

31 lipca 2012

*P*rzegląd  
*S*ocjologii  
*J*akościowej

Tom VIII  
Numer 2

*Ciało w przestrzeni  
społecznej*

pod redakcją  
Anny Kacperczyk  
i Dominiki Byczkowskiej



Polskie Towarzystwo Socjologiczne

[www.przegladsocjologiijakosciowej.org](http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org)

**REDAKTOR NACZELNY**

Krzysztof Tomasz Konecki, UŁ

**REDAKTORZY PROWADZĄCY**

Jakub Niedbalski, UŁ

Izabela Ślęzak, UŁ

**REDAKTORZY TEMATYCZNI**

Waldemar Dymarczyk, UŁ

Marek Gorzko, US

Anna Kacperczyk, UŁ

Sławomir Magała, Erasmus

University

Łukasz T. Marciniak, UŁ

**REDAKTOR**

**DZIAŁU RECENZJI**

Dominika Byczkowska, UŁ

**REDAKTOR JĘZYKOWY**

Aleksandra Chudzik

**REDAKTOR STATYSTYCZNY**

Piotr Chomczyński, UŁ

**AUDYTOR WEWNĘTRZNY**

Anna Kubczak, UŁ

**KOREKTA**

Magdalena Chudzik

Magdalena Wojciechowska, UŁ

**SKŁAD**

Magdalena Chudzik

**PROJEKT OKŁADKI**

Anna Kacperczyk, UŁ

**WWW**

Edyta Mianowska, UZ

**ADRES REDAKCJI**

Uniwersytet Łódzki

Wydział

Ekonomiczno-Socjologiczny

Instytut Socjologii

Katedra Socjologii

Organizacji i Zarządzania

ul. Rewolucji 1905 r. 41/43

90-214 Łódź

redakcja.psj@gmail.com

Przegląd Socjologii Jakościowej

Tom VIII

Numer 2

*Ciało w przestrzeni społecznej*

**Redaktorzy tomu:**

Anna Kacperczyk

Dominika Byczkowska

Publikacja ukazuje się w ramach

**Serii Wydawniczej**

**Polskiego Towarzystwa Socjologicznego**

**Edycja III – „Co się dzieje ze społeczeństwem?”**

Publikacja dofinansowana została ze środków PTS

**Rada Wydawnicza Serii:**

Krzysztof Frysztacki, Krzysztof Tomasz Konecki,

Ewa Narkiewicz-Niedbalec (przewodnicząca), Marek Nowak,

Maria Zielińska

**Prawa autorskie**

Czasopismo oraz wszystkie zamieszczone w nim artykuły stanowią dorobek współczesnej socjologii. Mogą zostać wykorzystane bez specjalnej zgody dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych w naszym piśmie dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych w naszym piśmie lub jakiegokolwiek ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Autorzy nadsyłanych artykułów ponoszą odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich.

Logotyp, szata graficzna strony oraz nazwa *Przeglądu Socjologii Jakościowej* (*Qualitative Sociology Review*) znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.



**RADA NAUKOWA**

**Jan K. Coetzee**

University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

**Markieta Domecka**

University of Surrey, UK

**Aleksandra Galasińska**

University of Wolverhampton, UK

**Piotr Gliński**

Uniwersytet Białostocki

**Marek Kamiński**

New York University

**Michał Krzyżanowski**

Lancaster University, UK

**Anna Matuchniak-Krasuska**

Uniwersytet Łódzki

**Barbara Misztal**

University of Leicester, UK

**Janusz Mucha**

Akademia Górniczo-Hutnicza

**Sławomir Partycki**

Katolicki Uniwersytet Lubelski

**Anssi Perakyla**

University of Helsinki

**Robert Prus**

University of Waterloo, Canada

**Marek Szczepański**

Uniwersytet Śląski

**Piotr Sztompka**

Uniwersytet Jagielloński

## Od redaktorów

**Anna Kacperczyk, Dominika Byczkowska**

W stronę socjologii ciała

6

## Artykuły

**Honorata Jakubowska**

Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości

12

**Anna Kacperczyk**

Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki

32

**Krzysztof T. Konecki**

„Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Konstruowanie prywatnej quasi-religii

64

**Dominika Byczkowska**

„Ciało to mój największy nauczyciel”. Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza

112

**Magdalena Wojciechowska**

Ciało – podstawowe narzędzie pracy. Rola ciała w procesie negocjowania tożsamości pracownic agencji towarzyskich

128

**Katarzyna Kowal**

Doświadczenie własnej cielesności przez biorców kończyny – socjologiczne studium zrekonstruowanego ciała

152

**Agata Dziuban**

Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

200

**Izabela Franckiewicz-Olczak**

Body art – ciało, sztuka, technologia. Od ciała ułomnego do bezawaryjnego humanoida

228

**Maja Brzozowska-Brywczyńska**

Ciała osobliwe w przestrzeni *freak/talk show*

242

## Eseje – polemiki – dyskusje

**Piotr Sorokowski**

Polemika z tekstem: *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim* (Wagner 2012)

260

**Izabela Wagner**

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

278

**Sławomir Magala**

Gorzkie żale, czyli autorefleksja zawodowa

294

## Recenzje

**Paweł Tomanek**

Szkuta Katarzyna (2010) *Wytwarzanie poczucia normalności w rozmowie codziennej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

302

**Michał Lesiak**

Ariès Philippe (2010) *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u*. Przełożyła Maryna Ochab. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia

308



**Anna Kacperczyk**  
Uniwersytet Łódzki

**Dominika Byczkowska**  
Uniwersytet Łódzki

## OD REDAKTORÓW

### W stronę socjologii ciała

**Anna Kacperczyk**, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersyteu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Łódzkiego Oddziału PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia badań społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

#### Dane adresowe autorki:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mai: anna.kacperczyk@gmail.com

**Dominika Byczkowska**, dr, socjolog, pracuje w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania IS UŁ. Jej główne obszary zainteresowań badawczych to socjologia ciała, społeczne konstruowanie cielesności, socjologia tańca, metodologia teorii ugruntowanej, socjologia jakościowa, socjalizacja wtórna w grupach zawodowych i hobbystycznych. Realizowała także badania dotyczące m.in. procesu lobbingowego i konstruowania procedur HR. Jest redaktorką działu recenzji w QSR i PSJ. W swojej pracy wykorzystuje socjologię jakościową i wiedzę z zakresu rozwoju profesjonalnego do badania przemian zachodzących w grupach zawodowych. Jest specjalistką pracy kreatywnej przy zachowaniu harmonii umysłu i ciała.

#### Dane adresowe autorki:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: dominika.byczkowska@wp.pl

W ostatnich latach obserwujemy rosnące zainteresowanie tematyką cielesności w socjologii i innych naukach społecznych. W odpowiedzi na to zainteresowanie generowanych jest wiele różnorodnych koncepcji teoretycznych, które próbują objaśnić fenomeny związane z cielesnością aktorów społecznych, uchwycić proksemiczne aspekty ludzkich działań, opisać sposoby używania ciała jako narzędzia pracy, jego znaczenie w interakcji i komunikacji interpersonalnej czy też jego rolę jako ikony w przekazach kultury masowej. Badania socjologiczne nad cielesnością wspomaganą są przez liczne dziedziny pokrewne, jak filozofia, antropologia, etnologia, psychologia, etologia, choreologia, nauki o kulturze, sygnalizując tym samym konieczność badań interdyscyplinarnych w tej wielowarstwowej i wieloaspektowej dziedzinie, która stanowi dla badaczy poważne wyzwanie metodologiczne. Z problematyką tą wiąże się wiele pytań, między innymi: Jak badać ciało? Jak zaświadczać w procesie badawczym o doświadczeniach ciała? Jak zapewnić studiom tego typu intersubiektywną kontrolę?

W Polsce w ostatnich latach pojawiło się kilka znaczących publikacji dotyczących problematyki cielesności: prace Zbyszka Melosika, między innymi *Ciało i zdrowie w społeczeństwie konsumpcji* (1999) czy *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne* (1996), *Społeczne tworzenie ciała* (2005) autorstwa Adama Buczkowskiego, *Socjologia ciała* (2009) Honoraty Jakubowskiej, publikacja Richarda Shustermana *Świadomość ciała* (2010), a także, wydana przez PWN, jedna z klasycznych książek z tej dziedziny pod tytułem *Socjologia ciała* autorstwa Chrisa Shillinga (2010). W roku 2011 „Przegląd Filozoficzno-Literacki” wydał numer *Ciało* poświęcony w całości tej problematyce.

Mimo rosnącej liczby publikacji zagranicznych obejmujących swym zakresem problematykę ciała i cielesności, wciąż zbyt mało jest polskojęzycznej literatury na ten temat. Niewielki jest jeszcze dorobek studiów w tym obszarze w naszej rodzimej tradycji badawczej.

Oddając w ręce Czytelnika numer tematyczny „Przeglądu Socjologii Jakościowej”, pragniemy wypełnić tę lukę oraz stworzyć możliwość wymiany doświadczeń badaczom podejmującym tę problematykę. Artykuły zawarte w niniejszym numerze są wynikiem dorobku XIV Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego i efektem prac Zjazdowej Grupy Tematycznej nr 39, pod tytułem *Ciało w przestrzeni społecznej*, która obradowała 9 września 2010 roku w Krakowie. Zakres tematyczny obrad grupy był bardzo szeroki. Obejmował rozważania od zagadnień zdrowia i choroby, poprzez kwestie metodologiczne w badaniu społecznych aspektów cielesności, aż po biograficzną koncepcję ciała i tworzenie obrazu ciała oraz wykorzystanie najnowszych osiągnięć chirurgii plastycznej i rekonstrukcyjnej. Ten szeroki zakres tematyczny znalazł swoje odzwierciedlenie w niniejszym numerze „Przeglądu Socjologii Jakościowej”.

Pierwsze dwa artykuły – Honoraty Jakubowskiej i Anny Kacperczyk – mają charakter teoretyczno-metodologiczny i omawiają miejsce problematyki cielesności we współczesnej socjologii, rozważając możliwości aplikacyjne refleksji z tego obszaru we współczesnych badaniach socjologicznych.

Artykuł autorstwa Honoraty Jakubowskiej *Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości*, otwierający numer, podejmuje problem „przeteoretyzowania” socjologii ciała jako subdyscypliny i wskazuje na niedoskonałości



i zaniedbania dotyczące badań w jej obrębie. Autorkę interesuje to, jakie aspekty ciała i/lub cielesności są przede wszystkim przedmiotem badań, jakie najłatwiej poddają się socjologicznej analizie, a z jakimi, jako socjologowie, mamy największe metodologiczne trudności. Autorka zastanawia się, na ile przydatne dla autorów chcących prowadzić badania w ramach socjologii ciała jest sięganie do badań z subdyscyplin pokrewnych, takich jak: socjologia medycyny, socjologia zdrowia, socjologia sportu czy socjologia codzienności. Wskazuje także na przydatność konkretnych metod i technik badawczych, jakie mogą być wykorzystane w projektach badawczych, których przedmiotem badań jest ciało/cielesność.

Drugi tekst, autorstwa Anny Kacperczyk, pod tytułem *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki* traktuje o miejscu, jakie w prowadzeniu badania o charakterze etnograficznym zajmuje ciało samego badacza. Rozważania odwołują się do konkretnego przypadku badania nad społecznym światem wspinaczki, ale refleksja autorki wykracza poza nie, uznając ich aktualność w odniesieniu do wszelkich etnograficznych badań, obejmujących swoim zainteresowaniem ucieleśnione działania podmiotów ludzkich, szczególnie te, w których główny przedmiot badań stanowi aktywność fizyczna związana z pracą z ciałem i poprzez ciało. Autorka analizuje relacje pomiędzy ucieleśnieniem konkretnych działań i aktywności badanych podmiotów (wspinaczy) a ucieleśnieniem samego procesu gromadzenia danych przez badacza. Podejmuje także problem przejścia pomiędzy tożsamościami badacza i uczestnika społecznego świata oraz rozważa możliwość wykorzystania

autoetnografii w procesie gromadzenia i analizowania danych. Autorka podkreśla cielesny charakter procesu badawczego w studiach o charakterze etnograficznym i sugeruje uwzględnienie w tego typu badaniach świadomego namysłu nad umiejscowieniem ciała i cielesności samego badacza w procesie wytwarzania wiedzy.

Kolejne artykuły numeru podejmują problematykę doświadczania własnego ciała przez aktorów społecznych: praktykujących hatha-jogę, tancerzy, kobiety pracujące w agencjach towarzyskich, biorców kończyn oraz osoby tatuujące się.

W tekście Krzysztofa T. Koneckiego „*Ciało świątynią duszy*”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. *Konstruowanie prywatnej quasi-religii* podjęty zostaje problem postrzegania i odczuwania ciała w praktyce nabywania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Autor przedstawia proces stawania się praktykującym jako immanentnie związany z praktykami pracy nad ciałem, definiowaniem ciała oraz jego odczuć. Zdaniem autora „[p]raca nad ciałem może zmieniać zachodnią perspektywę definiowania ciała jako elementu materialnego ludzkiej egzystencji (wizja kartezjańska) w wizję traktowania go jako substancji uduchowionej (wizja filozofii wschodniej)” (s. 64). Artykuł ukazuje zderzenie doświadczeń człowieka żyjącego w kulturze Zachodu, które przekraczają możliwości nazywania odczuwania świata (transcendencja umysłu przy pomocy ciała) z tym, co społeczeństwo i kultura starają się zdefiniować (wyraźnie artykułowane dychotomie ducha i ciała).

Artykuł Dominiki Byczkowskiej, zatytułowany „*Ciało to mój największy nauczyciel*”. *Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza*, prezentuje specyficzną interakcję, jaka zachodzi pomiędzy

jednostką i jej ciałem w procesie stawania się tancerzem. Zdaniem autorki, „[c]iało jest przez tancerza traktowane jako aktor, który podejmuje własne decyzje i czasami nie pozwala tancerzowi realizować jego zamiarów, na przykład związanych z normami panującymi w określonych grupach społecznych” (s. 112). Ta szczególna relacja z własnym ciałem tworzona jest w procesie negocjowania i obserwowania reakcji własnego ciała na zadania, jakie stawia przed nim tancerz. Relacje i interakcje z własnym ciałem mogą przybierać bardzo różną formę i są zazwyczaj uzależnione od relacji społecznych, norm panujących w środowisku, z którego tancerz pochodzi.

W swoich rozważaniach autorka opiera się na wynikach własnych badań nad społecznym konstruowaniem cielesności przez tancerzy tańca towarzyskiego, które prowadziła przy wykorzystaniu metodologii teorii ugruntowanej oraz jakościowych technik badawczych. W artykule podjęta zostaje także tematyka relacji z ciałem w procesie autoterapeutycznym.

Kolejny tekst, autorstwa Magdaleny Wojciechowskiej, *Ciało – podstawowe narzędzie pracy. Rola ciała w procesie negocjowania tożsamości pracownic agencji towarzyskich* podejmuje refleksję nad sposobami doświadczania własnego ciała przez prostytutki w procesie konstruowania przez nie tożsamości profesjonalnej. Ciało prostytutki – jak pisze autorka – „stanowi [...] kluczowy, namacalny element łączący ze sobą dwa diametralnie różne światy – «świat normalny» ze «światem dewiacyjnym»” (s. 130). Autorka opisuje szczegółowo proces kryształizowania się profesjonalnej tożsamości sytuacyjnej przyjmowanej przez kobiety pracujące w agencjach towarzyskich.

Używanie własnego ciała jako narzędzia pracy implikuje szereg zabiegów poznawczych, interakcyjnych oraz symbolicznych, które pozwalają osobie funkcjonować w świecie agencji towarzyskich oraz rozwijać tożsamość profesjonalną prostytutki. Autorka przedstawia rozmaite praktyki odnoszące się do ciała, takie jak: traktowanie ciała jako *kostiumu teatralnego*, doświadczanie go w kategoriach *materii* („wymagającej nieustannego przekształcania, dopasowywania się do określonych warunków pracy, narażonej na uszkodzenia mechaniczne oraz podlegającej zużyciu się” [s. 128]), *narzędzia pracy* i wreszcie jako *partnera interakcji* umożliwiającego profesjonalny kontakt z klientem.

Katarzyna Kowal w artykule pod tytułem *Doświadczanie własnej cielesności przez biorców kończyn – socjologiczne studium zrekonstruowanego ciała* podejmuje problematykę interakcyjnych i tożsamościowych konsekwencji przeszczepu ręki.

Transplantacja stanowi dla biorców szansę na pełniejsze życie, ale jednocześnie wiąże się z licznymi wyzwaniem i ograniczeniami. Autorka stara się prześledzić losy swoich badanych. Doświadczenia własnego zrekonstruowanego ciała są elementem przeżyć i refleksji podmiotu. Autorka podejmuje się trudnego zadania poddania refleksji socjologicznej świata przeżyć biorców kończyn. W analizie ich cielesnych doświadczeń sięga do czasu sprzed przeszczepu, kiedy jednostki *doświadczaly ciała sfragmentaryzowanego*, które z powodu utraty ręki stawiało opór, uniemożliwiało działania praktyczne, było ułomne, słabe, niemęskie i niejednokrotnie ukrywane przez samych badanych. Okazuje się jednak, że równie trudne i problematyczne może być *doświadczenie ciała zrekonstruowanego*, które z jednej strony jest już kompletne, ale z drugiej na co dzień zaświadcza o dokonanej rekonstrukcji.



Siódmy tekst, autorstwa Agaty Dziuban, *Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim* podejmuje problematykę budowania tożsamości jednostki na bazie świadomego projektowania wyglądu własnego ciała przez osoby tatuujące się. Odwołując się do koncepcji „projektu ciała” Anthonego Giddensa, zgodnie z którą ciało stanowi kluczowy element budowania tożsamości Ja, autorka stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie funkcje pełni oznaczanie ciała za pomocą tatuażu w sensie konstruowania jednostkowej tożsamości. Autorka opiera swoje wnioski na bogatym materiale empirycznym (wywiadach biograficznych z wytatuowanymi kobietami i mężczyznami, obserwacjach uczestniczących oraz zdjęciach), starając się wykazać, że praktyka tatuowania ciała stanowi swoistą pracę biograficzną, która pozwala jednostce oznaczyć kluczowe, zwrotne momenty swojego życia oraz przepracować emocje związane z ważnymi dla niej zdarzeniami czy przeżyciami, stanowi środek ekspresji i artykulacji tożsamości, a także podstawę społecznych identyfikacji jednostki oraz formę komunikowania z innymi. W ten sposób „projekt ciała”, wyrażający się w praktyce tatuowania, stanowi istotny element większego przedsięwzięcia, jakim jest konstruowanie i rekonstruowanie Ja. W artykule nacisk zostaje położony na te aspekty pracy z ciałem, które wiążą się z pracą nad tożsamością, a podejmowanie przez jednostki praktyk upiększających czy stylizujących ciało staje się elementem ich strategii tożsamościowej.

W dalszej części numeru podjęta zostaje problematyka roli i miejsca ciała we współczesnym świecie, a także kulturowe uwarunkowania rozmaitych praktyk związanych z cielesnością.

W artykule *Body art – ciało, sztuka, technologia. Od ciała ułomnego do bezawaryjnego humanoida* Izabela Franckiewicz-Olczak zastanawia się, w jaki sposób ciało jest współcześnie obecne w sztuce. Stawia także kolejne pytania: W jakich kontekstach się pojawia? Jaką rolę pełni w tym procesie zawłaszczająca ciało i ingerująca w nie technologia? Główne problemy współczesnej humanistyki, takie jak: sprzeciw wobec starzeniu się ludzkiego ciała, ingerencja w ludzką cielesność, transplantologia, genetyka czy ekshibicjonizm zostają zestawione z tematyką wybranych prac artystycznych. Analizując kondycję współczesnego ciała, autorka zauważa, że pod względem przedmiotu badań, jak również wniosków z nich płynących dyskurs artystyczny niejednokrotnie pokrywa się z dyskursem naukowym na ten temat. Perspektywy te, zdaniem autorki, różnią się jednak zasadniczo pod względem metody.

Ostatni, dziewiąty tekst numeru, zatytułowany *Ciała osobliwe w przestrzeni freak/talk show* autorstwa Mai Brzozowskiej-Brywczyńskiej, dotyczy problemu eksponowania odmienności fizycznej, cielesnej w przestrzeni publicznej – na przykładzie programu „Rozmowy w toku”, który, zdaniem autorki, podziela wiele cech z „pokazami osobliwości”. Samo wystawianie „na pokaz publiczny różnego rodzaju osobliwości dla uciechy tłumu gapiów” (s. 245) jako sposób uwidaczniania odmienności cielesnej w przestrzeni kulturowej staje się dla autorki pretekstem do głębszej refleksji na temat zagadnienia budowania uzasadnień i legitymizowania tego rodzaju pokazów we współczesnej kulturze. Metanarracją usprawiedliwiającą tego rodzaju obsceniczność staje się wpisane w opowieść o nauce i moralności poszukiwanie prawdy o nas samych za pośrednictwem poznawania obcego. Zdaniem autorki, w ten sposób *talk*

*show* staje się „pochwałą kulturowej władzy regulowania dewiacji [...] oraz naukowej władzy dyscyplinowania nieprawidłowości natury” (s. 254).

W numerze znajdzie także Czytelnik polemikę Piotra Sorokowskiego nawiązującą do tekstu Izabeli Wagner *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*, który ukazał się w poprzednim numerze „Przeglądu Socjologii Jakościowej” oraz tejże autorki *Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopiśmie przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych*, a także odwołujący się do obydwu tych głosów tekst polemiczny Sławomira Magali pod tytułem *Gorzkie żale, czyli autorefleksja zawodowa*.

## Bibliografia

Ariès Philippe (2010) *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u*. Przełożyła Maryna Ochab. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Buczowski Adam (2005) *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i biologiczna*. Kraków: Universitas.

Ciało (2011) „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4(32).

Jakubowska Honorata (2009) *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Melosik Zbyszko (1996) *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako(kon)teksty pedagogiczne*. Poznań–Toruń: Wydawnictwo Edytor.

----- (1999) *Ciało i zdrowie w społeczeństwie konsumpcji*. Poznań–Toruń: Wydawnictwo Edytor.

Cały numer zamykają recenzje książek: Katarzyny Szkuty *Wytwarzanie poczucia normalności w rozmowie codziennej. Studium socjologiczne* – autorstwa Pawła Tomanka oraz napisana przez Michała Lesiaka recenzja książki Philippe'a Ariès *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u*.

Oddając numer tematyczny „Przeglądu Socjologii Jakościowej” *Ciało w przestrzeni społecznej*, mamy nadzieję, że zawarte w nim teksty umożliwią Czytelnikowi lepsze poznanie złożoności i wagi problematyki ciała jako przedmiotu badań socjologicznych. Życzymy inspirującej lektury.

Shilling Chris (2010) *Socjologia ciała*. Przełożyła Marta Skowrońska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Shusterman Richard (2010) *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Przełożyli Wojciech Małecki, Sebastian Stankiewicz. Kraków: Universitas.

Szkuta Katarzyna (2010) *Wytwarzanie poczucia normalności w rozmowie codziennej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Wagner Izabela (2012) *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, s. 166–187 [dostęp 27 czerwca 2012]. Dostępny w Internecie: <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume18/PSJ\\_8\\_1\\_Wagner.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume18/PSJ_8_1_Wagner.pdf)>.

## Cytowanie

Kacperczyk Anna, Byczkowska Dominika (2012) *W stronę socjologii ciała*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 6–11 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

**Honorata Jakubowska**  
Uniwersytet Adama Mickiewicza

## Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości

**Abstrakt** Celem prezentowanego artykułu jest przyjrzenie się, dokonywanym przez rodzimych socjologów, rozważaniom o ciele/cielesności, a także realizowanym w tym obszarze badaniom. W tekście wskazuję dylematy, z którymi boryka się badacz ciała/cielesności, wynikające głównie z natury badanego przedmiotu i związanych z nim trudności metodologicznych. Po drugie, wymieniam pewne empiryczne pominięcia – obszary czy sposoby badań, które nie zyskały do tej pory wystarczającej uwagi badaczy. Po trzecie wreszcie, przedstawiam listę rekomendacji, czyli możliwych, potencjalnie atrakcyjnych pól eksploracji dla socjologii ciała.

**Słowa kluczowe** ciało/cielesność, badania empiryczne, przedmiot badań, teoria, metodologia, dyskursywizacja

**Honorata Jakubowska**, dr – socjolog, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Autorka książki *Socjologia ciała* (2009), za którą otrzymała nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Naukowo zajmuje się socjologią ciała, gender studies oraz problematyką płci w obszarze sportu, a dydaktycznie także metodami i technikami badań socjologicznych. Aktualnie pracuje nad publikacją dotyczącą segregacji płci w sporcie.

### Dane adresowe autorki:

Instytut Socjologii  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań  
e-mail: honorata@amu.edu.pl

Nieuprawnione wydaje się już stwierdzenie, że ciało jest nieobecne w dzisiejszej socjologii polskiej. Z marginalizowanego, trywializowanego obszaru eksploracji teoretycznych i empirycznych ciało/cielesność stają się jednym, jeśli nie z ważniejszych, to z pewnością popularniejszych problemów socjologicznych. Rośnie liczba publikacji o ciele, liczba konferencji, jak i wykładów akademickich poświęconych tej problematyce.

Niezwykle trudno jest rozstrzygnąć, czy prowadzone rozważania i analizy mieszczą się w ramach socjologii ciała jako odrębnej subdy-

scypliny czy też wykorzystują kategorię ciała/cielesności w swoich koncepcjach i badaniach realizowanych w ramach innych subdyscyplin. Problem ten jest tym większy, ponieważ istniejące definicje socjologii ciała przedstawiają jej zakres na tyle szeroko, iż właściwie każdy aspekt życia społecznego wydaje się możliwy do przeanalizowania w odniesieniu do ciała/cielesności (zob. np. Turner 1996; 2000; Giddens 2004). Ta pojęciowa otwartość ciała sprawia, że jest ono traktowane jako przydatny wskaźnik wielu zjawisk i procesów społecznych oraz jako narzędzie, za pomocą którego można ponownie przerobić stare problemy badawcze.

Z tego względu słuszniejsze wydaje mi się mówienie nie tyle o socjologii ciała, co o ciele w socjologii, a tym samym – nie tyle o rosnącym znaczeniu tej subdyscypliny w Polsce, co raczej o coraz częstszym odwoływaniu się do kategorii ciała/cielesności w rozmaitych analizach socjologicznych. Do tego twierdzenia skłania mnie również w dużej mierze odtwórczy charakter prowadzonych rozważań czy posługiwanie się głównie klasycznymi już koncepcjami Foucaulta, Goffmana czy Giddensa. Trudno również wskazać nowe propozycje teoretyczne wypracowane w polskiej socjologii, jak i nowatorskie, właściwie dla subdyscypliny propozycje metodologiczne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Osobnym problemem pozostaje kwestia, czy każda nowa subdyscyplina powinna wypracowywać swoją własną metodologię czy też korzystać z istniejącego dorobku innych subdyscyplin. Na temat tego zagadnienia w odniesieniu do socjologii codzienności zob. Borowska, Jakubowska, Podgórski (2009). Być może również socjologię ciała można by rozpatrywać nie tyle jako subdyscyplinę wyróżnioną poprzez przedmiot badań, ale jako sposób badania, który za główną kategorię analityczną przyjmuje ciało/cielesność.

Jeśli za początek zainteresowania ciałem/cielesnością w polskiej socjologii uznamy połowę lat dziewięćdziesiątych i zgodzimy się, że po 2000 roku nastąpił jego wzrost, to okres ten pozwala uchwycić charakterystykę rozważań o ciele dokonywanych przez rodzimych socjologów. Możliwe staje się również – czemu poświęcam swój artykuł – wskazanie na pewne dylematy, z którymi boryka się badacz ciała/cielesności, a także pewne empiryczne pominięcia, a w konsekwencji stworzenie listy rekomendacji, czyli możliwych, potencjalnie atrakcyjnych, obszarów eksploracji dla socjologii ciała (socjologii o ciele).

### Obecność versus nieobecność ciała

Oba przedstawiane przeze mnie dylematy, z jakimi zmagają się socjologiczne analizy ciała/cielesności, wynikają przede wszystkim z samej natury badanego przedmiotu. Szczególnie trudnym obszarem wydaje się nie tyle ciało ze swoim społeczno-kulturowym znaczeniem, co ucieleśnienie, doświadczanie ciała. Śledząc podejmowane próby badawcze, można odnieść wrażenie, że niezwykle rzadko udaje się nam faktycznie dotrzeć do samego ciała/cielesności, a te nieustannie wymykają się analizom socjologicznym. Nie wiem, czy i na ile – jako socjologowie – jesteśmy w stanie przezwyciężyć te trudności, dlatego w tej części artykułu czytelnik znajdzie raczej zwrócenie uwagi na pewne trudności metodologiczne niż remedium na nie.

Nie da się oddzielić naszego życia od ciała, nasze doświadczanie świata jest cielesne, a każdy aspekt naszego życia ma wymiar cielesny. Rów-



nocześnie jednak, o czym pisał między innymi Drew Leder (1990; por. Jakubowska 2009a), ta nieunikniona obecność ciała jest charakteryzowana przez jego nieobecność w codziennym doświadczeniu – choć ma ono charakter ucieleśniony, wymazujemy ciało ze świadomości. To z kolei rodzi problemy natury empirycznej, bo jak poddać dyskursywizacji to, co nieświadomione.

Pewnym sposobem na poradzenie sobie z tym problemem jest koncentracja badań dotyczących doświadczenia ciała na jego *disappearance* (Leder 1990: 90), czyli obecności ciała, gdy przyjmuje ono patologiczną, dewiacyjną formę, jak na przykład w chorobie (por. Borkowska, Jakubowska, Podgórski 2009). Ta obecność ciała sprawia, że stajemy się go bardziej świadomi, a tym samym jest ono bardziej dostępne, jeśli nie dla badacza – do czego powrócę później – to dla badanego. Prawdopodobnie z tego właśnie powodu analizy dotyczące doświadczenia ciała przeprowadza się najczęściej z osobami chorymi (przewlekłe lub umierającymi), niepełnosprawnymi i starymi, czyli osobami, które dotkliwie odczuwają obecność, a właściwie opór ciała w codziennym doświadczeniu. Tak dzieje się w socjologii anglojęzycznej; w socjologii polskiej osoby niepełnosprawne, chore i starsze również są przedmiotem badań, które jednak rzadko, jeśli w ogóle, skupiają się na problematyce doświadczenia ciała. Raczej są one pisane z jednej strony w kontekście polityki społecznej, w tym wykluczania społecznego, a z drugiej strony – medialnych wizerunków. Na przykład w odniesieniu do osób starszych można zauważyć, że w książkach o starości, nawet tych skon-

centrowanych na jej kulturowym wymiarze, ciało (poza wizerunkiem) jest niemal nieobecne, natomiast w książkach o ciele nie ma osób starszych<sup>2</sup>. Sądzę jednak, na podstawie w dużej mierze imitacyjnego charakteru nowych subdyscyplin socjologicznych w Polsce, że sytuacja ta będzie się zmieniać, a liczba analiz dotyczących doświadczenia takiego ciała będzie rosła.

Drugą grupą badanych w obrębie analiz socjologii ucieleśnienia są tancerze i sportowcy. Doskonałym przykładem są tutaj badania Wacquanta (2004), natomiast na gruncie polskim można wymienić badania Byczkowskiej (2009) o tancerzach czy Koneckiego (2010) – dotyczące ćwiczenia jogi. Tutaj ponownie skupienie analiz na tej grupie respondentów wydaje się zrozumiałe, gdyż w przeciwieństwie do innych osób przedstawicieli tych zawodów posiadają większą świadomość własnego ciała, wynikającą w tym przypadku z pracy (z) ciałem. Jak pisze Byczkowska, „tancerz może doświadczać jego/jej własnego ciała jako narzędzia, jako interakcyjnego partnera czy jako tworzywa, które musi być zmieniane zgodnie z potrzebami grupy społecznej” (2009: 102 [tłum. własne]). Takiej świadomości ciała nie posiada jednak większość ludzi, którzy na co dzień zapominają o ciele, ignorując cielesny wymiar swoich działań. Znajduje to potwierdzenie na przykład w dominującym sposobie myślenia o zdrowiu. Wśród trzech typów potocznego rozumienia zdrowia wyróżnionych

<sup>2</sup> Zob. np. E. Zierkiewicz, A. Łysak *Starsze kobiety w kulturze i społeczeństwie*, M. Kaczorowski, E. Zierkiewicz, A. Łysak *Trzeci wiek drugiej płci*, M. Kaczorowski, H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski *Patrząc na starość*. Książki o ciele/cielesności zostaną wymienione w dalszej części artykułu.

przez Herzlich (1973) – zdrowie w próżni (*health in a vacuum*), rezerwy zdrowia (*reserve of health*) i równowaga (*equilibrium*) – najbardziej powszechny jest pierwszy typ. Zdrowie definiowane jest w nim poprzez kategorię braku – braku choroby, wydarzeń, uświadomienia sobie posiadania ciała, poczucia upływającego czasu (por. Jakubowska 2009a).

W tym kontekście skoncentrowanie się na osobach doświadczających cielesności w sposób szczególny (czy to w negatywnym, czy pozytywnym sensie) jest zrozumiałe w sytuacji, gdy cielesność jest niezwykle trudnym do uchwycenia przedmiotem badań. Równocześnie jednak sprawia, że ciągle umyka nam codzienne, normalne doświadczenie ciała. Potwierdza to bardzo mała liczba badań dotyczących tego, jak ludzie myślą o swoich ciałach, jak je opisują i jak ich używają (zob. Wacquant 1995; Nettleton, Watson 1998). Istnieje zatem potrzeba większej liczby badań, w których ciało/ucieleśnienie interesowałoby nas jako przedmiot badań sam w sobie, a nie jako wskaźnik odnoszący do innych wymiarów życia społecznego<sup>3</sup>.

### Jak zaświadczyć o doświadczeniach ciała?

Pierwszą przyczyną wymykania się ciała z socjologicznych analiz jest zatem – według mnie –

<sup>3</sup> Propozycja ta wpisuje się w jeden z zaproponowanych przez Drozdowskiego i Mateję, w artykule dotyczącym socjologii codzienności, modeli eksplanacyjnych, w których mikropraktyki są traktowane jako „w wysokim stopniu autonomiczne, samoorganizujące się i samowrotne «wycinki» rzeczywistości społecznej, jako jej suwerenne subobszary. Przy takim postawieniu sprawy badana codzienność nie odsyła do niczego poza sobą samą” (2009: 367).

koncentrowanie się przede wszystkim na tych respondentach, których cielesność wydaje się pozornie bardziej dostępna. Zakładana uświadomiona obecność ciała nie uwalnia nas jednak od kolejnych problemów metodologicznych. Nawet jeśli doświadczamy ciała w sposób szczególny, nawet jeśli nasze całe doświadczenie – jak w przypadku choroby – jest zogniskowane wokół ciała, to ta drażniąca obecność ciała niełatwo poddaje się dyskursywizacji. Jak bowiem opowiedzieć o ciele?

Ta nieumiejętność czy niemożność zdania relacji z doświadczenia ciała uwidacznia się paradoksalnie w braku ciała w narracjach choroby, opowieściach o ozdrowieniu czy zdrowiu<sup>4</sup>. Zierkiewicz (2009) zwraca uwagę na to zjawisko na podstawie analizy pantografii w czasopiśmie kobiecym. W narracjach tych, które możemy uznać za interesujący materiał empiryczny, uwaga w bardzo małym stopniu skupiona jest na doświadczeniu ciała (w chorobie). Najczęściej opowieści te dotyczą poznawania siebie, radzenia sobie z trudnościami, odkrywania siebie i swojej wewnętrznej siły, (zmian) tożsamości i relacji z innymi ludźmi. Chore ciało zostaje niemal zapomniane – i tak w opowieściach o chorobie nowotworowej nie opowiada się o raku, a pisząc o kobietach amazonkach,

<sup>4</sup> W literaturze anglojęzycznej liczba tego typu publikacji jest bardzo duża, a wymienić można wśród nich m.in. książki: W. Fishera *Time and Chronic Illness*, A. W. Franka *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics* i *At the will of the body* czy A. Kleinmana *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*. W polskiej literaturze spisywania opowieści o chorobie podejmują się często osoby publiczne, jak na przykład Krystyna Kofta czy Kamil Durczok, ale również inni autorzy (zob. np. Baranowska 2008).

mało mówi się o samym procesie rekonstrukcji piersi, a także, co najważniejsze w punkcie widzenia mojego artykułu, o doświadczaniu ciała (Zierkiewicz 2009).

Pierwszą tego przyczyną może być właśnie trudność zdania relacji z doświadczeń własnego ciała – trudność w ujęciu słowami tego, co dzieje się z naszym ciałem, tego, w jaki sposób ciało stawia opór i staje się przeszkodą w podejmowaniu nawet najprostszyc czynności. Drugą możliwą przyczyną braku występowania tego ciała w literaturze przedmiotu jest najprawdopodobniej wykluczenie z dominującego dyskursu zarówno ciał chorych czy starych, ale również ciała biologicznego (zob. np. Foucault 2000; Douglas 2007; Kristeva 2007). Tym samym doświadczanie ciała na przykład w chorobie, wówczas gdy jest ono pozbawiane swoich kulturowych i społecznych znaczeń i sprowadzone jedynie do własnej materialności i procesów fizjologicznych, pozostaje w sferze prywatnej i nie jest upubliczniane.

Pytaniem, które możemy sobie zadać w odniesieniu do pierwszej z wymienionych przyczyn, jest to, czy bycie socjologiem bądź innym naukowcem i sięgnięcie do własnego doświadczania ciała, także w chorobie czy niepełnosprawności, stawia nas w uprzywilejowanej pozycji i zbliża do pokonania bariery niedyskursywności. Niektórzy badacze próbują zmierzyć się z tym wyzwaniem – czy to poprzez spisywanie opowieści o ozdrowieniu, czy narracji dotyczących choroby, czy też, czemu chciałabym poświęcić więcej uwagi, poprzez tworzenie autoet-

nografii. Zazwyczaj jest ona stosowana właśnie w odniesieniu do doświadczania ciała w chorobie, ale można również odnaleźć inne przykłady jej zastosowania (zob. np. Wall 2008; Byczkowska 2009). Autoetnografie są „bardzo osobistymi relacjami korzystającymi z doświadczenia autora/badacza w celu rozszerzenia socjologicznego rozumienia” (Sparkes 2000: 21 [tłum. własne]). Pisanie autoetnografii wiąże się z szeregiem problemów, z którymi musi poradzić sobie badacz mierzący się z tym zadaniem. Najważniejsze z nich, odnoszące się do reprezentacji, obiektywizmu, jakości danych, ich weryfikacji czy etyki, dokładnie przedstawia w swoim artykule Wall (2008). Odsyłając do tego tekstu, nie chciałabym w tym miejscu rozpisywać się na ich temat, gdyż z jednej strony byłby to materiał na osobny artykuł, a z drugiej – wiele z tych problemów nie dotyczy wyłącznie autoetnografii, ale badań jakościowych w ogóle i jako takie zostały już omówione w innych miejscach (zob. np. Denzin, Lincoln 2009).

Większość trudności związanych z realizowaniem autoetnografii wynika moim zdaniem z rozdarcia badacza pomiędzy „Ja prywatnym” i „Ja naukowym”. Własne doświadczenie poważnej choroby stwarza bowiem niepowtarzalną okazję do uczynienia z niej użytku naukowego. Autor autoetnografii dąży do połączenia osobistych, najczęściej trudnych przeżyć z dyskursem naukowym i jego wymogami. Opisując swoje doświadczenia, wykorzystuje teoretyczną wiedzę dotyczącą danego obszaru, jednocześnie mając jednak – jak sądzę – dostęp do niewielu danych o podobnych doświadczeniach, odczu-

wa potrzebę (być może wewnętrzny przymus) wniesienia – dzięki swoim przeżyciom – czegoś nowego do tej wiedzy.

Niemniej jednak nawet wytrawny badacz realizując autoetnografię, będzie zmagał się z problemem wyrażenia tego, co doświadcza i co dzieje się z jego ciałem. Nie uchroni od tego nawet bycie socjologiem ciała i znajomość wielu teorii tworzących tę subdyscyplinę. Bardzo trafnie problem ten ujmuje Baranowska, „[p]ytanie, czy wszystkie stany odczuwane przez człowieka duchowo i umysłowo są naprawdę wyrażalne. Jako **humanistka** i poetka [pogrubię – H.J.] uważam, że tak. Jako **człowieka** [pogrubię – H.J.] trapią mnie w tej sprawie poważne wątpliwości. [...] Nie ma żadnego sposobu, by przekazać ból, jego natężenie i spustoszenie, jakie czyni, działając w ciągu dłuższego czasu” (2008: 140).

Pomimo różnego rodzaju wątpliwości i trudności, z którymi musi uporać się przede wszystkim autor, autoetnografia wydaje mi się cenną metodą pozwalającą uchwycić, przynajmniej do pewnego stopnia, doświadczanie ciała. Kompetencja badawcza czyni nas bowiem bardziej wrażliwymi na to, co Holman Jones nazywa znakiem autoetnografii stanowiącym, „wypowiadanie się w języku doświadczeń i poprzez doświadczenia, których nie da się wyartykułować, uobecnianie i ożywianie zmagają ze słowami i – częstokroć – naszych niepowodzeń w ich odnalezieniu” (2009: 190). Ta sama kompetencja pozwala nam również łatwiej pokonywać te trudności.

To, co wydaje się kłopotliwe w przypadku badania doświadczania ciała chorego czy starego, wydaje się jeszcze trudniejsze w kontekście codziennego doświadczania ciała (zob. Borkowska i in. 2009). Większe wykorzystanie dorobku wspomnianych wyżej badań i wypracowanych w ich trakcie technik i metod zbierania i analizowania danych pozwoliłoby jednak – jak sądzę – zwiększyć liczbę interesujących analiz dotyczących codziennego doświadczania ciała. Nie chciałabym w tym miejscu szczegółowo omawiać różnych metod możliwych do wykorzystania w trakcie tego typu badań, gdyż uczynili to już inni autorzy (zob. np. Crossley 2007; Byczkowska 2009; Kaufmann 2010). Na podstawie ich lektury można stwierdzić, że najważniejszą wskazówką metodologiczną jest stosowanie triangulacji metod badawczych (zob. np. Konecki 2000), czyli umiejętność łączenia różnych metod, z których każda wzbogaca nasze spojrzenie na ciało/ucieleśnienie i każda pozwala dotrzeć do innych jego aspektów. Cenne wydaje mi się także to, co proponuje między innymi Crossley (2007) – posłużenie się w badaniach kategorią „technik ciała”, użytą przez Maussa (2001), która jako narzędzie badawcze pozwoli, jak pisze Crossley, wyjść poza reprezentacje i dyskursy ciała oraz badać ucieleśnioną podmiotowość i praktyki. Odwołanie się do tej kategorii uprzywilejowuje jako metodę przede wszystkim obserwację, w tym obserwację uczestniczącą. Mimo kłopotów z dyskursywizacją przedmiotu badań, niezwykle istotne wydaje mi się również nierezygnowanie w procesie badawczym z różnego typu wywiadów – zarówno swobodnych, pogłębionych, jak i narracyjnych.



Na ich istotność, a także konieczność podjęcia większego wysiłku przez badacza zwraca uwagę Kaufmann (2010) – jeden z nielicznych socjologów, którzy koncentrują się na codziennym ucieleśnionym doświadczeniu. „W wypadku La Trame i Corps wiele pytań dotyczyło automatyzmów cielesnych, które w niewielkim stopniu przechodzą przez naszą świadomość i o których w konsekwencji niezwykle trudno się mówi. Zebrane zdania były więc nieliczne i krótkie, aluzyjne, banalne. Ten typ ubożego materiału pociąga za sobą konieczność przyjęcia przez badacza w trakcie poszukiwań postawy znacznie bardziej ofensywnej, wykorzystania najmniejszego wskaźnika, poświęcenia większej ilości czasu każdemu zdaniu” (Kaufmann 2010: 139). Można by również zastanowić się, czy i na ile możliwe, a także pożądane, jest szersze wykorzystanie autoetnografii w odniesieniu do innych obszarów doświadczenia ciała, w tym doświadczenia (nie)obecności ciała na co dzień. Warunkiem jej użycia byłoby jednak zastosowanie triangulacji – zarówno w odniesieniu do metod, jak i badaczy.

Próba poradzenia sobie z tym trudnym obszarem badawczym, jakim jest doświadczenie i używanie ciała, jest coraz częstsze sięganie do metod wizualnych. Ciekawy i – co może ważniejsze – pokazujący możliwości praktycznego zastosowania metod wizualnych jest projekt autorstwa Richa i Chalfena (2011), w którym młodzi pacjenci chorujący na astmę zostali poproszeni o tworzenie wizualnych narracji swojej choroby. Nagrania wideo miały dać możliwość lepszego poznania codzienności chorowania, w tym sposobów radzenia sobie z chorobą w kontekście

poszpitalnym, by móc wprowadzać zmiany w leczeniu pacjentów.

Wykorzystanie fotografii, zapisów wideo, a w jeszcze większym stopniu zastosowanie wywiadów z użyciem fotografii czy wywiadów na podstawie filmów (zob. np. Konecki 2008; 2010) pozwala przezwyciężyć pewne trudności metodologiczne. Za najważniejszą ich zaletę uważam to, na co zwraca uwagę również Konecki (2008; 2010) – możliwość zbadania (zobaczenia) tego, co w codziennym życiu uznawane jest za oczywiste, a w konsekwencji niezauważa(l)ne. Zdjęcia, a zwłaszcza nagrania wideo, dają nam możliwość obserwowania tego, co Mauss (2001) nazywa „technikami ciała”, a więc sposobów poruszania się, pływania, jedzenia i tym podobnych. Olbrzymią zaletą metod wizualnych jest także szansa obserwowania relacji ciała w stosunku do innych ciał czy przedmiotów, a także w stosunku do przestrzeni<sup>5</sup>.

Wywiady, w których wykorzystywane są zdjęcia czy filmy mają na celu między innymi przypomnienie danej sytuacji, wywołanie wspomnień, również tych związanych z doświadczeniem ciała. Takie ich wykorzystanie w stosunku do wspomnianych przeze mnie wcześniej osób posiadających większą świadomość ciała (tancerze, sportowcy, osoby chore) może okazać się przydatne. Moje wątpliwości budzi natomiast skuteczność tej metody w badaniu codziennie-

<sup>5</sup> Ciekawym przykładem wykorzystania zdjęć w analizie relacji ciała do przestrzeni i używania ciała w przestrzeni są badania pokazujące różnice w wykonywaniu prostych ćwiczeń gimnastycznych przez dziewczęta i chłopców, opisane przez I. Young w jej znanym eseju *Throwing like a girl*.

go, zwyczajnego doświadczenia ciała. Nie jestem przekonana, czy zdjęcie i/lub film będą wystarczającym bodźcem do uruchomienia narracji dotyczących ucieleśnionego doświadczenia. Inna trudność, związana z niektórymi z opisanych metod wizualnych, odnosi się do pojęcia „kontekstu” (zob. Banks 2009: 125). Przeprowadzenie wywiadu w oparciu o film, ale też zdjęcia rodzi niebezpieczeństwo, że ważniejszym kontekstem stanie się dla badanego sama sytuacja wywiadu, a nie sytuacja, w której powstało zdjęcie czy film. Może to prowadzić do swoistego dopasowywania odpowiedzi czy narracji do potrzeb badania, koncentrowania się na momencie wywiadu zamiast na doświadczeniach ucieleśnianych w momencie powstania nagrania czy zdjęcia. Teoretycznie, najlepszym rozwiązaniem byłoby relacjonowanie procesu doświadczenia ciała na bieżąco. Konieczność zdawania tej relacji najprawdopodobniej zakłóciłaby jednak jej naturalny i zwyczajny charakter. Od strony technicznej problemem mogłaby być też (niemal) równoległa rejestracja obrazu i dyskursu. Istnieje również ryzyko, że badany – mający świadomość bycia filmowanym czy fotografowanym – podejmie szczególne starania, by dobrze wypaść przed obiektywem. Tym samym nie udało by się nam uchwycić tego, co zwyczajne czy rutynowe. Stąd być może ciekawym pomysłem wydaje się stosowanie filmów zastanych (zob. Konecki 2010) – bez udziału respondenta. Niezwykle ważne wydaje mi się również łączenie metod wizualnych z innymi metodami, w tym przede wszystkim wywiadami, bowiem sam obraz, nawet w od-

niesieniu do tej niedyskursywnej materii badawczej, może okazać się zbyt ubogim źródłem informacji.

### Przeteoretyzowanie socjologii o ciele/cielesności<sup>6</sup>

Kolejne problemy, które zostaną przeze mnie poruszone to nie tyle dylematy, co pewne zaniedbania, których dopuszczają się socjologowie koncentrujący swoje dociekania wokół ciała lub używający tej kategorii w swoich rozważaniach. Głównym problemem jest przeteoretyzowanie socjologii o ciele/cielesności, na co zwracałam uwagę już w zakończeniu swojej książki (Jakubowska 2009a; zob. też Nettleton, Watson 1998). Pomimo zwiększającej się liczby publikacji, twierdzenie to pozostaje moim zdaniem aktualne. Jestem świadoma, że niezwykle trudno jest wytyczyć granice między subdyscyplinami, a także dyscyplinami naukowymi, co może rodzić zarzut niezauważenia części publikacji<sup>7</sup>. Wybrałam jednak te monografie i prace zbiorowe z ostatnich kilku lat, które w intencji autorów są poświęcone problematyce ciała/cielesności (co wyraża się m.in. poprzez tytuł), a także mają *stricte* socjologiczny lub – w mojej opinii – najbliższy socjologii charakter. Większość z nich jedynie w niewielkim stopniu, jeśli

<sup>6</sup> Określenia „socjologia o ciele/cielesności” używam celowo – żeby odróżnić ją od socjologii ciała/cielesności. Pierwsze określenie odnosi się do całości rozważań socjologicznych o ciele czy – mówiąc inaczej – do używania w analizach kategorii ciała/cielesności, drugie pojęcie oznacza natomiast subdyscyplinę.

<sup>7</sup> Artykuł został przeze mnie napisany w październiku 2010 roku, stąd nie znajdzie w nim czytelnik omówienia tych publikacji, które zostały wydane później.



w ogóle, odnosi się do badań empirycznych<sup>8</sup>. Jedną z pierwszych książek dotycząca tej problematyki –  *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna* Adama Buczkowskiego – ma czysto teoretyczny charakter<sup>9</sup>. Kolejnym przykładem są dwa tomy  *Ucieleśnień* pod redakcją Joanny Bator i Anny Wiczorkiewicz (2007; 2008), w przypadku których niedostatek badań można by jednak wytłumaczyć poprzez ich interdyscyplinarny, tylko w niewielkim stopniu socjologiczny, charakter. Czysto teoretyczną pracą jest  *Antropologia ciała* pod redakcją Małgorzaty Szpakowskiej (2008), gromadząca przekłady oraz polskie artykuły dotyczące różnych aspektów ciała/cielesności. Sama również wpisałam się w tę tendencję, publikując teoretyczną  *Socjologię ciała* (2009a). W książce  *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała* pod redakcją naukową Ewy Banaszak i Pawła Czajkowskiego (2010) potencjalne oczekiwania dotyczące zapoznania się z wynikami badań nie zostają do końca spełnione. Autorzy większości artykułów odwołują się co prawda do swoich badań, ale wielu z nich nie przedstawia ich metodologii w rzetelny sposób, co każe być ostrożnym w stosunku do przedstawianych rezultatów. Pozytywnym wyjątkiem pozostaje dla mnie książka  *Praktyki cielesne* pod redakcją naukową Jacka Kurczewskiego

<sup>8</sup> Nieco inaczej wygląda sytuacja z książkami psychologicznymi, które jednak, ze względu na ich specyfikę, wyłączam ze swoich analiz. Problem przeteoretyzowania socjologii o ciele nie dotyczy wyłącznie książek polskich autorów, ale również tych ukazujących się w Polsce w formie przekładów.

<sup>9</sup> Taki sam charakter miały książki wydane w połowie lat dziewięćdziesiątych i należące już chyba do klasyki tej problematyki, czyli  *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* Zygmunta Bauman, a także  *Tożsamość, ciało i władza* Zbyszka Melosika.

(2006), której niemal wszystkie części opierają się na niezwykle interesujących, jakościowych badaniach ciała/cielesności. Natomiast publikacje oparte na badaniach ilościowych odnajdziemy w książce  *Ciało spienione? Szkice antropologiczne i socjologiczne* pod redakcją Marka S. Szczepańskiego i innych autorów (2008). Zaletą tej publikacji jest zarówno sam fakt oparcia znacznej części artykułów na badaniach własnych, jak i podjęcie niektórych ciekawych problemów badawczych, takich jak na przykład atrybuty kobiecej atrakcyjności w percepcji mężczyzn przebywających w warunkach izolacyjnych czy reprezentacja poznawcza własnego ciała u dzieci. Jej dużą wadą jest natomiast często powierzchowne i krótkie zdanie relacji z badaniami.

Socjologia o ciele/cielesności doświadcza zatem nadmiaru teorii w stosunku do empirii. Teoretycznemu przesyceniu towarzyszy empiryczny niedosyt. Źródłem tej sytuacji można by się dopatrywać w przedstawionych dylematach, z jakimi zmagają się socjologiczna analiza ciała/cielesności. Rosnące zainteresowanie doświadczaniem ciała także od strony empirycznej czy doświadczaniem poprzez ciało nie potwierdza jednak do końca tej intuicji. Z pewnością możliwą przyczyną, która nie dotyczy wyłącznie problematyki ciała, ale całej socjologii, jest trudność przełożenia teorii na empirię – trudność znalezienia odpowiednich wskaźników, które pozwoliłyby najlepiej zoperacjonalizować problemy rozważane na poziomie teoretycznym<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Nie poddaję w tym miejscu dyskusji innych potencjalnych przyczyn, takich jak brak odpowiednich kompetencji metodologicznych czy też konieczność większego zaangażowania, np. czasowego, oraz koniecznych nakładów finansowych w przypadku realizowania badań terenowych.

Wymienione powody można uznać za niezawinione przez badaczy, niemniej jednak warto wskazać również na postawę samych badaczy, którzy dowartościowując pewne znaczenia czy aspekty ciała/cielesności, jak i pewne metody badawcze wypychają inne rozumienia i ujęcia ciała/cielesności, nawet te pozornie znane i odkryte, poza obręb empirycznych eksploracji.

### Na marginesach map zainteresowań

Wśród wielu możliwych ujęć i aspektów ciała/cielesności niektóre są o wiele chętniej i częściej podejmowane w badaniach niż inne i – co ciekawe – ta mapa zainteresowań nie pokrywa się z mapą metodologicznych trudności. Początkowo badania, realizowane głównie przy użyciu wywiadów kwestionariuszowych czy też w oparciu o analizę przekazów medialnych, skupiały się przede wszystkim na praktykach dyscyplinowania ciała czy też jego komercyjnym i/lub medialnym utowarowieniu. Innymi aspektami ciała, którym poświęcano i nadal poświęca się dużo uwagi są zdrowie i seksualność, choć badania te są prowadzone raczej przez socjologów zdrowia i medycyny czy w ramach gender/queer studies niż przez socjologów ciała. Kolejnym wykorzystywanym ujęciem teoretycznym jest traktowanie ciała – zgodnie z koncepcją Giddensa – jako źródło tożsamości. W ten nurt wpisują się analizy wszelkich modyfikacji ciała – począwszy od makijażu i stroju, poprzez tatuaże czy piercing, aż do operacji plastycznych, a także analizy ucieleśniania płci. W badaniach autorzy chętnie odwołują się również do koncepcji Goffmana, w której ciało jest istotnym elementem gry interakcyjnej, ale rozważania te

dotyczą najczęściej postrzegania czy doświadczania ciała jako stygmatu. Problematyka ciała/cielesności w interakcjach społecznych nie jest zatem – do czego powrócę w dalszej części artykułu – obszarem do końca wyeksplorowanym.

Obecnie coraz popularniejsze stają się teoretyczne rozważania, ale również badania, które koncentrują się już nie wokół ciała, lecz ucieleśnienia. Nie należy ich jednak moim zdaniem rozpatrywać w kontekście rozwoju socjologii ciała czy ucieleśnienia w Polsce, ale raczej nowej propozycji wyjaśniania działań jednostek, zyskującej coraz szersze grono zwolenników<sup>11</sup>. W tym podejściu ucieleśnienie jest traktowane jako kategoria analizy mająca pomóc przewyciężyć od zawsze istniejący w socjologii dualizm – podmiotowość  *versus* determinacja strukturalna ( *agency vs structure*) (Howson, Inglis 2001), a badania skupiają się na wpisanych w ciało tendencjach do działania (Marody, Giza-Poleszczuk 2004) czy – używając słów Kaufmanna (2004; zob. też Schmidt 2010) – wcielonych schematach operacyjnych. Choć badania te nie dotyczą bezpośrednio ciała/cielesności, a znajdują swoje zastosowanie między innymi w coraz popularniejszej socjologii codzienności<sup>12</sup>, to wpływają na spojrzenie na ciało w obrębie całej socjologii, dowartościowując te jego aspekty, które dotyczą doświadczania.

<sup>11</sup> Socjologia ucieleśniania bywa traktowana jako ostatni etap rozwoju socjologii ciała (zob. np. Nettleton, Watson 1998; Howson, Inglis 2001).

<sup>12</sup> Według Sztompki (2008) tym, co m.in. wyróżnia socjologię życia codziennego jest zainteresowanie się cielesnością i emocjonalnością człowieka. Stąd zainteresowanie cielesnością może wynikać z rosnącego zainteresowania socjologią życia codziennego.

Drugą możliwą przyczyną rozwijania się tego nurtu badań jest rosnące znaczenie metod jakościowych, do czego powrócę w dalszej części artykułu. I wreszcie trzecią – być może najbardziej oczywistą przyczyną – jest ucieleśnienie naszego doświadczenia. Trudno zatem o bardziej samonarzucający się, wspólny wszystkim ludziom przedmiot badań. Stąd przekonanie, że socjologowie nie powinni ignorować tych głosów pochodzących od ciała (por. Nettleton, Watson 1998). Niemniej jednak, na co wcześniej zwracałam już uwagę, obecnie badania te koncentrują się na wybranych grupach społecznych, które z różnych względów doświadczają cielesności w sposób szczególny.

Przesunięcie akcentu badań z ciała na cielesność należy z jednej strony docenić, gdyż uważam ją za bardziej wymagający przedmiot badań, z drugiej jednak strony odnoszę wrażenie, że gdzieś po drodze zgubiły się pewne ważne aspekty czy ujęcia ciała, które nie doczekały się do tej pory wystarczającej empirycznej uwagi. Jedną z postaw, którą można moim zdaniem zaobserwować w naszym środowisku jest ignorowanie czy lekceważenie sporej liczby danych o charakterze ilościowym, pochodzących najczęściej z raportów badawczych komercyjnych firm, a dotyczących na przykład dbania o higienę czy urodę. Odnoszę wrażenie, że przez wielu socjologów, w tym również socjologów zajmujących się ciałem, zagadnienia te są traktowane jako zbyt banalne, oczywiste czy już przerobione, a także zbyt mało ambitne metodologicznie,

by poświęcać im więcej uwagi<sup>13</sup>. Tymczasem, o czym również wspominałam w swojej książce (Jakubowska 2009a), niezwykle interesujące byłoby sięgnięcie poza poziom jednostkowych deklaracji i przebadanie w inny sposób – na przykład poprzez wywiady z „ekspertami codzienności” – granic dbania o ciało (Borkowska i in. 2009). Granice te można by poznać również poprzez odwołanie się do kategorii stygmatu, która z reguły używana jest w odniesieniu do ciał chorych czy niepełnosprawnych, a z powodzeniem mogłaby być wykorzystywana również w analizie codziennych zaniedbań dotyczących ciała, jak na przykład nieużywanie dezodorantów czy brak depilacji u kobiet. Doceniając zatem zajmowanie się problemem ucieleśnionego doświadczenia i praktyk, jednym z moich postulatów byłby powrót do praktyk, ale tych, które są skierowane na ciało, a nie poprzez nie realizowane.

Kolejnym problemem jest według mnie nierówny status badań jakościowych i ilościowych. Przydatność metod jakościowych nie tylko dla socjologii ciała, ale dla socjologii w ogóle, nie podlega wątpliwości. Po pierwsze, metody te doskonale nadają się do analizowania niektórych aspektów cielesności, po drugie, mogą być bardzo dobrym uzupełnieniem badań ilościowych, co ilustruje przywołany wcześniej przykład codziennych praktyk cielesnych. Dowar-

<sup>13</sup> Wyrazem tej postawy – przejawiającej się nie tylko w ramach socjologii ciała – jest być może również zastępowanie prostych określeń czynności czy działań nazwami bardziej wyszukanymi i pretensjonalnymi, w konsekwencji czego coraz częściej czytamy o strategiach zarządzania ciałem, zamiast po prostu o robieniu makijażu czy uprawianiu sportu.

tościowanie badań jakościowych powoduje jednak zaniedbanie badań ilościowych. Być może poruszanie tego wątku w artykule publikowanym w tym czasopiśmie jest nieco ryzykowne, niemniej jednak chciałabym zwrócić uwagę na to zjawisko, doskonale widoczne w socjologicznych analizach ciała.

Możliwość, i chyba również potrzebę, wykorzystania badań ilościowych można przedstawić na przykładzie takiego rozumienia ciała i praktyk cielesnych, które traktują je jako wskaźniki przemian i procesów społeczno-kulturowych (zob. Jakubowska 2009a). Pewne przemiany da się uchwycić w badaniach jakościowych, na przykład poprzez analizę przekazów medialnych czy publikacji o charakterze poradnikowym, abstrahując w tym momencie od tego, czy są one dobrym źródłem danych. O wiele większe możliwości dają nam tutaj jednak badania ilościowe, przede wszystkim w kontekście badań porównawczych. Umożliwiłyby one nie tylko uchwycenie pewnych przemian, ale również dały możliwość przestrzennego (geograficznego) porównywania wyników, a tym samym – być może – odnalezienia takich praktyk cielesnych, które mają rdzenie polski, a nie imitacyjny charakter. Badania ilościowe pozwoliłyby również prześledzić na ile pewne zjawiska obserwowane w badaniach jakościowych stają się trendem czy, odwołując się do książki Penna i Zalesne (2009), mikrotrendem społecznym. Autorzy ci w rozdziale poświęconym modzie i wyglądowi zwracają uwagę między innymi na takie zjawiska, jak moda na tatuaże i operacje plastyczne, a także na rosnącą liczbę Amerykanek niskiego wzrostu i drobnej budo-

wy ciała. Śledzenie tych mikrotrendów może mieć znaczenie nie tylko poznawcze, ale również praktyczne, do czego na koniec powrócę<sup>14</sup>. Nie twierdzę, że badania ilościowe są lepszym czy wystarczającym sposobem analizowania problematyki ciała/cielesności. Uważam jednak, że w odniesieniu do niektórych problemów badawczych, na przykład praktyk cielesnych, warto je realizować, natomiast w przypadku innych problemów – jak na przykład doświadczanie ciała – z pewnością bardziej wartościowe są metody jakościowe.

### Pola badawcze do odkrycia

W ostatniej części artykułu chciałabym wskazać kilka obszarów związanych z ciałem/cielesnością, które stanowią potencjalnie niezwykle atrakcyjne, a jeszcze nie do końca odkryte pola badawcze.

Pierwszym z takich problemów jest ciało pozbawione znaczeń, czyli takie ciało, jakiego doświadczamy w chorobie, a także w niepełnosprawności i starości. Jak już wcześniej zauważyłam, osoby chore, niepełnosprawne czy starsze są co prawda przedmiotem badań, ale te rzadko skupiają się w ich przypadku na doświadczaniu ciała czy zmaganiach z cielesnością. Interesujące byłoby więc analizowanie tych sytuacji, w których ciało przypomina o sobie i w których

<sup>14</sup> Tematem na osobny artykuł jest to, jakie techniki analizy warto by stosować przy opracowywaniu danych o charakterze ilościowym – tak by ich prezentacja nie ograniczała się jedynie do procentowych wyników. Intuicyjnie wydaje się, że wartościową techniką może być dyferencjał semantyczny, pozwalający uchwycić nawet najbardziej subtelne różnicowania, który został już sprawdzony w innych badaniach odnoszących się do kulturowego tabu.



zostaje sprowadzone do swojej materialności i biologiczności.

Jednym z aspektów doświadczania ciała w chorobie, który nie doczekał się do tej pory wystarczającej uwagi badaczy, jest kwestia intymności. Z reguły zagadnienie to pojawia się w kontekście seksualności, także w odniesieniu do osób niepełnosprawnych czy – coraz częściej – upośledzonych. Tymczasem w trakcie choroby, szczególnie gdy ma ona poważny i długotrwały charakter, intymność odnosi się do wielu innych zagadnień, takich jak: obnażanie się przed lekarzami i pielęgniarkami, ale również często w wymuszonym towarzystwie innych osób; problemy natury fizjologicznej; kwestie higieny; konieczność nieustannej obserwacji swojego ciała czy wreszcie wiedza o swoim ciele. Każde z tych zagadnień mogłoby stać się odrębnym przedmiotem badań.

Mówiąc o ciele/cielesności i chorobie, warto wskazać na jeszcze jeden problem, który nie został do tej pory w wystarczającym stopniu zbadany przez socjologów. W przywołanym już przeze mnie artykule Zierkiewicz pisze, że w medialnych narracjach choroby brak jest relacji kobiet „niepogodzonych z chorobą lub wypierających ją” (2009: 356). Bycie chorym czy niepełnosprawnym jest jednym z tych stanów, w których nie możemy zapomnieć o ciele (zob. Osborne 1997)<sup>15</sup>. Jednak, co ilustrują między in-

<sup>15</sup> Według Osborne’a problemem nie jest samo posiadanie niepełnosprawnego ciała, ale to, że ma się nieustającą świadomość posiadania ciała w ogóle (1997: 196–197). Zdaniem tego autora dzisiejszy system zdrowotny, jak i rozwiązania przestrzenne czy sanitarne składające się na system władzy, w tym także biowładzy, służą zapominaniu ciała.

nymi dane dotyczące odsetka kobiet niekorzystających z bezpłatnych zaproszeń na badania cytologiczne czy mammograficzne, wiele osób ignoruje tę niechcianą i niepożądaną obecność ciała<sup>16</sup>. Rozpoznanie zjawiska ignorowania ciała i płynących z niego negatywnych sygnałów jest nie tylko interesujące poznawczo, ale może mieć przede wszystkim pozytywne następstwa praktyczne.

Poświęcenie przez badaczy uwagi ciała biologicznemu byłoby moim zdaniem cenne również w kontekście analiz genderowych czy feministycznych. Środowiska te, pozostające pod wpływem teorii konstrukcjonistycznych, w tym koncepcji Judith Butler (2008), w dużej mierze odrzucają inne niż kulturowe ujęcia płci. Świat sportu pokazuje tymczasem, jak fascynujący może być ten obszar badawczy. Istniejący w sporcie rozdział zawodów na kobiece i męskie, strategie (nie)dopuszczania przedstawicieli określonej płci do danej dyscypliny, a także stosowane od końca lat sześćdziesiątych do końca ubiegłego stulecia testy płci<sup>17</sup> czy

<sup>16</sup> Zob. np. Ostrowska (2010). Badanie na zlecenie Fundacji MSD dla Zdrowia Kobiet przeprowadziła agencja badawcza MillwardBrown SMG/KRC. Badanie zostało zrealizowane metodą CATI, w dniach 23–30 kwietnia 2010 roku, na próbie 652 kobiet w wieku 25–59 lat.

<sup>17</sup> Na podstawie osiąganych wyników, a także wyglądu niektórych zawodniczek zaczęto kwestionować ich płeć. W konsekwencji wprowadzono testy płci, które miały potwierdzić, że startująca zawodniczka jest faktycznie kobietą. Początkowo weryfikacja płci następowała poprzez ogląd narządów płciowych, gdy zawodniczka stawała nago przed komisją lekarską, następnie na podstawie badania chromosomów, a później na podstawie coraz dokładniejszych i bardziej zaawansowanych technologicznie kryteriów. Zawodniczki, które pozytywnie przechodziły testy, otrzymywały tak zwane paszporty płci, pozostałe uczestniczki wykluczano z zawodów (Jakubowska 2009b).

kwestia regulowania startów transseksualistów są fascynującymi problemami badawczymi, które skupiają się wokół ciała biologicznego i jego płciowości.

Na marginesie warto zwrócić uwagę na to, że jeśli uznamy odrębność subdyscyplin socjologicznych, to socjologowie ciała chętnie korzystają z dorobku socjologii zdrowia czy medycyny, natomiast tak blisko związana z socjologią ciała subdyscyplina jaką stanowi socjologia sportu jest ignorowana przez socjologów akademickich. W Polsce sport nadal pozostaje przedmiotem zainteresowania przede wszystkim przedstawicieli nauk społecznych zatrudnionych na akademiach wychowania fizycznego, tymczasem jego status w angielskiej i amerykańskiej socjologii jest zupełnie inny. Już od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku nadały one sportowi status ważnego obszaru analiz, a obecnie badania dotyczące sportu bazują na wielu różnych paradygmatach, między innymi studiach kulturowych czy teorii krytycznej. Z pewnością mogą być one przydatne dla socjologów analizujących problematykę ciała/cielesności.

Kolejnym zasygnalizowanym w mojej książce (Jakubowska 2009a) obszarem, który wymagałby eksploracji, jest poczucie uwolnienia cielesności z biologicznego determinizmu i równocześnie poczucie odpowiedzialności za własne ciało. W badaniach, które przeprowadzałam na potrzeby rozprawy doktorskiej, jednym z najciekawszych wniosków była duża rozbieżność między powielanymi

za przekazami medialnymi przekonaniem o możliwości kreowania różnych aspektów cielesności a potrzebami jednostek w tym zakresie i – w konsekwencji – podejmowanymi przez nie działaniami<sup>18</sup>. Respondenci w zdecydowanej większości traktowali ciało raczej jako „dane”, „gotowe” niż „zadane”, podatne na kształtowanie i zmiany<sup>19</sup>. Zebrane dane świadczyły także o mocno ograniczonych granicach społecznej wyobraźni w zakresie modyfikacji ciała i znikomej wiedzy na temat ich bardziej zaawansowanych form. Te wstępne wnioski wymagają zweryfikowania w odniesieniu do większej i bardziej zróżnicowanej próby, szczególnie w kontekście dominujących koncepcji teoretycznych, które silnie uwypuklają możliwość (re)konstrukcji ciała i odpowiedzialność jednostek za te (re)konstrukcje (zob. np. Bauman 1995; Giddens 2002).

Jednym z możliwych spojrzeń na ciało jest potraktowanie go jako towaru czy obiektu własności. Perspektywa ta – bliska traktowaniu ciała jako kapitału – przesuwając akcent z wymiaru społeczno-kulturowego w stronę wymiaru prawno-ekonomicznego. W konsekwencji ciało może być tu rozważane w kontekście jego wartości, przydatności

<sup>18</sup> Badania zrealizowane na potrzeby rozprawy doktorskiej „Odczytywanie i realizowanie cielesności w kulturze współczesnej” (Poznań 2005, grant promotorski KBN nr 1HO2E 081 27). W badaniach wzięło udział 200 mieszkańców Poznania z dwóch grup wiekowych 25–35 lat oraz 55–65 lat, z którymi przeprowadzono 200 wywiadów kwestionariuszowych oraz 20 wywiadów pogłębionych.

<sup>19</sup> Kategoriami tymi posłużył się Z. Bauman (2001). Zob. również: Z. Bauman *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, D. Czaja *Ciało w kilku odślonach*.



i posiadanych do niego praw (por. Jakubowska 2009a). Taki sposób analizowania otwiera przed nami, jedynie w niewielkim stopniu wykorzystane, perspektywy badawcze. Związane z tym ujęciem teoretycznym zjawiska komercjalizacji i utowarowienia ciała, jeśli znajdują swoje przełożenie na praktykę badawczą, to z reguły w odniesieniu do ich medialnego użytku (mam tu na myśli przede wszystkim analizy reklam). Niezwykle interesujące byłoby zajęcie się problemem doświadczania ciała wobec nowych możliwości związanych z rozwojem medycyny, w tym transplantologii czy reprodukcji<sup>20</sup>. Ciekawe byłoby przeprowadzenie interdyscyplinarnych badań, łączących wiedzę socjologiczną, medyczną i prawniczą, dotyczących przeszczepów organów czy kwestii zapłodnienia *in vitro* w kontekście prawa własności.

Kolejnym niewypełnionym polem badawczym są takie ujęcia ciała, które skupiają się na jego wartości czysto ekonomicznej. Grupą, która jest analizowana pod tym kątem, są niemal wyłącznie osoby prostytuujące się, tymczasem w ten sam sposób można spojrzeć chociażby na sportowców, tancerzy, a nawet osoby pracujące fizyczne, których wartość na rynku pracy zależy od sprawności i jakości ich ciała. Podążając tym tropem, można by analizować kobiety i mężczyzn pod kątem wartości ich ciał, na przykład w kontekście możliwości reprodukcyjnych, na rynku matrymonialnym. Większość z wymienionych grup jest potencjalnym

<sup>20</sup> Na temat różnych aspektów macierzyństwa i cielesności zob. np. Braidotti (2009).

przedmiotem badań, które jednak niezmiernie rzadko dotyczą ekonomicznej wartości ciał badanych<sup>21</sup>.

I wreszcie ostatnim obszarem, w którym pozostaje jeszcze wiele do odkrycia, jest ciało w interakcjach społecznych. Jak już wcześniej zauważyłam, ciało jest w tym obszarze najczęściej analizowane z wykorzystaniem kategorii Goffmanowskiego piętna. Inne koncepcje tego autora (np. terytoria Ja, ciało jako narzędzie zaangażowania czy objaśnień), które również mogłyby dostarczyć podstaw do budowania empirycznych narzędzi, pozostają niewykorzystane. Być może jest to związane z ich stosunkowo słabą znajomością, ale być może koncentracja na cielesnych stygmatach jest w pewnym sensie metodologicznie łatwiejsza (zob. obecność vs nieobecność ciała).

W kontekście interakcji warto kontynuować i rozwijać badania dotyczące doświadczania cielesności w relacjach z innymi ludźmi, zwierzętami (zob. Konecki 2008), a także – co wpisuje się w zdobywający coraz szerszą grupę zwolenników nurt posthumanistyczny – z rzeczami, technologią i środowiskiem. Badanie doświadczania ciała w tych interakcjach byłoby moim

<sup>21</sup> Ostatnim polem badawczym, które wymagałoby moim zdaniem dowartościowania jest kwestia zmysłów, nierozdzielnie związana z cielesnością. W tym artykule jedynie sygnalizuję ten obszar, gdyż sporo uwagi poświęcałam mu, wraz z innymi autorami, w innym miejscu (zob. Borkowska i in. 2009). Zmysły zaczynają być jednak doceniane zarówno przez teoretyków (zob. np. Wieczorkiewicz, Kostaszuk-Romanowska [2010]), jak i praktyków, o czym świadczy istnienie firm badawczych skupiających się wyłącznie na zmysłach (zob. np. holenderskie Senta [www.senta.com] czy SmartNose [www.smartnose.net]).

zdaniami szczególnie interesujące, gdybyśmy starali się uchwycić wielozmysłowość tego doświadczenia. Choć metodologicznie wiąże się to z licznymi problemami, o czym pisano w innym miejscu (Borkowska i in. 2009), to badacze starają się wypracować takie metody, które pozwolą je, przynajmniej do pewnego stopnia, pokonać (zob. np. Pink 2009).

