która definitywnie — jak można by zakładać — skazuje pacjenta w relacji z lekarzem na podległość i na przedmiotowość. Ramy komunikacji lekarz–pacjent ustanawiane przez instytucję totalną są, jak dowodzi na przykładzie szpitala psychiatrycznego Goffman, o czym była już mowa, zaprzeczeniem osobowej relacji symetrycznej.

Podejmując polemikę z akceptowanym powszechnie panoptycznym redukcjonizmem, warto mieć na uwadze opisywaną przez doktor Charon zmianę komunikacyjnego statusu lekarza sprawującego opiekę paliatywną. Jest on przygotowany do zaoferowania siebie jako instrumentu terapeutycznego, co więcej zgodnie z ustaleniami medycyny narracyjnej

lekarze angażują się w uważne pisanie z wielu powodów: mogą to być próby przeprowadzenia autoterapii, dotarcia do nieznanych wcześniej aspektów własnej osobowości, ale może to być rodzaj *katharsis*, uzdrowienia traumy, przezwyciężania poczucia wypalenia. Do motywów kierujących wzrastającym wśród lekarzy zainteresowaniem medycyną narracyjną zalicza się także pragnienie umocnienia zawodowej wspólnoty oraz chęć dzielenia się podobnymi doświadczeniami z innymi jej uczestnikami. Podkreśla się również etyczną perspektywę: medycyna narratywna odpowiada najgłębszym, tradycyjnym celom medycyny³⁹⁴.

Proponowane w tym rozdziale ujęcie jest postulatem o wprowadzenie na szeroką skalę do medycyny humanistycznej kategorii scenariuszy kultury. Chodzi bowiem o to, aby na wspólne działania lekarzy i narratologów spojrzeć z szerszej perspektywy — tej, którą wyzna-

³⁹² M. Foucault, *op. cit.*, s. 193.

³⁹³ Por. m.in. K. Stasiuk-Krajewska, *op. cit.*

³⁹⁴ R. Charon, *Narrative Medicine: Honoring...*, s. 215.

cza antropologia kultury. Scenariusze kultury na ogół realizowane są w sztuce i literaturze świadomie, co ujawniają narracje maladyczne. W inny sposób obecne są one natomiast w zachowaniach pacjentów porażonych chorobą. Tu przeważa narracja, niespójna, porwana, gubiąca wątki i pełna przemilczeń, język metafor i irracjonalnych porównań w rodzaju „jak gdyby”. Aby wydobyć z nich znaczenia, trzeba mierzalnie rekonstruować postrzępione fragmenty zdań, niedokończone frazy, wyłuskiwać z chaotycznych, łamiących się narracji to wszystko, co ważne, co głęboko przeżywane, ale przykryte strachem, zasłonięte niepewnością, wypierane wstydem przed ośmieszaniem się ignorancją medyczną. I to jest zadanie dla medycyny narracyjnej współpracującej nie tylko z literaturoznawcami, lecz także z antropologami, specjalistami od rozszyfrowywania ukrytych kodów kulturowych. Sami lekarze nie są bowiem w stanie zapewnić „ważnej, przepełnionej głęboką refleksją interpretacji, która mogłaby stać się przewodnikiem nie tylko dla pacjentów, ale także dla nich samych, jak i dla ich uczniów”. A dominującej nie tylko pośród celebrytów medycyny tendencji do umieszczania swojej osoby na pozycjach strukturalnej wyższości przeciwstawiam stanowisko doktor Charon, która ostrzega adeptów sztuki lekarskiej przed akceptowaniem takiej postawy i przywołuje dobrze znaną, nie tylko amerykańskim lekarzom, wymówkę: „przecież mam zaledwie sześć minut na każdego pacjenta”. Może ona doprowadzić do konsekwencji sprzecznych z podstawową misją lekarza, albowiem „dopóki nie zajmiemy się życiem wewnętrznym, dzielnością czy nawet odwagą kształconych przez nas lekarzy, zakończy się to tak, że będą tchórzyc, gdy sprawy przyjmą zły obrót, że będą porzucać pacjentów, gdy ci zaczną umierać”³⁹⁵. Oto jesteśmy w samym sercu medycyny narracyjnej. Wsłuchajmy się w głos Charon, która ma swoją receptę na sześć jakże ubogich minut, które — jak się powszechnie mniema — nie pozwalają lekarzom rozwinąć skrzydeł. Lekarka z Columbia University wskazuje im drogę:

³⁹⁵ *Ibidem*.

Jeśli opiekujesz się starszym panem, który ma raka prostaty, i przypomina ci on twojego dziadka, który zmarł na tę chorobę, idź do jego pokoju i opłakuj go, opłakuj swoją stratę. Nie pozwalam ci notować czegokolwiek z twoich przeżyć w szpitalnej karcie, ale przecież muszą być one zapisane, tyle że w alternatywnej karcie. Stanowią bowiem bardzo ważny etap na drodze, która prowadzi cię do stawiania się lekarzem. Tylko wtedy, jeśli zapiszesz, będziesz tak naprawdę wiedział, co myślisz. Bez nadania swoim myślom formy językowej, bez ich utrwalenia, kandydaci na lekarzy — studenci, rezydenci — nie są w stanie odzwierciedlić w sobie tego, co przeżywa, co czuje pacjent. Empatia — bo o nią tu chodzi — nie ma charakteru pojęcia, nie jest abstrakcyjna, nie ma empatii w ogóle, empatii do całej ludzkości. Empatia jest konkretna. Jeśli nie jesteś gotów do przejścia doświadczenia, cierpienia innych, głębokiego emocjonalnego związku, jesteś odizolowany, ukryty za barierami, które wydają ci się obiektywne, a tak naprawdę one tkwią jedynie w twoim mózgu, choć wydaje ci się, że istnieją realnie”. Podobnie jak te sławetne „przecież mam tylko sześć minut na pacjenta”³⁹⁶.

Być może trzeba głębiej rozważyć postulat dobrowolnego pozbywania się przez środowiska medyczne poczucia strukturalnej wyższości. Sygnalizowaną już w tym rozdziale kwestię niemal boskiej pozycji lekarza wobec pacjenta należy uznać za rodzaj dobrze opakowanej w kostium „warunków obiektywnych” wymówki. A przecież odrzucenie jakże wygodnego i pozornie bezpiecznego stereotypu daje szansę na „przewycięzenie upraszczających założeń, pomaga w uczeniu się głębszego podejścia do pacjenta i pozostawiania w ściślejszej relacji z pacjentem, pozwala stawać się lekarzowi bardziej świadomym emocji pacjenta, a także unikać zagrożeń związanych z cynizmem i rozczarowaniem”³⁹⁷.

Oto jak działa „lekarstwo” zalecane przez najbardziej znaną reprezentantkę medycyny narracyjnej. Rozmowę z pacjentem lekarka-narratolog zaczyna od deklaracji: „Chcę być twoim doktorem. Muszę wiedzieć jak najwięcej o twoim ciele, twoim zdrowiu i o twoim życiu. Proszę, powiedz mi, co twoim zdaniem powinnam wiedzieć o twojej sytuacji?”. I pacjenci mówią. Doktor Charon relacjonuje: „przytrzymuję ręce, żeby nie zapisywać, siedzę i koncentruję uwagę na tym, co

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

mówią i jak mówią: sposobach mówienia, metaforach, jakich używają, przerwach w mówieniu, a także na ich milczeniu. Nie próbuję słuchać na sposób freudowski czy lacanowski, lecz na sposób narratologiczny”. Kiedy po raz pierwszy tak zrobiła, pacjent po kilku minutach zaczął płakać, a na pytanie Charon, dlaczego płacze, odpowiedział: „Nikt nigdy tak mnie nie słuchał” ³⁹⁸.

Oto jak wygląda „karta alternatywna” pacjenta, sporządzony przez doktor Charon opis „mężczyzny, który przeszedł udar łącznie z zawalem. On nie przyszedł, lecz przyjechał na wózku, a raczej przywieźli go, nie mógł ruszyć ani ręką, ani nogą. Był całkowicie zdołowany, przygnębiony i zgaszony. I zaczął bezbarwnym głosem: »52 lata, rozwarstwienie aorty, diabetyk«. Serce mi zamarło” — wspomina lekarka. Zapisala w paralelnej karcie słowa, których używał, obrazy, jakie wyłaniały się z jego opowieści, sekwencje myśli i zdań. Chodzi bowiem, jak ucy swoich podopiecznych, o to, aby pisanie o pacjencie obejmowało sposoby prowadzenia przez niego narracji, ale też odkrywane przez klinicystę-pisarza myśli i uczuć. Jak zaznacza Charon, w medycynie narracyjnej lekarz musi odzwierciedlać to, czego jest świadkiem. Powstające świadectwo powinno być zapisywane w potocznym języku. Reprezentacja, forma aktu komunikacji odbywającej się z udziałem lekarza czy pielęgniarki powinna być odtworzona z uwzględnieniem wszystkich aspektów sytuacji komunikacyjnej: sposobów wypowiedzania (elocucji), zrealizowanego gatunku mowy, specyficznego języka figuratywnego, zastosowanych metafor i innych środków stylistycznych, a także sytuacji narracyjnej, dystansu czasowego narracji wobec przedmiotu opowiadania. Wszystkie aspekty narracji są ważne. I to bez względu na to, co podkreśla Charon ³⁹⁹, czy piszący jest ich świadomy, czy też nie.