## Zakończenie

Problematyka ciała/cielesności i ucieleśnienia jest w swej naturze niezwykle trudnym problemem badawczym. Po pierwsze dlatego, że nasze codzienne doświadczanie świata jest naznaczone raczej przez nieobecność niż obecność ciała, a po drugie dlatego, iż niezwykle trudno jest zdawać relacje z tego, jak doświadczamy naszego ciała. Stosowanie triangulacji metod badawczych (wywiadów swobodnych i/lub pogłębionych, wywiadów narracyjnych, obserwacji i metod wizualnych), z których każda pozwala badać inne aspekty ciała/cielesności, może nas przybliżyć do przezwyciężenia tych trudności.

Badania realizowane w omawianej problematyce koncentrują się najczęściej na tych stanach (choroba, ciąża itp.) czy aktorach (sportowcy, chorzy), którzy w sposób szczególny, często dysfunkcyjny, doświadczają własnej cielesności. Jednym z wyzwania, przed którymi moim zdaniem stoi socjologia ciała, jest zatem próba przeniesienia wypracowanych w tych badaniach metod zbierania i analizowania danych na obszar codziennego, normalnego doświadczania cielesności.

Uważam także, że akcent w badaniach powinien być w większym stopniu położony na biologiczność, materialność ciała, bo nadszedł już czas, żeby – parafrazując słowa Haraway (1991: 134) – przerwać kwarantannę, której ciało zostało poddane w obawie przed biologicznym skażeniem. Badacze ciała/cielesności powinni zwrócić uwagę na te obszary dotyczące tej problematyki, które nie zostały jeszcze odkryte lub wyeksploatowane w wymiarze empirycznym. Za najważniejsze, ale i najciekawsze z nich uważam:

- doświadczanie ciała w chorobie (jego materialność, stawianie oporu, negowanie ciała, kwestia intymności);
- ciało/cielesność i ucieleśnianie (różnicy) płci w kontekście sportu;
- ciało jako towar, obiekt własności, wartość ekonomiczną ciała;
- ciało w interakcjach społecznych, w relacji do innych (ciał), przestrzeni, przedmiotów, z uwzględnieniem wielozmysłowości ucieleśnionego doświadczania.

Przeprowadzanie większej liczby badań poświęconych tym aspektom i ujęciom ciała i cielesności nie tylko pogłębiliby naszą znajomość tej problematyki, ale pozwoliłoby również ponownie spojrzeć na koncepcje teoretyczne z perspektywy i przez pryzmat (z)realizowanych badań. W konsekwencji być może skłoniłoby nas to do zweryfikowania opinii na temat prawdziwości czy fałszywości poszczególnych ujęć teoretycznych podejmujących wątek ciała i cielesności.

Badania empiryczne pozwoliłyby również wskazać na praktyczne zastosowanie socjologii ciała, którego wielu zdaje się nie dostrzegać. Dotyczy to nie tylko możliwości wykorzystania wyników badań na tak oczywistych polach, jak rynek medyczny czy kosmetyczny. Równie dobrze mogłyby one zostać wykorzystane przez architektów, designerów czy inżynierów i znaleźć zastosowanie na przykład w projektowaniu przestrzeni dla różnego typu grup społecznych (m.in. osób starszych czy niepełnosprawnych)

## Bibliografia

Banaszak Ewa, Czajkowski Paweł, red., (2010) *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała*. Warszawa: Difin.

Banks Marcus (2009) *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Baranowska Małgorzata (2008) *To jest wasze życie* [w:] Małgorzata Szpakowska, red., *Antropologia ciała*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 137–142.

Bauman Zygmunt (1995) *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

----- (2001) *Ciałe ciało*. „Polityka”, nr 50 (2328), s. 46–47, wywiad z dnia 15 grudnia, rozmowę przeprowadziła Katarzyna Janowska.

Borkowska Iwona, Jakubowska Honorata, Podgórski Michał (2009) *Metodologia dla socjologii codzienności. Próba dojrzenia niewidzialnego i uniknięcia pułapek widzialnego* [w:] Seweryn Rudnicki, Justyna Stry-

czy przedmiotów – poprzez przeanalizowanie sposobów ich używania.

Można przypuszczać, że znaczenie ciała/cieleśności w polskiej socjologii będzie rosło. Ważne byłoby, gdyby obok rozważań teoretycznych pojawiło się także wiele interesujących badań.

pińska, Katarzyna Wojnicka, red., *Spoleczeństwo i codzienność. W stronę nowej socjologii?* Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 66–92.

Braidotti Rosi (2009) *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Przełożyła Aleksandra Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Buczkowski Adam (2005) *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*. Kraków: Universitas.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płeć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Byczkowska Dominika (2009) *What do we study studying body? Researcher's attempts to embodiment research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 5, no. 3, s. 100–112 [dostęp 20 października 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume14/QSR\\_5\\_3\\_Byczkowska.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume14/QSR_5_3_Byczkowska.pdf)>.

Crossley Nick (2007) *Researching embodiment by way of 'body techniques'*. „The Sociological Review” [Spe-

cial Issue: Sociological Review Monograph Series: Embodying Sociology], vol. 55, s. 80–94.

Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S. (2009) *Metody badań jakościowych*. Przełożyli Krzysztof Podemski i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Douglas Mary (2007) *Czystość i zmaza*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: PIW.

Drozdowski Rafał, Mateja Bogumiła (2009) *Strategie eksplanacyjne socjologii codzienności. Lista obietnic i dylematów* [w:] Małgorzata Bogunia-Borowska, red., *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 362–371.

Foucault Michel (2000) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.

Giddens Anthony (2002) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2004) *Socjologia*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Haraway Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York–London: Routledge.

Herzlich Claudine (1973) *Health and illness. A social psychological analysis*. London: Academic Press.

Holman Jones Stacy (2009) *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175–218.

Howson Alexandra, Inglis David (2001) *The body in sociology: tension inside and outside sociological thought*. „The Sociological Review”, vol. 49, no. 3, s. 297–317.

Jakubowska Honorata (2009a) *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

----- (2009b) *Sport jako pole (re)produkowania płci kulturowej* [w:] Tomasz Sahaj, red., *Pogranicza współczesnego sportu. Ujęcie społeczne*. Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, s. 51–64.

Kaufmann Jean-Claude (2004) *Ego. Socjologia jednostki*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.

----- (2010) *Wywiad rozumiejący*. Przełożyła Alina Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2008) *Dotyk i wymiana gestów jako element wytwarzania więzi emocjonalnej. Zastosowania socjologii wizualnej i metodologii teorii ugruntowanej w badaniu interakcji zwierząt i ludzi*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 4, nr 1, s. 71–115 [dostęp 15 października 2011 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume6/PSJ\\_4\\_1\\_Konecki.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume6/PSJ_4_1_Konecki.pdf)>.

----- (2010) *Wywiad na podstawie filmów w badaniach praktyki jogi – na przykładzie badań cielesności i gestów w społecznym świecie praktyki jogi* [w:] Jacek Leoński, Magdalena Fiternicka-Gorzko, red., *Kultury, subkultury i światy społeczne w badaniach jakościowych*. Szczecin: Volumina.pl, s. 303–335.

Kristeva Julia (2007) *Potęga obrzydzenia. Esej o wstępie*. Przełożył Maciej Falski. Kraków: WUJ.

Kurczewski Jacek i in. (2006) *Praktyki cielesne*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Leder Drew (1990) *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.



Marody Mirosława, Giza-Poleszczuk Anna (2004) *Przemiany więzi społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Mauss Marcel (2001) *Socjologia i antropologia*. Przełożyli Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Nettleton Sarah, Watson Jonathan (1998) *The body in everyday life. Introduction*. London: Routledge.

Osborne Thomas (1997) *Body Amnesia – Comments on Corporeality* [w:] David Owen, ed., *Sociology after Postmodernism*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications, s. 188–203.

Ostrowska Antonina (2010) *Profilaktyka raka szyjki macicy i raka piersi. Wiedza, postawy i zachowania kobiet*. Fundacja MSD dla Zdrowia Kobiet, s. 1–3 [dostęp 10 października 2010 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.fzk.org.pl/publikacje.html>>.

Penn Mark J., Zalesne E. Kinney (2009) *Mikrotrendy. Małe siły, które niosą wielkie zmiany*. Przełożyła Katarzyna Sobiepanek-Szczęsna. Warszawa: MT Biznes.

Pink Sarah (2009) *Doing sensory ethnography*. London: Sage Publications.

Rich Michael, Chalfen Richard (2011) *Astma w słowach i obrazach. Narracje wizualne jako środek diagnozy, prewencji i terapii chorób przewlekłych* [w:] Maciej Frąckowiak, Krzysztof Olechnicki, red., *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, s. 435–470.

Schmidt Filip (2010) *Teorie kuchenne. Dialektyka przyzwyczajęń i refleksyjności w koncepcji Jeana-Claude'a Kaufmanna*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 49–85.

Sparkes Andrew C. (2000) *Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in ac-*

*tion*. „Sociology of Sport Journal”, vol. 17, no. 1, s. 21–43.

Szczepański Marek i in. (2008) *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*. Tychy: Śląskie Wydawnictwo Naukowe WSZ i NS.

Szpakowaka Małgorzata, red., (2008) *Antropologia ciała*. Warszawa: WUW.

Sztompka Piotr (2008) *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii* [w:] Piotr Sztompka, Małgorzata Bogunia-Borowska, red., *Socjologia codzienności*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, s. 15–52.

Turner Bryan S. (1996) *The Body and Society*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.

----- (2000) *Sociology of Body* [w:] Bryan S. Turner, ed., *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Wacquant Loïc (1995) *Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxers*. „Body and Society”, vol. 1, no. 1, s. 65–94.

----- (2004) *Body and Soul*. Oxford: Oxford University Press.

Wall Sarah (2008) *Easier said, than done: writing an autoethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 7, no. 1, s. 38–53 [dostęp 10 października 2010 r.]. Dostępny w Internecie <<http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/IJQM/article/view/1621/1144>>.

Wieczorkiewicz Anna, Bator Joanna, red., (2007) *Ucieleśnienia. Ciało w zwiercadle współczesnej humanistyki*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

----- (2008) *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Wieczorkiewicz Anna, Monika Kostaszuk-Romanowska, red., (2010) *Spektakle zmysłów*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

*czeństwo i codzienność. W stronę nowej socjologii?* Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 345–371.

Zierkiewicz Edyta (2009) *Codziennosc w zderzeniu ze śmiertelną chorobą. Analiza narracji raka piersi publikowanych w prasie kobiecej* [w:] Sewryn Rudnicki, Justyna Strypińska, Katarzyna Wojnicka, red., *Społec-*

## Cytowanie

Jakubowska Honorata (2012) *Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 12–31 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

## Body in sociological research – questions, omissions, prospects

The aim of this article is to look at the analyses of the body/corporeality carried out by Polish sociologists and at the currently pursued studies in the area. The article presents the dilemmas that the researcher of the body/corporeality faces, mainly due to the nature of the research object, but also resulting from associated methodological difficulties. Secondly, the paper also points at some important empirical omissions – that is, areas or methods of research that have not, so far, gained enough attention of the researchers. Thirdly, a list of recommendations for possible, potentially attractive new fields of exploration for the sociology of the body is presented.

**Keywords:** body/embodiment, empirical research, subject of research, theory, methodology, discoursivisation



**Anna Kacperczyk**  
Uniwersytet Łódzki

## Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki<sup>1</sup>

**Abstrakt** Artykuł podejmuje problem roli cielesności badacza w procesie gromadzenia i analizowania danych w badaniu etnograficznym. Rozważania odwołują się do konkretnego przypadku badania nad społecznym światem wspinaczki, ale refleksja autorki wykracza poza nie, uznając ich aktualność w odniesieniu do wszelkich etnograficznych badań obejmujących swoim zainteresowaniem ucieleśnione działania podmiotów ludzkich, szczególnie te, w których główny przedmiot badań stanowi aktywność ruchowa, związana z pracą z ciałem i poprzez ciało. Autorka analizuje relacje pomiędzy ucieleśnieniem konkretnych działań i aktywności badanych (wspinaczy) a ucieleśnieniem samego procesu gromadzenia danych. Podejmuje problem przejścia pomiędzy tożsamościami badacza i uczestnika społecznego świata oraz możliwość wykorzystania autoetnografii w procesie gromadzenia i analizowania danych. Na koniec przedstawia trzy aspekty, w których ujawnia się ciało (cielesność) badacza i badanego w trakcie badania etnograficznego: (a) ciało jako podmiot działający, (b) ciało jako źródło odczuć i doznań cielesnych podmiotu, (c) ciało jako temat autorefleksji podmiotu i obiekt teoretyzowania. Autorka podkreśla cielesny charakter procesu badawczego i sugeruje uwzględnianie w badaniach świadomego namysłu nad umiejscowieniem ciała i cielesności samego badacza w procesie wytwarzania wiedzy.

**Słowa kluczowe** etnografia, badacz, ciało, ucieleśnienie, zbieranie danych, obserwacja, wspinanie, społeczny świat

**Anna Kacperczyk**, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Łódzkiego Oddziału PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego.

Zainteresowania naukowe: metodologia badań społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

### Dane adresowe autorki:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mai: anna.kacperczyk@gmail.com

*Ciało własne nie jest już tylko jednym z przedmiotów świata, oglądanym przez odłączony od niego umysł; przechodzi ono na stronę podmiotu, jest naszym punktem widzenia świata, miejscem, w którym umysł uwikłał się w pewną sytuację fizyczną i dziejową.* (Merleau-Ponty 1999: 27)

Socjologia, jako nauka empiryczna, opisująca i objaśniająca rzeczywistość społeczną, ma tendencję do prezentowania efektów swoich dociekań w sposób pomijający realną obecność badacza jako podmiotu poznającego w procesie wytwarzania wiedzy. Wyniki socjologicznych poszukiwań często przedstawiane są w taki sposób, jakby badacz był przezroczystym narzędziem niewywierającym zasadniczego wpływu na ostateczne wnioski i sam proces realizacji badania lub jakby wypowiedane słowa nie płynęły od konkretnej osoby, ale stanowiły wypowiedź ahistoryczną i bezosobową, relacjonującą obiektywnie stwierdzalne fakty. Ta tendencja w naukach społecznych – wynikająca prawdopodobnie z pragnienia obiektywizacji gromadzonej wiedzy, żądania jej intersubiektywnej sprawdzalności i roszczenia sprawowania kontroli nad procesem badawczym oraz prób doświadczenia dokładnością i neutralnością opisu wyjaśnienia dostarczane przez nauki przyrodnicze – spotyka się w metodologii nauk społecznych z żywą dyskusją (Myrdal 1975; Morgan 1983; Mokrzycki 1984; Wyka 1989; 1993; Prus 1996; 1997; Konecki 2000; 2007; Clarke 2005; Charmaz 2009).

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł nawiązuje do treści referatu pt. „Embodiment and Observer’s Gazes. The Methods of Research on Climbing Activities”, wygłoszonego przez autorkę na 9 Konferencji ESA (Europejskiego Towarzystwa Socjologicznego) „European Society or European Societies”, która odbyła się w Lizbonie (Portugalia) w dniach 2–5 września 2009 r.

Pojawiają się liczne publikacje wskazujące na aktywny udział procesów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych badacza na produkowaną przez niego wiedzę oraz na jego zakorzenienie społeczno-kulturowe i sam fakt, że posiada on (ona) ciało, i że to właśnie ciało badacza<sup>2</sup> stanowi jego podstawowe „narzędzie poznawcze”. Adele E. Clarke (2005) podkreśla, że badacz jest zawsze jednostką ucieleśnioną (*embodied*) i usytuowaną (*situated*) w określonym kontekście społecznym, co nie może pozostawać bez wpływu na efekty jego (jej) poszukiwań<sup>3</sup>.

I nie chodzi mi tutaj o prosty fakt, że to właśnie badacz stawia problem badawczy, formułuje pytania problemowe i koncentruje ognisko swojej uwagi na interesującym go przedmiocie badania ani też o to, że to badacz wymyśla i uruchamia samą procedurę badania, że on (ona) jako autor badawczego projektu decyduje o tym, co, gdzie, kiedy, przy pomocy jakich technik – będzie badane, jaki fragment rzeczywistości zostanie poddany obserwacji, w jaki sposób zebrane informacje uzyskają status danych i zamienią się ostatecznie we wnioski. Chodzi mi o rzecz wielo-głębszą i bardziej subtelnie oddziałującą na efekty prowadzonych poszukiwań, a związaną

<sup>2</sup> W artykule posługuję się najczęściej rodzajem męskim rzeczownika „badacz” – chociaż mam na myśli również żeńską część społeczności badaczy. Decyzja ta wynika z intencji uproszczenia tekstu, który w przeciwnym wypadku musiałby każdorazowo odwoływać się do etykiety „badacz lub badaczka”, co niepotrzebnie by go wydłużyło. Z drugiej strony nie chciałabym, aby męska część czytelników odniosła wrażenie, że moje rozważania dotyczą wyłącznie problematyki badacza – kobiety. Chociaż – być może – ze względu na moje „usytuowanie” i „ucieleśnienie” jedynie z tej pozycji powinnam wypowiadać opinie.

<sup>3</sup> Szerzej omawiam tę kwestię w artykule *Badacz i jego poszukiwania w świetle „Analizy Sytuacyjnej” Adele E. Clarke* (Kacperczyk 2007).

z samą fizyczną, cielesną obecnością badacza w terenie.

Artykuł niniejszy podejmuje problem roli cielesności badacza w procesie gromadzenia i analizowania danych w badaniu etnograficznym. Rozważania moje odniesione zostaną do szczególnego projektu badawczego, poświęconego środowisku wspinaczy<sup>4</sup>, a więc osób, które swoją podstawową działalność realizują poprzez pracę własnego ciała. Analizuję relacje pomiędzy ucieleśnieniem konkretnych działań i aktywności badanych podmiotów a ucieleśnieniem samego procesu gromadzenia danych przez badacza. Podejmuję także problem możliwości przejścia pomiędzy tożsamościami badacza i uczestnika społecznego świata oraz kwestię wykorzystania autoetnografii w procesie gromadzenia i analizowania danych. Rozważania niniejsze, mimo że odwołują się do konkretnego studium nad światem wspinaczki, wykraczają daleko poza opisywany społeczny świat i pozostają aktualne w odniesieniu do wszelkich etno-

<sup>4</sup> Badanie na temat społecznego świata wspinaczki ma charakter etnograficzny i poświęcone jest aktywności wspinaczkowej ludzi w różnych jej odmianach. Moim celem jest eksploracja i opis społecznego świata wspinaczki. Dodatkowo podejmuję problem metodologiczny dotyczący sposobu badania światów społecznych, próbując odpowiedzieć na pytanie, jak zrealizować dobre badanie w odniesieniu do tak specyficznego obszaru substancyjnego, jakim jest aktywność wspinaczkowa. Podstawową strategią analityczną przyjętą w projekcie jest metodologia teorii ugruntowanej (Konecki 2000; Charmaz 2009; Glaser, Strauss 2009), podstawę teoretyczną stanowi symboliczny interakcjonizm, ze szczególnym uwzględnieniem teorii światów społecznych (Cressey 1932; Shibusani 1955; Becker 1960; 1974; 1982; Kling, Gerson 1977; 1978; Strauss 1987; 1991; 1993; Unruh 1979; Wiener 1981; Clarke 1987; 1990; 1991; 2003; 2005; Fujimura 1988; 1997; Star 1989; Corbin 1998; Konecki 2005). Przedmiotem mojego zainteresowania są procesy i działania w społecznym świecie wspinaczki.

graficznych badań obejmujących swoim zainteresowaniem ucieleśnione działania podmiotów ludzkich, szczególnie zaś do tych, w których główny przedmiot zainteresowania badacza stanowi aktywność ruchowa, fizyczna, sportowa<sup>5</sup>, związana z pracą z ciałem i poprzez ciało.

### 1. Kilka założeń epistemologicznych

W niniejszych rozważaniach oraz w prowadzonych przeze mnie badaniach opieram się na kilku założeniach epistemologicznych dotyczących istoty procesu poznawczego i jego roli w wytwarzaniu wiedzy. Z uwagi na to, że przyjmowane przeze mnie założenia:

1. o obecności podmiotu poznającego w procesie wytwarzania wiedzy,
2. o zmysłowym (cielesnym) charakterze procesu poznawczego,
3. o językowym (pojęciowym) charakterze badań społecznych, i

<sup>5</sup> Wyróżniając *aktywność ruchową* mam na myśli czynności o charakterze motorycznym i kinestetycznym, manifestujące się w wykorzystaniu aparatu ruchu człowieka w zakresie, jaki wyznacza i na jaki pozwala konstytucja ludzkiego ciała (układ mięśniowy, ścięgna, stawy). Działania ruchowe są głównym elementem ludzkiego zachowania. Należą do nich zarówno reakcje posturalne dostosowujące nasze ciała do wykonywanego działania, działania lokomotoryczne, czyli związane z przemieszczaniem się, jak i działania manipulacyjne (Kubinowski 2003: 52). Pojęcie *aktywności fizycznej* z kolei akcentuje celowe uruchamianie potencjału energetycznego i wydolności ludzkiego ciała, umożliwiające jednostce fizyczne oddziaływanie w świecie (przemieszczanie [się], przenoszenie ciężarów, poruszanie obiektami). Obydwa te aspekty pojawiają się nieodłącznie w *aktywności sportowej*, która jednak sama w sobie kieruje naszą uwagę ku czynnościom i zabiegom zaspakajającym potrzeby samo-realizacji jednostki przez podnoszenie własnej sprawności i osiąganie coraz lepszych wyników, czyli działania zmierzające do fizycznego, motorycznego i psychicznego samodoskonalenia się podmiotu – zgodnie z konwencjami przyjmowanymi w danej dyscyplinie sportu.

### 4. o konstruktywistycznym charakterze studiów etnograficznych

wyznaczają zasadniczo moje rozumienie własnej aktywności badawczej i silnie oddziałują na jej efekty, czuję się zobowiązana do ich przedstawienia.

1. Sprawą fundamentalną jest (dla mnie) fakt, że każde **poznanie zakłada obecność podmiotu poznającego**. Cokolwiek zostało wypowiedziane, zaobserwowane, stwierdzone – stanowi efekt aktywności poznawczej konkretnej osoby<sup>6</sup>. Umysł badacza znajduje się w samym centrum procesu badawczego i jest jego najbardziej aktywną częścią. Bez niego nie ma poznawania, badania, nie ma wniosków ani momentu „konsumowania” chwili wglądu (*insight*) i (z)rozumienia badanej sytuacji.

Zastosowana metodologia, jako uporządkowana, usystematyzowana droga poznawania, jest zawsze **czyjąś** drogą – nie istnieje poza podmiotem poznającym, nie ma charakteru bezosobowego. Stanowi narzędzie operacyjne badacza – ale zawsze badacza, bo „rzeczy” nie badają się same. Badacz zaś nie jest neutralną świadomością zawieszoną na zewnątrz świata, który bada. Jest zawsze usytuowany fizycznie i historycznie, wypowiada się z określonej pozycji, przemawia w imieniu jakiegoś społecznego świata. W tym sensie sam proces wnioskowania naukowego, dochodzenia do twierdzeń i uzasadniania ich poprawności ma zawsze charakter usytuowany (*situated knowledge*) – odnosi się do aktywności poznawczej konkretnego podmiotu poznającego

<sup>6</sup>Wszystko, co wypowiedziane – wypowiedział obserwator (Maturana, Varela 1987).

go, a wszelkie wypowiedzi będące jej efektem należy odczytywać z uwzględnieniem tego, kto je wyraził i w jakim kontekście się pojawiły.

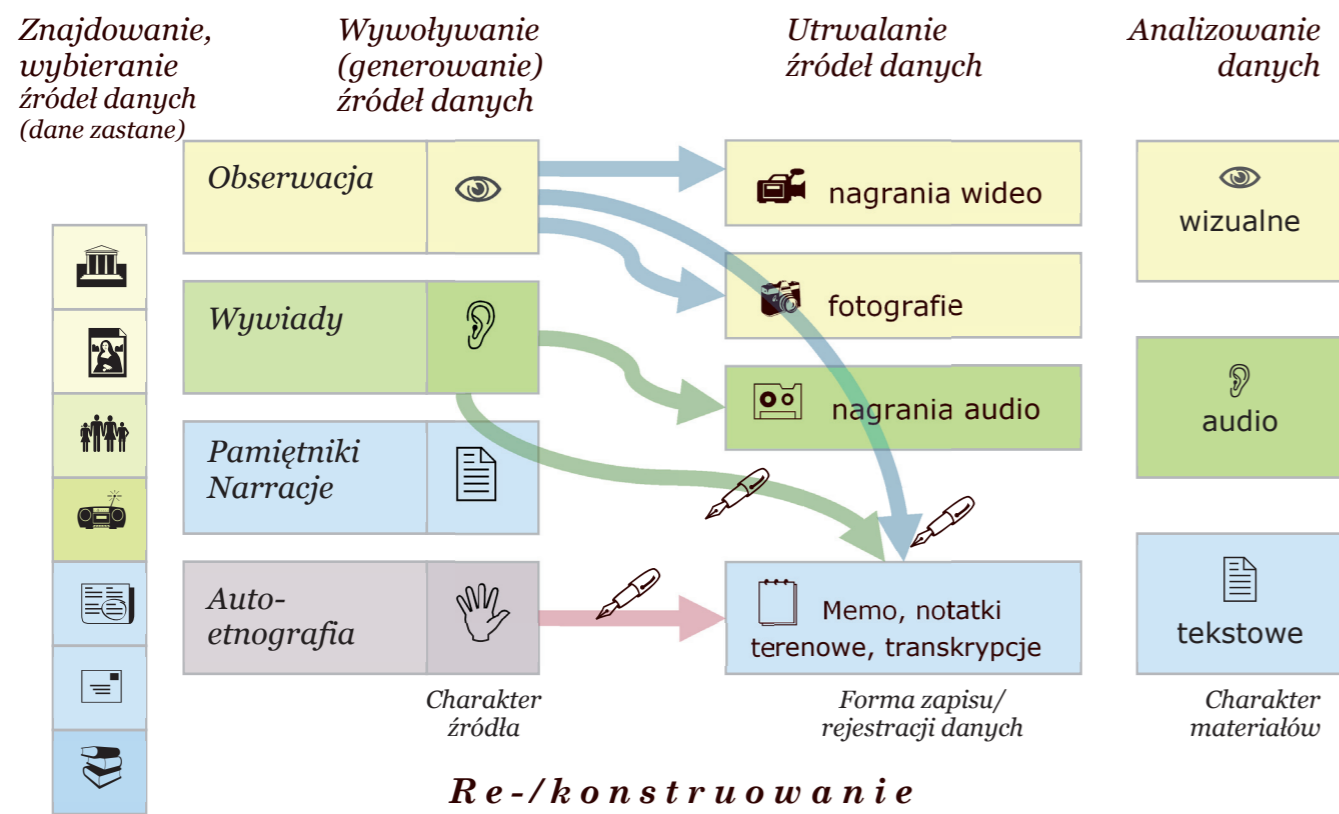
2. Akt poznawczy opierający się na porównywaniu i rozróżnianiu informacji jest osadzony w procesach biologicznych ludzkiego ciała (Łuria 1976, Uexküll 1998)<sup>7</sup> – i jako taki przysługuje wszelkim istotom żywym. Poznanie jest funkcją życia (Maturana, Varela 1987; Bateson 1996; Konecki 2000). Prostej kategoryzacji tego, co spostrzegane dokonuje wiele istot żywych. W procesie poznawczym ciało stanowi dla umysłu niezbędne zaplecze sensoryczne, umożliwiające odbieranie informacji i ich przetwarzanie oraz narzędzie pozwalające na wchodzenie w interakcje z poznawanymi obiektami. To „ciało jest środkiem całego postrzegania” (Husserl 1974: 80)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> „Wiadomo, że zwierzęta nigdy nie odzwierciedlają bodźców dochodzących ze świata zewnętrznego w sposób bierny i nigdy nie jest to odbicie zwierciadlane: one zawsze aktywnie wylaniają istotne elementy dochodzącej do nich informacji, wyodrębniając działania biologicznie ważnych bodźców i hamując działania bodźców biologicznie nieistotnych” (Łuria 1976: 51). Jakob von Uexküll (1998) w swojej „nauce o wokółświecie” (*Umweltlehre*) opisuje tę aktywność zwierząt jako posługiwanie się swoistym *a priori*. Cecha podmiotowości przysługuje według niego wszystkim istotom żywym z uwagi na to, że postrzegają i działają (*marken und wirken*). „Podmiot cechuje [...] aktywność autonomiczna, odbiera on określone bodźce z zewnątrz i odpowiada na nie w specyficzny dla siebie sposób” (Pobojewska 2011: 40).

<sup>8</sup>Odnoszę się tutaj do późnych prac Husserla, z których wylania się „antymentalistyczny i ucieleśniony” obraz fenomenologii (Pokropski 2011: 120), a temat ciała pojawia się jako immanentny składnik projektu fenomenologicznego i istotny element procesu poznania. „[C]iało odgrywa szczególną rolę w procesie poznania *alter ego* i konstytucji świata intersubiektywnego, a [...] ucieleśnienie podmiotu czy dokładniej fenomeny kinestezy i dotyku są kluczowe dla procesu konstytucji postrzeżenia rzeczy materialnej i przestrzeni otaczającego nas świata codziennego doświadczenia” (Pokropski 2011: 120).



## Aktywność poznawcza badacza



Ryc. 1. Aktywność poznawcza badacza i rodzaje danych pozyskiwanych w procesie badawczym – odwołują się zawsze do spostrzeżenia za pomocą zmysłów. Źródło: opracowanie własne

Badacz społeczny dobiera metody badawcze zgodnie z celem swojego przedsięwzięcia. Jednak cokolwiek robi, jakąkolwiek decyzję podejmuje odnośnie technik otrzymywania i analizowania danych, zawsze operuje jedynie tym, co sam jest w stanie spostrzec i zarejestrować własnymi zmysłami: tym, co widzi, słyszy, czuje, zauważa, co może przeczytać, odczytać, dotknąć, zapisać, zgromadzić. Niezależnie od tego, czy bazuje na obserwacji, wywiadach, materiałach o charakterze biograficznym czy na własnych doznaniach i odczuciach cielesnych – to, co spostrzega, spostrzega za pomocą swoich zmysłów (zob. ryc. 1). Jego własne ciało staje się narzędziem postrzegania.

Informacje potrzebne do naukowej analizy najczęściej się w jakiś sposób utrwała (nagrywa w postaci pliku dźwiękowego lub wideo, fotografuje czy dokonuje zapisu w postaci tekstu). Ale również w tej utrwalonej postaci dane, oraz sam proces ich obróbki i analizy, zostają po raz kolejny uzależnione od możliwości sensorycznych analityka, który musi użyć swoich zmysłów w ponownym obcowaniu z danymi. Jego zmysły aktywnie uczestniczą w całym procesie analizy.

Dotyczy to również używania przez badacza nowoczesnej aparatury pomiarowej, która rejestruje zdarzenia i stany wykraczające daleko poza

percepcyjne możliwości istoty ludzkiej i czyni je dostępnymi dla naszych zmysłów w postaci obrazu, zapisu cyfr czy sygnału dźwiękowego. Bez względu na to, jak bardzo czułymi aparatami się posługujemy – i tak jako badacze nie wychodzimy poza własne możliwości percepcyjne, a skomplikowana aparatura służy nam jedynie do tego, aby sprowadzić niedostępne nam przestrzenie do poziomu percepcyjnego naszych zmysłów. Ostatecznie nawet w najbardziej złożonej i skomplikowanej aktywności badawczej opieramy się na kompetencjach poznawczych używanych w życiu codziennym.

Oznacza to, że **ciało badacza** jako jego instrumentarium poznawcze **uczestniczy aktywnie w procesie generowania i analizy danych**<sup>9</sup>. Nie tylko poprzez samą swoją fizyczną obecność w terenie badania, ale na najbardziej podstawowym poziomie odbierania sygnałów i informacji pochodzących z terenu, poprzez patrzenie, słuchanie, czytanie i odczuwanie przy pomocy zmysłów.

3. Jednak ludzkie postrzeżenia mają charakter wyjątkowy w tym sensie, że odwołują się do pojęć i symboli wyrażanych w terminach języka i ostatecznie taki właśnie charakter ma produkowana przez ludzi wiedza. Nauka bez pojęć nie istnieje (Blumer 2007; Schütz 2008) – wnioski z badań,

<sup>9</sup> W książce *Analyzing social settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, autorzy, opisując aspekty badania terenowego, podkreślają, że w przedsięwzięciu etnograficznym badacz jest zarówno świadkiem, jak i instrumentem poznania (*Researcher as Witness and Instrument* – Lofland i in. 1995: 3 i nast.). Również Krzysztof T. Konecki pisze o badaczach: „są oni często zaangażowani w badania jako «narzędzia badawcze», czyli aparat do słuchania, obserwacji i zapisu postrzeganej rzeczywistości” (Konecki 2000: 78; por. też Wyka 1993: 77, 88, 114; Kubinowski 2010: 69, 161).

tak samo jak przyjmowane założenia i stawiane hipotezy, mają postać zdań, stwierdzeń czy tez zrozumiałych w ramach pewnej wspólnoty językowej (Wygotski 1971; Gadamer 2000)<sup>10</sup>.

Według Blumera pojęcia naukowe „odnoszą się do czegoś, czego istnienie zakładamy, ale czego właściwości nie w pełni rozumiemy” (2007: 121). Mają one swój początek „w seriach doświadczeń, w których dostrzegamy zagadkowe i niezrozumiałe zdarzenia” (Blumer 2007: 122). Bazę dla tworzenia pojęć stanowi proces „wyobrażania sobie”, który może zajmować miejsce samych postrzeżeń i pełnić „taką samą funkcję biologiczną jak postrzeganie: umożliwia na nowo uzyskanie orientacji i ponowne zorganizowanie starań oraz

<sup>10</sup> Należy tu jednak zaznaczyć, że nie zawsze wytwarzanie wiedzy i budowanie dobrze „pracującej” teorii odbywa się poprzez procesy werbalne i operowanie w sferze abstrakcyjnych pojęć i symboli. Temple Grandin, autorka książki pt. *Thinking In Pictures* (1995) wymienia trzy typy myślenia (i powiązane z nimi typy umysłów): **myślenie wizualne** foto-realistyczne (*photo-realistic visual thinking*); **myślenie wzorami** (*pattern thinking*), charakterystyczne dla umysłów muzycznych i matematycznych oraz **myślenie werbalne** (*verbal thinking / verbal mind*) – swój własny zaliczając do pierwszej kategorii: „[j]a myślę obrazami. Nie myślę w języku” [tłum. własne] (Grandin 2010). Grandin, która jako dziecko diagnozowana została jako osoba autystyczna, w swoim wystąpieniu publicznym dotyczącym próby zrozumienia autystycznego umysłu (Grandin 2010, nagranie wystąpienia dostępne w Internecie <[http://www.ted.com/talks/lang/en/temple\\_grandin\\_the\\_world\\_needs\\_all\\_kinds\\_of\\_minds.html](http://www.ted.com/talks/lang/en/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds.html)>) wskazywała, że świat autyzmu, tak samo jak świat sztuki czy świat zwierząt, stanowi obszar poznania, w którym myślenie werbalne ma słabe zastosowanie i należy od niego odejść. Swój własny proces analityczny opisuje następująco: „MYSŁĘ OBRAZAMI. Słowa są dla mnie jak drugi język. Zarówno wypowiedane, jak i zapisane słowa przekładam w pełnobarwny film, kompletny, z dźwiękiem, który biegnie jak nagranie wideo w mojej głowie. Kiedy ktoś mówi do mnie, jego słowa natychmiast zamieniane są w obrazy” [tłum. własne] (Grandin 1995: 3). „To jest dosłownie film w twojej głowie. Mój umysł pracuje jak wyszukiwarka Google dla obrazów” [tłum. własne] (Grandin 2010).

wyzwała nowe działanie” (Blumer 2007: 121). Pojęcia i ich konceptualizacje są aktywnym składnikiem procesu postrzegania, formującym go i wpływającym na to, co się postrzega<sup>11</sup>.

4. Moje podejście jest konstruktywistyczne (Clarke 2005; Charmaz 2009)<sup>12</sup> w tym sensie, że wytwarzanie wiedzy w badaniu etnograficznym rozumiem jako działanie (re)konstrukcyjne. Już sam wybór obszaru czy problemu badawczego poprzez jego wskazanie czy też poznawcze zakreślenie, jakiego dokonuje badacz, **nazywając** przedmiot swojego zainteresowania, wprowadza do badania element konstrukcji. Badacz tworząc wyobrażenie tego, co chciałby zbadać, tego, co przykuwa jego uwagę, co go interesuje oraz podążając za tym pierwotnym wyborem, snując przemyślenia na temat jego konkretyzacji, gromadząc informacje, którym nadaje status danych, wytwarza obraz badanego przez siebie świata, będący jego (badacza) konstrukcją (por. ryc. 2).

Podsumowując, badanie naukowe traktuję jako proces prowadzony przez posługujący się językiem podmiot poznający, który za pomocą własnego ciała wchodzi w interakcje z przedmiotami swojego badania i usiłuje skonstruować (zrekonstruować) obraz jakiegoś szczególnego obszaru lub fragmentu rzeczywistości społecznej, odsłonić pojawiające się w nim prawidłowości,

<sup>11</sup> „Konceptualizacja to nie tylko przerwa w postrzeganiu, ale czynnik, który je formuje” pisze Blumer w *Nauce bez pojęć* (2007: 121).

<sup>12</sup> „[T]eoria nie jest odkrywana na podstawie danych empirycznych, ale jest konstruowana w trakcie procesu analizy, a dane są często konstruowane o wiele wcześniej, niż ma do nich dostęp badacz” (Konecki 2009: IX–X).

ujawnić rządzące nim prawa i wypowiedzieć je w zrozumiałym dla innych języku.

## 2. Aktywność badacza a źródła danych w etnografii

Gromadzenie danych w badaniu etnograficznym nie jest procesem mechanicznym. Wymaga od badacza biegłości w technikach otrzymywania informacji, elementarnej orientacji w terenie, umiejętności odnajdywania w badanym świecie znaczących powiązań, docierania do informatorów i pojawiania się we właściwym miejscu i czasie w interesujących z punktu widzenia badania sytuacjach (por. Prus 1997: 203).

Badacz gromadzi i utrwalą informacje, korzystając z różnych źródeł. Źródła to coś, z czym badacz zetknął się zmysłowo. Według Jana Lutyńskiego źródła są to wszelkie zjawiska, z którymi badacz wchodzi „w bezpośredni, zmysłowy kontakt i skąd czerpie on informacje o badanych zjawiskach”<sup>13</sup> (1994: 102). Zbierając dane wizualne, dźwiękowe,

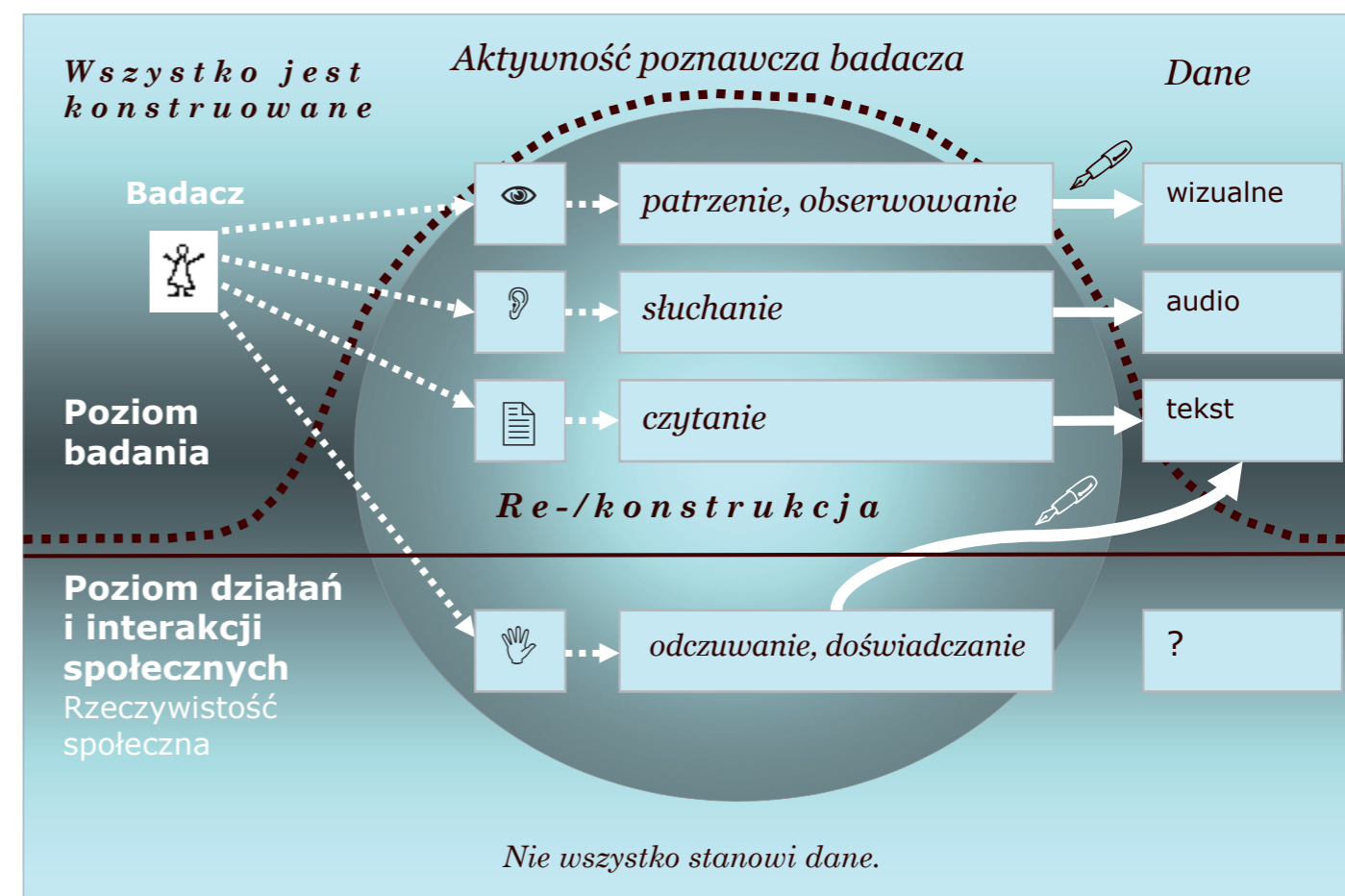
<sup>13</sup> Badacz ze źródłami styka się bezpośrednio, przy pomocy zmysłów, i z nich czerpie podstawowe informacje odnoszące się do badanych zjawisk. Następnie utrwalą je (a przynajmniej część z nich), dokonując rejestracji audio, wideo, zapisu w postaci notatek lub późniejszych transkrypcji, by móc je następnie przetwarzać, kodować i opracowywać. To, co utrwalone, staje się materiałem badawczym, na podstawie którego badacz formułuje sądy o zjawiskach. Materiałami są „wszelkiego rodzaju zapisy odnoszące się do badanych zjawisk, znajdujące się w pracowni badacza i w jego dyspozycji” (Lutyński 1994: 103). Na nich badacz opiera zasadność swoich sądów i wniosków z badania. Ich obecność zapewnia procesowi badawczemu wymóg intersubiektywnej kontroli. Podstawę źródłową i materiałową badania stanowi ogół informacji, jakie zostały wykorzystane przez badacza (Lutyński 1994). Podobną wizję materiałów badawczych – jako niezbędnej bazy dla etnograficznej analizy – przedstawia Robert Prus (1997: 234–244), z większym jednak akcentem na fakt, że materiał ten podlega dalszej obróbce w procesie kodowania.

tekstowe oraz artefakty fizyczne pozwalające zrekonstruować obraz badanych procesów i działań, badacz używa tych samych procesów poznawczych, które towarzyszą mu w codziennym życiu i działaniu, to znaczy bazując na własnych wrażeniach wzrokowych, słuchowych, dotykowych czy kinestetycznych. Swoje własne doznania, odczucia i przeżycia może również wykorzystać jako źródło danych – o ile uda mu się je zarejestrować, utrwalić, zamienić na tekst, który można następnie poddać analizie (zob. ryc. 2, por. tab. 1).

Procesy poznawcze samego badacza znajdują się w centrum procesu badawczego i to one są do niego kluczem, ponieważ w ich ramach odbywa się spostrzeganie, analiza, wnioskowanie i dowo-

dzenie. Oznacza to, że efekt końcowy danego studium przypadku zależy do pewnego stopnia od cech samego badacza – od jego możliwości percepcyjnych, umiejętności analitycznych i wrażliwości (Clarke 2005: 75; Kacperczyk 2007: 17, 26).

Również w przypadku danych zastanych badacz musi podjąć wysiłek, aby do nich dotrzeć, zapoznać się z nimi, a przede wszystkim wybrać te właściwe, które w najbardziej adekwatny sposób odpowiadają jego zapotrzebowaniu informacyjnemu. Stąd proces docierania do źródeł zastanych jest rozłożony w czasie, niekiedy ograniczany tajemnością pewnych danych lub brakiem zgody na zapoznanie się badacza z nimi.



Ryc. 2. Podwójna rola badacza: jako zwykłego uczestnika działań i interakcji społecznych oraz jako prowadzącego badanie na temat fragmentu rzeczywistości społecznej. Źródło: opracowanie własne



Pojęcie „danych zastanych” nie oznacza wcale, że istnieją one niezależnie od obserwatora – chociaż rzeczywiście wiele potencjalnych źródeł informacji powstaje w życiu społecznym niezależnie od aktywności poznawczej badacza. Prasa codzienna, strony internetowe, dokumenty generowane w toku życia społecznego, statystyki, akta sądowe, sprawozdania z posiedzeń różnych gremiów, jak również dokumenty osobiste powstałe dla celów innych niż badawcze – wszystkie te artefakty będą istniały bez względu na to, czy badacz po nie sięgnie czy też nie. Jednakże, kiedy mówimy o danych, to mamy na myśli te źródła, które badacz uznał za użyteczne w swoim studium i wprowadził do swojego badania.

Zawsze stoi za nimi konkretny projekt badawczy i potrzeba skorzystania przez badacza z informacji w nich zawartych. Część informacji staje się danymi na mocy decyzji badacza o włączeniu ich do danego projektu. Inne zostają zignorowane jako nieistotne lub niezwiązane z tematem badania. Wykorzystanie informacji wymaga więc wielu decyzji badacza i aktywnego podejścia do ich wprowadzania do badania i nadawania im statusu danych<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Adele E. Clarke (2005) postuluje nieignorowanie nawet najbardziej błahych aspektów studiowanej sytuacji (badanego zjawiska), ponieważ mogą one zawierać istotne informacje. Jest to podejście konstruktywistyczne, akcentujące rolę aktywności badacza jako podmiotu poznającego w wytwarzaniu wiedzy. Stoi ono w opozycji wobec stwierdzenia Barneya G. Glasera (2001), że „wszystko stanowi dane” (*all is data*). Zgodnie z podejściem Clarke wszystko, czego doświadcza i co spostrzega badacz może być potencjalnie źródłem informacji o badanej rzeczywistości, ale danymi staje się dopiero na mocy decyzji badacza. Dane stanowi to, na co zwrócił uwagę badacz, czego był on w stanie doświadczyć, zobaczyć, usłyszeć – nawet jeśli utrwalone zostały jedynie w jego pamięci. Pojęcie danych musi zostać skontekstualizowane do ich miejsca i roli w konkretnym przedsięwzięciu badawczym.

Według Adele E. Clarke (2005: 84–85) jako badacz nie jesteśmy w stanie objąć poznawczo całej rzeczywistości i uchwycić jej wielowymiarowej złożoności. Dlatego jedyną drogą jest dla nas doskonalenie swojej własnej wrażliwości poznawczej (percepcyjnej, analitycznej), umożliwiającej dostrzeżenie złożoności badanej sytuacji i wprowadzanie do badania wielowymiarowych danych<sup>15</sup>.

Badacz w procesie naukowego dochodzenia wytwarza pole swoich poszukiwań i obraz badanego obszaru zgodnie z regułami przyjętej przez siebie metodologii. Można powiedzieć, że badacz jest zawsze podwójnie uwikłany: w rolę zwykłego uczestnika działań i interakcji społecznych oraz w rolę prowadzącego badanie na temat wydzielonego poznawczo fragmentu rzeczywistości (por. Konecki 2000: 78). Ta podwójna rola badacza: jako uczestnika świata nauki (socjologii, etnografii), zobowiązanego do przestrzegania określonych reguł prowadzenia badania oraz jako członka danego społeczeństwa w nieodzowny sposób wpływa na sytuację badania. Uczestnik rzeczywistości społecznej w roli badacza przeżywa podwójne „zapętlenie”, ponieważ jako naukowiec narzuca na ogląd tej rzeczywistości inne zasady i reguły poznawcze niż te stosowane w życiu

<sup>15</sup> Autorka zaleca wręcz, abyśmy jako badacze nieustannie poszukiwali strategii, które pozwoliłyby „zdestabilizować nas samych jako badaczy i stanowiły wyzwanie dla naszej wygodnej pozycji, umożliwiając odczytania idące na przekór naszym «dobrym intencjom»” [tłum. własne] (Clarke 2005: 78). „Potrzebujemy wyjść poza nasze «strefy komfortu» [...] i zaryzykować «zagubienie się»” [tłum. własne] (Clarke 2005: 78) – po to, aby uniknąć schematycznego i stereotypowego postrzegania badanych sytuacji i zjawisk.

codziennym<sup>16</sup>. Mamy wówczas do czynienia z innym poziomem obserwacji, mimo że na poziomie najbardziej elementarnym, w sferze operowania danymi, które gromadzi, badacz nadal korzysta ze swojego najbardziej podstawowego „wyposażenia” poznawczego i używa własnego ciała do przeprowadzania poszczególnych zadań badawczych.

**Badacz jest częścią relacji, którą ustanawia z przedmiotami swojego badania.** Poza tą relacją przedmioty badania nie istnieją, a sam badacz jest zwykłym uczestnikiem życia społecznego. Na poziomie badania wszystko, o czym wypowiada się badacz, stanowi jakiś rodzaj jego konstrukcji. Ale na poziomie codziennych działań i interakcji społecznych – wiele aspektów pozostaje poza zasięgiem poznawczym i zainteresowaniem badawczym. Tu nie wszystko stanowi dane.

Jako badacz działam w specyficznym środowisku w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym. Przynależę do rzeczywistości społecznej, którą badam. Jestem częścią przebiegających w niej procesów. Moja aktywność badawcza jest

<sup>16</sup> Ten podział ma oczywiście charakter wyłącznie analityczny i z punktu widzenia praktyki badawczej jest dość sztuczny, bo przecież wielokrotnie następuje wymiana pomiędzy światami badacza i uczestnika rzeczywistości społecznej oraz zamiana tych perspektyw poznawczych. Badacz wielokrotnie korzysta z własnych kompetencji uczestnika życia społecznego w trakcie realizowania swojego projektu. Ważne jest jednak, aby badacz starał się uczynić tę wiedzę bardziej widoczną i świadomie wprowadzał ją do prowadzonego przez siebie procesu badawczego poprzez ujawnienie własnego bagażu społecznych kompetencji interpretacyjnych oraz „zmaterializowanie” ich w postaci zapisów (*memo*), które można poddawać analizie (por. Clarke 2005: 85). Taką systematyczną kontrolę uwikłania badacza we własny punkt widzenia zalecał już w 1929 roku Karl Mannheim (Mannheim 1992) jako nieodzowny składnik swojej metody.

podejmowana w środowisku społecznym wspinaczy, z którymi wchodzę w relacje (obserwując ich, słuchając, zadając pytania), ale sama w sobie należy do społecznych działań środowiska naukowego. Badanie stanowi rodzaj działania podstawowego (*primary activity*) w moim społecznym świecie badaczy-etnografów.

Jako badacz usiłuję zrekonstruować obraz świata wspinaczki, postępując zgodnie z metodologicznymi regułami studiowania społecznych działań i interakcji. Moje wysiłki zmierzają do tego, aby naświetlić kluczowe elementy badanego zjawiska i zrozumieć relacje pomiędzy jego częściami. Staram się być świadoma sposobu, w jaki generuję i przetwarzam dane, śledzę ten proces, pisząc metodologiczne *memo*, rejestrując swoje kolejne kroki w procesie ich kodowania i rekodowania. Zdaję sobie sprawę, że wprowadzane przeze mnie do badania dane mogą „zakrzywiać” wyniki badań. To jest część wiedzy profesjonalnej mojego socjologicznego świata.

Poziom badania jest kwestią przyjętej konwencji i jest także wytwarzany społecznie. Sam w sobie należy do rzeczywistości społecznej i jest jej częścią, tak samo jak poddawane badaniu działania i procesy. Nie ma innej rzeczywistości oprócz tej, w której jako działające podmioty poznające jesteśmy zanurzeni.

### 3. Badanie społecznego świata wspinaczki

Teoretyczną podstawę mojego badania stanowi symboliczny interakcjonizm, szczególnie teoria

światów społecznych (*social worlds theory*)<sup>17</sup>, obszar substancywny obejmuje procesy i działania w społecznym świecie wspinaczki. Badanie zaczęłam w 2007 roku od zbierania danych zastanych dotyczących aktywności wspinaczkowej, a następnie rozpoczęłam generowanie danych o charakterze tekstowym, audio oraz wizualnym w oparciu o techniki wywiadu swobodnego i obserwacji uczestniczącej.

Wszystkie zebrane materiały traktowałam jako źródła danych dotyczących podtrzymywania i realizowania podstawowego działania oraz wewnętrznych dyskursów w społecznym świecie wspinaczki. Początkowo – z powodu hermetycznego słownictwa dotyczącego technik wspinaczki i asekuracji, specyficznych pojęć i skrótów myślowych, jakimi posługiwali się autorzy tekstów o tematyce wspinaczkowej oraz z powodu własnej ignorancji dotyczącej używania specjalistycznego sprzętu wspinaczkowego czy technik wspinania – nie byłam w sta-

<sup>17</sup> Świat społeczny tworzą ludzie podejmujący działania określonego rodzaju oraz wytwarzający dyskurs na temat tych działań. Najważniejszą cechą definicyjną społecznego świata jest istnienie jednego podstawowego działania (*primary activity*), które pozostaje „uderzająco ewidentne” i jako takie staje się kryterium wyodrębnienia społecznego świata (Strauss 1978: 22). W przypadku mojego badania tym działaniem jest wspinaczka w różnych jej odmianach. Społeczny świat stanowi pewne uniwersum, w ramach którego poruszają się i działają jego uczestnicy. Teoria światów społecznych była rozwijana równoległe przez Anselma L. Straussa (1987; 1993; Strauss i in. 1964) oraz Howarda Beckera (1960; 1974; 1982), a następnie przez licznych ich współpracowników i następców (m.in. Rob Kling i Elihu M. Gerson 1977; 1978; David R. Unruh 1979; Carolyn Wiener 1981; Joan Fujimura 1988; 1997; Adele E. Clarke 1987; 1990; 1991; 2003; 2005; Susan Leigh Star 1989; Juliet Corbin, Anselm L. Strauss 1993). W ramach tej teorii rzeczywistość społeczna jest konceptualizowana jako mozaika niezliczonych, przenikających się, krzyżujących i stykających się ze sobą społecznych światów (Kling, Gerson 1978). Por. Kacperczyk (2011: 295–297).

nie zrozumieć treści wielu z tych przekazów. Po kilku miesiącach „przedzierania się” przez opisy działań nadal miałam poczucie, że pomimo coraz lepszej orientacji we wspinaczkowym nazewnictwie, nadal nie do końca rozumiem prawdziwe znaczenia opisywanych działań. W konsekwencji zdecydowałam się zapisać na kurs wspinaczki skałkowej<sup>18</sup>.

Dodatkowo prowadziłam obserwację uczestniczącą na sztucznych ściankach wspinaczkowych oraz w kilku rejonach wspinaczkowych w Polsce, rozmawiając ze wspinaczami, robiąc zdjęcia, nagrania wideo i wspinając się<sup>19</sup>. Po półtorarocznej obserwacji uczestniczącej rozpoczęłam wywiady ze wspinaczami, kontynuując dotychczasowe działania badawcze (obserwacje, autoobserwacje, rozmowy, uczestnictwo w wydarzeniach związanych ze światem wspinaczki). Ten sposób docierania do informacji dostarczył mi bardzo różnorodnych danych, pochodzących z wielu źródeł (por. tab. 1).

<sup>18</sup> Przeszłam kilka takich kursów na terenie Polski: *Kurs wspinaczki skalnej* w Szkole Wspinania „ADUR”, Jura Krakowsko-Częstochowska (6 dni) – sierpień 2007; *Kurs auto-ratownictwa górskiego* – organizowany przez Łódzki Klub Wysokogórski (ŁKW) w Łodzi (3 dni) – grudzień 2007; *Kurs wspinania ściankowego* – organizowany przez Akademicki Klub Górski (AKG) w Łodzi (12 godzin ćwiczeń praktycznych na sztucznej ściance wspinaczkowej oraz kurs operacji linowych) – marzec 2008; *Kurs wspinaczki skalnej* – organizowany przez AKG (45 godzin wykładów teoretycznych, 4 dni w rejonie wspinaczkowym Rzędkowice, 4 dni w Górach Sokolich) – listopad 2007 – czerwiec 2008.

<sup>19</sup> Obserwacja uczestnicząca obejmowała sytuacje: kursu wspinaczki skalnej, wykładów na temat wspinania, prezentacji publicznych i pokazów slajdów relacjonujących wyprawy górskie, treningów na sztucznych ściankach wspinaczkowych klubowych i komercyjnych, kursu autoasekuracji oraz weekendowego wspinania w pięciu rejonach wspinaczkowych w Polsce (Dolina Kobyłańska, Jerzmanowice, Witkowie Skały, Rzędkowice, Góry Sokole).

Tab. 1. Źródła danych pozyskanych i wygenerowanych przez badacza w badaniu nad społecznym światem wspinaczki.

ŹRÓDŁA	ZASTANE	WYWOŁANE
NIEUTRWALONE	<ul style="list-style-type: none"> <li>werbalne i niewerbalne oraz proksemiczne zachowania wspinaczy – spontaniczne, zaobserwowane przez badacza w sytuacjach naturalnych (skałki, ścianka wspinaczkowa, wykłady i prelekcje nt. wspinania)</li> <li>komentarze wspinaczy zaobserwowane w sytuacjach naturalnych</li> <li>interakcje wspinaczy w naturalnych sytuacjach</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>werbalne i niewerbalne oraz proksemiczne zachowania wspinaczy wywołane przez badacza w trakcie jego interakcji ze wspinaczami lub podejmowane na prośbę badacza przez badanych</li> <li>wypowiedzi i komentarze wspinaczy wywołane przez badacza</li> <li>własne działania i przeżycia w roli wspinacza</li> </ul>
UTRWALONE	<ul style="list-style-type: none"> <li>wypowiedzi wspinaczy zamieszczone w ich książkach i publikacjach autobiograficznych, na blogach i fotoblogach, w wywiadach, wspomnieniach i opisach ekspedycji</li> <li>komentarze i wypowiedzi wspinaczy zamieszczone na wspinaczkowych portalach i forach dyskusyjnych oraz na profilach społecznościowych (np. Facebook)</li> <li>dokumenty statutowe klubów górskich i organizacji związanych z działalnością górską – zamieszczone w sieci oraz dostępne w klubach</li> <li>nagrania wideo zamieszczane w Internecie (Google, Vimeo, YouTube)</li> <li>publikacje periodyczne i magazyny wspinaczkowe („Góry”, „Magazyn Górski”, „Gazeta Górską”, „Alpinist”, „Climbing”, „Rock&amp;Ice”, „Urban Climbing”)</li> <li>zawartość internetowych portali wspinaczkowych</li> <li>metki, ceny i instrukcje wszelkiego sprzętu wspinaczkowego i outdoorowego</li> <li>książki i podręczniki poświęcone aktywności górskiej i wspinaczkowej</li> <li>autobiograficzne materiały wspinaczy</li> <li>wywiady ze wspinaczami w formie audio lub wideo – w Internecie, radio i telewizji</li> <li>podcasty radiowe poświęcone wspinaczkowemu światu („Pod Climber” Radio Oregon, USA)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>maile wymienione między badaczem a wspinaczami</li> <li>werbalne i niewerbalne oraz proksemiczne zachowania wspinaczy zaobserwowane przez badacza podczas obserwacji uczestniczącej i utrwalone w postaci notatek terenowych</li> <li>interakcje i komentarze zaobserwowane i utrwalone przez badacza (zarejestrowane w postaci audio, wideo lub tekstowej)</li> <li>wywiady ze wspinaczami (materiał audio, a w dalszej kolejności – tekst transkrypcji)</li> <li>opisy autoetnograficzne dotyczące własnych działań i przeżyć w roli wspinacza (w dzienniku autoobserwacji oraz w autoetnografiach pisanych <i>ex-post</i>)</li> </ul>

Źródło: opracowanie własne



#### 4. Działanie wspinaczkowe

Podstawowe działanie w obserwowanym społecznym świecie, a zarazem centralną kategorię w moim badaniu stanowi „wspinanie” jako ruch i przemieszczanie ciała po skale lub innej formacji. Ten rodzaj aktywności może być wykonywany na wiele różnych sposobów<sup>20</sup>. Podstawowy podział w świecie wspinaczki dotyczy tego, jaką funkcję przypisuje wspinacz tak zwanym sztucznym ułatwieniom (drabinkom, hakom, ławeczkom), które w trakcie wspinaczki mogą przejąć ciężar jego ciała i zapewnić mu oparcie. Użycie tego rodzaju sztucznych urządzeń czy przyrządów jest akceptowalne w ramach tak zwanej **wspinaczki hakowej** (*aid climbing*) – wspinacz umieszcza je wówczas w różnych punktach skały i z ich pomocą posuwa się do góry. Te środki są natomiast wykluczone w ramach tak zwanego **wspinania klasycznego** (*free climbing*), w którym działanie opiera się wyłącznie na sile mięśni wspinacza i jego umiejętnościach technicznych. Sprzęt może być użyty jedynie w celach asekuracyjnych – ma chronić wspinacza w przypadku odpadnięcia od skały, ale nie jest aktywnie wykorzystywany do pomagania sobie przy wspinaniu. Wspinacz nie może obciążać elementów systemu asekuracyj-

<sup>20</sup> Istnieje wiele odmian i stylów wspinania, które wyróżnić można ze względu na rozmaite kryteria. Ze względu na specyficzny kontekst realizowania działalności, wpływający na przebieg i charakter samego wspinania (w tym np. na zaangażowany do wspinaczki sprzęt), wyróżniamy: *bouldering*, wspinanie skałkowe, wysokogórskie, *big-wall*, *deep-water-solo*, wspinanie lodowe, *dry-tooling*, wejścia typu himalajskiego. Ze względu na sposób użycia sprzętu wyróżniamy wspinanie hakowe (*aid climbing*) lub klasyczne (*free climbing*). W niniejszym tekście koncentruję się głównie na klasycznym wspinaniu skałkowym, ponieważ w chwili konstruowania wyводу na jego temat dysponowałam najpełniejszym wachlarzem danych tekstowych, audio i wizualnych (od zastanych, przez etnograficzne, aż po autoetnograficzne).

nego w trakcie wspinaczki (inaczej wejście się nie liczy). Na tym polega istota wspinania klasycznego: przemieszczanie się w górę odbywa się wyłącznie o własnych siłach – bez żadnych sztucznych ułatwień.

Wspinacz – zazwyczaj asekurowany przez partnera – wykonuje sekwencję ruchów, których ostatecznym celem jest „czyste” przejście drogi i ukończenie jej w dobrym stylu, co oznacza: estetycznie, płynnie, pewnymi ruchami, bez zbędnych chwytów. Wspinacze zwykle znają stopień trudności drogi, wyrażany w postaci „cyfry”, która odzwierciedla wycenę trudności jej pokonania zaproponowaną przez pierwszych zdobywców<sup>21</sup>. Ponieważ drogi sportowe są wyposażone w osadzone na stałe punkty asekuracyjne (co stanowi jedno z uwarunkowań działania), wspinacz może skoncentrować się na trudnościach technicznych ruchów, jakie należy na tej drodze wykonać, a nie na kwestiach związanych z własnym bezpieczeństwem czy konsekwencjach odpadnięcia od skały. Odpadanie – nazywane lotem – jest całkiem częste w trakcie pokonywania nowych dla wspinacza dróg.

Istotą wspinania jest ruch, przemieszczanie się do góry po mniej lub bardziej przewieszonych formacjach. Działanie to ma charakter wielowymiarowy.

Po pierwsze, wspinanie oznacza wchodzenie w **interakcje z obiektami fizycznymi**. Sama aktywność wspinaczkowa ma całkowicie fizyczny i kinetyczny charakter. Ciało wspinacza

<sup>21</sup> Każda droga sportowa ma taką wycenę, wyrażoną w postaci liczbowej. W chwili obecnej najtrudniejszymi drogami są te wyceniane na 9a+ i 9b. Im wyższa „cyfra”, tym trudniejsza droga i tym większy szacunek w środowisku po jej przejściu.

generuje energię do przemieszczania się w górę. Działa na nie siła ciężenia oraz siły tarcia. Formacja, po której się wspina, posiada cechy fizyczne umożliwiające wspinaczowi działanie, takie jak drobne wklęsłości, wypukłości, krawadki, formy pozwalające chwycić się, dające oparcie dla stóp, fakturę zapewniającą dobre tarcie i inne afordancje (*affordance* – por. Gibson 1977). Zarówno ludzkie ciało, jak i formacja skalna, po której się ono przemieszcza, stanowią materialne elementy świata poddawane oddziaływaniu sił fizycznych (grawitacji, tarcia). Czynności wspinacza nakierowane są na konkretne obiekty fizyczne, takie jak formacja skalna, sztuczna ścianka czy przewieszenie. I tylko wówczas, gdy wystąpi ten szczególny rodzaj konfiguracji: wspinacza oraz formacji, po której się wspina, mamy do czynienia ze wspinaniem. Ostatecznie właśnie to połączenie i interakcja między nimi wytwarza to, co określamy jako „działanie wspinaczkowe”<sup>22</sup>. Fizyczny aspekt wspinania jest widoczny nie tylko w masywnych ruchach ciała, kiedy wspinacz generuje energię kinetyczną i używa własnej siły do poruszania się w górę, ale w licznych drobniejszych i mniej znaczących czynnościach, jak: dotykanie rękami skały, czyszczenie chwytów z nadmiaru magnezji, nakładanie magnezji na kluczowe punkty drogi. We wszystkich tych działaniach widoczny jest czysto fizyczny wymiar wspinania.

<sup>22</sup> W tradycyjnej wspinaczce skalnej dodatkowymi artefaktami, z którymi wspinacz wchodzi w bezpośredni fizyczny kontakt są elementy sprzętu wspinaczkowego (tzw. szpeju), stanowiącego niezbędne wyposażenie asekuracyjne wspinacza: liny, uprząże, przyrządy do asekuracji, ekspresy, karabinki, kości, stopery, camaloty itd. W *boulderingu* są to tylko buty wspinaczkowe, magnezja pozwalająca utrzymać suche ręce i zapewniająca ich przyczepność w trakcie ewolucji, woreczek na magnezję, materac, czasami mata do czyszczenia butów czy szczotki do czyszczenia chwytów itd.

Po drugie, badamy zjawisko, które ma całkowicie ucieleśniony charakter. Akt wspinania jest **wykonywany za pomocą ciała**, przy użyciu siły mięśni i pracy kinestetycznej. Pracę wykonuje ciało przez ruch, rozpoznawanie własnego środka ciężkości, balansowanie, chwytanie, skoki. Wspinacz musi się nauczyć, jak umieszczać stopy i dłonie na stopniach i chwytach, aby „oszukać grawitację” i utrzymać równowagę, jak balansować i poruszać własnym ciałem na skale, aby nie odpaść. Uczenie się tych umiejętności ma formę ucieleśnionego doświadczenia, a nie wiedzy możliwej do przekazania w słowach. Zdobywane w dłuższym okresie czasu umiejętności „akumulują się” w ciele, które „zapamiętuje” efektywne metody poruszania się<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Biologiczne objaśnienie tego zjawiska odwołuje się do teorii engramów, czyli kodów motorycznych, które ciało nabywa wraz z powtarzaniem danego ruchu. „Kiedy wspinacz wykonuje przechwyt, zaistniały ruch powoduje powstanie w mózgu szczególnej sekwencji impulsów nerwowych, unikalnej dla tego specyficznego ruchu. Gdy przechwyt zostaje powtórzony kilkakrotnie (bez względu na to, czy dzieje się to w rzeczywistości czy poprzez wierną wizualizację), powtórzenie tego wzorca impulsów nerwowych powoduje zapisanie tego ruchu w pamięci i przechowywanie go jako kodu motorycznego – engramu” (Goddard, Neuman 2000: 15). Goddard i Neuman w swoim podręczniku do treningu wspinaczkowego podkreślają, że wspinanie jest procesem złożonym, wymagającym precyzyjnego działania wielu grup mięśni, które jest niemożliwe do wykonania jeśli ciało nie „nauczy się odpowiedniego engramu”, dzięki któremu ruch można wykonywać instynktownie. „Każde powtórzenie – piszą autorzy – wzmacnia engram dla danej sekwencji ruchów, redukując konieczność świadomego kontrolowania. Po intensywnych ćwiczeniach **twoje ciało «wie», jaki wykonać ruch**. Dlatego właśnie szczytowym osiągnięciem towarzyszy wyłączony umysł i wrażenie, że wszystko stało się bez jego udziału. Badania potwierdzają, że umysł jest najaktywniejszy, ucząc się nowych czynności. Dzięki kodom ruchowym raz wykonany poprawnie ruch w kolejnych powtórzeniach wychodzi nam coraz lepiej, a na jego wykonanie wydatkuje się mniej energii” (Goddard, Neuman 2000: 15–16, wyróżn. autorki). Por. też Kubinowski (2003: 54–55).

W praktyce każda nowa droga i każdy nowy problem bulderowy wymagają nauczenia się, jak je przejść. To zadanie jest osiąganym w wyniku kolejnych prób. Kilkakrotne powtarzanie danej drogi lub jej fragmentów umożliwia nie tylko zapamiętanie sekwencji chwytów, ale jest sposobem zmuszenia ciała do poruszania się we właściwy sposób. Wspinanie jest więc pracą nad własnym ciałem i przy użyciu własnego ciała, które wymaga nieustannej praktyki.

Po trzecie wreszcie, **wspinanie jest działaniem społecznym**. Przede wszystkim dlatego, że za czynnościami wspinacza stoją społecznie konstruowane wyobrażenia o tym, jak powinno się wspinąć oraz reguły działania narzucone przez społeczny świat, z którym wspinacz czu-

je się związany, co sprawia, że w samym akcie wspinania, w sposobie działania występuje on jako reprezentant tego społecznego świata. Ponadto wspinanie samo w sobie przebiega w konkretnych sytuacjach społecznych i bardzo często przybiera postać **działania o charakterze kolektywnym**. Sytuacje wspinania ujawniają złożoność społecznej organizacji tej działalności, różnych form kooperacji pomiędzy uczestnikami i pojawiających się między nimi więzi społecznych. Najprostszą z form kooperacji między wspinaczami jest asekurowanie partnera wspinaczkowego i jego ochrona przed konsekwencjami odpadnięcia. Zdarzają się też oczywiście sytuacje samotnych wspinaczek w różnych stylach, ale najczęstszą formą obserwowaną pod ścianami, turniami, bulde-

rami jest kooperacja i działanie w co najmniej dwuosobowych zespołach<sup>24</sup>.

W sytuacji wspinania pojawiają się zatem trzy wyraźne wymiary związane z jego fizycznym, cielesnym i społecznym charakterem. Wspinacz podejmuje interakcje: (1) z **obiektami fizycznymi**, takimi jak głazy, skała, sztuczny panel, z którymi w trakcie całego aktu wspinaczkowego ma ciągły kontakt fizyczny; (2) z **własnym ciałem** – co wynika z całkowicie ucieleśnionego charakteru aktywności wspinaczkowej (wspinacz wykonuje pracę ciałem, ale również pracuje nad tym ciałem, traktując je jako materię do kształtowania podczas treningu, negocjując z nim, oddzielając się poznawczo od niego, gdy złością go własne fizyczne ograniczenia, sprawdzając granice ruchu, na jakie pozwala ciało czy forsując własne możliwości cielesne); (3) z **innymi wspinaczami** (partnerem, asekurowującymi, spotującymi kolegami) – co wynika ze społecznego i kolektywnego charakteru aktywności wspinaczkowej (zob. ryc. 3).

Wspinanie jest postrzegane jako dobrowolne podejmowanie aktywności zagrażającej i niosącej ryzyko dla zdrowia i życia. Zagrożenie to ma charakter fizyczny i wiąże się z prostym faktem, że przemieszczanie się w górę jest równoznaczne z nabieraniem energii kinetycznej, która w razie upadku może uszkodzić ciało wspinającego. Również ten aspekt działalności wspinaczkowej związany jest z ucieleśnionymi doznaniem i emocjami. Ale przede wszystkim działanie wspinaczkowe jest w sposób podstawowy

związane z doświadczeniami żyjącego ciała, ruchu ciała, wysiłku, bólu, dotykania i używania obiektów fizycznych, takich jak skała czy sprzęt wspinaczkowy, z technicznymi umiejętnościami wykonania określonych ruchów na skale oraz możliwościami i ograniczeniami ciała.

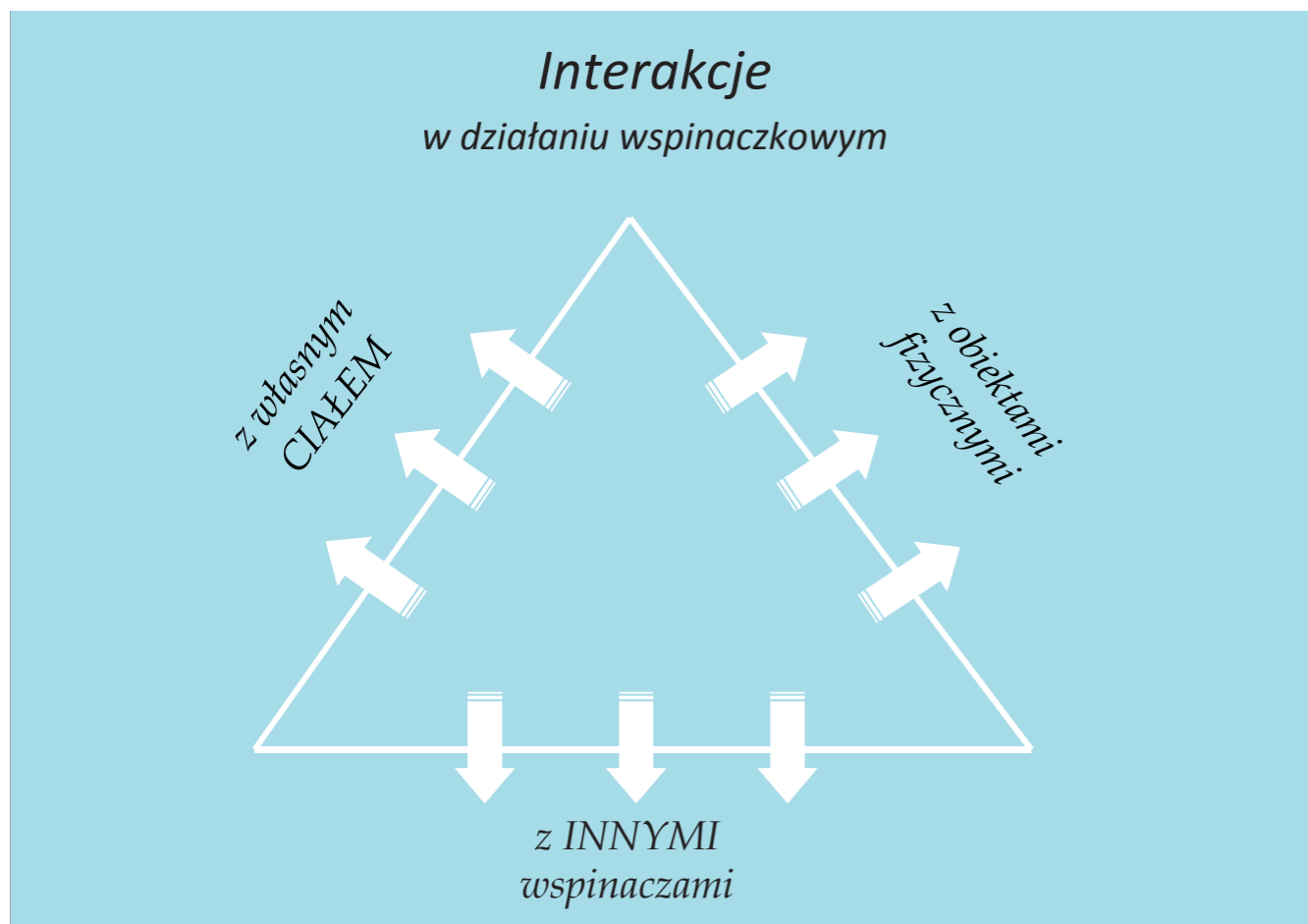
## 5. Ciało wspinacza

Ciało wspinacza może być traktowane przez niego jako obiekt pracy lub treningu, jako instrument do przejścia drogi wspinaczkowej, narzędzie do zrealizowania postawionego celu, jako źródło przyjemnych lub nieprzyjemnych doznań podczas wspinaczki.

Chociaż wspinanie jako doświadczenie o charakterze cielesnym jest trudne do opisanie w postaci słów, to jednak dla części ucieleśnionych doświadczeń wspinacze posiadają swoje własne nazwy, funkcjonujące we wspinaczkowym słowniku. Specyficznym i szczególnie rozpoznawalnym doznaniem cielesnym doświadczanym podczas wspinania nadaje się rozpoznawalne w środowisku określenie. Na przykład „telegrafem” nazywa się mimowolne i trudne do opanowania wibracje mięśni nóg spowodowane zmęczeniem lub strachem, które pojawiają się podczas wspinania<sup>25</sup>.

Wspinacze definiowani są i sami definiują swój poziom sprawności poprzez możliwości własnych ciał weryfikowane, każdorazowo cyfrą, czyli trudnością drogi, jaką są w stanie pokonać. Umiejętności wspinacza mają swoją zasadniczą podstawę w wydajności, wytrzymałości i parametrach ciała. Niektóre cechy fizyczne wspinacza

<sup>25</sup> W języku angielskim syndrom ten funkcjonuje pod nazwą: *sewing machine leg* lub *Elvis Presley Syndrome*, znany jest także jako *disco knee*.



Ryc. 3. Obiekty interakcji w działaniu wspinaczkowym. Źródło: opracowanie własne

<sup>24</sup> Wyjątek stanowią tu „solujący”, czyli wspinający się „na żywca”, bez zabezpieczenia, którzy do asekurowania nie potrzebują partnera. Ale nawet oni często „solują” w kontekście społecznym – np. w towarzystwie fotografa, który uwieczni ich przejście solowe.



cza, takie jak siła palców, długość rąk czy ogólne wymiary ciała, mają tu znaczenie i mogą decydować o sukcesie. Rozpiętość ramion wpływa na zasięg ruchów wspinacza i umożliwia (lub uniemożliwia) dosięganie chwytów. Wspinacz niższego wzrostu musi wykonać ruch dynamiczny i doskoczyć do daleko położonego chwytu – wyższy dosięga go ze swojej pozycji niemal bez wysiłku i w sposób statyczny. Oznacza to, że ta sama droga może mieć zupełnie nieporównywalną trudność dla wspinacza o różnych parametrach ciała.

Wspinający się działają zgodnie z własną koncepcją ciała, będącą efektem teoretyzowania na temat jego możliwości. Podczas wspinaczki uczestnicy często werbalizują i wymieniają między sobą swoje przekonania na temat sposobu używania ciała. Sytuacja działania w grupie jest więc momentem ścierania się różnych koncepcji ciała oraz forsowania pewnych sposobów jego postrzegania i rozumienia – jak w poniższym przykładzie:

Karol robi drogę Zulu Gula (VI.2+) na Tępej Turni. Jest już przy końcówce drogi. Asekuje go Kuba. Koledzy na dole, Marcin i Grzegorz, zachęcają go do walki. Grzegorz: *Dawaj! Jedziesz! Trzymaj to!* Marcin: *Jedziesz! Dalej walczysz!* Karol wykonuje kolejny ruch. Grzegorz: *Tak jest! I dalej bach! Na ścisk!* Marcin: *Tam, gdzie sięgałeś lewą – tam prawą dajesz. Dalej! Hop! Próbuje! Pięknie!* Marcin razem z Grzegorzem: *Jebnij!* Karol wyskakuje do chwytu i odpada. *Nooo* – obaj koledzy na dole. *Nie trzyma* – mówi Karol, bujając się w uprzęży. Grzegorz: *No, ale jebnąłeś. I to się liczy.* Karol wzdycha. Koledzy na dole rozmawiają między sobą. Marcin: *Ale on w ciągu<sup>26</sup> doszedł do tamtąd, nie? W ciągu doszedł? Z góry słycać Karola: Kurwa!*

*No jest faktycznie ciągowa [droga – przyp. A.K.], ale ja nie mam tyle... Grzegorz: No ale to dobrze, to musisz robić... Karol kontynuuje: ...tyle zapasu [siły – przyp. A.K.]. Grzegorz: Zrobisz to dwa, trzy razy i będzie gitara, nie? Karol: Tu można dojść na świeżaka<sup>27</sup>. Tu można dojść i mieć dużo większy zapas. Bo tu się zaczynają mocne ruchy dopiero. Karol ogląda drogę, wciąż bujając się w uprzęży. Grzegorz: No tam jest clou całe. Marcin: Wiesz co, to, to wywiniecie, właśnie wiesz, to, co zrobiłeś – to jest właśnie to, nie? Karol: Fuck. Grzegorz: Za to jebnięcie masz to 2+ na 3<sup>28</sup>. Jeszcze chwilę rozmawiają o tym, jak tę drogę pokonać. Karol do Kuby, który go asekuje: *Dobrze, dawaj na dół.* Grzegorz: *No nie na dół! To zrób sobie do góry tą sekwencję całą.* Karol: *Niee.* Grzegorz: *No co nie? Taaak.* Karol: *No bo nie lubię tak<sup>29</sup>.* Grzegorz: *No ale, no to właśnie trenuj tą wytrzymałość. Napierdalaj na zmęczonego. Jeszcze nie restuj<sup>30</sup> do zera.* Karol waha się przez chwilę, ale już sięga rękami do woreczka z magnesją. Chwyta skalę i przystawia się do wykonania ruchu. Daje komendę asekującemu: *Daj luz, Kuba.* Grzegorz komentuje głośno: *Tak się najlepiej robi wytrzymałość, że wspinasz się na lekko zmęczonego, nie? Te przerwy masz takie niepełne.* Marcin, śledząc ruchy Karola: *Stoisz. Dobrze. Trzymaj. Zmiana nóg. Hop. I po prawej prawą ręką.* Grzegorz: *Spokojnie, spokojnie.* Marcin: *Trzymaj, trzymaj dobrze. I prawa noga wyżej. I do dziury prawą ręką. Jedziesz! Hop! Trzymaj!* Karol posuwa się do góry, trochę stęka, trochę przeklina. Grzegorz: *I teraz szybko do góry chochluj. Tam już są klamy<sup>31</sup> same.* Marcin: *Tylko patrz se na stopnie teraz.* Grzegorz: *Tam się możesz wklinać.* Po kilku ruchach Karol znowu odpada: *Nie, mi rest**

<sup>27</sup> „Na świeżaka”, czyli wtedy, gdy się jest jeszcze świeżym, niezłym.

<sup>28</sup> Chodzi o wycenę trudności drogi VI.2+.

<sup>29</sup> Wszystkie pogrubienia we fragmentach tekstu to wyróżnienia badacza.

<sup>30</sup> „Restować” – odpoczywać, ang. *rest* – odpoczynek.

<sup>31</sup> „Klama” to rodzaj bardzo wygodnego i pewnego chwytu, który można złapać całą dłonią tak jak klamkę.

*na ścianie słabo wchodzi.* Grzegorz: *Ale dobrze, dobrze. Zbułuj się, zbułuj<sup>32</sup>.* Karol: *No to już dzisiaj będzie koniec, a ja jeszcze mam dzisiaj plany.* Marcin: *Jakie?* Karol: *Właściwie żadne konkretne, ale chciałbym... Grzegorz: No to się tutaj dokatujesz i będzie spokój.* Karol: *Jasny gwint. Taka końcówka.* Odpoczywa jeszcze chwilę i podejmuje trzecią próbę. Pokonuje bez problemu ostatni fragment drogi. Daje komendę: *Blok. Zjeżdża zadowolony, mówi: Znakomita, znakomita droga, muszę wam przyznać. Trochę dla mnie za mocna... Grzegorz: Jak za mocna, jak zrobiłeś.* [źródło audio-wizualne: nagranie wideo; źródło tekstowe: notatki terenowe z obserwacji uczestniczącej, Góry Sokole, piątek, 7 sierpnia 2009 r.]

W przedstawionej sytuacji widać wyraźnie negocjowanie sensu i kierunku pracy nad drogą pomiędzy uczestnikami. Działanie wykonuje wprawdzie Karol asekurowany przez Kubę, ale obserwujący go z dołu koledzy ostatecznie wpływają na przebieg jego wspinania. Karol chce zjechać na dół zaraz po pierwszej nieudanej próbie dokończenia drogi „w ciągu”, ale koledzy zachęcają go do kontynuowania wspinaczki pomimo zmęczenia. I rzeczywiście po dwukrotnym odpadnięciu udaje mu się pokonać drogę i jest z tego doświadczenia zadowolony. Widoczne jest tu zderzenie perspektyw Karola, który deklaruje, że nie lubi się wspinać „na zmęczonego”, zwłaszcza, gdy planuje przejście jeszcze kilku dróg w danym dniu – i Grzegorza, który uważa, że dla wytrenowania wytrzymałości konieczne jest właśnie wspinanie „na zmęczonego”. Widać także, jak w konkretnych sytuacjach wspinaczkowych transmitowane są

<sup>32</sup> „Zbułować się” – zmęczyć mięśnie do tego stopnia, że twardnieją (robią się z nich buły) i człowiek nie jest w stanie utrzymać chwytów (źródło: *Słowniczek wspinaczkowy* [dostęp 3 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.wspinaczka.one.pl/slowniczek.html>>.

sposoby postrzegania ciała i przekazywana jest wiedza na temat pracy z ciałem.

Wspinacze rozwijają swoje własne teorie na temat tego, jak użyć własnego ciała, jak je traktować w sensie treningowym. W samym sposobie działania oraz w towarzyszących mu uzasadnieniach bardzo wyraźnie widoczne są ich własne koncepcje na temat limitów własnego działania, swoich cielesnych możliwości, sposobów operowania ciałem, jego potencjałem, siłą i umiejętnościami.

## 6. Ciało badacza

W trakcie badania etnograficznego w terenie oprócz badanych obecny jest także badacz. Musi dotrzeć do miejsc, gdzie przebiegają interesujące go działania, nawiązać kontakt z osobami, które obserwuje i uzyskać ich zgodę na swoją obecność w charakterze badacza. Musi wreszcie użyć własnego ciała, by pozostać tam na miejscu i wykonać zaplanowane czynności badawcze. Za wszystkimi zebranymi danymi zawsze stoi fakt fizycznej i cielesnej obecności badacza w terenie, chociaż nieczęsto jest to akcentowane czy ujawniane w końcowym raporcie badawczym.

[...] zesłałam na Tępą, gdzie wspinali się Marcin z Grześkiem oraz Kuba z Karolem. Pozwolili mi nagrywać ich wspinanie. Marcin zgodził się od razu, bez żadnych problemów. Karol i Kuba też się zgodzili. Tylko Grzegorz powiedział, że nie chce być nagrywany, kiedy się wspina i jego nie nagrywałam. [...] Adam [mój partner wspinaczkowy – przyp. A.K.] „legitymizował” moje działania, mówiąc do nagrywanych chłopaków: „Będziecie w Lizbonie na konferencji.” Pojawiły się żarty i śmiechy, że może coś powiedzą do kamery do ludzi w Lizbonie. Karol zrobił Zulu Gulę VI.2+ i przygotowywał się do Commando VI.4/4+. Marcin robił Commando. [źródło teksto-



we: notatka terenowa z obserwacji uczestniczącej, Góry Sokole, piątek, 7 sierpnia 2009 r.]

Odzwierciedleniem realnej obecności badacza w terenie są pojawiające się niekiedy na marginesie notatek terenowych informacje – mówiące o uzależnieniu realizacji zadań badawczych od kondycji fizycznej samego badacza (por. Prus 1997: 202–203).

Już drugą godzinę nagrywam wspinaczy, stojąc, kucając, czasem leżąc na materacach. Rozmawiam z nimi. Na ścianie jest raczej chłodno. Nie ma okien, bo wszystkie są przesłonięte panelami wspinaczkowymi, więc jest dość ciemno, tylko przez dziurki w panelach prześwitują drobne, ostre promienie słońca. Wspinacze w ciągłym ruchu, więc są rozgrzani. Mnie zaczyna być zimno. W dodatku chce mi się jeść. Mam sok w torbie, ale szkoda mi ujęć, więc nie przestaję filmować. Robię też zdjęcia. Wreszcie już naprawdę czuję się kiepsko. Po dwóch wywiadach i ponad godzinie nagrywania czuję, jak moja aktywność poznawcza spada. Coraz mniej zauważam. Potrzeby mojego ciała zaczynają wypełniać całe pole percepcji – żal mi wychodzić, ale czuję, że muszę się zbierać i zadbać o siebie. Postanawiam, że wrócę jutro. [źródło tekstowe: notatka terenowa z obserwacji uczestniczącej na ścianie wspinaczkowej, wtorek, 11 maja 2010 r.]

Zwykle tego rodzaju objaśnienia pojawiają się jako uzasadnienie dla konkretnych decyzji badawczych, na przykład niepodjęcia pewnych działań, wydłużenia lub skrócenia czasu obserwacji czy wycofania się z terenu badania. Za opisami badanych sytuacji, w których ognisko uwagi koncentruje się na badanych osobach i działaniach, kryją się liczne czynności, przeżycia i odczucia samego badacza – pomijane zazwyczaj milczeniem w raportach z badań.

Dzisiaj przez cały dzień chodziłam z grupą wspinaczy z Poznania. [...] Spod Sokolika Na-

talia postanawia dołączyć do drugiego zespołu, który działa na Starościńskich Skałach. Idziemy tam kilka kilometrów, w tempie dość szybkim. Natalia jest bardzo wysportowana. Opowiada mi o swoim treningu. Codziennie biega, przepływa całe jezioro, robi sobie zaprawę przed wyjazdem w Alpy. Od połowy drogi ledwo za nią nadążam. Jest wciąż kilkadziesiąt metrów przede mną, co jakiś czas odwraca się i sprawdza, czy nadążam. Chwilami tracę ją z oczu. Nogi chcą mi odpaść, plecak mi ciąży, ledwo żyję. Chociaż bardzo się staram, nie mogę jej dogonić. Jestem cała złana potem. Kiedy dochodzimy pod skały jestem kompletnie skonała, a po niej nie widać zmęczenia. Pytam chłopaków, czy mogą ich nagrywać. Zgadają się. Drżącymi rękami wyjmuję kamerę z plecaka, ledwo mogę ją obsłużyć – tak potwornie trzęsą mi się dłonie ze zmęczenia. [źródło tekstowe: notatka terenowa z obserwacji uczestniczącej, Góry Sokole, sobota, 8 sierpnia 2009 r.]

Co zatem wprowadza badacz do procesu badawczego poprzez swoją obecność w terenie? Po pierwsze, swoje własne ciało jako nośnik działań badawczych oraz narzędzie poznania. Po drugie, zapośredniczane przez ciało doznania, odczucia i emocje. Po trzecie – wnosi także własne koncepcje na temat cielesności, będące efektem budowanych przez siebie przekonań i potocznego teoretyzowania na temat ciała (np. przekonanie, że o własne ciało należy zadbać i że kiedy jest się głodnym i zmęczonym – trzeba zająć się sobą i opuścić teren badań, aby powrócić tam w pełni sił poznawczych). Trudno powiedzieć, czy taka postawa badacza jest słuszna, właściwa czy godna naśladowania. Ale z pewnością przekonania na temat własnej cielesności wpływają na różne decyzje badacza i wyznaczają jego terenowe poczynania.

Ale jest jeszcze jeden aspekt, który łączy fizyczną obecność badacza w terenie z samą istotą badanego zjawiska. Dzieje się tak, kiedy badacz sam wchodzi w rolę uczestnika i stają mu się dostępne doznania i odczucia podobne do tych, których doświadczają jego badani. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy badacz zdecyduje się na prowadzenie **autoetnografii**<sup>33</sup>.

Autoetnografia jest szczególną odmianą etnografii, polegającą na generowaniu etnograficznego opisu, którego przedmiotem i obiektem jest sam badacz – jego odczucia, przeżycia, emocje, jego subiektywne postrzeganie i doświadczanie świata. Sam opis konstruowany jest z perspektywy introspekcyjnej – płynie ze strony doświadczającego świata podmiotu i przedstawia jego subiektywny odbiór świata. Badacza interesuje jednak również społeczny kontekst własnych działań i osobistych odniesień. Postrzega je i próbuje osadzić w polu społecznych interakcji. Stara się zrozumieć społeczno-kulturowe uwarunkowania własnego subiektywnego doświadczenia. Autoetnografia wykracza więc nieco dalej – poza wyłączone zainteresowanie samym sobą i obszarem własnych doznań, zmierzając w stronę zrozumienia kontekstu, w jakim zanurzone są działania i odczucia badacza-uczestnika.

Włączenie autoetnograficznego opisu do badania nad społecznym światem wspinaczki daje niepowtarzalną możliwość docierania do przestrzeni osobistych doświadczeń wspinaczy,

<sup>33</sup> Chciałabym zaznaczyć, że nie jest celem niniejszego artykułu przedstawienie pełnej procedury zastosowania autoetnografii, a jedynie wskazanie jej miejsca oraz funkcji, jaką może ona pełnić w badaniu etnograficznym – w kontekście cielesności i używania ciała w procesie badawczym.

również tych cielesnych, oraz do przeżyć i emocji towarzyszących studiowanemu działaniu<sup>34</sup>.

Zacząłam się wspinąć z powodu prowadzonego badania, aby znaleźć się możliwie jak najbliżej substancyjnego obszaru mojego etnograficznego opisu. Moją pierwszą intuicją i powodem takiej decyzji była początkowo chęć zrozumienia istoty wspinania oraz zajęcia „dogodnej” pozycji społecznej w środowisku wspinaczy, umożliwiającej mi nawiązanie relacji z badanymi i obserwowanie z bliska ich działań. Bardzo szybko i niespodziewanie dla mnie samej wspinanie stało się znaczącym obszarem mojego własnego życia – nie tylko z powodu prowadzonego badania, ale ze względu na to, jakie budziło we mnie emocje i co dawało mi samej. Mój emocjonalny stosunek do wspinania ukonstytuował się już pierwszego dnia kursu wspinaczkowego. Pierwszy chaotyczny opis własnych doznań zawarłam w dzienniku autoobserwacji:

<sup>34</sup> W dyskusji na temat statusu autoetnografii jako strategii analityczno-badawczej zarysowują się dwa skrajne podejścia: autoetnografia analityczna (*analytic autoethnography*) oraz autoetnografia „sugestywna” (*elicited autoethnography*). Realizowanie autoetnografii analitycznej wymaga spełnienia pięciu kryteriów: (1) badacz musi uzyskać status pełnego uczestnika (*complete member researcher status*), (2) musi wykazywać refleksję analityczną (*analytic reflexivity*), (3) jego Ja musi być narracyjnie widoczne (*narrative visibility of the researcher's self*) w procesie generowania danych, (4) powinien prowadzić dialog z informatorami poza samym sobą (*dialogue with informants beyond the self*) oraz (5) być zaangażowany w analizę teoretyczną (*commitment to theoretical analysis*) (Anderson 2006: 378). Drugie podejście kładzie nacisk na budowanie opowieści (narracji) o silnym ładunku emocjonalnym, które pozwalają dzielić się z innymi swoimi przeżyciami, wywołać (*elicit*) w odbiorcy (widzu, słuchaczu, czytelniku) podobne reakcje emocjonalne i dokonywać w nich poznawczej przemiany (Ellis, Bochner 2000; Kafar 2011). Zastosowana przeze mnie strategia badawczo-analityczna jest bliższa ujęciu, jakie nadał jej Leon Anderson (2006) i mieści się w kategorii autoetnografii analitycznej.



[w]rażenia z pierwszego dnia wspinaczki... Niesamowite! Cudowna kotlina zielona pełna przepięknych białych skałek. Nie wierzę, że to zrobiłam, że tam wlałam. Rozpiera mnie radość i szczęście. Buty wgrzają mi się w stopy, ranią pięty i palce, ale odrzucam ten ból, twardo idę. Dyszę ze zmęczenia. Trzęsę się ze strachu przed przepaścią. Zatrzymuję się, żeby wyrównać oddech i złapać punkt oparcia... Chwytam mocno. Przenoszę ciężar z nogi na nogę, z nogi na rękę. Całe ciało w totalnej gotowości. Nieprawdopodobne wrażenie. [...] Czuję nieprawdopodobną wirtualność tego, co robię. Posuwam się naprzód. Nie wierzę, że tu jestem, że trzydzieści metrów nad ziemią w ciasnym kominie, gdzie praktycznie powinnam spaść, zaprzeczam prawu grawitacji. Nie wierzę, że to zrobiłam! Że weszłam na sam szczyt. To było naprawdę bardzo, bardzo trudne i cudowne zarazem. [źródło tekstowe: dziennik autoobserwacji, kurs skałkowy, Dolina Kobylańska, sobota, 18 sierpnia 2007 r.]

Po jakimś czasie tworzyłam wspomnienia *ex-post* – dotyczące tych samych pierwszych wrażeń, aby przekonać się, co pozostało w moich wspomnieniach „na trwałe” i jak wyglądają one z dystansu, gdy opisywane wydarzenia przeminęły, a ja, jako badacz i wspinacz, jestem już w innym miejscu – bogatsza o pogłębioną wiedzę i umiejętności praktyczne:

[p]o wstępnych ustaleniach organizacyjnych i krótkim wykładzie teoretyczno-praktycznym (jak zakładać uprzęż wspinaczkową, jak się wiązać liną, jak pracują przyrządy asekuracyjne) poszliśmy pod skały. Moja instruktorka powiesiła „wędkę” na bardzo prostej i kilkumetrowej drodze wspinaczkowej i kazała nam się wspinać. Kiedy spojrzalam w górę, ogarnęło mnie wrażenie nierealności sytuacji, nie mogłam uwierzyć, że ktokolwiek mógłby przejść tak pionową ścia-

nę. Wrażenie niewykonalności zadania ustępowało stopniowo wraz z następującymi po sobie aktami chwytania się i wdrapywania do góry. Czułam lęk, że spadnę i ogromny wysiłek całego ciała. A jednocześnie bardzo chciałam dojść do końca drogi. Ta moja pierwsza w życiu droga wspinaczkowa – o czym z rozczarowaniem dowiedziałam się później – miała wycenę 3, to znaczy, że była naprawdę bardzo łatwa. Ale mi wtedy wydawało się, że zrobiłam coś nieprawdopodobnie trudnego. To pierwsze wrażenie związane ze wspinaniem bardzo mnie zaskoczyło i było doświadczeniem niezwykle poruszającym. Czułam radość i jakiś rodzaj spełnienia. Ruch i przemieszczanie się po skale sprawiały, że czułam się całkowicie pochłonięta tym działaniem. A jednocześnie wolna i dumna, że robię coś tak trudnego. W głowie miałam myśli: „To jest wspaniałe! To jest to, co zawsze chciałam robić!”. Jedyną konkluzją, którą byłam w stanie podsumować to doświadczenie, a zarazem informacja, którą komunikowałam najbliższemu przez telefon tego dnia, była taka, że zakochałam się we wspinaniu. To stwierdzenie najpełniej opisywało mój stan ducha tego pierwszego dnia. Tak czułam i nic nie mogłam na to poradzić. [źródło tekstowe: autoetnografia *ex-post*, sobota, 9 lipca 2011 r.]

Moje emocjonalne zaangażowanie we wspinanie i jakiś rodzaj zachwyty, jaki mi towarzyszył nie były ani planowane, ani przewidywane. Nie stałam się także dzięki nim wybitnym wspinaczem. Na tle innych wspinam się słabo i dość nieporadnie, a jednak dzięki temu doświadczeniu poczułam coś, co – jak sądzę – jest udziałem wielu wspinaczy i co prawdopodobnie uzasadnia ponoszone przez nich wysiłki i ofiary – euforię związaną z ruchem, radość wspinania. Czas spędzony w skałkach otworzył mi także dostęp do wielu innych stanów emocjonalnych doświadczanych przez osoby wspinające się:

[b]yliśmy w lesie. Robiliśmy drogę „Beczki” za V+. Przechodzi się tam w połowie drogi przez beczkowaty komin, w którym trzeba się sprytnie ustawić, we właściwą stronę obrócić, używać szeroko rozstawionych nóg, a potem wyjść do góry ponad lekkie przewieszenie. Aga poprowadziła tę drogę na własnej asekuracji, założyła stanowisko na górze i „ściągała” mnie, asekurując z góry. Jest to bardzo bezpieczna asekuracja dla wchodzącego, który niemal „wisi” kontrolowany liną z góry, jak na wędce, a przy odpadnięciu nic złego nie może się stać. Przez kominek jakoś udało mi się przedostać, ale potem nie umiałam przejść ponad to przewieszenie, przekombinowałam z ruchami tak, że nie mogłam ani się puścić skały, ani iść dalej. Wisiałam ostatkiem sił, czując, że zaraz mogę odpaść. Ogarnął mnie potworny strach, że spadnę w dół i się rozgruchoczę. Mimo że byłam asekurowana liną od góry, mój strach przed odpadnięciem opanował mnie całkowicie, był po prostu paraliżujący. Nie miałam siły wyjść, pokonać dwóch ostatnich metrów i zakończyć tej drogi. Byłam wściekła, a jednocześnie kompletnie bezradna, trzęsłam się ze strachu. Bałam się odpadnięcia, więc kurczowo trzymałam się skały. Ręce mi mdlały z wysiłku. Paweł (nasz instruktor) podpowiadał mi ruchy. Klęłam strasznie. Paweł powiedział Adze, żeby teraz uważała przy asekuracji. Aga pocieszała, że już tylko kilka kroków, że mnie dobrze trzyma. Minuty dłużyły się nieprawdopodobnie w totalnym spięciu, niemożności pokonania trudności. Jęcząc, wylazłam jakoś i przedostałam się na szczyt do stanowiska. Kiedy zagrożenie minęło i nerwy puściły, rozplakałam się. Siedziałam i wylałam łzy leciały mi jak grochy. Aga miała minę współczującą w stylu: „O, biedna Ania”. Paweł nic nie mówił, pomagał Adze klarować linę, był uważny, nie komentował, nie pocieszał. Po prostu czekał, aż mi przejdzie. Opowiedział też jakąś anegdotę na temat asekuracji czy strachu – nie mogę sobie przypomnieć jaką. Po kilku minutach uspokoiłam się

i rozchmurzyłam. Zrobiliśmy z Agą zjazdy na dół. [źródło: notatka terenowa, kurs skałkowy AKG w Rzędkowicach, sobota, 31 maja 2008 r.]

Z analitycznego punktu widzenia przeżywana euforia stanowi tak samo ważne źródło danych, co przeżywany lęk, frustracja, złość czy szczególne odczucia cielesne związane ze wspinaniem<sup>35</sup>. Każda z tych informacji może stać się nowym źródłem hipotez i dostarczać wzorców do rozumienia i kodowania pozostałych danych.

Samo doświadczenie wspinania zmieniło mój sposób kodowania danych. W moim badaniu pierwszy kod „ręce (wspinacza)” wraz z własnościami „zniszczone” pojawił się już na samym początku badania – jeszcze przed fazą terenową – przy analizie transkrypcji wywiadu radiowego ze znaną polską himalaistką Anną Czerwińską.

<sup>35</sup> Dane dotyczące stanów emocjonalnych (zarówno moich jako wspinacza, jak i badanych – tak jak jawiły się w wywiadach – oraz osób obserwowanych w trakcie ich działań wspinaczkowych) były przede mną poddawane analizie zgodnie z procedurami metodologii teorii ugruntowanej. Poszukiwałam własności poszczególnych kategorii analitycznych, w tym wypadku manifestowanych, opisywanych lub przeżywanych emocji oraz ich sytuacyjnych uwarunkowań. Dokonywałam także porównań stanów emocjonalnych wspinaczy w różnych kontekstach sytuacyjnych oraz na różnych etapach wspinaczkowej kariery – budując w efekcie hipotezy dotyczące pracy nad emocjami w działalności wspinaczkowej. Problematyka emocji związanych ze wspinaniem jest bardzo szeroka i zdecydowanie wykracza poza tematykę podejmowaną w niniejszym artykule, dlatego nie rozwijam tutaj tego wątku. Zagadnienia te były przedmiotem kilku wygłoszonych przeze mnie referatów: *Praca nad emocjami jako element aktywności górskiej i wspinaczkowej* – na konferencji „Emocje w życiu codziennym. Analiza kulturowych, społecznych i organizacyjnych uwarunkowań ujawniania i kierowania emocjami”, Łódź 15–17 czerwca 2011 r. oraz *Reporting on emotions. The role of autoethnography in the research on climbing activity* – na 10 Konferencji Europejskiego Stowarzyszenia Socjologicznego (ESA) „Social Relations in Turbulent Times”, Genewa (Szwajcaria) 7–10 września 2011 r.



Kiedy została zapytana przez redaktora, czy jej szef na Akademii Medycznej (robiła wówczas doktorat z farmacji) wiedział o jej aktywności wspinaczkowej, odpowiedziała:

wiedział, bo widział po moich rękach, po prostu, jak wracam z gór, że są całe poharatane. [źródło tekstowe: transkrypcja wywiadu z Anną Czerwińską, radio TOK FM, czwartek, 22 marca 2007 r.]

Kiedy powróciłam do tych materiałów po powrocie z pierwszego kursu wspinaczki, odkryłam w zakodowanym już materiale kilkadziesiąt nowych kodów, a wiele z poprzednio nadanych musiałam zrekodować. Dopiero własne doświadczenie pokazało mi, co to znaczy mieć poranione i zniszczone ręce od kontaktu ze skałą.

Pobył w skałach zmienił także mój sposób kodowania danych wizualnych. Zanim zaczęłam się wspinać, kodowałam zdjęcia w bardzo prosty, schematyczny sposób: mężczyzna, sprzęt wspinaczkowy, skała i tym podobne. Po tym doświadczeniu doszukiwałam się w kodowanych obrazach bardziej szczegółowych danych: szukałam stopni i chwytów na skale, próbowałam zrekonstruować przebieg drogi wspinaczkowej, odgadnąć, gdzie dokładnie przebiega jej linia, potrafiłam nazwać szczegółowo sprzęt, którym posługiwali się wspinacze, oszacować rodzaj skały, interesowałam się wyceną trudności dróg i próbowałam uwzględnić ją na analizowanych obrazach. Wyraźnie patrzyłam na formację skalną przez pryzmat działania – pod kątem możliwych na niej ruchów. Także prezentowany na zdjęciach układ ciała wspinacza porównywałam z własnymi doświadczeniami, oceniając, na ile może być on trudny do wykonania. We wszystkich tych operacjach poznawczych odnosiłam się

do ucieleśnionych doświadczeń wspinacza, które stały się moim udziałem.

Doświadczenie osobiste daje badaczowi więcej możliwości dostrzegania pewnych rzeczy. Być „doświadczonym” oznacza operować większym zakresem pojęć (schematów poznawczych). Widzieć więcej, rozpoznawać bardziej subtelnie i szczegółowo skomplikowane aspekty studiowanego świata. To także docenić trudność studiowanej aktywności. Gdybym nigdy nie spróbowała utrzymać się na skale, złapać chwyt i wyjść ponad niego, gdybym nigdy nie poczuła ogromnej, przemożnej siły grawitacji, która bezlitośnie ściąga ciało w dół ze skały, gdybym nigdy nie spróbowała zaatakować przewieszenia – prawdopodobnie nie byłabym w stanie właściwie ocenić ani docenić trudności działania, które chciałam badać.

Wypada, aby badacz, będąc świadomym swojego własnego wielopoziomowego uwikłania w badaną rzeczywistość i nieustannego używania posiadanej przez siebie wiedzy – również tej ucieleśnionej – w prowadzonym procesie badania wzbogacał własne doświadczenie, czyniąc siebie bardziej wrażliwym „instrumentem poznawczym”. Praca terenowa jest nie tylko zbieraniem informacji, to także gromadzenie bogatego zasobu wiedzy własnej, który pomaga te informacje uchwycić.

Autoetnografia pozwala śledzić ten proces doskonalenia siebie jako narzędzia poznawczego i oprócz tego, że daje niepowtarzalną szansę docierania do doświadczeń pozwalających głębiej zrozumieć badaną aktywność – daje też wgląd w postępy samego procesu poznawczego i pewną kontrolę nad nim oraz świadomość, co jako badacz – ucieleśnione jednostki – wprowadzamy do procesu badawczego.

Autoetnografia może być także źródłem danych, jeśli, i – o ile – badaczowi uda się wyrazić w słowach to, czego doświadczył jako działający podmiot lub uczestnik badanego zjawiska<sup>36</sup>. Obiektywizacja tych danych następuje wraz z włączeniem materiału autoetnograficznego do badania i poddaniem go procedurze kodowania oraz porównywania – na takich samych zasadach, jak traktuje się pozostałe dane, to znaczy z uwzględnieniem kontekstu, do jakiego się odnosi i w jakim został wygenerowany.

Problem intersubiektywności jest w analizie odwołującej się do autoetnografii rozwiązywany dwojako. **Na poziomie epistemologicznym** – poprzez uznanie mojej osobistej wypowiedzi jako autentycznej, jako pełnoprawnego głosu, który zaistniał w społecznej rzeczywistości i ma takie samo prawo wybrzmieć jak wypowiedź każdego innego uczestnika. Mój głos – wraz z opisem jego usytuowania (kontekstu jego pojawienia się) – jest tak samo ważny, istotny i autentyczny, co głosy moich badanych w wywiadach pogłębionych, głosy wspinaczy wypowiadających się w filmach dokumentalnych, głosy płynące z autobiograficznych opisów w książkach wydawanych przez wspinaczy, głosy w dyskusjach prowadzonych we wspinaczkowych audycjach radiowych lub telewizyjnych czy głosy blogerów i fotoblogerów opisujących swoje własne doznania związane ze wspinaniem.

<sup>36</sup> Jest to jeden z najważniejszych i wciąż powracających tematów diskutowanych w odniesieniu do autoetnografii – na ile badacz jest w stanie zwerbalizować i zawrzeć w spisanej przez siebie narracji własne doznania i doświadczenia, które są przecież bardziej wielowymiarowe i o wiele bogatsze niż próba ich słownego zapisu (por. van Maanen 2011).

**Na poziomie metodycznym** – intersubiektywność zapewniana jest przez fakt, że mój osobisty przekaz zostaje utrwalony, spisany, ma postać materialną i jako tekst podlega intersubiektywnej kontroli – może zostać zakodowany i poddany analizie (nie tylko przeze mnie, ale także przez innych badaczy), a następnie porównany z innymi głosami, podobnymi pod kątem najważniejszych cech przekazu (kontekst wygenerowania danego tekstu, gatunek, zawartość tematyczna i informacyjna opisu)<sup>37</sup>. W tym sensie autoetnografia nie tylko wzbogaca doświadczenie osobiste badacza i wzmacnia jego zdolności poznawcze, pomagając w zrozumieniu danych. Stanowi także głos niepowtarzalnego uczestnika – nową warstwę danych do porównań i analizy.

Oczywiście tego rodzaju legitymizacja i uzasadnienie użycia autoetnografii nie niweluje licznych trudności, jakie rodzi ta metoda. Jej problematyczność wiąże się z barierą niedyskursywności wielu doświadczeń podmiotu czy trudnościami z uzyskaniem przekładalnej na słowa reprezentacji odczuć i doznań własnego ciała<sup>38</sup>. Nie musi to jednak oznaczać rezygnacji z jej zastosowania.

<sup>37</sup> Poza (za)wartością informacyjną samego autoetnograficznego opisu, pozwalającego badaczowi docierać do warstwy doświadczeń emocjonalnych i cielesnych uczestników, chodzi także o postawienie licznych pytań z nimi związanych, np.: czym różni się moje doświadczenie od doświadczeń innych (badanych podmiotów)? W jakich zakresach jest podobne, co je od nich oddziela? W tym sensie osobista narracja ukierunkowuje dalszą analizę i umożliwia dobieranie odpowiednich przypadków (*instances*) do porównań (por. Prus 1996, 1997) tak, aby uwzględnić usytuowanie badacza (np. jako „dopiero co początkującego wspinacza”, a nie jako „wybitnego, doświadczonego wspinacza”) oraz prowadzić dalsze poszukiwania.

<sup>38</sup> Por. dyskusja na ten temat w tekście Honoraty Jakubowskiej (2012) w artykule *Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości* w niniejszym tomie „Przeglądu Socjologii Jakościowej”.



## Podsumowanie

Myślenie akademickie tradycyjnie uprzywilejowuje racjonalny i odcielesniony umysł, ale możemy zaobserwować pewien „zwrot somatyczny” w naukach społecznych (Turner 1992; Shilling 2001; Brownell 2006; Monaghan 2006; Waskul, Vannini 2006). W etnograficznych badaniach terenowych ciało pozostaje podstawowym instrumentem i zasobem, z którego korzysta badacz i przy pomocy którego wykonuje on (ona) swoje zadania poznawcze. Nie powinniśmy zapominać, że projekt badawczy jest realizowany przez żyjący i ucielesniony podmiot ludzki. Badanie aktywności fizycznej i ruchowej ludzi – jak ma to miejsce w przypadku badań nad światem wspinaczki – generuje szereg szczególnych sytuacji badawczych, w które zaangażowane jest ciało. Ciało,

które pojawia się i występuje w różnych rolach i funkcjach, i które z powodu problemów metodycznych i metodologicznych, jakie za sobą pociąga jego pojawienie się – powinno zostać przynajmniej zauważone w procesie badawczym.

W jakich zatem aspektach występuje ciało w etnograficznym badaniu aktywności fizycznej, takiej jak wspinaczka? Po pierwsze, mamy do czynienia z ucielesnieniem samego centralnego działania, które stanowi przedmiot naszego zainteresowania. **Wspinanie** jako działanie podstawowe (*primary activity*) oraz konsekwentnie wszelkie pozostałe towarzyszące mu działania – **mają charakter cielesny**. Oznacza to, że sam przedmiot zainteresowania badacza jako ucielesnione działanie odbywające się w konkretnej przestrzeni fizycznej jest wykonywane przy użyciu ciała i poprzez ciało (zob. tab. 2).

Tab. 2. Aspekty cielesności w etnograficznym badaniu aktywności wspinaczkowej.

<i>Ciało</i>	<i>Ciało wspinacza</i>	<i>Ciało badacza</i>
jako podmiot działający jako sprawczość, ( <i>agent</i> ), temat analityczny i obiekt badania	(1) Ucielesniona aktywność wspinaczkowa ( <i>climber's embodied activity</i> )  Co robi badany? Jak używa własnego ciała?	(4) Ucielesniona aktywność badacza ( <i>researcher's embodied activity</i> )  Co robi badacz? Jak używa własnego ciała?
jako źródło doświadczeń cielesnych podmiotu jako źródło odczuć i doznań cielesnych – ucielesnione doświadczenie	(2) Cielesne odczucia wspinacza ( <i>climber's embodied experience</i> )  Co czuje badany? Jak odczuwa własne ciało?	(5) Cielesne odczucia badacza ( <i>researcher's embodied experience</i> )  Co czuje badacz? Jak odczuwa własne ciało?
jako temat autorefleksji i obiekt teoretyzowania jako myślenie o ciele; wydzielanie własnego ciała jako partnera interakcji lub obiektu pracy	(3) Teorie na temat ciała i własne (wspinacza) koncepcje cielesności  Co myśli badany o swoim ciele? Jakie strategie interakcyjne podejmuje wobec własnego ciała?	(6) Teorie na temat ciała i własne (badacza) koncepcje cielesności  Co myśli badacz o swoim ciele? Jakie strategie interakcyjne podejmuje wobec własnego ciała?

Źródło: opracowanie własne

(1) Ciało wspinacza, które traktowane jest tu jako obiekt badania i temat analityczny, samo w sobie zawiera element podmiotowości i sprawczości, która leży w polu zainteresowania badacza. Działania badanych (*climbers' embodied activities*) są wykonywane przez ich ciała zgodnie z ich intencjonalnością, wyobrażeniami na temat prawidłowego wykonania danego ruchu czy ogólnych zasad dotyczących badanego działania. Ten cielesny (ucieleśniony) charakter aktywności fizycznej sytuuje ciało badanego (wspinacza, jogina, tancerza, lekkoatlety) w sferze obiektów posiadających swoją własną podmiotowość i sprawczość (*agency*), gwarantujących realizowanie zamierzeń poruszającej się osoby. Ten aspekt cielesności badacz może penetrować poprzez obserwację (uczestniczącą, zewnętrzną), jak również przez szczegółową analizę materiału wizualnego, wspomaganą nagraniami wideo studiowanej aktywności oraz poprzez odwoływanie się do wywiadów na temat analizowanych działań (por. tab. 2).

(2) Nie można jednak zapominać, że dla uczestnika społecznego świata ciało samo w sobie stanowi źródło indywidualnych wrażeń i doznań. Chodzi tu o cielesne doznania, o informacje płynące z własnego ciała, spostrzegane przez wspinacza (*climber's embodied experiences*), które dostępne są jedynie w doświadczeniu osobistym i nie zawsze są przekładalne na język pojęć i nazw. Doświadczające ciało badanego podmiotu nie jest już tak łatwo dostępne dla badacza jako osoby przyglądającej się z zewnątrz danej aktywności fizycznej. I o ile badacz sam nie podejmie próby doświadczania własnego ciała w trakcie studiowanej formy ruchu (poprzez jakiś rodzaj

autoobserwacji) – ma mgliste wyobrażenie o tym, jak się czuje i czego doznaje uczestnik badanego świata. Pośredni akces do tej sfery doznań można uzyskać, studiując materiały autobiograficzne uczestników, ich narracje dotyczące relacji z własnym ciałem, opis ich doznań fizycznych w pamiętnikach, dziennikach czy innych dokumentach osobistych. Bardziej bezpośredni dostęp jest możliwy poprzez autoetnografię (por. tab. 2).

(3) Jest jeszcze jeden aspekt związany z ciałem wspinacza, odnoszący się do prezentowanego przez badanych **teoretyzowania na temat własnego ciała**. Ta forma jest wynikiem autoobserwacji, introspekcyjnej analizy relacji z własnym ciałem i pojawiających się autorefleksji nad własną pracą cielesną. W trakcie działań i interakcji dochodzi do wymiany tych (tworzonych na własny użytek) teorii na temat dynamiki ciała, form pracy z ciałem, treningu. Przekonania te podlegają także negocjacji i indywidualnej pracy reinterpretacyjnej. Przekładają się także na stosunek do własnego ciała i pojawiające się praktyki (punkt [1] w tab. 2) – również te nakierowane na własne ciało (jak stosowanie odpowiedniej diety czy wprowadzenie określonego planu treningowego).

(4) Kolejny znaczący aspekt cielesności, który pojawia się w trakcie etnografii odnosi się do fizycznej współobecności badacza jako podmiotu poznającego w studiowanej sytuacji (*researcher's bodily co-presence in the field*). W trakcie pracy terenowej ciało badacza stanowi aktywną część procesu poznawczego i główny „instrument pomiarowy”, umożliwiający gromadzenie informacji (poprzez odbieranie i rejestrowanie

bodźców wzrokowych, słuchowych, wykorzystanie aparatu mowy przy zadawaniu pytań). Użycie własnego ciała do celów poznawczych ostatecznie umożliwia badaczowi wejście w rolę badacza terenowego i ustanowienie relacji badawczej (*enact the ethnographer's role*). Badacz realizuje swoje działania poznawcze przy użyciu własnego ciała. Mamy tu również do czynienia z podmiotowością badacza, realizowaną za pośrednictwem jego ucieleśnionych działań.

(5) Pozostaje jeszcze jeden – często przemilczany i traktowany marginalnie – aspekt cielesności badacza. Są to jego (jej) subiektywne doświadczenia i doznania cielesne w trakcie prowadzenia pracy terenowej. Badacz jest istotą żywą, żyjącym ciałem, które zmaga się z własnymi ograniczeniami fizycznymi, potrzebami swojego ciała, zmęczeniem, gdy podejmuje wysiłek dotarcia i pozostawania w terenie. Ten aspekt cielesności jest również obecny w każdym badaniu terenowym, mimo że nie zawsze zaświadcza się o nim w konstruowanym opisie etnograficznym.

(6) Ostatni ze wskazanych elementów cielesności badacza stanowią jego przekonania na temat ciała. Czym jest dla niego żyjące ciało? Jak traktuje swoje własne ciało? Jakie własne koncepcje tego ciała wnosi do procesu badawczego?

Kiedy badacz decyduje się na autoetnografię, stają się dla niego dostępne obszary (1) ucieleśnionej aktywności wspinaczkowej (*climber's embodied activity*) oraz (2) cielesnych odczuć wspinacza (*climber's embodiment*) wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, (3) na przykład przeko-

nianiami na temat własnej cielesności. Moje własne fizyczne i emocjonalne zaangażowanie jako wspinacza, obejmujące zarówno spostrzegane przeze mnie ryzyko uprawiania wspinaczki, ucieleśnione kompetencje i ograniczenia własnej aktywności dały mi pewien dostęp do esencji studiowanej aktywności. Gdy badacz stanie się wspinaczem – przynajmniej na jakiś czas – może włączyć do badania materiał autoetnograficzny dla lepszego zrozumienia oraz poprawnej interpretacji prowadzonych przez siebie obserwacji terenowych. Ciało staje się wówczas łącznikiem pomiędzy dwoma światami: światem badacza i światem wspinacza, generatorem nowych warstw danych oraz zasobów interpretacyjnych<sup>39</sup>.

Możliwe staje się wówczas wykorzystanie tak zwanego „rozumienia kinestetycznego” (Kubinowski 2003), które odnosi się do „całkowitego procesu poznawczego mającego na celu doświadczenie, studiowanie i interpretowanie ludzkiego ruchu poprzez sensoryczną recepcję wrażeń kinetycznych. Ten rodzaj wiedzy jest możliwy jedynie wówczas, gdy człowiek może odnieść się do własnego doświadczenia motorycznego, podczas identyfikowania manifesta-

<sup>39</sup> Sytuacja pełnego połączenia roli badacza (zob. tab. 2 [4]) i działającego (zob. tab. 2 [1]) występuje nie tylko w przypadku autoetnografii. Również w choreologii badacz musi się nauczyć tańczyć, musi zostać nauczony wykonania danego tańca, by móc być w stanie dokonać jego poprawnego zapisu. Musi instrumentalnie użyć własnego ciała w tej podwójnej roli: tańczącego i badacza, chociaż jego celem nie jest zapis autoetnograficzny, ale zapis tańca i zrozumienie fenomenu ruchu. Por. Dariusz Kubinowski (2000) *Taniec – choreologia – humanistyka*. Poznań: Instytut Choreologii w Poznaniu oraz tego samego autora *Kinaesthetic Understanding in Dance Education, Therapy and Research*, „Studia Choreologica”, vol. 5., 2003, s. 49–111.

cji ekspresji ruchowej innych ludzi” (Kubinowski 2003: 56). Dariusz Kubinowski zwraca tutaj uwagę na bardzo istotny rodzaj pracy nad zrozumieniem aktywności ruchowej ludzi, jakim jest wysiłek wykonania i doświadczenia studiowanej formy ruchu. Percepcja kinestetyczna – jako zasadniczo różna od percepcji wizualnej – staje się niezbędna dla całościowego zrozumienia ruchu (Kubinowski 2003: 54), uzupełnia percepcję wizualną o całkowicie odmienne źródła informacji i dostarcza badaczowi nowych warstw danych.

Ciekawe, że jako socjologowie i czytelnicy tekstów socjologicznych łatwo zgadzamy się na (4) ucieleśnioną współobecność badacza w trakcie obserwacji uczestniczącej. Uważamy ją za zasadną i potrzebną, ponieważ – jak sądzimy – ułatwia ona (a może nawet w ogóle umożliwia) zrozumienie (1) badanego działania poprzez wdrożenie stosownej procedury badawczej czy użycie przez badacza odpowiednich narzędzi pomiaru. Ale jednocześnie nie jesteśmy w ogóle zainteresowani ani tym, co przeżywał badacz,

jego ucieleśnionymi doświadczeniami w trakcie procesu badawczego (zob. tab. 2 [5]), ani też jego własną koncepcją cielesności (zob. tab. 2. [6]), która przecież musi oddziaływać na sposób używania ciała w terenie, gromadzone dane oraz kierunek ich opracowania.

Badacz – jako żyjąca i doświadczająca świata istota – nie bardzo nas socjologów obchodzi. Cielesność badacza ma być wzięta w nawias i wypchnięta poza obszar akceptowalnych wniosków z badania, chociaż to właśnie ona mogłaby stać się kluczem do zrozumienia tego, co nas wyjściowo interesowało, czyli ucieleśnionego działania badanego podmiotu (zob. tab. 2 [1]).

Nauka nie istnieje bez pojęć (Blumer 2007), ale jedyną osobą, która jest w stanie odsłonić pozadyskursywne, cielesne i trudno nazywalne aspekty badanych sytuacji, a następnie wyrazić je za pomocą słów i właśnie w postaci pojęć – jest zanurzony w terenie swoich badań, zaangażowany i ucieleśniony podmiot poznający.

## Bibliografia

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*, „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

Bateson Gregory (1996) *Umysł i przyroda. Jedność konieczna*. Przełożyła Anna Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW.

Becker Howard S. (1960) *Notes on the Concept of Commitment*. „American Journal of Sociology”, vol. 66, no. 1, s. 32–40.

----- (1974) *Art as Collective Action*. „American Sociological Review”, vol. 39, no. 6, s. 767–776.

----- (1982) *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.

Blumer Herbert (2007) *Nauka bez pojęć* [w:] tenże *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 119–131.



Brownell Susan (2006) *Sport Ethnography: A Personal Account* [w:] Richard Wright, ed., *The Sage Handbook of Fieldwork*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, s. 243–254.

Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Clarke Adele E. (1987) *Research materials and Reproductive Science in the United States 1910–1940* [w:] Gerald L. Geison, ed., *Physiology in the American Context 1850–1940*. Bethesda: American Physiological Society, s. 323–350.

----- (1990) *A Social Worlds Research Adventure: The Case of Reproductive Science* [w:] Susan Cozzens, Thomas Gieryn, eds, *Theories of Science in Society*. Bloomington: Indiana University Press, s. 15–42.

----- (1991) *Social Worlds/Arenas Theory as Organizational Theory* [w:] David R. Maines, ed., *Social Organization and Social Process. Essays in Honor of Anselm Strauss*. New York: Aldine de Gruyter, s. 119–158.

----- (2003) *Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn*. „Symbolic Interaction”, vol. 26, no. 4, s. 553–576.

----- (2005) *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks: Sage.

Corbin Juliet M. (1998) *Alternative interpretations: Valid or not?* „Theory & Psychology”, vol. 8, no. 1, s. 121–128.

Corbin Juliet, Strauss Anselm L. (1993) *The Articulation of work Through Interaction*. „The Sociological Quarterly”, vol. 34, no. 1, s. 71–83.

Cressey Paul G. (1932) *The Taxi-Dance Hall. A Sociological Study in Commercialized Recreation and City Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur (2000) *Autoethnography, personal narrative, and reflexivity: Researcher as subject* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds, *Handbook of Qualitative Research*, 2<sup>nd</sup> ed. Thousand Oaks: Sage, s. 733–768.

Fujimura Joan H. (1988) *The Molecular Biological Bandwagon in Cancer Research: Where Social Worlds Meet*. „Social Problems”, vol. 35, no. 3, s. 261–283.

----- (1997) *The Molecular Biological Bandwagon in Cancer Research: Where Social Worlds Meet* [w:] Anselm L. Strauss, Juliet Corbin, eds, *Grounded Theory in Practice*. Thousand Oaks: Sage Publications, s. 95–130.

Gadamer Hans-Georg (2000) *Człowiek i język* [w:] tenże *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*. Przełożyli Małgorzata Łukasiewicz, Krzysztof Michalski. Warszawa: PIW, s. 52–62.

Gibson James J. (1977) *The Theory of Affordances* [w:] Robert Shaw, John Bransford, eds., *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an ecological psychology*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, s. 67–82.

Glaser Barney G. (2001) *The Grounded Theory Perspective: Conceptualization Contrasted with Description*. Mill Valley: Sociology Press.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L. (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Goddard Dale, Neuman Udo (2000) *Wspinaczka trening i praktyka*. Przełożył Krzysztof Grzegorzczak. Warszawa: Wydawnictwo RM.

Grandin Temple (2006) *Thinking in Pictures And Other Reports from My Life with Autism*. London: Bloomsbury Publishing.

----- (2010) *The world needs all kinds of minds*, nagranie wystąpienia publicznego [dostęp 12 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.ted.com/talks/>

[lang/en/temple\\_grandin\\_the\\_world\\_needs\\_all\\_kinds\\_of\\_minds.html](http://lang/en/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds.html).

Husserl Edmund (1974) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Przełożyła Danuta Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Jakubowska Honorata (2012) *Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 12–31. Dostępny w Internecie <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

Kacperczyk Anna (2007) *Badacz i jego poszukiwania w świetle „Analizy Sytuacyjnej” Adeli E. Clarke*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 3, nr 2, s. 5–32 [dostęp 10 lipca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume4/PSJ\\_3\\_2\\_Kacperczyk.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume4/PSJ_3_2_Kacperczyk.pdf)>.

----- (2011) *Teoria światów społecznych* [hasło w:] Krzysztof T. Konecki, Piotr Chomczyński, red., *Słownik Socjologii Jakościowej*. Warszawa: Wydawnictwo Difin, s. 295–297.

Kafar Marcin (2011) *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* [w:] Marcin Kafar, red., *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 37–66.

Kling Rob, Gerson Elihu M. (1977) *The Social Dynamics of Technical Innovation in the Computing World*. „Symbolic Interaction”, vol. 1, no. 1, s. 132–146.

----- (1978) *Patterns of Segmentation and Intersection in The Computing World*. „Symbolic Interaction”, vol. 1, no. 2, s. 24–43.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2005) *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*. Warszawa: Scholar.

----- (2007) *Nowi pracownicy a kultura organizacyjna przedsiębiorstwa. Studium folkloru fabrycznego*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 3, nr 1 [dostęp 12 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume3/PSJ\\_monografie\\_1.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume3/PSJ_monografie_1.pdf)>.

----- (2009) *Przedmowa do wydania polskiego* [w:] Kathy Charmaz (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. IX–XXVII.

Kubinowski Dariusz, red., (2000) *Taniec – choreologia – humanistyka*. Poznań: Instytut Choreologii w Poznaniu.

Kubinowski Dariusz (2003) *Kinaesthetic Understanding in Dance Education, Therapy and Research*. „Studia Choreologica”, vol. 5, s. 49–111.

----- (2010) *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia. Metodyka. Ewaluacja*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Lofland John i in. (1995) *Analyzing social settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont: Wadsworth.

Lutyński Jan (1994) *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

Łuria Aleksander Romanowicz (1976) *Procesy psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości w świetle współczesnej neuropsychologii* [w:] tenże *Problemy neuropsychologii i neurolingwistyki*. Przełożył Elżbieta Madejski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 50–63.

Maanen John van (2011) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Mannheim Karl (1992) *Ideologia i utopia*. Przełożył Jan Miziński. Lublin: Wydawnictwo Test.

Maturana Humberto R., Varela Francisco J. (1987) *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Boston: Shambhala.

Merleau-Ponty Maurice (1999) *Proza świata. Eseje o mowie*. Przełożyli Ewa Bienkowska, Stanisław Cichowicz, Joanna Skoczylas. Warszawa: Czytelnik.

Mokrzycki Edmund, red. (1984) *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1 i 2. Warszawa: PIW.

Monaghan Lee F. (2006) *Fieldwork and the Body: Reflections on an Embodied Ethnography* [w:] Dick Hobbs, Richard Wright, eds., *The Sage Handbook of Fieldwork*. London: Sage Publications, s. 225–241.

Morgan Gareth, ed., (1983) *Beyond Method: Strategies for Social Research*. Newbury Park: Sage Publications.

Myrdal Gunnar (1975) *Obiektywność w badaniach społecznych* [w:] Piotr Sztompka, red., *Metodologiczne podstawy socjologii. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 226–235.

Pobojewska Aldona (2011) *Nowa biologia Jakoba von Uexkülla*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 2–3 (31), s. 37–62.

Pokropski Marek (2011) *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (32), s. 119–137.

Prus Robert (1996) *Symbolic Interaction and Ethnographic Research. Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. New York: State University of New York Press.

----- (1997) *Subcultural Mosaics and Intersubjective Realities. An Ethnographic Research Agenda for Pragmatizing the Social Sciences*. Albany, New York: State University of New York Press.

Schütz Alfred (2008) *Tworzenie pojęć i teorii w naukach społecznych* [w:] tenże *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Przełożyła Barbara Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 3–16.

Shibutani Tamotsu (1955) *Reference Groups as Perspectives*. „American Journal of Sociology”, vol. 60, no. 6, s. 562–569.

Shilling Chris (2001) *Embodiment, Experience and Theory: In Defence of the Sociological Tradition*. „The Sociological Review”, vol. 49, no. 3, s. 327–344.

Star Susan L. (1989) *Regions of the Mind: Brain Research and the Quest for Scientific Certainty*. Stanford: Stanford University Press.

Strauss Anselm L. (1987) *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1991) *A Social World Perspective* [w:] tenże *Creating Sociological Awareness. Collective Images and Symbolic Representations*. New Brunswick: Transaction Publishers, s. 233–244.

----- (1993) *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine de Gruyter.

Strauss Anselm L. i in. (1964) *Psychiatric Ideologies and Institutions*. Glencoe: Free Press.

Turner Bryan S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.

Uexküll Jakob von (1998) *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism Jakoba Johannesesa von Uexkülla*. Przełożyły Aldona Pobojewska i Małgorzata Półtola. Łódź: Studio Wydawnicze Karta.

Unruh David R. (1979) *Characteristics and Types of Participation in Social Worlds*. „Symbolic Interaction”, vol. 2, no. 2, s. 115–130.

Waskul Dennis, Vannini Phillip, eds., (2006) *Body/Embodiment. Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Hampshire: Asghate.

Wiener Carolyn (1981) *The Politics of Alcoholism: Building an Arena Around a Social Problem*. New Brunswick: Transaction Books.

Wygotski Lew Siemionowicz (1971) *Wybrane prace psychologiczne*. Przełożyli Edda Flesznerowa, Józef Fleszner. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wyka Anna (1989) *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych* [w:] Antoni Sułek, Krzysztof No-

wak, Anna Wyka, red., *Poza granicami socjologii ankietowej*. Warszawa: IS UW, PTS, s. 319–335.

----- (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

### Cytowanie

Kacperczyk Anna (2012) *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 32–63 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

### The researcher's body in the process of data gathering and analysis – the case of ethnographic study on social world of climbing

The article considers the problem of researcher's embodiment in the process of data gathering and analysis in an ethnographic study on social world of climbing. In author's opinion, presented reflections go beyond described case and remain applicable to every ethnographic research interested in embodied experiences of human beings, especially these in which the main research topic is physical, e.g., sport activity, bodywork, and work with the body. The author analyses relations between embodiment of particular actions taken by the researched subjects and embodiment of the research process. She raises the problem of transition between the researcher's identity and the social world participant's identity – searching for the possibility of using autoethnography in the process of data gathering and analyzing. Finally, she presents three aspects of the body/embodiment in the ethnographic research, referring them to the studied subjects (climbers) and to the researcher: (a) the body as an agent, (b) the embodied experience, (c) the body as a subject of theorizing and reflections. The author emphasizes the embodied nature of research process – especially in the ethnographic studies – and suggests taking into consideration the embodiment of the researcher and the role of the body in the process of knowledge production.

**Keywords:** ethnography, researcher, body, embodiment, data gathering, observation, climbing, social world



Krzysztof T. Konecki  
Uniwersytet Łódzki

## „Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Konstruowanie prywatnej quasi-religii

**Abstrakt** Artykuł podejmuje problem postrzegania i odczuwania ciała w praktyce nabywania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Proces stawania się praktykującym jest związany z praktykami pracy nad ciałem i ich definiowaniem oraz określonym postrzeganiem ciała i odczuć z niego płynących. W tekście opisuję fazy tego procesu: 1. faza wstępna – konstruowanie motywów i pierwsze kroki; 2. faza pełniejszego rozpoznawania efektów psychofizycznych i przypisywania im odpowiednich znaczeń; 3. faza pełniejszego rozpoznawania duchowych aspektów hatha-jogi (quasi-religia). Relacje umysłu i ciała komplikują się w momencie znaczącego zaangażowania się w praktykę jogi i zdefiniowania praktyk cielesnych jako zarówno umysłowych, jak i duchowych. Praca nad ciałem może zmienić zachodnią perspektywę definiowania ciała jako elementu materialnego ludzkiej egzystencji (wizja kartezjańska) w wizję traktowania go jako substancji uduchowionej (wizja filozofii wschodniej), co jednak nie zawsze jest możliwe, jeśli przyjmuje się założenia innych religii (np. katolickiej). Zmiany w ciele i psychice trzeba wtedy inaczej zdefiniować i – by pogodzić założenia religii konwencjonalnej z nowymi doświadczeniami duchowymi – muszą pojawić się ich określone objaśnienia językowe (często przyjmujące schemat stałych formuł językowych).

**Słowa kluczowe** ciało, cielesność, joga, hatha-joga, praktyka jogi, religia, quasi-religia, para-religia, konstruowanie tożsamości

**Krzysztof T. Konecki**, prof., kierownik Katedry Socjologii Organizacji i Zarządzania UŁ, członek Zarządu Qualitative Methods Research Network of ESA, członek Prezydium Komitetu Socjologii PAN, członek Zarządu PTS, przewodniczący Sekcji Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu PTS. Obszar zainteresowań naukowych to m.in.: socjologia jakościowa, teoria ugruntowana, interakcjonizm symboliczny, socjologia wizualna.

### Dane adresowe autora:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania,  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: konecki@uni.lodz.pl

*Trzeba pamiętać, że ciało jest świątynią duszy, trzeba pielęgnować, trzeba dbać o nie, jakby uświęcać to miejsce, wtedy ono harmonizuje się z naszym umysłem... Joga uczy, jak kochać swoje ciało, ono jest wielkim darem, dostaliśmy je, rodząc się i jest wielkim darem, i my powinniśmy dbać o nie, kochać je takim, jakim jest. [fragment wywiadu z instruktorką jogi praktykującą od ponad 7 lat]*

Joga staje się w Polsce coraz popularniejszą formą rekreacji. Badania rynku fitness z roku 2010 pokazują, że znajduje się ona na czwartym miejscu wśród produktów oferowanych przez największe kluby fitness w Polsce. Miejsce pierwsze zajmują zajęcia wzmacniające, na

przykład aerobik (100%), na pozycji drugiej jest trening siłowy (98%), na trzeciej trening personalny (98%), a na czwartej joga (88%) (Nelke 2010). Szacuje się, że na świecie jogę uprawia regularnie około miliona osób, a w Polsce 30 tysięcy (Augustyn 2009)<sup>1</sup>. Kobiety częściej wyrażają chęć uprawiania jogi (zob. Górski 2004). W Polsce istnieje tradycja nadawania uprawnień instruktorów jogi już od lat siedemdziesiątych. Tego typu uprawnienia nadaje Towarzystwo Krzewienia Kultury Fizycznej oraz Polskie Stowarzyszenie Jogi Iyengara (PSJI). Specjaliści podkreślają niebezpieczeństwa płynące z uprawiania jogi pod okiem niewykwalifikowanych instruktorów, a szczególnie akcentują to praktycy związani również z medycyną i fizjoterapią konwencjonalną (Górski 2004). Wiele szkół jogi nie informuje jednak o kwalifikacjach nauczycieli ani o tym, u kogo się oni uczyli (Kulmatycki, Burzyński 2008: 166–167).

O popularności ćwiczeń jogi świadczą także ukazujące się w gazetach i czasopismach informacje o jej zdrowotnych skutkach. Podkreśla się tu również jej pozytywne oddziaływanie na psychikę i zdolności koncentracji (Pilorz 2008; Rokita 2008). Czasami pojawiają się nawet dodatki do czasopism z wyszczególnionymi ćwiczeniami jogi na konkretne bolączki<sup>2</sup>. Różne czasopisma, przekazując naukowe informacje o leczniczych skutkach praktyki jogi (jej uspokajające działanie ze względu na wytwarzanie podczas ćwiczeń kwasu gamma-aminoma-

<sup>1</sup> Inne szacunki mówią o 50 tysiącach ćwiczących jogę w Polsce (zob. Rokita 2008).

<sup>2</sup> Zob. dodatek do czasopisma „Shape” nr 9/2010 wraz z płytą DVD „Joga na ratunek plecom”.

słowego będącego neuroprzekaznikiem wyciszającym neurony [Stein 2010]), przyczyniają się do jej popularności i legitymizacji społecznej. Dziennikarze pisząc pozytywnie o jodze oraz pokazując sławne uprawiające ją postaci, przyczyniają się do jej popularności (zob. np. Staszewski 2009). W prasie popularno-naukowej ukazują się także artykuły powołujące się na autorytety naukowe, które uzasadniają dobroczynny wpływ jogi na nasze zdrowie (joga zmniejsza bezsenność, obniża nadciśnienie, poprawia gospodarkę insulinową, poprawia wydolność oddechową, a więc może pomagać astmatykom [Augustyn 2010]).

Informuje się również o publicznych pokazach ćwiczeń jogi, jak na przykład pokaz jogi z udziałem kilkuset osób na Times Square w Nowym Jorku, przedstawiając także fotografie z tego typu wydarzeń<sup>3</sup>. Objaśnienia ćwiczeń (asan) i ich wizualizacje można znaleźć w Internecie lub nawet ściągnąć na telefon komórkowy, by mieć je zawsze przy sobie.

Czego szukają w jodze Polacy? Według badań Kulmatyckiego i Burzyńskiego (2008: 168), wydaje się, że w Polsce jest preferowany aspekt poznawczy i rekreacyjny jogi. Badania nad studentami również pokazują wagę aspektu poznawczego – poszukują oni w jodze „czegoś nowego” (Kulmatycki, Burzyński 1999).

<sup>3</sup> Zob. *Joga na Times Square*. „Rzeczpospolita” z dn. 23 czerwca 2010 r. Dostępny w Internecie <<http://www.rp.pl/artykul/187143,498263.html>>. Ukazują się także artykuły informujące o wynikach badań naukowych stwierdzających korzystne działanie jogi na wiele dolegliwości zdrowotnych. Joga np. w większym stopniu redukuje niepokój i polepsza nastrój niż inne formy aktywności fizycznej, np. spacer (Stein 2010).

Opisane powyżej przykłady zainteresowania jogą są wskaźnikiem olbrzymiej koncentracji współczesnego społeczeństwa na ciele i problematyce cielesności. Poniżej poruszę problem postrzegania i odczuwania ciała w praktyce nabywania tożsamości praktykującego hatha-jogę na podstawie wyników badań nad motywacją do uprawiania lub praktykowania jogi<sup>4</sup>.

## Metoda

Moje badania nad praktyką jogi rozpocząłem w roku 2007 od obserwacji uczestniczącej prowadzonej w jednej ze szkół jogi w dużym mieście wojewódzkim, biorąc udział w zajęciach przynajmniej raz w tygodniu przez okres 21 miesięcy. Byłem także czterokrotnie obserwatorem wyjazdowej szkoły jogi – podczas tygodniowego wyjazdu w góry, gdzie w odosobnieniu przez około 7 godzin dziennie ćwiczono jogę, a także dodatkowo medytacje i śpiewanie mantr (rok 2008); oraz w czasie 3-dniowych wyjazdów treningowych, gdzie zajęcia również były intensywne i całodzienne z 4-godzinną przerwą południową (lata 2008–2009). W trakcie tych obserwacji zwracałem w czasie ćwiczeń uwagę na reakcje i odczucia własnego ciała, dokonując autoetnografii, która stała się inspiracją do zadawania określonych pytań w wywiadach swobodnych, a także była pomocna w trakcie analizy danych.

<sup>4</sup> **Uprawianie jogi** rozumiem jako czysto fizyczne podejście do ćwiczeń z wykorzystaniem pozycji jogi (asan). **Praktykowanie jogi** dotyczy podejścia, w którym dodatkowo zwraca się uwagę na efekty psychiczne i częściowo duchowe związane z wykonywaniem ćwiczeń i zdobywaniem wiedzy na temat filozofii jogi.

Przeprowadzono ponadto 60 wywiadów, w tym: 13 narracyjnych, 38 swobodnych oraz 9 wywiadów na podstawie filmów. Wśród rozmówców były zarówno kobiety, jak i mężczyźni: uczniowie, studenci, osoby pracujące oraz instruktorzy jogi. Wywiady przeprowadzono na przełomie 2008 i 2009 roku. W niniejszym opracowaniu opierano się głównie na analizie wywiadów swobodnych i narracyjnych z praktykującymi hatha-jogę, choć w celach porównawczych przeprowadzono także wywiady z osobami praktykującymi jogę-ashtangę<sup>5</sup>. Wywiady te są podstawą analizy procesu stawania się praktykującym jogę, choć posiłkowano się także wiedzą uzyskaną w toku obserwacji uczestniczących.

\*\*\*

W czasie tych badań podczas wielu wywiadów wspominano o trudnościach w przekazywaniu wiedzy o jodze i praktyce jogi (zob. Konecki 2010). Rozmówcy czasami pokazywali asany, oddechy, by przybliżyć przeprowadzającym wywiady praktykę jogi. Zwykle zachęcali ich do uprawiania jogi, by ci mogli ją lepiej zrozumieć:

Tak naprawdę nie da się tego opowiedzieć i wytłumaczyć tego wszystkiego, przynajmniej mi jest trudno, żeby przekazać komuś, kto nie ma z tym nic wspólnego. Po prostu trzeba pójść i tego spróbować, zobaczyć to, przeżyć na własnej skórze. [praktykująca jogę od 2 lat]

To jest bardzo oczyszczające, relaksujące, odświeżające... Takie, takie... No sama nie umiem tego opisać, tego trzeba samemu spróbować,

<sup>5</sup> Wywiady prowadzili studenci socjologii Uniwersytetu Łódzkiego.

a na bank przyznasz mi rację! Poważnie mówię. Właściwie wszyscy ludzie, których znam, to jak zaczęli już praktykować, to nie zrezygnowali z tego. Bo to wciąga. [praktykująca jogę od 2 lat]

Mimo że werbalizowanie doświadczeń z praktyki jogi jest trudne, to jednak wywiady dostarczyły badaczowi dużo informacji na temat motywów i etapów procesu rozwoju praktyki. Wywiady skłaniały praktykujących do refleksji. Niektórzy z nich mówili, że dzięki wywiadam mogli przemyśleć swoją praktykę, jej efekty i motywację do jej uprawiania. Pytania badacza skłoniły ich do myślenia:

Ja, jeżeli (*śmiech*) mogę dodać, to są moje, moje takie przemyślenia. I nawet chciałabym podziękować za ten wywiad, bo to mnie skłoniło do, do, do przemyślenia głębszego. Do zastanowienia się. Bo zaczęłam jogę ćwiczyć, zupełnie, kompletnie nie mając o tym pojęcia. [praktykująca jogę od 4 lat]

Problem autodefinicji praktykującego jogę związany jest z umiejętnością wykonywania asan. Praktykującym jogę jest ten, kto umie wykonywać asany i nadaje im określone znaczenia, które na każdym etapie rozwoju praktykującego są inne. Praktykujący dociera do nich poprzez ćwiczenia asan, a także studiowanie klasycznych tekstów o jodze i słuchanie uwag swojego nauczyciela jogi.

W kolejnym paragrafie opiszę dynamikę procesu stawania się praktykującym, przedstawiając fazy, które przechodzi na początku ćwiczący, a później praktykujący jogę, zanim osiągnie poziom zaawansowany w praktyce jogi. W toku

badania wyodrębniono trzy podstawowe fazy stawania się praktykującym:

1. faza wstępna – konstruowanie motywów i pierwsze kroki;
2. faza pełniejszego rozpoznawania efektów psychofizycznych i przypisywanie im odpowiednich znaczeń;
3. faza pełniejszego rozpoznawania duchowych aspektów hatha-jogi (quasi-religia).

## 1. Faza wstępna – konstruowanie motywów i pierwsze kroki

Faza wstępna składa się z trzech podetapów:

- a) motyw,
- b) pierwsze kroki – początek praktyki,
- c) postrzeganie efektów.

### Konstruowanie motywów

Czasami niektórzy uważają, że decyzja o podjęciu praktyki jogi była **intuicyjna**. Badani wiedzieli sami z siebie, że muszą ćwiczyć jogę. Nie ma zatem dla tej grupy osób motywów uświadomianych na samym początku praktyki lub bezpośrednio przed jej rozpoczęciem:

Więc moja przygoda z jogą zaczęła się, gdy miałam 17 lat, i była to decyzja intuicyjna. Czyli nic na jej temat nie wiedziałam, nie czytałam, po prostu poczułam, że powinnam chodzić na jogę, jeszcze nie wiedząc, czym ona jest, i idąc ulicą Aleja Politechniki, zobaczyłam plakat zapraszający na takie zajęcia, i tak z marszu, w koszulce i jeansach, weszłam na praktykę i zostałam aż do dzisiaj. Od tego momentu minęło już bardzo dużo lat. [instruktorka jogi praktykująca od ponad 7 lat]



Można dodać, że oprócz intuicji, to jednak plakat reklamowy zajęć jogi odegrał w tym przypadku bardzo duże znaczenie w podjęciu decyzji o wybraniu tej aktywności.

Do uprawiania jogi może skłaniać również jej **popularność** (i chęć naśladowania najbliższego otoczenia), którą można spostrzec, obserwując znajomych:

Jogę uprawiam w sumie od roku. Powiem szczerze, że skłoniła mnie ta cała popularność jogi, można powiedzieć, że panuje nawet moda na jogę. Eee... Tak, nie miałam jakichś specjalnych problemów ze zdrowiem, a sporo osób właśnie dlatego się decyduje, z tego, co wiem, żeby się rozciągnąć i tak dalej. [...] Tak słyszałam. Dużo moich znajomych zaczęło uprawiać jogę, ciągle o tym mówili. Ja też chciałam móc się wypowiedzieć na ten temat, móc powiedzieć, że też to robię, że wiem, jak to jest. [uprawiająca jogę od roku]

Trzeba podkreślić, że **motywy** są konstruowane często *ad hoc* oraz *in situ*. Doświadczeni praktykujący, na przykład z dziesięcioletnim stażem praktyki, nie pamiętają już motywów towarzyszących im w momencie rozpoczęcia ćwiczeń asan:

– **Czy może mi pan powiedzieć, skąd się wzięło pana zainteresowanie jogą? Jak to się stało, że pan zaczął ćwiczyć?**

– No, jak to się wzięło... No tak – po prostu, samo z siebie. Tak mnie dopadło... Zainteresowanie. Zdrowie może? [praktykujący jogę od 10 lat]<sup>6</sup>

<sup>6</sup> W cytatach z wywiadów pogrubienia oznaczają pytanie lub wypowiedź przeprowadzającego wywiad. Normalną czcionką są przytoczone wypowiedzi rozmówców.