W ramach prowadzonego przez Charon w Columbia University projektu „Onkologia narracyjna” lekarze, pielęgniarki i pracownicy socjalni opiekujący się chorymi na raka spotykali się dwa razy w miesią-

³⁹⁸ R. Charon, *Narrative medicine: Attention, representation, affiliation*, „Narrative” 13, 2005, nr 3, s. 264.

³⁹⁹ *Ibidem*, s. 265–266.

cu, aby czytać sobie nawzajem świadectwa, które spisywali. Z czasem, co podkreśla z satysfakcją inicjatorka programu, wszyscy zaczęli odczuwać coraz większą satysfakcję. Podczas tego rodzaju spotkań odczytano tekst zapisany przez jednego z pracowników socjalnych. Opisał w nim⁴⁰⁰ kobietę umierającą na raka piersi:

Jak krokus na wiosnę
Wydajesz się wyrastać z tego zimnego środowiska jak krokus na wiosnę
Na pozór delikatnie kruchy, ale jak mocny
Twoje delikatne piękno jest widoczne właśnie w tej szpitalnej sukni
Kurczysz się, gdy w czasie badania
Kołyszysz się, bierzesz głęboki oddech i
zakorzeniasz się ponownie
Wycierasz łzę
Uśmiechasz się
„Nie płaczę dużo” — mówisz
Ale pewnie ten smutek jest nieuchronny.

Obcowanie z cierpieniem zostało zapisane w kodzie rozwiniętym, jakże różniącym się od tego, który funkcjonuje w codziennej komunikacji w szpitalach. Kod ograniczony, właściwy zawodowemu slangowi, ten w rodzaju „języka” opisanego przez zespół Obary, został tu zastąpiony pełną poezji relacją, która przywraca cierpieniu pacjentki ludzki wymiar. Na przekór dehumanizującej i depersonalizującej karcie szpitalnej powstał językowy obraz kobiety umierającej na raka, w którym choroba została otwarta — przywołuję przetaczany już komentarz Szuberta — na kulturową transcendencję. Jakościowo bogatszy poziom percepcji rzeczywistości otaczającej przedwcześnie umierającego człowieka. Dzieje się tu tak jak w narracji maladycznej, w literaturze o cierpieniu, w której choroba może osiągać wymiar daru przemieniającego homo maladusa w homo creatora. Jednostka medyczna, nowotwór, wpisuje się w scenariusz kulturowy, a ten stwarza możliwość schronienia — choćby na chwilę — w kulturowo oswojonej rzeczywistości.

⁴⁰⁰ Tekstowi zapisanemu w oryginale w formie prozy nadałem rozczłonkowanie właściwe wierszowi. Moja ingerencja objęła także przydanie wypowiedzi tytułu.

Pacjent bada lekarza

Na podstawie swoich doświadczeń pacjenta chorego na raka prostaty amerykański krytyk literacki i pisarz Anatol Broyard nakreślił w zapiskach o życiu i śmierci⁴⁰¹ negatywny obraz zajmujących się nim lekarzy. Broyard ukazał wizerunek medyka widzianego oczami pacjenta. Odwrócenie relacji lekarz–chory zostało nazwane przez krytyka przewrotną formułą „pacjenta badającego lekarza”. Ma ona zaświadczać o przepełnionej wnikliwością postawie pisarza, którego nie są w stanie usatysfakcjonować rutynowe działania badającego go urologa. Swoim opieszalym, pozbawionym energii i wiary w samego siebie zachowaniem nie daje on Broyardowi żadnej nadziei na pokonanie nowotworu. On potrzebował lekarza, który byłby uważnym „czytelnikiem jego choroby” i jednocześnie „dobrym krytykiem medycyny”⁴⁰². Chciałby, aby lekarz był jego *alter ego*, pragnie w nim widzieć partnera, który podjąłby wyzwanie na miarę oczekiwań pisarza, a spotyka go przerażająca niemota i pustka⁴⁰³.

Komentując wyznania Broyarda, Monika Ładoń przywołuje sentencję Charon: „Życie nigdy nie jest takie samo po intensywnym zaangażowaniu się w narrację usłyszane i otrzymane od pacjentów”⁴⁰⁴, by opatrzyć ją następującą opinią: „Nie wiem, czy wśród czytelników Broyarda znaleźli się lekarze i czy przejrzeni się w esejach im poświę-

⁴⁰¹ Ksiązkę A. Broyarda *Upojony chorobą...* umieszcza w kontekście medycyny narracyjnej M. Ładoń (*eadem*, *Pacjent bada lekarza*, „Kultura Współczesna” 2019, nr 4. *Homo medicus*). Wrażliwość pacjenta z esejów Broyarda, sposób dokonanej przezeń autowiwisekcji, pokazującej tęsknotę za lekarzem-kulturowym suflerem, docenił lekarz, który w ten sam scenariusz wpisał się wzorcowo. To lekarz z Mount Carmel, doktor Oliver Sacks, który napisał wstęp do książki Broyarda, uznając za najbardziej wartościowy w niej esej *Pacjent bada lekarza*.

⁴⁰² *Ibidem*, s. 56

⁴⁰³ *Ibidem*, s. 71.

⁴⁰⁴ R. Charon, *The novelization of the body or, how medicine and stories need one another*, „Narrative” 19, 2011, nr 1, s. 46, za: M. Ładoń, *op. cit.*, s. 46.

conych, jeśli nie — chyba warto, by odbyli te lekcję i uzmysłowili sobie, jak wiele w kształtowaniu się relacji z pacjentem i przebiegu leczenia zależy od ich postawy⁴⁰⁵. Dlatego ani Charon, ani Broyard nie akceptują wycofania się, dystansu czy milczenia po stronie lekarza. Przeciwnie, oboje, każde na swój sposób, zalecają medykom poszukiwanie indywidualnego języka w relacji z pacjentem. Według autora zapisków o życiu i śmierci:

U sedna medycyny leży paradoks, lekarz bowiem, podobnie jak pisarz, musi mówić własnym głosem, którego brzmienie, rytm, dykcja i melodia wyrażają jego człowieczeństwo, i który stanowi zadośćuczynienie, bo maszyna medyczna jest niema. Gdy lekarz stawia trudną diagnozę, kieruje się nie tylko wiedzą medyczną, lecz idzie także za głosem wewnętrznym. [...] Lekarz, chcąc nie chcąc, jest opowiadaczem i niezależnie od diagnozy może zmienić nasze życie w dobrą bądź słabą powieść⁴⁰⁶.

W artykule Ładoń pojawiają się doniosłe z perspektywy proponowanego przeze mnie ujęcia rozważania o ciele pacjenta jako współautorze jego opowieści, o sytuacji, gdy choroba staje się okazją do tego, aby móc usłyszeć jego głos. Choroba obnaża, mówi Charon⁴⁰⁷, co można przełożyć na język scenariuszy jako zachętę do odczytania pacjenta poprzez instrumentarium, jakiego dostarcza kulturowy sufler — ten, który dokonuje „przekładu” z medium, jakim jest mowa ciała, na narrację językową. Nie jest to zadanie proste, albowiem jak słusznie twierdzi Charon — ciało pacjenta może być dla lekarza nieprzezroczyste w lekturze, może stawiać opór wobec prób jego odczytania, może mu się wydawać, że mówi ono „obcym językiem [podkr. — A.W.]”⁴⁰⁸. Zadaniem medycyny narracyjnej jest przekład tego pozornie obcego języka na opowieść, intermedialna translacja z języka ciał na językową opowieść. Jak zaznacza amerykańska lekarka-narratolog — „w ciałach interlokutorów znajdują się środki zarówno do opowiedzenia historii,

⁴⁰⁵ M. Ładoń, *op. cit.*, s. 161.

⁴⁰⁶ A. Broyard, *op. cit.*, s. 69.

⁴⁰⁷ R. Charon, *The novelization of the body...*, s. 160.

⁴⁰⁸ R. Charon, *Narrative Medicine...*, s. 87, za: M. Ładoń, *op. cit.*, s. 166.

jak i jej wysłuchania⁴⁰⁹. I jeszcze to — niezwykle ważna z perspektywy scenariuszy kultury, a zwłaszcza opisywanego już w części o scenariuszu przebudzenia teza o przemianie, jaka dokonuje się w lekarzu na skutek odczytania opowieści ukrytej w ciele pacjenta. Jak ujmuje to Charon na podstawie własnego doświadczenia — „to, co słyszy od swoich pacjentów, zmienia ją, a usłyszane narracje uwrażliwią na kolejne opowieści”⁴¹⁰. I dalej pojawia się ważna opinia Broyarda podana przez Ładoń: z tego wynika właśnie potrzeba czytania literatury przez lekarzy, literackiego ich obycia. Chodzi bowiem o to, aby Czechowa historie o śmierci urzędnika czy Szekspira na temat króla Leara były aktywowane w pamięci i wrażliwości lekarza, łatwiej będzie im wówczas rozszyfrować skomplikowaną opowieść pacjenta.

Lekarz ma być czułym, wrażliwym narratorem — przywołuję tu określenie Olgi Tokarczuk — który potrafi włączyć do swojego scenariusza suflera także i gesty. Najbardziej wydawałoby się prozaiczny gest objęcia, przytulenia pacjenta, o którym mówiła w czasie prowadzonych przeze mnie warsztatów lekarka z wieloletnim doświadczeniem szpitalnym, czyni cuda. Jest to jej sposób na zakomunikowanie choremu trudnej do przyjęcia diagnozy. Przełamanie pancerza strukturalnej wyższości, za którym najczęściej kryje się lekarz, może wyglądać jeszcze prościej. Czasami wystarczy uważne spojrzenie w oczy, zawierające w sobie komunikat: jestem z tobą, nie jesteś sam. To rodzaj niezwykle skondensowanego scenariusza przebudzenia, który znajduje swój wyraz w postawie lekarza, jego „metamorficznym” przejściu z relacji lekarz–pacjent do relacji człowiek–człowiek. Metamorfoza dokonuje się po obu stronach. Czasami jest tak, jak pisze Charon, że konieczne jest przełamanie u pacjenta jego niewiary w remisję nowotworu, potrzebne jest przełożenie na język potoczny i głośne odczytanie w jego obecności zaskakującej diagnozy, słowo po słowie, dobitnie i po wielokroć, czasami trzeba jeszcze zatelefonować, już po jego wyjściu

⁴⁰⁹ R. Charon, *Novelization of the body...*, s. 47, za: M. Ładoń, s. 167.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

do domu, i powtórzyć diagnozę, kiedy chory przebywa w rodzinnym otoczeniu, a słowa lekarza nabierają wówczas dodatkowego wymiaru. I wtedy — wyznaje doktor Charon — lekarz może doznać poczucia jedności z kosmosem, z miejscem na miasto, w którym pracuje, i na medycynę narracyjną, a także na powieści Henry’ego Jamesa. To kosmiczne powiązanie między lekarzem, medycyną i wszystkimi instytucjami, w których wytwarza się i wysłuchuje opowieści, uczestnicząc w budowaniu świata, dokonuje się być może za sprawą „naszej pracy narracyjnej”⁴¹¹ i jest rezultatem współczującego, wrażliwego przyjmowania narracji, które zapadają głęboko, dokonując przemiany także u lekarza.

„Moje” warsztaty

W wywiadzie przeprowadzonym przez Lance’a Weilera Rita Charon mówi: potrzebna jest polana, konieczne jest wykarczowanie polany w środku tego lasu, w którym czai się tyle grozy i tyle ciemnych sił z mrocznej przeszłości. Polany, która zaoferuje bezpieczeństwo, która da ochronę. Przyjeżdżają więc do ośrodka w Columbia University całe rodziny, a na warsztatach prowadzonych w ramach medycyny narracyjnej pojawiają się przedstawiciele wielu dyscyplin klinicznych: pielęgniarki, fizjoterapeuci, pracownicy socjalni, farmaceuci, doradcy i rozmaici specjaliści zdrowia psychicznego, psychoanalitycy. Część z nich po warsztatach mówi „Od lat staram się uprawiać medycynę narracyjną, ale dotąd nie wiedziałem, że to się tak nazywa”. A my po prostu robimy swoje, wykonujemy naszą narracyjną robotę i pokazujemy ludziom, jak wzajemnie się słuchać, z wielką uwagą i szacunkiem. Aby rozwinąć w sobie tę umiejętność, po którą tu przyjeżdżają, zwłaszcza umiejętność słuchania — precyzuje swoją metodę lekarka-narra-

⁴¹¹ R. Charon, *At the membranes of care: Stories in narrative medicine*, „Academic Medicine” 87, 2012, nr 3, s. 342–347.

tolog — trzeba wsłuchiwać się w każde słowo, trzeba dać świadectwo bezwzględnego zaangażowania w to, co mówi druga strona. I robimy to w grupach. I robimy to w klinikach z lekarzami, pielęgniarkami, pracownikami socjalnymi, recepcjonistami, asystentami, pielęgniarzami, i oto mogą oni po raz pierwszy w życiu usłyszeć się nawzajem bez hierarchii władzy, która zwykle rządzi, która daje przyzwolenie, kto może mówić⁴¹².

Opis „moich” warsztatów zacznę od przypomnienia interesującego zjawiska analizowanego przez Paula Ricoeura w jego studium o pamięci, historii i zapomnieniu⁴¹³. Chodzi o wielce niebezpieczny dla historii pamięci wybiórczy charakter opowieści, o operowanie formą zapomnienia, o blokadę pamięci, która może prowadzić do utraty zdolności opowiadania o sobie samym. Ricoeur wskazuje skuteczną metodę przezwycięzania defektów pamięci wynikających zazwyczaj z traumatycznych doświadczeń. Jest nią autoryzacja zablokowanej opowieści w obecności innego — sytuacja, gdy indywidualna pamięć wchodzi w sferę publiczną, gdy wraz z innymi świadectwami staje się częścią szerszego archiwum.

Podczas jednego z warsztatów z medycyny narracyjnej, jakie prowadzę dla lekarzy i pielęgniarek, stałem się świadkiem wystąpienia podobnej blokady. I to w niezwykle przejmującej postaci. Warsztaty zaczęły się od interpretacji tekstu pracownika socjalnego, który podczas odbywanego stażu w Columbia University przedstawił swoje przeżycia towarzyszące opiece sprawowanej nad młodą Amerykanką umierającą na raka piersi. Jego tekst, cytowany już, przekształcony przeze mnie w wiersz i rozdany przez asystującą mi córkę, Agnieszkę, mocno poruszył wszystkich uczestników warsztatów. Kiedy jednak poprosiłem ich,

⁴¹² Na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez L. Weiler, „Creating a Clearing” — *Dr. Rita Charon on the power of Narrative Medicine*, <https://medium.com/columbia-dsl/creating-a-clearing-dr-rita-charon-on-the-power-of-narrative-medicine-e68bef05eb66> (dostęp: 12 stycznia 2020).

⁴¹³ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. R. Margański, Kraków 2006, s. 160–170.

aby spróbowali zinterpretować go przez pryzmat swoich zawodowych doświadczeń, dość trudno było komukolwiek rozpocząć swoją historię. Wtedy opowiedziałem historię mojej szwagierki: Basia, pracująca przez lata w ośrodku paliatywnym w Kanadzie, powtarzała, że rodzina zakazała jej mówić w domu o śmierci, umieraniu i nieuleczalnych chorobach, na jakie cierpieli jej podopieczni. Uległa presji tych, którzy byli jej najbliżsi — swojego męża i dzieci. A przecież gdzieś musiała to z siebie wyrzucić, więc opowiadała przez telefon nam, mojej żonie i mnie, niekończące się historie tych, których żegnała prawie każdego dnia. Opowieść — wracam do warsztatów — odniosła skutek. Rozpoczęła jedna z pielęgniarek, która przyjechała z południa Europy do Polski i pracowała tu od lat w jednym z wrocławskich szpitali. Opowiedziała szczegółowo historię młodej pacjentki, która miała krwotok tak wielki, że zaczęła płuć krwią. Było jej tak dużo, że pielęgniarka pomyślała, że wypłuje całe płuca. Po kilku godzinach umarła na jej dyżurze. Kobieta nie mogła powstrzymać się od płaczu. Podobnie, ogromnym wzruszeniem, zakończyła się opowieść lekarki z kilkudziesięcioletnim stażem, która wciąż nie mogła pogodzić się ze śmiercią swojego pacjenta, młodego chłopca, który umierał na jej rękach. Każda z nich wyznała na koniec warsztatów, że nikomu do tej pory nie opowiedziała swojej historii, najbardziej traumatycznej narracji w ich doświadczeniu zawodowym.

Udało się zatem dotrzeć do „opowieści retro”, zamkniętych przez lata w uśpionej pamięci. Pamięci zablokowanej przez najbliższe dla każdej z kobiet środowisko — przez tych, którzy dość egoistycznie chronili się przed wprowadzaniem do przestrzeni prywatnej, jaką stanowi dom, tej narracji, której ich żona, córka czy mama musiała przez lata samotnie stawiać czoło. Po warsztatach zastanawiałem się, jak doszło do takiego otwarcia, do ujawnienia „retro opowieści”, skryżnię skrywanych nawet przed najbliższymi, wobec obcej osoby — wobec kogoś, kto był z innego świata, spoza kręgów tradycyjnie rozumianej medycyny. Co więcej, warsztaty odbywały się w okolicznościach raczej niesprzyjających tego rodzaju wyznaniom. Na nasze spotkanie

wybrano dużą salę konferencyjną, w której wcześniej wygłaszane były referaty dla około dwustu słuchaczy — głównie lekarzy i pielęgniarek zajmujących się medycyną paliatywną, a także studentek z wydziału pielęgniarstwa z wrocławskiego Uniwersytetu Medycznego. Krzesła ustawiłem w krąg, ale przychodzili kolejni zainteresowani — spóźnieni. Łącznie około dwudziestu osób. Trochę za dużo jak na warsztaty. Byłem zmuszony zmienić wcześniej przygotowaną formułę. Przede wszystkim zdjąłem plakietkę z tytułami, która widniała na mojej pierśsi, gdy w czasie konferencji wygłaszałem swój referat. To po pierwsze. Po drugie zaproponowałem, abyśmy zrezygnowali z tytułowania. Każdy z nas po kolei przedstawiał się imieniem. Ta sytuacja miała symptomy porzucenia syndromu wyższości strukturalnej. Ale najważniejsze było to, że — jak przyznały niemal wszystkie uczestniczki, które podeszły do mnie po warsztatach — żadna z nich nikomu wcześniej nie opowiedziała swojej najbardziej wstrząsającej szpitalnej opowieści. Uświadomiłem sobie, że właśnie dopisaliśmy wspólnie kolejny rozdział do scenariusza kulturowego suflera.