Czasami uprawianie jogi zaczyna się w trudnym okresie życiowym jednostki. Ma ona wówczas nadzieję, że poprzez jogę rozwiąże problemy. W poniżej cytowanym fragmencie wywiadu nie mówi się, o jakie konkretne problemy chodziło, jednak z dalszych części wywiadu dowiadujemy się, że rozmówczyni była rozchwiana emocjonalnie<sup>7</sup>:

Noo iii... Ja zaczęłam właściwie ćwiczyć w takim momencie życia, gdzie zaczęłam taką dużą pracę nad sobą – nad swoim charakterem, nad życiem. Z takiego dołka się dźwigałam i to mi dało bardzo dużo, naprawdę. To znaczy, to nie był jedyny czynnik, który tak pomógł, ale... Hm... Naprawdę dużo wniósł w moje życie, dlatego czułam, że to jest... Że to muszę kontynuować i w tej chwili jest to moją, moją naturalną częścią życia, prawda? Choć ciągle czuję, że za mało, bo ta codzienność przeszkadza. [praktykująca jogę od 5 lat]

Najczęściej motywy są rekonstruowane podczas wywiadów. Pojawiają się czasami w pro-

<sup>7</sup> Przypomina to sytuację wstępowania osób doświadczających trudności życiowych do sekt religijnych. Często podkreśla się, że jest ono skutkiem jakiegoś dramatu i problemów osobistych jednostki. Osoby wychodzące np. z więzienia mogą się natknąć na wysłanników sekty, którzy oferują im pomoc (zob. Wilson [1992: 184–185]). Wielu osobom sekta pomaga przetrwać trudności rodzinne, oferując im nowy pogląd na świat i pozwalając odzyskać zaufanie do siebie (Wilson 1992: 186). Sekta oferuje ponadto wsparcie emocjonalne i przyjacielskie relacje, pokazuje nieistotność dotychczasowych statusów społecznych i wskazuje „ostateczną prawdę” (Wilson 1992: 186–187). Uczestnicy sekt uczą się od siebie wzajemnie motywów uczestnictwa i/lub sposobów ich wyrażania. Objasnienia pochodzą z grupy uczestnictwa. Przypomnienie sobie momentu konwersji jest związane z nauką języka, który pomaga o niej opowiedzieć (Wilson 1992: 200). Nie oznacza to, że uważam praktykujących jogę za uczestników jakiejś sekty, natomiast pewna dynamika psychologiczna i motywacja do uczestnictwa w tego typu społecznościach, instytucjach, zajęciach może być momentami podobna w obu przypadkach.

cesie porównywania jogi z innymi ćwiczeniami fizycznymi, są niejako wypracowywane w procesie **porównawczych uzasadnień**, kiedy porównuje się jogę na przykład do aerobiku, pokazując jej zalety i wskazując na estetykę ćwiczeń w jodze. Występuje tutaj arena, która wyodrębnia jogę z innych ćwiczeń fizycznych (występuje potoczne **teoretyzowanie na poziomie indywidualnym**).

Motywy uprawiania jogi mogą być różne i współwystępować ze sobą. W miarę ćwiczeń pojawiają się nowe motywy pozwalające uzasadniać sens uprawiania jogi (np. że jest to forma treningu mentalnego). Motywy pojawiają się więc nie tylko na samym początku uprawiania jogi, ale również później – w różnych momentach jej uprawiania lub praktykowania. Rozwój motywów ma zatem **charakter procesualny**. Motywami początkowymi uprawiania jogi są:

- trening ciała (rozciąganie mięśni i/lub ich wzmacnianie, odprężenie ciała, traktowanie jogi jako sportu, utrzymywanie sprawności fizycznej, wyszczuplenie ciała – osiągnięcie smukłości, zwinności, gibkości ciała);
- efekty zdrowotne (celem jest polepszenie stanu zdrowia) oraz prozdrowotne/profilaktyczne, na przykład zapobieganie problemom z kręgosłupem;
- estetyka, harmonia ćwiczeń;
- motywy tożsamościowe (joga jest traktowana jako sport niszowy lub alternatywne źródło rozrywki – poszukiwanie zajęcia, które wyróżnia jednostkę z otoczenia, jest to mało typowy sposób spędzania wolnego czasu).

Późniejsze motywy, które pojawiały się z czasem, w miarę uprawiania jogi, są następujące:

- dostrzegane korzyści fizyczne, w tym także zdrowotne oddziaływanie jogi (dostrzeżenie polepszenia stanu zdrowia lub wyleczenie się z różnych dolegliwości zdrowotnych);
- spokój ciała i umysłu (wyciszenie umysłu);
- pozytywny wpływ na psychikę/umysł – trening mentalny (rodzaj medytacji, nabieranie dystansu do świata, nabywanie nowej perspektywy widzenia otoczenia społecznego, zdobywanie energii itp.).

Wspomniany powyżej **trening ciała (praca nad ciałem)** to kategoria obejmująca całą grupę **motywów** najczęściej pojawiających się w wywiadach swobodnych i narracyjnych.

Poniżej respondentka wymienia wiele z wyżej wyszczególnionych typów motywów. Różnorodne motywy, zrekonstruowane w trakcie wywiadu, mogą zatem być przedstawiane przez tę samą osobę. Dla praktykującego istnieje wiele motywów podejmowania tej aktywności, zrekonstruowanych w trakcie wywiadu:

– **A co zmotywowało panią do uprawiania jogi?**

– Joga mnie zawsze pociągała. Najpierw pociągała mnie jako forma gimnastyki, chyba dla mnie jak najbardziej odpowiednia, dlatego, że nie lubię się za bardzo męczyć, nie cierpię biegania, aerobiku, takich ćwiczeń siłowych – typowo kondycyjnych, przy których pot leje się strumieniami, nie można złapać oddechu, a serce wyskakuje z gardła. To nie jest dla mnie. Nie jestem przyzwyczajona do tak katorzniczej, bolesnej dla ciała pracy, czy tam, eee, aktywno-

ści. A to są ćwiczenia takie, które po pierwsze, są bardzo ładne, estetyczne, kobiece, i jak się potrafi je dobrze zrobić – bardzo harmonijne, spokojne. Nie narzucają tempa z góry czy ilości powtórzeń albo, no niby jest to czas najczęściej określony, w którym dana asana powinna być wykonana, ale nie są to zbyt sztywne zasady, których koniecznie trzeba się trzymać i z których nie można się wyłamać. Człowiek tkwi w asanie tak długo, na ile pozwalają mu możliwości fizyczne, i tak długo, jak na poziomie mentalnym i fizycznym odczuwa komfort, czuje się dobrze. Początkowo joga zainteresowała mnie jako forma ćwiczeń fizycznych, trening wyłącznie ciała, a potem zaczęłam wiązać z nią nadzieje na osiągnięcie pewnego spokoju i ciała, i umysłu, zaczęłam widzieć w niej formę treningu mentalnego, rodzaj medytacji, rodzaj takiego lekarstwa uspokajającego, stanu wyciszenia, nabrania dystansu do tego wszystkiego, co mnie otacza. No, a korzyści fizyczne też nie pozostają bez znaczenia, bo jednak poprzez swoje specyficzne oddziaływanie joga ma bardzo takie zdrowotne właściwości. [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

Pozytywny wpływ na psychikę jest czasami przedmiotem dodatkowych objaśnień. Poniżej cytowana praktykująca jogę zapewnia, że **nie uległa niczyjej sugestii, nikt jej wcześniej nie zasugerował pozytywnego wpływu jogi na emocje i psychikę** i że jest to tylko jej prywatne odkrycie – konsekwencja praktykowania jogi. Zapewnia ona, że potwierdziliby to również specjaliści od jogi. Jednak trudno uwierzyć w te zapewnienia, skoro wcześniej w wywiadzie mówiła o lekturach i posiadaniu pewnej (według mnie apriorycznej) wiedzy o jodze i oddziaływaniu jogi na ciało i psychikę człowieka. **Upřednia wiedza** mogła mieć wpływ na postrzeganie

tego, co dzieje się z jej psychiką i ciałem jako domniemana konsekwencja uprawiania jogi:

Poza tym zauważyłam też, że wpływa pozytywnie na mój nastrój. Bo, szczerze powiem, że na początku trochę, yyy, sceptycznie do tego podchodziłam, w sumie wcześniej słyszałam, że joga działa pozytywnie na emocje, więc trochę nie chciałam, żeby mnie to w jakiś sposób zasugerowało... Ale myślę, że w moim przypadku nie podziałała tutaj żadna sugestia, to jakoś samo przyszło i sama naprawdę poczułam w pewnym momencie ten taki przyptyw dobrej, yyy, pozytywnej energii. Ten wpływ na psychiczny stan z pewnością potwierdziliby również jacyś specjaliści od jogi... [praktykująca jogę od 5 lat]

Dla niektórych ćwiczących jogę jest ona tylko gimnastyką i podchodzą oni **sceptycznie do informacji, które wcześniej uzyskali o duchowych aspektach jogi**:

Mówię o wewnętrznym spokoju, ale to są tylko rzeczy, które sobie tam gdzieś przeczytałem... Nie spotkałem się z takimi joginami czy tego typu, wiesz, jakiś tam film się obejrzało czy tego typu i to są takie wyobrażenia też mgliste, wiesz, gdzieś coś słysząc, gdzieś dzwoni w którymś kościele, tylko nie wiadomo, w którym, na tej zasadzie. Więc jakie wartości niesie dla mnie w tej chwili? Żadnych, poza gimnastyką. [początkujący w ćwiczeniach jogi, uprawiający jogę od 3 lat]

**Motywy uprawiania jogi zmieniają się w czasie.** U bardziej zaawansowanych praktyka jogi staje się często **wartością, bardzo ważnym elementem życia codziennego – i w ten sposób motywem do uprawiania jogi – okazuje się wartość, jaką stanowi ona w życiu jednostki:**

W każdym razie na pewno nie zamierzam rezygnować z uprawiania jogi. W tej chwili już właściwie nie wyobrażam sobie bez niej życia, stała się dla mnie czymś ważnym. Yyy... Dzięki jodze mogę się oderwać od problemów, jakoś pozwala mi do wszystkiego podejść ze spokojem. [praktykująca jogę od 3 lat]

Jeśli joga staje się wartością dla praktykujących, to stosują oni **objaśnienia odróżniające** ich praktykę od innych rodzajów działalności fizycznej, sportu lub praktyki psychiczno-duchowej. To wyróżnianie działania jest niezbędnym zabiegiem w **pracy nad tożsamością** praktykującego jogę. Cechy odróżniające jogę od sportu czy zajęć fitness to praca nad sferą emocjonalną i świadomością jednostki. Odróżnianie (tutaj pojawiają się **motywy tożsamościowe**) buduje motywację do dalszej praktyki jogi, bowiem czyni z tej praktyki **działanie unikalne**, rzadko spotykane, na którym to działaniu jednostka buduje koncepcję własnego Ja:

Ktoś, kto myśli, że joga to jest tylko siedzenie i jakieś tam mruczenie pod nosem, bardzo się myli, *ashtanga* właśnie temu przeczy, bo to jest taka bardzo dynamiczna joga, w której cały czas się coś dzieje, w której przechodzi się płynnie cały czas z jednej asany w drugą, można się bardzo spocic, organizm pozbywa się wówczas toksyn... Nie jest to takie tylko przyjscie, poćwiczenie, typu fitness, żeby tylko wypocic się, tylko to jest takie bardzo świadome poznanie własnego ciała, joga się od tego zaczyna, a potem dalej wchodzi się głębiej w sferę emocjonalną, głębiej, własnej świadomości. [praktykująca jogę od 2,5 roku]

Dla niektórych joga jest tylko **zestawem ćwiczeń fizycznych**, do których nie przypisują żadnych

innych wartości poza możliwością rozciągnięcia mięśni, odprężenia się. Osoby te poszukiwały jakiegoś rodzaju sportu, który spełniałby te wymagania. Często używają słowa „trenowanie”, co wskazuje na skojarzenia praktyki jogi ze sportem. Jest to dla nich **forma gimnastyki**, czasami traktowana niejako zastępczo wobec gimnastyki korekcyjnej. Niektórzy równolegle uprawiają aerobik, aquaerobik i tym podobne. Czasami jest to niektórym osobom potrzebne do wzmocnienia ćwiczeń i/lub ciała podczas uprawiania innych sportów, na przykład pływania czy jazdy na nartach, koszykówki czy wspinaczki:

[...] bo joga się dzieli na dwie takie, jak gdyby, dwie idee, dwa gatunki: joga ciała – hatha-joga – ona się tak nazywa, to jest, inaczej mówiąc, forma gimnastyki potocznie i joga medytacyjna – zupełnie coś innego. Mnie właśnie ta joga medytacyjna to nie interesowała, wiesz, bycie jakimś tam kwiatkiem czy w reinkarnację zbyttno nie wierzę, natomiast interesowała mnie joga jako gimnastyka i się przekonałem po tych trzech latach, że jestem w tej chwili znacznie sprawniejszy niż byłem 4 czy 5 lat temu. [początkujący w ćwiczeniach jogi, uprawiający jogę od 3 lat]

Może się też zdarzyć taka sytuacja, że osoba pragnąca wspomagać się w innym sporcie jogą, by podnieść wydolność organizmu, **zmienia całkowicie swoje podstawowe działanie** – rezygnuje z danego sportu na rzecz praktyki jogi, dostrzegając jej różnorakie efekty. Motyw „joga jako forma gimnastyki” jest jedynie wstępnym motywem rozpoczęcia praktyki i prowadzi do następnych interpretacji i działań danej osoby w społecznym świecie praktyki jogi:



Ale z upływem czasu okazało się, że to nie jest tylko takie tam ćwiczenie, które powoduje właśnie, że stajemy się bardziej elastyczni czy tam koncentracja się poprawia, możemy efektywniej rozłożyć siły czy efektywniej wykorzystać to, co to ciało jest w stanie zrobić. Okazało się, że też ja się dużo lepiej czuję, tak? Psychicznie jestem taki wyciszony, spokojny. I właściwie to mi się zaczęło bardzo podobać, tak? Zacząłem dostawać więcej niż spodziewałem się, że mi to przyniesie. I później przez jakieś tam lata równolegle tak wspinałem się, już później coraz mniej się wspinałem, coraz więcej zajmowałem się jogą... [praktykujący jogę od 14 lat, instruktor hatha-jogi]

### Pierwsze kroki – początek praktyki

Ten etap dotyczy działań, które jednostka podejmuje, chcąc rozpocząć praktykę jogi lub działań innych osób, których doświadcza na samym początku swego kontaktu ze światem jogi. Wielu praktykujących wskazuje na to, że przed uprawianiem jogi dużo o niej słyszało i/lub czytało. Internet jest bardzo ważnym źródłem informacji – niektórzy praktykujący mówią nawet, że gdyby nie Internet, nigdy nie rozpoczęliby praktyki. Ponadto ćwiczenia rozciągające były ich ulubionymi ćwiczeniami i właśnie dlatego trafili na zajęcia jogi lub po wstępnym zapoznaniu się z jogą zaczęli uprawiać ją systematycznie. Niektórzy podają również, że ogólnie byli zainteresowani wschodnią filozofią, czyli niekoniecznie wskazują na zainteresowanie samą jogą. Chodzi generalnie o zainteresowanie duchowością Wschodu i medytacją. U wielu osób pojawia się pragnienie medytacji w przyszłości. Niektórzy wspominają czasami o buddyźmie jako tej wiedzy, którą także byli zainteresowani. Zatem

w konstruowaniu swoich duchowych zainteresowań badani wykazują postawę synkretyczną.

Na zajęcia jogi trafia się też poprzez zajęcia wychowania fizycznego na studiach, gdzie czasami joga stanowi jeden z rodzajów zajęć do wyboru. Niektórzy spotykają się także z ćwiczeniami jogi na zajęciach fitness, które mogą zainspirować do głębszego zainteresowania się nią.

Badani często wskazują na namowę znajomych, kolegów i przyjaciół, sympatii, brata, siostry, a nawet rodziców lub też wpływ reklamy jako powód wybrania jogi. Dla wielu wspólne uczęszczanie na jogę ze znajomymi jest bardziej motywujące niż uczęszczanie indywidualne, bez wsparcia innych ze swego kręgu społecznego. Istotne są zatem tutaj polecenia i rekomendacje osób pochodzących z **bezpośredniego otoczenia społecznego**:

– **Proszę opowiedzieć, jak to się stało, że zainteresowała się pani jogą?**

– Pół roku temu moja siostra miała trudny okres w życiu, rozwiodła się z mężem, ogólnie to było dla niej ciężkie przeżycie. Nie potrafiła sobie zbyt z tym poradzić... Jakoś się pozbierać, starałam się jej jakoś pomóc, ale ona średnio chciała przebywać z innymi ludźmi. I tak trochę minęło, aż pewnego dnia zadzwoniła i zaprosiła mnie do siebie, miała taki inny głos, normalny... Yyy... Taki spokojny... Byłam tym bardzo zaskoczona i zarazem ciekawa, co ją tak odmieniło. Yyy, bo to było bardzo dziwne... No i spotkałyśmy się i ona mi powiedziała, że odnalazła równowagę, że nie ma sensu się tak stresować i przejmować wszystkim. Jak widziałam, jak ona to mówi i w ogóle jaka jest, jak się zachowuje, to nie mogłam w to uwierzyć, jeszcze po takich przejściach. Zapytałam ją, jak

to zrobiła, no i okazało się, że zaczęła uprawiać jogę... Nie chciało mi się w to wierzyć, bo przecież potrzeba czasu, by osiągnąć rezultaty, ale ona powiedziała, że dużo ćwiczy, że chodzi na zajęcia z jogi profesjonalne i że sama ćwiczy w każdej wolnej chwili, że nie ma już czasu, żeby się zamartwiać i użalać nad sobą... I że może normalnie spać, bo jest zmęczona tym całym wysiłkiem. Yyy... To właśnie moja siostra mnie zainspirowała, powiem szczerze, że ja yyy... O jodze nie wiedziałam nic, dla mnie to było... Takie... No, nie wiem... Takie nielogiczne. Myślałam zawsze, że to jakiś trend, że to wszystko to reklama, trudno o tym tak mówić, jak się nie spróbowało samemu... [praktykująca jogę od pół roku]

Bardzo ważne dla większości praktykujących jest **zapoznanie się z lekturami** dotyczącymi jogi, często są to różne materiały dostępne w Internecie. Niektórzy podając powody praktyki jogi, rekonstruują nawet – w wywiadach narracyjnych – swoje zainteresowanie gimnastyką w okresie dzieciństwa, kiedy lubili na przykład zakładać nogę na głowę, po czym przypisują swoje zainteresowanie jogą tym właśnie ćwiczeniom i zainteresowaniom.

**Pierwsze zajęcia mogą być dla początkujących szokiem.** Czasami niezwykle trudno wykonać najprostsze asany – ze względu na to, że ciało nie jest rozciągnięte. Przebrnięcie przez te zajęcia może albo zachęcić do dalszej praktyki, albo do niej zniechęcić z powodu **pojawiącego się bólu**:

W ogóle na początku bardzo boli, to znaczy, wiadomo, ciało nie jest do końca przystosowane do takiego wysiłku, zresztą, wiesz, jak

to jest, kiedy się rozciągasz i czujesz taki ból, bo niby już dalej nie możesz, czuje się takie napięcie. Ale to mija z upływem czasu, im dłużej ćwiczysz, tym twoje ciało się zmienia, staje się elastyczniejsze, bardziej rozciągnięte. [praktykująca jogę od 7 lat]

Motywacja do praktyki jogi jest budowana już we wstępnej fazie praktyki. Dotyczy ona postrzegania efektów cielesnych uprawiania jogi. Niektórzy nazywają to **„przekraczaniem barier”**, które stawia przed praktykującym jego własne ciało (ciało stawia opór). Ważne w tej fazie jest także odpowiednie zdefiniowanie bólu, który pojawia się i jest doświadczany jako **ból przyjemny**.

Wspaniałe było dla mnie początkowo takie przekraczanie barier własnego ciała. Na zajęciach czułam takie mięśnie, o których bym nawet nie pomyślała, że je mam (*śmiech*). Z każdymi zajęciami czułam, naprawdę, jak coraz bardziej mi się wszystko rozciąga i... Yyy. Choć przyznam, że na początku nie było łatwo, naprawdę bolało i wykrzywiałam twarz we wszystkie strony (*śmiech*). Ale z czasem ból minął albo może się do niego też przyzwyczaiłam. Zresztą, yyy, to był w sumie taki przyjemny ból... [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

Często ćwicząc w domu, przypominałem sobie instrukcje nauczyciela z zajęć w szkole jogi, co pozwalało mi odpowiednio zdefiniować reakcje i odczucia mojego ciała: „Poczuj, jakie przyjemne jest rozciąganie. Czy jest to ból z rozciągania? Jeśli tak, to jest to przyjemne, poczuj tę przyjemność z rozciągania...”, „Jeśli bolą cię plecy, to znaczy, że się oczyszczasz, te wszystkie niepotrzebnie zgromadzone obciążenia są czyszczone...” [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 16 sierpnia 2012 r.]

**Pojęcie przyjemnego bólu często pojawia się w wywiadach, ból jest dla praktykujących oznaką oczyszczania organizmu oraz psychiki.** Po oczyszczeniu następuje poprawa samopoczucia:

I obolała chodziłam strasznie, w ogóle po tych wszystkich ćwiczeniach, bo to przecież i dużo, i intensywnie. Ale to jest przyjemny ból. I oczyszczający... Podczas ćwiczeń po prostu jest mi dobrze... No... Bo się męczę i boli mnie, ale to jest taki strasznie przyjemny ból i zmęczenie, takie, że się człowiek potem czuje taki lekki, delikatny, zdrowy i żywy. [praktykująca jogę z przerwami od 20 lat]

Ciekawe jest, że koncepcja „przyjemnego bólu” pojawia się u B.K.S. Iyengara. Przeżywanie bólu i jego przekraczanie ma charakter duchowy i kształtuje postawę duchową w jodze, nawet jeśli praktykujący tego nie wiedzą bądź nawet temu zaprzeczają:

[t]ylko wtedy, gdy towarzyszy wam ból, ujrzycie światło. Ból jest waszym guru. Tak jak odczuwamy zadowolenie w obliczu przyjemności, powinniśmy również nauczyć się nie tracić zadowolenia, gdy pojawia się ból. Tak jak widzicie dobro w przyjemnościach, powinniście nauczyć się dostrzegać dobrodziejstwo bólu. Nauczcie się znajdować wygodę nawet w niewygodzie. Nie wolno nam uciekać od bólu: musimy przejść przez ból i znaleźć się poza nim. Na tym polega kształtowanie nieustępliwości i wytrwałości. Jest to właściwa, duchowa postawa wobec jogi. Jest to również duchowa postawa wobec życia. (Iyengar 2006: 42–43, zob. też par. 3)

To, co pisze Iyengar, niekoniecznie musi być znane praktykującym, oni tę wiedzę osiągają przez praktykę, zgodnie z zaleceniami instruktorów

jogi. Niewielu praktykujących hatha-jogę czyta i/lub pamięta zalecenia i wywody Iyengara.

Zmęczenie fizyczne organizmu współwystępuje – w interpretacji praktykujących – z odczuciami doenergetyzowania psychiki i umysłu:

Bo jak się wychodzi z jogi, to jest się tak... Ma się takiego *powera*, mówiąc kolokwialnie, taką siłę, takie... Że po prostu można wyjść o 20.00 i ma się takie wrażenie, że spać – gdzie w ogóle – spać to nie. Powinno się być zmęczonym i jest się zmęczonym, fizycznie poniekąd, ale psychicznie i umysłowo ma się taką energię do robienia czegoś innego, to tutaj endorfiny, prawda, robią swoje. [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

Ciało zespolone z umysłem często stawia opór, szczególnie u początkującego. Trzeba ten opór przewartościować, by się dalej rozwijać. Oto moje wrażenia z początków ćwiczeń:

*Dzisiaj czułem od rana się jak w kokonie. Nie chciałem rano się otworzyć przez jogę. Chciałem pozostać skupiony, prawie w półśnie, by zewnętrzny świat do mnie nie docierał. Wyszedłem na spacer. Nadal to uczucie trwało. Dopiero około 17.00 ćwiczenia jogi pozwoliły mi się otworzyć, rozciągnąć ciało – i tym samym percepcję świata – i przyjmować go takim, jakim jest. Mogłem być ze światem zewnętrznym na równych prawach, bez obrony swego świata wewnętrznego i jednocześnie razem z nim. Rozbijałem ten kokon, rozciągając się i wytrzymując długo pozycje.*

*Dziwne to uczucie, ta chęć bycia w kokonie. Nie wiedziałbym, że w nim jestem, gdyby nie joga. Ta wsobna tendencja jest czymś tak naturalnym, jest naturalnością ciała, że to bardzo trudno postrzec. Jest codzienną normalnością ciała. Czasami silniejszą, czasami mniej silną. Ćwiczenia fizyczne ją rozbijają.*

*Pozwalają ciału na normalność z innymi, przy byciu sobą jednocześnie.*

*Codziennie zauważam, że rozciąganie stwarza mi przestrzeń, daje więcej przestrzeni w ciele, ale i w umyśle. Ta moja interpretacja jest oparta na tym, co usłyszałem kiedyś od mistrza Szczepanika. Powiedział wtedy podczas ćwiczeń: „Ludzie wyprowadzają się poza miasto na wieś. Czego pragną? Pragną więcej przestrzeni. My też chcemy więcej przestrzeni”. Mistrz dostarcza mi sposobów do zrozumienia tego, co się z nami dzieje w trakcie ćwiczeń. Być może bez tych interpretacji nie widzielibyśmy tego, o czym teraz piszę. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 30 stycznia 2008 r., piąty miesiąc ćwiczeń badacza]*

Pierwsze zajęcia są według praktykujących niezwykle istotne dla podjęcia dalszych wysiłków w praktykowaniu jogi.

Zachłystnięcie się, **zachwyt ćwiczeniami** może być bardzo ważnym elementem budowania motywacji do ćwiczeń:

Dlatego też joga wydała mi się najlepszą odpowiedzią, yyy, na moje potrzeby. No i wszystko to, co sobie o jodze myślałam, to, co sobie wyobrażałam, potwierdziło się już w zasadzie na pierwszych lekcjach. Od razu odkryłam, że joga to jak najbardziej rodzaj aktywności fizycznej, która jest dla mnie stworzona (*śmiech*). Z pierwszych zajęć wyszłam po prostu zachwycona i od razu stwierdziłam, że, że muszę się jeszcze gdzieś zapisać na jogę, na jakieś dodatkowe zajęcia, bo zwyczajnie te raz w tygodniu mi zupełnie nie wystarczały... [praktykująca jogę od 5 lat]

Niektórzy zaczynają swoją przygodę z jogą **w domu** – uprawiają ją samodzielnie, korzystając z dostępnych na rynku księgarskim porad-

ników, choć może to być niebezpieczne dla organizmu, jeśli nie ma kontroli instruktora:

Ja zaczęłam od nauki jogi w domu (*śmiech*), wypożyczyłam sobie książkę, bodajże *Joga w domu*, i tak zaczęłam. Tam wszystko było opisane po kolei – najpierw przygotowanie do ćwiczeń, uczenie się relaksu, oddychania, dbanie o giętkość ciała i tak dalej... Yyy... Jak powiedziałam moim znajomym, że też będę to robić i że zacznę od książki, to mi odradzali. W ogóle w Internecie też o tym czytałam, że lepiej samemu nie zaczynać, że można się nabawić kontuzji, że się szybko zniechęci, a przede wszystkim, że ciężko będzie o regularne ćwiczenia... No, ale ja chciałam najpierw spróbować sama. Yyy... I rzeczywiście dużo też było prawdy w tym, co wszyscy mówili. [uprawiająca jogę od roku]

Wchodzenie w praktykę jogi nie jest aktem jednorazowej decyzji, trwa ono w czasie, jest **procesem**. Jak widzimy – zaczyna się od zainteresowania jogą, poprzez zdobywanie informacji na jej temat, po czym może się zdarzyć, że **zainteresowanie zostaje uśpione**, a przy okazji jakiegoś zdarzenia, na przykład akcji promocyjnej (jest to warunek interweniujący), dochodzi do **podjęcia decyzji** o uprawianiu jogi.

Jednym z celów/motywów uprawiania jogi może być chęć uzyskania **świadomości własnego ciała** (skupienie się na reakcjach własnego ciała). Przy okazji, będąc świadomym własnego ciała, możemy skupić się na tu i teraz i oderwać od przytłaczającego psychikę myślenia:

Chodziłam na zajęcia, bo byłam jeszcze zainteresowana jednym aspektem jogi, o którym czytałam, czymś, co z początku było dla mnie rzeczą zupełnie abstrakcyjną, czyli świadomością własnego ciała... Yyy. Ciężko jest to opisać.



Przy kolejnych pozycjach coraz bardziej odkrywamy swoje ciało, uczymy się go, staramy się w nie wsłuchać. Ważne jest właśnie to, żeby skupić się na reakcjach własnego ciała... Yyy. Żeby to się naprawdę udało, to wiadomo, trzeba być naprawdę skupionym, starać się myśleć tylko o tym, co się w danym momencie robi... A wiadomo, że to nie jest łatwe ani trochę... Yyy. Cały czas głowa przepełniona jest najróżniejszymi myślami i ciężko się oderwać od tego i się skupić. [praktykująca jogę od 3 lat]

**Obserwacja ciała związana jest z jego poznaniem, a także odkrywaniem jego reakcji, siły i słabości, zahamowań i ograniczeń.** Często obserwuje się towarzyszące ćwiczeniom emocje, na przykład strach:

*Ćwicząc stanie na głowie, odczuwałem trochę strach. Zauważyłem też, że niezwykle ważna jest precyzja w świecy i staniu na głowie. Każdy gest i sekwencja ruchów w wykonywaniu tych pozycji jest niezwykle ważna. Trzeba tak robić, jak należy, czyli jak mówi nasz nauczyciel.*

*Zauważyłem też rzecz paradoksalną, że w świecy ważna jest siła nóg. Mając nogi w górze, dobrze mieć je silne, by prostowały się i ciągnęły ciało do góry. Wtedy łatwiej utrzymać równowagę. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 26 stycznia 2008 r., piaty miesiąc ćwiczeń badacza]*

W początkowym okresie praktyki może się zdarzyć zmiana nauczyciela. Praktykujący **szuka nauczyciela**, który jest dopasowany do jego charakteru i psychiki. Po znalezieniu nauczyciela następuje stabilizacja w praktyce:

Bo jak się zaczyna coś robić, to nagle się okazuje, że, o, tutaj ktoś tam robi i nagle się to wszystko zaczyna tak, jeśli naprawdę jesteśmy na coś otwarci. No więc okazało się, że koleżanka ko-

leżanki chodzi i też zaczęłam chodzić, i my się rozumiemy, i że ona chodzi do innego nauczyciela, to może bym spróbowała, a to jakiś wyjazd od razu się... I to jak już, eee, przeszłam do tego drugiego nauczyciela, to poszło! To już jestem tak od ośmiu lat. I na początku prawie codziennie chodziłam na zajęcia. Oprócz tam jakichś przerw to był strzał w dziesiątkę i do tej pory, yyy, joga jest dla mnie taką oczywistą rzeczą w życiu. [praktykująca jogę od 8 lat]

**Motywację do uprawiania jogi można jednak zastopować, jeśli początkujący praktykujący ma wobec tej aktywności zawyżone oczekiwania.** Jeśli pragnie się natychmiastowych efektów, to można mieć po pewnym czasie wątpliwości co do sensu praktyki i **pojawia się sceptycyzm.** Początkujący poszukują efektów i określonych odczuć, a także szybkich efektów. Starają się je spostrzec, opierając się na swych wcześniejszych oczekiwaniach i posiadanej wiedzy oraz na obserwacji celebrytów, którzy uprawiają jogę (np. Madonny)<sup>8</sup>. Jeśli początkujący nie zdaje sobie sprawy, że joga jest procesem i efekty przy-

<sup>8</sup> Madonna – gwiazda muzyki pop – przypisuje jodze właściwości procesu. „Joga jest metaforą życia. Musisz je brać naprawdę powoli. Nie możesz się spieszyć – wyjawia swoją filozofię życiową piosenkarka. – Nie możesz odpuścić sobie jednej pozycji i przejść do następnej. Czasem znajdujesz się w poniżających sytuacjach, ale nie wolno ci się oceniać. Musisz odetchnąć i iść dalej. To ćwiczenie dla twojego ciała, umysłu i duszy” (zob. *Madonna i joga*). Madonna traktuje jogę bardzo praktycznie – jako ćwiczenia dla ciała, umysłu i duszy. Ciekawe, że Madonna wspomina tutaj o duszy, co wskazuje częściowo na konotacje religijne jogi w systemie wartości celebrytki. Inni celebryci uprawiający jogę to: Sting, Jennifer Aniston, Gwyneth Paltrow, Ricky Martin, Meg Ryan, Drew Barrymore, Reese Witherspoon, Nicole Scherzinger, Matthew McConaughey. W Polsce jogę ćwiczą: Tomasz Stańko (muzyk), Anna Popek (dziennikarka telewizyjna), Jolanta Pieńkowska (prezenterka TVP) (zob. Górski 2004). Dla nich joga stanowi odprężenie w pracy i po pracy, gdzie konkurencja i stres towarzyszący występom trudno jest szybko zlikwidować.

chodzą z czasem, to może się zniechęcić do jej uprawiania:

Spodziewałam się, że joga pozwoli mi na tą... Yyy... Edukację emocjonalną? Hm... Tak, chyba tak się to nazywa, że będzie mi się łatwiej skupić, że w ogóle będę miała więcej cierpliwości, że będę sobie lepiej radzić ze stresem i z różnymi napięciami. Szczerze mówiąc, to chyba spodziewałam się jakichś cudów (*śmiech*). Tak... A tak nie można, naprawdę. Z takimi założeniami można się łatwo zniechęcić, szybko zrezygnować, bo nie będzie rezultatów. To znaczy, ja wierzę, że niektórzy mają, że joga naprawdę daje im jakąś taką... Siłę, że ich zmienia, przynosi tak jakby na inny poziom świadomości, ale ja tego nie czuję. Może za krótko praktykuję jogę... Ale bez wątplenia jest tak, że coś się poprawia, ale to chyba każdy może powiedzieć, kto uprawia jakikolwiek sport, w końcu wydzielają się hormony, więc nastrój zmienia się na pozytywny, mi właśnie to daje joga, dobre samopoczucie, ale nie jakieś specjalne, takie normalne... Dzięki tym zajęciom utwierdziłam się w przekonaniu, że joga to jest to, czuję swoje mięśnie, czuję się w ogóle lepiej i mam nadzieję, że będą większe efekty, że jakoś bardziej to pocuję, bo bardzo chciałabym tak tryskać energią i być taka spokojna w trudnych sytuacjach. Tego chyba chciałabym najbardziej, joga mnie trochę wyciszyła, ale tak jak już wcześniej mówiłam, to chyba bardziej zmęczenie niż takie efekty, jakie występują u innych. Nie wiem, czy jak będę uprawiać jogę na przykład 10 lat i nie będzie takich efektów, jakie bym chciała, to, czy nadal będę to robić. To nie jest tak, że wiąże swoją karierę z jogą, bo o tym ostatnio też coraz więcej się słyszy, ale chciałabym, żeby znacznie zmieniła moje życie. Mam nadzieję, że nie będę potrzebować aż 10 lat (*śmiech*). [uprawiająca jogę od roku]

Jeśli praktykujący nie wiąże z uprawianiem jogi innych celów, na przykład towarzyskich, a przywiązuje tylko wagę do dostrzegalnych efektów na płaszczyźnie fizycznej i psychicznej, to **brak**

**pojawienia się oczekiwanych i pozytywnych efektów może spowodować odsunięcie się od praktyki.** Gdy praktykujący nie widzi efektów, to tym, co może podtrzymywać w tej sytuacji praktykę jest **dalsze przywiązywanie wagi do oczekiwań i ich utrzymywanie, łącznie z ćwiczeniem asan.**

### Postrzeganie efektów

**By pozostać w praktyce, bardzo ważne jest postrzeganie efektów jogi,** które budują silną motywację do dalszego jej praktykowania. To postrzeganie efektów pojawia się już w fazie pierwszej, szczególnie pod jej koniec. Rozpoznanie efektów jest różne w różnych momentach czasowych praktyki jogi<sup>9</sup>. Można zaryzykować tezę, że bez dostrzegalnych efektów w praktyce hatha-jogi praktykujący od niej odchodzą, a dostrzegający efekty zostają w praktyce. Istotne jest również zauważenie wpływu tych efektów na życie codzienne i podejmowane decyzje (chodzi o efekty poza sama praktyką) oraz na własne zachowania:

*Po wykonaniu cyklu „powitanie księżyca” byłem cały dzień wyprostowany i naładowany. Prostowałem się cały czas, w pociągu, na spacerze, wchodząc*

<sup>9</sup> Na procesualność w rozpoznawaniu efektów praktyki jogi wskazuje również ekspert (uczeń B.K.S. Iyengara) w tej dziedzinie – Sławomir Bubicz: „**Kiedy pojawiają się pierwsze efekty ćwiczeń?** – pytam Sławomira Bubicza, szefa Akademii Hatha-Jogi. – Już po miesiącu. Lepszy sen, lepsza sylwetka (człowiek trzyma się prosto, chód jest lżejszy), lepsze ukrwienie (ręce i stopy przestają marznąć), większy spokój w sytuacjach stresowych, spokojniejszy oddech. Po pół roku, roku zaczynają się zmieniać relacje z ludźmi. Człowiek jest bardziej stabilny emocjonalnie, nie «zaraża się» od innych negatywnymi emocjami. Zaczyna go przepełniać poczucie, że wszystko jest OK. Przestaje czuć żal – do Boga, do rodziców, do kogokolwiek” (Staszewski 2009).



do UW w Warszawie na obronę pracy doktorskiej. Czytając w drodze powrotnej w pociągu, miałem dużą wydajność. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 26 lutego 2008 r., piaty miesiąc ćwiczeń badacza]

Jeżeli chodzi o mnie, to jasne, że sam miałem takie trudne momenty, że nie byłem do końca przekonany, czy nie marnuję czasu. Ale teraz można powiedzieć, że jestem na sto procent przekonany o słuszności swojej decyzji. Bo wiesz, to, co zrobisz na zajęciach, odczuwasz później w środku, w normalnym życiu, w dniu dzisiejszym na przykład... Ja po wykonaniu takiego standardowego zestawu ćwiczeń od razu czuję różnicę... Od kiedy zacząłem chodzić i poprawiłem swoje samopoczucie, zauważyłem, że mógłbym robić coś jeszcze, joga była dla mnie tak jakby impulsem, przez który zdecydowałem się robić inne rzeczy. Chyba rok temu zapisałem się na basen i chodzę popływać około 3 razy w tygodniu. Mając takie połączenie, naprawdę czuję, jak całe moje ciało pracuje, no i przede wszystkim umysł. [praktykujący jogę od 3 lat]

Bo nie mówiłam jeszcze, ale joga uczy innego patrzenia na świat, innego postrzegania rzeczywistości. To bardzo pomaga, bo pozwala zmienić perspektywę, zobaczyć rzeczy, o których wcześniej się nawet nie myślało... Ja zawsze byłam bardzo chaotyczną osobą, taką niezorganizowaną, zakręconą... To bardzo utrudniało mi zawsze życie, wiesz... A teraz, dzięki jodze, mam więcej czasu na wszystko, potrafię się zorganizować i wyrobić z wszystkimi obowiązkami, a dodatkowo mam jeszcze sporo wolnego czasu dla siebie. To aż może się wydawać nieprawdopodobne, ale tak jest, na serio! Kurde, i to jest fajne. [praktykująca jogę od 2 lat]

Czasami po przerwaniu ćwiczeń praktyki jogi wraca się do niej po wielu latach i znowu, tak jak w początkach praktyki, ważną rolę w tych powrotach odgrywają znajomi i koledzy:

Chodziłam na jogę już jak byłam bardzo młoda. Nie tak długo może, ale mi to potem bardzo pomogło. Zwłaszcza, gdy byłam w ciąży i później przy porodzie, no, bo lepiej umiałam oddychać niż normalnie. Ale potem miałam już męża i dzieci, pracę, przestałam ćwiczyć. No i jak już skończyłam 40 lat, to zaczęłam znowu szukać dla siebie jakiegoś zajęcia. Żeby zachować formę i może jakoś się ruszać... No... Hm... Na początku to były jakieś zebrania, pamiętam, z joginami, z mistrzami, na które ciągnęły mnie koleżanki, żeby zobaczyć... Potem... No, ja słyszałam cały czas od nich, bo one to ćwiczyły, że to jest zdrowe dla ciała i umysłu, że się uspokoję, że zwolnię obroty, że będę się lepiej czuła. [praktykująca jogę z przerwami od 20 lat]

Bardzo istotne jest **postrzeganie efektów zdrowotnych** po jakimś czasie uprawiania jogi. Często praktykujący mówią o nabywaniu odporności organizmu i zmniejszeniu zachorowalności na różne choroby. To także zatrzymuje te osoby przy praktykowaniu. Do efektów zdrowotnych przywiązują wagę instruktorzy, sam wielki propagator hatha-jogi B.K.S. Iyengar również podkreśla – w książce *Światło jogi* (1996) – uzdrawiające właściwości jogi, przypisując określonym asanom pewne właściwości uzdrawiające, a w innej publikacji – *Drzewo jogi* – wspomina nawet, że poprzez jogę sam wyleczył się z gruźlicy (1995: 37). W książce *Joga światłem życia* (2006: 245–248) podaje zestaw asan kształtujących stabilność emocjonalną. W wielu filmach treningowych również podkreśla się na koniec omawiania określonej asany jej specyficzne właściwości lecznicze. Ćwiczący mają zatem pewne przygotowanie, by opowiadać o tego typu efektach:

Nie mam, nie mam bóli mięśniowych. Nagle się okazuje, że jestem sprawniejszy fizycznie pod

względem na przykład schylenia się, wzięcia czegoś z podłogi, nic cię nie strzyka, nie to, że się schylisz, au! (*udawanie bólu*), nie. Takie rzeczy, ja nie mówię, że minęły bezpowrotnie, bo, bo, bo, bo, nie wiem, ale nagle nie dość, że ja, mówię, zatrzymałem ten regres organizmu, który zaczął następować, który zacząłem widzieć, śmieszna rzecz, ale zacząłem widzieć i to się pewne rzeczy cofnęły. [uprawiający jogę od 3 lat]

U niektórych osób dzięki praktyce asan dochodzi niejako do samouleczenia:

– **A poleca pan znajomym treningi jogi? Jak pan sądzi, jaka osoba mogłaby się w tym odnaleźć?**

– Każda osoba, każda osoba. Są korzyści namacalne – sprawność. Z kręgosłupem miałem problem, to sobie sam pomogłem, można powiedzieć, nastawiłem sobie ten kręgosłup, autentycznie, jogą. Miałem problem tak z trzy lata, tak chodziłem z tym, ale poradziłem sobie i jest dobrze. [praktykujący jogę od 10 lat]

Efekty zdrowotne są często potwierdzane w rozmowach pomiędzy ćwiczącymi, a także w rozmowach z instruktorem. Jeśli instruktor potwierdza występowanie zdrowotnych efektów jogi, to jest to poważny argument na rzecz przyjęcia takiej interpretacji działania jogi:

*Następnie Michał dużo mówił o pozytywnych skutkach zdrowotnych płynących dla niego z uprawiania jogi. Mówił, że chodziłby o lasce, gdyby nie uprawiał jogi. Lekarz powiedział mu, że będzie już miał problem z kolanem, i tak mu zostanie. Po wielu miesiącach ćwiczeń po kontuzji nie zostało śladu. Miał również palce u rąk powykrzywiane jak u reumatyka, ćwiczenia jogi (pies głową w dół) pozwoliły mu wyprostować palce i dzisiaj nie ma śladu po zwyrodnieniach powstałych na skutek uprawiania wspinaczki. Podobnie miał problemy z kręgosłupem. Dzisiaj chodziłby o lasce lub był na wózku, lekarze*

*chcieli mu zrobić operację. Ćwiczenia jogi po półtora roku pozwoliły mu wyjść z tego problemu.* [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 11 lipca 2008 r., dziesiąty miesiąc ćwiczeń badacza]

**Pierwszym momentem przełomowym i efektem pracy nad ciałem w praktyce jogi może być lepsze fizyczne samopoczucie ćwiczącego.** Jednostka nabywa tożsamość praktykującego między innymi poprzez postrzeganie efektów fizycznych:

Pierwszy to jest, no taki, że ludzie czują się lepiej fizycznie ze swoim ciałem, dbałość o ciało jest niesamowicie ważna, my tutaj, w tej kulturze zachodniej, nie dbamy tak o ciało, jak na Wschodzie. Trzeba pamiętać, że ciało jest świątynią duszy, trzeba pielęgnować, trzeba dbać o nie, jakby uświęcać to miejsce, wtedy ono harmonizuje się z naszym umysłem. Dlatego trzeba dbać o nie, trzeba kochać swoje ciało, co jest bardzo ważne, ale niestety my – Polki, Polacy – nie Kochamy swojego ciała, ciągle mamy mu coś do zarzucenia. Jest tu nie takie, jesteśmy za grube, tam coś, czy nie takie piersi, nie taka wysokość, po prostu to jest straszne. Joga uczy, jak kochać swoje ciało, ono jest wielkim darem, dostaliśmy je, rodząc się i jest wielkim darem, i my powinniśmy dbać o nie, kochać je takim, jakim jest. [instruktorka jogi, brak danych o latach praktyki]<sup>10</sup>

<sup>10</sup> W powyższym cytacie pojawia się sformułowanie „ciało jest świątynią duszy”. Nie wiem, czy jest to świadomy cytat z książki guru hatha-jogi B.K.S. Iyengara *Drzewo Jogi* (1995): „[ciało to mieszkanie człowieka, powinien on więc traktować je jako świątynię duszy” (s. 25). Bez względu na faktyczną sytuację można stwierdzić, że pewne językowe sformułowania należą do repertuaru wiedzy podręcznej praktykujących i są dla nich pewną symboliczną otoczką pozwalającą im interpretować, czym jest sama praktyka i postrzeganie jej efektów. W kościele katolickim też używa się podobnego sformułowania (zob. np. <http://www.dobrypasterz.pl/archiwumwyd.php?w=174&d=art&art=3427>, dostęp 14 kwietnia 2012 r.). Obeznanymi z taką interpretacją katolicy praktykujący jogę nadają temu zdaniu nowy, głębszy sens – zgodny zarówno z wiarą katolicką, jak i z praktyką jogi.



I sama czuję się dużo sprawniejsza, taka bardziej rozciągnięta. To jest bardzo fajne uczucie, wiesz? Wcześniej, zanim zaczęłam praktykować jogę, nie bardzo przejmowałam się swoją sprawnością, a teraz stała się ona dla mnie bardzo ważna, bo dzięki niej mogę lepiej funkcjonować. [praktykująca jogę od 2 lat]

Bardzo istotnym elementem definiującym tożsamość praktykującego jest czas dostrzeżenia efektów uprawiania jogi. Oprócz postrzegania długoterminowych efektów zdrowotnych i psychicznych, ćwiczący zauważają także **efekty natychmiast po zakończeniu ćwiczeń** (np. efekt relaksu psychicznego) – podczas ostatniej asany kończącej każdą praktykę:

Kończymy ćwiczenia relaksem, ten relaks trwa nawet 15 minut i leżymy w pozycji trupa tak zwanego, no wtedy są cudowne doznania, cudowne doznania. To jest rewelacja. Po tym wysiłku to wszystko wraca do normy i tak cudownie energia płynie przez ciało, nawet możemy sobie usnąć i z tego wszystkiego pospać. Fajne rzeczy się dzieją na koniec, takie wewnętrzne przeżycia i czym bardziej człowiek jest zaangażowany, to ma super doznania. Taki człowiek jest z reguły spokojny, nie ma nerwówki, ma niższy głos, jest opanowany, no, inaczej jest odbierany przez otoczenie. Naprawdę, nie ma tu żadnej bujdy. No, korzyści są niebagatelne, ogromne, ja nie choruję. [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

Bardzo ciekawym efektem praktykowania hatha-jogi jest jej **wpływ na relacje społeczne praktykującego**. **Praktykowanie jogi „otwiera ciało”, które z kolei, będąc w takim stanie, zwiększa otwartość podmiotu na innych ludzi. Praca nad ciałem staje się pracą nad relacjami międzyludzkimi:**

– **A jeśli chodzi o ograniczenia, które joga niweluje, to co joga daje w kontaktach interpersonalnych?**

– Przede wszystkim ogromne otwarcie. Człowiek sobie nawet nie zdaje sprawy z tego, jak właśnie ciało powoduje, że zamknięcie się ciała nie jest takie, ściągnięcie ciała, jak bardzo, yyy, mmm, ogranicza nas. Z jednej strony ono nas ogranicza, a z drugiej strony my sami zamykamy się w naszym ciele, nie chcąc na zewnątrz. A tutaj powolutku, powolutku otwieranie się ciała powoduje też otwieranie się na otoczenie. Naprawdę. [praktykująca jogę od 4 lat]

Bardzo interesującym zjawiskiem społecznym jest postrzeganie efektów jogi przez innych u danego praktykującego. **Gdy praktykujący dostrzega, że inni – często są to bliskie osoby – postrzegają te efekty (jaźń odzwierciedlona)**, wzmacnia to jego motywację do praktyki i wywołuje uczucie zadowolenia, i stanowi potwierdzenie wyboru właściwej drogi. **Jaźń subiektywna praktykującego zostaje silnie wzmocniona i poprzez postrzeżenia innych jednostka zwraca uwagę na pewne nowe jakości swej psychiki, których wcześniej nie postrzegała** W ten sposób **kształtuje się tożsamość praktykującego jogę**, do której wnoszone są nowe treści:

Ja jestem zdecydowanie bardziej spokojna, przynosi taką dużą równowagę, głównie psychiczną, ale podejrzewam, że to się łączy z tym, że jednak rozwijamy się fizycznie. Yyy... Tak jakoś harmonijnie swoje ciało, to za tym też idzie, eee, taka harmonia psychiczna... Bardzo... Ja nawet podejrzewam, że ludzie w pracy także to wyczuwają, widzą, zawsze mi się pytają, czy to wpływ jogi? (*śmiech*) A ja mówię, no, chyba tak (*śmiech*). No więc to jest bardzo, bardzo duży plus, jak już inni poza mną widzą jakieś istotne zmiany w moim zachowaniu... No tak,

tak, to akurat może być prawda, joga może dawać jakąś siłę, mój mąż wszystkim wspomina, że dzięki jodze stałam się lepszym partnerem w życiu codziennym (*śmiech*). [praktykująca jogę od 7 lat]

**Początkujący porównuje się z innymi praktykującymi:** czy im dorównuje w sprawności fizycznej. Generalnie w hatha-jodze istnieje zasada, by nie porównywać się z innymi osobami i wykonywać asany w miarę swoich możliwości. Jednak osoby traktujące jogę jak sport lub gimnastykę czują potrzebę porównywania się z innymi:

[...] i oczywiście przychodzą młode dziewczyny, które są, słuchaj, tak rozciągnięte, że jak ja patrzę na przykład, jak ona jakieś tam skłony, Boże, ręce opadają. Ja w życiu, do końca swego życia nie jestem w stanie, ale jest inaczej zbudowana dziewczyna od chłopaka – dziewczynie ze względu na budowę bioder łatwiej zrobić skłony czy szpagat, nie? Się śmiałem na ostatniej, na poprzednich zajęciach: trenuję obok dziewczyny... Każdy ma swoją własną matę, są maty ogólne do wzięcia, i dziewczyna, akurat taka pozycja, gdzie nogi są w górze... Tak, świeca się nazywa... Taką nosi nazwę. I dziewczyna podczas tej świecy zaczyna robić, a nie, ona tak robi świecę i rozkłada nogi, nie? A ja mówię do niej tak: „Zrobisz szpagat?”, „Nie ma problemu”. Zrobiła szpagat w powietrzu. To, to ręce opadają (*śmiech*). Ja się utrzymuję, żeby świecę zrobić, to ona ci robi dodatkowo jeszcze szpagat. Przecież to nie ma szans, nie ma porównania, i ja sobie zdaję sprawę z ograniczeń fizycznych, nie? Poza tym wątpię, żeby tak rozciągnął stawy, żeby to mógł zrobić – w życiu nie robiłem szpagatów, to dlaczego teraz akurat mam zrobić; na głowie stanę, ale ze szpagatem to już mam kłopot. [uprawiający jogę od 3 lat]

## 2. Faza pełniejszego rozpoznawania efektów psychofizycznych i przypisywanie im odpowiednich znaczeń

Po rozpoznaniu efektów fizycznych w pierwszej fazie procesu rozwoju praktyki, następuje pełniejsze rozpoznawanie efektów zarówno fizycznych, jak i psychicznych. **Łączy się tutaj już w pełni świadomie rozwój fizyczny ciała z efektami psychicznego uspokojenia i wyciszenia**. Ta umiejętność łączenia jest symptomem rozpoczęcia drugiej fazy rozwoju praktyki hatha-jogi. Pewne elementy tego **cielesno-mentalnego procesu** mogą wystąpić w fazie pierwszej, ale pełniejszy jego rozwój występuje zdecydowanie później. Proces ten (łączenia rozwoju fizycznego i psychicznego) nigdy się nie kończy; to, co jest istotne, to harmonijne łączenie psychiki i ciała:

Takie połączenie idealne ciała z duchem. Im dłużej ją ćwiczysz, tym lepiej i tak... Głębiej ci to wychodzi, tym lepiej to rozumiesz. Choć to bardzo wolny proces. Ja jakimś żadnym autorytetem przecież nie jestem w tej kwestii, ale według mnie istota jogi, dla mnie istotą jogi jest właśnie ta cudna harmonia. To, że potrafisz, że jesteś w stanie dobrać takiego współgrania między dwiema częściami siebie. Tak różnymi częściami. Taka, no, integracja. [praktykująca jogę od 4 lat]

No i cały czas tak praktykuję, rozwijam się, jeżdżę gdzieś, zdobywam różne umiejętności. Zmieniam się, tak? Bo joga jest czymś... Jest procesem, który powoduje zmianę, zmieniamy się w ciele, ale też zmieniamy się emocjonalnie, mentalnie. Jak być może pani wie, to nie da się oddzielić ciała od umysłu. Jak jesteśmy nieszczęśliwi czy psychicznie podupadamy, to też nasze

ciało podupada, tak? Mówi się, że ludzie somatyzują i na skutek cierpienia zaczynają chorować. Jest też takie bardzo ładne powiedzenie, że w zdrowym ciele – z kolei – zdrowy duch. Pracując z ciałem, wpływamy na stan świadomości, umysłu, czujemy się szczęśliwsi, tacy bardziej zrównoważeni. No i w ten sposób sięgamy coraz głębiej, poznajemy siebie, swoje słabe strony, wzmacniamy się. [praktykujący jogę od 14 lat, instruktor jogi, właściciel szkoły hatha-jogi]

Nawet traktowanie jogi jako sportu nie powstrzymuje wpływu praktyki na psychikę. Praktyka jogi okazuje się niejako „agencją” (*agency*), która wpływa na zmiany psychiki wbrew woli jednostki:

– **Ja, jako bierny obserwator, to znaczy osoba, która w ogóle nie miała nigdy kontaktu z jogą, uważałam to za rodzaj sportu, ale teraz słyszę, że to jest zupełnie co innego.**

– To znaczy, ja mam koleżankę, która niedawno zaczęła chodzić na jogę i ona właśnie tak to traktuje, czyli, że można właśnie tak uprawiać jogę. Ona ceni sobie to wyciszenie, to, że można się zrelaksować, skupić na najważniejszych rzeczach. To też jej dużo pomaga, z tym, że ona to robi mechanicznie. No i absurdalnie okazuje się, że nawet mimo tego, że ona do tego nie dąży, to jogę wpływa na jej psychikę także. Chociaż ona może nie zdaje sobie z tego sprawy, nie widzi tego. Zupełnie inaczej postrzega świat. [praktykująca jogę od 5 miesięcy]

Jak już wspomniano, pierwsze zajęcia jogi nie zawsze są zdarzeniem przyjemnym. Joga wymaga dużego wysiłku fizycznego i uruchomienia pracy mięśni, które być może nigdy nie były używane. Trening taki powoduje ból mięśni, czasami nie można wykonać określonych ćwiczeń, co powoduje pewne problemy z samooceną. Jednak

w miarę uprawiania jogi, jeśli **zostanie jej przez praktykujących nadane odpowiednie znaczenie** (np., że jogę jest wyzwaniem, zdrowym ćwiczeniem fizycznym, praktyką duchową itp.), to pozostają oni przy jej uprawianiu i **zwiększają często intensywność praktyki**:

No i muszę powiedzieć, że, no, nie spodziewałam się takiej harówki (*śmiech*), to znaczy koleżanka z liceum trochę mi naświetliła sprawę, no, i tak jak mówię, poczytałam sobie trochę, no to wiedziałam, że jogę to wymaga wysiłku, ale naprawdę, no, naprawdę po tych pierwszych zajęciach byłam nie do życia tak właściwie (*śmiech*). Ale mimo wszystko mi się podobało, zresztą to, no, traktowałam to trochę jak swego rodzaju wyzwanie, no nie, bo ja się nie lubię tak łatwo poddawać, więc w następnym tygodniu znowu poszłyśmy, poszłyśmy, bo A. [inicjał imienia wymienionego przez rozmówczynię – przyp. K.T.K.] też stwierdziła, że ostatecznie to nie było tak bardzo, bardzo źle, i że jej się przyda trochę ćwiczeń... No i tak na początku, to chodziłyśmy raz w tygodniu, później dwa, a teraz, no, to zazwyczaj trzy, no chyba że coś wypadnie, bo wiadomo, studia to też człowiekowi trochę czasu zabierają. [praktykująca jogę od 3 lat]

**Rozpoznanie własnego ciała**, zapoznanie się z nim to efekty, które uzyskuje się w pewnym momencie uprawiania hatha-jogi. Doświadczenie ciała jest ciągłym procesem w praktyce jogi, w czasie którego następuje zapoznanie się z własnym ciałem, na przykład dzięki trwaniu w jakiejś pozycji. Jest to też pewna forma kontaktu z samym sobą. Dochodzenie do tego momentu może czasami trwać latami:

Właśnie ten kontakt ze swoim ciałem to było coś, co mnie naprawdę kosztowało parę lat takiego szukania i... Takiego... Jakby to powiedzieć.

Ja bardzo chciałam zrozumieć, o co chodzi, yyy, w tym hasle. Oprócz tego, że rozumiem słowa, ale, hmm. [praktykująca jogę od 8 lat]

Rozpoznanie ciała dotyczy także przypisywania mu różnych jakości mentalnych. **Ciało posiada na przykład pamięć** – oznacza to, że ciało może mieć pewną świadomość siebie. Jednostka traktuje tutaj ciało podmiotowo, rozpoznając w nim sprawczość, spostrzegając, że posiada ono niejako „agencję” (*agency*):

A właśnie to jest ciekawe, że po półrocznej przerwie wystarczy mi tydzień i jest lepiej jak było... Żeby się rozruszać, jest się bardziej rozciągniętym, no, ciało pamięta. [praktykujący jogę od 10 lat]

Doświadczenie ciała związane jest z **doświadczeniem życia** (i doświadczeniem życiowym). Ciało odzwierciedla naszą aktualną sytuację życiową. Pracując w jodze nad ciałem, pracujemy nad naszym życiem:

[...] bo też każdy jest inny, każdy ma inne uwarunkowania, inne doświadczenia życiowe i innym torem to biegnie, i w inny sposób to przeżywa. I jeżeli to się dzieje nawet nie tak, jeżeli mamy jakiś regres, stoimy w miejscu, to też ma swoje jakieś, nie tyle powód, co przyczynę, i w tym momencie pokazuje to nam coś o nas samych i możemy z tym pracować. [praktykująca jogę od 5 lat]

Rozpoznawanie ciała to także rozpoznanie, poprzez praktykę hatha-jogi, **roli oddechu w naszym życiu. Praktykujący odkrywa łączność oddechu, ciała i umysłu**. Oddech łączy się z ruchami ciała, a prawidłowy oddech z koncentracją umysłu. Realizację tej idei w praktyce widać

szczególnie na zajęciach z instruktorem, który zwykle zwraca uwagę na spokojny i prawidłowy oddech. Ważne jest także dostrzeganie efektów uprawiania jogi (w tym przypadku oddychania) w życiu, poza zajęciami i ćwiczeniami asan:

A, yyy, no, jeszcze nie wspomniałam o bardzo ważnej, chyba, wydaje mi się najistotniejszej w jodze rzeczy, czyli oddechu. Wydawałoby się, że oddychanie jest bardzo proste, mi się zresztą też tak wydawało, dopóki nie poszłam na jogę (*śmiech*). Yyy, w zasadzie prawidłowy oddech to podstawa każdej dobrze wykonanej pozycji... Dopiero wtedy powietrze może dotlenić każdą część naszego ciała, yyy, oddech jest zsynchronizowany z każdym ruchem. I właśnie ten prawidłowy oddech jest też związany z tym skupieniem, z koncentracją... Taka nauka prawidłowego oddechu nie jest łatwa, ale później, gdy już nauczymy się nawet poza zajęciami oddychać prawidłowo, czyli przeponą, to, yyy, zorientujemy się, że zupełnie inaczej zaczynamy funkcjonować, że jakoś mamy więcej energii, jesteśmy mniej senni. [praktykująca jogę od 3 lat]

Oddech pełni wiele funkcji. Ważne jest tutaj oczyszczanie ciała. Oddech jest regulatorem naszych działań, ich szybkości, jakości. Wszystkiego tego można doświadczyć w trakcie wykonywania asan, co oczywiście może zostać przeniesione do naszego życia codziennego. Jeśli oddech wyznacza rytm ćwiczeń, to przez analogię wyznacza on także rytm naszych działań w życiu oraz rytm życia w ogóle:

Oddech pełni wiele funkcji, jedną z nich jest oczyszczanie ciała, likwidowanie napięcia. Wdech oczyszcza umysł i ciało, z wydechem wszystkie te zanieczyszczenia wypuszczamy na zewnątrz. Po drugie – i równie istotne – oddech



pomaga nam pogłębiać ćwiczenia, poszczególne pozycje, wyznacza on też rytm ćwiczeń. Mówi, w jakim tempie ćwiczyć, jak daleko można się posunąć, wykonując asany, chodzi mi oczywiście o wytrzymałość i możliwości ciała. [praktykująca jogę od 7 lat]

Same specyficzne ćwiczenia oddechowe (*pranajama*) są często dodatkowo uprawiane po lub przed asanami. **Praktyka pranajamy** polega na odpowiednim oddychaniu, kontrolowaniu i regulowaniu rytmu oddechu, czasami na jego wstrzymywaniu (Iyengar 1997). Zdaniem Iyengara (2006) praktyka *pranajamy* pielęgnuje zdrowe cechy świadomości (*vrutti*):

[p]omocna jest także pranajama – nasz oddech. Stosując zatrzymanie po wydechu, możemy wprowadzić ciszę i spokój w nasz umysł i emocje. Powiedziałem, że wydech. W tym samym czasie porzucamy wszelkie zgromadzone nieczystości, kurczowo trzymające się naszego Ja – nasze pretensje, gniew, żal, zawiść, frustracje, poczucie wyższości lub niekompetencji, a także negatywne nastawienie, które sprawia, że przeszkody przywierają do naszej świadomości. Gdy ego odchodzi, one odchodzą wraz z nim. (s. 87–88)

Oddycha się pełnymi płucami, przez nos. Rozpoznanie ciała odbywa się także przy pomocy oddechu, a efekty psychofizyczne z *pranajamy* również są postrzegane przez ćwiczących:

Proszę pani, oddychanie, czyli te *pranajamy*, jest to odżywianie organizmu, czyli bez tego nie ma życia! Jak ktoś się nauczy prawidłowo oddychać, to, proszę panią, no to jest zdrowy, po prostu długie lata. Trzeba wietrzyć organizm, tak jak pomieszczenia, bo wiadomo, że jak się nie wietrzy, to wiadomo – to gnije wszystko. Tak samo u nas w ciele – jeżeli dotlenimy ten organizm,

to naprawdę choroby się nie czepiają, naprawdę żyjemy większą jakością życia, no, naprawdę. Ja całe życie oddychałam przez usta, bo miałam jakieś problemy z, tam, z migdałem, do dzisiaj, no i tam później zaczynając jogę, chyba tam, nie wiem, po 3 czy 4 miesiącu, zauważyłam, że nosem oddycham. To naprawdę rewelacja... No poza tym, no, głęboki relaks po tym wszystkim. Zmęczenie, odpoczynek i wielkie odprężenie dla organizmu... [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

**Znaczenia przypisywane jodze zmieniają się w czasie jej uprawiania**, na przykład od traktowania jej jako ćwiczeń fizycznych po rozumienie jej w kontekście ćwiczeń **uspakajających psychikę** czy metody walki ze stresem. Jest to związane ze wzrostem wytrzymałości fizycznej praktykujących, co pozwala im bardziej skoncentrować się na stronie psychicznej lub duchowej jogi:

Jak zaczęłam ćwiczyć jogę, to traktowałam to głównie jako dobre ćwiczenie fizyczne, ale, no, muszę powiedzieć, że jest to znacznie więcej, wspaniałe jest to, jak człowiek potrafi się wyłączyć ze świata zewnętrznego, odseparować się od życia codziennego, zapomnieć o swoich problemach i wczuwając się we własnych oddech, to znaczy skupiając się jedynie na nim, w końcu przestać myśleć. Joga daje mi duży relaks, wycisza mnie, pozwala się uspokoić, odstresować, chociaż, no, mówię, nie zawsze tak było – na początku w sumie każda pozycja była dla mnie męcząca, więc raczej nie mogłam sobie pozwolić na coś takiego, bardzo szybko się męczyłam, ale wraz ze wzrostem czasu trenowania, zwiększa się cały czas moja wytrzymałość. [praktykująca jogę od 3 lat]

Uspokojenie psychiczne posiada swoje przeciwieństwo. Jest nim **rozdrażnienie psychiczne**,

do którego dochodzi poprzez rozdrażnienie ciała. Tutaj również postrzega się **łączność** ciała i psychiki. Dlatego też w jodze – według ćwiczących i praktykujących – tak ważne jest dobranie sekwencji ćwiczeń, by po ćwiczeniach pobudzających pojawiły się ćwiczenia uspokajające. **Wszystko to świadczy o przekonaniu badanych, iż pomiędzy ciałem a psychiką istnieje znaczący związek**. Stan pobudzenia cielesnego wpływa na stan pobudzenia psychicznego:

[...] konkretne ćwiczenia wpływają na przykład na uspokojenie czy na podrażnienie, źle wykonywana, na przykład źle, źle wykonywana sekwencja, yyy. Ja myślę, że u nas zawsze są dobrze dopasowane, bo akurat mamy bardzo dobrego nauczyciela, źle dopasowane sekwencje mogą rozdrażnić ciało na przykład. [praktykująca jogę od 8 lat]

Średnio zaawansowani w uprawianiu jogi przypisują jej głównie znaczenia powodowania zmian w ciele, a później w psychice oraz poprawy **dobrostanu fizycznego i psychicznego**:

Człowiek odkrywa takie jakby nowe horyzonty fizyczne i lepiej poznaje swoje ciało... Bo odczuwasz takie partie ciała, o których nawet nie wiedziałaś, że istnieją i przede wszystkim psychicznie zmieniasz się strasznie. Uspokajasz się... Rozluźniasz... Ja na przykład nauczyłam się cierpliwości podczas ćwiczenia jogi. Kiedyś byłam cholerykiem strasznym! Ktoś, coś mnie wkurzyło, a ja wybuchalam! A teraz (*śmiech*) normalnie czasem się nie poznaję (*śmiech*). Ta joga to bardzo dobra rzecz. Ja to jestem tylko namiastką jeśli chodzi o jej wpływ na życie... Za to P. [sympatia rozmówczyni – przyp. K.T.K.], to, matko! Normalnie oaza spokoju! Ale on to maniak jest już. Dla niego joga to chyba, można powiedzieć, całe życie (*śmiech*) Wiesz, codziennie po 2–3 go-

dziny jogę uprawia, pokłócić się z nim to sztuka i cud! [praktykująca jogę od 2 lat]

**Dobrostan fizyczny i psychiczny zaczyna budować nową jakość życia**. Po kilku latach uprawiania jogi niektórzy praktykujący przypisują jej znaczenie „poprawy jakości życia”. Jest to znaczenie, które dotyczy całości przemian zarówno psychicznych, fizycznych, jak i polepszonej **jakości życia codziennego** (panowanie nad emocjami, mniejszy stres, większa kreatywność, a nawet poczucie szczęścia oraz pozytywny wpływ na relacje międzyludzkie itp.):

No więc dalej, co daje mi joga, no, to na pewno od czasu, jak ćwiczę jogę, jestem szczęśliwsza, wiesz, o co mi chodzi? No po prostu jakoś to, co praktykuje się w jodze, przechodzi na to moje życie codzienne, to znaczy nie chodzę już taka spięta, nie przejmuję się tak wszystkim, trochę to jest tak też, że jak uda mi się osiągnąć coś w jodze, coś, co wydaje mi się po prostu poza moim zasięgiem, to jakoś tak czuję, że to nie tylko tak w jodze może być, no bo, ja wiem, tak jakbym skrzydeł trochę dostawała (*śmiech*). No bo tak więcej wiary w siebie mam i teraz tak bardziej optymistycznie patrzę na świat, z nadzieją na lepsze i czekam na jakieś nowe wyzwania, a nie staram się tak, jak kiedyś nie rzucać się w oczy, siedzieć gdzieś z boku, mając nadzieję, że zostanę niezauważona i jakoś przebrnę przez daną sytuację... No, tak że się mniej stresuję teraz, ciągle jakiś taki spokój mi towarzyszy, jestem bardziej zrelaksowana i przynosi mi to ogromne korzyści, nie tylko ze względu na to właśnie, że pozytywnie wpływa na mój organizm i stan ducha, ale też jakoś lepiej mi idzie na zajęciach, mam więcej pomysłów, jestem bardziej kreatywna i nie boję się zabrać głosu. Nauczyłam się też lepiej panować nad emocjami, tymi negatywnymi, w sensie – rza-

dziej zdarza mi się unosić gniewem, złościć się na kogoś, a nawet jak już jestem zdenerwowana na kogoś, to albo udaje mi się to zachować dla siebie, albo udaje mi się ze spokojem wyłumaczyć, co mnie boli, co jest nie tak i dlaczego. Już krzyk mi nie jest potrzebny do tego, żeby coś zakomunikować, tak że, no, moja rodzina też się cieszy z tego, że znalazłam jogę (*śmiech*), bo i im się teraz ze mną lepiej żyje. No, tak że muszę powiedzieć, że pod wieloma względami moje życie uległo poprawie i z perspektywy tych trzech lat, jak już ćwiczę jogę, to muszę stwierdzić, że to była jak najbardziej korzystna decyzja, żeby tego spróbować. No i z pełną uciążliwością mogę polecić innym właśnie jogę jako remedium zarówno dla ciała, jak i dla duszy (*śmiech*). [praktykująca jogę od 3 lat]

Takie całościowe podejście do interpretacji przemian w życiu dzięki praktyce jogi jest niejako potwierdzeniem słuszności podjęcia decyzji o praktyce oraz uzasadnieniem dla podjęcia dużego wysiłku fizycznego i psychicznego, związanego z jej uprawianiem. Przypisanie jej znaczenia poprawy jakości życia świadczy niejako o zaakceptowaniu jogi jako **praktyki** niezbędnej w **życiu codziennym**. Jest to także **wskaźnik wystąpienia fazy drugiej w praktyce jogi**. **Zmienia się postawa życiowa i zachowania w różnych sytuacjach**. Wszystkie zmiany, które następują w życiu jednostki i w jej tożsamości, świadczą o inicjacyjnym charakterze praktyki jogi:

Jak już w miarę tą technikę opanowałam, to wtedy weszłam w taką jakby zupełnie inną płaszczyznę, wtedy powolutku zaczynałam dostrzegać w sobie jakiś właśnie ten spokój, ale nie tylko podczas ćwiczenia. I to jest najlepsze. Ten spokój zaczął pojawiać się poza salą ćwiczeń. W życiu codziennym. To jest niesamowite. To jest we wszystkim, co robię. W pracy się nie

denerwuję. W czasie sesji czy przed egzaminami też dają radę. Kiedyś byłam straszną cholelryczką. Wybuchałam co trochę, a teraz... No, OK, też się zdarza, ale to jak już jestem u kresu, a w takich mniej poważnych sprawach, już, już mam się wkurzać na coś, a tu ni stąd, ni zowąd pojawia się jakiś taki spokój. Nie potrafię ci tego opisać. [praktykująca jogę od 4 lat]

Jakość życia związana z przemianami psychicznymi wiążącymi się z **otwartością** dotyczy głównie otwartości doświadczanej na poziomie ciała, która jest z kolei przenoszona na **otwartość w samym życiu**. Przekonanie o takich korzyściach i swoisty zachwyt jogą są wzmacniane społecznie przez opinie innych praktykujących:

Natomiast jeżeli panujemy nad mimiką, że nie robimy dzikich min, bo nas boli albo nie zaciśkamy przede wszystkim zębów, to już jest... Coś nowego. Jedna, druga, trzecia rzecz nowa<sup>11</sup> dla ciała, no i to wpływa na taką otwartość, na nowe w ogóle w życiu... Po prostu coś nowego się zadziało. I dla mnie, tak jak mikroskopijnie tam się interesowałam psychologią. Swoją drogą, ja terapię sobie też zafundowałam wtedy i to mi się tak wszystko nałożyło. I już nie mogę powiedzieć, na pewno się moje życie zmieniło od tego czasu bardzo. Ja się zmieniałam. Dla mnie na ogromną korzyść i z tego, co słyszę od ludzi, z którymi się stykam i którzy mnie znali wcześniej, są zachwyceni i w ogóle wspaniale. [praktykująca jogę od 8 lat]

Zmiana postawy życiowej i jakości życia to także **zmiana** stylu żywienia. **Dieta** to sposób traktowania ciała, który dzięki praktyce jogi zmienia się poprzez spożywanie innej, zdrowej

<sup>11</sup> Podkreśleniem zaznaczam zaakcentowanie słowa przez rozmówcę.

żywności. **Zmniejsza się także chęć spożywania używek:**

[...] tak zupełnie... Jadłam byle co... Cokolwiek. Tak w ogóle, takie zupełnie niezdrowe jedzenie albo takie, które gdzieś tam... Emm... Nie wiem, typu czekolada, która jest... Podwyższa poziom serotoniny i poprawia nastrój i tak dalej, ser żółty i tak dalej, takie rzeczy, które działają tak bardzo stymulująco na organizm... To w tym momencie działa też, jakby, że wysubtelnia się twoja wrażliwość na twoje ciało, na twoje otoczenie i też zaczynasz, zauważyłam to, zaczynasz bardziej czuć to, co jesz... I też lepiej słuchasz potrzeb swojego organizmu – na przykład lepiej czujesz, co jest dla ciebie dobre, a co złe, emm... Właśnie, takie, ja na przykład nabrałam ochoty na takie proste jedzenie, emm, jakiś prostych produktów, bez żadnej chemii, że właśnie mam o wiele większą przyjemność z jedzenia czegoś takiego i takich jakiś... Fast foodów nie mam ochoty jeść i gazowanych napojów i w ogóle...

– **A czy zauważyłaś, żeby odkąd zaczęłaś ćwiczyć tak właśnie regularnie i bardziej intensywnie, to, żeby ci zmniejszył ci się pociąg i chęć do alkoholu? Czy raczej nie?**

– Myślę, że też, chyba też. W ogóle jakoś tak jestem bardziej w harmonii ze sobą, nie potrzebuję już tych silnych doznań, wiesz, masz bardziej wysubtelnione to poczucie rzeczywistości, to poczucie siebie – na tyle, że to ci przynosi tyle, jakby, samej ekscytacji i doświadczeń, takich subtelnych rzeczy, że nie potrzebujesz gdzieś tam trzaskać... Boże, używam takich głupich słów... Nie wiem, jak to napiszesz, ale chodzi o to, że nie musisz już ogłupiać siebie takimi silnymi rzeczami. [praktykująca jogę od 5 lat]

Ta zmiana jest wymuszana doświadczeniem samej praktyki. Podczas ćwiczeń praktykujący obserwuje, że po ciężkostrawnym, obfitym posiłku nie jest w stanie poprawnie wykonać

asan, jego organizm jest mniej wydolny, przez co praktykujący doświadcza mniejszej satysfakcji z praktyki. Również sami instruktorzy podsuwają adeptom nowe wzorce interpretacji doznań cielesnych i poprawnego odczytywania ciała.

Wieloletni instruktor hatha-jogi mówi o odpowiedniej diecie (patrz cytaty poniżej), używając określonych terminów, jak „toksyny”, „odkładanie toksyn”, „zatrucie organizmu”, „budzenie świadomości”, „autodestrukcja przez odżywianie”, należących do **języka**, często używanego przez instruktorów, by adepci jogi mogli zrozumieć reakcje organizmu i jego zahamowania związane z dietą. Terminy te są później używane przez praktykujących. Odnoszą się one do holistycznego podejścia do życia i ciała. Obserwacja ciała i jego odczuć związanych z odżywianiem się daje pewną podstawę do refleksji, która ma wręcz charakter religijny. Praktykujący zastanawiają się nad tym, co jest dobrem, a co złem, a refleksja zaczyna się od namysłu na tym, co jest dobre dla ciała:

Zyskujemy też świadomość jak ważne jest to, co jemy. Tak że nasze ciało to nie jest tylko fabryka, do której wszystko jedno co wrzucimy i tam jakiś kocioł... Chodzi o to, żebyśmy mieli napęd do poruszania się, do życia. Jakość tego, co wrzucamy do ciała jest bardzo istotna, tak – nie możemy traktować naszego ciała jak śmietnik, byle co wrzucimy, póki jesteśmy jeszcze młodzi, to ciało sobie świetnie radzi i jakoś tego nie odczuwamy, tak? Ale z wiekiem ilość tych toksyn gromadzonych w ciele narasta i zaczynamy, niestety, tak czy owak, chorować, pewne dolegliwości się pojawiają. I nie tylko na poziomie mięśni, kości, że stajemy się sztywniejsi od różnych przeżyć,



które nas spinają, tak ciało... Wiadomo, że stres przenosi się na ciało, napinamy się, tak, jak jest bardzo długo... Bardzo długo się utrzymuje stres, my się bardzo napinamy, to napięcie zostaje na stałe w ciele. Ale też źle odżywiając się, powodujemy, że właśnie różne toksyny odkładają się w różnych mięśniach, komórkach, stawach i przez to stawy też sztywnieją, wszystko jest takie jakby opuchnięte i stężale, a przez praktykę asan możemy to oczyścić, tak? Ale dobrze jest, kiedy też oczyszczamy, nie dokładając kolejnych toksyn. Bo możemy oczyszczać się, praktykując asany, ale cały czas i tak będziemy na przykład palić papierosy i się zatruwać, podtruwać. I to będzie tak, że tu się trochę oczyścimy, a tu się trochę zatrujemy. I to tak wszystko będzie niejako stało w miejscu. Ale po pewnym czasie zdamy sobie sprawę, że tak nie można działać. Bo to jest takie działanie autodestrukcyjne, tak? Zatruwam się, no, z różnych względów. To każdy ma jakieś tam swoje powody, dlaczego, dla których używa różnych używek i działa autodestrukcyjnie. Ale zdajemy sobie z tego sprawę, budzi się nasza świadomość i pewne rzeczy, wcześniej nieistotne, nabierają większej wagi, zajmujemy się tym, zastanawiamy się właśnie, czy... Co jest lepiej zjeść – tak, żeby się lepiej poczuć. Albo obserwujemy, tak, jak zjemy pizzę, że ta pizza strasznie długo zalega, że to się nie trawi, tak więc mamy taką obserwację. Jak zjemy rano pizzę... Ja jadam pizzę czasami... Ale nie jadam jej po południu, bo wtedy wiem, że organizm sobie nie poradzi do wieczora i będę źle spał (*śmiech*). Jak już mam ochotę na pizzę, sobie nie mogę odmówić, to staram się ją zjeść przed południem, żeby mieć czas, żeby się wyspać. No i tak jest z różnymi rzeczami – przez obserwację, obserwację ciała obserwujemy procesy zachodzące w ciele, tak, jak właśnie oddziałuje pokarm, który dostarczamy... I później staram się tego unikać, żeby właściwie się nie krzywdzić. [praktykujący jogę od 14 lat, instruktor jogi, właściciel szkoły hatha-jogi]

Dzięki ćwiczeniom zwraca się większą uwagę na problem jedzenia także przed ćwiczeniami. Spożywanie posiłków ciężkostrawnych przed praktyką asan czy jedzenie bezpośrednio przed ćwiczeniami jest niewskazane:

*Jeden z uczestników tej uczty wyszedł później wieczorem w trakcie ćwiczeń i nie wrócił na salę, zrobiło mu się słabo, właśnie z powodu jedzenia smażonego sera camembert w sosie kurkowym, jak stwierdził. [obserwacja uczestnicząca, 10 listopada 2008 r.]*

Nauczyciel uczy nas odczuwać i nazywać odczucia własnego ciała. Jego słowa, formuły językowe pozwalają nam odczuwać pewne trudne ćwiczenia i pozytywnie doświadczać pojawiających się w ich następstwie stanów ciała:

*Przy odchyleniu ciała od ściany do tyłu na linie z podparciem rękoma o podłogę podszedł do mnie Michał, i gdy nie mogłem w ogóle wykonać tego ćwiczenia, podparł moje plecy kolanem, mówiąc: „Prostuj nogi, proste kolana, trzymaj nogami, ręce lekko podpierają się, poczuj rozciąganie, widzisz, jakie to wspaniałe. Wspaniałe, prawda? Wspaniałe, prawda? Wspaniałe, prawda?”. Ja odpowiedziałem, ledwie wydobywając dźwięk z ust: „Wspaniałe...”. Ćwiczenie wydawało mi się piekielnie trudne. Po chwili udało mi się je zrobić. Główny problem tkwił w technice (proste nogi) i przełamaniu strachu. Trzymałem potem pozycję z dużo mniejszym wysiłkiem. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 11 listopada 2008 r.]*

*Byłem na jodze w parku. Prowadził Michał. Dzisiaj joga była nastawiona na poszukiwanie równowagi. Było dużo ćwiczeń na trenowanie równowagi: pozycja drzewa, trikonasana i tym podobne. Michał przy wykonywaniu asan zwracał uwagę na odczucia ciała, szczególnie dotyczące równowagi:*

*„Poczuj, jak rozciągają ci się tylne części nóg, jak rozciągają ci się łydki (przy wykonywaniu psa głó-*

*wą w dół), Poczuj równowagę pomiędzy prawą stopą i lewą, poczuj, jak uzyskujesz równowagę, jak balansujesz pomiędzy prawą stroną ciała i lewą. Poczuj, jak środek ciężkości przesuwają się pomiędzy prawą i lewą stroną ciała (pozycja góry)”. Michał mówił też dużo o uzyskiwaniu równowagi pomiędzy napięciem i rozluźnieniem. Mówił o tym przy trikonasanie: „Poczuj, jak pracują ci uda. Niech pracuje lewa noga, ale mięśnie brzucha niech pozostaną odprężone. Praca ciała to naprężenie, ale i rozluźnienie. Rozluźnienie jest także pracą”.*

*Gdy odpoczywając, oddychaliśmy przy leżeniu z połączonymi stopami, Michał zwracał uwagę na oddech: „Usłyszcie i poczujcie wiatr. Teraz zwróćcie uwagę na swój oddech. On jest waszym wewnętrznym wiatrem. Oczyszcza wasze płuca”. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia, 16 sierpnia 2009 r.]*

Poprawa jakości codziennego życia to także **wzrost poczucia własnej wartości, pewności siebie i wiary w siebie, wytrwałości**, co zmienia postawę życiową i rozwiązuje wiele problemów w życiu codziennym. Wszystko to przypisywane jest jodze. **Jednostka ma świadomość nabycia nowych jakości psychicznych dzięki jodze, co buduje jej tożsamość praktykującego:**

Na przykład, nie wiem... Chodziłam, yyy, z dumnie podniesioną głową... Nazwijmy to tak... To od razu zaczęły mi się rozwiązywać różne inne sprawy. Okazało się, że ludzie na mnie inaczej patrzą, że wcale mnie nie atakują, że ja nie muszę atakować, że... Ja oczywiście nazywam to takimi górnolotnymi słowami, ale w życiu codziennym to ma naprawdę tak praktyczne i nieoczekiwane przełożenie... Normalne, taka normalność. [praktykująca jogę od 8 lat]

Z tego, co zauważyłam, to jestem o wiele bardziej pewna siebie – w tym pozytywnym znaczeniu,

umiem siebie sprzedać, znam swoją wartość i nie mam żadnych kompleksów. Po prostu, kiedy mam coś zrobić, daję z siebie wszystko i wierzę w samą siebie, wierzę lub nie, ale to przynosi efekty, a na pewno jest to zasługa jogi, bo dopiero od momentu rozpoczęcia ćwiczeń tak faktycznie wszystko się zaczęło w moim życiu zmieniać. Kiedy na przykład moi znajomi w czasie sesji sięją panikę i w ogóle wszystkim się przejmują, ja w tym czasie najzwyczajniej w świecie się uczę, bo wiem, że nie ma bata, żebym nie zdała egzaminu, jeśli się do niego przyłożę po prostu. [praktykująca jogę od 3 lat]

Bardzo ważne jest nabywanie **umiejętności społecznych**. Wiążą się one z większą **koncentracją na tu i teraz**. Większa wrażliwość na innego człowieka jest podstawą życzliwości dla innych. Wywiady pokazują także dużą samoświadomość badanych i ich refleksyjność odnośnie ich tożsamości i tego, co się z nią stało po podjęciu praktyki jogi:

Stałam się, że tak powiem, bardziej świadoma i wrażliwsza na to, co dzieje się wokół mnie. Kiedyś tego bym nie zauważyła. Ludzie są teraz strasznie zabiegani, ciągle tylko pośpiech, zajęcia, praca, zajęcia, praca i tak ciągle. Nawet nie ma sekundy, żeby wyjrzeć przez okno, zobaczyć, jak świat wygląda. Poza tym staram się teraz też częściej uśmiechać do ludzi, tak bez powodu, po prostu być życzliwym człowiekiem. [praktykująca jogę od 3 lat]

W miarę rozwoju praktyki wiele osób chce tę praktykę jeszcze **bardziej pogłębić**. Jedną z wielu metod jest wyjazd w miejsce odosobnienia, na obóz treningowy lub wyjazd do kolebki jogi – Indii, do działających tam szkół:

No bo wiesz, to też jest tak, że to, z czym my mamy do czynienia, to też tylko rąbek tego,



czym joga jest naprawdę. Dlatego P. (zaawansowany praktykujący, sympatia rozmówczyni – przyp. K.T.K.) zbiera kasę na wyjazd do Indii – na warsztaty takie jakby. [praktykująca jogę od 2 lat]

Jednak niektóre osoby w pewnym momencie **uciekają od praktyki** jogi z chwilą rozpoznawania we własnym ciele i psychice zmian, których się obawiają. Nie są w stanie sprostać wyzwaniu, które stawia przed nimi praktyka jogi i jej konsekwencje:

W każdym razie, ona mówi o tym [jedna z *jogasutr*<sup>12</sup> – przyp. K.T.K.], że nieszczęścia, które nadejdą... Nieszczęściom, które nadejdą należy przeciwdziałać. I joga jest takim właśnie przeciwdziałaniem chorobom czy... Bo to też są nieszczęścia, tak, dotyczą nas – jak jesteśmy chorzy, to nie jesteśmy szczęśliwi, chcemy wyzdrowieć, nie potrafimy normalnie funkcjonować i cieszyć się życiem. Dlatego bardzo się zmienia, czy tego chcemy, czy nie. Chyba, że te zmiany są zbyt trudne, tak? Są ludzie, którzy, zauważywszy te zmiany, które występują, muszą porzucić praktykę, tak, muszą przestać praktykować, bo te zmiany są zbyt trudne do zniesienia, się okazuje, że zbyt wiele trzeba, by zmienić, a jeszcze nie są gotowi. Właśnie... Na przykład, jak ktoś jest bardzo uzależniony od papierosów i wie, że

mu to szkodzi, zdaje sobie z tego sprawę, czasami ludzie właśnie uciekają od tego. Uciekają od praktyki, bo nie chcą się zmierzyć tak naprawdę z tym, co już zauważyli. Zauważyli, że szkodzą sami sobie, ale jeszcze nie są gotowi, żeby to zmienić. Oczywiście, gdyby utrzymali praktykę, to im pomoże w osiągnięciu tego celu, staną się silniejsi. [praktykujący jogę od 14 lat, instruktor jogi, właściciel szkoły hatha-jogi]

### 3. Faza pełniejszego rozpoznawania duchowych aspektów hatha-jogi (parareligia)

Pewnym problemem dla praktykujących jest ich stosunek do duchowych aspektów jogi. Jak wiadomo, oryginalnie joga wiąże się z pewnymi duchowymi i moralnymi zasadami, których należy przestrzegać. Jest to tak zwana Ośmioraka Ścieżka Jogi według Patańdzalego. W praktyce jogi najpierw powinna pojawić się refleksja moralna i idące za nią czyny moralne, a dopiero później ćwiczenia pod postacią asan. Jeśli jogę wyobrazimy sobie, za B.K.S. Iyengarem, jako drzewo, to korzenie drzewa stanowią zasady moralne (*yamy*). Elementem praktyki są także ćwiczenia oddechowe i medytacja (Iyengar 1995: 40).

Elementami jogi są zatem – najpierw – określone zasady moralne: wystrzeżenie się przemocy (*ahimsa*), wystrzeżenie się kłamstwa (*satja*), wystrzeżenie się kradzieży i chciwości (*asteja*), brak pożądania i panowanie nad pokusami zmysłowymi (*brahmaćarja*), brak zachłanności (*aparigraha*). Następnie występują także pewne zalecenia (*nijamy*). Jest to niejako pień drzewa jogi: czystość (*śauca*), zadowolenie (*santośa*), samodys-

cyplina i zapał (*tapas*), poznawanie siebie (*swadhjaja*), oddanie (*iśwara-pranidhana*). Oddanie się najbardziej wskazuje na religijny aspekt praktyki jogi. Chodzi tutaj o skupianie się na aspekcie boskim, choć wielu zachodnich nauczycieli jogi nie uznaje jej za religię, by nie zniechęcać do jej uprawiania osób będących wyznawcami innych religii.

Zakazy wspierają rozwój oczyszczania ciała i umysłu, natomiast nakazy są wskazówkami, za którymi należy podążać, co też wzmacnia praktykę.

Praktyka jogi jest opisana w pozostałych elementach Ośmiorakiej Ścieżki: praktyka pozycji jogi (asany, gałęzie drzewa jogi), ćwiczenia oddechowe (*pranajama*, liście drzewa jogi), wycofanie się (*pratjahara*, kora drzewa jogi)<sup>13</sup>, koncentracja (*dharana*, sok drzewa jogi), medytacja (*dhjana*, kwiat drzewa jogi), czysta świadomość (*samadhi*, owoc drzewa jogi – kiedy w kulminacyjnym momencie medytacji zapominamy o jaźni, dusza wypełnia każdą cząstkę ciała). *Samadhi* jest czystą świadomością, połączeniem z obiektem/obiektami medytacji i osiągnięciem stanu jedności ze wszechświatem (Iyengar 1995:

<sup>13</sup> „W sanskrycie «pratjahara» znaczy dosłownie «ciągnąć w przeciwnym kierunku». Naturalnym ruchem zmysłów jest przepływ na zewnątrz, gdzie spotykają się one z obiektami świata zewnętrznego i interpretują je za pomocą myśli. Myśli te będą wyrażały chęć posiadania („Chcę”), odrzucenie („Nie chcę”) lub rezygnację („Nie mogę w tej sprawie nic zrobić”). Deszcz na przykład może zależnie od sytuacji wywołać każdą z tych trzech reakcji. Pratjahara oznacza coś, co kłóci się z naturalnym kierunkiem, jest trudnym wycofaniem się, wciągnięciem do środka, stąd też często jest porównywana do żółwia wciągającego głowę, ogon i cztery nogi pod skorupę. Jogin po prostu obserwuje fakt. «Pada deszcz» może pomyśleć lub powiedzieć bez pragnień, bez oceny” (Iyengar 2006: 90).

18–19, 41–64; 1996: 19–31; zob. także omówienie problematyki *samadhi* w Eliade 1997: 106–110).

Elementy duchowe wskazują na cel jogi, którym jest ujrzenie duszy. Wykonywanie asan pozwala odnaleźć jedność ciała, umysłu i duszy. Jest to tak zwana aktywna medytacja (Iyengar 1995: 117). Na końcu ścieżki rozwoju praktyki dana pozycja (asana) jest przez praktykującego wykonywana w sposób doskonały.

Ciało, umysł, inteligencja i jaźń zostały sobie nawzajem przedstawione. Starajcie się, aby szły razem i były względem siebie równoległe podczas wykonywania asany. Na tym polega wolność od ciała. W tym momencie zapominamy o ciele, ponieważ wszystko w nas płynie z taką samą szybkością i w tym samym kierunku. (Iyengar 1995: 117)

**Joga umożliwia powściągnięcie poruszeń umysłu** (*citta-vrtti-nirodha*). Wtedy – według Iyengara – praktykujący ma możliwość obserwacji przestrzeni pomiędzy pustką a pełnią. Kiedy świadomość ucisza się,

przychodzi kontemplacyjny stan uważności, wtedy sama świadomość uświadamia sobie, że nie ma własnego światła, ponieważ nie może jednocześnie działać i pełnić roli świadka. Jest ona zależna od światła płynącego z duszy. Na tym polega subtelny charakter świadomości... Uświadamia sobie, że pożycza światło od centrum bytu. Citta (umysł) pobiera światło od atamana (duszy), tak jak księżyc czerpie je ze słońca. (Iyengar 1995: 107)

Świadomość zależy zatem od duszy. Występuje tutaj pewien dualizm, który joga stara się ukazać pomiotowi poprzez praktykę, ale celem ostatecznym jest połączenie duszy i świadomości.



Ten bardzo skrótowo opisany formalny proces praktyki jogi i jej celów<sup>14</sup> stanowi pewien problem dla bardziej świadomych praktykujących, którzy podejmują **próbę objaśnienia swojej relacji względem praktyki oraz samej filozofii jogi**. Praktyka asan wpływa w jakiś sposób na ciała praktykujących, wyznaczając początek pojawiania się określonych zjawisk. **Zjawiska te mogą zostać objaśnione przy pomocy języka medycyny i fizjologii ciała** – dla praktykujących z cywilizacji zachodniej takie objaśnienia są łatwe do przyjęcia i zrozumienia, **natomiast moralno-religijna strona jogi może co najwyżej dawać im do myślenia**. Myślenie to podparte jest często literaturą na temat jogi oraz zaczerpniętymi z niej terminami:

Ośrodki nerwowe, te, yyy, pobudzają oddychanie, wiadomo, że jak się inaczej oddycha, jak tutaj czytam, że domknięty jakiś nerw, otwarta jakąś przestrzeń, no to, to wpływa po prostu na samopoczucie, na umysł. To nie są żadne magiczne rzeczy, to jest, to jest, jak się idzie na fitness, to się wychodzi z serotonina, czy tam jakimś eufo, nie wiem czym euforycznym. Nikogo to nie dziwi, tak samo jest na jodze, to jest też ruch, to samo, co w każdym ruchu, yyy, ja, ja, ja osobiście uważam, że jest to jednak, według joginów, według ludzi, którzy robią z tego swoją religię jakby, no, to jest to coś stworzonego przez Boga. Nawet jeśli nie przez Boga, to na pewno przez mędrców, nawet jeśli, yyy, no, powiedzmy, ja nie muszę wierzyć, że to jest przez Sziwę stworzone, natomiast to, że było to dopracowywane przez tysiące lat czy tam przez setki, powiedzmy, przez jeden, drugi, trzeci na to wpadł, znaczy jeden na to wpadł, drugi pociągnął, trzeci, i tak przez setki lat, właściwie tysiące, bo cały czas to jest rozwijane. Teraz już może te zmiany nie są

takie istotne, jak pewnie na początku były, ale, yyy, myślę, że to jest robione nie tylko tak, jak fitness, że pod kątem odchudzanie i, i, i jakieś tam euforyczne i w ogóle budowa ciała, tylko od początku było to na podbudowie jakiejś filozofii, yyy... Jeśli to robić zgodnie z przykazaniami jogi, no, to najpierw, na przykład, trzeba na przykład oczyścić sobie sumienie i, i, i postępować moralnie. Robić pewne rzeczy i nie robić. I to jest napisane, co należy robić, czego nie należy robić, mniej więcej to samo co w chrześcijaństwie. Tak jak w każdej religii. Jeszcze trzeba być dobrym, znaczy dobrym, nie dobrym, tylko moralnym, według... Ogólnoludzkich takich przykazań, tam nie ma nic nowego. Ymm, dopiero wtedy się podchodzi do ćwiczeń. No więc już samo to, nawet jeśli ja zacznę ćwiczyć, ale wpadnę na jakąś broszurę, która mi to mówi, no, to daje mi to do myślenia na przykład... [praktykująca jogę od 8 lat]

Niektórzy ukazują **wybiórcze podejście** do całej filozofii i praktyki jogi. Joga dostarcza w tej sytuacji szeroki wachlarz zasad i praktyk będących podstawą wolnego wyboru jednostki – wyboru dotyczącego niektórych elementów z dostępnego zestawu zasad. **Jest to wybór niejako prywatny**, który odbywa się niezależnie od instytucjonalnych uwarunkowań i przymusu, odgrywających często kluczową rolę w przypadku religii tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych (por. Knoblauch 2006: 23, 25–26). Współczesne tematy religijne – oprócz samoekspresji, etosu mobilności, seksualności i familizmu – dotyczą również zagadnienia autonomii jednostki (Luckmann 2006: 147–154). Wolny wybór, zgodny z zainteresowaniami osoby, która sama określa, czym jest dla niej joga, jest wyrazem indywidualnej autonomii. Może to być pewna filozofia i/lub styl życia z elementami religijnymi, ale można też traktować jogę tylko w kategoriach ćwiczeń fizycznych.

Jeśli nawet **wskazujemy na możliwość wolnego wyboru niektórych elementów praktyki jogi i odrzucamy jej religijny charakter**, to ostatecznie, jak w poniższym przykładzie, **możemy wskazać te jej elementy duchowe**, w przypadku wyboru których świadomość siebie gwarantuje „świadomość świata, łączność z naturą, harmonię”. **Joga staje się sprywatyzowaną i indywidualistycznie pojmowaną parareligią lub quasi-religią**<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> **Parareligijne** zjawiska związane są z zainteresowaniem sprawami ostatecznymi i egzystencjalnymi w życiu człowieka, ale nie łączą się z wierzeniami w siły nadprzyrodzone. Parareligijne podejście występuje np. w niektórych psychoterapiach czy w różnych kulturach korporacyjnych, gdzie dokonuje się praca nad znaczeniami życia i tożsamości jednostki (Greil, Bromley 2003; zob. także Grail, Rudy 1984, którzy piszą o tzw. „Organizacjach Zmieniających Tożsamość”). Organizacje te bez względu na to, czy przypisują sobie cechy organizacji religijnych, czy nie, posiadają pewne cechy religii i praktyk religijnych. Praktyka jogi może być – w kontekście kultury zachodniej – potraktowana jako sprywatyzowana **parareligia**, bowiem jednostka indywidualnie definiuje tutaj to, co jest dla niej istotne – w kontekście spraw ostatecznych, nad którymi pracuje, np. nad tożsamością czy nad rozumieniem sensu życia i jego celu.

**Quasi-religie** natomiast łączą się z wiarą w siły nadprzyrodzone, nie są jednak religiami ani w rozumieniu potocznym, ani w sensie instytucjonalnym (nie posiadają akceptowanego społecznie Kościoła). Przykłady quasi-religii to okultyzm, New Age, czary, spirytualizm, astrologia itp. (Greil, Bromley 2003). Quasi-religie oscylują pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Praktyka jogi też może spełniać te warunki definicyjne, bowiem wielu praktykujących asany (*profanum*) uważa, że to Bóg ujawnia się w duszy (*sacrum*), której istnienie można zaobserwować po wielu latach praktyki, w tym medytacji (*sacrum* i *profanum*). Jednak zarówno wybór, jak i interpretacja wymienionych wyżej elementów są wysoce sprywatyzowane i indywidualistyczne.

O tym, czy hatha-joga będzie dla praktykującego parareligią, czy quasi-religią zadecyduje to, czy uzna on działanie sił nadprzyrodzonych (np. bogów hinduistycznych czy energii kosmicznej – *prany*) – wówczas mamy do czynienia z quasi-religią. Jeśli nie uznajemy tych elementów, to hatha-joga pozostaje parareligią, rozwiązującą problemy egzystencjalne i zmieniającą tożsamość jednostek. Wszystko to świadczy o sprywatyzowaniu duchowości, a religia staje się religijnością, określaną tak autonomicznie przez samą jednostkę (praktykującego) (por. Knoblauch 2006; Luckmann 2006). Należy jednak pamiętać, że religia jest wytworem społecznym, a nie czysto psychologicznym (Prus 2009: 124–125).

Jednostka znajduje oparcie dla swych indywidualnych wyborów w sieci kontaktów bezpośrednich, na przykład wśród znajomych, kolegów, środowisk wspólnych zainteresowań, rodziny i tym podobnych. Jednostki te – rozumiejące jogę w kontekście parareligijnym bądź quasi-religijnym – znajdują się jednak w obszarze sfery prywatnej – pierwotne instytucje publiczne nie zapewniają już legitymizacji dla tych autonomicznych wyborów (por. Luckmann 2006: 145–146):

– Jogę można uprawiać w oderwaniu od filozofii, z którą się wiąże... Można potraktować ją jedynie jako pewien rodzaj fizycznej aktywności. Nie trzeba też jej traktować jakoś tak, yyy, całościowo, każdy może wybrać, wyciągnąć z jogi to, co jego najbardziej interesuje, może skupić się na różnych jej elementach, na przykład takich, jak ćwiczenia oddechowe, medytacja, filozofia buddyjska albo hinduistyczna...

– **Co według pani jest w jodze najważniejsze? W jej wpływie na człowieka?**

– Yyy, wydaje mi się, że takimi kluczowymi elementami, yyy, tak to można nazwać, są koncentracja, równowaga, elastyczność – i tutaj zarówno ta fizyczna, jak i umysłowa... Poza tym czymś niezwykle ważnym jest też autokontrola... To właśnie daje joga – taką świadomość samego siebie, swojego ciała poprzez właśnie to skupianie się na danym ćwiczeniu, danej pozycji. Jeśli się nie skoncentruję, nie wykonam danej pozycji poprawnie... Poza taką świadomością samego siebie, wydaje mi się, że joga daje też taką, yyy, świadomość otaczającego świata, łączność z naturą, harmonię. [praktykująca jogę od 5 lat]

Joga wydaje się pomagać w sprywatyzowaniu i zindywidualizowaniu wartości i sfery duchowej. Ludzie posiadają różne potrzeby – i w związku z tym odpowiadają im różne prak-

<sup>14</sup> Obszernie o zasadach religijnych jogi pisze Eliade (1997; 2004; 2009).



tyki, których wybór świadczy o **prywatyzacji praktyki jogi** przez poszczególne osoby<sup>16</sup>:

[...] chodzi o to, żeby żyć według swoich wartości, postulatów, swoich ideałów, by to życie było etyczne, moralne, by każdego dnia można było spojrzeć z zadowoleniem, z uśmiechem na twarzy w swoje odbicie w lustrze i żeby to był szczerzy, szczerzy, prawdziwy uśmiech. Myślę, że to mi właśnie bardzo dużo daje, pomaga. [praktykująca jogę od 5 miesięcy]

[...] bo to każdy czego innego potrzebuje, prawda? Może dla mnie właśnie to jest dobre, bo to jest w zgodzie ze mną, bo ja mam taką osobowość i taki sposób na jogę czy na to podejście do życia, jest dla mnie dobry, a może ktoś inny potrzebuje czegoś innego i nie wiadomo też, jak się ta droga potoczy, że być może kiedyś to pójdzie w takim kierunku właśnie duchowym, a może zostanie tylko na poziomie takiego ciała i takich korzyści na tu i teraz, no, i nie wiadomo, nie można tego potępiać, no... [praktykująca jogę od 5 lat]

<sup>16</sup> Moim zdaniem prywatyzacja ta wydaje się ściśle łączyć z parareligijnością indywidualną. Thomas Luckmann pisze o religijności indywidualnej, która rozwija się na łonie rodziny i często dotyczy wyraźnie wyodrębnionych systemów religijnych. Mnie chodzi tu o indywidualne konstruowanie własnych przekonań, często niezgodnych z tym, co oferuje najbliższa rodzina. Rodzinę, jak przyznaje Luckman, może zastąpić krąg znajomych i inne grupy: „gdy religijność indywidualna nie otrzymuje silnego poparcia i potwierdzenia ze strony pierwotnych instytucji publicznych, zaczyna być uzależniona od «efemerycznego» poparcia innych «autonomicznych» jednostek. Inaczej mówiąc, religijność indywidualna jest wspierana społecznie przez inne osoby, które z powodów opisanych powyżej, znajdują się głównie w «sferze prywatnej» [...] Poparcie dla subiektywnych systemów znaczeń «ostatecznych» może też nadejść od osób spoza rodziny. Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wokół wspólnych zainteresowań mogą służyć jako «znaczący inni», którzy podzielają budowę i stabilizowanie «prywatnych» uniwersów znaczeń «ostatecznych»” (Luckmann 2006: 145–146; zob. także De Michelis 2008: 24 ). Choć prywatne wybory świadczą o indywidualizacji religijności, to sieć relacji społecznych daje temu procesowi oparcie.

Na elementy duchowe wskazuje się na przykład przy omawianiu problemu oddychania. Koncentracja na **oddechu** jest wyrazem medytacyjnego charakteru fizycznych ćwiczeń jogi. Skupienie się na oddechu wywołuje **stan niemyślenia**.

Po pewnym czasie od rozpoczęcia uprawiania jogi pojawiają się określone, związane z nią **auto-definicje**. Niejednokrotnie praktykującym trudno jest zdefiniować, kim są w praktyce jogi. Na pewno nie są joginami, bo to wymaga dużego poświęcenia – „mocnej” praktyki wyłączającej jednostkę z życia codziennego, a przede wszystkim czasu na praktykę. Generalnie definiują się zatem jako „ćwiczący” lub „praktykujący jogę”. **Joga jest dla nich czymś więcej niż ćwiczeniami fizycznymi, ale jednocześnie czymś mniej niż praktyką czysto duchową:**

– Czyli co jest ważniejsze: rozwój cielesny czy duchowy?

– Oj... No, to raczej jedno i drugie chyba, bo nie można tego oddzielać. Tylko tyle, że za rozwojem duchowym w przypadku jogi idzie rozwój fizyczny... Tak to chyba najprościej można określić. Bo nie zawsze jak ćwiczysz tylko, to też możesz się jakoś tam i umysłowo rozwijać, a tutaj... No... Ja nie mówię, że ja poszłam na jogę tylko dlatego, żeby jakoś tam brnąć w filozofię czy żeby medytować, czy fruwać w ogóle. I nie jestem w sumie joginem, ja ćwiczę jogę tylko. [praktykująca jogę z przerwami od 20 lat]

Autodefinicje, które pojawiają się w trzeciej fazie rozwoju praktykującego, wiążą się z **akceptacją siebie jako osoby**. Ćwiczenia jogi są pewną formą opiekania się sobą. Bycie dobrym dla siebie skutkuje – po pewnym czasie – byciem dobrym dla innych. Ważny jest tutaj ten element

praktyki, który ujmuje hatha-jogę jako parareligię, bowiem ćwicząc jogę, pracuje się nad zmianą tożsamości. Większą świadomość tego typu duchowości wykazują nauczyciele jogi i osoby praktykujące od dłuższego czasu:

[...] no dobra, pracuję nad swoim ciałem, robię czas dla siebie, żeby ćwiczyć, żeby opiekować się sobą. I to każdy, ja myślę, że jak się zajmuje bardziej sobą, tak się kocha trochę, to zaczyna się lepiej czuć. Wszystko lepiej w życiu cię otacza, nie wiem, czy dobrze powiedziałam, ale jak my się sami kochamy, to ludzie, którzy są kochający, może zbliżają się do nas. I też nas kochają więcej, bo my się kochamy. I my promieniujemy. Wysyłamy promieniowanie. Jest coś takiego. Ale specyficzne, no, właśnie takie wyciszenie się, taka większa radość. Taka większa akceptacja siebie. [instruktorka jogi, praktykująca jogę od 12 lat]

To, co ważne w praktyce jogi, to także **otwarcie nie tylko ciała, ale i otwarcie światopoglądowe**, co ponownie wskazuje na parareligijny charakter praktyki. Chodzi zatem o wytworzenie pewnego nastawienia psychicznego, które ułatwia określoną refleksję duchową:

Otworzenie się na cały ten światopogląd, na medytację... Może umiejętność właśnie przyjęcia rzeczy, których normalnie nie uznajemy, bo się... No, to tak, joga prowadzi do wyciszenia, do oczyszczenia, to jest chyba najważniejsze. Żeby nie podchodzić do niej jako do samych ćwiczeń ciała... Hm... Tylko bardziej otworzyć się na jej filozofię – tak, żeby umysł też skorzystał. [praktykująca jogę z przerwami od 20 lat]

Duchowość jogi trudno jest oddzielić od cielesności i odczuwania ciała. To połączenie jest jednym z najważniejszych aspektów jogi. **Świadomość ciała ma charakter duchowy:**

– **A czy daje ci joga coś duchowego?**  
– To znaczy, myślę, że jakby to było ćwiczenie bardziej regularne, to pewnie by dawało, ponieważ wchodzi się faktycznie w głębszy kontakt ze wszystkimi mięśniami. Dowiadujesz się o istnieniu mięśni, o których tak naprawdę wcześniej nie miałabyś pojęcia, bo one zwykle nie są uruchamiane, dopiero podczas jogi. I musisz się przekonać, przyzwycząć, nauczyć oddychać. I przecież samo głębsze oddychanie sprawia, że wchodzisz w inny... Umysł inaczej pracuje – tak zaczyna się myśleć, skupiać na tym, co się dzieje i jak się rozciąga każdy mięsień, jak boli każdy mięsień (*śmiech*), usiłować zamknąć ten ból, oddalić, więc to jest takie, no, z pogranicza, może nie duchowe, ale z pogranicza duchowości. [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

**Kontakt z ciałem** to nie tylko rozpoznanie samego ciała. Doznawanie ciała w kontekście jego substancjalności jest przyczynkiem do rozumienia rzeczywistości w formie doświadczenia określonych stanów psychicznych, na przykład **bycia tu i teraz** czy **odcięcia się od myślenia** i nieodnoszenia siebie do bytowania w czasie przeszłym i przyszłym (wspomnienia i projekcje). Ciało jest więc niezwykle ważnym narzędziem pracy nad psychiką. Joga okazuje się być **świecką praktyką duchową**, bowiem jej powiązania z duchowością religijną<sup>17</sup> ujawniają się (są wskazywane) jedynie częściowo:

<sup>17</sup> Na związek praktyki cielesnej z duchowością i psychiką zwraca uwagę Iyengar (2006: 94): „[d]latego też nie sądzicie, że asana podlega jedynie powłoce fizycznej. Istnieje całkowite zaangażowanie i współpraca wszystkich trzech powłok: ciała (*annamaya kośa*), energii (*pranamaya kośa*) i umysłu (*manomaya kośa*)”. Istnieje pewne przejście od ciała do duszy – poprzez (cielesną) praktykę jogi. Iyengar (1995: 117) pisze, że celem jogi jest ujrzenie duszy. W jodze wyróżniamy cztery etapy praktyki:

1. W pierwszym – fizycznym – etapie, kiedy umysł jeszcze jest rozproszony i dążymy do koncentracji,



A tutaj mi każą wywracać. Yyy, kontakt z ciałem polega na tym, że mam tak szukać... Tych ruchów w ciele i sposobu na zrobienie tego, żeby to zrobić i żeby się czuć komfortowo, bo to wtedy jest ideał, że pozycja jest komfortowa. I bezwysiłkowa. I, i, i, że ja przede wszystkim mogę medytować w tej postawie. Więc już samo to. Oczywiście, że jest hasło: „Medytuj w postawie”. No, to jest sugestia bardzo konkretna. Oczywiście osiągnąć to, to gratuluje. Yyy, ale samo to, że ja myślę o tym, co robię, że jestem tu i teraz, myślę, że dla większości ludzi jest takim wyzwaniem, yyy, nie myśleć o milionie rzeczy, w stylu: dlaczego on mnie nie chce, albo dlaczego, yyy, dlaczego, yyy, tam ktoś mnie lubi albo nie lubi, a co zjem, a jak zarobię i tak dalej. Czy tam rodzice... Dlaczego byli tacy, czy nie byli tacy... Różne rzeczy każdy ma... Albo jak tutaj zakombinować, żeby... Najróżniejsze rzeczy... To jest bardzo trudne, żeby przez półtorej godziny myśleć tylko o tym, żeby być tu i teraz... Takie typowe hasło wschodnich religii. I, i, i właśnie to jest odpowiedź na, też myślę, jakieś pytanie, które padło albo padnie, że, yyy, no... To jest coś nowego, charakterystycznego dla jogi – bycie obecnym tu i teraz. To jest ta rzecz, która oprócz fizyczności czystej, takiej typowo, yyy, efektów cielesnych... [praktykująca jogę od 8 lat]

Bycie tu i teraz i osiągnięcie świadomości terażniejszości jest niezwykle ważnym elementem nauczania religii Wschodu. Tego typu naucza-

to staramy się odczuwać poszczególne części ciała i łączyć te odczucia.

2. Umysł ucznia odczuwa działanie ciała. Umysł porusza się wraz z ciałem, nie tylko za nim podąża.
3. Inteligencja ucznia zaznajamia się z ciałem. Umysł znika, a ciało jednoczy się z inteligencją.
4. Inteligencja wprowadza nas w czwarty etap – stan doskonałości lub dojrzałości. „Kiedy inteligencja czuje jedność ciała i skóry wprowadza jaźń (*atmana*), mówiąc do niej: «Zobacz, czego dokonałam! Chodź i zobacz!». Pozycja jest wtedy wykonywana w doskonały sposób” (Iyengar 1995: 117–118).

nie jest istotne na przykład w buddyzmie (zob. Zotz 2007; Scherer 2009), ale także w hatha-jodze<sup>18</sup>. Dzięki temu jest możliwe synkretyczne budowanie swojej postawy duchowej.

Niektórzy znajdują w duchowych aspektach jogi pewne wartości, które z kolei wpływają na ich stan psychiczny. Pokora – jako wartość – staje się odczuciem psychicznym, które uzyskuje się dzięki jodze – jest to także związane z osiągnięciem pewnej postawy, którą stanowi **postawa otwartości**. Ma ona charakter psychiczny, ale w połączeniu z pokorą nabiera waloru duchowego. Dzięki praktyce asan wartości te mogą być dosyć wcześnie odkryte, niemniej dojrzewają one wraz z postępującym zaawansowaniem praktykującego:

Natomiast... To mnie... No, otworzyło. A pamiętam to uczucie też – takie bardzo nowe i bardzo ciekawe, ożywcze takie, twórcze... Nowe... W ogóle pojęcie pokory... To były pierwsze zajęcia... Jedne z pierwszych, pierwsze miesiące. Że zaczęłam czuć... Jak to fajnie, to jest jak się jest pokornym, że ja nie muszę walczyć. Płacę, więc żądam, na przykład. Że ktoś mnie może olać albo może być inaczej niż ja sobie wymarzyłam. To jest zupełnie inaczej pojęta poko-

<sup>18</sup> Medytacja pozwalająca na skupienie się na tu i teraz też jest częścią praktyki hatha-jogi: „[c]złowiek medytujący żyje poza czasem [...]. Podczas medytacji człowiek o dojrzałej inteligencji żyje w chwili terażniejszej i nie daje się porwać ruchowi chwili” (Iyengar 1995: 115). Ponadto Iyengar twierdzi, że różne nazwy medytacji odnoszą się do tego samego stanu medytacyjnego. Medytacja jest jedna: „[w] wielu praktykach religijnych występuje medytacja oraz różne sposoby pracy nad emocjami i pragnieniami. Słyszeliście zapewne o medytacji zen i prawdopodobnie myślicie, że jest odmienna od medytacji jogi. Nie można jednak nazywać medytacji medytacją hinduską, medytacją zen, medytacją transcendentną. Medytacja jest po prostu medytacją. Trzeba pamiętać, że Budda urodził się w Indiach i również uczył się jogi” (Iyengar 1995: 23).

ra... Zupełnie inaczej. Taka pokora na co dzień, pokora, którą zaczynam odkrywać dopiero... Jakby ona przyszła praktycznie i ja dopiero ją wtedy nazwałam. Mówię, to jest pokora. I... To było tak fantastyczne uczucie, takiej ulgi życiowej, że już Z TYM się bujałam parę miesięcy, że to jest takie wspaniałe. Znaczą... Yyy, oczywiście to kosztuje... To nie jest tak, że to jest takie wspaniałe, że ja chodzę jak zakochana. Tylko to kosztuje, to są też bolesne uczucia, to jest też walka ze sobą, to jest... Tak jak ruszenie każdej zastanej rzeczy. [praktykująca jogę od 8 lat]

Stan psychiczny uzyskany dzięki praktykowaniu jogi pozwala inaczej postrzegać rzeczywistość – to, co kiedyś było dla jednostki problemem, już nim nie jest. Wewnętrzna harmonia dodaje siły w borykaniu się z codziennością i jej wyzwaniami. Choć trudno jednoznacznie stwierdzić wpływ jogi na postawy życiowe (na umysł) praktykujących, to jednak wspomnianie o zmianie stylu życia, w tym o zmianie postępowania, świadczy o **całościowej przemianie** i całościowym wpływie praktyki hatha-jogi na życie praktykującej ją osoby. Tego typu **przemiany mają charakter duchowy** i parareligijny, wiążą się z transformacjami tożsamości – nie tylko ze zmianą psychiczną lub fizyczną. Ciekawe jest, że mówi się tutaj o sferze umysłu i życia w ogóle, choć praktyka dotyczy przede wszystkim ciała i ćwiczeń fizycznych:

Z czasem daje się zauważyć jej wpływ na wiele innych dziedzin naszego życia. Ja na przykład w ogóle zaczęłam zwracać uwagę na zupełnie inne rzeczy... Jakies problemy, które kiedyś mi się wydawały jakies wielkie, i że sobie z nimi na pewno nie poradzę, nagle właściwie stały się nieważne... Yyy. No w sumie joga dała mi to, czego chciałam, czyli ten wewnętrzny spo-

kój. Jakaś taką wewnętrzną harmonię... Yyy, ale też siłę. Siłę, bo pomyślałam sobie, że w sumie nic nie jest niemożliwe... Skoro na zajęciach za każdym razem pokonuję jakby swoje granice, granice swojego ciała, to przecież w życiu też te granice mogę pokonać... Więc myślę, że joga może być takim stylem życia, stylem myślenia, postępowania, yyy. Co jest jeszcze ważne, to myślę, że trafienie na początku na dobrego nauczyciela jogi, który jakoś potrafi tym wszystkim zainteresować, przekazać pewne rzeczy, bo niestety też nie wszyscy to potrafią. No i to właściwie tyle, yyy. Ciężko jest mówić o czymś, co właściwie dotyczy sfery umysłu... Ciężko jest pewne stany nazwać, określić, trzeba to chyba po prostu samemu przeżyć (*śmiech*). [praktykująca jogę od 3 lat]

Przy pomocy praktyk jogi osiągamy... Ściągamy to światło wewnętrzne, które samo rozwiązuje te problemy. Często jesteśmy zupełnie nieświadomi, jak to się robi i zaskoczeni, że dzieje się to tak szybko. A teraz *à propos* tego, z czego musimy zrezygnować, uprawiając jogę. Z upływem czasu, kiedy podążam drogą jogi, odkrywam, że są pewne czynniki, które powodują mój... To, że się wolniej rozwijam. I w naturalny sposób, jeżeli komuś zależy na postępie w jodze, stara się eliminować te czynniki, które go ograniczają. Stąd wiele osób, które uprawia jogę, rezygnuje z używek typu tytoń, alkohol, nie wspominając o narkotykach, jak również pewien tryb życia, który nam nie sprzyja. Zaczynamy go zmieniać tak, aby nasze postępy, nasze doskonalenie i satysfakcja, która za tym idzie, była głębsza. Niektóre osoby rezygnują na przykład, powiedzmy, z życia... Jakby to powiedzieć... Na przykład przestają chodzić na dyskoteki albo uprawiać pewne formy rozrywki, które im nie sprzyjają.  
– **A w twoim przypadku, jakie to były czynniki, które uznałeś za ograniczające ciebie?**

– Od samego początku, kiedy zacząłem uprawiać jogę, przestałem pić alkohol. Całkowicie. I o ile wcześniej picie alkoholu sprawiało mi przyjemność, to w tej chwili jest dla mnie czymś wyjątkowo nieprzyjemnym spożyciem alkoholu. Jakby świadomość w jodze się podwyższa. Jestem coraz bardziej świadomy, mój umysł staje się bardziej czysty, potrafi na wszystko patrzeć z lepszej perspektywy. Natomiast upojenie alkoholowe ma dokładnie odwrotny efekt.

– **I odczuwasz to... Tę zmianę?**

– Tak, absolutnie. Natomiast dlaczego ludzie piją alkohol? Dlatego, że jeżeli ktoś nie uprawia jogi, często ma problem, żeby kontrolować swoje emocje i najszybszą formą odprężenia, takiego emocjonalnego, jest właśnie sięgnięcie po alkohol. Stąd wielu ludzi się od tego uzależnia, dlatego, że to daje im chwilowy rodzaj wyzwolenia ze swoich problemów emocjonalnych. Natomiast osoby, które uprawiają jogę, nie mają potrzeby picia alkoholu. Oczywiście każdy jest inny, nie mogę powiedzieć, że wszyscy, którzy zaczynają uprawiać jogę, przestają pić alkohol. Natomiast z mojego doświadczenia wynika, że większość osób, które znam, ma podobne doświadczenia. Ostatnio również zrezygnowałem z picia herbaty czarnej i zielonej. Czułem, że mi szkodzi. [praktykujący jogę od 14 lat]

Aspekt duchowy jogi jest też podkreślany w **potocznym teoretyzowaniu o jej istocie**, gdy przywołuje się wschodnią filozofię myślenia, na przykład pojęcie złudzenia (*maja*) i płynnej rzeczywistości. Wychodzi się tutaj także poza myślenie potoczne, wchodząc w sferę doznań mistycznych (to „bardziej jest jakimś takim czuciem”):

[...] bronią Wschodu na takie myślenie jest właśnie to, że tam jest ta walka z tym wyobrażeniem, że jest to pojęcie takiego złudzenia, tej *maji*, która, yyy, która nas otacza i to, że ludzie mają

tę świadomość, znaczy ci ludzie, ja mówię, tak, ekhm, założmy, że ludzie mają tę świadomość iluzyjności tego wszystkiego, że to są tylko pojęcia, że to są tylko wyobrażenia, i tego, że pojęcie i wyobrażenie zawsze istnieje w sposób stały, a rzeczywistość jest płynna, że zawsze właśnie istnieje w tym procesie i że słowa i wyobrażenia służą tylko i wyłącznie jako, yyy sposób przekazu albo jako, hmm, coś, co cię naprowadza, prawda? [praktykująca jogę od 5 lat]

O jej aspektach duchowych mówią więcej nauczyciele jogi. Aspekty fizyczne, na przykład oddychanie i ruch, koordynacja oddechu i ciała, mają dla nich walory duchowe. W oddechu jest energia (*prana*), która może być według rozmówczynie utożsamiona z Bogiem.

**Można postawić tezę, że im bardziej zaawansowany praktykujący, tym więcej przywiązuje wagi do duchowości<sup>19</sup>:**

I jak oddychamy, to wdychamy świeżą *pranę*, świeżą energię, nazwijmy to. A ta energia nam jest potrzebna, ta energia jest potrzebna nam, żeby oczyszczała wszystko. I też ta energia jest właśnie, można powiedzieć, tak w hinduizmie

<sup>19</sup> W przytoczonym fragmencie wywiadu rozmówczynie częściowo wypowiadała się po angielsku, bowiem był to jej język ojczysty i łatwiej było jej w nim wyrazić myśli. Przełożony fragment wywiadu brzmi następująco: *In an atom you have the proton, and you have the electron that goes around. In the proton you have the negative and positive [charge] and everything that holds that little atom together – God is in there. God is also everywhere. He is even bigger than the universe. So you've got God everywhere, and God is considered to be this energy, this energy that is prana. So breathing is very important because the whole time you need more energy. You need more energy to keep what you're doing, to keep the positions. So in some level, I started from the level of spirit where you're breathing in God, you're breathing in the energy. You're breathing in life force. And you need life force to keep living. You don't need food so much, you need food, but you need breathing. You can't live on without breathing – maybe five minutes.* W przytoczonym cytacie z wywiadu fragment ten wyróżniono italicami.

czy w jodze, w takim myśleniu, że Bóg jest właśnie w tej *pranie*. Bóg jest... Nie wiem, jak to powiedzieć po polsku, to powiem po angielsku. W atomie masz proton i masz też elektron, który krąży wokół protonu. W protonie masz ładunek pozytywny i negatywny i wszystko, co trzyma ten mały atom w całości. Bóg tam jest. Bóg jest wszędzie. Jest nawet większy od kosmosu. Masz zatem Boga wszędzie i Bóg jest tą energią, ta energia to *prana*. Oddychanie jest zatem bardzo ważne. Ponieważ cały czas potrzebujesz więcej energii. Potrzebujesz więcej energii, by robić to, co robisz, by utrzymać pozycje. Na pewnym poziomie zatem rozpoczęłam od poziomu ducha, gdzie oddychasz w Bogu, wdychasz energię. Wdychasz siłę życiową. I potrzebujesz tej siły, by żyć. Nie potrzebujesz jedzenia tak bardzo, potrzebujesz jedzenia i potrzebujesz oddychać. Nie możesz żyć bez oddychania – może pięć minut [tłum. własne]. To ten oddech jest bardzo, bardzo ważny w tym sensie, ale też w takim sensie, że nie, nie robimy takiego ćwiczenia, żeby tylko poruszać się, żeby mięśnie poruszały się, ale to jest naprawdę takie skupienie, że ruszamy się, ale dołączamy do tego oddech. [instruktorka jogi, praktykująca jogę od 12 lat]

Nauczyciele wspominają też czasami o świadomym **poszukiwaniu stanu oświecenia i *samadhi*** (stan czystej świadomości i/lub błogości, całkowite połączenie z obiektem medytacji). Ten stan jest celem zarówno ich, jak i praktyki jogi. Świadomość tego typu celu zdecydowanie wyraźniej wskazuje na **quasi-religijny charakter praktyki jogi**:

[...] ale... No, gdybym mogła już jutro, to już jutro proszę o *samadhi*, a *samadhi* to jest tak zwana nirwana. To już jest to całkowite połączenie z Bogiem. Wtedy właściwie żadna joga nie jest potrzebna, nic nie jest potrzebne, tylko można

usiąść i człowiek jest... Jakby czuje, bo właściwie cały czas jesteśmy przyłączeni do Boga, o ten Bóg jest – czy to jest jakiś tam pan gdzieś z brodą, niektórzy tak myślą, czy to jest właśnie ta energia, która jest w tym powietrzu. Ja uważam, że cały czas jesteśmy przyłączeni do tego. Tylko my, jako ludzie, musimy myśleć, że jesteśmy osobni, że my jesteśmy czymś innym. Ale... W jodze... Ten – to, do czego my dążymy – to jest *self-realization*, żebyśmy, jakby, żeby to trzecie oko nam się otworzyło. I to trzecie oko to jest właśnie – widzimy to, że widzimy cały czas, że jesteśmy kawałkiem Boga, jesteśmy przyłączeni do tego, nie ma żadnej separacji między niczym. I jesteśmy jakby... Jakby... Ta energia nas... Przez nas przepływa. I ten stan się nazywa *samadhi*. To jest jakby... Błogość? Nie wiem... Coś takiego. Tego właśnie poszukuję, do tego dążę (*śmiech*). Od jutra poproszę (*śmiech*). [instruktorka jogi, praktykująca jogę od 12 lat]

Nauczycielka zaprzecza, że joga jest religią, jednak na **quasi-religijny charakter jogi – i jednocześnie prywatny charakter każdej religii** („każdy ma swoją religię”) – wskazuje poniższa wypowiedź tej samej rozmówczynie. Czyli najpierw zaprzecza się religijnemu charakterowi jogi, a później wskazuje na jej quasi-religijny charakter. Pamiętajmy, że ta quasi-religia koncentruje się na ciele i pracy z ciałem:

Znaczy, to jeszcze wzmacnia – może jak ktoś, wielu ludzi tak ma, że przychodzą do jogi jako katolicy i trochę się, trochę tego boją, bo joga to jest taka dziwna religia, a to nie jest religia, tutaj nikt nic nie mówi, to jest cały czas taka praca nad sobą. I to jest właśnie takie badanie nad sobą. A co ktoś chce robić z religią, to już jest osobna sprawa. Nieraz ludzie odchodzą od swojej religii przez to, że zaczynają jogę, ale później znajdują jakby swoją prawdziwą religię, której – i tak ja uważam – że nawet wszyscy



mogą być, powiedzmy, katolikami, ale każdy ma swoją religię. [instruktorka jogi, praktykująca jogę od 12 lat]

Quasi-religijny lub parareligijny charakter jogi jest szczególnie oczywisty dla osób, które już od samego początku poszukiwały w niej elementów duchowych i religijnych. Joga była pewnym punktem, który osiągnęli w czasie poszukiwaniu właściwej dla nich drogi duchowej i satysfakcji życiowej. Dążyli oni do kontaktu z duszą, elementem boskim. Ciekawe jest tutaj spostrzeżenie, że kontakt ten jest przez wielu traktowany jako forma doskonalenia siebie, co świadczy o pewnej niewidzialności religii również dla podmiotu doświadczającego określonych form transcendowania cielesności w trakcie praktyki jogi. Jednostka sama wybiera sposób dojścia do kontaktu z własną duszą. Duchowość jest tutaj zatem kwestią autonomii jednostki, jej prywatnych wyborów kształtujących patchworkową definicję prywatnej religii. Każda jednostka ma swoją indywidualną drogę dochodzenia do kontaktu ze swoim prawdziwym Ja:

Na początku szukałem tej satysfakcji w filozofii, w religii, w różnych religiach następnie. A później trafiłem na książki na temat jogi i kursy, które były odpowiedzią na to, co poszukiwałem. Dlatego, że joga jest... Joga sama w sobie polega na odnajdywaniu – można powiedzieć – doskonałej części każdego z nas. W każdym z nas jest coś bardzo głębokiego, czystego, doskonałego. I w różnych kulturach, różnych religiach różnie się to nazywa. I tak, niektórzy nazywają to duszą, niektórzy nazywają to nieskończonością w sercu, niektórzy nazywają to Bogiem... I są osoby, które doświadczają tego kontaktu z tą, ja będę to nazywać od tej pory, powiedzmy, duszą... Kon-

taktu z duszą doświadczają w sposób bardzo religijny, inne osoby doświadczają tego kontaktu, nie opisując jako kontaktu z Bogiem, tylko jako formę doskonalenia na przykład... Celem jogi jest zawsze to samo, czyli kontakt ze swoją duszą, kontakt z naszym wewnętrznym prawdziwym Ja – czyli czymś głębokim i doskonałym – ale jest wiele różnych metod osiągania tego. Można wybrać jedną metodę, którą się podąża, natomiast jeśli będziemy przechodzić z jednej do drugiej, no, czasem mogą nam się one wydawać sprzeczne, idące w różnych kierunkach. Co prawda one zmierzają do tego samego celu, ale różnymi sposobami. [praktykujący jogę od 14 lat]

Można postawić tezę, że bardziej zaawansowani i doświadczeni w praktyce częściej korzystają z innych elementów praktyki jogi niż tylko praktyka wykonywania asan. Praca z ciałem zostaje uzupełniona o śpiew mantr i medytację – wówczas ustala się swoją własną definicję i rutynę praktyki:

Moja metoda to joga serca. Jest to joga oparta na medytacji. Każdego dnia, w ciszy. I na śpiewaniu mantr. To jest podstawa ścieżki jogi, którą ja podążam. I... Polega to na tym, że każdego dnia rano medytuję, przynajmniej kilkanaście, kilkadziesiąt minut i to daje mi olbrzymią siłę, to daje mi bardzo dużo pozytywnych jakości, które zostają ze mną przez cały dzień. To są takie jakości, jak spokój, radość, entuzjazm, pogodny umysł, opanowanie, równowaga, które w tej medytacji do mnie przychodzą. [praktykujący jogę od 14 lat]

Z odwrotną sekwencją mamy do czynienia w innej wypowiedzi. Poniżej rozmówczyni najpierw akcentuje duchowy charakter jogi, po czym dystansuje się do religijnych aspektów tej praktyki. Na jej elementy duchowe wskazu-

je natomiast przy omawianiu **oddechu**, który jest dla niej wskaźnikiem medytacyjnego charakteru fizycznych ćwiczeń jogi. Skupienie się na oddechu wywołuje **stan niemyślenia**. Dla zaawansowanych praktykujących oddech ma charakter duchowy:

– **A co w takim razie z oddechem? Mówiła pani, że jest najważniejszy...**

– No tak, no bo właśnie przy... Przy medytacji, przy medytacji właśnie oddech pomaga, żeby wyłączyć myśli. W momencie, kiedy człowiek zaczyna skupiać się na swoim oddechu i jakby śledzi jego tor, to tak skupia się na tym oddechu, że przestaje, no, że ten oddech staje się jego myślą, a potem już się jakby nie zwraca uwagi na ten oddech i... No i właściwie nie ma nic (*śmiech*). I to jest to, że nie ma nic (*śmiech*). [instruktorka fitnessu i jogi, brak danych o latach praktyki]

Następnie rozmówczyni **dystansuje się** do religijnych aspektów praktyki jogi (rytualnych aspektów, jak np. śpiewanie hymnów) oraz do instruktorów wprowadzających w duchowość jogi i podaje czysto pragmatyczne powody jej uprawiania (pomoc w chorobach, możliwość psychicznego wyciszenia, umiejętność kierowania energii w określone miejsca, harmonijny rozwój ciała). Dystansowanie się do religijnych aspektów jogi wskazuje także na rozpoznawanie jej aspektów duchowych. **Wydaje się, że osoby zaawansowane w praktyce asan, ale nie w pełni identyfikujące się z aspektami duchowymi czy religijnymi jogi, posiadają pewną potrzebę objaśnienia (wy tłumaczenia) swojego stanowiska w tej sprawie:**

[...] bo ja na przykład praktykuję to – jogę – i nie uważam siebie za jakiegoś typowego jogi-

na, który śpiewa hymny i który praktykuje jogę, yyy, po to, żeby właśnie nauczyć się medytacji czy żeby, nie wiem, tam zmienić swoją świadomość, nie, właśnie nie, to jakoś tak... Właśnie nawet nie umiem powiedzieć, dlaczego tą jogę praktykuję. Jest takich wiele powodów. Że jest to dla mnie jakaś forma relaksacji, że, yyy, wierzę w to, że właśnie joga może pomóc w wielu dolegliwościach, w wielu chorobach, yyy, właśnie przez to takie swoje wyciszenie i umiejętność kierowania energii w dane miejsca... Także mówię, to... Trudno to, yyy, nazwać taką czystą jogą. Nie można chyba nawet tego tak nazywać. Bo nawet będąc na kursie i mając do czynienia z takimi ludźmi, jakoś mnie to po prostu do końca nie przekonuje. Bo jogin śpiewa hymny ku czci Patańdzalego, ja śpiewać hymnów ku czci Patańdzalego nie będę, aczkolwiek jestem wdzięczna Patańdzalemu, że jogę stworzył. [instruktorka fitnessu i jogi, brak danych o latach praktyki]

[...] ja się nie bawię w te przeżycia duchowe ani tego typu rzeczy i od jednego ośrodka to mnie odrzuciło. Ja jestem praktykujący i wierzący katolik, więc inne filozofie nie są mi do niczego potrzebne. Nie mam zamiaru zmieniać ani wyznania, ani wiary, w której zostałam wychowana. [praktykująca jogę, brak danych o latach praktyki]

**Traktowanie jogi w kategoriach religii nierozdzielnie wiąże się z cielesnością** – z połączeniem tego, co umysłowe z ciałem. Jeśli to nastąpi, to ma również miejsce zmiana w życiu jednostki – zmiany psychiczne są zauważalne poprzez występowanie przyływu energii, zwiększanie się koncentracji umysłu. Zatem joga może być zdefiniowana przez rozmówczynię jako religia (w mojej terminologii jest to parareligia), bo wiem te zmiany są w odczuciu badanej zbyt



duże, by mogły nastąpić – w tak krótkim czasie – bez ingerencji czynnika transcendentnego.

Innym elementem postawy **dystansowania się** do aspektów duchowych jest **porównywanie jogi z własną kulturą** i utrzymywanie związku z tą kulturą. Różne elementy jogi wykorzystuje się w tym przypadku wybiórczo, traktując ją jako ćwiczenia fizyczne, mające służyć uzyskaniu spokoju psychicznego:

[...] w ogóle, że joga to jakaś filozofia... Ale ja chyba... To chyba jeszcze nie ten moment dla mnie, a może joga jak na razie daje mi tyle dobrego, daje mi spokój, równowagę. Na razie chyba... Staram się znaleźć jakieś porównania z naszą kulturą, bo jednak tutaj zostałam wychowana, w zupełnie innej kulturze, z zupełnie innymi wzorcami, katolicyzm i te sprawy, moi rodzice, to znaczy mój ojciec, jest bardzo religijny. No trudno jest się tak po prostu przedstawić, no nie można, nie tak, trudno jest tak po prostu zrezygnować z czegoś i wskoczyć w coś nowego. Wiem, że niektórych to fascynuje i tak robią, ale ja jednak staram się to jakoś połączyć, znaleźć jakieś, nie wiem, czy odpowiedniki? O kurczę... (*śmiech*). No, jakoś sobie z tym poradzić, żeby nie musieć przeskakiwać, wskakiwać na taką głęboką wodę... Filozofii. [praktykująca jogę od 7 lat]

Jednak dalej badana wspomina, że **od tych elementów duchowych trudno uciec**, praktykujący ciągle je napotyka:

Jedno jest pewne – na pewnym etapie na pewno nie można uciec od filozofii. Zresztą na samej jodze nie da się od tego uciec, bo wiadomo, że i nauczyciel nawiązuje do tego typu rzeczy, jak się jeździ na obozy, ja od wielu lat jeżdżę, tam też jest jakiś wstęp do medytacji, jakichś tam

rzeczy... No i siłą rzeczy, o samej filozofii jogi wspomina się też. [praktykująca jogę do 7 lat]

Odrzucenie wątków religijnych ma często jednak charakter **paradoksalny**, bowiem odrzucając sferę religijną, w swoich uzasadnieniach praktykowania jogi rozmówcy i tak odwołują się do wątków duchowych. Wątki te mają charakter wybiórczy, co ponownie wskazuje na indywidualistyczne konstruowanie parareligii na swój prywatny użytek. Odkrywanie celu życiowego przy pomocy jogi ma charakter duchowy. Kształtowanie podmiotu – w okresie dzieciństwa – przez jogę na pewno nie pozostało bez wpływu na obecną postawę życiową rozmówcy:

Na początku pytałaś, czy jest to jakaś filozofia życia. No, wydaje mi się, że interpretacja jest dowolna, dla każdego inna. Ja na pewno nie wiąże tego z sferą czysto religijną, może i duchową, to znaczy joga jest dla mnie podróżą w głąb siebie. Podróż, czyli poznawanie siebie, odkrywanie swego celu życiowego, rozwiązywanie problemów. Niektórzy na pewno jogę traktują jako jakiś styl życia, w szerszym znaczeniu, czyli sfera fizyczna – ćwiczenia, sfera duchowa – medytacja, no i dochodzi jeszcze trzeci pierwiastek, czyli sfera codzienności – odpowiednia dieta wegetariańska. Ja też jestem wegetarianką, ale joga nie miała na to bezpośredniego wpływu. W moim przypadku joga bardzo wpływa na sferę fizyczną, a jeśli chodzi o mój charakter, stosunki interpersonalne, w ogóle sam sposób patrzenia na świat i niejedzenia mięsa, no to nie mogę wykluczyć, że przyczyną tego było po prostu dojrzewanie. Ja teraz to tak rozumiem – joga może i była jakimś czynnikiem, w końcu miałam około 15 lat, jak zaczęłam się nią zajmować. Na pewno to miało duży wpływ na to, jaką jestem teraz osobą,

w końcu przebywałam w takim, a nie innym środowisku, dużo obserwowałam innych, jak oni się zachowują, jak do tego podchodzą, byłam młodą dziewczyną, teraz też jestem jeszcze (*śmiech*), to na pewno mnie w jakiś sposób ukształtowało, pchnęło w tę, a nie inną stronę. [praktykująca jogę od 7 lat]

Czasami pytania o aspekty duchowe wywołują **irytację rozmówców dystansujących się do religijnych aspektów jogi**<sup>20</sup>. Pokazuje to, że uprawianie jogi może być w naszej kulturze kwestią drażliwą, bowiem identyfikacja religijna jest ważna i budująca jednoznaczność religijną (np. katolicką). Oto uwagi badacza do wywiadu po jego zakończeniu:

*Kobieta udzielała bardzo rozbudowanych odpowiedzi. Miała wiele do powiedzenia na temat jogi, ale tylko w jej fizycznym aspekcie. Po wywiadzie podkreśliła, że pytania o duchowość i tym podobne trochę ją rozdrażniły, ponieważ spotkała na swojej drodze osoby, które usilnie próbowały przekonać ją do tejże duchowości i filozofii związanej z jogą, czego*

<sup>20</sup> Choć nie prowadziłem do tego momentu badań o charakterze ilościowym, to na podstawie dotychczas zebranego materiału sądzę, że większość badanych nie przywiązuje – otwarcie – znaczenia do doświadczeń duchowych w praktyce jogi. W USA sytuacja wydaje się odmienna – znaczący odsetek praktykujących przywiązuje pewne znaczenie do doświadczeń duchowych w praktyce jogi. Sondaże w USA pokazują, że chociaż większość Amerykanów uprawia jogę dla lepszego samopoczucia i odstresowania, to 37% badanych szuka doświadczeń duchowych, a 5% zdecydowało się na praktykę po sugestiach lekarza (Augustyn 2010). Religia wydaje się mieć związek ze zdrowiem i samopoczuciem psychicznym. Religijnie nastawieni Amerykanie prowadzą bardziej higieniczny i prozdrowotny tryb życia (zob. <http://www.gallup.com/poll/145379/Religious-Americans-Lead-Healthier-Lives.aspx>, dostęp 5 stycznia 2011 r.). Badania pokazują, że bardzo religijnie nastawieni Amerykanie w mniejszym stopniu doświadczają emocji niepokoju, stresu, smutku i złości niż średnio religijni i niereligijni respondenci (zob. <http://www.gallup.com/poll/144980/Religious-Americans-Report-Less-Depression-Worry.aspx>, dostęp 5 stycznia 2011 r.).

*ona sobie nie życzyła. Jogę traktuje jako wspomaganie zdrowia, nie ducha.* [komentarz do wywiadu z praktykującą, brak danych o latach praktyki]

## Kontekst społeczno-religijny praktyki jogi

Bardzo istotny jest kontekst religijno-społeczny, w jakim joga jest praktykowana. Polska jest krajem katolickim, gdzie zdecydowana większość obywateli przyznaje się do wyznawania religii katolickiej. Podkreślanie przez praktykujących duchowych aspektów jogi jest na pewno sprzeczne z ogólnie przyjętymi i akceptowanymi wartościami duchowymi i religijnymi w naszym kraju.

**W społeczeństwie katolickim wprowadzenie do religii chrześcijańskiej innych wątków niż te ogólnie akceptowane jest niebezpieczne dla jej integralności**, choć sama praca z ciałem może lepiej przygotowywać do modlitwy. Wątpliwości niektórych praktykujących wydają się zatem uzasadnione, z ich punktu widzenia, w tym kontekście społecznym. Na problem z duchowymi aspektami jogi zwraca też uwagę ksiądz Jacek Prusak:

**Od czasu do czasu klienci pytają, czy joga nie jest w sprzeczności z religią katolicką. Bubicz (szef Akademii Hatha-Jogi – przyp. K.T.K.) pamięta nawet kobietę, która słyszała od księdza, że najgorsze są tzw. odwrócone pozycje (świeca, stanie na głowie), bo wtedy przez odbyty może wejść szatan.**

– To bzdury. Czy z powodu szatana spać też powinniśmy na stojąco? – protestuje ojciec Jacek Prusak z Krakowa. – Sama hatha-joga polegająca na ćwiczeniu ciała, otwieraniu kanałów energetycznych nie jest sprzeczna



z chrześcijaństwem. To gimnastyka duchowa dla wszystkich. Praca z ciałem, która może przygotowywać do głębszej modlitwy. Kościół nie ma nic przeciwko temu. Ale w kwestii wyższych stopni jogi zalecana jest większa ostrożność. (Staszewski 2009)

Ojciec Prusak przestrzega wierzących przed kultem własnego ciała, przed narcyzmem. A przede wszystkim przed zaawansowanymi technikami oddechowymi, które mają prowadzić do wizualizacji odwołującej się do pozachrześcijańskiej symboliki: „[c]chodzi o techniki, które mają na celu wejście w stan świadomości, w którym ego roztapia się w Absolucie. Dla chrześcijan to nie jest bliżej nieokreślony Absolut, tylko obecność Tajemnicy, którą chrześcijanie nazywają Bogiem” (Staszewski 2009).

Należy podkreślić, że techniki oddechowe (*pranayama*), będące inną formą pracy nad ciałem, są integralną częścią hatha-jogi<sup>21</sup>.

W trakcie praktyki mogą pojawić się pewne odczucia i związane z nimi interesujące pytania. Oto, czego doświadczył pewnego dnia badacz:

<sup>21</sup> *Pranayama* jest również praktyką duchową: „[w] praktyce pranayamy bardzo wydłużamy oddech. Dzięki temu elementy ognia i wody zbliżają się do siebie. Wskutek zaistnienia tego kontaktu i z pomocą elementu powietrza wytwarza się nowa energia, nazywana przez joginów boską energią, kundalini-śakti; jest nią prana” (Iyengar 1995: 102–104). Idea *prany* pochodzi ze świętych ksiąg hinduizmu, zatem na pewno jest to koncepcja religijna: „[w]edług *Upanisad*, *prana* jest zasadą życia i świadomości. Jest tożsama z prawdziwą jaźnią (*atmanem*). *Prana* jest żywotnym tchnieniem wszystkich istot we wszechświecie. Jest bytem (*sat*) i niebytem (*asat*). Jest źródłem wszelkiej wiedzy. To osobowość kosmiczna (*purusa*) według filozofii *samkhya*. Dlatego właśnie *prana* jest schronieniem joginów” (Iyengar 1997: 29).