* * *

Przeprowadzone analizy pokazują, że przez wieki odwołujemy się do tych samych scenariuszy kultury, wzorców zachowań komunikacyjnych, dobrze znanych „melodii”, które odgrywamy wspólnie w „orkiestrze” i dzięki którym łatwiej nam przetrwać traumatyczne sytuacje czy stawić czoło nowym wyzwaniom. Powtarzalność obejmuje zarówno nasze codzienne zachowania, jak i działania o charakterze artystycznym — literaturę, teatr, film. Scenariusze kultury, zachowywane przez nią i w niej wzorce, kształtują sztukę, są umacniane w obyczajach, występują nagminnie w naszych codziennych zachowaniach i opowiadanych o nich historiach. Szczególną ich właściwością jest to, że zazwyczaj posługujemy się nimi nieświadomie.

Ale są i takie scenariusze kultury, którym przysługuje inny status. Ujawniają się one w geście hermeneutycznego oporu, niezgody na dominujące opinie, są prowokacją wobec obowiązujących reguł i świa-

dectwem dokonującego się „przenarzędziowania” świata. Ich protagonistami są odrzuceni, pogardzani, pozbawieni głosu — ci, którym Gandhi przyznawał symboliczną funkcję reprezentowania człowieczeństwa. Ci, którzy zazwyczaj są poza medialnym mainstreamem i poza kręgiem zainteresowania „wzniosłych umysłów”, jak mawiał Guriewicz o mediewistach niedostrzegających „wielkiego niemowy”, ludu średniowiecza. „Pomiędzy” dwoma rodzajami scenariuszy kultury — tymi, które dają poczucie bezpieczeństwa, i tymi, które są świadectwem oporu — lokuje się jeszcze jedna ich odmiana. Te „trzecie”, ujawniając niemal na każdym kroku liczne ambiwalencje i aporie, wymykają się pułapkom binaryzmu. Wiele spośród nich pozostaje w relacji z sygnalizowanym w tej książce po wielokroć zawieszeniem między oralnością a piśmiennością, z napięciem transmedialnym, które współcześnie przybiera różne formy. Opisywane pomieszanie badanej materii, wikłającej badacza, nie ułatwia rekonstrukcji i opisu tych „trzecich”. Podejmując próbę ich racjonalizacji, skazuje się on na niepewny status „nadadresata”, tego, który jest usytuowany ponad wszystkimi uczestnikami dialogu i niesprowadzalny ani do nadawcy wypowiedzi, ani do jej adresata. Dąży do rekonstrukcji i opisu scenariuszy, ale w taki sposób, aby nie ulec dyktatowi binaryzmu. Zadanie to niełatwe, wikła bowiem, co zauważa Giddens, w „podwójną hermeneutykę”, prowadząc do „logicznie nieuchronnego w naukach społecznych nakładania się dwóch układów znaczeń: sensowego świata społecznego konstytuowanego przez aktorów oraz metajęzyków tworzonych przez badaczy społeczeństwa”. W praktyce nauk społecznych, jak konkluduje autor *Stanowienia społeczeństwa*, następuje nieuchronne „ześlizgiwanie się” z jednego układu w drugi⁴¹⁴. Oto rola tych, którzy „odgrywają” scenariusz kulturowego suflera — nadadresata, w którego horyzoncie mieści się najszerszy z możliwych kulturowych kontekstów wypowiedzi pacjenta, i idealnego odbiorcy, będącego zarazem czułym

⁴¹⁴ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 425.

narratorem. To iście „kosmiczna” rola, o czym przekonuje lekarsko-literaturoznawcza hermeneutyka Rity Charon.

Nie będzie innego, bardziej rozbudowanego zakończenia, bo ta książka, bardzo niewielkich rozmiarów, nie kończy się. Kiedy przed laty zarysował się jej początkowy zamysł, nie przypuszczałem, że moja opowieść będzie zmierzać w kierunku tak odległych od medioznawstwa regionów. W pewnym momencie okazało się, że ważniejsze od scenariuszy kultury w mediach stały się dla mnie scenariusze kultury w medycynie i że to one domagają się jak najpilniejszego zbadania... i zastosowania w praktyce medycznej. Tak właśnie się teraz dzieje: dalszy ciąg tej książki dopisujemy wspólnie na warsztatach z medycyny narracyjnej prowadzonych w coraz liczniejszym zespole.

Bibliografia

- Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat?*, red. A. Kacperczyk, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 10, 2014, nr 3.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Bachtin M., *Dialog*, [w:] *idem, Dialog. Język. Literatura*, przeł. J. Faryno, red. E. Czaplewicz, E. Kasperski, Warszawa 1982.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bakuła B., *O potrzebie badań nad drugim obiegiem, samizdatem, kulturą niezależną*, [w:] *Drogi do wolności w kulturze Europy Środkowej i Wschodniej 1956–2008. Zbiór materiałów z konferencji 5–7 listopada 2006 roku w Wyższej Szkole Zawodowej „Kadry dla Europy” w Poznaniu*, red. B. Bakuła, M. Talarczyk-Gubała, Poznań 2007.
- Bauer Z., *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia, teoria, praktyka*, Kraków 2009.
- Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Zbigniew, A. Piotrowski, Warszawa 1990.
- Bernstein B., *Socjolingwistyka, a społeczne problemy kształcenia*, przeł. K. Biskupski, [w:] *Język i społeczeństwo*, wybór i wstęp M. Głowiński, Warszawa 1980.
- Broyard A., *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, wstęp O. Sacks, przeł. A. Nowakowska, Wołowiec 2010.
- Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.

- Charon R., *At the membranes of care: Stories in narrative medicine*, „Academic Medicine” 87, 2012, nr 3.
- Charon R., *Narrative medicine: Attention, representation, affiliation*, „Narrative” 13, 2005, nr 3.
- Charon R., *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, New York-Oxford 2006.
- Charon R., *The novelization of the body or, how medicine and stories need one another*, „Narrative” 19, 2011, nr 1.
- Charon R., *The patient-physician relationship. Narrative medicine: a model for empathy, reflection, profession, and trust*, JAMA 286, 2001, nr 15.
- Charon R., N. Hermann N., *A sense of story, or why teach reflective writing?*, „Academic Medicine” 2012, nr 87(1).
- “Creating a Clearing” — Dr. Rita Charon on the power of Narrative Medicine, <https://medium.com/columbia-dsl/creating-a-clearing-dr-rita-charon-on-the-power-of-narrative-medicine-e68bef05eb66>.
- Dayan D., Katz E., *Wydarzenia medialne. Historia transmitowane na żywo*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2008.
- DeGeneres E., *Relatable*, Netflix 2018, <https://www.netflix.com/watch/81040620?trackId=13752289&tcx=0%2C0%2Cbb3002481caefd400e9dad83986409781c6361ce%3A20cea53b6ec22b11a2ded849d22dd35cbf0c9058%2C%2C>.
- Domska A., *Ograniczenia wolności prasy w PRL*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 84, 2011.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
- Eco U., *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, przeł. P. Salwa, Warszawa 2010.
- Erikson E., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997.
- Finkelkraut A., *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł. J.M. Kłóczkowski, Warszawa 2012.
- Fiske J., *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, przeł. A. Gierczak, Wrocław 1998.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Frank A.W., *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago-London 1997.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Geremek B., *Świat „opery żebraczej”*, Warszawa 1989.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

- Głowiński M., *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991.
- Głowiński M., *Peereliada: komentarze do słów: 1976–1981*, Warszawa 1993.
- Goban-Klas T., *Niepokorna orkiestra medialna. Dyrygenci i wykonawcy polityki informacyjnej w Polsce po 1944 roku*, przeł. A. Minczewska-Preczek, Warszawa 2004.
- Goffman E., *Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, przeł. O. Waśkiewicz, J. Łaszcz, Sopot 2011.
- Gogol M., *Wybór pism*, przeł. W. Broniewski, J. Brzeczkowski, J. Tuwim, J. Wyżomirski, Warszawa 1954.
- Grün A., Halik T., *Bóg zagubiony: wiara w objęciach niewiary*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2017.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987.
- Gross J., *Wstęp redakcji do wydania amerykańskiego*, [w:] J. Staniszkis, *Samoorganizująca się rewolucja*, Gdańsk 2010.
- Halik T., *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, przeł. A. Babuchowski, Katowice 2007.
- Herbert Z., *Obrona templariuszy*, [w:] idem, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 2004.
- Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.
- Kabzińska I., *Czy upokarzanie jest „wszechobecne”*, „Etnografia Polska” 57, 2013, z. 1–2.
- Kabzińska I., *Nadwrażliwi — kulturowi odmienicy*, „Etnografia Polska” 61, 2017, z. 1–2.
- Kafar M., *W świecie wygnańców wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* („Perspektywy Biograficzne” t. 2), Łódź 2013.
- Kafar M., Kola A.F., *Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych aspektów „praktyk humanistycznych”*, [w:] *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, red. M. Kafar, A.F. Kola, Toruń-Łódź 2015.
- Kieniewicz J., *Ekspansja. Kolonializm. Cywilizacja*, Warszawa 2008.
- Kisielewski S., *Cenzura (felieton skonfiskowany w „Tygodniku Powszechnym”, 9.09.1980 r)*, „Solidarność” 25 września 1980.
- Kleinschmidt K., *Ellen DeGeneres jako skandalistka* (praca licencjacka napisana pod moim kierunkiem).
- Kola A.F., *Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008.
- Kołąkowski L., *Kapłan i błazen*, [w:] idem, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.

- Komedianci. Rzecz o bojkocie*, oprac. A. Roman przy współpracy M. Sabata oraz zespół: A. Balińska, M. Bojarska, A. Borkowska, W. Czapińska, T. Gawor, J. Jachowicz, M. Komar, R. Przybyłowska, P. Smoleński, E. Szemplińska, T. Torańska, A.J. Wieczorkowski, Warszawa 1989.
- Kowalski A.P., *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994.
- Kowalski A.P., *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013.
- Kowalski P., *Świat Andrzeja Komonieckiego, kronikarza Żywca. Studia z antropologii historycznej*, Wrocław 2010.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, wstęp P. Rodak, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.
- Leach E., *Kultura i komunikowanie: logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przeł. M. Buchowski, Warszawa 2010.
- Levinson P., *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999.
- Ładoń M., *Pacjent bada lekarza*, „Kultura Współczesna” 2019, nr 4. *Homo medicus*.
- Łotman J., *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Poznań 2018.
- Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2009.
- Ługowska J., *Folklor. Tradycje i inscenizacje*, Wrocław 1999.
- Mamzer H., *Antropologia pradziejów jako krytyka archeologii* [rec.] A.P. Kowalski, „Antropologia zamierzchłych znaczeń”, „Rocznik Antropologii Historii” 4, 2014.
- Mamzer H., *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Poznań 2008.
- Mamzer H., *W poszukiwaniu bezpieczeństwa ontologicznego*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007.
- Manikowska H., *Jerozolima — Rzym — Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku Średniowiecza*, Wrocław 2008.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypriański, Warszawa 2006.
- Medycyna narracyjna. Opowieści o doświadczeniu choroby w perspektywie medycznej i humanistycznej*, red. M. Chojnacka-Kuraś, Warszawa 2019.
- Mencwel A., *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa 2006.
- Michałowska-Kubś A., *Logo nieśmiertelności — o poszukiwaniach pomnika trwałszego niż ze spiżu*, [w:] *Antropologia, media, komunikacja*, red. M. Czapiga, K. Konarska („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 12), Wrocław 2019.

- Mielczarek A., *Aktywni, lecz zapomniani — dawni działacze warszawskiego podziemia*, [w:] *Drogi do wolności w kulturze Europy Środkowej i Wschodniej 1956–2006. Zbiór materiałów z konferencji 5–7 listopada 2006 roku w Wyższej Szkole Zawodowej „Kadry dla Europy” w Poznaniu*, red. B. Bakula, M. Talarczyk-Gubała, Poznań 2007.
- Miller M., *Kto tu wpuszczał dziennikarzy według pomysłu Marka Millera. 25 lat później według pomysłu Janiny Jankowskiej i Marka Millera*, Warszawa 2005.
- Mocek S., *Dziennikarze po komunizmie. Elita mediów w świetle badań społecznych*, Warszawa 2006.
- Moraczewski K., *Katastrofa i nieciągłość historyczna*, [w:] *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, red. K. Konarska, P. Kowalski („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 5), Wrocław 2012.
- Obara J., *Nazwy najstarszych pacjentów w socjolekcie medycznym*, [w:] *Romantyzm. Literatura — kultura — obyczaj. Prace dedykowane Prof. Marianowi Urselowi w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Jonca, M. Łoboz, Wrocław 2015.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa 2011.
- Ostaszewska A., *Michael Jackson jako bohater mityczny. Perspektywa antropologiczna*, Warszawa 2009.
- Pałubicka A., *Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego*, Bydgoszcz 2007.
- Pawłowska B., *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV–VII w.)*, Kraków 2007.
- Pisarek W., *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.
- Pruś K., *Opowieść o jesieni życia jako rite de passage. Rola scenariuszy kulturowych w oswajaniu choroby nowotworowej u dzieci*, [w:] *Wizerunki kobiet*, red. A. Lewicki („Dziennikarstwo i Media” 10), Wrocław 2018.
- Radin P., *Trickster. Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*, przeł. A. Topczewska, Warszawa 2010.
- Radziłem się dróg. Z Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek, przeł. A. i J. Babuchowscy, Poznań 2001.
- Rakowski T., *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drugie” 2008, z. 1.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. R. Margański, Kraków 2006.
- Rilke R.M., *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974, 1987, 1993.
- Rimmon-Kenan S., *The story of „I”: Illness and narrative identity*, „Narrative” 10, 2002, nr 1.

- Rojek P., *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Kraków 2009.
- Roman A., *Zamiast wstępu*, [w:] *Komedianci. Rzecz o bojkocie*, oprac. A. Roman przy współpracy M. Sabata oraz zespół: A. Balińska, M. Bojarska, A. Borkowska, W. Czapińska, T. Gawor, J. Jachowicz, M. Komar, R. Przybyłowska, P. Smoleński, E. Szemplińska, T. Torańska, A.J. Wieczorkowski, Warszawa 1989.
- Rothenbuhler E.W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Kraków 2003.
- Rudka S., *Poza cenzurą. Wrocławska prasa bezdebitowa 1973–1989*, Warszawa–Wrocław 2001.
- Rydlewski M., *Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wrocław 2019.
- Rydlewski M., *Wszechobecne upokarzanie (na marginesie artykułu Andrzeja Szahaja pod tytułem „Kultura upokarzania”)*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1.
- Rydlewski M., *Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne*, [w:] *Rewolucja, zmiana, metamorfoza*, red. M. Czapińska, K. Konarska („Colloquia Anthropologica et Communicativa” 11), Wrocław 2018.
- Rydlewski M., *Źródła sztuki w perspektywie konstruktoryzmu społecznego* [rec.] Andrzej P. Kowalski, „Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki”, *Bydgoszcz* 2013, „Rocznik Antropologii Historii” 6, 2016, nr 9.
- Rydlewski M., Woźny A., *Antropologia historyczna Piotra Kowalskiego a wrocławski projekt antropologii mediów*, „Rocznik Antropologii Historii” 7, 2017, nr 10.
- Sacks O., *Przebudzenia*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań 1997.
- Shapiro J., *Narrative medicine and family medicine*, „Family Medicine” 44, 2012, nr 5.
- Smith D., *Rasputin. Wiara, władza i zmierzch dynastii Romanowów*, przeł. Ł. Muller, M. Romanek, Kraków 2018.
- Sławiński J., *Socjologia literatury i poetyka historyczna*, [w:] *idem, Dzieło, język, tradycja*, Warszawa 1974.
- Staniszkis J., *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Warszawa 2009.
- Staniszkis J., *Samoograniczająca się rewolucja*, przeł. M. Szopski, red. J.T. Gross, Gdańsk 2010.
- Stasiuk-Krajewska K., *Komunikacja lekarz–pacjent: dyskursywne uwarunkowania interakcji*, [w:] *Teorie komunikacji i mediów. Od teorii do empirii*, red. K. Stasiuk-Krajewska, M. Graszewicz, Wrocław 2014.
- Stoczkowski W., *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2005.
- Szahaj A., *Kultura upokarzania*, „Odra” 2012, nr 2.

- Sznajderman M., *Błazen — narodziny i struktura mitu*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, wstęp i red. L. Kolankiewicz, Warszawa 2005.
- Szpunar M., *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Kraków 2018.
- Szubert M., *Gruźlica w dyskursie maladycznym*, „Postscriptum Polonistyczne” 2008, nr 2 (2).
- Śreniowski J., *Kolportaż — kilka uwag*, [w:] *Czas bibuły. Mechanizmy — ludzie — idee*, t. 2, red. R. Wróblewski, Wrocław 2013.
- Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przekład i opracowanie z hiszpańskiego o. Bernard Smyrk OCD, Warszawa 2002.
- Tatarowski K.W., *Wokół pojęcia „drugiego obiegu” — spostrzeżenia i refleksje*, [w:] *Czas bibuły. Mechanizmy — ludzie — idee*, t. 2, red. R. Wróblewski, Wrocław 2013.
- Tocqueville de A., *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994.
- Tomasik W., [rec.] M. Głowiński, „Peereliada: komentarze do słów: 1976–1981”, Warszawa 1993, „Pamiętnik Literacki” 1994, z. 2.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005.
- Wejland A.P., *Wspólne świadectwa. Charyzmatyczne opowieści o uzdrowieniu*, [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, red. G.E. Karpieńska, Łódź 2004.
- Wejland A.P., *Zaangażowanie i autobiografia*, [w:] M. Kafar, *W świecie wygnanców wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej („Perspektywy Biograficzne” t. 2)*, Łódź 2013.
- Wendland M., *Konstrukttywizm komunikacyjny*, Poznań 2011.
- Wierciński H., *Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji*, Warszawa 2015.
- Wilczyński P., *Jan Kaczkowski. Życie pod prąd. Biografia*, Kraków [b.d.w.].
- Winkin Y., *Antropologia komunikacji. Od teorii do nowych badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa 2007.
- Wodziński C., *Jurodiwy. Portret niebywalcę*, „Więź” 2000, nr 3, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mlgO8orLY8IJ:www.wiez.pl/czasopismo/%3Bs,czasopismo_szczegoly,id,32,art,2473+&cd=2&hl=pl&ct=c&lnk&gl=pl&client=firefox-b-is-oem1.
- Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Platona przypisy do Sokratesa*, Gdańsk 2008.
- Wodziński C., *św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2009.
- Woźny A., *Cierpienie jako scenariusz kultury. Od narracji maladycznej do medycyny narracyjnej*, [w:] *Księga dwudziestolecia Karkonoskiej Państwowej Szkoły Wyższej w Jeleniej Górze*, red. H. Gradkowski, A. Woźny, Jelenia Góra 2018.
- Woźny A., *Historia barbarzyńców do napisania. Zadanie dla antropologii mediów*, [w:] *Z teorii i praktyki komunikacji społecznej. Stan i rozwój badań w Polsce*, red. K. Konarska, A. Lewicki, P. Urbaniak, Kraków 2018.