*Jestem po pranayamie. Oddycham coraz bardziej świadomie. Viloma na wdechu wymaga podziału oddechu na cztery części i zatrzymania cztery razy wdychania. Te zatrzymania powinny być dłuższe – zgodnie z tym, co słyszę od Michała w trakcie instrukcji (wdech–zatrzymanie, wdech–zatrzymanie, wdech–zatrzymanie, wdech–zatrzymanie), dzisiaj je wydłużyłem. Było to trudniejsze niż wczoraj. W czasie śiwasany obserwujemy oddech. Zauważyłem, że w pewnym momencie obserwuję obserwującego oddech. Kim on jest ten obserwujący obserwującego? Czy to są nadal moje myśli? Chodzi mi o obserwację oddechu, ale nagle pojawia się obserwator tego obserwatora... Kto to jest? Co z nim zrobić? [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia w czasie tygodniowego wyjazdu w góry, 10 lipca 2008 r., godz. 8.52, dziesiąty miesiąc ćwiczeń badacza]*

*Później śpiewaliśmy mantrę Om, każdy po kolei, by dźwięk ciągle nam towarzyszył i wywoływał wibracje. Rzeczywiście czułem wibracje w ciele, wszędzie... Słyszałem śpiewy poszczególnych uczestników. Wsłuchiwałem się w śpiew Michała. Po tym była medytacja. Ja wpatrywałem się w płomień świecy. Odpłynąłem. Było przyjemnie. [obserwacja uczestnicząca, autoetnografia w czasie tygodniowego wyjazdu w góry, 10 lipca 2008 r., godz. 21.30, dziesiąty miesiąc ćwiczeń badacza]*

Dla wiary katolickiej joga, w której zawierają się wątki religijne, może być niebezpieczna i dlatego Kościół przed nią przestrzega. Natomiast joga z wyłączeniem wątków religijnych nie jest niebezpieczna, a nawet może być użyta instrumentalnie – do praktyki wiary katolickiej. Medytacja<sup>22</sup> z kolei powinna być łączona z Bogiem i Duchem Świętym. Śpiewanie mantr jest pewną formą medytacji, jednak przypomina to pewne

<sup>22</sup> Medytacja także jest częścią praktyki jogi (zob. Iyengar 1995: 113–116).

chrześcijańskie rytuały religijne i może być traktowane jako konkurencyjna obrzędowość<sup>23</sup>:

- Kościół daje jednak przestrożę: medytować trzeba w łączności z Duchem Świętym.
- **Skoro jest przestroga, jest niebezpieczeństwo. Jakie?**
- Medytacja jest jak nóż, można jej użyć w dobrym lub złym celu. Różne formy medytacji mogą otwierać człowieka na działanie złych sił. Zanurzenie się w tej atmosferze, okultyzm, kontakt z siłami nieczystymi może prowadzić do opętania. Także praktykowanie medytacji przez ateistów może być niebezpieczne. Zwłaszcza jeśli medytują, by osiągnąć poczucie pustki, niebytu, jak buddyści, bo samo wyciszenie się może otwierać na działanie złych sił [...].
- **Niektórzy ludzie, także księża, twierdzą, że mantry mogą odnosić się do bóstw hinduistycznych.**
- I to jest racja. Dlatego, kiedy chodzi o wymiar duchowy, trzeba podążać za teologami. Dla chrześcijan rozwiązaniem jest praktykowanie jogi, której trzecim stopniem będzie chrześcijańska medytacja. Dziś każdy może uczyć medytacji i jogi, ludzie idą za nazwą, a jest ok. 10 tys. metod nauczania. Niektóre zawierają elementy religijne, i to jest niebezpiecz-

<sup>23</sup> Praktyka śpiewu mantr również związana jest z indywidualnymi i kontekstualnymi wyborami. Jednostka indywidualnie kształtuje praktykę, wybierając z mozaiki duchowej religii Wschodu to, co jest dla niej wygodne i w danej chwili korzystne: „[s]ą też mantry bardzo konkretne, które możemy używać na przykład, kiedy jesteśmy bardzo zdenerwowani, używamy takiej mantry, która nas uspokaja. Kiedy mamy depresję, stosujemy mantrę, która nas rozwesela, dodaje pogody ducha. Tak że mantr jest bardzo dużo. Jeżeli ktoś czuje powołanie do praktyk tego typu, może mieć naprawdę bardzo fajną przygodę” [praktykujący jogę od 14 lat]. Mantry mogą też być konstruowane przez jednostkę *ad hoc*: „[j]eśli będziemy powtarzać słowo «spokój», kiedy będziemy zdenerwowani, wówczas każdy, niezależnie czy uprawia jogę, czy jest osobą początkującą, odczuje pewien rodzaj spokoju – dlatego, że jego umysł, jego świadomość będzie przywoływał znaczenie tego słowa” (praktykujący jogę od 14 lat).

ne. Moja rada jest taka: praktykuj jogę, ale jeśli chodzi o medytację, wróć do Boga twojej religii [...]. Oczywiście: źle rozumiana joga może być oknem na okultyzm, ale nie wylewajmy dziecka z kąpielą. (Pereira 2010)

Pogłębianie praktyki hatha-jogi byłoby – według ojca Pereiry – tą „źle rozumianą jogą”. Wyjazdy do Indii wiążą się dla niektórych praktykujących hatha-jogę nie tylko z praktyką hatha-jogi w Punie. Część osób odwiedza, a nawet przez dłuższy czas przebywa w Ashramach, w których praktykuje się medytację. Niektórzy praktykujący, z którymi badacz spotkał się podczas swoich badań, wyjeżdżali do Ashramu „Vishwatmak Jangli Maharaj Ashram” w Kokamthan, gdzie medytowali przez dłuższy czas (dwa tygodnie, trzy miesiące). Były to **medytacje według Om Gurudeva**, medytacje na *Atmę* (Boska Dusza, Jaźń, Kosmiczna Energia, Uniwersalna Świadomość, Bóg):

Medytacja to najłatwiejszy sposób zbliżenia się do Atmy i doświadczenia jej. To doświadczenie da nam wieczne szczęście zwane Sat-Chit-Ananda (prawda – świadomość – szczęśliwość)... Atma nie ma formy. Ale należy wizualizować *Atmę* w określonej formie... Przez medytację możemy stać się Jednym z *Atmą*. [fragment zaczerpnięty z ulotki rozdawanej podczas medytacji w jednej ze szkół jogi, dane z obserwacji uczestniczącej; zob. także <http://www.vishwatmak.org>]

Można zatem wyobrazić sobie taką drogę do duchowości praktykującego hatha-jogę: po praktyce asan i *pranayamy* następuje rozpoczęcie medytacji, w tym medytacja nakierowana na doświadczenie *Atmy*.

Medytacja jest w hatha-jodze dalszym, naturalnym pogłębianiem i poszerzeniem spektrum praktyki asan. Niektórzy mogą ją traktować relaksacyjnie i instrumentalnie („Wielu naukowców dokonuje odkryć i wynalazków dzięki medytacji... Dzięki medytacji możemy podejmować właściwe decyzje” [fragment wyżej cytowanej ulotki]), ale są też tacy, którzy dążą do kontaktu z Atmą („Jeśli będziemy medytować Atmę w naszym sercu, uświadomimy sobie i doświadczymy, że Atma jest uniwersalna” [fragment wyżej cytowanej ulotki]). W jednej ze szkół jogi cotygodniowo odbywają się medytacje, podczas których medytują osoby o obu przedstawionych tu orientacjach i motywacjach. W medytacjach tych widać też pewien synkretyzm religijny, polegający na tym, że łączy się różne tradycje i symbole religijne:

*Medytacje odbywały się przed pewną formą zbudowanego ołtarza (stolik), na którym stały świece, symbol gwiazdy, ktoś postawił wizerunek (obrazek) Jezusa Miłosiernego z promieniującym sercem oraz zdjęcie świętej kobiety z Indii (imienia nie pamiętam). Za ołtarzem wisiał duży (o rozmiarach jeden na dwa metry) wizerunek, wizualizacja Atmy. Jest to człowiek o rysach androgynicznych, o długich rękach sięgających do kolan, z długimi włosami oraz zaznaczonymi czakramami. Wizerunek Jezusa postawiła pewna pani, która wcześniej spytała, czy ona może medytować w intencji Jezusa. Prowadząca zgodziła się na to. [obserwacja uczestnicząca, 20 lutego 2011 r.]*

Promieniujące serce Jezusa jest tutaj – w pewnym sensie – zbieżne z zasadami medytacji i wizualizacji, gdy wyobrażamy sobie nauczyciela lub wizerunek Atmy w swoim sercu. Zatem wizerunek Chrystusa również może być tutaj użyteczny, szczególnie dla osób, dla których jest on znaczącym symbolem religijnym.

## Podsumowanie

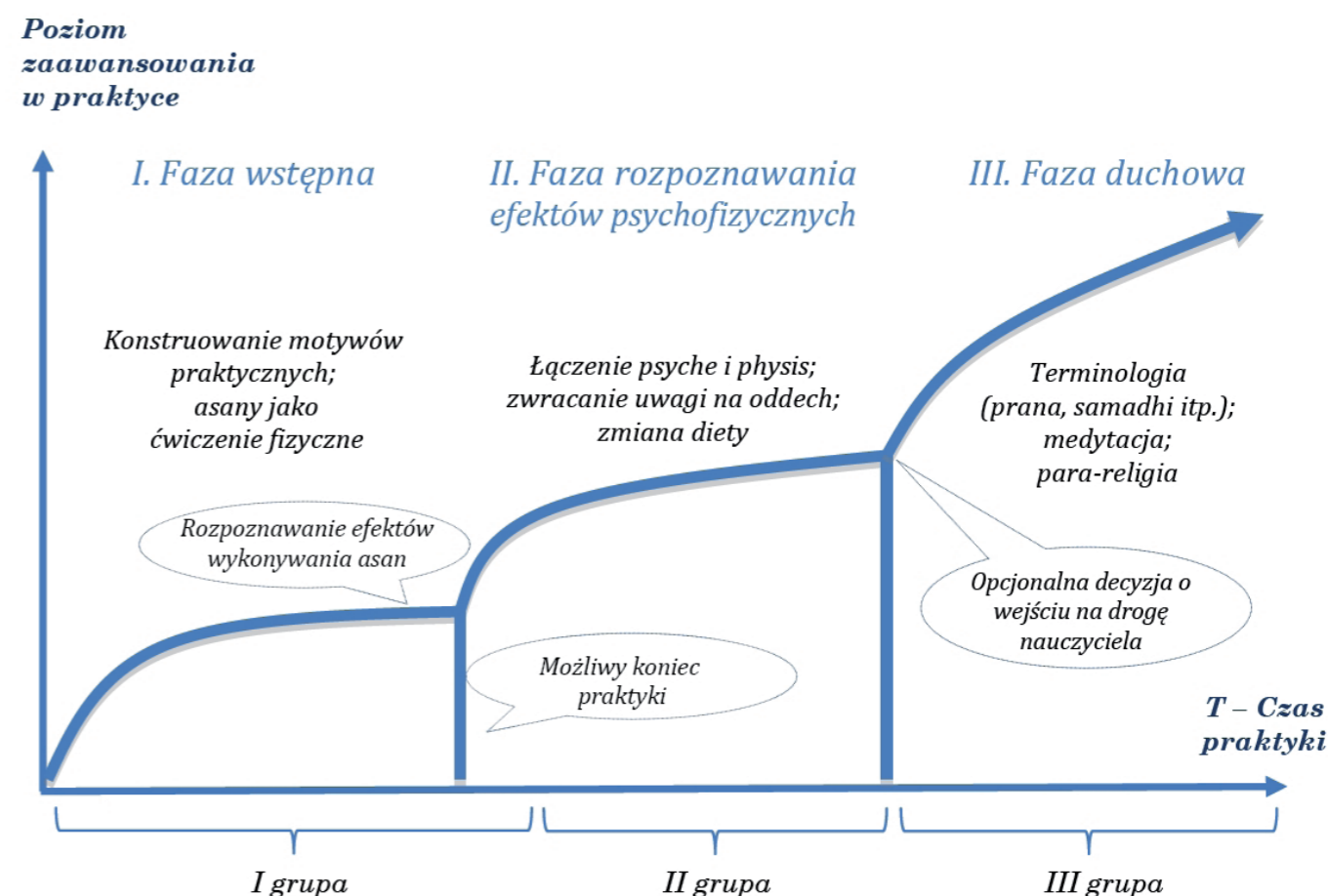
**Praktykowanie jogi** umożliwia badanym kontakt z samymi sobą. Kontakt ten jest w hatha-jodze zapośredniczony przez ciało. Praca nad ciałem jest wykonywana, by zmienić sposób funkcjonowania umysłu. Ta umiejętność pracy nad ciałem jest osiągana poprzez praktykę asan. Umiejętność wykonywania asan określa zatem, kto jest praktykującym jogę. Definiuje ona tożsamość praktykujących. Deklarowane autodefinicje mogą być tutaj różne, łącznie z dystansowaniem się do duchowych i religijnych aspektów praktyki jogi. Zatem stawanie się joginem jest procesem długotrwałym, zmierzającym do osiągnięcia stanu *samadhi*. Jest to stan dostępny tylko nielicznym praktykującym.

Poziom zaawansowania w praktyce jogi, wyrażający się umiejętnością wykonywania asan, oddychania (*pranayama*) oraz wiedzą na temat jogi i przypisywaniu jej aspektów duchowych, wpływa na to, jak jednostka definiuje swoją tożsamość, a także samą praktykę jogi. Poziom zaawansowania pozwala wyróżnić trzy grupy praktykujących (patrz diagram 1).

Niektórzy praktykujący zatrzymują się na *pierwszym etapie* (fazie wstępnej) stawania się praktykującym hatha-jogę. Są wówczas ćwiczącymi jogę, którzy wykształcili motywację do praktyki na podstawie **praktycznych motywów** związanych z cielesnością, czyli poznawaniem swego ciała, zdrowiem i uspokajaniem umysłu. Istotne jest tutaj postrzeganie efektów praktyki.

Jeśli się one pojawiają, ćwiczący mogą przejść do następnego, *drugiego etapu* procesu stawania

Diagram 1. Proces stawania się praktykującym hatha-jogę.



Źródło: opracowanie własne

się praktykującym hatha-jogę. Pojawia się wtedy zdolność do pełniejszego rozpoznawania efektów psychofizycznych praktyki, to jest **łączenia** oddechu, ciała i umysłu. Wzrasta umiejętność prawidłowego wykonywania asan. Postrzega się wówczas nową jakość życia codziennego, związaną z kontrolą emocji, mniejszym stresem, większą kreatywnością, a nawet odczuwaniem szczęścia. Wzrasta poczucie własnej wartości. Na tym etapie zatrzymują się niektórzy praktykujący. Natomiast, gdy po osiągnięciu poprzednich jakości, jednostka podejmuje **refleksję nad duchowym wymiarem jogi**, to przechodzi do *trzeciego etapu* rozwoju swej tożsamości. Joga

jawi się wtedy jednostce jako otwarcie nie tylko ciała, ale także jako otwarcie na inne filozofie. Praca nad ciałem staje się praktyką duchową. Niektórzy odczuwają większą pokorę i otwartość wobec świata. Osoby te znają już terminologię hatha-jogi i jej filozofię. Są to zazwyczaj instruktorzy i nauczyciele jogi – najbardziej zaawansowani w pracy nad ciałem (ćwiczeniu asan). Choć dotyczy to nie tylko instruktorów, ale również uczniów, którzy nie podejmują kariery instruktora, ale znajdują się na tym etapie zaawansowania. Wszystkie wymienione typy jednostek należą do tej trzeciej grupy.



Stawanie się praktykującym hatha-jogę/asany jest procesem właściwie nigdy się niekończącym, bowiem praca nad ciałem i uczenie się wykonywania asan trwa ciągle, nigdy nie można powiedzieć, że osiągnęło się kres tych umiejętności. Podobnie wygląda to w przypadku postrzegania efektów praktyki (fizycznych, zdrowotnych, psychicznych) i odkrywania duchowego wymiaru jogi. Ciągłe pojawiają się tutaj nowe elementy, wraz z potrzebą dystansowania się do religijnych i/lub duchowych aspektów jogi. To, o czym zaświadcza na tym etapie tożsamość praktykującego, to właśnie umiejętność wykonywania asan i postrzegania efektów praktykowania oraz uświadomienie sobie duchowych aspektów jogi (z ich akceptacją lub odrzuceniem). Te trzy elementy autoidentyfikacyjne niejako kończą proces stawania się praktykującym, choć zaczynają zaledwie proces stawania się joginem, który – w przypadku zdecydowanej większości praktykujących – prawdopodobnie nigdy nie zostanie rozpoczęty.

W konsekwencji intensywnej praktyki ciało łączy się z umysłem i świadomością, by ostatecznie stać się zarazem umysłem i świadomością. Możemy tutaj zacytować pewną wypowiedź jogina (Swami X) z dyskusji z mistrzem buddyzmu zen Seung Sahnem. Swami interpretuje zjawisko działającego umysłu następująco:

Seung Sahn rzekł: Jak utrzymujesz swój umysł podczas jogi?

– Łączymy się z naszym umysłem w wewnętrznym „ja”. A umysł nie powinien zawierać jakichkolwiek przedmiotów... Gdy umysł wchodzi do wewnętrznego „ja”, staje się on jednym z wewnętrznym „ja”. Lecz kiedy wychodzi, jest oddzielony... Umysł nie jest oddzielnym istnie-

niem, on nie jest przekształceniem czegośkolwiek, nie jest niczym innym jak świadomością. Gdy powszechna świadomość skupia się w sobie i przybiera formę zewnętrznych przedmiotów, wtedy nazywamy ją umysłem. A gdy ten sam umysł wchodzi do wewnątrz i staje się „ja”, znów jest świadomością samą w sobie. Skupia się i rozszerza. (Seung Sahn 2006: 205–206)

Abstrahując od różnic pomiędzy tymi dwiema szkołami duchowymi – jogą a buddyzmem zen – można powiedzieć, że umysł staje się podczas praktyki jogi świadomością samą w sobie, nie skupia się na zewnętrznych przedmiotach. W ten sposób rodzi się i/lub wzmacnia poczucie własnej wartości i jednocześnie pokory. Według badanych, którzy przyjmują i akceptują niektóre duchowe aspekty jogi, praca nad ciałem i kontakt z nim umożliwia to, by umysł stał się świadomością samą w sobie. Skupianie się na wewnętrznym Ja poprzez ciało, wymazanie problemów świata zewnętrznego z aktualnej świadomości podczas praktyki także pokazuje pewną iluzoryczność świata zewnętrznego. Joga daje do niego dystans, jeśli oczywiście do ćwiczeń fizycznych dodawane są interpretacje duchowe. Mają one często charakter interpretacji parareligijnych, nie są *stricte* religijne, religia nie pojawia się nawet przy świadomości relacji ciała, umysłu, wewnętrznego Ja i czasami świadomości Boga. Choć już samo postrzeganie tych relacji ma dla niektórych praktykujących charakter nie do końca wytlumaczalny z punktu widzenia nauki.

Można stwierdzić, że w kontekście kultury i społeczeństwa zachodniego hatha-joga jest quasi-religią. Quasi-religia jest zjawiskiem normalnym, przynależy do grupy zjawisk granicznych, a marginalność jest cechą (społeczną formą – według

G. Simmla [Rudy, Greil 1989: 50]), która określa tę formę religijności. Często trudno jest wyznaczyć granicę pomiędzy religią a nie-religią. Hatha-joga jest w kontekście zachodnim na pograniczu *sacrum* i *profanum*. Przechodzi się tutaj w sposób akceptowalny z jednego uniwersum dyskursu do drugiego, bez większych oporów i dyskusji. To przechodzenie – podtrzymujące formę ciągłej graniczności – jest także pewnym uniwersum dyskursu. W Polsce opory wśród praktykujących pojawiają się, gdy trzeba opowiedzieć się za religią wychodzącą poza uniwersum jogi i nie-jogi, i to właśnie wtedy generowane są objaśnienia tworzące nowe uniwersum dyskursu, oparte na zjawisku graniczności światów.

Na poziomie indywidualnym jednostka autonomicznie dokonuje wyborów wartości. Motywy wyboru praktyki jogi odzwierciedlają niejako wartości współczesnego społeczeństwa, w którym dbałość o własne ciało odgrywa niebagatelną rolę. Zdrowie, uroda, dobrostan psychiczny, panowanie nad emocjami, rozwój osobisty i tym podobne to uznawane wartości społeczeństw

## Bibliografia

Augustyn Aneta (2009) *Joga na dobre i złe*. „Gazeta Wyborcza” z dn. 20 stycznia 2009 r. [dostęp 10 października 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://wyborcza.pl/1,75476,5897236,Joga\\_na\\_dobre\\_i\\_na\\_zle.html](http://wyborcza.pl/1,75476,5897236,Joga_na_dobre_i_na_zle.html)>.

----- (2010) *Joga to jest to!* „Gazeta Wyborcza” z dn. 20 listopada 2010 r. [dostęp 12 grudnia 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://wyborcza.pl/1,75476,8686452,Joga\\_to\\_jest\\_to\\_.html](http://wyborcza.pl/1,75476,8686452,Joga_to_jest_to_.html)>.

Berger Peter (2005) *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przełożył Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Nomos.

zachodnich. Przekonania jednostki dotyczące tematów ostatecznego znaczenia (*ultimate concerns*) są sprawą prywatną. Pluralizacja współczesnych społeczeństw umożliwia wolny wybór, a także wolną grę systemów i instytucji oferujących wsparcie duchowe (wręcz usługi duchowe), zmianę tożsamości lub zestawy luźnych wartości i przekonań dotyczących spraw ostatecznych. Duchowość zostaje niejako sprywatyzowana i jednocześnie zsubiektywizowana w wolnym wyborze jednostki. Sekularyzacyjne tendencje współczesnego społeczeństwa (Berger 2005: 199–202; Knoblauch 2006: 20–22) odzwierciedlają się właśnie w prywatyzacji duchowości i przekonań. Sekularyzacja dotyczy sfery instytucjonalnej, bowiem na poziomie indywidualnym i prywatnym jednostka nadal pragnie przekraczać swe biologiczne ograniczenia oraz granice wyznaczone przez ciało, by kierować się w stronę duchowości i spraw ostatecznych lub ich zastępników, takich jak indywidualna tożsamość, rozwój osobisty czy zdrowie.

Eliade Mircea (1997) *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Przełożył Bolesław Baranowski. Warszawa: PWN.

----- (2004) *Patañdzali i joga*. Przełożył Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.

----- (2009) *Techniki jogi*. Przełożyła Beata Biały. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Górski Sebastian (2004) *Joga krzepi*. „Wprost 24”, nr 8/2004 (1108) [dostęp 2 sierpnia 2011 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.wprost.pl/ar/56385/Joga-krzepi/?I=1108>>.

Greil Arthur L., Rudy David R. (1984) *Social Cocoons: Encapsulation And Identity Transformation Organizations*. „Sociological Inquiry”, vol. 54, no. 3, s. 260–278.

Greil Arthur L., Bromley David R., eds., (2003) *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and the Secular*. Greenwich: JAI Press.

Iyengar B.K.S. (1995) *Drzewo jogi*. Przetłumaczył Sławomir Bubicz. Warszawa: Virya.

----- (1996) *Światło jogi*. Przetłumaczył Sławomir Bubicz. Warszawa: Virya.

----- (1997) *Pranajama. Sztuka oddychania w jodze*. Przetłumaczyli Sławomir Bubicz, Liliana Pechal. Warszawa: Virya.

----- (2006) *Joga światłem życia. Wewnętrzna podróż ku przemianom*. Przetłumaczyła Anna Klajs. Łódź: Galaktyka.

*Joga na Times Square*. „Rzeczpospolita” z dn. 23 czerwca 2010 r. [dostęp 28 lipca 2010 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.rp.pl/artykul/187143,498263.html>>.

Knoblauch Hubert (2006) „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność [w:] Thomas Luckmann, red., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Nomos, s. 7–46.

Konecki Krzysztof T. (2010) *Wywiad na podstawie filmów w badaniach praktyki jogi – na przykładzie badań cielesności i gestów w społecznym świecie praktyki jogi* [w:] Jacek Leoński, Magdalena Fiternicka-Gorzko, red., *Kultury, subkultury i światy społeczne w badaniach jakościowych*. Szczecin: Volumina.pl, s. 303–335.

Kulmatycki Lesław, Burzyński Zdzisław (1999) *Opinie studentów na temat ćwiczeń jogi* [w:] Krystyna Zatoń, red., *Problemy kultury fizycznej w badaniach naukowych*. Wrocław: Wydawnictwo AWF.

----- (2008) *Kto uczy hatha-jogi w Polsce?* „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 2/2008, s. 157–172.

Luckmann Thomas (2006) *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przetłumaczył Lucjan Bluszcz. Kraków: Nomos.

*Madonna i joga* (b.d.) Fit.pl. [dostęp 8 lipca 2011]. Dostępny w Internecie <[http://www.fit.pl/gwiazdyfit/gwiazdy\\_i\\_fitness/madonna\\_i\\_joga,169,1,0.html](http://www.fit.pl/gwiazdyfit/gwiazdy_i_fitness/madonna_i_joga,169,1,0.html)>.

De Michelis Elizabeth (2008) *Modern Yoga: History and Forms* [w:] Singleton Marc S., Byrne Jean *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*. New York: Routledge, s. 17–35.

Nelke Magdalena (2010) *Dynamicznie i z optymizmem – branża fitness w Polsce. Podsumowanie wyników ankiety „Analiza rynku fitness 2010”*. „Body Life”, nr 4/2010 [dostęp 4 lutego 2011 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.fit.pl/g/str/file/ankieta\\_fitness.pdf](http://www.fit.pl/g/str/file/ankieta_fitness.pdf)>.

Pereira Joseph (2010) *Jogin w Kościele*. Rozmowę przeprowadził Łukasz Ziółkowski. „Tygodnik Powszechny”, nr 22(3177) z dn. 30 maja 2010 r. [dostęp 6 czerwca 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://tygodnik.onet.pl/32,0,47025,jogin\\_wkosciele,artykul.html](http://tygodnik.onet.pl/32,0,47025,jogin_wkosciele,artykul.html)>.

Pilorz Katarzyna (2008) *Radość z jogi*. Rozmowę przeprowadziła Zofia Rokita. „Rzeczpospolita” z dn. 16 listopada 2008 r. [dostęp 4 lutego 2011 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.rp.pl/artykul/220001.html>>.

Prus Robert (2009) *Reconceptualizing the Study of Community Life: Emile Durkheim's Pragmatism and Sociology*. „The American Sociologist”, vol. 40, no. 1–2, s. 106–146.

Rokita Zofia (2008) *Skręty są dobre na umysł*. „Rzeczpospolita” z dn. 7 listopada 2008 r. [dostęp 4 lutego 2011 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.rp.pl/artykul/215866.html>>.

Rudy David R., Grail Arthur R. (1989) *Is Alcoholics Anonymous a Religious Organization?: Meditations on Marginality*. „Sociology of Religion”, vol. 50, no. 1, s. 41–51.

Scherer Burkhard (2009) *Buddyzm*. Przetłumaczył Grzegorz Kuśnierz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Seung Sahn (2006) *Strzepując popiół na Buddę*. Przetłumaczyli Jacek Szepan, Antoni Szoska. Warszawa: Szkoła Zen Kwan Um w Polsce.

Staszewski Wojciech (2009) *Sila spokoju*. „Gazeta Wyborcza” z dn. 30 grudnia 2009 r. [dostęp 10 października 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://wyborcza.pl/1,99149,7408468,Sila\\_spokoju.html?s=3&startsz=x#ixzz11xTm9KJd](http://wyborcza.pl/1,99149,7408468,Sila_spokoju.html?s=3&startsz=x#ixzz11xTm9KJd)>.

Stein Jeannine (2010) *Yoga may be better at reducing anxiety and lifting mood than other forms of exercise, study finds*. „Los Angeles Times”, November 11 [dostęp 5 sierpnia 2011 r.]. Dostępny w Internecie <<http://articles.latimes.com/2010/nov/11/news/la-heb-yoga-20101111>>.

Wilson Bryan R. (1992) *The social dimension of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society*. New York: Oxford University Press.

Zotz Volker (2007) *Historia filozofii buddyjskiej*. Przetłumaczyła Monika Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.

### Cytowanie

Konecki Krzysztof T. (2012) „Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. *Konstruowanie prywatnej quasi-religii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 64–111 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

### “Body as the temple of the soul” – the process of building the identity of hatha-yoga practitioner. Constructing a private quasi-religion

The article addresses the problem of perceiving and experiencing one's body within the yoga practice. The process of becoming a yogi is related to the practices of the body and to further defining them; next, to the defined perception of the body and its sensations. Becoming a hatha-yoga practitioner is a specific process. In this paper I describe its phases: 1. The introductory phase – constructing the motives and first steps; 2. Phase of the deeper recognition of psycho-physical effects of yoga practice and of attributing them with adequate meanings; 3. Phase of the deeper recognition of hatha-yoga spiritual aspects (quasi-religion). At the moment of significant involvement in hatha-yoga practice and defining corporeal practices in terms of being bodily and mental at the same time, the mind – body rapport compound. The work over the body may transform the Western perspective of defining the body as a substantial element of human existence (Cartesian vision) into treating it as a spiritualized matter (vision of Eastern philosophy). If, however, the tenets of other religions are maintained as one's own (e.g., catholic religion), the transformation at hand will not proceed. In that case, in order to reconcile the conventional religion tenets with new spiritual experiences, changes in body and mind need to be defined in any other way, and a specific linguistic explanations of these changes (often adopting the scheme of constant linguistic formulas) need to occur.

**Keywords:** body, corporeality, yoga, hatha-yoga, yoga practice, religion, quasi-religion, para-religion, identity construction



**Dominika Byczkowska**  
Uniwersytet Łódzki

## „Ciało to mój największy nauczyciel”. Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza

**Abstrakt** W tekście przedstawione są wyniki badań nad społecznym konstruowaniem cielesności, przeprowadzone przy wykorzystaniu metodologii teorii ugruntowanej i jakościowych technik badawczych.

Celem artykułu jest pokazanie specyficznej interakcji, jaka zachodzi pomiędzy tancerzem i jego ciałem. Powstaniu tej relacji, zwykle w późniejszych etapach kariery tanecznej, sprzyja niewielka liczba formalnych reguł i norm istniejących w danym środowisku tanecznym. Występuje ona zatem w większym stopniu wśród tancerzy artystycznych niż sportowych. Relacja tancerza z jego ciałem tworzona jest w procesie negocjowania i poznawania reakcji ciała na działania podejmowane przez tancerza. Ciało jest przez tancerza traktowane jako aktor, który podejmuje własne decyzje i czasami nie pozwala tancerzowi realizować jego zamiarów, na przykład związanych z normami panującymi w określonych grupach społecznych.

Dla porównania w jak różnorodne interakcje z własnym ciałem mogą wchodzić jednostki podjęta zostaje także tematyka relacji z ciałem w procesie autoterapeutycznym. Przedstawienie obu tych zagadnień pokazuje także dwa odmienne sposoby komunikowania się z własną cielesnością.

**Słowa kluczowe** cielesność, taniec, interakcja, negocjowanie, autoterapia, autoetnografia analityczna

**Dominika Byczkowska**, dr, socjolog, pracuje w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania IS UŁ. Jej główne obszary zainteresowań badawczych to socjologia ciała, społeczne konstruowanie cielesności, socjologia tańca, metodologia teorii ugruntowanej, socjologia jakościowa, socjalizacja wtórna w grupach zawodowych i hobbyistycznych. Realizowała także badania dotyczące m.in. procesu lobbingsowego i konstruowania procedur HR. Jest redaktorką działu recenzji w „Qualitative Sociology Review” i „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”.

W swojej pracy wykorzystuje socjologię jakościową i wiedzę z zakresu rozwoju profesjonalnego do badania przemian zachodzących w grupach zawodowych. Jest specjalistką pracy kreatywnej przy zachowaniu harmonii umysłu i ciała.

### Dane adresowe autorki:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: dominika.byczkowska@wp.pl

W niniejszym artykule zajmuję się procesem wchodzenia przez tancerza w relacje z własnym ciałem, interakcje pomiędzy aktorem społecznym, jednostką a ciałem – drugim quasi-aktorem, nad którym tancerz posiada jedynie częściową kontrolę. Opis i wyjaśnienie tego procesu są wynikiem badań nad społecznym konstruowaniem cielesności w środowisku tancerzy towarzyskich. Badania te prowadziłam w latach 2006–2011. Trudno jest określić dokładne miejsce prowadzenia badań, ponieważ tancerze towarzyscy, nawet jeśli mieszkają w jednym mieście, podróżują na turnieje i szkolenia po całym kraju, a także poza jego granice.

W badaniach skoncentrowałam się na opisie etnograficznym środowiska tańca towarzyskiego (Byczkowska 2010a), a także na wyjaśnieniu procesu społecznego konstruowania cielesności. W celu porównania kontekstów, w jakich zjawisko to występuje, badaniami objęłam także przedstawicielki innych stylów tańca, co zostało dokładniej opisane w dalszej części artykułu.

Strategią metodologiczną zastosowaną w badaniu była metodologia teorii ugruntowanej (Konecki 2000; Charmaz 2006; 2009). Jej najistotniejszym założeniem jest wyłanianie teorii z danych empirycznych. Unika się formułowania szczegółowych pytań badawczych czy stawiania hipotez dotyczących badanych zjawisk społecznych na samym początku badania. Etapy badania, takie jak zbieranie danych, analiza, stawianie hipotez, konstruowanie teorii, przeplatają się. Zarówno cel badania, jak i pytania badawcze są tymczasowe, kolejne kroki badawcze uzależniają się od wcześniejszych wyników, a zebrane wcześniej dane można analizować

ponownie w oparciu o odkryte później zjawiska (Konecki 2000: 27; Urbaniak-Zajac, Piekarski 2001: 24). Pobieranie próbek empirycznych trwa dotąd, dokąd nie zaczną się powtarzać własności kategorii, czyli aż zaczną się pojawiać podobne kategorie generowane na podstawie nowych danych. Jest to etap nazywany teoretycznym nasyceniem. Istotną w metodologii teorii ugruntowanej jest otwartość badacza na nowe, nieopisane wcześniej zjawiska.

Zgodnie z wymogami metodologii teorii ugruntowanej zebrane w procesie badawczym materiały zostały poddane analizie przy wykorzystaniu techniki kodowania rzeczowego otwartego, polegającego na nadawaniu nazw, etykiet elementom obserwowanej rzeczywistości (Konecki 2000: 51–52). Drugą techniką kodowania stosowaną w analizie badanej rzeczywistości było kodowanie teoretyczne. Technika ta polega na opisie wzajemnych zależności pomiędzy kategoriami. Umożliwia ono stawianie hipotez badawczych (Konecki 2000: 51), weryfikowanych na dalszych etapach pracy badacza.

Istotną procedurą stosowaną w moich badaniach była triangulacja (Hammersley, Atkinson 2000: 236). Jej celem jest osiągnięcie jak największej intersubiektywności wniosków teoretycznych. W moich badaniach użyłam trzech rodzajów triangulacji: triangulacji danych, metodologicznej i teoretycznej (Konecki 2000: 86)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nie dysponując zespołem badawczym, triangulację badacza mogłam zastosować w bardzo ograniczonym zakresie. Podczas wywiadów z wykorzystaniem analizy wideo przez ekspertów, proszę ich o własną interpretację filmów. Dzięki tej technice uzyskałam wiele interesujących danych.

Pojęcia, zjawiska i procesy opisane w niniejszym artykule zostały wygenerowane z danych, ich wprowadzenie wynikało z wniosków dostarczonych przez zebrany i przeanalizowany materiał.

W badaniu wykorzystałam jakościowe techniki badawcze – przede wszystkim wywiad swobodny (Kvale 2004), wywiad z wykorzystaniem analizy materiałów wideo, wywiad z wykorzystaniem fotografii (Konecki 2008; 2010), analizę materiałów wizualnych (filmów oraz fotografii) (Konecki 2005), autoetnografię analityczną (Anderson 2006), obserwację zewnętrzną, obserwację uczestniczącą, analizę danych zastanych, takich jak autobiografia baletnicy (Bittner 2004), transkrypcję audycji radiowej i regulamin sportowego tańca towarzyskiego.

Wykorzystanie jakościowych technik badawczych umożliwiło dotarcie do doświadczeń zawartych w ciele. Są to przede wszystkim umiejętności bądź odczucia (np. emocje, przekonania dotyczące własnego ciała), które bardzo trudno jest wyrazić słowami. Niektórych kwestii związanych z cielesnością nie sposób komunikować werbalnie, dlatego też techniki badawcze opierające się na narracji nie są wystarczające (Byczkowska 2009). Użycie w badaniu wizualnych technik badawczych pozwoliło na dotarcie do wcielonej wiedzy i umiejętności. Analizowanie wraz z tancerzami nagrań wideo oraz fotografii ujawniło oczywistą dla nich wiedzę, a także pobudzało do wypowiedzi. Dla mnie – jako badaczki, ale także osoby zajmującej się jednym, określonym stylem tanecznym – wartościowe było poznanie perspektywy osób pracujących w innych gatun-

kach tańca. Pozwoliło to także na porównywanie ich doświadczeń i perspektyw postrzegania własnej cielesności oraz procesów społecznego konstruowania cielesności w różnych społecznych subświatach tańca<sup>2</sup>.

Technika oparta na badaniu własnych doświadczeń, w tym wypadku cielesnych – autoetnografia – pozwoliła mi na lepsze zrozumienie osób badanych. Umożliwiło to skonstruowanie hipotez i koncepcji, które bardziej odpowiadają doświadczeniom osób ze środowiska tańca, niż gdybym wykorzystywała jedynie techniki ilościowe lub te oparte na narracji. Nie oznacza to, że wykorzystanie technik ilościowych jest w badaniu cielesności niemożliwe. Przykładem tego rodzaju studiów są badania Honoraty Jakubowskiej (2008).

Moje badania przeprowadzałam, korzystając z perspektywy interakcjonizmu symbolicznego (Ziółkowski 1981; Hałas, Konecki 2005; Hałas 2006; Blumer 2007). Oto podstawowe założenia tej perspektywy teoretycznej:

1. Ludzie działają w stosunku do przedmiotów na podstawie znaczeń, jakie te przedmioty dla nich posiadają. Oznacza to, że każdy przedmiot – materialny, niematerialny, idealny czy wyobrażony – może stać się obiektem interpretacji. W badaniach nad

<sup>2</sup> Pojęcie świata społecznego odnosi się do całości społecznej, której granice wyznaczane są przez komunikację pomiędzy jej członkami oraz ich reakcje względem siebie. Najważniejszym kryterium wyznaczającym istnienie świata społecznego jest tzw. działanie podstawowe. Granice wyznaczane są stale przez osoby zaangażowane w to działanie. Każdy społeczny świat charakteryzuje wewnętrzny podział na subświaty (Clarke 1990: 18–19; Kacperczyk 2005: 169–174).

ciałem jest to bardzo istotne założenie. Pomimo bardzo podobnego wyposażenia pod względem biologicznym (kształt ciała, fizjologia itp.), ludzie interpretują swoje ciała, na przykład ich potrzeby naturalne, w odmienny sposób (Elias 1980). Jest to w dużej mierze uzależnione od tego, jakie znaczenia ciała i jego potrzebom, fizjologii nadaje kultura, w której funkcjonuje jednostka.

2. Drugie założenie interakcjonizmu symbolicznego mówi, że znaczenia przedmiotów wywodzą się z interakcji społecznych. To, w jaki sposób inni aktorzy społeczni, w szczególności znaczący inni, działają wobec danego przedmiotu, ma istotne znaczenie i skutkuje przejmowaniem przez jednostkę definicji tego przedmiotu. Nie inaczej jest w przypadku ciała. To, w jaki sposób inni odnoszą się do ciała jednostki – czy oceniają je pozytywnie, czy negatywnie, a także, czy uznają je za odpowiadające wzorcowi występującemu w danej grupie – powoduje przyjęcie przez jednostkę określonego punktu widzenia swojego ciała. Różne kultury posiadają na przykład odmienny ideał kobiecego i męskiego ciała, a także różnią się w określaniu, jaka część czy potrzeba ciała jest intymna (Grau 2005: 153).
3. Trzecie założenie mówi, że jednostki posługują się znaczeniami i modyfikują je w trakcie interpretacji. Aktor społeczny wybiera najpierw przedmiot swoich działań, co polega na wewnętrznej komunikacji z samym sobą i wyborze przedmiotu, który ma dla jednostki znaczenie. Następnie jednostka operuje znaczeniami, selekcjonuje je,

umieszcza w kontekście, w sytuacji, w której się znajduje. W procesie tym może dochodzić do reinterpretacji i modyfikacji znaczeń. W kontekście przedstawianych tu rozważań nad ciałem jest to bardzo istotne założenie. Jednostka nie posiada bowiem jednego, stałego i niezmiennego obrazu własnego ciała. W perspektywie aktora społecznego „obiektywny” obraz ciała nie istnieje. Sposób postrzegania i traktowania swej cielesności jako materiału, narzędzia czy aktora (Byczkowska 2010b) uzależniony jest od konkretnej sytuacji, kontekstu społecznego, a także od reakcji ciała, co zostanie dokładniej opisane w dalszej części artykułu.

Badania prowadziłam głównie wśród tancerzy towarzyskich. Jest to bardzo ciekawe środowisko, w którym wiele działań jest w wysokim stopniu zinstytucjonalizowanych, istnieje wiele szczegółowych reguł, zasad i norm, którym tancerze muszą się podporządkować od najmłodszych lat. Dla porównania zachodzących w tym środowisku procesów, oprócz jedenastu wywiadów swobodnych oraz czterech wywiadów z analizą materiałów wideo z tancerzami towarzyskimi, sędziami i trenerami, przeprowadziłam wywiady swobodne z tancerkami flamenco, tańca brzucha, hawajskiego tańca hula, tańca antycznego i tańców dawnych (średniowiecznych, renesansowych, tradycyjnych). Wywiady te, a także obserwacje uczestniczące podczas lekcji tańca brzucha, którego ucę się od sześciu lat, pozwoliły mi na zaobserwowanie różnic w postrzeganiu własnego ciała przez tancerzy różnych stylów.



W artykule przedstawię wypowiedzi tancerzy różnych stylów. Interakcje i podejście tancerzy do ciała jako współpracownika, równorzędnego aktora są charakterystyczne właściwie dla wszystkich, choć w różnym stopniu. Daleko posunięta instytucjonalizacja i rywalizacja występująca w środowisku społecznym tańca towarzyskiego tworzy kulturowy wzorzec dużej kontroli nad ciałem, dlatego też prezentując wnioski z badań i cytaty z wypowiedzi moich rozmówców, skupię się na osobach tańczących w innych niż towarzyski stylach.

### Trzy rodzaje relacji z ciałem

Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań w środowisku tańca towarzyskiego, tancerze postrzegają swoje ciało na trzy niewykluczające się, czasami współwystępujące, sposoby. Każdy z tych punktów widzenia jest wynikiem tego, że ciało w pracy tancerza pełni podstawową rolę w konstruowaniu tożsamości i pozycji grupowej (Byczkowska 2007; 2010b).

Po pierwsze, tancerz może traktować swoje ciało jako materiał, który ulega określonym przekształceniom, ma dany kształt czy kolor skóry. Materiał ten powinien jak najdokładniej odpowiadać przyjętej konwencji pod względem wyglądu. Działania podejmowane przez tancerzy w tym kontekście to, na przykład, pudrowanie ciała, opalanie, makijaż, ćwiczenia pozwalające zachować szczupłą sylwetkę, ale także bardziej ingerujące w ciało, jak na przykład operacje plastyczne.

Drugi sposób postrzegania ciała to traktowanie go jak narzędzie. Narzędzie to działający na określonych zasadach mechanizm, wykorzystywany przez tancerzy tak, jak inni artyści wykorzystują farby, instrumenty muzyczne czy tkaninę. Ciało traktowane w ten sposób powinno być niezawodne, utrzymane dzięki ćwiczeniom na odpowiednim poziomie sprawności. Należy pamiętać, że w takiej dziedzinie sztuki, jak taniec, ciało jest właściwie jedynym przejawem umiejętności tancerza. Wiedzy teoretycznej, choreograficznej nie można przedstawić w inny sposób niż za pośrednictwem ciała. Jest to zatem podstawowe narzędzie pracy tancerza (także np. sportowca, ale i prostytutki, zob. Ślęzak 2010; Wojciechowska 2012)<sup>3</sup>.

Trzecia perspektywa to postrzeganie swojego ciała jako bytu w pewnym stopniu autonomicznego, quasi-aktora, z którym należy negocjować podejmowane działania. Ten quasi-aktor może kierować się własną logiką, czasami sprzeczną z zamiarami i planami tancerza. Taką relację przedstawia poniższy cytat:

**R:** Zdarzają się kontuzje przeciążeniowe, jeżeli ktoś trenuje za dużo, może się zdarzyć, jak w każdym sporcie, kontuzja, to jest normalne, że trzeba czuć własne ciało i słuchać czasem własnego ciała.

**DB:** Ale to słuchać ciała, czy ciało ma nas słuchać?

**R:** Jeżeli trenuję, ciało ma mnie słuchać, ale jeżeli ja czuję, że już mnie tak boli, że nie dają rady, to

<sup>3</sup>Dokładny opis praktyk wykorzystywania ciała jako narzędzia znaleźć można w tekstach *Ciało – narzędzie konstruowania tożsamości. Na podstawie badań tancerzy* (Byczkowska 2010b) oraz *Ciało, jako narzędzie budowania pozycji w grupie. Na podstawie badań wśród tancerzy tańca towarzyskiego* (Byczkowska 2007).

nie mogę być na tyle głupi, żeby dalej próbować coś zrobić przeciwko swojemu ciału. Bo ciało może się zbuntować, powiedzieć dość, zerwać sobie coś i nie współpracować już ze mną, to jest właśnie na tej zasadzie. [tancerz, sędzia, trener tańca towarzyskiego w klasie S/S4, lat 29]

Wchodzenie w relacje z własnym ciałem oraz postrzeganie go jako aktora nie dotyczy wyłącznie tancerzy. W dalszej części artykułu zostanie opisana relacja z ciałem w sytuacji autoterapii, będącej jednocześnie projektem badawczym (Lussier-Ley 2010).

Wspomniane powyżej trzy sposoby postrzegania własnego ciała są uwarunkowane sytuacyjnie, zależne od kontekstu społecznego i od działań, jakie tancerz podejmuje w danej chwili. Na przykład tancerze towarzyscy wykonują podczas tańca szereg bardzo emocjonalnych, erotycznych ruchów, okazują sobie nawzajem namiętność i seksualne zainteresowanie na potrzeby występu. O ile w kontekście treningu, lekcji czy występu takie działania są dozwolone, tak w życiu prywatnym, szczególnie w młodszym wieku, tancerze rzadko wiążą się w pary z osobami, z którymi tańczą, a także stosują ogólnospołeczne normy dotyczące dotykania własnego czy cudzego ciała. Zjawisko sytuacyjności podejścia do własnego ciała prezentuje poniższy cytat:

**DB:** Ja się zawsze zastanawiałam, jak to jest, jeżeli to jest z jednej strony taka relacja właśnie

<sup>4</sup>Oznaczenie klas tanecznych: od E, D, C, B, A, do najwyższej S. Tancerze mogą mieć różne klasy w stylu standardowym i latynoamerykańskim.

siostra-brat, a z drugiej strony są te namiętne, erotyczne rumby.

**R:** Znaczą, to jest rzeczywiście, jak byłam młodszą, to mówię, jak ja zatańczę z tym moim bratem tą rumbę, i okazuje się, że to nie jest tak naprawdę nic trudnego, ponieważ ten taniec towarzyski na parkiecie, to taka prawie jest gra, nie ma czasu na jakieś emocje. Jeżeli się tańczy, nawet będąc z partnerem prywatnie, nie mówię o bracie, tylko o chłopaku, na parkiecie nie ma czasu na myślenie o uczuciach. Ogólnie, jak wchodzę na parkiet, ja myślę, co ja mam zrobić, jak stanąć, o technicznych zupełnie zasadach tanecznych. I o wyrazie – jeżeli jest to rumba, to ja wiem, trener mnie nauczył tego, tego, to jest ruch, to jest gest, to jest spojrzenie, nie uczucie. Nas trenerzy nie uczą uczuć, tylko tego, jak to wyrazić, jak to pokazać, więc to jest bardziej gra aktorska niż takie okazywanie uczuć między sobą. [tancerka tańca towarzyskiego turniejowego w klasie S/S, trenerka, lat 28]

Ciało, które przeszło określony trening, szkolenie jest zatem zasobem. To w nim tancerz może poszukiwać inspiracji. Należy jednak zaznaczyć, że nie dzieje się tak w każdym stylu, lecz głównie w tych, w których ruch ciała wiąże się z tradycją i duchowością określonej kultury. W przypadku środowisk charakteryzujących się wysoką instytucjonalizacją, w których istnieje wiele szczegółowych norm i reguł, to ciało podporządkowane jest tancerzowi i jedynie w przypadku kontuzji czy innego rodzaju odstępstwa od normalnego funkcjonowania (np. nagła choroba) tancerz traci nad nim kontrolę.

### Perspektywa postrzegania ciała a etap kariery

Sposób postrzegania ciała przez tancerza zmienia się na przestrzeni czasu, jaki poświęca on na

treningi, lekcje czy występy. Na początku kariery, gdy tancerze traktują taniec jako hobby, zabawę, nie są jeszcze tak bardzo zaangażowani w to działanie pod względem poświęcanego mu czasu, pieniędzy. Nie posiadają jeszcze tożsamości tancerza, uczą się tańca dla przyjemności, ciało nie jest przeciążane, więc nie pojawia się problem negocjowania z nim konkretnych działań, strategii, planów. Ciało jest wówczas traktowane głównie jako narzędzie, które nie chce poddać się woli swojego właściciela, ponieważ świadomość ciała musi zostać skonstruowana poprzez doświadczenie i praktykę. To, czym różnią się podejścia do swojej cielesności osób posiadających tę świadomość, w różnym stopniu opisują wypowiedzi trzech tancerek zajmujących się różnymi stylami tańca:

To [obudzenie seksualności, kobiecości – przyp. D.B.] się dzieje na płaszczyźnie jakiejś takiej, budzi się **świadomość**<sup>5</sup>. Po pierwsze, budzi się świadomość na płaszczyźnie takiej, że ja **mam ciało**. Że ruszam moim ciałem, potem jest, jak ruszam moim ciałem, potem jest odkrycie tego, że ładnie się poruszam i potem jest, trzeba się jeszcze do tego przekonać, że to jest ładne i nagle po prostu budzi się taka pewność siebie tej kobiety. [tancerka i instruktorka hula, masażystka lomi lomi nui, lat 29]

**R:** Te ruchy techniczne, które im dają, są proste i są tylko drogą do dojścia do tego, żeby poznały, co to jest naprawdę – prawa ręka i lewa ręka i że mamy pięć palców, a nie łapę. Więc pierwszą rzeczą, jaką robię, to pracuję nad **świadomością ich ciała**.

**DB:** Czyli jak im, jak byś im wytłumaczyła, że, jak ja mam to poczuć, że mam pięć palców, a nie łapę?

**R:** A to do każdej osoby inaczej dochodzę, dlatego nie lubię ogromnych grup, jedna osoba już przez swoje życie jakoś ma tę świadomość ciała do danego stopnia i mam dużo mniej roboty, innego dnia przychodzi do mnie żona alkoholika, bita, poniżana, która w ogóle **ledwo wie, że ma ręce**. Przychodzi do mnie szesnastolatka, która, albo nie, może teraz trzynastolatka, która dojrzeła i odkrywa nowe rzeczy w swoim ciele i jest, są to dla niej bardzo ciekawe rzeczy albo przychodzi do mnie pięćdziesięciolatka, która, nie wiem, to już tyle przeżyła, że dużo wie o swoim ciele, więc praca z każdą osobą jest zupełnie inna, ja to widzę po, po oporach, tak? [tancerka tańca arabskiego, choreografka, pedagog tańca, sędzia, studentka szkoły tańca jazzowego, lat 26]

**DB:** Po czym poznajesz, że ktoś nie ma tej świadomości [ciała – przyp. D.B.]?

**R:** No po tym, że on **nie panuje nad swoim ciałem**, że go nie ogarnia, że widzisz, że on nie wie co się dzieje [...]. Jak byś go zapytała, a gdzie ty masz teraz nogi, to on by nie wiedział [...] czy w jakiej pozycji on stoi, on by po prostu był kompletnie jakiś zagubiony. [aktorka teatralna, tancerka, studentka choreografii, instruktorka tańca antycznego, około 26 lat<sup>6</sup>]

We wszystkich trzech wypowiedziach można zauważyć, że posiadanie świadomości ciała, jego ruchów, wyglądu, drzemiących w nim możliwości jest kwestią pracy z ciałem, pracy nad ciałem, ale przede wszystkim zauważenia jego istnienia. Potwierdza to, że ciało nie jest nam dane obiektywnie i nie jest jedynie

<sup>5</sup> Taniec antyczny to sposób poruszania się oparty na starożytnych greckich malunkach (np. na wazach). Kolejne układane figury zaprezentowanych postaci tworzą sekwencję tańczoną w określonym rytmie.

fizyczną powłoką, ale staje się obiektem, który interpretujemy, któremu nadajemy znaczenia i wobec którego działamy, bazując na tych znaczeniach. Podstawowym procesem, który musi zaistnieć, aby tancerz mógł wejść w interakcję ze swoim ciałem, jest zauważenie, że ma ciało. Jego istnienie może wydawać się oczywiste, jednak jak wskazują zarówno wnioski teoretyczne (Merleau-Ponty 2001), jak i wypowiedzi moich rozmówców, jest inaczej. Ciało, jako obiektu pośredniczącego doświadczenie, musimy się nauczyć. W zależności od tego, jak kultura, w której wrostamy, traktuje ciało i jak traktują je nasi partnerzy interakcyjni, w szczególności znaczący inni, tak postrzegamy swoje i cudze ciała. W przypadku tancerzy ogromne znaczenie ma sposób postrzegania ciała przez trenerów lub nauczycieli.

W drugim etapie kariery tancerz zaczyna się coraz bardziej angażować – pobiera więcej lekcji, bierze udział w konkursach, poświęca na taniec coraz więcej czasu i pieniędzy. Zgodnie z koncepcją Everetta Hughesa (1997) – im bardziej angażujemy się w określone działanie, tym związana z nim tożsamość jest dla nas istotniejsza. Nie inaczej jest w przypadku osób zajmujących się tańcem. Gdy staje się on pasją, tancerze pragną się doskonalić, tożsamość ta staje się coraz ważniejsza, w oparciu o nią budują swoją koncepcję siebie, porównują się z innymi tancerzami. Coraz bardziej poważnie traktują swoje ciało jako narzędzie, trenują je, obciążają. Na tym etapie kariery ważny zaczyna być także wygląd ciała. Tancerze biorący udział w konkursach patrzą na swoje ciało jak na materiał, który musi spełniać wymogi przyjętej konwencji pod

względem kształtu, koloru, długości włosów, paznokci i tak dalej.

Codziennie, wielogodzinne – w przypadku tancerzy towarzyskich czy baletowych – treningi, obciążające obozy treningowe, udział w przesłuchaniach, występach i turniejach powodują ponadto, że tancerz poznaje ograniczenia swojego ciała. I nie są to tylko te ograniczenia, które poznaje każdy z nas, gdy zaczyna zajmować się nową aktywnością ruchową. Nagle okazuje się, że ręce i nogi nie wykonują naszych poleceń, że pomimo dużego wysiłku i najszczerzej chęci, nie jesteśmy w stanie wykonać pozornie łatwego ruchu. Tancerze z takimi problemami borykają się już od początku swej kariery. Jednak na jej drugim etapie pojawia się problem przeciążenia organizmu. Ciało wykorzystywane jako narzędzie zmiany statusu, konstruowania tożsamości, pozycji w grupie, trenowane w celu osiągnięcia jak najlepszych wyników zaczyna stawiać tancerzowi ograniczenia. Może się to odbyć powoli, na przykład poprzez narastające uczucie zmęczenia, niewyspania, bóle mięśni. Zazwyczaj jednak tancerz lekceważy te pierwsze komunikaty ze strony swego ciała. Doprowadza to najczęściej do nagłej kontuzji lub utraty kontroli nad swoim ciałem, o czym opowiada poniższy cytat:

[...] mam do wykonania piruet, robię raz, robię dwa i już czuję, że moje ciało to nie ma tego naprężenia, nie mogę sobie pozwolić na jeszcze dwa, bo jest zaraz skok, mówię, wiem, że to muszę zrobić, ściagam i moje ciało robi prrryt [odgłos prucia materiału – przyp. D.B.], poszło i wtedy jest jak najszybciej: nie zrób sobie krzywdy, podłóż nogę, cokolwiek. Ciało działa, wiesz,



impuls od mózgu i tak dalej, to są, bardzo mam mały czas reakcji, ale tak naprawdę bardzo ważny jest w tańcu. To jest jakiś tam bardzo mały ułamek sekundy, ale jeśli ten ułamek sekundy nie zadziała w starcie, jeśli ten ułamek sekundy za wcześniej pójde albo za późno, to już moje ciało tego nie wykonuje, ja mówię o trudnych krokach, ja nie mówię o na jeden, na dwa, jestem zawodowym tancerzem, ja mówię o jakichś piruetach, wyskokach, o partnerowaniu, tak, że muszę wyciągnąć rękę, złapać mojego partnera, wystarczy, że minimalnie nie w tym momencie, nie tak, jak trzeba – ja spadam i robię jemu jeszcze krzywdę. Ile razy było tak, że przez to, że jestem zmęczona, niewyspana, ostatnio tak walnęłam mojego partnera kolanem, że myślałam, że on mnie zabije, w twarz, jak schodziłam. Była to moja nieuwaga, to nie jest, znaczy, jak jesteś na górze, jesteś maksymalnie skoncentrowana, tak, czujesz rękę, czujesz wszystkie mięśnie, naprężenie mięśni, na przykład czujesz, że któryś mięsień ci nie pracuje tak, jak powinien. Bo to już czujesz to, czujesz, że, że jest naprężony, ale to nie jest to naprężenie. [tancerka tańca arabskiego, choreografka, pedagog tańca, sędzia, studentka szkoły tańca jazzowego, lat 26]

Uważne słuchanie swojego ciała, poznanie jego reakcji jest zatem niezbędne do tego, aby zajmować się tańcem zarówno amatorsko, jak i profesjonalnie. Nie można eksploatować ciała dowolnie, licząc na to, że zrealizuje ono każdy zamiar tancerza.

Bardzo ciekawym zjawiskiem, opisanym przez duet badaczy – Bryana Turnera i Stephena Wainwrighta (2003; 2004) – jest uczenie się przez tancerzy baletowych rozpoznawania rodzajów bólu. Różne rodzaje bólu są bowiem dla tancerza ważną informacją o tym, co dzieje się w jego ciele. Niektóre rodzaje bólu informują, że dany ruch jest wbrew budowie anatomicznej tance-

rza, inne, że wykonując go, tancerz naraża się na kontuzję, a jeszcze inne, że ciało intensywnie pracuje. Rozpoznanie każdego z jego rodzajów jest ważne dla podejmowania działań wobec ciała, decyzji o przerwaniu lub wzmożeniu treningu albo też poszukaniu innego sposobu na wykonanie danego ruchu. Każde ciało posiada takie ograniczenia, które komunikuje poprzez ból i które zaczynają być widoczne właśnie na późniejszym etapie kariery.

Co ciekawe, tancerze często opowiadali mi o swoim ciele właśnie jako o drugiej osobie, która może coś dać, zaplanować, zbuntować się czy przechytrzyć tancerza. Taka relacja z własnym ciałem ma charakter bardzo osobisty. O ile traktowania ciała jako narzędzia i jako materiału tancerze uczą się od nauczycieli, trenerów czy starszych kolegów, o tyle postrzegania go jako aktora, współpracy, odczytywania jego sygnałów mogą nauczyć się jedynie poprzez interakcje z ciałem i jego uważną obserwację.

### Ciało samodzielne

Ciało tancerza postrzegane jako aktor, odrębny podmiot, który umie, pamięta, wie, to dla tancerza bardzo ważny współpracownik. Ciało, szczególnie na późniejszych etapach kariery, posiada duży zakres umiejętności. Tancerze mówią, że ciało dany ruch „wcieliło” lub że oni ten ruch „wtańczyli”<sup>7</sup>. Chodzi tutaj o wielokrotne wykonywanie ćwiczeń, powtarzanie choreografii czy kroków, czasami nawet przez wiele miesięcy. Skutkuje to tym, że tancerz może oprzeć się na pamięci swojego ciała. Podczas występu istot-

<sup>7</sup> Są to kody *in vivo*, pojęcia pochodzące z wywiadów z tancerzami.

nych jest bardzo wiele elementów, takich jak kroki, prowadzenie, mimika, wyraz artystyczny, opanowanie przestrzeni parkietu lub sceny. Tancerze nie są w stanie kontrolować ich wszystkich. Dlatego ciało niektóre z nich wykonuje samo. Proces wcielania ruchów, czyli usamodzielniania ciała, prezentuje poniższy cytat:

Mózg rozumie, ciało jeszcze nie robi. Ciało musi to zrobić ileś razy, mózg musi to przekazać ileś razy ciału, żeby to weszło. I to nie jest tak, na początku, jak ja się uczę, ja się uczę tylko fizycznie, na początku nie ma żadnych uczuć, to, co wam powiedziałam, najpierw jest technicznie: ta, ta, ta, noga, noga, noga i koordynacyjnie, czyli noga-ręka, noga-ręka, ja od razu koordynacyjnie zaczynam robić, czasami jak jest coś trudnego, wystukam sobie nogi, dopiero ręce, a najpierw koordynacyjnie. Jak już masz koordynacyjnie, to już pracujesz nad twarzą. Zastanawiasz się, czy mogłabyś się po drodze uśmiechnąć, sposobem takim, to jest jak tańczysz, to ktoś stoi, pyta się: „Ile masz lat?, Kupiłaś psa, a gdzie ostatnio byłaś?” Musisz tam już odpowiadać na te pytania. „Czytałaś ostatnio książkę, to powiedz mi coś o niej”. Tańczysz i opowiadasz, i twój mózg działa niezależnie od twojego ciała. Kiedy to już zaczyna działać, to znaczy, że twoje ciało się tego wyuczyło i możesz wrzucić do tego ekspresję. [tancerka tańca arabskiego, choreografka, pedagog tańca, sędzia, studentka szkoły tańca jazzowego, lat 26]

Ciało usamodzielnione to quasi-aktor, który w sposób nie zawsze zależny od tancerza interpretuje ruchy, ma określoną ekspresję. Sama doświadczyłam wielokrotnie, że nawet jeśli ja nie pamiętam kolejnej sekwencji choreografii, moje ciało samo ustawia się do konkretnego ruchu. Dobrze tańczy się wówczas, gdy nie myślimy nad wykonaniem kolejnego ruchu, ponieważ to ciało wykonuje go za nas. Jak określił to jeden

z instruktorów tańca towarzyskiego, „tańczyć mają nogi, a nie głowa”.

### Ciało jako nauczyciel

Ciekawym i występującym na bardzo zaawansowanym etapie kariery tancerza podejściem do ciała jest traktowanie go jako nauczyciela. Jak w przypadku jednej z moich rozmówczyń, tancerki hawajskiego tańca hula i masażystki lomi lomi nui:

Moje ciało? Bardzo szczerze, to w tej chwili nie mam większego nauczyciela niż moje ciało. Ono mnie nauczyło wszystkiego, co wiem. Całej tej pracy w lomi [rodzaj masażu hawajskiego – przyp. D.B.], to, co robię, to robię przez moje ciało po prostu, bo ono wie, bo mój umysł by nie nadążył. No, jest tak jakby, tak jakby medium [...] ono jest w stanie wychwycić rzeczy, których ja, wychwycić rzeczy czy informacje z przestrzeni, które są jakby dla umysłu nie do zdobycia. Mieszkam w nim, po prostu chcę o nie dbać, jest dla mnie, jest kochane, jest kochane, wiesz? [...] nie mam słów tak naprawdę, żeby opisać ciało. Jest jakimś kluczem, podstawą mojego światopoglądu jest ciało, wiesz? [tancerka i instruktorka hula, masażystka lomi lomi nui, lat 29]

Dla tej tancerki ciało stanowi inspirację samą w sobie. Daje jej możliwość wyrażania swoich emocji, a nawet więcej – traktuje ona swoje ciało jako odrębnego aktora, który przemawia poprzez nią. Taka relacja z ciałem i oddanie mu w pewnym sensie prymatu nad wolą tancerza jest możliwe dopiero wówczas, gdy tancerz wcieli ruchy charakterystyczne dla danego tańca, mimikę, przekaz emocjonalny i symboliczny. Jest to bardzo zaawansowany etap kariery tanecznej. Relacja z własnym ciałem opiera się

w tym przypadku na bardzo uważnym wsłuchiwaniu się i obserwacji sygnałów płynących z ciała. Komunikowanie się z własną cielesnością jest jednym z najistotniejszych źródeł inspiracji dla tancerza.

Należy zaznaczyć, że nie w każdym stylu tańca może dojść do takiego rodzaju relacji z ciałem. Jest to możliwe głównie w tych tanecznych środowiskach społecznych, gdzie nie istnieją sztywne i zinstytucjonalizowane ramy, w jakich może poruszać się tancerz inspirowany swoim ciałem. Oczywiście w każdym stylu tanecznym istnieją określone reguły dotyczące sposobu, w jaki tancerz powinien poruszać się i wyglądać. Wynikają one zazwyczaj z systemu wartości, który funkcjonuje w danej społeczności<sup>8</sup> (Grau 2005) i zadaniem tancerza jest je ucieleśnić<sup>9</sup> i przekazać publiczności.

Traktowanie ciała jako nauczyciela związane jest także z postrzeganiem go jako nieodłącznego elementu duchowości. W kulturze europejskiej na sposób myślenia o ciele i jego związkach

<sup>8</sup>Wiele ciekawych informacji na ten temat czytelnik znajdzie w książce Roderyka Lange pt. *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze. Perspektywa antropologiczna* (1988) oraz w pracy pod redakcją Wiesny Mond-Kozłowskiej *The Human Body – A Universal Sign. Bridging Art with Science* (2005).

<sup>9</sup>W artykule posługuję się dwoma terminami: wcielenie i ucieleśnienie. Pierwszy termin, wcielenie (*incorporation*), odnosi się do włączenia przez jednostkę w zasoby jej ciała, w jej kapitał fizyczny umiejętności, reakcji, np. kroków czy choreografii. Ucieleśnienie (*embodiment*) odnosi się natomiast do prezentowania – poprzez ciało, jego ruch, wygląd – norm i wartości wyznawanych w danej społeczności, grupie, kontrkulturze (np. zjawisko nudyzmu). Zjawiska te nie wykluczają się, zazwyczaj wręcz z siebie wynikają. Na przykład, aby ucieleśnić wartość, jaką jest w kulturze japońskiej kobiecie skromność, dziewczynka musi najpierw wcielić ją, ucząc się odpowiednio siadać, chodzić, opuszczać głowę.

z duchowością ogromny wpływ wywarły prace Kartezjusza. Zaprezentowany został w nich podział na ciało, czyli mechanizm, substancję fizyczną będącą w dyspozycji umysłu oraz duszę, dzięki której jednostka posiada wolę, pojmuję, myśli i czuje (Jakubowska 2009). Poza europejskim kręgiem kulturowym ten obraz ciała przedstawia się nieco inaczej, oczywiście także nie wszędzie jednakowo. Niemniej to właśnie w takich stylach, jak taniec brzucha (pochodzący z krajów arabskich i wywodzący się jeszcze sprzed epoki islamskiej), a także w hawajskim tańcu hula, odwoływanie się w choreografii do elementów duchowych, *sacrum* jest uznawane za element dojrzewania tancerza, poznawania siebie i warunek pięknego, bogatego i znaczącego (np. w sensie rytualnym lub magicznym) występu.

### Ciało w sytuacji autoterapeutycznej

Komunikowanie się tancerza ze swoim ciałem, wsłuchiwanie się w sygnały płynące od ciała może mieć także inny wymiar. Równie ważny jak w tańcu lub innej aktywności opartej na ciele, stosunek do własnego ciała istotny jest w pracy terapeuty. To poprzez zmysły, cielesne doznania czy poprzez ten oczywisty fakt, że jesteśmy wszyscy wcielonymi podmiotami, możemy rozumieć innych ludzi. Zatem bez zdrowego podejścia do swojego ciała, wsłuchiwanie się w sygnały od niego nie możemy mówić o pełnej relacji terapeutycznej. Świata doświadczamy także poprzez ciało (Shaw 2004) i wiele informacji, które posiadamy o otaczającej nas rzeczywistości ma pochodzenie somatyczne. Dotyczy to także interakcji z innymi aktorami

społecznymi. Wiele wartości, norm, stereotypów grupowych jest wcielonych. Zatem poznanie swojego ciała skutkuje uświadomieniem sobie rozmaitych społecznych praktyk, którym podlegamy. Wiąże się to także z rozwijaniem świadomości siebie. Poniżej przytoczę przykład badania opartego na analizie relacji z własnym ciałem w pracy autoterapeutycznej. Może być ono przykładem tego, że wchodzenie w interakcje ze swoją cielesnością nie jest zjawiskiem charakterystycznym tylko dla tancerzy.

W artykule zatytułowanym *Dialoguing with the body: a self study in relational pedagogy through embodiment and the therapeutic relationship* Chantale Lussier-Ley (2010) opisuje projekt badawczy, którego tematem stała się jej relacja z własnym ciałem w sytuacji terapii. Jako psycholożka Lussier-Ley pragnęła poznać siebie poprzez sport i taniec, aby następnie w bardziej otwarty sposób wchodzić w relacje z uczniami, podopiecznymi i osobami, wobec których stosowała terapię. Artykuł Lussier-Ley oparty jest na analizie dialogu z ciałem. Autorka przytacza dłuższe i krótsze fragmenty swoich zapisków. Jest to zarówno rodzaj autoterapii, jak i badania.

Normy kulturowe dotyczące ciała propagowane przez media, długoletnie ćwiczenie baletu, który narzuca ścisłe ramy dotyczące wyglądu, wpłynęły na destrukcję jej ciała i somatyzację problemów psychicznych. Takie podejście do cielesności – jako narzędzia podległego woli jednostki – wynika z charakterystycznego dla kultury Zachodu podziału na ciało i duszę. To dusza, silna wola mają sprawować całkowitą kontrolę nad ciałem.

Autorka odwołuje się również do doświadczeń swojej matki i jej epizodów alkoholowych, anorektycznych, a także bulimicznych i nazywa je wprost nadużywaniem swojego ciała (*abuse*). Taki sposób traktowania swojej fizyczności został autorce przekazany w procesie socjalizacji przez znaczącego innego – jej matkę. Ten rodzaj relacji z ciałem skutkuje tym, co w psychologii nazywa się somatyzacją procesów czy zjawisk psychologicznych. Choroby psychosomatyczne są sygnałem od ciała, że jednostka chcąc sprostać normom, doprowadza się do wycieńczenia. Somatyzacja problemów psychicznych to proces występujący między innymi wówczas, gdy jednostka posiada nieuświadomione lęki, tłumione emocje, zwłaszcza negatywne, nie akceptuje swojego ciała. Pojawia się ona wówczas, gdy jednostka nie zauważa sygnałów pochodzących od swojego ciała, nie komunikuje się z nim, ale właśnie nadużywa go, na przykład stosując wycieńczające diety.

Opisując swoją obsesję dotyczącą wagi, od której tak wiele zależy w karierze baletowej, Lussier-Ley wskazuje, że stosowanie zewnętrznych, ostrych wymagań i norm wobec swojego ciała nie pozwala na jego rozwój, a jedynie blokuje jego naturalne talenty i tendencje. W tej sytuacji ciało traktowane jest jako narzędzie, nie jako aktor, w którego można się wsłuchać. Jak opisuje autorka, jej ciało, podlegające ciągłym stresom, dietom, treningom, zaczęło szybko tyć, chorować. Jak wskazuje Lussier-Ley – zaczęło do niej mówić (2010).

Korzystając z terminologii socjologicznej, możemy powiedzieć, że odezwał się w ciele ten quasi



-aktor, który domaga się negocjowania kolejnych posunięć, decyzji, stawia opór. W uzyskaniu lepszej relacji ze swoim ciałem pomogła autorce zmiana techniki tańca. Zamiast rządzącego się ostrymi regułami baletu, zaczęła ona tańczyć flamenco. Styl ten znacznie bardziej przyzwala artyście na ekspresję indywidualną. Poprzez ten rodzaj pracy z ciałem i nad ciałem udało jej się otworzyć na możliwość tego rodzaju interakcji.

Różnica pomiędzy inspirowaniem się własnym ciałem w pracy tancerza a autoterapią skoncentrowaną na własnym ciele ma jedynie pozorny charakter. Oba zjawiska odnoszą się do procesu komunikowania się z ciałem, tworzenia swoistej relacji z tym quasi-aktorem. Czerpanie inspiracji z obserwowania własnego ciała, z wsłuchiwanie się w sygnały, które od niego płyną, oddawania kontroli naturalnym reakcjom ciała to jeden z dwóch krańców kontinuum. Zjawiskiem, które można umieścić na drugim jego końcu, jest całkowite kontrolowanie, nadużywanie, wykorzystywanie i podporządkowywanie sobie ciała, chcąc sprostać normom, regułom i wymaganiom stawianym przez grupy społeczne, znaczących innych lub, co częste w przypadku osób chorych na anoreksję i bulimię, opresyjnemu modelowi piękna prezentowanemu w mediach i promowanemu między innymi przez koncerty kosmetyczne. Opisany w artykule Lussier-Ley proces autoterapeutyczny jest jednym z działań podejmowanych w celu zmiany relacji z ciałem.

## Wnioski

Relacja tancerza z jego ciałem to bardzo specyficzny rodzaj interakcji. Oczywiście nie mam tutaj na myśli interakcji pomiędzy dwoma pod-

miotami posiadającymi jaźń, umysł, interpretującymi otaczającą je rzeczywistość (Blumer 2007), dlatego też w tekście posługuję się pojęciem quasi-aktora. Jednak z przyjętej przeze mnie perspektywy teoretycznej wynika, że najważniejszy jest punkt widzenia osób badanych. To właśnie tancerze opowiadając o swoich działaniach wobec ciała, zwrócili moją uwagę na ten ciekawy rodzaj relacji. Są to interakcje bardzo osobiste, budowane latami w oparciu o dokładne obserwowanie swojego ciała, szanowanie informacji, które od niego pochodzą.

Na relacje z ciałem jako aktorem wpływ ma także styl tańca. Tancerze zajmujący się bardzo zinstytucjonalizowanymi dziedzinami tej sztuki, jak taniec towarzyski lub balet, są w procesie socjalizacji zmuszeni do dostosowania jego wyglądu do określonej (także formalnie) konwencji oraz do wystandaryzowanych ruchów. Na przykład w regulaminie Polskiego Towarzystwa Tanecznego określone jest, jakie ruchy mogą prezentować na parkiecie tancerze poszczególnych klas, a także, w jakim rytmie powinny zostać zatańczone. Są tam zawarte również szczegółowe informacje o tym, jak powinien wyglądać tancerz. Dotyczy one stroju, makijażu, obuwia. Z kolei w tańcach mniej zinstytucjonalizowanych, na przykład taniec flamenco, hula czy taniec antyczny, tancerz może w większym stopniu korzystać z inspiracji płynących z jego ciała, modyfikować określony ruch, ponieważ ramy określonej konwencji tanecznej nie są aż tak sztywne. W mniej zinstytucjonalizowanych środowiskach tanecznych<sup>10</sup> tancerze mają więcej swobody w wyborze ruchu,

<sup>10</sup> Dotyczy to prawdopodobnie także innych środowisk, w których bardzo istotna jest praca nad ciałem.

jego artystycznej interpretacji. Dlatego też mają oni więcej szans na inspirowanie się sygnałami pochodzącymi z ciała.

Traktowanie ciała jako współpracownika tancerza widoczne jest także w usamodzielnianiu go. Ćwicząc i powtarzając określone ruchy i choreografie, tancerz uczy swojego współpracownika, jak wykonywać je bez udziału świadomości tancerza. Ciało wykonuje te ruchy samo, dlatego też tancerz może skupić się na innych aspektach występu – wyrazie artystycznym czy kontakcie z publicznością.

Interakcja ze swoim ciałem jest dla tancerza bardzo istotnym rodzajem relacji. Bez dobrej komunikacji ze swoim ciałem, umiejętności

## Bibliografia

- Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.
- Bittner Barbara (2004) *Nie tylko o tańcu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Blumer Herbert (2007) *Interakcjonizm symboliczny*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Byczkowska Dominika (2007) *Ciało, jako narzędzie budowania pozycji w grupie. Na podstawie badań wśród tancerzy tańca towarzyskiego* [w:] Jacek Leoński, Urszula Kozłowska, red., *W kręgu socjologii interpretatywnej. Badania jakościowe nad tożsamością*. Szczecin: Economicus, s. 391–406.
- (2009) *What do we study studying body? Researcher's attempts to embodiment research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 5, no. 3, s. 100–112 [dostęp

odczytywania i reagowania na jego sygnały tancerz nie może w optymalny sposób korzystać z możliwości swojego ciała i rozwijać ich. Wymagania danego środowiska społecznego, rywalizacja wewnątrz grupy stawiają tancerzowi bardzo wysokie wymagania. Tancerze zazwyczaj starają się je spełnić, a granice tym wymaganiom może postawić jedynie najbliższy współpracownik tancerza – jego ciało.

26 czerwca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume14/QSR\\_5\\_3\\_Byczkowska.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume14/QSR_5_3_Byczkowska.pdf)>.

----- (2010a) *Rola instytucjonalizacji w społecznym świecie – na przykładzie badań tancerzy tańca towarzyskiego* [w:] Leoński Jacek, Fiternicka-Gorzko Magdalena, red., *Kultury, subkultury i światy społeczne w badaniach jakościowych*. Szczecin: Volumina.pl, s. 101–116.

----- (2010b) *Ciało – narzędzie konstruowania tożsamości. Na podstawie badań tancerzy* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, s. 313–328.

Charmaz Kathy (2006) *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London, Sage, New Delhi: Sage Publications.

----- (2009) *Teoria Ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Clarke Adele (1990) *A social worlds research adventure. The case of reproductive science* [w:] Susan E. Cozzens, Thomas F. Gieryn, eds., *Theories of science in society*. Bloomington: Indiana University Press, s. 15–42.

Elias Norbert (1980) *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Przełożył Tadeusz Zabłudowski. Warszawa: PIW.

Grau Andree (2005) *When the landscape becomes flesh: an investigation into body boundaries with special reference to Tiwi dance and Western classical ballet*. „Body and Society”, vol. 11, no. 4, s. 141–163.