- Woźny A., *Odtąd już nigdy nic nie będzie tak samo. Media, kryzysy, eventy i... periferie*, Wrocław 2013.
- Woźny A., *Przewodnicy — mistyfikatory — heretycy. Studia z antropologii komunikacji i mediów*, Wrocław 2016.
- Woźny A., *Radio drogi. Papieska stacja wobec Polski stanu wojennego*, Kraków 2011.
- Woźny A., *Wprowadzenie do semiotyki bohatera powieściowego*, Wrocław 1988.
- Zadrożyńska A., *Krótki szkic o chamstwie*, „Etnografia Polska” 40, 1996, z. 1–2.
- Ziomek J., *Epoki i formacje w dziejach literatury polskiej*, [w:] *idem, Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994.
- Zurzycka P., Radzik T., *Medycyna narracyjna — zarys problematyki*, „Problemy Pielęgniarstwa” 23, 2015, nr 3.
- Żyłko B., *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana*, [w:] J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Poznań 2018.

Summary

Cultural scripts in the media and in narrative medicine

The present book, devoted to cultural scripts, seeks to broaden the horizon in media research, and to formulate a concept which makes it possible to equip humanistic reflection in medicine with new research instruments and which provides tools-remedies within the framework of narrative medicine as applied in practice. The first task is associated with an attempt to overcome the reductionist approach, which predominates not only in Polish media studies. It stems largely from a tradition — cultivated by many scholars — of treating communication as transmission, a tradition originating in the United States at the turn of the 1950s among engineers studying the functioning of telegraph. It finds its fullest expression in the common practice of explaining various phenomena in the media by citing political factors. There is really no room at the top of the media studies hierarchy for communication philosophy or media anthropology. This is the perspective which places them in the right position and which is advocated by the author of the book. He sees it in the concept of cultural scripts, understood as common, relative durable ideas (cultural *imaginarium*) and, at the same time, patterns of behaviour — changeable and dynamic, hard to reconstruct in research reflection. The former make up repertoires of forms thanks to which members of various communities organise and give meaning to their worlds, construct figures of the imagination bringing together what exists in the form of eternal topoi, motifs, standard icons; the latter are “enacted”, usually unconsciously, by media users. In the script category defined in such a way, each act of communication is understood as becoming “imprinted” on a matrix in which what matters more than the message is its cultural determinant. It is thanks to cultural scripts under-

stood in such a way, thanks to repeatable, predictable codes and symbols provided by them to communication participants that interaction becomes possible, in line with the values respected in a given culture. Highly productive cultural scripts have been used as interpretative tools for very different media formats. This is the nature of itineraries, guides leading pilgrims to their destination in Christian Antiquity and Middle Ages. We find in them recurring images, symbols and even identical narrative structures as well as linguistic-stylistic forms. Their modern equivalents can be found in accounts of “ordinary people” (coming to Warsaw even from very distant towns) broadcast after the 2010 Smolensk plane crash by television crews accompanying the “pilgrims” on their journey.

The perspective of cultural scripts inspired young researchers from the University of Wrocław to look for other script matrices revealed, usually unconsciously, in the media. In their doctoral theses Michał Rydlewski and Aleksandra Michałowska-Kubś reconstructed scripts for a beggars’ opera, cabinet of curiosities and immortality logo, showing how they structured makeover shows or modern ways of achieving “immortality” on the internet. This group of scholars was then joined by Katarzyna Prus and Karolina Śmiłowska, preparing their doctoral theses on scripts used to teach children to come to terms with cancer as well as scripts used in self-help books for alcoholics anonymous.

With time it turned out that the initial assumption — that cultural scripts constitute interactions unfolding in accordance with the values respected in a given culture — was no longer sufficient. It became necessary to broaden the theory of the scripts, defined as unconsciously copied matrices, to include those that opposed the dictate of dominant opinions, to include liminal scripts, ambivalent and wavering, sensitive barometers of historic changes, turning points and redefinitions. Their protagonists were those who had been rejected, pushed to the peripheries and denied their voice. “Playing” their roles in the unwavering scripts of scandalising celebrities, of those who were sleeping and awakening, of scapegoats and scapegoats hidden in texts, of prompters of culture, they forced the present author, as it were, to expand and modify the notion of cultural script.

The scandalising celebrity script is described with reference to the excesses of the world’s best known *yurodivy*, the holy sinner Rasputin, and the and the celebrity scandal of the „coming out” of Ellen DeGeneres” — actor, script writer and television presenter, regarded in the 1990s as the funniest person in America. The author reconstructs the sleeping-awakening script on the basis of the famous American film *Awakenings*, featuring Robert de Niro and Robin Williams, a screen adaptation of experiences with catatonic patients in a Bronx hospital, described by the British neurologist Oliver Sacks, who began a heroic fight to awaken them.

The cultural script theory developed in the book also makes it possible to take a fresh look at the Polish history of the media at a time of breakthroughs and redefin-

itions. It is certainly worth asking questions about the unique experiences of Central and Eastern European countries, experiences associated, for example, with restrictive censorship and underground publishing market, unknown to Western European societies, and about the road we have travelled with the media since the revolution of 1989. It is worth reconstructing the sleeping-awakening scripts with regard to our own stages of liminality. These include the accounts of shipyard workers strikes of August 1980, which revealed cultural scripts of awakening appearing in crisis situations, when the understandable structure of the world fails, when it becomes necessary to break with the existing rules of acting and thinking. It is worth studying carefully the Girardian text scapegoat script revealed in the manipulations used with regard to journalists by Polish communist jurists. As a result of their actions legitimising proscription, often the boundary between the persecutors and their victims became blurred and the mechanism of censorship was presented a guarantee of press freedom.

The book ends with a chapter devoted to narrative medicine, a transdisciplinary field combining literature studies and medicine, and creating an authentic bond between the doctor, and the patient and their milieu. This may seem to be a topic far removed from the cultural scripts reconstructed in the book, but when we realise that the attention of scholars studying narrative medicine as well as its practitioners is focused primarily on patients from oncological wards, hospices and palliative care centres, its ostentatious liminality becomes evident. After all, we are also dealing here with the “children of God” (which is how Mahatma Gandhi referred to the poorest), pushed to the margins and denied their voice. They are unheard as well, and yet, despite exhaustion they do not give up for years, despite many moments of wavering, they can remain fearless till the every end. Thus, here too we have a liminal variety of scripts, the wavering script of a cultural prompter, reconstructed on the basis of the extraordinary attitude of the British neurologist Oliver Sachs or our own Andrzej Szczeklik, professor of medicine. In this group I also include Rita Charon, MD, PhD, from Columbia University, the creator of narrative medicine.

The anthropological research perspective — including, especially, Aron Gurevich’s historical anthropology, and cultural archaeology of the Poznań Philosophical-Cultural School — has considerably enriched the cultural script theory proposed in the present book. The analyses carried out by the author have made it necessary to abandon binarity, still dominating the social sciences and humanities, in favour of a ternary model. This is the model which Yuri Lotman considered in his scholarly legacy as a protection against the tyranny of binarism — characteristic of the East — in politics, culture and the humanities. Adopting the ternary approach — which, according to the culture semiotician, makes it possible to preserve ethical values of the human being — the present author expands in conclusion the research horizon of the book to include a description of his experiences gained during narrative medicine workshops he conducted for doctors and nurses from Wrocław hospitals.

Сценарии культуры в средствах массовой информации и в нарративной медицине

Книга о сценариях культуры является пропозицией к расширению горизонта в исследованиях над средствами массовой информации и к такой концепции, которая создает возможность использования гуманистической рефлексии в медицине в качестве нового инструмента исследования и одновременно даёт средства-лекарства в рамках используемой нарративной медицины.