Hałas Elżbieta (2006) *Interakcjonizm symboliczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hałas Elżbieta, Konecki Krzysztof T., red., (2005) *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Hughes Everett E. (1997) *Careers*. „Qualitative Sociology”, vol. 20, no. 3, s. 389–397.

Jakubowska Honorata (2008) *Ciało biologiczne w interakcjach społecznych – pomiędzy napiętnowaniem a akceptacją*. „Kultura i społeczeństwo”, t. 52, nr 3, s. 195–212.

----- (2009) *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kacperczyk Anna (2005) *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych* [w:] Elżbieta Hałas, Krzysztof T. Konecki, red., *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty symbolicznego interakcjonizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar, s. 169–191.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2005) *Wizualne wyobrażenia. Główne strategie badawcze w socjologii wizualnej a metodologia teoria ugruntowanej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 1, nr 1, s. 42–63 [dostęp 20 czerwca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume1/PSJ\\_1\\_1\\_Konecki.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume1/PSJ_1_1_Konecki.pdf)>.

----- (2008) *Touching and Gesture Exchange as an Element of Emotional Bond Construction. Application of Visual Sociology in the Research on Interaction Between Humans and Animals*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 9, no. 3, art. 33 [dostęp 29 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0803337>>.

----- (2010) *Wywiad na podstawie filmów w badaniach praktyki jogi – na przykładzie badań cielesności i gestów w społecznym świecie praktyki jogi* [w:] Jacek Leoński, Magdalena Fiternicka-Gorzko, red., *Kultury, subkultury i światy społeczne w badaniach jakościowych*. Szczecin: Volumina.pl, s. 303–335.

Kvale Steinar (2004) *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*. Przełożył Stanisław Zabielski. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.

Lange Roderyk (1988) *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze. Perspektywa antropologiczna*. Kraków: PWM.

Lussier-Ley Chantale (2010) *Dialoguing with the body: a self study in relational pedagogy through embodiment and the therapeutic relationship*. „The Qualitative Report”, vol. 15 no. 1, s. 197–214 [dostęp 29 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.nova.edu/ssss/QR/QR15-1/lussier-ley.pdf>>.

Merleau-Ponty Maurice (2001) *Fenomenologia percepcji*. Przełożyli Małgorzata Kowalska, Jacek Mięgański. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Mond-Kozłowska Wiesna, ed., (2005) *The Human Body – A Universal Sign. Bridging Art with Science*. Kraków: Jagiellonian University Press.

Shaw Robert (2004) *Psychotherapist embodiment*. „Counseling and Psychotherapy Journal”, vol. 15, no. 4, s. 14–17.

Ślęzak Izabela (2010) *Być prostytutką – problematyka konstruowania tożsamości kobietprostituujących się* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Procesy Tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, s. 293–311.

Turner Bryan S., Wainwright Steven P. (2003) *Corps de ballet: the case of injured ballet dancer*. „Sociology of Health and Illness”, vol. 25, no. 4, s. 269–288.

## Cytowanie

Byczkowska Dominika (2012) „Ciało to mój największy nauczyciel”. *Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 112–127 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

## „My body is my best teacher.” Interactions with own body in dancer’s work

The aim of this article is to present a specific interaction between a dancer and his/her body. Such a relationship usually emerges in later stages of dancers’ careers, and is accompanied by a small number of formal rules and standards present within a certain dance community. Therefore, it rather occurs among dancers of artistic than of sport genres of dance. Dancer’s relationship with the body is created in the process of negotiating and getting to know one’s body reactions to one’s activities. The body is treated by a dancer as an actor who makes own decisions, and who is sometimes not letting the dancer to fulfill his/her intentions, for example, these connected with social norms in certain social groups.

In order to show and to compare how diverse one’s interactions with one’s body might be, I will also discuss an issue of relation with one’s own body in the autotherapeutic process. Presentation of both these problems also demonstrates two different ways of communicating with one’s own body.

This article presents outcomes of a qualitative research on social construction of embodiment, which was conducted with the use of Grounded Theory Methodology and qualitative research techniques, such as: unstructured interviews, video and photo elicited interviews, analysis of visual data, analytic autoethnography, participant and non-participant observation and desk research.

**Keywords:** embodiment, dance, interaction, autotherapy, analytic autoethnography



**Magdalena Wojciechowska**  
Uniwersytet Łódzki

## **Ciało – podstawowe narzędzie pracy. Rola ciała w procesie negocjowania tożsamości pracownic agencji towarzyskich**

**Abstrakt** Celem artykułu jest refleksja nad problemem doświadczania własnego ciała przez pracownice agencji towarzyskich. Podjęto w nim próbę zrekonstruowania percepcji ciała, które w sytuacji interakcji zawodowych jest rozumiane jako kostium teatralny, umożliwiający odgrywanie nieakceptowanej roli prostytutki. Ciała doświadczanego w kategoriach materii wymagającej nieustannego przekształcania, dopasowywania się do określonych warunków pracy, narażonej na uszkodzenia mechaniczne oraz podlegającej zużyciu. Ciała, które w miarę uczenia się nowych technik zarządzania wrażeniem zaczyna być postrzegane jako narzędzie pracy, za pośrednictwem którego ma miejsce stopniowe przewartościowywanie podejmowanej przez kobietę aktywności i konstruowanie nowych definicji odgrywanej roli. Wreszcie ciała wyabstrahowanego od intymności jednostki, doświadczanego jako partner interakcji pośredniczący w profesjonalnych kontaktach prostytutki z klientem.

**Słowa kluczowe** praca w agencji towarzyskiej, doświadczanie i postrzeganie ciała, kostium teatralny, edukacja agencyjna, modelowanie i szlifowanie narzędzia

**Magdalena Wojciechowska**, mgr, doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, asystent w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania IS UŁ. Wśród jej zainteresowań naukowych ważne miejsce zajmuje metodologia badań jakościowych, symboliczny interakcjonizm, socjologia dewiacji i cielesności, problematyka światów społecznych. Jest autorką książki *Agencja towarzyska – (nie)zwykłe miejsce pracy*.

### **Dane adresowe autorki:**

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: wojciechowska.ms@gmail.com

Zarówno na podstawie interdyscyplinarnych rozważań nad problemem prostytucji, jak i w odniesieniu do historycznego kontekstu tego zjawiska można stwierdzić, że świadczenie przez pewne jednostki usług zapośredniczonych przez ciało<sup>1</sup> jest właściwe każdemu

<sup>1</sup> Przez wzgląd na to, że wypowiedzi kobiet zatrudnionych w agencjach towarzyskich ujawniają funkcjonowanie w świadomości rozmówczyń wielu wymiarów rozumienia własnej cielesności, akcentując brak wyraźnej paraleli między doświadczaniem ciała w kategoriach odbiorcy wrażeń a spójnego z Ja mediatora doświadczeń (Wojciechowska 2012a), kategoria „praca zapośredniczona przez ciało” odnosi się w tym artykule do sytuacji, gdy jednostka postrzega swoje ciało jako, do pewnego stopnia niezależną od niej samej, materię – partnera interakcji, który umożliwia wykonanie nie zawsze akceptowanej aktywności zawodowej.

typowi społeczeństwa (por. Dufour 1851). Co więcej, poszczególne komponenty rzeczywistości społecznej, takie jak kultura, religia, reżim polityczny czy ustawodawstwo zdają się nie determinować występowania prostytucji (Roberts 1997), a jedynie współkształtować jej społeczną percepcję.

Warte zaakcentowania jest, że współcześnie prostytucja jawi się znacznej części społeczeństwa w kategoriach zjawiska dewiacyjnego, mogącego stanowić swoiste zagrożenie dla funkcjonowania określonego, powszechnie akceptowanego porządku normatywnego. Zbiór negatywnych – transmitowanych na przestrzeni wieków – stereotypów odnoszących się do kobiet dobrowolnie wykonujących tę pracę zdaje się być silnie zakorzeniony w świadomości jednostek lokujących siebie wśród „normalnej” części danego społeczeństwa. Tym samym trudnienie się prostytucją może być utożsamiane z funkcjonowaniem danej jednostki w ramach środowiska patologicznego, a co za tym idzie – prostytucja może być rozpatrywana w świadomości zbiorowej danego społeczeństwa bardziej w kategoriach dewiacji niż uczciwej pracy. W konsekwencji prostytutki – jako jednostki dewiacyjne, funkcjonujące niejako poza nawiasem normalnego społeczeństwa – mogą podlegać symbolicznej stygmatyzacji i marginalizacji (Prus, Grills 2003; Czykwin 2008; Goffman 2008; Ślęzak 2010). Co więcej, miejsce pracy wielu kobiet trudniących się prostytucją – agencja towarzyska – także nie jest kojarzone z działalnością usługową prowadzoną na terenie niewielkiego przedsiębiorstwa niezwykle wyczułonego na

potrzeby rynku<sup>2</sup>, lecz właśnie z szeregiem niekoordynowanych działań o charakterze dewiacyjnym, które rozgrywają się na obrzeżach „normalnego” świata. Można przypuszczać, że nakreślona powyżej percepcja prostytucji wynika z faktu, iż działanie w tym zawodzie jest postrzegane w kategoriach handlowania nie tylko własnym ciałem, lecz również intymnością i godnością. Sprzedawanie siebie stanowi zatem aktywność niecieszącą się społeczną aprobatą i jako takie może być symbolicznie piętnowane (zob. Ślęzak 2010). Warto jednak zaznaczyć, że symbolicznemu napiętnowaniu podlega w istocie nie abstrakcyjne, występujące na pograniczu cieszącego się legitymizacją świata działanie dewiacyjne, za które uważana jest prostytucja, lecz jednostki podejmujące tę aktywność. Tym dziwniejszym jawi się zatem fakt, że w wielu przeprowadzonych do tej pory badaniach dotyczących zjawiska prostytucji kwestia doświadczeń prostytuujących się kobiet, które dobrowolnie podjęły decyzję o rozpoczęciu pracy w agencji towarzyskiej, zdaje się być marginalizowana (por. Ślęzak 2010: 294).

Co więcej, podtrzymywaniu społecznej percepcji prostytucji w kategoriach dewiacji mogą nieintencjonalnie sprzyjać niektóre z analiz badawczych dokonywanych na gruncie nauk społecznych, w których refleksja nad tym zjawiskiem jest podejmowana przede wszystkim w ramach

<sup>2</sup> Z powodu złożoności zagadnienia polityki działania poszczególnych agencji towarzyskich w artykule nie przedstawiono etnografii miejsc pracy kobiet działających w zawodzie prostytutki.

nurtów deterministycznych<sup>3</sup> – wyznaczających linię interpretacji opisywanego fenomenu poprzez opis czynników przyczyniających się do rozwoju oraz uprawiania prostytucji (por. Gardian 2007).

Jakkolwiek supozycje odnośnie swoistej predyspozycji pewnej grupy jednostek do podejmowania określonego rodzaju działań (Aronson, Wilson, Akert 1997) mogą się wydawać pod pewnymi względami uzasadnione, warto rozważyć ograniczenia ich przyjęcia w odniesieniu do badania zjawiska prostytucji. Deterministyczne ujęcie wskazanego problemu może skutkować systematycznym zawężaniem spektrum analizowanego zjawiska oraz dokonywaniem analiz koncentrujących się głównie na jego określonych uwarunkowaniach. Co więcej, przyjęcie powyżej wskazanej orientacji może uniemożliwić dostrzeżenie szerszego kontekstu uwikłania poszczególnych jednostek w społeczny świat prostytucji, na gruncie którego konstruowany jest sens przypisywany przez danych aktorów określonym działaniom (Strauss 1993; Kacperczyk 2005). Co za tym idzie – analizy wpisujące się w nurt deterministyczny może cechować mimowolne symplifikowanie (już na poziomie badania) złożoności sytuacji aktorów zaangażowanych w fenomen prostytucji. Nadmierna koncentracja na poznaniu motywów i następstw bycia prostytutką – właściwa podejściu deterministycznemu – może implikować systematyczne marginalizowanie procesualne-

<sup>3</sup> Renata Gardian (2007: 33) wskazuje trzy nurty teoretyczne cechujące się deterministycznym podejściem do problemu prostytucji kobiecej: teorie biologiczno-psychologiczne, teorie społeczno-ekonomiczne oraz teorie kulturowo-środowiskowe.

go wymiaru zjawiska, a także przyczyniać się do budowania i wartościowania obrazu kobiet podejmujących tę aktywność.

Przez wzgląd na marginalizowanie w wielu dotychczasowych badaniach zjawiska prostytucji problemu doświadczeń, odczuć towarzyszących kobietom wykonującym brudną pracę (*dirty work*) (Hughes 1958) oraz fakt, że także ich socjalizacja przebiegła w społeczeństwie, które wytwarza i transmittuje szereg deprecjujących przekonań na temat prostytuujących się jednostek, cel niniejszego artykułu stanowi próba spojrzenia na sytuację pracownic agencji towarzyskich z perspektywy badanych. Refleksji poddane zostanie zagadnienie doświadczania przez prostytutki własnego ciała w procesie konstruowania tożsamości pracownicy agencji towarzyskiej, któremu nieodłącznie towarzyszy zespolony z nim proces podtrzymywania pozytywnego wizerunku Ja – zagrożonego uwewnętrznianiem piętna wykonywania społecznie nieakceptowanej aktywności zawodowej. Ciało, jako fizyczny komponent jednostki wpływający na krystalizowanie jaźni, stanowi w świadomości kobiety kluczowy, namacalny element łączący ze sobą dwa diametralnie różne światy – „świat normalny” ze „światem dewiacyjnym”.

### Problem definiowania siebie w kontekście pracy zawodowej

Tożsamość jednostki, czyli zbiór definicji i sądów na temat Ja, przez pryzmat których aktor postrzega oraz identyfikuje siebie, nie jest rodzajem finalnego konstruktów wykrystalizowanego w określonym momencie czasowym, lecz

podlega nieustannemu potwierdzaniu i negocjowaniu w toku interakcji (Boksański 1989: 12–13, 68–69). W momencie kontaktu z innym działający aktorzy przyjmują perspektywę sytuacji zgodną z definicją siebie, która w toku interakcji jest dostosowywana do działań partnerów oraz do wyobrażeń siebie z perspektywy innego, a zatem jest podatna na zmiany (Blumer 1984).

Istotny wpływ na proces konstruowania tożsamości wywiera postrzeganie siebie i rzeczywistości społecznej przez pryzmat wykonywania pracy zawodowej. Budowanie definicji Ja jest uzależnione nie tylko od statusu, jaki dany aktor przyznaje wykonywanej aktywności (Hughes 1984: 87–97), ale także od kultury organizacyjnej, w której funkcjonuje. Co więcej, w toku przejmowania specyficznej perspektywy zawodowej właściwej danej grupie odniesienia jednostka uwewnętrznia swego rodzaju soczewkę interpretacyjną, za pośrednictwem której odczytywane i kategoryzowane są znaczenia określonych działań i doświadczeń (zarówno własnych, jak i partnerów interakcji). Wykonywanie określonej pracy stanowi ponadto istotny element w procesie postrzegania, ewaluowania siebie (Hughes 1958; Konecki 1998). Ponieważ wykonywanie zawodu prostytutki jest związane ze świadomością podejmowania aktywności, która nie tylko nie cieszy się aprobatą społeczną, lecz jest wręcz hańbiąca (Luckenbill 1985 za Marciniak 2010: 186), kobieta rozpoczynająca karierę dewiacyjną podejmuje pracę nad tożsamością, wytwarzając nowe ramy interpretacyjne dla świadczonej pracy (Goffman 2010). Można przypuszczać, że w przypadku pracownic

agencji towarzyskich kształtowanie tożsamości profesjonalnej stanowi kluczowy proces przejścia od poczucia bycia prostytutką do określonych działań w zawodzie, co umożliwi z kolei postrzeganie tej aktywności zarobkowej nie w kategoriach dewiacji, lecz pracy<sup>4</sup>.

W niniejszym artykule negocjowanie i budowanie tożsamości pracownic agencji towarzyskich będzie rozpatrywane w odniesieniu do procesu nieustannego porównywania przez jednostkę wizerunku Ja z obrazem siebie, zrekonstruowanym na podstawie działań partnerów interakcji – a zatem niejako przez nich dostarczanym – oraz ze zinternalizowanymi w toku socjalizacji definicjami opisującymi prostytutkę. Bazę dla prowadzonych analiz stanowi perspektywa interpretatywna – opisująca świat w kategoriach rzeczywistości konstruowanej w toku interakcji o charakterze symbolicznym. Zgodnie z założeniami powyższego paradygmatu przyjęto, że jednostkowe działania są podejmowane w określonych kontekstach sytuacyjnych i interakcyjnych, stanowiąc tym samym następstwo interpretacji danego zdarzenia, sytuacji bądź zjawiska dokonanej przez określonego aktora społecznego. Definicja sytuacji jest tym samym współtworzona i podtrzymywana w toku interakcji. Rzeczywistość badanych jawi się zatem jako konfiguracja pewnych znaczeń, których

<sup>4</sup> Przez wzgląd na ograniczoną długość niniejszego artykułu nie poruszono w nim problemu profesjonalizacji kobiet zatrudnionych w agencjach towarzyskich, stanowiącego kategorię centralną wygenerowaną w toku badań poświęconych zjawisku prostytucji kobiecej, przeprowadzonych w jednym z miast województwa łódzkiego w celu zgromadzenia materiału empirycznego do pracy magisterskiej, która została opublikowana w 2012 roku (Wojciechowska 2012b).



sens może zostać odkryty o tyle, o ile uchwyceniu podlega doświadczenie wytwarzających je osób. Wiodącą teorią wyjaśniającą analizowane zjawisko jest w tym artykule perspektywa dramaturgiczna zaproponowana przez Ervinga Goffmana (2008).

### Zarys metodologii zastosowanej w badaniu

W odniesieniu do przytoczonych wcześniej rozważań na temat społecznej percepcji prostytutki można przypuszczać, że podjęcie pracy zarobkowej w agencji towarzyskiej stanowi punkt zwrotny (*turning point*) (Strauss 2009) w procesie konstruowania obrazu siebie – oś, wokół której tożsamość jednostki jest rekonstruowana przed badaczem w toku prowadzenia narracji.

Silna hermetyczność badanego świata, do pewnego stopnia uniemożliwiająca przeniknięcie bariery symbolicznie oddzielającej to uniwersum od rzeczywistości outsiderów, wpłynęła na to, że przy doborze określonych technik zbierania danych kierowano się przede wszystkim dostępnością danych w terenie (Hammersley, Atkinson 2000; Silverman 2007). Zaowocowało to nieustannym przeplataniem się w toku badania etapu sondowania gruntu (Hammersley, Atkinson 2000: 48) z kolejnymi, następującymi po sobie etapami projektu badawczego. Sondowanie to ograniczone było każdorazowo jedynie wyobraźnią badaczki, świadomej, że nawiązanie kontaktu z kolejnymi aktorami funkcjonującymi w ramach świata stanowiącego przedmiot badań może mieć miejsce za sprawą zastosowania metody kuli śnieżnej. Od momen-

tu ustanowienia kontaktu z odźwiernymi (*gatekeepers*) (Hammersley, Atkinson 2000: 70) – osobami, które umożliwiły wejście w obręb świata agencji towarzyskich – poszczególne techniki zbierania danych były stosowane równolegle. W celu dotarcia do sposobu rozumienia przez badanych rzeczywistości społecznej, określenia, co i jak robią dane jednostki podejmujące określoną aktywność oraz uchwycenia procesualnego wymiaru badanego zjawiska zdecydowano się na przeprowadzenie badań jakościowych z wykorzystaniem techniki pogłębionego wywiadu swobodnego mało ukierunkowanego (Lutyński 1968: 24–28; Przybyłowska 1978: 62), obserwacji uczestniczącej<sup>5</sup> „mieszanej”<sup>6</sup> oraz wywiadów zapośredniczonych przez Skype<sup>7</sup>,

<sup>5</sup> W czasie trwania każdej obserwacji prowadzono wywiady konwersacyjne, przybierające formę rozmów nieformalnych, podczas których dopuszcza się zdobywanie informacji poprzez „zachęcanie, sugerowanie, humor, odkładanie rozmowy na później” (Konecki 2000: 150).

<sup>6</sup> Ponieważ część obserwowanych osób była świadoma uczestnictwa w projekcie badawczym (ochroniarze), można przyjąć, że w odniesieniu do kryterium jawności prowadzona obserwacja uczestnicząca miała charakter „mieszany”. Co za tym idzie – taki sposób prowadzenia obserwacji może budzić wątpliwość co do wartości uzyskanych danych, gdyż część badanych mogła dążyć do dokonania określonej autoprezentacji w sytuacji bycia obserwowanymi. Jednak płęć badaczki wpłynęła na konieczność odrzucenia możliwości przeprowadzenia obserwacji ukrytej.

<sup>7</sup> Skype to jeden z bezpłatnych komunikatorów internetowych umożliwiających prowadzenie rozmów przez użytkowników programu. Wywiad zapośredniczony przez Skype umożliwia pokonanie bariery odległości, jaka dzieli badacza od rozmówcy. Brak bezpośredniego kontaktu może powodować większą otwartość ze strony badanego, który relacjonuje trudne czy wstydliwe doświadczenia. Jednak powyższa zaleta może paradoksalnie stanowić ograniczenie tej metody, gdyż brak kontaktu twarzą w twarz może prowadzić do nieufności rozmówców wobec badacza czy samego badania. Co więcej, daje badanym większą możliwość autokreacji (szczególnie w sytuacji, gdy w czasie wywiadu nie korzysta się z kamery internetowej). Wadą tego wywiadu jest także łatwość, z jaką badany może zakończyć roz-

w czasie których nie korzystano z kamery internetowej. Wiodącą technikę uzyskiwania danych stanowił wywiad swobodny, dzięki któremu zyskano możliwość nawiązania z poszczególnymi rozmówcami bliskiego kontaktu (*close rapport*) (Konecki 2000; Mason 2002), sprzyjającego poruszaniu drażliwych i niejednokrotnie bardzo intymnych tematów, których rozmówcy nie podejmowali wcześniej w sytuacji kontaktu z outsiderami. Zastosowanie w badaniu pogłębionego wywiadu swobodnego umożliwiło ponadto odkrycie wytwarzanego przez badanych pojęcia działania – tego, co zachodzi (*whatness*) oraz jak zachodzi (*howness*) (Kleinknecht 2007: 251–253). Wykorzystanie dwóch pozostałych technik zbierania danych zapewniło triangulację metodologiczną (Konecki 2008: 24), dzięki której wygenerowane w toku badania kategorie stanowiące pojęcia uczulające (np. „codziennność agencyjna”, „edukacja agencyjna”, „modelowanie narzędzia pracy”, „szlifowanie narzędzia pracy” czy „techniki układania klienta”) (Charmaz 2009) mogły zostać ugruntowane.

Wnioski przedstawione w niniejszym artykule zostały oparte o badania prowadzone od października 2008 do grudnia 2009 roku na terenie agencji towarzyskich mieszczących się w jednym z miast województwa łódzkiego. W tym czasie dotarto do klientów korzystających z usług kobiet trudniących się prostytutką oraz do pracowników (i byłych pracowników) pięciu

agencji (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b). W związku z przytoczonymi tu ograniczeniami wywiadu zapośredniczonego przez Skype, został on potraktowany jedynie jako uzupełniająca technika zbierania danych. W czasie trwania badania przeprowadzono łącznie 28 tego typu wywiadów.

różnych agencji towarzyskich. Łącznie przeprowadzono 45 wywiadów, w tym 20 wywiadów z kobietami zatrudnionymi w agencjach towarzyskich<sup>8</sup>, oraz 14 obserwacji<sup>9</sup>. Uzyskane dane opracowano zgodnie z założeniami metodologii teorii ugruntowanej (Glaser, Strauss 1967; Konecki 2000).

Określenie roli ciała prostytutki w procesie konstruowania tożsamości profesjonalnej analizowano w odniesieniu do – wyłonionych z narracji kobiet – określonych sposobów doświadczania przez nie własnego ciała.

### Wejście do agencji towarzyskiej – przeddefiniowywanie sposobu rozumienia ciała w obliczu „nowości interakcyjnych”

W celu zrekonstruowania roli oraz sposobu percypowania własnego ciała w toku negocjowania, konstruowania tożsamości kobiet pracują-

<sup>8</sup> W badanej grupie znalazło się 25 kobiet oraz 20 mężczyzn w wieku od 17 do 54 lat. Przeprowadzono: 2 wywiady ze znajomymi prostytutkami; 1 wywiad z kobietą rozważającą znalezienie sponsora; 1 wywiad ze sponsorem; 7 wywiadów z klientami korzystającymi z usług seksualnych „stójek”, „cichodajek” bądź z usług oferowanych w agencjach towarzyskich; 3 wywiady z taksówkarzami; 1 wywiad z tancerką erotyczną; 3 wywiady z byłymi ochroniarzami agencji towarzyskich; 1 wywiad z byłą szefową agencji towarzyskiej; 2 wywiady z byłymi prostytutkami; 6 wywiadów z ochroniarzami agencji towarzyskich; 1 wywiad z „cichodajką”; 3 wywiady ze „stójkami” oraz 14 wywiadów z kobietami zatrudnionymi w agencjach towarzyskich (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b).

<sup>9</sup> Przeprowadzono: obserwację obchodzenia imienin odźwiernego w agencji A, Wigilię pracowniczą w agencji A, 7 obserwacji w agencji A (zarówno w czasie godzin pracy, jak i przed wieczornym otwarciem); obchodzenie imienin odźwiernego w agencji B, 2 obserwacje w agencji B (w czasie godzin pracy); 2 obserwacje prostytutki ulicznej (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b).



cych w agencjach towarzyskich należy odnieść się do temporalnego wymiaru karier prostytuujących się jednostek.

Wkraczając na nieznaną terytorium agencji towarzyskiej – w sytuacji podjęcia nowej pracy – kobieta jest świadkiem wielu zjawisk, zachowań oraz interakcji, które interpretuje w kategoriach dewiacji. Wynika to z wyraźnego dystansowania się badanych do innych uczestników mikroświata danego klubu<sup>10</sup>. Specyfika podejmowanej przez kobietę aktywności decyduje o tym, że nieznaną jednostce ze świata „normalistów” (Goffman 2007) zjawiska ogniskują się w obrębie sposobów rozumienia oraz doświadczania cielesności, która jest przez większość tubylców interpretowana za pośrednictwem niepodzielnej, a wręcz nieświadomianej sobie przez jednostkę, perspektywy poznawczej. Ciało, za pośrednictwem którego ma miejsce poznanie i interpretowanie otaczającego kobietę świata, jak i określanie swojej roli, miejsca w tym świecie (Merleau-Ponty 2001, por. Byczkowska 2010), niejako przestaje bowiem stanowić jej wyłączną własność. Co więcej, podejmowanie podstawowo-

<sup>10</sup> Uczestnictwo w społecznym świecie prostytucji, wymagające od danej jednostki funkcjonowania na pograniczu dwóch diametralnie różnych światów, implikuje u kobiety potrzebę wypracowania określonych sposobów redukcji rozbieżności powstałych na linii jaźń subiektywna–jaźń odzwierciedlona, a zatem wypracowania określonych schematów radzenia sobie z uwewnętrznianym piętnem. Jednym z mechanizmów obronnych jest symboliczne odgradzanie się badanych od innych prostytuujących się kobiet. Może to prowadzić do wytwarzania w świadomości pracownic agencji towarzyskich drabiny stratyfikacji prostytutek. Dokonują one bowiem symbolicznego przyporządkowania koleżanek po fachu do kategorii kobiet predysponowanych do zawodu (odczuwających satysfakcję z kontaktu z klientem) bądź grupy osób niechętnie wykonujących pracę (por. Ślęzak 2010).

wego działania<sup>11</sup> (*primary activity*) (Strauss 1993; Kacperczyk 2005: 168), zapewniającego trwałość świata agencji towarzyskich, jest utożsamiane z dzieleniem z klientem własnej intymności, a co za tym idzie – społecznie podtrzymywany obraz romantycznej miłości fizycznej podlega czasowemu zawieszeniu w sytuacji wchodzenia kobiety w interakcje o charakterze zawodowym (zob. Wojciechowska 2012b).

To nie jest to samo, co z chłopakiem, bo z chłopakiem to powinna być czysta przyjemność, co nie? A z klientem wszystko jest z automatu. Staram się jak najszybciej skończyć. Klient dostaje tyle, co płaci i niech się cieszy. Jest ładnie, miło, nie? Ale po prostu chłopakowi oddaję siebie i jakbym go sobie z tym klientem wyobraziła, jakoś by się mogło uroić i po prostu bym się za bardzo otworzyła, no nie? A tutaj się nauczyłam, że takie coś nie przejdzie, chociaż szczerze ci powiem, że na początku to było dla mnie dziwne takie, wręcz **nienormalne** (podkr. M.W.), że z klientem jesteś tak, jak z chłopakiem, co nie? Z czasem się przyzwyczaiłam, że tak po prostu **ma być** (podkr. M.W.), ale na początku to jest jednak niezły szok. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

Bolesne, systematyczne odkrywanie przez kobietę nowych sposobów rozumienia działań zapośredniczonych przez ciało może wywołać u jednostki doświadczenie „szoku interpretacyjnego”, wywołanego niemożnością zaklasyfikowania otaczających ją zjawisk do kategorii fenomenów znanych z „normalnego” świata.

<sup>11</sup> Podstawowym działaniem, którego podejmowanie decyduje o trwaniu, odtwarzaniu świata agencji towarzyskich, jest zapośredniczona przez ciało praca z klientem „na pokój” (kategoria *in vivo*), którą w toku edukacji agencyjnej kobieta obudowuje licznymi działaniami pomocniczymi.

Szok interpretacyjny jest związany z wkroczeniem przybysza na obcy teren, w obrębie którego kobieta nigdy nie chciała funkcjonować<sup>12</sup>. Co więcej, w tym miejscu warto zasygnalizować, że pierwszego szoku kobieta doświadcza najczęściej tuż po przybyciu do agencji – w sytuacji tak zwanego „testowania dziewczyny”, gdy pierwszym klientem zostaje „klient wewnętrzny”<sup>13</sup>. Testowanie stanowi swoisty rytuał przejścia, którego doświadczenie jest dla jednostki analogiczne z symbolicznym uwikłaniem jej w nieakceptowany świat i może być tym samym rozpatrywane w kategoriach osławiania, przysposobiania kobiety do podejmowania (w przyszłości) mechanicznej pracy z regularnym klientem (zob. Wojciechowska 2012b).

W wielu przypadkach kobieta jest zapoznawana z formalnymi regułami funkcjonowania danej organizacji, w tym także z regułami świadczenia pracy (na przykład zakresem usług, które jest zobowiązana wykonać w ramach godziny pracy z klientem „na pokój”) jeszcze przed testowaniem. Warto zatem zaznaczyć, że intymna interakcja z klientem wewnętrznym jest projektowana przez jej partnerów w taki sposób, by jej przebieg był możliwie najbardziej zbliżony do „formalnego scenariusza pracy” z regularnymi klientami. Co więcej, biorąc pod uwagę, że przebieg pierwszej zawodowej interakcji jest zbieżny z funkcjonującym w świadomości jednostki stereotypowym wy-

<sup>12</sup> Przed podjęciem stygmatyzowanej aktywności żadna z dziewczyn nie przypuszczała, że mogłaby znaleźć się w sytuacji, która „zmusiłaby” ją (kategoria *in vivo*) do rozpoczęcia pracy w agencji towarzyskiej.

<sup>13</sup> Klient wewnętrzny to najczęściej jeden z ochroniarzy zatrudnionych w danej agencji towarzyskiej.

obrażeniem o istocie pracy prostytutek, kobieta zaczyna tworzyć definicję tej aktywności, która oddaje rozumienie pracy w agencji towarzyskiej właśnie w kategoriach wejścia z klientem w interakcję o charakterze seksualnym (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b).

Początki nie były łatwe, bo wbrew pozorom to nie jest wcale łatwe zajęcie, jak się może innym wydawać. Szok jest, chociaż sam... Wiesz, no, sposób, w jaki to robisz, to nie jest wielkie zaskoczenie, bo jakieś masz wyobrażenie, jak to **powinno** (podkr. M.W.) wyglądać i... No, początek to jest właśnie taki, że robisz z nimi na pokój, co trzeba. Generalnie z klientem się jeszcze można dogadać, co i za ile. No, a jak nie chce nic ponad (o usługach wykraczających poza godzinny pakiet standardowy, czyli tzw. miłość francuską i odbycie stosunku seksualnego z klientem – przyp. M.W.), to też wiadomo co. No, ale na przykład na początku, to w ogóle byłam tak zakręcona, że o jakimś przedłużeniu nawet mowy nie było. [wywiad z 37-letnią kobietą pracującą w agencji od 3 lat]

W następstwie brutalnego skonfrontowania dotychczasowej perspektywy poznawczej z „codzienną agencyjną”, jednostka zaczyna postrzegać własne ciało (siebie) jako przedmiot niechcianej (acz dobrowolnej) interakcji. Co więcej, choć dystansuje się ona do ciała, które opisuje w kategoriach narzędzia pracy, przyznając mu status odrębnego bytu nietożsamego z jej dotychczasową biografią i niekomunikującego w sytuacji pracy jej prawdziwych uczuć i doświadczeń, to jednak to właśnie ciało prostytutki – pośredniczące w procesie zakorzeniania się kobiety w nieakceptowanym świecie – nieustannie przypomina jej (także w „prawdziwym”,



„normalnym” życiu) o podejmowanej przez nią aktywności zarobkowej (por. Ślęzak 2010).

Jestem z tym miejscem związana tylko tak... Fizycznie, powiedzmy. Przez to brudne ciało właśnie, i codziennie kładę się spać i mówię: „Boże, co ty robisz?”. Codziennie mam wyrzuty sumienia, bo praca tu strasznie wpływa na ten mój związek, że teraz, wiesz, nie chcę, żeby mój mąż mnie w ogóle dotykał. Ktoś mnie tu wcześniej w pracy dotykał i wiadomo, że to jest czysto fizyczny jakiś stosunek, żadnych innych akcji, ale, no, nie ukrywajmy, że oni (klienci – przyp. M.W.) mnie jednak dotykają. No to dlaczego teraz osoba, która mnie kocha ma to samo robić? Może to jest głupie, ale... Może wręcz przeciwnie, może powinnam chcieć się z nim kochać jakoś, ale to tak przypomina mi o tym, co tutaj robię i codziennie mam wyrzuty sumienia, że ktoś mnie dotyka i nie pozwalam mu się dotknąć (mężowi – przyp. M.W.). [...] Tylko jak ja nawet patrzę na siebie, to to, co tam robię, to się mi przypomina i jakoś z nim nie mogę się przełamać. [wywiad z 32-letnią kobietą pracującą w agencji od 5 lat]

Sytuacja pracy z klientem „na pokój” stanowi dla większości dziewczyn doświadczenie tak trudne pod względem emocjonalnym, że wiele z nich – szczególnie w początkowym okresie pracy w agencji towarzyskiej – sięga po różnego rodzaju środki znieczulające, które otumaniając zmysły, ułatwiają wejście z obcym mężczyzną w interakcję o charakterze seksualnym. Jedną z najczęściej stosowanych technik „znieczulania się” jest nadmierne spożywanie alkoholu oraz zażywanie środków psychoaktywnych<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Wśród często stosowanych środków psychoaktywnych znajdują się zarówno narkotyki (twarde i miękkie), jak i leki psychotropowe, na które część kobiet ma recepty.

Na początku to na trzeźwo w ogóle się nie da (pójść z klientem „na pokój” – przyp. M.W.). Ciągle piłam i tak coraz więcej... Coraz więcej piłam. Były też inne rzeczy (miękkie narkotyki – przyp. M.W.). Robiłam się bardzo agresywna, bardzo nerwowa. Jednak tutaj bez tego nie można funkcjonować. Dlatego mam nadzieję, że jak najszybciej uda mi się z tym skończyć (z pracą w agencji – przyp. M.W.), bo czuję, że jak jeszcze tutaj zostanę, to będę więcej piła. Nie chciałabym, po prostu bym nie chciała. [wywiad z 42-letnią kobietą pracującą w agencji od 6 lat]

Praca z nietrzeźwym klientem jest postrzegana w kategoriach jednego ze sposobów radzenia sobie w sytuacji dzielenia intymności z obcym mężczyzną<sup>15</sup>. Niemniej dążenie do upicia klienta rodzi problem innej natury – w momencie, gdy inicjująca picie kobieta sama jest pod wpływem alkoholu bądź innych środków odurzających, traci ona możliwość kontrolowania siebie, panowania nad ciałem, które niejako mimowolnie zaczyna wykonywać określone działania zawodowe. Tym samym, prowadzi to do sytuacji, gdy przebieg spotkania z klientem może być w przeważającej mierze projektowany przez mężczyznę oczekującego wyświadczenia usług, za które zapłacił. Znieczulanie ciała – siebie – za pośrednictwem alkoholu czy innych środków odurzających może zatem paradoksalnie

<sup>15</sup> Wiele kobiet stara się wprowadzić klienta w stan nietrzeźwości jeszcze „na salonie” (kategoria *in vivo*). Jednym z powodów takiego postępowania jest to, że dziewczyny otrzymują prowizję od sprzedanych drinków, na które naciągną klienta agencji. Z drugiej strony niektóre rozmówczynie wskazywały w swoich wypowiedziach na to, że nietrzeźwy mężczyzna jest bardziej podatny na manipulację ze strony kobiety, która stosując określone techniki „układania klienta”, dąży do uniknięcia konieczności wejścia z nim w interakcję o charakterze intymnym.

prowadzić do przypieczętowania konieczności odbycia z klientem stosunku seksualnego. Co więcej, tego typu znieczulanie się prowadzi do stopniowego uodporniania się organizmu na działanie określonych substancji, co z kolei może się przyczynić do wytwarzania „błędnej spirali pracy”, która doprowadza do intensyfikowania częstotliwości interakcji zawodowych w celu uzyskania dodatkowych środków finansowych na używki umożliwiające ponowne znieczulenie się (zob. Wojciechowska 2012b).

Wzmoczone zaangażowanie się pracownicy agencji towarzyskiej w nieakceptowane działania może implikować potrzebę znalezienia grupy wsparcia, którą uosabiają w tym przypadku koleżanki po fachu. Kobieta zaczyna bowiem dostrzegać, że mają one podobne doświadczenia i sposoby radzenia sobie z nimi. Co za tym idzie, inne dziewczyny pracujące w tym samym klubie stają się z czasem nie tylko grupą odniesienia, lecz także znaczącymi innymi z mikroświata danej agencji towarzyskiej, w obrębie którego kobieta konstruuje określony zbiór autodefinicji<sup>16</sup>. Poznawanie wspólnej dla zawodowej grupy odniesienia perspektywy poznawczej wiąże się z odkrywaniem ram interpretacyjnych umożliwiających zdefiniowanie nieznanej dotąd rzeczywistości (Shibutani 1961; Goffman 2010) i może być równoznaczne ze stopniowym odczarowywaniem w świadomości jednostki

<sup>16</sup> Zasygnalizowane zjawisko odwoływania się do „agencyjnej grupy wsparcia” stanowi przyczynek do przejmowania przez nową perspektywę poznawczą właściwej jednostkom funkcjonującym w ramach codzienności agencyjnej i jest jednym z kluczowych elementów szerszego procesu budowania tożsamości profesjonalnej przez pracownice agencji towarzyskich.

sentymalnej wizji miłości fizycznej, a także z dostrzeżeniem teatralnego wymiaru świadczony w agencji pracy.

Co jak co, ale takiej śmiałości, to się tutaj nauczyłam. Jak byłam wcześniej strasznie skrępowana, że można tak bez stanika usiąść, co nie, to aż byłam zdziwiona, że się tak szybko przełamałam. Bardzo tu jest sympatycznie, nie? Teraz to nawet uchodzę za małego zбочeńca, co nie? Bo tam na przykład lubię podszczypanąć którąś i jest tylko: „Aga (zmieniony pseudonim rozmówczynie – przyp. M.W.), ty mały zбочeńcu!” (*śmiech*). Ale to są tylko takie wygłupy, co nie, co czasem tak robimy z klientami dla lepszego efektu (podkr. M.W.). Chociaż na ładną, zgrabną kobietę każdy lubi popatrzeć, a tu mamy raczej więcej na wierzchu niż zakryte. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

W odniesieniu do powyższego fragmentu narracji można przyjąć, że zmiana podejścia do problemu percepcji cielesności – łączonej uprzednio z intymną sferą jednostki – wiąże się z przedefiniowywaniem roli ciała (narzędzia pracy), które kobieta może wykorzystać w formie rekwizytu służącego wywołaniu (u klienta) określonego wrażenia (por. Goffman 2008).

### Przygotowania do „występów na scenie” – tworzenie kostiumu teatralnego

Tworzenie indywidualnego kostiumu teatralnego implikuje działania mające ma celu swoje przekształcanie – ozdabianie oraz trenowanie ciała, które zaczyna być w tym kontekście postrzegane (i doświadczane) w kategoriach podatnej na obróbkę materii. Kreacja

powstaje dzięki wypracowaniu i wykorzystaniu: określonych „strategii ciała”<sup>17</sup>; wyzywających strojów, odsłaniających określone walory fizyczne kobiety; przerysowanego, teatralnego makijażu; butów na wysokim obcasie (np. szpilek, kozaków); opalenizny, uzyskiwanej najczęściej w solarium; fryzur tworzonych z długich (często sztucznych) włosów czy peruk; rekwizytów potęgających wrażenie (roli) – na przykład pejcze. Niemalże każdego dnia kobiety pracują nad ciałem za kulisami sceny agencyjnej (salonu), dopełniając tym samym swoistego rytuału przygotowania ciała do wieczornego występu.

Pracę zaczynamy od 20.00. Jak jest wieczór kawalerski czy większe spotkanie biznesowe (*uśmiech*), to wtedy indywidualnie, ale najczęściej od 20.00 tak do 6 rano jest klub czynny. Tylko dla nas jest mniej troszkę czasu, bo trzeba wcześniej przyjść i już się na tę 20.00 przygotować. Najczęściej to tak o 18.00 już przychodzą się dziewczyny szykować, to jeszcze chwilę się pogada, co tam słyhać na mieście. Tutaj zresztą (w klubie – przyp. M.W.) trzymam część swoich rzeczy. [...] No a ten czas (przed 20.00 – przyp. M.W.) to jest potrzebny na przebranie się. Nie będę przecież na ulicy szła w szpilkach bez palca, jak takie roztopy. A buty trzeba mieć jakieś ładne, na szpileczce obowiązkowo, bo spódniczki najczęściej się nosi, no a do tego ładny staniczek czy tam topik. No trzeba dobrze wyglądać i się podobać. Makijaż też jest bardzo ważny w tym świetle, jak tutaj mamy, to jak ja rano zmywam, no bo nie wracam taka do domu, no to aż się dziwię, ile tego miałam. Ale jednak jak do domu wracasz, to się na parę

godzin położysz, bo zawsze coś jest do zrobienia i potem trzeba kombinować, jak tu dobrze wyglądać. Samo zakrycie cieni to już trochę trzeba. A jeszcze skórę mam teraz strasznie suchą, bo się trochę za bardzo na łóżku chyba przypiekłam (w solarium – przyp. M.W.), zobacz. Zanim się nakremuję też trochę zleci, no i tak do tej 20.00. [wywiad z 36-letnią kobietą pracującą w agencji od 8 lat]

Problem tworzenia indywidualnego kostiumu można rozważać zarówno w odniesieniu do praktycznego, jak i symbolicznego wymiaru zasygnalizowanego zjawiska. W obawie przed zdemaskowaniem w normalnym świecie natury wykonywanej pracy, jak i przez wzgląd na lęk przed negatywną oceną ze strony innych – nawet „dewiantów” – kobiety ukrywają swoją prawdziwą tożsamość w sytuacji podejmowania interakcji z aktorami zaangażowanymi w wytwarzanie społecznego mikroświata danej agencji towarzyskiej. W czasie pracy intencjonalnej zmianie podlega zatem zarówno aparycja jednostki, jak i personalia oraz historia jej życia. Posługiwanie się fałszywą biografią ma na celu przekonanie partnerów interakcji – a także samej kobiety – że osoba pracująca w agencji to w istocie niezbieżna z Ja kreacja aktorska (zob. Wojciechowska 2012b). Ciało noszące kostium pomaga kobiecie w podejmowaniu działań polegających na uwodzeniu i pozyskiwaniu klientów, z którymi praca jest niezwykle kosztowna pod względem emocjonalnym.

Kiedyś szłam z koleżanką, tutaj mam Aga (zmieniony pseudonim rozmówczynie – przyp. M.W.), ale powiem ci prawdę, mam na imię Ewa (zmienione, wymienione jako prawdziwe imię rozmówczynie – przyp. M.W.), co nie? I szłam

z koleżanką i z kolegą, co nie, i taki chłopak, z 25 lat, do mnie woła: „O, cześć Aga!”. Ja na niego takie oczy, mówię: „Przepraszam, pomyłka”, a on: „No jak to, nie pamiętasz mnie?”. Ja mówię, że coś mu się musiało pomylić, że może kogoś podobnego do mnie zna, no nie? I po prostu go wyminęliśmy i idziemy. Po prostu inne imię mam, inaczej jak teraz wyglądam, no wszystko prawie jest zmyślone, co nie? Niektórzy tylko klienci wiedzą, że mam Agatkę (zmienione imię córki rozmówczynie – przyp. M.W.). [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

Klient nie jest od tego, żeby wiedzieć (kim poza agencją jest kobieta – przyp. M.W.), ale jak chce bajeczek, to proszę bardzo – mam ich parę (*uśmiech*). Niektórzy (klienci – przyp. M.W.) myślą, że mnie znają i bardzo dobrze, tyle że tu nic nie jest prawdziwe (o personaliach kobiety – przyp. M.W.). [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 3 lat]

Wychodząc z klubu, zmywam makijaż. Nie chodzę w makijażu, nie chodzę wyzywająco ubrana. W porównaniu z tym, jak wyglądam w pracy, na co dzień chodzę wręcz jak lump. [...] W klubie muszę dopasować się do tego, jak klient chce mnie widzieć. Czasem jest tak, że jeden klient, jedno wcielenie. Dużo zależy od sytuacji, ale to w domu jestem sobą. [wywiad z 32-letnią kobietą pracującą w agencji od 5 lat]

Tworzenie kostiumu – kreacji, za pośrednictwem której możliwe jest podjęcie potępianej roli prostytutki – wpływa na symboliczne dystansowanie się kobiety do własnego, brudnego ciała, a także podejmowanej z klientem pracy. Poprzez podtrzymywanie pozytywnego wizerunku Ja dochodzi bowiem do postrzegania wykreowanego kostiumu – ciała jedynie odgry-

wającego rolę zawodową – w kategoriach bytu, który jest do pewnego stopnia niezależny od wolicjonalności jednostki.

Po prostu to, jak wyglądam pomaga mi w pracy, żeby klient wracał. Nie mogę sobie pozwolić na to, żeby źle wyglądać, bo głównie w końcu mężczyznom o ten wygląd chodzi. Sama się sobie w tym stroju nie podobam. Szczególnie, jak jestem na przykład w blond peruce, która mi uważam nie pasuje i jest mi w niej gorąco. Ale to są wszystko rzeczy, których się nie nosi dla siebie i uwierz mi, że człowiek się może tak zmienić, że na ulicy wygląda zupełnie nie do poznania. Mój mąż mnie nigdy tak, jak tutaj ubranej nie widział i na pewno nie zobaczy, bo w swoim domu... To ci się może wyda dziwne, ale w domu jestem normalną, zwyczajną kobietą. Jestem żoną, matką i, no... zupełnie inną osobą. A w klubie to jest tylko aktorstwo. [wywiad z 32-letnią kobietą pracującą w agencji od 5 lat]

Tutaj jak jestem, to wykonuję swoją pracę i tak muszę podchodzić do obcych facetów, zupełnie **jak nie ja** (podkr. M.W.). Rozbieram się przed obcym facetem i takie rzeczy robię, że po prostu widzę, że to nie jest moje **normalne zachowanie** (podkr. M.W.). [wywiad z 22-letnią kobietą pracującą w agencji od 2 lat]

Co więcej, kobieta nieakceptująca podejmowanej przez ciało (siebie) aktywności może myśleć o nim w kategoriach narzędzia – przedmiotu tymczasowo należącego do agencji – które jedynie zapośrednicza niechciane przez nią kontakty zawodowe z klientami. W świadomości jednostki dochodzi zatem do symbolicznej fragmentaryzacji Ja, która ujawnia się w sytuacji mówienia o ciele jako o materii zawłaszczanej przez miejsce pracy i niemediującej w tym

<sup>17</sup> Jednym z elementów kostiumu prostytutki jest stosowanie wyuczonych strategii ciała, takich jak: „koci chód”, taniec na rurze, *lap dance*, ułatwiających kobiecie ułożenie klienta.



czasie prawdziwych doznań towarzyszących kobiecie w czasie typowych interakcji o charakterze zawodowym.

Poza tym, poza pracą to jest moje ciało, tak że mogę z nim robić, co chcę (o spotykaniu się z klientem – partnerem kobiety poza agencją – przyp. M.W.). [wywiad z 29-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko roku]

Pochodną symbolicznego alienowania się kobiety od pracy zapośredniczonej przez ciało jest zjawisko „stępienia narzędzia”, które polega na – często nieświadomym – zaniedbaniu, niekiedy wręcz oszpecaeniu własnego ciała. Jednostka dystansuje się do nieczystego narzędzia poprzez przekształcanie, zmieniając go na czas pracy w taki sposób, by nie stanowiło ono dla niej reprezentacji wizualnego aspektu Ja, za pośrednictwem którego identyfikuje siebie w „normalnym” świecie. W efekcie agencyjna kreacja może stać się kostiumem nie tylko przerysowanym, lecz wręcz karykaturalnym.

Wiesz, ja na początku, jak tu przyjechałam, to nawet w takiej bluzce i jeansach chodziłam i jak myślałam, że już mnie nikt nie weźmie, to w końcu byli chętni i... Nie wiem, bo w sumie też chcę tu zarobić te pieniądze, ale... [...] Wręcz się nie staram zachęcać faceta i czasem to siedzę z konkretną miną i staram się sprawiać takie wrażenie, że nie mam ochoty, żeby mnie ktoś wybrał, ale to różnie bywa. [wywiad z 19-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko roku]

W oparciu o powyższe fragmenty narracji można przypuszczać, że myślenie o ciele w kategoriach kostiumu zapośredniczającego, ułatwiającego pracę z klientem jest dla większości roz-

mówczyń związane z przyjmowaniem przez nie roli prostytutki jedynie na czas funkcjonowania w obrębie codzienności agencyjnej. Tym samym, można postawić hipotezę, że perspektywa poznawcza podzielana przez innych uczestników społecznego subświata prostytucji agencyjnej umożliwia wytworzenie temporalnej optyki o charakterze cyklicznym, która jest przyjmowana jedynie w sytuacji tymczasowego działania w nieakceptowanym świecie. Co za tym idzie – konstruowanie tożsamości profesjonalnej jest związane z identyfikowaniem się pracownic agencji towarzyskich przez pryzmat tożsamości sytuacyjnej, której czasowe podejmowanie jest dla nich równoznaczne z wchodzeniem w świat, którego reguły gry wymuszają tymczasowe zawieszenie prawdziwego obrazu danej kobiety.

### „Teatr w teatrze” – występowanie przed dwoma rodzajami widowni

Praca w agencji towarzyskiej wymaga od kobiety jednoczesnego podejmowania dwóch, do pewnego stopnia niezależnych, ról. Nawiązując kontakt z klientem, przyjmuje rolę prostytutki – uwodzicielki. Z drugiej zaś strony – celem właściwego<sup>18</sup> zaprezentowania się przed pozostałymi uczestnikami teatralnego świata – jednostka występująca przed klientem nieustannie pod-

<sup>18</sup> Poszczególne zachowania kobiety są przedmiotem nieustannej oceny ze strony „kontrolerów ról” – innych aktorów, których działania umożliwiają przetrwanie mikroświata danej agencji. Złamanie przez kobietę nieformalnych reguł przyjętych w danym miejscu pracy, na przykład zasady „pogardzania klientem”, może spotkać się z dezaprobatą za strony współpracowników, a także z sankcją, jaką może na przykład stanowić tymczasowe wykluczenie poza dany krąg interakcyjny.

trzymuje podstawową rolę profesjonalistki – osoby świadomej sprawowanej nad nim władzy.

Sekwencje poszczególnych interakcji kobiety z klientem są najczęściej planowane, a następnie odgrywane przez zaangażowanych w określony występ aktorów – innych uczestników mikroświata danej agencji towarzyskiej. Jeden ze stałych elementów inscenizacji, w którą zaangażowani są inni pracownicy klubu, stanowi następujący ciąg zdarzeń: „określenie, która kobieta spodobała się klientowi; poinformowanie barmana; odegranie przeciwicznego występu” (Wojciechowska 2012b: 109).

Dziewczyny jeszcze tańczą na rurce na przykład. To każda ma jakąś swoją piosenkę, i **jak widać już** (podkr. M.W.), która się tam panom spodobała, to któraś z dziewczyn **daje znać barmanowi** (podkr. M.W.) i on puszcza po prostu ten jej kawałek. [wywiad z 26-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko roku]

Byłam centralnie w szoku, jak zobaczyłam, jak to wygląda, że dziewczyna gada sobie z ochroniarzem o facecie, co tylko do niej przychodzi. Ona mówi tak: „To szepnij mu tam słówko o mnie”, co nie? A on: „A co byś chciała?”. No szok normalnie, bo ten koleś za godzinę przychodzi i rozmawia sobie z ochroniarzem tak, jakby to było dawno ustawione (przygotowanie i odegranie występu przed klientem – przyp. M.W.). Myślałam, że jaja sobie robią, co nie (współpracownica i ochroniarz – przyp. M.W.), ale okazało się, że nie. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

Innym elementem współpracy pracowników agencji towarzyskich jest dążenie do opracowania – zawczasu – scenariuszy rozmów z klien-

tami. Przykładem realizacji tej formy gry jest sytuacja, gdy starając się pozyskać stałych klientów, dziewczyny proszą, by ochroniarze rozmawiając z mężczyznami, którzy parokrotnie korzystali z usług danych kobiet, przekazywali im o nich (wcześniej ustalone) informacje, pozwalające przypuszczać, że dana pracownica agencji nie traktuje określonego mężczyzny jak standardowego klienta. Opracowywanie scenariuszy rozmów z klientami może być również wykorzystane jako forma naciągania klienta na większe wydatki (np. kupowanie kobiecie drogich prezentów – biżuterii, perfum itp.).

Świadomość nieuchwytnego dla większości klientów inscenizatorskiego wymiaru codzienności agencyjnej sprawia, że kobieta zaczyna z czasem odgrywać doświadczaną uprzednio submisję, przejmując tym samym kontrolę nad przebiegiem danego spotkania zawodowego. W sytuacji odkrycia teatralnej płaszczyzny rzeczywistości mikroświata danego klubu jednostka nadaje także nowy sens niezrozumiałym dotąd interakcjom i zjawiskom. Tym samym, codzienne nakładanie kostiumu na potrzeby odegrania roli prostytutki staje się dla kobiety równoznaczne z przygotowaniem się aktora do zbiorowej inscenizacji. Staje się ona także świadoma, że „spontaniczne” działania innych kobiet „na salonie”, nastawione kolejno na: zainteresowanie, uwiedzenie, zmanipulowanie oraz zatrzymanie klienta, są w rzeczywistości fragmentami wyreżyserowanych scen. „Pod nieobecność publiki (klientów) pracownicy agencji towarzyskiej prowadzą bowiem rozmowy zawodowe, rozmowy inscenizatorskie przybierające formę plotek (por. Goffman 2008: 203–204), w trakcie trwania których opracowywane są grupowe

skrypty inscenizacji” (Wojciechowska 2012b: 120). Natomiast w sytuacji odstąpienia od scenariusza przyjmowania klienta<sup>19</sup> aktorzy uczestniczący w odgrywanej inscenizacji mogą liczyć na „pomoc zza kulis”, która stanowi w tym przypadku część „zmowy członków zespołu” (Goffman 2008: 204–205).

### „Edukacja agencyjna” – wchodzenie w rolę „profesjonalistki”

W następstwie wchodzenia w powtarzające się interakcje zawodowe z aktorami uczestniczącymi w społecznym subświecie prostytucji agencyjnej kobieta poznaje i gromadzi zakres wiedzy, szereg technik, których opanowanie i stosowanie stanowi podstawę do wypracowania indywidualnego „warsztatu aktorskiego” prostytutki. Wiedzę tę można zgrupować w trzy podstawowe segmenty, które zrekonstruowano na podstawie fragmentów narracji kobiet, odnoszących się do problemu konstruowania i dopracowywania odgrywanej roli. Edukacja nowej dotyczy przede wszystkim poznania zasad pracy nad materią – „modelowania narzędzia pracy” oraz „szlifowania narzędzia pracy”, związanego z generowaniem określonych kompetencji interpersonalnych umożliwiających jednostce przededefiniowanie sposobu rozumienia świadczonej przez nią pracy oraz przypisywanej sobie roli.

<sup>19</sup> W sytuacji przyjmowania klientów „na salonie” dziewczyny komunikują się ze sobą za pośrednictwem SMS-ów lub wcześniej ustalonych gestów. Na przykład stukanie opuszkami palców o spód stolika może oznaczać, że dany klient (najczęściej nietrzeźwy) „jest przy kasie” (kategoria *in vivo*). Także picie przez kobietę określonego drinka może być dla danej grupy jej współpracowników wskazówką co do tego, jakie informacje udało się jej zdobyć na temat klienta.

### Modelowanie narzędzia

Ciało pracownicy agencji towarzyskiej jest przez jednostkę postrzegane jako podstawowe narzędzie pracy z klientem „na pokoju”. Co więcej, kobiety doświadczają go w kategoriach materii, która wymaga nieustannego, intencjonalnego przekształcania, dopasowywania się. W efekcie, może być ono rozumiane jako permanentnie wytwarzany produkt – dobro materialne, narażone na różnego rodzaju uszkodzenia mechaniczne<sup>20</sup> oraz podlegające zużyciu. Praca w agencji wymaga od kobiety także swoistego ujarzmiania ciała – między innymi poprzez przewyciężanie procesów, cykliw biologicznych, którym podlega kolonizowana materia.

Na początku pracy jak miałam okres, to miałam problem. Dziewczyny mi później powiedziały co i jak. To na wacikach, nie? Masz płatki higieniczne, takie do twarzy, kosmetyków, zwijasz w rulonik i jak tampon wkładasz, tylko że sznureczka nie ma i nie jest takie twarde. Miałam też problem wyczuć, kiedy na przykład gość gumkę przebije czy coś takiego. Teraz to już jestem na tyle wyczulona, że po prostu nawet, jak mi pęknie, to wyczuwam różnicę w sposobie, co nie, i po prostu wiem, co i jak. Pierwsze co, to idę się wyplukać. Sama sobie w domu od siebie robię taką płukankę, taki irygator mam do tego, w tamtym roku sobie kupiłam. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

Szkolenie ciała jest związane z wykonywaniem pracy fizycznej, treningiem – wypracowywaniem określonych strategii, umiejętności ciała,

<sup>20</sup> W toku działania w zawodzie wiele rozmówczyń doświadczyło przemocy fizycznej ze strony klientów.

za pośrednictwem których kobieta zyskuje możliwość urozmaicenia scenariusza przyjmowania klienta.

Od dziewczyn się teraz trochę ucę tego tańca na rurce, akrobacje praktycznie. Bioderkami tak ruszać, bo z tego też są jakieś pieniążki, jak klient na pokój pójdzie, to też. [wywiad z 26-letnią kobietą pracującą w agencji towarzyskiej od blisko roku]

Można tak robić, żeby po prostu ten człowiek (klient – przyp. M.W.) nie poczuł się oszukany. Albo skrócić, albo przedłużyć, albo mówię, tak, jak ja zaczęłam robić ten masaż i naprawdę było tak, że dałam na przykład ogłoszenie do netu, że robię masaż. Przychodzili do mnie tacy kulturalni ludzie, to, słuchaj, na sam masaż gejszy na przykład, gdzie tam dochodzi bez żadnego tam seksu czy coś. A teraz jeszcze latem w wakacje poszłam sobie na kursy zawodowego masażu w Akademii Zdrowia i dochodzę, słuchaj, do wniosku, że z tego mogę mieć pieniądze. Tyle, co tymi rękami zrobię. Taki dar boży. [wywiad z 28-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko 4 lat]

Innymi zabiegami ułatwiającymi kobiecie wchodzenie w rolę prostytutki oraz zdobywanie klientów są kolejno: pielęgnacja, upiększanie oraz przekształcanie ciała dostosowywanego do antycypowanych oczekiwań, gustu danego klienta.

A tutaj, na przykład, było to, że ja na przykład zaczęłam... No, patrzeć na siebie, jakoś tak dbać o siebie i ubierać się inaczej, malować. Zmieniałam wygląd do tego stopnia, że zapuściłam długie włosy, przytyłam te dwaście kilo więcej, paznokcie, gdzie ja zawsze miałam krótkie, to po prostu sobie

w salonie zrobiłam. [wywiad z 28-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko 4 lat]

Pielęgnacja narzędzia pracy jest istotna dla przebiegu procesu konstruowania tożsamości prostytuującej się kobiety, gdyż jej efekty mogą wpływać na koncepcję roli zawodowej. Wytwarzanie założeń roli profesjonalistki jest bowiem w dużej mierze związane z przeświadczeniem kobiety o jej atrakcyjności fizycznej (w oczach klienta), dzięki któremu jednostka może doświadczyć przewagi interakcyjnej nad płacącym za jej towarzystwo – mniej atrakcyjnym – partnerem. Utracenie tej przewagi, na przykład w sytuacji kontaktu z niestandardowym klientem (uważanym przez kobietę za atrakcyjnego pod względem fizycznym), może implikować rozchwianie koncepcji roli.

Nie powiem, przychodzą jakieś ciasteczka, naprawdę przystojni, młodzi. Tylko, wiesz co, szczerze ci powiem, że jak przychodzą ci przystojni, to ja jakoś tak się odsuwam w bok. No bo tak: po pierwsze, mam kompleks swojego wyglądu i nie podchodziłam do takich osób tak, no... Żeby coś, bo za takimi facetami śliczne dziewczyny sikają, i ten... Po drugie, po prostu czuję się nieswojo. Szczerze, jeżeli przychodzą młodzi albo w moim wieku, albo troszeczkę starsi ode mnie, no ale w wieku przybliżonym do mojego, to nie czuję się tak pewnie. Ja pewniej się czuję ze starszymi osobami, a z takimi w moim wieku naprawdę czuję się nieswojo, bo tam porozmawiać, to z tymi panami to szybko znajdę temat, a jak jest **normalny** (podkr. M.W.) chłopak, to jakoś mi ciężko. Nie wiem, chyba się wstydzę, czy coś. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]



## Szlifowanie narzędzia

Tworzenie roli zawodowej – związane zarówno z nabywaniem, jak i modyfikowaniem pewnych stałych schematów działania pracownic agencji towarzyskich – wpływa na przebieg procesu budowania tożsamości profesjonalnej. Kobieta zaczyna bowiem przypisywać podejmowanej aktywności zarobkowej miano pracy, odrzucając jednocześnie wcześniejsze przeświadczenie o tym, że jej działania zawodowe są jednoznaczne z seksualnym zaspokojeniem klientów. Staje się także świadoma, że wykonywanie pracy wymaga rozwinięcia i ciągłego poszerzania wachlarza umiejętności interpersonalnych, za pośrednictwem których możliwe staje się „ułożenie klienta” oraz egzekwowanie od niego szacunku w sytuacji interakcji zawodowych „na pokój”.

Taka praca to nie jest chodzenie z klientem na pokój tylko w jednym celu. Wbrew temu, co się ludziom może wydawać, to jest kawał ciężkiej harówki, której nikomu nie życzę. A takie pójście do pokoju nie wymaga żadnej wprawy, bo robisz rzeczy, które, no... Stosunek to jest kwestia paru minut, bez żadnych tam perwersji. Pijane dziewczyny chodzą z pijanymi klientami. No tak to wygląda. Bardzo wiele przypadków jest takich, że przez alkohol to się niewiele dzieje. Ale dla mnie **sztuką** (podkr. M.W.) jest tak ułożyć sobie klienta, żebym była bezpieczna, żeby mnie palcem nie ruszył. [wywiad z 32-letnią kobietą pracującą w agencji od 5 lat]

Szlifowaniu narzędzia towarzyszy przejmowanie i generowanie „technik układania

klienta” oraz „zawieranie wewnątrzzakładowych sojuszy”<sup>21</sup>.

Interakcje pomiędzy pracownicami agencji towarzyskich (profesjonalistkami) a klientami (frajerami) są najczęściej zapośredniczone przez następujące, stosowane przez kobiety, techniki „układania klienta” (kategoria *in vivo*) (zob. Wojciechowska 2012b: 131–134):

- uwodzenie klienta inicjowane „na salonie”:

Podobam się facetom, więc staram się to wykorzystać przez szepnięcie właśnie słówka na uszko czy tam podotykanie się troszeczkę. Jak po kliencie widać, że nie będzie uciążliwy, to zazwyczaj taką atmosferę stwarzam, jakbyśmy byli, że tak powiem, parą. No co, no uśmiecham się, przybliżam się do niego, coś wypijemy. A jak na przykład przyjdą w więcej osób czy na kawalerski, to najczęściej wtedy proszą, żeby na rurce zatańczyć, no to jak ja tańczę, to zawsze dla wybranego klienta, po którym tam jakoś widać, że mu się spodobałam. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 3 lat]

- zagadywanie, odurzanie, usypianie klienta:

Też czasami się lubią wyplakać i zdarza się trzy, cztery, pięć godzinek się w pokoju z klientem siedzi. Mam taki zwyczaj, że zawsze mówię prosto z mostu i nie przejmuję się,

<sup>21</sup> W toku badań wyłoniono różne kategorie sojuszy wewnątrzzakładowych, które są zawierane z ochroniarzami bądź z „managerem” danej agencji towarzyskiej. Wśród nich wyróżniono: „świadczanie «bezinteresownych» przysług”, „donosicielstwo”, „kombinatorstwo”, „nawiązywanie relacji intymnych z «nadzorującymi znaczącymi innymi»” (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b). Niemniej przez wzgląd na złożoność problemu negocjowania „statusu agencyjnego” kobiety w toku interakcji z nadzorującymi znaczącymi innymi nie zostaną one przedstawione w niniejszym artykule.

czy kogoś obrażę, czy nie. To jakieś drineczki weźmiemy i dobrze się rozmawia. Akurat ja zawsze się staram dużo rozmawiać, żeby tam do czegoś nie doszło. Coś tam na początku, że poczeka, że najpierw przysznic, to ty idź pierwszy, ja pójdę druga, a potem się dopiero możemy zabawić i tak dalej. To potem też jakoś idzie. Trzeba mieć, no, delikatną bajerkę, żeby tam tylko z nim porozmawiać, a nie, żeby on zaliczył dziewczynę. Czasami jak klienci są nachalni, to wiadomo, że coś tam musi być. Zazwyczaj jak jest za trzeźwy, to raczej dochodzi do tego, że ten stosunek musi być, ale jak z miasta przyjadą już podpici, to czasami się go ulula i jestem zadowolona. [wywiad z 20-letnią kobietą pracującą w agencji od roku]

Tak się nieraz udaje, że siedzimy i tylko nawijamy jak naćpani, co nie? Tylko te parę godzin to się tak męczy człowiek przy tej rozmowie, bo gościu i siedzi, i truje, i truje, i coś tam. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

Jeżeli ktoś na przykład jest... Przykładowo ja chcę iść się odprężyć, chcę po prostu, wiesz, odprężenie, to jedna lubi delikatny seks, inna lubi brutalny seks i znajduję dziewczynę, która jest delikatna i która jest czuła, i porozmawia. To jest takie twoje intymne spotkanie. Miałem przecież tak, że była atmosfera, a tak dobrze się rozmawiało, że nie było zbliżenia. [wywiad z 34-letnim klientem agencji towarzyskich]

- naciąganie klienta:

Jak wyczuwam, że klient ma pieniądze, to ciągnę jak najwięcej. O co poproszę, to i kolczyki, pierścionki, łańcuszki, wszystko mi przynoszą. [wywiad z 37-letnią kobietą pracującą w agencji od 3 lat]

Nieraz to jest taka operetka, że głowa mała. Idę z klientem na górę, tam bajeruję, żeby mnie tam nie wymęczył. No to co, chce się pobawić pierściami, mówię: „Weź te ręce, bo za to się płaci. Zapłacisz tyle i tyle i możesz sobie macać”, nie? To dotknie, tamto dotknie i kasa jest. O! Albo niektórzy chcą, na przykład wylizać, no to mówię, że za wszystko się kasa należy. Co klient chce, to tylko mówię: „OK, ale mi zapłać i nie wyjdiesz stąd, dopóki mi nie zapłacisz”. No i mi płacą, co mają zrobić? Gdzieś ręce muszą na ten czas położyć (*uśmiech*). [wywiad z 42-letnią kobietą pracującą w agencji od 6 lat]

Fajnie było, trochę nowych rzeczy popróbowaliśmy, bo z dziewczyną się krępuję. Dopiero na drugi dzień się budzę, patrzę w portfel, i żal zostaje, bo jak się zdarzyło stracić w jedną noc w godzinę 700–800 złotych to jednak... Chyba wtedy ostro przepłaciłem. [wywiad z 20-letnim klientem agencji towarzyskich]

- ośmieszanie, zawstydzanie klienta:

Miałam na przykład takiego Kazia (zmienione imię stałego klienta – przyp. M.W.), który miał wielkie kompleksy na swoim punkcie i, to jak były różne sytuacje, że on do mnie coś nie ten, to zaraz go postraszyłam, że tam wszystkim wygadam i po sprawie. [wywiad z 36-letnią kobietą pracującą w agencji od 8 lat]

Niektórzy tacy przychodzą, że siedzimy już i gość coś nie tak do dziewczyn zaczyna, że ja niektórym to potrafię już powiedzieć: „Co ty tu chłopczyku robisz?”. No centralnie. Pokazać mu, że to jest głupota przychodzić i płacić za seks. To koledzy też uszy pospuszczają, co nie? Ja go przegadam, po prostu zgaszę faceta. [wywiad z 23-letnią kobietą pracującą w agencji od 4 lat]

- adorowanie, rozkochywanie w sobie klienta:

Staremu mówię, że młodo wygląda, młodemu, że ma podejście do kobiet, jednemu to, drugiemu tamto, jak ma małego, to, że inni mają mniejsze. No taki bajer. Generalnie to chwale, bo każdy facet to lubi. [wywiad z 20-letnią kobietą pracującą w agencji od roku]

Tak to już w takim miejscu wygląda, że zakochuje się ten, kto płaci. Sama mam klientów, o których mogę powiedzieć, że są mocno zauroczeni, ale z mojej strony to jest tylko gra. Oni o tym, że mam męża, nawet nie podejrzewają, bo to działa jak płachta na byka. [...] Natomiast powiem ci, że tutaj jestem dobra w tym, żeby im doradzać, wysłuchać. Znam przyzwyczajenia moich klientów, uważnie ich słucham, więc jeśli oni chcą poznać historię mojego życia, to, że tak powiem, droga wolna. Mówię, ja lubię dużo gadać, ja naprawdę dużo gadam, a ile w tym prawdy (*uśmiech*), no taka praca. Natomiast na żadne wyjście nie pójdę, bo to nie są żadne randki z klientem, tylko taka praca w klubie. Wiem, że dziewczyny mają jakieś romanse z facetami. No kompletna głupota. Powiem ci, że szkoda mi tych ludzi, bo się w dziewczynie ktoś zakochał i nawet nie podejrzewa, że ona ma 5 takich samych ludzi z problemami. [wywiad z 32-letnią kobietą pracującą w agencji od 5 lat]

Pół roku. Z pół roku tak chodziliśmy ze sobą, można powiedzieć. Jak ona potrzebowała, żeby pójść tam gdzieś do parku, pójść na piwo, posiedzieć, pogadać, popalić i nic poza tym. Teoretycznie nic nie brakowało do zakochania się. Nic nie wyszło, ale nie z powodu jej branży, bo przecież wiedziałem, jak pracuje, ale starałem się jej pomóc, chociaż finansowo w sensie. [...] Ze swojej strony, co mogłem, to miała, ale nie wyszło. [...] Słyszałem, że potem byli jacyś inni (klienci, z którymi kobieta

spotykała się na podobnych zasadach – przyp. M.W.), ale to też inna historia. [wywiad z 31-letnim klientem agencji towarzyskich]

W toku wchodzenia w kolejne interakcje o charakterze zawodowym kobieta zaczyna dostrzegać potencjał posiadanej nad klientem przewagi – wynikającej po części z faktu ciągłego dopracowywania kostiumu teatralnego, który umożliwia odgrywanie roli prostytutki. Następstwem uświadomienia sobie posiadania pewnego zakresu władzy nad mężczyzną jest stopniowe przewartościowywanie jego roli jako partnera interakcji zawodowej. Powtarzające się sukcesy interakcyjne w zakresie manipulowania klientem („Tu dużo zależy ode mnie, czy dopuszczę, żeby do czegoś doszło, czy pokażę mu, że przyszedł porozmawiać”) uświadamiają kobiecie, że może ona pełnić rolę dominującego partnera interakcji, który projektuje jej przebieg, sprawując kontrolę nad własnym ciałem w sytuacji świadczenia pracy. Osiąganie zawodowych sukcesów interakcyjnych może być potęgowane dzięki współpracy zespołowej, gwarantowanej zawarciem określonych sojuszy wewnątrzskładowych (zob. Wojciechowska 2012a; 2012b).

W czasie zbiorowej inscenizacji kobiety pracujące w danej agencji towarzyskiej współdziałają ze sobą w celu zrealizowania określonego występu przed danym typem klienta<sup>22</sup>.

Czasami razem coś zrobimy, żeby klienta jeszcze trochę podkreślić. Niech sobie popatrzy, drinka

<sup>22</sup> Tworzenie typologii klientów umożliwia pracownikom agencji towarzyskich antycypowanie oczekiwań i ewentualnych zachowań danego gościa oraz wybór adekwatnego scenariusza przyjęcia klienta.

postawi. Takich trików to jest, tak szczerze, tyle, co klientów, bo wiadomo, że jak trafi się ktoś nieśmiały, to inaczej się wtedy podchodzi, jak do takiego, co jest bardzo napalony i już zaraz chce. Różnie to ze sobą rozgrywamy (z koleżankami po fachu – przyp. M.W.). [wywiad z 42-letnią kobietą pracującą w agencji od 6 lat]

Analizując kategorie ilustrujące poszczególne elementy edukacji agencyjnej, można wysnuć wnioski o intersubiektywności wiedzy kobiet (Schütz 1967: 97), dotyczącej reguł funkcjonowania codzienności agencyjnej. Jednostkowy warsztat aktorski, który powstaje w toku odkrywania perspektywy podzielanej przez agencyjną grupę odniesienia, nie jest bowiem projektowany, lecz przejmowany oraz uzgadniany w toku wchodzenia w interakcje z innymi pracownicami danej agencji towarzyskiej.

### Rutynizowanie pracy – działanie w zawodzie

Kobiety o relatywnie długim stażu pracy w agencji towarzyskiej zaczynają dystansować się do problemu świadczenia obcym mężczyznom usług o charakterze seksualnym dzięki zautomatyzowaniu działań, które przyzwyczajone, wytresowane ciało wykonuje w sposób niemal mechaniczny. Podejmowanie aktywności zawodowej jest wówczas lokowane w świadomości kobiety w obrębie obszaru odgrywania roli prostytutki (profesjonalistki), w którą jednostka nie wcieliłaby się poza sceną codzienności agencyjnej.