Первая из реализованных в ней задач связана с попыткой преодоления доминирующего не только в польских мультимедийных исследованиях редукционистского подхода. В значительной степени он возник из продолжаемой многими исследователями традиции признания коммуникации как трансмиссии, возникшей в США в конце 40-х — начале 50-х годов в кругу инженеров, проводящих исследования над функционированием телеграфа. Его наиболее полным проявлением является достаточно распространённое в СМИ объяснение явлений политическими категориями. На вершине медиальной иерархии чаще нет места ни на философию коммуникации, ни на антропологию медиа. О такой именно перспективе, предоставляющей средствам массовой информации соответствующую позицию, предостерегает автор книги. Он видит её в концепции сценарий культуры, понимаемых как часто встречающиеся, относительно прочные общие понятия (культурные *imaginarium*) и в то же время поведенческие модели — изменяющиеся и динамичные, с трудом поддающиеся реконструкции в исследовательской рефлексии. Первые из них создают репертуары форм, благодаря которым члены разных общностей упорядочивают и осмысливают свои миры, создают фигуры воображения, объединяя то,

что существует в форме извечных клише, мотивов, стандартных икон; другие «игры», часто неосознанные, воспроизводятся пользователями медиа. Так понимаемая категория сценария предполагает, что каждый акт коммуникации «отпечатывается» в определённой матрице, в которой более чем сама передача учитывается обусловленность. Это именно благодаря так понимаемым сценариям культуры, благодаря поставляемым ими участникам коммуникации повторяющихся, предсказуемых кодов и символов возможна интеракция, проходящая согласно с ценностями, принятыми в данной культуре. Обнаруживая значительную результативность, сценарии культуры послужили в качестве интерпретирующих интерпретаций для очень разных медиальных форм. Такую природу имеют итинерарии (лат. трасса путешествия), путеводители, проводящие в христианской древности и в средневековые паломников к цели их путешествия. В них видно возвращение к тем же самым образам, символам и даже к стилистико-языковым формам, идентичным нарративным конструкциям. Современными их заменами стали реляции «обычных людей» (даже следующих из отдалённых мест на Краковское Предместье в Варшаве), передаваемые после смоленской катастрофы в 2010 году телевизионными бригадами, сопровождающими их на пути «паломничества».

Перспектива сценария культуры оказалась настолько результативна в познавательном плане, что вдохновила молодых исследователей Вроцлавского университета на поиски очередных сценарных матриц, выявляющихся — обычно неосознанно — в средствах массовой информации.

Так, Михал Рыдлевски и Александра Михаловска-Кубш в своих докторатах сконструировали сценарии оперы нищих, кунсткамеру и логотип бессмертия, показывая, как структурируют они телевизионный имидж-шоу *makeover show*, то есть современные способы достижения «бессмертия» в интернете. К этому кругу исследователей присоединились Катажина Прущ и Каролина Щмиловска, готовящие докторские работы о сценариях, служащих для преодоления онкологической болезни у детей, и таких, которые реализуются в справочной литературе для анонимных алкоголиков.

Со временем оказалось, что принятое первоначально предположение, что сценарии культуры представляют интеракции, происходящие согласно с ценностями, принимаемыми в данной культуре, было недостаточно. Необходимо было расширение теории сценарий, определяемых как неосознанное копирование матрицы, теми, которые противоречат диктату преобладающих мнений, пограничными сценариями, амбивалентными и спорными, являющимися эмоциональным барометром исторических перемен. Их героями стали отверженные, вытесненные на периферию, лишённые голоса. Это они, «играя» свои роли в спорных сценариях селебрити-скандалистов, усыпленных-пробуждающихся, козлов отпущения и козлов отпущения, скрытых в тексте, или

суфлеров культуры, можно сказать, вынудили автора этой книги расширить и модифицировать понятие культурного сценария.

Сценарий селебрити-скандалистов был описан на основе эксцессов наиболее известного на свете «юродивого», святого-грешника Распутина, а также «coming out», каким был селебритский скандал Ellen DeGeneres, актрисы, сценаристки и телевизионной призёрки, признаваемой в 90-х годах самым смешным человеком Америки. Реконструкцию сценария «сон-пробуждение» автор создает на основе известного американского фильма под названием «Пробуждение» с участием Роберта Де Ниро и Роберта Вильямса, являющегося экранизацией опыта работы с неподвижными пациентами медицинского нью-йоркского центра в Бронксе, описанного британским неврологом Оливером Саксом, который предпринял героическую борьбу за их пробуждение.

Развитая в книге теория сценарий культуры позволяет также по-новому посмотреть на польскую историю медиа во времена переломов и переоценке ценностей. Есть смысл ставить вопросы об особом опыте стран Средней и Восточной Европы, связанном в том числе с ограничительной цензурой и другой линией издательства; опыте, которого не имели западноевропейские общества, и о пути, которым мы прошли вместе с медиа со времен революции 1989 года. Следует реконструировать сценарий «сон-пробуждение» относительно наших родных этапов лиминальности. Таких, как журналистские свидетельства о забастовках работников верфей в августе 1980 года, в которых проявились культурные сценарии пробуждения, выступающие в кризисных ситуациях, когда терпит неудачу чёткая структура мира, когда необходимым становится разрыв с обязательными до сих пор правилами и мыслями. Стоит внимательно проследить сценарий козла отпущения текста авторства Жирандовского, проявляющийся в манипуляциях, используемых по отношению к журналистам учёными ПРЛ, специализирующимися в области права. В результате предпринятых ими действий, легитимирующих так называемые записи цензуры, часто доходило до размывания разницы между преследуемыми и их жертвами, а сам механизм цензуры был представлен как гарантия свободы прессы.

Книгу завершает раздел о нарративной медицине, междисциплинарной медицине, которая объединяет литературоведение с медициной и создает аутичные взаимосвязи между врачом, пациентом и его окружением. Эта тематика, казалось бы, очень далека от реконструированных на ее страницах сценариев культуры, однако когда мы поймем, что внимание исследователей нарративной медицины, а также ее практиков сосредоточено, прежде всего, на пациентах онкологических отделений, хосписов, центров паллиативной опеки, то явно видим её ограниченность. Это также и «дети Бога» (так называл наименее беднейших Махатма Ганди), выкинутые на обочину и лишённые голоса. Они также не слышаны и, кроме того, несмотря на усталость, годами не поддаются,

несмотря на многочисленные потрясения, могут оставаться непоколебимыми до конца. А ведь также и тут появляется лиминальное изменение сценария, неустойчивый сценарий суфлёра культуры, реконструированный на основе оригинальной позиции британского невролога Оливера Сакса или нашего профессора Анджее Щеклика. Тут же соседствуют достижения доктора Риты Харон из Колумбийского университета, создателя нарративной медицины.

Антропологическая исследовательская перспектива, в частности историческая антропология Арона Гуревича и археология культуры Познаньской философско-культурологической школы, значительно обогатили предлагаемую в этой книге теорию сценария культуры. В результате проведённых анализов оказалось необходимым отойти от всё ещё доминирующей в общественных и гуманитарных науках бинарности в пользу тернарной модели. Той, которую Юрий Лотман в своем научном завещании признал охраняющей от угроз присущего восточной тирании бинаризма в политике, культуре и гуманистических рефлексиях. Принимая тернарную оптику, которая — как утверждает семиотик культуры — позволяет сохранить этические ценности, присущие человеческой личности, автор книги о сценариях культуры в последней ее части расширяет исследовательский горизонт описанием своих опытов, полученных во время проводимых им практикумов по нарративной медицине для врачей и медсестер из Вроцлавских больниц.

Indeks osób

- Adamiecki Wojciech 126
Akakiewicz Akakiusz 137, 139, 148
Albright Madeleine 121, 152
Alicja (z Krainy Czarów) 72, 77
Amsterdamski Stefan 12
Andrzej św. 35, 38
Assmann Jan 68–71, 74, 78
- Bachtin Michał 19, 48, 53, 54, 56, 96, 149
Bafia Jerzy 106
Bakula Bogusław 26, 88, 90
Barański Janusz 9
Bauer Zbigniew 26, 88
Bazyl Nawiedzony z Moskwy 37
Bernard św. 59
Bernstein Basil 122, 123, 126–128, 139, 140, 146, 147, 149
Bettelheim Bruno 68
Biskupski Krzysztof 122
Bratkowski Stefan 150
Braudel Fernand 17
Braun Kazimierz 136
Broyard Anatol 180, 190–192
- Buchowski Michał 11, 43, 49
Buczyńska-Garewicz Hanna 29, 30
Bujak Zbigniew 125
Burszta Wojciech Józef 11, 43
Byron George G. 162
- Cabases Feliks Juan 18
Caillois Roger 71, 78
Campbel James 182
Canguilhem Georges 56
Charon Rita 28, 30, 76, 86, 164, 165, 174, 178–183, 185–188, 190–193, 198
Chodakowski Andrzej 139
Chojnacki Marek 14
Chopin Fryderyk 162
Csordas Thomas 110
Cypryański Piotr 115
Czapiga Małgorzata 17, 32, 43
Czaplewicz Edward 54
Czernienko Konstanty 157, 173
- Dałkowska Ewa 136
Dancygier Józef 88
Däniken Erich von 130

- Dayan Daniel 19–21, 70, 71, 78
 De Niro Robert 80, 84–86
 Debord Guy 172
 DeGeneres Ellen 32, 49–51
 Dehnel Piotr 13
 Dejmek Kazimierz 93
 Derrida Jacques 45
 Diogenes 14, 52
 Dobosz Artur 11, 43, 66
 Dobrzyniecki Zdzisław 23
 Dombska Anna 106
 Dors Małgorzata 34
 Dryll Irena 131, 132
 Drzycimski Andrzej 99, 100
 Dybel Paweł 12, 13
- Eco Umberto 58, 59
 Edyp 41
 Englert Jan 136
 Erickson Erik 65
 Ezechiel 37
- Faryno Jerzy 54
 Fiedczenkow Iwan 34
 Fiske John 19, 20, 127–129
 Foucault Michel 56, 74, 166–168, 184, 185
 Frances D. 72, 73, 75, 77
 Frank Arthur 179–182
- Gadamer Hans-Georg 11, 13, 16, 47
 Gandhi Mahatma (właśc. Mohandas Karamchand Gandhi) 23, 103, 131, 177, 197
 Geertz Clifford 62, 110
 Gennep Arnold van 14, 15
 Gerbner Georg 10
 Geremek Bronisław 21, 92
 Giddens Anthony 12, 51, 58, 65, 66, 68, 69, 72, 146–148, 197
 Gierczak Aleksandra 127
- Gierek Edward 141, 149
 Girard René 27, 41, 42, 105, 106, 170, 173
 Głowiński Michał 122, 140, 141, 150, 151
 Goban-Klas Tomasz 27, 108, 119–121, 137, 142, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 158
 Goffman Erving 148, 166, 167, 185
 Gogol Mikołaj 137, 138, 145, 148, 158
 Gomułka Władysław 140
 Goszczyńska Mirosława 27
 Graszewicz Marek 166
 Gross Jan Tomasz 27, 118, 121
 Grün Anselm 14, 52, 53
 Guriewicz Aron 23, 54, 55, 58, 88, 91–96, 109, 100, 112, 114, 123, 134, 137, 197
 Gwiazda Andrzej 139
- Halbersztat Piotr 125
 Halík Tomáš 14, 52, 53, 83
 Heidegger Martin 11, 29, 30
 Herbert Zbigniew 156
 Hermann Nellie 183
 Hermes 45, 46
 Huizinga Johan 45, 46
- Iwan „Włochaty” 37
 Izajasz 37
 Izydora-Warankis 38
- Jachowicz Jerzy 108, 136
 Jackson Michael 45, 47
 Jagielski Mieczysław 99, 100, 138, 139, 142
 Jakobson Roman 74, 126
 James Henry 193
 Jan Paweł II 18, 136
 Jankowska Hanna 45
 Jankowska Janina 116, 117, 131
 Japola Józef 53
 Jaruzelski Wojciech 118
 Jastrun Mieczysław 84, 85

- Jaśkowski Piotr 61
 Jenkins Henry 115
 Jeremiasz 37
 Jezus Chrystus 171
 Jonca Magdalena 169
- Kabzińska Iwona 23, 174
 Kacperczyk Anna 180
 Kaczkowski Jan 175, 176
 Kafar Marcin 23, 28, 79, 80, 164, 167, 168, 178–183
 Kapuściński Ryszard 23, 117
 Karpowicz Agnieszka 10
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 11
 Kasperski Edward 54
 Katz Elihu 19–21, 70, 71, 78
 Keats John 162
 Kerenyi Karl 45
 Kieniewicz Jan 132, 133
 Kisielewski Stefan 105, 106, 119, 154, 157
 Kleinschmidt Karolina 49, 50
 Kmita Jerzy 11, 43
 Kola Adam F. 167, 168
 Kolankiewicz Leszek 46
 Komendant Tadeusz 166
 Komoniewski Andrzej 111
 Konarska Katarzyna 14, 17, 43, 56, 87
 Kowalski Andrzej Piotr 11, 43, 44, 66
 Kowalski Piotr 56, 111, 112
 Krasnodębski Zdzisław 24
 Kryczyńska-Pham Anna 68
 Ksenia Petersburska 38
 Kuhn Thomas 56
 Lam Andrzej 85
 Lasch Christopher 172
 Lasswell Harold 10
 Lazarsfeld Paul Felix 10
 Le Goff Jacques 112–114
 Leach Edmund 49, 100
 Leonard N. 63, 79, 80, 81, 84–86, 175
- Levinson Paul 45, 53
 Lewicki Arkadiusz 14, 17, 87
 Lis Bogdan 139
- Ładoń Monika 190–192
 Łapicki Andrzej 136
 Łoboz Małgorzata 169
 Łotman Jurij 12, 15, 25, 55, 56
 Ługowska Jolanta 112
 Łuria Aleksander 73–75, 78, 79, 175
- Mairs Nancy 178, 179
 Malinowski Bronisław 126
 Mamzer Hanna 51–53, 66
 Mamzer Henryk 43
 Manovich Lev 10, 115
 Margański Janusz 194
 Marshall Penny 62, 78, 84
 McKezie Ivy 63
 McQuail Denis 10
 Mencwel Andrzej 114, 115
 Merkury 46
 Michaił Kłopski 37
 Michałowska-Kubś Aleksandra 17, 115
 Mielczarek Andrzej 90
 Mikołaj II Romanow 40
 Mikołajska Halina 93, 123, 134
 Miller Marek 96, 99, 108, 115, 116, 123, 131, 133, 135, 138, 139
 Mocek Stanisław 102, 131, 132
 Moraczewski Krzysztof 56–58, 66, 68, 97
 Mosse George 20
- Newcomb Theodore Mead 10
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 14, 16, 52
 Nikola Sałos z Pskowa 37
 Nowakowska Agnieszka 180
 Obara Jerzy 169–173, 189
 Ong Walter Jackson 53
 Ostaszewska Aneta 45, 47
 Ozeasz 37

Pałubicka Anna 11, 43, 44, 66–68
 Parsons Talcott 12, 178
 Paweł św. 37
 Pawłowska Beata 18
 Piotr Wielki 24
 Piotrowski Andrzej 122
 Pisarek Walery 10
 Platon 16, 45, 53, 54, 81, 163
 Postman Neil 53
 Prokop z Wiatki 37
 Prometeusz 46
 Prus Katarzyna 17, 115

 Radin Paul 44, 45
 Radzik Teresa 184
 Rakowski Tomasz 108–110, 112, 145
 Rasputin Grigorij Jefimowicz 32–34, 38–42
 Reykowski Janusz 151, 152
 Ricoeur Paul 52, 110, 194
 Rilke Rainer Maria 81, 84–86
 Rojek Paweł 122, 152
 Roman Andrzej 108, 135
 Romanowa Fiodorowna Aleksandra 40, 41
 Rothenbuhler Eric W. 9, 74
 Rudka Szczepan 89, 91
 Rydlewski Michał 17, 21, 22, 32, 43, 64, 115, 137, 142, 172, 174

 Sacks Olivier 28, 61–70, 72–86, 175–178, 180–183, 190
 Saussure de Ferdynand 55
 Sawicka Katarzyna 19
 Sawisz Anna 19
 Schopenhauer Arthur 161
 Schramm Wilbur 10
 Scotch Norman A. 61
 Shannon Claude 10, 11, 74
 Shapiro Johanna 184
 Sierocka Beata 13

 Skarżanka Hanna 136
 Sławiński Janusz 120
 Słowacki Juliusz 162
 Smith Douglas 33, 34, 38, 39
 Sokrates 15, 53, 54
 Stasiuk-Krajewska Karina 166, 185
 Stoczkowski Wiktor 130, 131
 Suger, opat Saint-Denis 59
 Symeon 38
 Szahaj Andrzej 172, 174
 Szczekilk Andrzej 28, 79, 80, 163, 164
 Szekspir 192
 Sznajderman Monika 46, 47
 Szopski Marek 27
 Szpunar Magdalena 23
 Szubert Mateusz 161–163, 189
 Szulżycka Alina 51
 Szumańska-Grossowa Hanna 111
 Szymon Słupnik 23

 Śmiłowska Karolina 17, 115
 Śreniowski Józef 91, 92

 Talarczyk-Gubała Monika 26, 90
 Tamuz 45, 53
 Tanalska-Dulęba Anna 53
 Tatarowski Konrad W. 93, 94, 134
 Tocqueville Alexis de 111
 Tokarczuk Olga 192
 Tomasik Wojciech 140, 141, 150
 Topczewska Anna 44
 Tot 45
 Turek Bogusław 99, 100
 Turner Victor 14, 15, 22, 49, 88, 97, 99, 100, 103, 131, 177

 Urbaniak Paweł 14, 87
 Usakiewicz Wojciech 14

 Vansina Jan 69

Wałęsa Lech 139	Wodziński Cezary 16, 35–37, 47, 48, 54
Waryński Ludwik 155	Woźny Aleksander 22, 23, 25–27, 138,
Wasył Błogosławiony z Moskwy 37	151
Weaver Warren 10, 74	Wróblewski Roman 91
Weber Max 21, 166	
Wejland Andrzej Paweł 179, 182	
Wen z dynastii Han 56, 57	Zadrożyńska Anna 174
Wendland Michał 9–11	Zagajewski Adam 154, 155
Wierciński Hubert 61, 65	Zajączkowski Andrzej 138, 142
Wilczyński Przemysław 175, 176	Ziomek Jerzy 25, 87
Williams Robin 62, 77, 81, 84–86, 175	Znaniński Florian 142, 143
Willis Paul 146, 147	Zurzycka Patrycja 184
Winkin Yves 9, 10, 17, 36, 74	
Wiśniewski Robert 130	Żyłko Bogusław 12, 25, 55, 56
Witwicki Władysław 16	

Sprzedaż publikacji
Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego
prowadzi
Dział Sprzedaży
Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel. 71 3752885
e-mail: marketing@wuwr.com.pl
www.wuwr.com.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
zaprasza do swoich księgarni:
• Księgarnia internetowa: www.wuwr.com.pl
• Księgarnia Uniwersytecka
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel. 71 3752923