Oni (klienci – przyp. M.W.) przecież też zdają sobie sprawę, że po prostu ja się zgodziłam nie dla przyjemności przecież. Ci bardziej ob-

latani to już nawet nie próbują się całować, bo wiedzą, że to nie jest opcja. Zawsze oczywiście mogą dopłacić, ale stawkę to już wtedy ja ustalam. Większość to akceptuje. W ogóle pocałowanie się jest czymś dla mnie bardzo osobistym i nie chcę dawać po prostu **siebie** (podkr. M.W.). No a seks to jest takie wyłączenie się zupełnie. Myślę sobie, co będę robiła, co w telewizji, co bym kupiła. Wtedy to nawet nie musisz jakoś specjalnie na niego patrzeć. No nawet jak francuza robię, bo jednak większość facetów najbardziej lubi francuski, to taki automat się włącza. Nie mam już tej walki ze sobą, bo są pewne rzeczy, których nie robię, a reszta to **się dzieje** (podkr. M.W.). Tak jak pakujesz na taśmie, że po którymś razie już jest to takie automatyczne, że przestajesz liczyć. [wywiad z 36-letnią kobietą pracującą w agencji od 8 lat].

Dla mnie to jest, jak takie kopanie piłki, powiedzmy. Jeżeli mam mieć klienta, z którym odbywam stosunek, to to jest tylko tym dla mnie, dla mojego organizmu. Niczym więcej. [wywiad z 28-letnią kobietą pracującą w agencji od blisko 4 lat]

W toku działania w zawodzie kobieta stopniowo przestaje dystansować się do własnego ciała, które zaczyna być przez nią doświadczane jako partner interakcji – aktor, z którym współpracuje oraz którego nadzoruje w sytuacji świadczenia pracy. Doświadczanie ciała w kategoriach partnera interakcyjnego jest wyrażone również tym, że obserwując określone reakcje własnego ciała, jednostka może podjąć decyzje o tym, czy i w jaki sposób ciało może wykonać pracę.

Postępujące rutynizowanie podejmowanych działań może warunkować stopniowe redukcje napięcia psychicznego, które towarzyszy kobiecie w sytuacji kontaktu z klientem „na



pokoju". Z kolei włączanie w repertuar zachowań zawodowych kolejnych technik realizacji pracy – określonych sposobów „radzenia sobie” z klientami – sprawia, że kobieta uświadamia sobie, iż na podejmowane przez nią działania składa w istocie wiele nietożsamyh z dewiacją aktywności, które mają charakter wyłącznie zawodowy. Co więcej, angażując się w wytwarzanie i podtrzymywanie teatralnej codzienności agencji, kobieta zaczyna paradoksalnie odkrywać, że uczestnictwo w przygotowaniu, odegraniu i utrzymaniu konwencji danej inscenizacji na potrzeby określonego klienta jest integralną częścią rzeczywistej pracy, którą na co dzień wykonują pracownice agencji towarzyskich. Ta dokonująca się w świadomości jednostki redefinicja dewiacji w profesję silnie warunkuje dalsze konstruowanie tożsamości profesjonalnej.

## Podsumowanie

Ciało stanowi dla prostytutki podstawowe (i może jedyne) narzędzie pracy, za pośrednictwem którego kobieta aktywnie uczestniczy w wytwarzaniu, często nieakceptowanego, uniwersum agencji towarzyskich. Jest ono elementem nierozzerwalnie unifikującym w świadomości jednostki dwa niezbędne systemy wartości i dwa światy, w których kobiecie trudno jest się zidentyfikować ze względu na piętno zarobkowania w społecznie nielegitymizowany sposób – nierzadko potępiany także przez nią samą. To właśnie ciało prostytutki nieustannie przypomina kobiecie o naturze świadczonej przez nią pracy, implikując tym samym proces uwewnętrzniania piętna i przyznawania sobie statu-

su gorszego innego oraz prowadząc do mimowolnego zakorzeniania się kobiety w obszarze codzienności agencyjnej. Ciało jest doświadczane zarówno jako – do pewnego stopnia – niezależna od Ja materia, której poprzez żmudną pracę kobieta nadaje bardziej określony kształt, jak i współpracujący z jednostką aktor – partner interakcji zapośredniczający pracę z klientem. Z jednej strony kobieta wykonująca zawód prostytutki dąży do wyalienowania doświadczeń Ja od nieakceptowanych działań zapośredniczonych przez ciało. Jednak z drugiej strony zdaje się intensywnie uciekać we własne ciało w celu przejęcia, odzyskania nad nim kontroli w sytuacji świadczenia pracy.

Celu niniejszego artykułu nie stanowiła próba wartościowania aktywności podejmowanej przez kobiety działające w zawodzie prostytutki, lecz zwrócenie uwagi na złożoność problemu sytuacji jednostek konstruujących tożsamość w oparciu o nieakceptowane działanie zapośredniczone przez ciało, którego percepcja i doświadczanie mogą przebiegać, na pewnym etapie życia jednostki, wzdłuż nierównoległych trajektorii. Problem postrzegania i rozumienia własnego ciała w procesie konstruowania tożsamości przez prostytutki jest zagadnieniem o tyle frapującym, że ciało kobiety pracującej w agencji towarzyskiej zostaje niejako pozbawione możliwości mediowania otoczeniu wymiarów rzeczywistego przeżywania oraz doświadczania przez jednostkę otaczającej ją rzeczywistości. W powyżej zarysowanym kontekście kobieta zaczyna się jawić w kategoriach więźnia własnego ciała, którego łączność z Ja jest przez nią nieustannie negowana.

Ostatnie zagadnienie, na które chciałam zwrócić uwagę w tym artykule, stanowi problem możliwości identyfikowania, definiowania siebie (przez pracownice agencji towarzyskich) przez pryzmat wykonywanego zawodu. Utożsamianie miejsca pracy z teatrem – sceną, na której podwójna rola prostytutki-profesjonalistki jest jedynie odgrywana – implikuje wypracowywanie w świadomości jednostki rozgraniczenia pomiędzy tożsamością własną – akceptowaną, a tożsamością niejako wymuszoną – udawaną, obcą. Powyższe działanie może świadczyć o zakotwiczeniu procesu profesjonalizacji na poziomie demonstracyjnego wymiaru zjawiska (autoprezentacji przed osobami zaangażowanymi w wytwarzanie mikroświata danej agencji towarzyskiej), a tym samym uniemożliwiać jednostce autentyczną identyfikację z wykonywanym zawodem. Perspektywa poznawcza

## Bibliografia

- Aronson Elliot, Wilson Timothy, Akert Robin (1997) *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Przełożyli Anna Bezwińska i in. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Sk-a.
- Blumer Herbert (1984) *Spółeczeństwo jako symboliczna interakcja* [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 71–87.
- Bokszański Zbigniew (1989) *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Byczkowska Dominika (2010) *Ciało – narzędzie konstruowania tożsamości. Na podstawie badań tancerzy* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wy-*

podzielana przez agencyjną grupę odniesienia, przez pryzmat której jednostka interpretuje (jedynie) pewne typy zjawisk zachodzących na terenie danego klubu, może być zatem rozpatrywana w kategoriach optyki o charakterze temporalnym, która jest każdorazowo przyjmowana przez daną kobietę w sytuacji wchodzenia w rolę profesjonalistki.

W kontekście powyższych rozważań można przypuszczać, że rzeczywista identyfikacja z zawodem jest możliwa w sytuacji zintegrowania przez kobietę dwóch – do pewnego stopnia niezbędnych w świadomości jednostki – tożsamości, budowanych w oparciu o dwa (różne) obrazy własnego ciała.

*miar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 313–328.

Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Czykwin Elżbieta (2008) *Stygmat społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dufour Pierre (1851) *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours*, t. 1. Paris: Seré.

Gardian Renata (2007) *Zjawisko sponsoringu jako forma prostytucji kobiecej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Glaser Barney, Strauss Anselm (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing.

Goffman Erving (2007) *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przełożyły Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

----- (2008) *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przełożyli Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

----- (2010) *Analiza ramowa*. Przełożył Stanisław Burdziej. Kraków: Nomos.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Hughes Everett (1958) *Men and their work*. Glencoe: Free Press.

----- (1984) *The Sociological Eye*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Kacperczyk Anna (2005) *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych* [w:] Elżbieta Hałas, Krzysztof T. Konecki, red., *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 169–191.

Kleinknecht Steven (2007) *An interview with Robert Prus: His Career, Contributions, and Legacy as an Interactionist Ethnographer and Social Theorist*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 3, no. 2, s. 221–288 [dostęp 10 maja 2010 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume7/QSR\\_3\\_2\\_Kleinknecht.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume7/QSR_3_2_Kleinknecht.pdf)>.

Konecki Krzysztof T. (1998) *Łowcy głów – headhunting. Analiza pracy rekrutacyjnej w agencjach doradztwa personalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Normalizacyjne Alfa-Wero.

----- (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2008) *Triangulation and Dealing with the Realness of Qualitative Research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 4, no. 3, s. 7–28 [dostęp 16 czerwca 2009 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume11/QSR\\_4\\_3\\_Konecki.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume11/QSR_4_3_Konecki.pdf)>.

Lutyński Jan (1968) *Ankieta i jej rodzaje na tle podziału technik otrzymywania materiałów* [w:] Zygmunt Gostkowski, Jan Lutyński, red., *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Marciniak Łukasz (2010) *Konstruowanie tożsamości zawodowej: procesy odniesienia i rozróżnienia* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 181–195.

Mason Jennifer (2002) *Qualitative Researching*. London: Sage Publications.

Merleau-Ponty Maurice (2001) *Fenomenologia Percepcji*. Przełożyli Małgorzata Kowalska, Jacek Migański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Prus Robert, Grills Scott (2003) *The Deviant Mystique. Involvements, Realities and Regulations*. Westport, Connecticut, London: Praeger.

Przybyłowska Ilona (1978) *Wywiad swobodny ze standardyzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych*. „Przeгляд Socjologiczny”, t. 30, s. 53–63.

Roberts Nickie (1997) *Dziwki w historii. Prostitution w społeczeństwie zachodnim*. Przełożył Leszek Engelking. Warszawa: Wydawnictwo Volumen.

Schütz Alfred (1967) *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

Shibutani Tamotsu (1961) *Society and Personality. An Interactionist approach to Social Psychology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper, Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Strauss Anselm (1993) *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine De Gruyter.

----- (2009) *Mirrors and masks. The search for identity*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Ślęzak Izabela (2010) *Być prostytutką – problematyka konstruowania tożsamości kobietprostituujących się* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Pro-*

*cesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 293–311.

Wojciechowska Magdalena (2012a) *Moje – nie moje. Kontrola ciała w doświadczeniu pracownic agencji towarzyskich* [w:] Ewa Banaszak, Paweł Czajkowski, Robert Florkowski, red., *Tricster. Fenomeny kontroli ciała*. Warszawa: Difin, s. 140–165.

Wojciechowska Magdalena (2012b) *Agencja towarzyska – (nie)zwykłe miejsce pracy*. Kraków: Nomos.

## Cytowanie

Wojciechowska Magdalena (2012) *Ciało – podstawowe narzędzie pracy. Rola ciała w procesie negocjowania tożsamości pracownic agencji towarzyskich*. „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 128–151 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przehladsocjologiijakosciowej.org>>.

## Body as a working tool. Women's body in relation to the female escort agency workers' identity negotiation process

A major objective of this article is to analyze how escort agencies' female workers experience their body within the professional context. It represents the analytical attempt to reconstruct their way of perceiving and understanding the body that at the time of professional interaction in progress is considered a theatrical costume, which facilitates performing the prostitute's role. The body that is experienced as an object, which requires constant reshaping, adjusting to working conditions, might get damaged, and worn out. The body that in the aftermath of internalizing new techniques of impression management starts being perceived as a working tool and enables, thus, the construction of new interpretative frames for the understanding of typical professional interactions and one's professional role. Finally, the body that is abstracted away from one's intimacy, experienced as an interactional partner mediating escort's professional interactions with her clients.

**Keywords:** sex work in an escort agency, experiencing and perceiving the body, theatrical costume, escorts' education, forming and polishing working tool, constructing the professional identity



**Katarzyna Kowal**  
Akademia im. Jana Długosza

## Doświadczanie własnej cielesności przez biorców kończyny – socjologiczne studium zrekonstruowanego ciała

**Abstrakt** Artykuł jest poświęcony problematyce doświadczania własnej cielesności przez biorców kończyny górnej w okresie przed i po transplantacji. Grupę badawczą stanowili biorcy przeszczepu kończyny górnej, których wybór miał charakter celowy i określało go kryterium czasu, jaki upłynął od zabiegu transplantacji. Badanymi byli trzej mężczyźni w wieku 30–38 lat, którzy utracili kończynę w wyniku urazu mechanicznego i po zakwalifikowaniu jako potencjalni biorcy przeszli zakończony powodzeniem zabieg transplantacji ręki. Zebranie materiału badawczego stało się możliwe dzięki przeprowadzeniu z biorcami ręki indywidualnych wywiadów pogłębionych.

W zebranych materiale badawczym daje się wyodrębnić trzy ważne części, które odnoszą się do kolejnych etapów biografii badanych: 1) doświadczanie ciała zintegrowanego; 2) doświadczanie ciała sfragmentaryzowanego; 3) doświadczanie ciała zrekonstruowanego. Mimo silnej koncentracji na subiektywnym doświadczaniu ciała przez biorców kończyny, na każdym z tych etapów do głosu dochodzą również obiektywne wyznaczniki uznania ciał biorców za nieadekwatne, które pozostają istotnym tłem analiz.

Pracę wieńczą wnioski praktyczne, które zaświadczenia o użyteczności przeprowadzonych badań dla rozwijającego się w Polsce programu transplantacji kończyny.

**Słowa kluczowe** ciało, doświadczanie własnego ciała, transplantacja kończyny, przeszczep ręki, biorca kończyny, ciało zintegrowane, ciało sfragmentaryzowane, ciało zrekonstruowane

**Katarzyna Kowal**, dr, pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, obecnie zatrudniona na stanowisku adiunkta. Jej główne zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień socjologii zdrowia, choroby i medycyny oraz socjologii ciała. Autorka książki *Między altruizmem a egoizmem. Społeczno-kulturowe uwarunkowania przeszczepów*

rodziny oraz wielu artykułów naukowych i projektów badawczych z pogranicza socjologii, medycyny i etyki.

### Dane adresowe autorki:

Zakład Socjologii, Wydział Nauk Społecznych  
Akademia im. Jana Długosza  
ul. J. Waszyngtona 4/8  
42-200 Częstochowa  
e-mail: k.kowal@ajd.czest.pl

## I. Wstępne inspiracje

Dynamiczny rozwój transplantologii i opartej na niej praktyki transplantacyjnej sprawił, że działanie niegdyś wyśmiewane – bo należące jedynie do świata fikcji, mitu i chimery – stało się dziś niezwykle skuteczną i „płodną” dziedziną medycyny. Po erze transplantacji narządów, które to zabiegi określane są dziś przez wykonujących je lekarzy jako rutynowe, nadszedł czas na pionierskie przeszczepy kończyn. W Polsce około 700 osób rocznie traci kończynę w różnych wypadkach. Tylko niewielu można je replantować. Dla większości z nich nadzieją jest uruchomiony właśnie przez polskich traumatologów program transplantacji ręki<sup>1</sup> (Jablęcki i in. 2010).

Wstępną inspiracją do przeprowadzenia badań socjologicznych nad problemem przeszczepia-

<sup>1</sup> Rządowy program transplantacji kończyn górnych został uruchomiony w Ośrodku Replantacji Kończyn, Mikrochirurgii, Chirurgii Ręki i Chirurgii Ogólnej Szpitala Powiatowego im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy w 2000 roku. Za jego faktyczną inaugurację uznaje się rok 2006, kiedy to w trzebnickim ośrodku miało miejsce historyczne wydarzenie pierwszego udanego przeszczepienia ręki. Program polega na gwarancji uzyskania refundacji świadczeń, tj. przeszczepu kończyny dla jednostki operującej i pacjenta, w tym także refundacji leków. Szpital im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy jest w chwili obecnej jedynym, wyłonionym na drodze konkursu ogłoszonego przez ministra zdrowia, akredytowanym realizatorem „Narodowego Programu Rozwoju Medycyny Transplantacyjnej” w zakresie kontynuacji wdrożenia nowej metody leczenia przeszczepianiem kończyny górnej. Wartość przyznanych środków publicznych w ramach Programu Wieloletniego na lata 2011–2020 wynosi 438 444 złote. Ministerstwo Zdrowia wyraża zgodę na przeprowadzenie dwóch przeszczepów kończyn rocznie. Dane o konkursie pochodzą ze stron internetowych Ministerstwa Zdrowia [dostęp 1 maja 2012 r.]. Dostępne w Internecie: <<http://www.mz.gov.pl/wwwmz/index?mr=m111111&ms=&ml=pl&mi=&mx=0&mt=&my=&ma=017170>>.

nia kończyny stały się pierwsze doniesienia o przeprowadzeniu takich zabiegów w Polsce. Poddając socjologicznej refleksji zagadnienie transplantacji kończyny, pragnę nade wszystko pokazać, że za każdą z tych – przełomowych na skalę światową – operacji kryją się działania ludzi im poddawanych i znaczenia, jakie oni sami temu przypisują. Ukazanie społecznego kontekstu tych zabiegów, z którego uczyniłam cel główny niniejszego artykułu, pozwoli również podkreślić rolę społecznych determinantów w rozwoju medycyny transplantacyjnej. W poniższych analizach zamierzam odsłonić cały wachlarz zagadnień, które bez cienia wątpliwości każą zaliczyć tę dziedzinę medycyny do problemów mocno wpisanych w naszą rzeczywistość społeczną i w równie dużym stopniu od niej uzależnionych.

## Mity i legendy o transplantacjach

Za pierwotne wyobrażenia o transplantacji można uznać te, które wyrażane były od najdawniejszych czasów w literaturze i sztuce. Motyw zamieniania części ciała ludzkiego pomiędzy ludźmi lub pomiędzy ludźmi i innymi gatunkami, sformułowany w postaci idei, na długo wyprzedził możliwość jej zastosowania. Bez wątpienia jednak dzieła, które zawierały tę wizję, mimo jej ówczesnej nierealności, podsycały wyobraźnię ludzką. Właśnie dzięki stałej obecności tej koncepcji w twórczości malarzy, rzeźbiarzy i pisarzy kolejnych epok transplantologię można określić jako tę gałąź medycyny, która ma krótką historię, ale długą przeszłość. Przetrawanie tej idei zawdzięczamy z całą pewnością greckiej mitologii, w której spotkamy

takie postaci, jak Minotaur z ludzkim ciałem i głową byka czy Homerowska Chimera – częściowo koza, częściowo lew, częściowo wąż – która stała się nowoczesnym symbolem transplantologii.

Za patronów transplantologii uznano natomiast świętych Kosmę i Damiana, którzy w IV wieku, już po swojej męczeńskiej śmierci, pojawiając się ponownie w ludzkiej postaci, mieli przeprowadzić zabieg transplantacji kończyny, będący ich najsłynniejszym wyczynem chirurgicznym. Ci dwaj chrześcijańscy lekarze, w dodatku bliźniacy, przeszczepili nogę kustoszowi rzymskiej bazyliki, o dawcy której wiadomo, że był etiopskim gladiatorem, pochowanym wcześniej w kościele świętego Piotra w Kajdanach (Tilney 2009).

### Pierwsze przeszczepy kończyny

Relacja z pierwszych prób przeszczepiania kończyny byłaby dalece niepełna, jeśli by pominąć w niej nazwisko Alexisa Carrela, francuskiego chirurga, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii za wkład w chirurgię naczyniową i transplantację, którą otrzymał w 1912 roku. Po serii zabiegów z chirurgii eksperymentalnej, bardzo już w tamtym czasie rozstawionych, nie do końca nimi usatysfakcjonowany Carrel postanowił zastosować opracowane przez siebie techniki zespalania naczyń i przeszczepiania narządów. Kiedy to drugie stało się rzeczywistością, w publikacjach medycznych zaczęły pojawiać się kuriozalne fotografie pierwszych biorców kończyny autorstwa Carrela, które przedstawiały psy z przeszczepioną im kończyną tylną. Oto słowa Carrela oddające jego entuzjazm wobec pierwszych dokonanych przez niego transplantacji kończyny u zwierząt: „[p]o usunięciu kończyny tylnej psa i zastąpieniu jej kończyną tylną pochodzącą od innego psa ta ostatnia przeżyła i funkcjonowała normalnie [...]. Należy podjąć próbę tego rodzaju transplantacji u człowieka, wykorzystując kończynę innej osoby lub pochodzącą ze zwłok zmarłego gwałtowną śmiercią” (Küss, Bourget 1992: 30 za: Tilney 2009: 64).

Powyzsze słowa geniusza chirurgii transplantacyjnej rozbudziły nadzieje wielu chorych. Do Carrela zaczęli zgłaszać się pacjenci z prośbą o wymianę kończyny górnej. I choć pierwszego na świecie przeszczepu ręki u człowieka dokonano dopiero w 1998 roku, modyfikowanie ciała w tym zakresie nie wydaje się być wynalazkiem współczesności.

Transplantacje kończyny górnej wykonywane są na świecie od 1998 roku, kiedy to w Lyonie we Francji zostało przeprowadzone pierwsze udane przeszczepienie ręki<sup>2</sup>. Rok ten, oprócz tego, że został uznany za „przełom w rozwoju chirurgii rekonstrukcyjnej” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 43), wyznaczył początek nowej ery transplantacji. Wiązało się to nieodłącznie z pojawieniem się kilka lat wcześniej leków immunosupresyjnych umożliwiających przeszczepy

Transplantacja ręki jest typem przeszczepu allogenicznego lub homologicznego, który dokonywany jest między dawcą i biorcą należącymi

<sup>2</sup> Pierwsza próba transplantacji ręki ludzkiej miała miejsce w Ekwadorze w 1964 roku. Niestety w ciągu dwóch tygodni od operacji wystąpiła reakcja odrzucenia przeszczepionej kończyny. Fakt ten wynikał z tego, że w tym czasie leki immunosupresyjne, niezbędne dla utrzymania złożonego przeszczepu tkankowego, nie były jeszcze dostępne.

tkanek o wysokiej immunogeniczności<sup>3</sup>, do których należała przede wszystkim cyklosporyna A i lek o nazwie tacrolimus (Goto i in. 1987). Do tej pory na świecie w 20 ośrodkach transplantacji kończyn przeszczepiono ręce 51 biorcom, z czego 30 biorców dostąpiło transplantacji typu unilateralnego (przeszczep jednostronny), a u 21 biorców dokonano przeszczepienia typu bilateralnego (przeszczep obu stronny) (*International Registry on Hand and Composite Tissue Transplantation* 2012).

## II. Medyczne aspekty transplantacji kończyny

Transplantacja kończyny jako przykład złożonego przeszczepu tkankowego (*composite tissue allograft*) polega na „przeszczepieniu zespołu tkanek, takich jak: skóra, mięśnie, ścięgna, naczynia krwionośne, nerwy, szpik kostny i elementy układu chłonnego” (Jabłecki, Chełmoński 2011: 47). Ta nowa metoda rekonstrukcji pojawiła się w ostatnich latach ubiegłego stulecia, co niewątpliwie wyznaczone zostało skutecznym mariażem technik mikrochirurgicznych z najnowszymi osiągnięciami immunologii transplantacyjnej. W praktyce klinicznej przeszczepy kończyn górnych zaliczane są do zabiegów o bardzo dobrym efekcie kosmetycznym, funkcjonalnym i psychologicznym.

Transplantacja ręki jest typem przeszczepu allogenicznego lub homologicznego, który dokonywany jest między dawcą i biorcą należącymi

<sup>3</sup> Immunogeniczność rozumiana jest jako zdolność do wywołania odpowiedzi ze strony organizmu biorcy przeciwko obcym tkankom.

do tego samego gatunku, ale będącymi odmiennymi genetycznie (Ptak, Ptak 2000). Dawcą kończyny jako narządu zewnętrznego może być natomiast tylko i wyłącznie osoba zmarła śmiercią mózgową. Przeszczep kończyny górnej nazywany jest ponadto przeszczepem ortopowym, a więc takim, który znajduje prawidłowe umieszczenie anatomiczne. Z uwagi natomiast na żywotność przeszczepianego narządu, transplantowaną kończynę należy zaliczyć do przeszczepów biowitalnych<sup>4</sup> (Rowiński 2003).

W Polsce transplantacje kończyny górnej wykonywane są na Oddziale Chirurgii Ogólnej Szpitala im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy, gdzie od 2006 roku przeprowadzono 6 udanych przeszczepień rąk<sup>5</sup>. Wśród poddanych temu zabiegowi 5 pacjentów, 4 chorych otrzymało przeszczep jednej ręki, a u jednego pacjenta wykonano równoczesną transplantację obu rąk. Każdy z chorych przeszedł uprzednio amputację urazową kończyny (kończyn), która została dokonana na poziomie ramienia, przedramienia bądź nadgarstka.

Warunkiem dopuszczenia pacjenta do zabiegu transplantacji kończyny jest umieszczenie jego nazwiska na liście potencjalnych biorców, którą prowadzi ośrodek realizujący program transplantacji ręki. Każdy z ośrodków uczestniczących

<sup>4</sup> Przeszczepem biowitalnym nazywany jest żywy przeszczep unaczyniony narządu lub tkanki. Jego przeciwieństwem jest przeszczep biostatyczny (zdewitalizowany), w przypadku którego w procesie konserwacji i sterylizacji dochodzi do zabicia komórek lub ich usunięcia z tkanek.

<sup>5</sup> Pionierski przeszczep kończyny górnej został przeprowadzony 2 kwietnia 2006 roku przez zespół pod kierunkiem doc. Jerzego Jabłeckiego.



w tym programie tworzy własną listę oczekujących na transplantację kończyny górnej, których dobiera na podstawie rozmaitych kryteriów. Ponieważ kryteria te nie są wspólne dla wszystkich ośrodków przeszczepiających kończyny na świecie, w dalszej części rozdziału skoncentruję się na omówieniu czynników wyboru potencjalnych biorców ręki w ośrodku transplantacyjnym objętym badaniem. „Wpisanie na listę biorców ośrodka transplantacyjnego Szpitala im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy odbywa się na podstawie kryterium wieku, rodzaju amputacji, stanu zdrowia fizycznego oraz psychicznego pacjenta” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 43).

Do transplantacji kończyny kwalifikowani są pacjenci w przedziale wiekowym 18–55 lat. Zdaniem transplantologów bezpośrednio zaangażowanych w przeprowadzanie zabiegów przeszczepiania kończyn górnych, „chorzy poniżej 18. r.ż. nie powinni podlegać tej trudnej pod względem psychologicznym metodzie leczenia, wiążącej się z koniecznością restrykcji związanych z niezbędną immunoterapią” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 43). Przemawiają za tym również względy medyczne, które dotyczą częstszego występowania u pacjentów pediatricznych powikłań związanych z immunoterapią. Możliwość wystąpienia takich powikłań staje się najczęściej czynnikiem wykluczającym z grupy potencjalnych biorców także osoby powyżej 55 roku życia, które dodatkowo są dyskwalifikowane z powodu schorzeń naczyniowych, niższej zdolności regeneracyjnej tkanki nerwowej oraz utrudnionej rehabilitacji ruchowej (Chełmoński 2009). W literaturze medycznej, poświęconej omawianemu zagadnieniu, dość

często jednak podkreśla się, że wiek chorego nie stanowi ścisłego kryterium – i w tym aspekcie kwalifikacji biorcy zdarzają się odstępstwa. Dotyczy to sytuacji, kiedy wiek biologiczny pacjenta lekarze określają jako niższy od wieku metrykalnego (Chełmoński, Jabłecki 2011).

Jako podstawowe wskazanie do transplantacji kończyny traktuje się natomiast „obustronną amputację kończyn górnych lub doznaną amputację ręki dominującej” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 44). Ważny z punktu widzenia wdrożenia wczesnej rehabilitacji potransplantacyjnej pozostaje także poziom amputacji kończyny i stan kikutu. Możliwość transplantacji zostaje wykluczona, jeśli u chorego utrzymują się bóle fantomowe. Niezwykle istotnym kryterium z punktu widzenia kwalifikacji do zabiegu jest „zachowana czynność ręki z użyciem protezy” przy równoczesnym braku akceptacji ze strony pacjenta tego stanu rzeczy (Chełmoński, Jabłecki 2011: 44).

Co się tyczy ogólnego stanu zdrowia potencjalnego biorcy przeszczepu kończyny, to musi on zostać potwierdzony wywiadem z chorym, badaniami klinicznymi, badaniami laboratoryjnymi i obrazowymi oraz szeregiem konsultacji specjalistycznych. Okolicznościami dyskwalifikującymi, jeśli chodzi o schorzenia dodatkowe są: krótsza niż 5 lat remisja choroby nowotworowej, ciężka postać nadciśnienia tętniczego, poważne choroby układu krążenia, niewydolność nerek. Nawet diagnoza niewielkiej infekcji w organizmie kandydata na biorcę może wstrzymać procedurę kwalifikacji do przeszczepu, choć na ogół jest to czynnik tylko czasowo dyskwalifikujący (Chełmoński 2009).

Warunkiem sukcesu w transplantacji kończyny, który mierzony jest długim przeżyciem przeszczepu, jest stabilność psychiczna biorcy. Stąd „jednym z podstawowych kryteriów doboru potencjalnego biorcy jest jego stan psychiczny” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 44). Szczególnie pożądaną cechą przyszłego biorcy jest silna motywacja i determinacja do leczenia. Cechy te okazują się bowiem niezwykle przydane nie tylko w bardzo trudnym okresie oczekiwania na transplantację, któremu towarzyszy z reguły duża niepewność, ale także po operacji. Zdaniem lekarzy główne obciążenia psychiczne po transplantacji wiążą się z: „troską o losy przeszczepu, poddaniem się restrykcyjnemu reżimowi farmakoterapii i rehabilitacji, akceptacją i przyjęciem jako własnej otrzymanej części ciała, podporządkowaniem się rygorom związanym z immunosupresją, nie zawsze satysfakcjonującymi efektami usprawnienia kończyny, utrzymującymi się emocjonalnymi reakcjami środowiska” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 44). Nie bez znaczenia dla kwalifikacji chorego do transplantacji kończyny jest posiadanie przez niego bliskich osób, co do których istnieje pewność, że będą stanowić dla biorcy oparcie nie tylko w czasie przygotowań do zabiegu, ale także w okresie pooperacyjnym.

Wpisanie chorego na listę oczekujących na przeszczep kończyny musi zostać poprzedzone rozmową kwalifikacyjną, w której oprócz pacjenta i lekarza powinien uczestniczyć również psycholog. W jej trakcie przyszłemu biorcy należy przedstawić wnikliwą i wyczerpującą informację na temat zabiegu, który ciągle jeszcze zaliczany jest do nowatorskich metod leczenia.

„Ważnymi elementami tej rozmowy – jak pisze Adam Chełmoński<sup>6</sup> – jest przedstawienie biorcy złożonego procesu pozyskania i przeszczepienia kończyny oraz postępowania po operacji” (2009: 33). Pacjent powinien również usłyszeć od lekarza o możliwych do przewidzenia negatywnych skutkach terapii immunosupresyjnej. Po przeprowadzeniu rozmowy choremu należy pozostawić czas, w którym samodzielnie dokona on bilansu możliwych do osiągnięcia korzyści w sytuacji udanej transplantacji oraz kosztów wyznaczonych przez ryzyko związane z transplantacją kończyny. Jeśli pacjent nadal wykazywać będzie wolę transplantacji ręki, jego kandydatura powinna zostać zaakceptowana (Chełmoński, Jabłecki 2011).

Nieodzownym warunkiem, który musi zostać spełniony, aby nazwisko chorego zostało umieszczone na liście oczekujących na przeszczep ręki, jest uzyskanie jego świadomej zgody na transplantację. W praktyce klinicznej nazywana jest ona „rozszerzoną zgodą z uwzględnieniem śmierci, odrzutu, ciężkich infekcji, rozwoju choroby nowotworowej, ogólnego pogorszenia stanu zdrowia, ograniczeń związanych z prowadzoną immunosupresją i deklaracją poddania się koniecznym okresowym kontrolom medycznym” (Chełmoński, Jabłecki 2007: 1013).

Zamieszczone powyżej dokładne wyjaśnienie pojęcia tak zwanej rozszerzonej zgody na

<sup>6</sup> Autor jest chirurgiem bezpośrednio zaangażowanym w przeprowadzanie zabiegów transplantacji kończyn górnych. Co ważne, pełni również funkcję koordynatora transplantacyjnego Szpitala im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy.

transplantację ręki zawiera w istocie wykaz możliwych zagrożeń związanych z przeprowadzeniem tego zabiegu. Uwzględniając ryzyko powikłań wynikających z zastosowania u biorcy kończyny leczenia immunosupresyjnego, lekarze kierują typowanych do przeszczepu mężczyzn na badania semiologiczne oraz zalecają oddanie nasienia do banku, zwłaszcza jeśli pacjent ma plany prokreacyjne (Chełmoński, Jabłecki 2011).

Informacja o pacjencie, którego nazwisko znajdzie się na liście osób oczekujących na transplantację kończyny górnej, zawiera również dane określające jego rasę, płeć i ogólną budowę ciała. Kandydat na biorcę musi zostać poddany badaniom antygenów zgodności tkankowej oraz badaniom wirusologicznym w kierunku zakażenia wirusem HIV i wirusami zapalenia wątroby typu B i C. Nieodzowne okazuje się również szczepienie przeciwko wirusowemu zapaleniu wątroby typu B. Staranna kwalifikacja do zabiegu uwzględnia również jego stronę techniczną, co oznacza, że pacjent jest dodatkowo poddawany badaniom rentgenowskim kośćca, badaniom czynności elektrycznej mięśni (elektromiografia) oraz badaniom naczyniowym kikutu (Chełmoński 2009).

Mimo tak jednoznacznie określonych kryteriów kwalifikacyjnych dla potencjalnych biorców przeszczepu kończyny górnej, transplantolodzy podkreślają, że „decydująca jest indywidualna ocena każdego chorego” (Chełmoński, Jabłecki 2011: 45). Opisane powyżej wymogi wstępnej kwalifikacji spełnia w chwili obecnej 20 potencjalnych biorców kończyn z terenu całej Polski,

których nazwiska zostały umieszczone na liście prowadzonej przez ośrodek transplantacyjny w Trzebnicy<sup>7</sup>.

Jak już wspomniałam, ośrodki zajmujące się transplantacją kończyn górnych na świecie stosują różne kryteria oceny potencjalnych biorców. Dzieje się tak z powodu odmiennych uwarunkowań prawnych regulujących zabiegi transplantacyjne w różnych krajach, własnych doświadczeń medycznych zgromadzonych w tym obszarze oraz oczekiwań, jakie formułowane są wobec tej metody leczenia. Według kryteriów wypracowanych przez większość ośrodków przeszczepiania kończyn idealnym biorcą jest człowiek młody, silnie umotywowany, stabilny psychicznie, cieszący się dobrym ogólnym stanem zdrowia, po obustronnej amputacji gilotynowej na poziomie nadgarstka lub dalszej części przedramienia. Transplantolodzy twierdzą jednak, że takie kryteria jest w stanie spełnić co najwyżej 30% potencjalnych biorców kończyn górnych (Schuind, Abramowicz, Schneeberger 2007).

Biorąc pod uwagę technikę chirurgiczną zabiegu, transplantacja kończyny nie różni się znacznie od replantacji. Obydwa zabiegi wykonywane są przy zachowaniu takiej samej kolejności rekonstrukcji tkanek: kości, mięśnie, ścięgna, nerwy, naczynia, skóra oraz takich samych metod wykorzystywanych dla odtworzenia ich ciągłości (Jebson, Louis 2005). Na tym jednak zasadnicze podobieństwa transplantacji i replan-

<sup>7</sup> Dane uzyskane na dzień 30 kwietnia 2012 roku od koordynatora transplantacyjnego w Szpitalu im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy – dr. n. med. Adama Chełmońskiego.

tacji się kończą. Transplantacja ręki jest o wiele trudniejszym organizacyjnie przedsięwzięciem. Choć opisywana jest w literaturze medycznej jako zabieg w pewnym zakresie planowany, poprzedzony długotrwałymi przygotowaniem, to jednocześnie zwraca się uwagę na trudności w koordynacji działań wyznaczanych przez kolejne etapy tego skomplikowanego zadania. Transplantacja kończyny, obok zaangażowania wyspecjalizowanego personelu i środków, wymaga również posiadania odpowiedniego zaplecza klinicznego (laboratorium immunologiczne, poradnia okulistyczna, diabetologiczna, pracownia histopatologiczna). Nieodzowna jest również sprawna koordynacja logistyczna w trakcie przygotowań do zabiegu transplantacyjnego, która dotyczy takich zadań, jak: stworzenie listy biorców, opracowanie standardów postępowania w ośrodku transplantacyjnym, powołanie zespołu operacyjnego pozostającego w stałej dyspozycji. Koordynacja logistyczna na etapie samej operacji przeszczepienia ręki obejmuje współpracę między zespołem operacyjnym dawcy i zespołem operacyjnym biorcy, a także transport, który zapewni możliwie krótki czas niedokrwienia przeszczepu. Optymalna koordynacja logistyczna powinna również obejmować okres pooperacyjny, w którym należy dołożyć starań, aby przygotować zaplecze diagnostyczno-laboratoryjne dla potrzeb modyfikowania leczenia immunosupresyjnego biorcy oraz umożliwić mu dostęp do specjalistycznego ośrodka rehabilitacji ręki. Najlepszym rozwiązaniem jest takie, w przypadku którego pobranie i przeszczepienie kończyny odbywa się w tym samym ośrodku, posiadającym dodat-

kowo duże doświadczenie w zakresie chirurgii ręki i replantacji (Jabłecki, Chełmoński 2011).

Zabieg transplantacji kończyny górnej trwa od 12 do 16 godzin<sup>8</sup>. Z uwagi na to, że jest to przeszczep złożony, zróżnicowany jest czas, w którym dochodzi do akceptacji poszczególnych tkanek przez organizm biorcy. Ich zróżnicowana immunogeniczność oznacza, że każda z tkanek ma swój własny poziom obronności. I tak – podczas gdy kości i ścięgna określa stosunkowo niski poziom obronności, skóra i szpik kostny wykazują wysoką obronność. W praktyce transplantacyjnej oznacza to, że organizm biorcy najszybciej pogodzi się z obecnością kości dawcy, a najwięcej problemów przysporzy przyjęcie się skóry. Jeśli chodzi o mięśnie, to ich zespolenie zajmuje około miesiąca. Transplantolodzy podkreślają, że samo zszycie mięśni nie wystarczy, aby zagwarantować im wytrzymałość mechaniczną. Zrost mięśni musi być na tyle silny, aby mogły one wykonać naturalny skurcz. Regeneracji muszą ulec nerwy, które – według obserwacji chirurgów replantujących kończyny – przyrastają po milimetrze dziennie. Aby przyspieszyć ten proces, pacjent po przeszczepie przyjmuje leki, które zwiększają przyrost nerwów do dwóch milimetrów na dzień. Ostatecznie to jednak od długości przeszczepionej ręki zależeć będzie czas, po którym biorca zacznie mieć objawy czucia palców. Przeszczepiona ręka podlega ogólnoustrojowej regulacji, co oznacza, że z czasem zmienia się również pod względem kształtu i cech wyglą-

<sup>8</sup> Dla porównania – transplantacja serca zajmuje lekarzom od 6 do 8 godzin, a transplantacja wątroby od 8 do 12 godzin.



du, stając się podobna do biologicznej kończyny biorcy<sup>9</sup>.

Losy przeszczepu w największym stopniu zależą od stopnia zgodności genetycznej dawcy i biorcy. „Zasadniczą rolę odgrywa tutaj zgodność w zakresie podstawowych grup krwi oraz w zakresie układu antygenów zgodności tkankowej<sup>10</sup>” (Jabłeczki, Chełmoński 2011: 50). Kolejnym bardzo ważnym parametrem jest ocena, czy biorca jest uodporniony przeciw antygenom HLA dawcy. Służy temu wykonanie tak zwanej próby krzyżowej (*cross-match*) (Donnelly, Simpson 1991). W praktyce transplantacji kończyny górnej w pierwszej kolejności bierze się pod uwagę zgodność dotyczącą głównej grupy krwi dawcy i biorcy, następnie wynik próby krzyżowej, a w dalszej kolejności zgodność w zakresie antygenów HLA (Jabłeczki, Chełmoński 2011). Transplantolodzy są zdania, że „w przypadku alloprzeszczepu ręki zagadnienia techniczne oparte na ponad czterdziestoletnich już doświadczeniach w zakresie chirurgii replantacyjnej nie stanowią – przez swoją przewidywalność – zasadniczego problemu” (Jabłeczki, Chełmoński 2011: 49). Największym zagrożeniem dla transplantacji ręki pozostaje natomiast ryzyko wystąpienia odrzucenia przeszczepu przez organizm biorcy. Ponieważ po transplantacji antygeny zgodności tkankowej są obecne na po-

wierzchni komórek przeszczepionego narządu, układ odpornościowy biorcy rozpoznaje je jako obce. Właśnie to zjawisko leży u podstaw reakcji odrzucania przeszczepu. Według doniesień ośrodków transplantujących kończyny, które publikowane są w najbardziej prestiżowych periodykach medycznych, u większości pacjentów po przeszczepieniu ręki wystąpiła reakcja ostrego odrzucenia przeszczepu. Transplantolodzy nie stwierdzili jednak, aby równolegle z nią nastąpiło pogorszenie funkcji przeszczepionej ręki (Kanitakis i in. 2000; Kanitakis i in. 2003). Odrzucenia typu przewlekłego nie zaobserwowano po transplantacji ręki u żadnego z pacjentów stosujących się do zaleceń lekarza i przestrzegających reżimu immunoterapii (Hettiaratchy, Randolph, Lee 2003).

Transplantacja kończyny górnej nie jest zaliczana do procedur ratujących życie, a poprawiających jego komfort. Dlatego niezwykle istotna pozostaje kwestia ryzyka i powikłań z nią związanych. Mam tutaj przede wszystkim na uwadze leczenie immunosupresyjne, które jest „podstawowym warunkiem powodzenia przy przeszczepach allogenicznych” (Jabłeczki, Chełmoński 2011: 51), a które obarczone jest wieloma efektami ubocznymi. Z tego względu pacjent musi być poddany stałemu monitorowaniu, którego celem jest dostosowywanie immunoterapii do jego aktualnego stanu.

Pozostaje jeszcze kwestia rehabilitacji przeszczepionej kończyny, której omówienie chcę rozpocząć od przywołania pewnej bardzo istotnej cechy odróżniającej przeszczepu narządów wewnętrznych od przeszczepów zewnętrznych.

O ile przeszczepy wewnętrzne, ukryte pod powłokami skórnymi, funkcjonują natychmiast po przeszczepieniu, o tyle przeszczepy zewnętrzne, pozostające nieustannie w zasięgu wzroku pacjenta, powracają do funkcji motorycznych powoli, co odbywa się na drodze długiej i żmudnej rehabilitacji (Jabłeczki, Chełmoński 2011). Usprawnianie kończyny po transplantacji jest działaniem o charakterze wielokierunkowym. „Zakres i sekwencja zabiegów usprawniających musi uwzględniać z jednej strony zjawisko plastyczności kory mózgowej przez stosowanie ćwiczeń nastawionych na wykorzystanie lub odtworzenie adekwatnych pól ruchowych, a jednocześnie musi zapewnić racjonalny program ćwiczeń ruchowych właściwych dla usprawniania zrekonstruowanych elementów motorycznych kończyny” (Jabłeczki, Chełmoński 2011: 55). Dla pacjenta oznacza to konieczność codziennych, kilkugodzinnych ćwiczeń ruchowych połączonych z masowaniem i elektrycznym stymulowaniem przeszczepionej ręki. Należy jednak podkreślić, że zakres działań związanych z usprawnianiem kończyny jest mocno zindywidualizowany i zależy przede wszystkim od długości okresu oczekiwania chorego na przeszczep.

### III. Społeczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju transplantacji

Rzecz współczesnej medycyny wyznaczony jest przez nagromadzenie obszernej wiedzy naukowej, doskonalenie umiejętności technicznych, poszerzenie palety leków i wyspecjalizowanego sprzętu, a także coraz lepiej kształ-

conych profesjonalistów. I choć modyfikowanie ciała, o czym wspominałam, nie wydaje się być zjawiskiem ostatniej doby, to wymienione czynniki zintensyfikowały dążenia do udoskonalania ciała ludzkiego. Nie pozostaje to jednak wyłącznie udziałem postępu technicznego w medycynie, któremu dziś przypisuje się coraz większe znaczenie. Transplantacja jest wszak tą gałęzią medycyny, której nie wolno rozpatrywać w izolacji od warunków społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Technicyzacja medycyny pozostawałaby bezprzedmiotowa, gdyby ewolucja warunków społecznych nie stworzyła zapotrzebowania na zdrowe, piękne i sprawne ciało.

Do społeczno-kulturowych uwarunkowań rozwoju transplantacji należy zaliczyć niepewność społecznego funkcjonowania, której konsekwencją jest przejmowanie coraz ściślejszej kontroli nad ciałem. Staranna, pełna i nieustanna kontrola nad ciałem staje się kluczową aktywnością człowieka funkcjonującego we współczesnym społeczeństwie. O jej ekspansywnym charakterze może świadczyć rozszerzanie się wachlarza możliwości przeszczepiania kolejnych, dotąd niepoddawanych transplantacji, tkanek i narządów (np. przeszczep pęcherza moczowego, macicy, krtani, miednicy). „W sytuacji, gdy człowiek nie jest w stanie panować nad swoim środowiskiem zewnętrznym, a w świecie panuje chaos znaczeń, «wycofanie się w ciało» stanowi jedną z możliwych racjonalnych odpowiedzi. Kontrolowanie własnego ciała [...] daje poczucie kontroli nad życiem, jakkolwiek nieprzemieszczona byłaby to kontrola” (Melosik 2002: 23). Ciało to dziś „najlepiej oko-

<sup>9</sup> Dane dotyczące funkcjonowania przeszczepionych tkanek w organizmie biorcy zostały uzyskane w trakcie przeprowadzania wywiadów z ekspertami instytucjonalnymi (chirurgami i transplantologami) w miejscu badań.

<sup>10</sup> Antygeny zgodności tkankowej (HLA – *human leucocyte antigens*) – białka występujące na powierzchni wszystkich komórek, tkanek i narządów, które są rozpoznawane przez układ odpornościowy.

pana reduta prywatności” i nasze „najbardziej wiarygodne schronienie” (Bauman, May 2004: 141). Temu przekonaniu towarzyszy pewność, że stale mamy nad nim kontrolę. Roztaczamy ją tym silniej, im większa niepewność towarzyszy nam w społecznym funkcjonowaniu.

Praktyka transplantacyjna nie mogłaby się rozwijać, jeśli rozszerzeniu nie uległby zakres praw do decydowania o własnym ciele, w rezultacie czego jest ono traktowane jak własność prywatna. Dotyczy to zwłaszcza darowania narządów do przeszczepów, które mogą pochodzić zarówno od dawców zmarłych, jak i żywych (tzw. rodzinnych). Jedną z istotnych zmian, które w bytowanie społeczne wniósł XX wiek, a które łączą się z tryumfem liberalizmu i rozprzestrzenianiem się zasad gospodarki wolnorynkowej, jest to, że ciało przestało przynależać do Boga, króla, ojczyzny, rodu czy też licznych dyscyplinujących je instytucji. Ciało przestało być też przynależne naturze. „Ciało jest dziś, w sposób nie podlegający dyskusji, własnością prywatną. Jego kultywowanie, jak uprawa ogródka działkowego, jest sprawą właściciela” (Bauman 1995: 94). Kontrola nad ciałem wymaga jednoczesnego bycia wewnątrz i na zewnątrz ciała, o czym Zygmunt Bauman tak dalej pisze: „[u]zyskawszy swe ciało na własność, znalazł się jednak właściciel w tarapatkach nie lada. Jest przecież ogrodem i ogrodnikiem naraz. Ma on to, co się dzieje, kontrolować – ale to on właśnie ma być przez tę kontrolę kontrolowany...” (Bauman 1995: 94).

Upowszechnieniu metody przeszczepiania komórek, tkanek i narządów sprzyja również po-

nowoczesny styl życia kultywujący ciało. Sensem zabiegu transplantacyjnego staje się kontrolowanie własnego ciała w sferze powinności, jakie nakłada na jednostkę kultura społeczeństwa XXI wieku. A ten nazwany został przez socjologów wiekiem kultu ciała. I tak, Anthony Giddens twierdzi, że „kult ciała jest powszechnym wymiarem współczesnego stylu życia”, a „planowanie życia z punktu widzenia ciała nie musi koniecznie przybierać formy narcyzmu, a może być normalną częścią posttradycyjnego układu społecznego” (2002: 242–243). Skoro zostaliśmy sprowadzeni do naszych ciał, priorytetem jest dziś dla nas to, jak wyglądamy, jak się poruszamy, jacy jesteśmy fizycznie. Ta masowa kultywacja wyglądu ciała sprawia, że ciało zaczęło być wszędzie obecne. Ciało przestaje być postrzegane jako więzienie dla nieśmiertelnej duszy. W kulturowych interpretacjach ciała porzuca się też funkcję zewnętrznej powłoki, która miała je określać. Ciało w ponowoczesności staje się natomiast podmiotem, obiektem szczególnej troski i dbałości. Złożone na ołtarzu współczesności ciało jest ubóstwiane w niespotykany dotąd sposób. Doskonałe ciało, znaczące tyle samo, co ciało piękne i sprawne, stało się dziś kulturową obsesją.

Kolejne uwarunkowanie rozwoju praktyki transplantacyjnej, zwłaszcza w obszarze jej funkcji kosmetycznej (np. transplantacje włosów, skóry), wiąże się ze zjawiskiem estetyzacji ciała męskiego. Jako że wygląd męskiego ciała przestał mieć dziś drugorzędne znaczenie, poddawane jest ono wnikliwej społecznej ocenie, stając się przy tym przedmiotem niespotykanej dotychczas uwagi i kontroli. „W takiej sytu-

acji współczesny mężczyzna zaczyna odczuwać «niepokój kulturowy», którego przyczyną jest [...] bezprecedensowa ekspozycja jego ciała” (Melosik 2002: 25). Także męska tożsamość okazuje się obecnie definiowana poprzez ciało. Pojęcie własnego Ja u mężczyzn w coraz większym stopniu opiera się na cielesności. Coraz trudniej jest też mężczyznom pozostawać obojętnymi wobec faktu istnienia kulturowego ideału męskości, którego cechy są stale promowane przez mass media. Nazywając to zjawisko „media-izacją męskości”, Zbyszko Melosik pisze, że „współczesny mężczyzna jest – podobnie jak kobieta – tyranizowany tysiącami (głównie medialnych) przekazów, nakazujących mu nieustanne monitorowanie swojego ciała i poszukiwania oznak jego nieadekwatności (jako skutek porównywania się z pięknymi modelami z reklam i ekranów)” (2002: 22).

Dostrzegalny wpływ na przeprowadzanie zabiegów transplantacyjnych o charakterze rekonstrukcyjnym (np. transplantacje twarzy, kończyn górnych i dolnych) ma zjawisko stygmatyzacji, której celem jest wyeliminowanie ciała okaleczonego z przestrzeni publicznej. Ciało, z uwagi na swój materialny charakter, ma pewną szczególną właściwość – nie sposób go ukryć przed widokiem tych, z którymi wchodzimy w bezpośrednie interakcje. Ciało zawsze będzie w nich obecne. Jego wpływ na kształt i przebieg ludzkich interakcji należy uznać za tak samo nieuchronny, co i niezależny od woli jednostki. A waga wyglądu ciała jest dziś w społeczeństwie niepodważalna. Coraz częściej jest on postrzegany jako wizytówka człowieka. Wszyscy intuicyjnie czujemy, że

atrakcyjność fizyczna przynosi liczne korzyści. „Jesteśmy przekonani, że osoby bardziej atrakcyjne odnoszą więcej sukcesów, są bardziej inteligentne, bardziej interesujące niż osoby mniej atrakcyjne” (Jakubowska 2009: 197). Ciało ułomne jest natomiast nieestetyczne, obsceniczne, wzbudzające wstręt, przez co zostaje wykluczone (Lubiak, Skalska 2001).

Wydłużaniu się listy komórek, tkanek i organów, które poddawane są dziś przeszczepieniu, sprzyja konsumpcyjny przymus czerpania przyjemności z ciała. Trudno nie wspomnieć tutaj o zabiegu chińskich urologów z Guangzhou, którzy odnieśli sukces na polu transplantologii, przeprowadzając w 2005 roku pierwsze na świecie przeszczepienie penisa. W motywacji 44-letniego pacjenta do poddania się tej bezprecedensowej operacji najsilniej zaznaczało się pragnienie powrotu do aktywności seksualnej (Hu i in. 2006). Rynek dóbr konsumpcyjnych, kultura popularna i środki masowego przekazu przekonują nas, że ciało jest „instrumentem, za którego sprawą możemy doświadczać życia radosnego, ekscytującego, pełnego satysfakcji” (Bauman, May 2004: 146). Ciało chore, okaleczone czy oszpecone, jako ciało ułomne, nie daje takich możliwości.

Rozwój transplantologii i praktyki transplantacyjnej musi być też kojarzony z kulturową presją ciągłej pracy nad ciałem. Biorców narządów można nazwać współczesnymi hybrydami. Dosłowna rekonstrukcja ich ciał okazuje się wynikiem społecznego i kulturowego przymusu nakazującego stale korygować i uzdatniać ciało po to, aby przybliżyć je do współczesnych kanonów piękna, zdrowia i sprawności. A te z uporem wymazują z ciała



to, co ono samo stale odkrywa – jego fizyczność i niedoskonałość. Ciało ludzkie można jednak już nie tylko zmieniać i przekształcać, ale też uzupełniać w jego brakach. Stąd i granice ciała ulegają przeformułowaniu stosownie do nadawanych mu kształtów. Przekraczając własne niedoskonałości i ograniczenia, ciało utożsamia się z tym, co stanowi jego uzupełnienie. Wyzbyte z konieczności i przypadkowości ciało w coraz większym stopniu staje się wytworem społecznym.

Zainteresowanie socjologii ciałem pozostaje w ścisłym związku z rozwojem współczesnej wiedzy i technologii medycznej oraz stałym poszerzaniem się wachlarza możliwości kształtowania ciała, a także niesienia mu pomocy. Nieustannie słyszymy o kolejnych możliwościach udoskonalania ciała ludzkiego, które przenikając ze świata medycznego do rzeczywistości społecznej, najpierw nas zdumiewają, by po chwili być przyjmowanymi jako coś zupełnie oczywistego. To stałe przesuwanie granic w modyfikowaniu cielesności przyciąga uwagę i skłania do zastanowienia się nad tym, które elementy utracone przez ciało będzie można jeszcze odzyskać.

#### Socjologiczny układ odniesienia

Koncentrując się w analizowaniu materiału empirycznego na subiektywnym doświadczaniu ciała przez biorców kończyny, zamierzam sięgnąć po elementy fenomenologicznej koncepcji filozoficznej Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Wybór tej teorii został podyktowany wyeksponowaną w niej materialną perspektywą spojrzenia na ciało. Ma to pozwolić na przyjrzenie się percepcyjnemu doświadczaniu przez badanych

(nie)doskonałego ciała oraz jego obecności w podejmowanych przez nich działaniach. Punkt ciężkości tych analiz przesunie się zatem w kierunku podmiotowości ciała, które jest kształtowane poprzez swoje własne zaangażowanie w świecie. A skoro ciało uznaje się w tej koncepcji za podstawę zarówno postrzegania, doświadczania, jak i przeżywania świata, w tym sposobie interpretacji jawić się ono będzie dla badanych jako źródło przyjemności, ograniczeń i cierpienia. Mimo iż orientacja fenomenologiczna, z uwagi na właściwą jej relację jednostki z ciałem, wydaje się bliska podjętej w badaniu problematyce, do poniższych analiz zostaną wykorzystane zaledwie jej elementy. Pełniejsze zastosowanie tej teorii nie tylko dalece wykracza poza ramy niniejszego opracowania, ale, co więcej, wymagałoby rezygnacji z powziętych analiz doświadczeń obiektywizacji ciała, który to wątek również okazuje się znaczący w zebranych materiale badawczym.

Obiektywizacja ciała pozostaje istotnym tłem analiz z uwagi na medyczny kontekst badania. W tym sposobie interpretacji danych zamierzam skupić się na rolach i zachowaniach tych, których ciała – poprzez kalectwo – zostały uznane za nieadekwatne. Analizie zostaną poddane obiektywne wyznaczniki postrzegania swojego ciała w kategoriach nieadekwatności oraz ich społeczne konsekwencje. W ciele biorców spróbuję zatem znaleźć odzwierciedlenie rzeczywistości społecznej i reguł nią rządzących. Aby tak się stało, nieodzownym jest spojrzenie na ciało jako na element tożsamości, stygmat, obiekt własności oraz miejsce kontroli społecznej. W tych momentach analizy, kiedy uznaję to za nieodzowne, posłużę się dyskursem paralelnym. Do słów współ-

czesnych badaczy cielesności sięgać będę jednak tylko wówczas, gdy znajdą one potwierdzenie w przywołanych wypowiedziach respondentów. Pragnę jednak zaznaczyć, że nie o samo potwierdzenie tu chodzi, a raczej o pogłębienie własnej refleksji poprzez pokazanie, co w przedmiocie badań odkryli również inni socjolodzy.

Oprócz refleksji socjologicznej i filozoficznej użyteczną w poniższych analizach okaże się również perspektywa antropologiczna, którą określa szeroki kontekst w rozpatrywaniu cielesności, a która stanowi zarazem pomost między analizami obiektywnego i subiektywnego doświadczania ciała. Mam tutaj choćby na uwadze odwołujące się do nurtu fenomenologicznego prace Mary Douglas.

#### IV. Przedmiot badań i grupa badawcza

Przedmiotem moich dociekań badawczych uczyniłam zagadnienie transplantacji kończyny w szerokim kontekście doświadczania przez biorców własnej cielesności.

Grupę badawczą stanowili trzej biorcy przeszczepu kończyny górnej, których wybór miał charakter celowy i określało go kryterium czasu, jaki upłynął od zabiegu transplantacji. Czas ten nie mógł być krótszy niż 18 miesięcy, albowiem dopiero po upływie półtora roku od transplantacji można ocenić funkcje przeszczepionej ręki. Co ważne, przez ten okres badani mogli zgromadzić doświadczenia w obcowaniu z przeszczepioną kończyną, które stanowiły ważny aspekt poznania empirycznego. Charakteryzując tę grupę, warto uściślić, że badanymi byli mężczyźni w wieku 30–38 lat, którzy utracili kończynę w wyniku urazu i po zakwalifikowaniu jako potencjalni biorcy przeszli zakończony powodzeniem zabieg transplantacji ręki. Badania zostały przeprowadzone w miesiącach kwiecień–czerwiec 2010 roku. W przedstawionej tabeli zamieszczam, istotne z punktu widzenia podjętej w badaniu problematyki, dane dotyczące badanej grupy.

Lp.	Status badanego i wiek w momencie badania	Rok utraty kończyny i ówczesny wiek badanego	Długość okresu funkcjonowania z deficytem kończyny	Rok transplantacji i wiek badanego w momencie przeszczepu
1.	biorca prawej ręki na wysokości przedramienia 38 lat	1993 21 lat	13 lat	2006 34 lata
2.	biorca prawej ręki na wysokości nadgarstka 31 lat	2001 22 lata	7 lat	2008 29 lat
3.	biorca prawej ręki powyżej stawu łokciowego 30 lat	1981 1 rok	28 lat	2009 29 lat

Źródło: opracowanie własne

W dalszej części artykułu respondenci – odpowiednio do opisu doświadczeń cielesnych z okresu sprzed i po transplantacji kończyny – nazywani będą „przyszłymi biorcami” i „faktycznymi biorcami” lub „biorcami”.

### Problematyka i metoda badań

Główne pytanie, na które poszukiwałam odpowiedzi w toku procesu badawczego, przybrało następujące brzmienie: W jaki sposób biorcy doświadczają swojej cielesności w okresie przed i po transplantacji kończyny?

Zebranie materiału badawczego stało się możliwe dzięki przeprowadzeniu z biorcami ręki indywidualnych wywiadów pogłębionych. Wywiady zostały przeprowadzone w oparciu o ustalony scenariusz wątków tematycznych, które zamierzałam poruszyć w trakcie rozmowy w celu uzyskania jak największej liczby szczegółowych informacji. Pytania miały charakter otwarty, a o ich kolejności i sposobie formułowania decydowała osoba prowadząca wywiad (w przypadku każdego respondenta była to autorka badania). Aby uzyskać jak najbardziej wyczerpujące, precyzyjne i prawdziwe informacje, posiłkowano się również pytaniami pomocniczymi. Podczas wywiadu osoba badana miała możliwość pełnego wyrażania własnych odczuć, emocji, ekspresji, wyjaśniania motywów postępowania i zaprezentowania swoich życiowych doświadczeń. O wyborze indywidualnego wywiadu pogłębionego jako metody badawczej zadecydowało to, iż w trakcie jego trwania możliwe jest podejmowanie tematów kontrowersyjnych, osobistych, a nawet intymnych.

Wywiady trwały od 2 do 2,5 godziny i podzielone były na części odnoszące się do kolejnych etapów życia biorców z okresów sprzed i po transplantacji kończyny. Pierwsza część wywiadów dotyczyła stosunku do własnego ciała w okresie życia przed stratą ręki. Druga część poświęcona została wydarzeniu utraty kończyny i towarzyszącym mu przeżyciom związanym z nowym obrazem ciała. W trzeciej części wywiadów skoncentrowano się na procesie adaptacji badanego do życia bez ręki. Czwarta część dotyczyła samego zabiegu transplantacji oraz poprzedzającego go procesu podejmowania decyzji o poddaniu się przeszczepieniu kończyny. W końcowej fazie rozmów skupiono się przede wszystkim na obcowaniu badanego z przeszczepioną ręką i budowaniu przez niego nowej ucieleśnionej tożsamości.

Badania zostały zrealizowane w Ośrodku Replantacji Kończyn, Mikrochirurgii, Chirurgii Ręki i Chirurgii Ogólnej Szpitala Powiatowego im. św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy – jedynym w Polsce ośrodku przeszczepiania kończyn<sup>11</sup>.

### V. Analiza materiału empirycznego

W zebranych materiale badawczym dało się wyodrębnić trzy ważne części:

1. doświadczenie ciała zintegrowanego;
2. doświadczenie ciała sfragmentaryzowanego;
3. doświadczenie ciała zrekonstruowanego.

<sup>11</sup> Źródło finansowania badań: Grant Uczelniany Wydziału Nauk Społecznych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie nr GU/WNS/60/2010.

W oparciu o ten podział postaram się dokonać analizy materiału empirycznego.

#### 1. Doświadczenie ciała zintegrowanego

##### *Ciało jako źródło przyjemności*

Sprawne ciało jest ciałem, które potrafi, chce i może doznawać przyjemności. „Ciało ponowoczesne jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności. Poprawne spełnienie tych funkcji określa się mianem sprawności (*fitness*)” (Bauman 1995: 90).

Sytuacja badanych staje się jednym z wielu przykładów sytuacji, w których ciało mające dostarczać poprzez dane działanie przyjemności, przekracza tę bardzo płynną granicę, za którą będzie się już odtąd jawić głównie jako źródło cierpienia. Wszak wszyscy respondenci stracili rękę przy wykonywaniu czynności, która dla każdego z nich, dzięki spełnieniu funkcji zabawowo-rozrywkowej, miała stanowić źródło przyjemności. Badani czerpali radość i satysfakcję z podejmowania różnych prac manualnych, majsterkowania, nierzadko przy wykorzystaniu w tym celu niebezpiecznych maszyn i narzędzi. Jeśli nawet czasem łączyli te zajęcia z pracą, to i tak traktowali je w kategoriach hobby:

Od zawsze lubiłem majsterkować i bardzo mnie do tego ciągnęło. Zawsze w wakacje dorabiałem sobie u taty, czasami nawet w weekendy. Tego dnia pracowałem przy heblarce. Postanowiłem, pamiętam, ustrugać sobie z de-

sek jakieś pudełko na kasety wideo. Moment nieuwagi i... Dorobiłem się... Aż do łokcia. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

To było u dziadków na wsi, bawiłem się na podwórku. W pewnym momencie poszedłem bawić się do stodoły. Była tam taka maszyna, nazywała się sieczkarnia. To była jeszcze sieczkarnia starego typu, nie była napędzana jeszcze silnikiem, tylko kieratem z zaprzężonym koniem. Koń szedł po trawę, a ja go chciałem złapać. Sieczkarnia się poruszyła, a ja wsadziłem tam obie ręce. Lewą mi odratowali, a prawej nie. Zmiażdżyło mi tę rękę, ucięło i nie dało się jej uratować. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Na tym etapie badani doświadczali swojego życia poprzez zintegrowane ciało. Angażując się w nie, sięgali po przedmioty, które, opisując rzecz językiem fenomenologii, pozwalały im oswajać przestrzeń, czyniąc ją dla nich przyjazną (McLuhan 2004). Przedstawione w powyższych relacjach działania przyszłych biorców były bez wątpienia tymi, które umacniały doświadczenie ciała poprzez dostarczanie przyjemności.

##### *Utrata kontroli nad ciałem*

Według Marka Ziółkowskiego wiek i faza biografii, w której się znajdujemy, są czynnikami istotnie różnicującymi zarówno możliwości, jak i zakres przekształcania cech indywidualnych jednostki. Wiek młodzińczy cechuje duża elastyczność fizyczna jednostki, czego wyznacznikiem są pierwsze dokonywane w tym względzie samodzielne wybory (Ziółkowski 2002). Młodzi ludzie, a do tej kategorii wiekowej zaliczało się na etapie doświadczania ciała zinte-



growanego dwóch badanych, chętniej dokonują zmian w wyglądzie własnego ciała. Przywiązując większą wagę do atrakcyjności fizycznej, częściej podejmują działania mające na celu poprawienie swojej kondycji cielesnej.

Traktując swoje ciało jako własność prywatną, badani byli przekonani, że stale roztaczają nad nim kontrolę. Ich koncentracja na ciele przybierała głównie formę aktywności fizycznej, w rezultacie której respondenci nabywali masy mięśniowej, kształtowali sylwetkę, wzmacniali wydolność ciała i poprawiali jego estetykę. Możliwość kontrolowania swojego ciała dawała im poczucie większej kontroli nad swoim życiem, rodziła przekonanie o większym sprawstwie. Co zatem dzieje się, jeśli badany ją traci? Oto wypowiedź sugerująca odpowiedź na to pytanie:

We wczesnych latach szkolnych byłem trochę chuchrowaty. Miałem metr osiemdziesiąt dwa wzrostu, a ważyłem sześćdziesiąt parę kilogramów. Niejeden mnie poturbował. Ale zacząłem chodzić na lekcje karate, potem na siłownię. To był ten okres między dziewiętnastym a dwudziestym pierwszym rokiem życia, wszystko się tak fajnie kleiło, zacząłem latem chodzić w koszulkach. Moje ciało zaczęło mi się nareszcie podobać. To był taki dobry okres. I tu nagle ten wypadek! I to mnie właśnie najbardziej zabolowało w tym momencie. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Z uwagi na występującą u badanych głęboką identyfikację i silny związek z ciałem w okresie poprzedzającym wypadek, strata ręki była przez nich przeżywana szczególnie dotkliwie. Jeśliby za przejaw tego związku uznać rozbudowane poczucie kontroli nad własnym ciałem, to wielkość poniesionej straty uświadamiała

badanym, jak bardzo to poczucie kontroli okazało się zdradliwe.

## 2. Doświadczenie ciała sfragmentaryzowanego

### *Ciało, które stawia opór*

Ciało pozbawione jednej kończyny jawiło się badanym nade wszystko jako źródło cierpienia. Jego formy określał stawiany przez ciało opór. Według ich relacji sfragmentaryzowane ciało utrudnia, a czasami wręcz uniemożliwia, normalne funkcjonowanie. Ciało człowieka, który cierpi z powodu ograniczeń przez nie dyktowanych, w odczuciu badanych, przejęło nad nim władzę. Takie ciało François Chirpaz nazywa ciałem matowym, ponieważ nie stanowi ono narzędzia naszej woli. Odczuwamy je jako obce właśnie wówczas, gdy stawia nam opór (Chirpaz 1998). Fakt utraty ręki spowodował u respondentów zakłócenie rutyny codziennych czynności pielęgnacji ciała, pojawienie się problemów związanych z troską o ciało, przez co tym mocniej skupiali oni swoją uwagę na ciele biologicznym. Oto, do czego sprowadzały się rzeczywiste ograniczenia ciał badanych:

Na drugi dzień po wypadku obudziłem się i uświadomiłem sobie, że nie umiem pisać, nie umiem wiązać sznurówek. Byłem w klasie maturalnej i to było po prostu niewyobrażalne. Pamiętam, jak chodziłem z tymi rozplątanymi sznurówkami po szkolnych korytarzach. To jakaś tragedia! Myślę sobie, Boże, nic nie umiem zrobić! [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Uczyłem się golenia, początki były ciężkie, ciągle się zacinałem, całą twarz miałem pociętą. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Później, jak córka się urodziła, to mi brakowało tej ręki, żeby się z nią pobawić, tak jak inni ojcowie bawią się ze swoimi dziećmi. Wziąć sobie dziecko z rozbiegu na ręce, złapać za ręce podczas zabawy. A ja tego nie potrafiłem! [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Czułem, że chciałem coś zrobić kciukiem, którego przecież nie miałem. Czułem, że chcę coś pokazać palcem, ale pokazywałem kikutem. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Tą prawą ręką, której nie miałem, próbowałem łapać łyżkę i jeść. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Poprzez stawiany przez okaleczone ciało opór badani stają się świadomi obecności swoich ciał. Drew Leder, autor książki *The absent body*, twierdzi, że ciało staje się obecne wówczas, gdy jego stan dalece odbiega od stanu pożądanego, czego przykładem jest sytuacja bólu i choroby. Używając terminu *dys-appearance*, Leder opisuje stany dysfunkcji cielesnych, które prowadzą do zwiększenia świadomości ciała (1990). Zmiany, które zaszły w ciele każdego z badanych, domagały się nabycia umiejętności mających pozwolić na dostosowanie się do jego nowego obrazu, co wymusza skierowanie niepodzielnej uwagi właśnie na ciało.

Powyższe wypowiedzi badanych skłaniają również do spojrzenia na ciało jako na to, o którym Marcel Mauss pisze, iż jest „pierwszym i najbardziej naturalnym narzędziem człowieka”. Precyzując tę myśl, autor dodaje: „pierwszym i najbardziej naturalnym przedmiotem technicznym i zarazem środkiem technicznym [człowieka – przyp. K.K.] jest

jego ciało” (Mauss 2001: 397). Poddając analizie sposoby posługiwania się ciałem, Mauss wymienia wśród nich te, które znalazły się w przywołanych wyżej wypowiedziach badanych: zabiegi wokół ciała, ruch, jedzenie, czynności związane z wychowywaniem dzieci. W przekonaniu Maussa, „istota kształcenia wszystkich tych technik polega na dostosowaniu ciała do jego możliwości użytkowych”, które obok wieku i płci wyznacza także sprawność (Mauss 2001: 412).

Człowiek używa przedmiotów, które znajdują się w jego przestrzeni, jako narzędzi. Stanowią one według fenomenologii filozoficznej Merleau-Ponty'ego „przedłużenie ciała” (2001: 110). W sytuacji, gdy ciało przestaje jednak pasować do przedmiotów znajdujących się w przestrzeni życiowej jednostki, przestrzeń ta staje się dla niej obca i nieprzyjazna:

Żeby robić różne rzeczy, ja musiałem nieraz dwa razy bardziej się starać. No, na przykład na rowerze jeździć, no to przecież z jedną ręką na rowerze się za łatwo nie jeździ. Rower jest dla ludzi z dwoma rękami. Jak chciałem sobie coś zrobić przy tym rowerze, to tak się namęczyłem... Trzeba było się nagłowić, jak to zrobić, czy nogą sobie coś przytrzymać, czy tym kikutem prawej ręki i to nie było takie proste. Poza tym, ta lewa ręka mnie bolała od tego nadmiernego używania. Nie mogłem wiertarką wywiercić w ścianie jakiegoś otworu, bo jak się wierci taką wiertarką z dużą mocą, to można sobie jedną rękę złamać. Tu też były potrzebne obie ręce, i to sprawne. Nie mogłem wziąć sobie młotka i tak dla przyjemności wbić gwoździa. Nawet w piłkę nożną nie mogłem sobie pograć, bo przecież jak się biegnie,

to ma się łokcie zgięte, bo to pomaga w szybkim poruszaniu się, ciało nie stawia wtedy oporu. A ja bez tej ręki nie tylko nie potrafiłem szybko biec, ale też zwyczajnie traciłem równowagę. Moje ciało przechylało się na jedną stronę. Czułem, że nie pasuję z tym swoim kalectwem do tego świata, nie żyję z tym całym światem w harmonii. Wszystko jest na świecie stworzone dla ludzi z dwoma rękami. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Pisanie, podnoszenie jakichś rzeczy, otwieranie drzwi, prace manualne, nawet odwijanie cukierka to są te czynności, w których niezbędne są obie ręce. Niby, że robimy je jedną ręką, ale druga jest nam potrzebna, by sobie coś przytrzymać, pomóc. Nigdy wcześniej nie zdawałem sobie z tego sprawy. Wiele podstawowych czynności w życiu codziennym, w których nie potrafiłem dać sobie rady jedną ręką, uświadamiało mi, że jestem kaleką. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

A zatem – to sama chęć sięgnięcia po określone przedmioty okazywała się tym, za sprawą czego badani doświadczali niepełnosprawności swojego ciała. Wykonując daną czynność, przyszli biorcy przekonywali się o stopniu ruchowego upośledzenia, który przekładał się na jakość ich życia. To właśnie ta niemożliwa do wykonania czynność musi zostać uznana za źródło negatywnych autodefinicji każdego z respondentów. Przyzwyczajeni do posługiwania się wskazanymi wyżej przedmiotami przy pomocy obu rąk, badani doświadczali zaburzenia działań nawykowych, przez co ich ciała uobecniały się w rutynie codziennych praktyk. Powracając do wątku (nie)obecności ciała, warto w tym kontekście powołać się na

to, co o przyzwyczajeniach pisze Jean-Claude Kaufmann (2004):

przyzwyczajenia to nic innego niż zbiór wcielonych schematów regulujących działanie. Człowiek nie ma przyzwyczajzeń, lecz składa się z przyzwyczajzeń, a jeśli chodzi o regulację działania, prawie wyłącznie z przyzwyczajzeń. W tej bowiem dziedzinie, mimo że refleksyjność decyduje jakościowo, występuje ona w niewielkim stopniu, a niekiedy nawet, zwłaszcza w jej najbardziej świadomych postaciach, można ją pominąć. (s. 151)

Badani pozostawali tym bardziej świadomi swoich upośledzonych ciał, im częściej odmawiały im one posłuszeństwa w działaniach o charakterze nawykowym. Podejmując je, poznawali swoje obecne ograniczenia, dowiadując się o stopniu indywidualnego niedopasowania do przestrzeni, w której żyli. Ciało niepełnosprawne, gubiąc ucieleśnione schematy, staje się wszak ciałem widocznym. Ten etap biografii przyszłych biorców wyznaczał początek doświadczania własnego ciała poprzez jego stałą obecność.

### *Ja, czyli moje ciało*

Człowiek cierpiący z powodu ułomności fizycznych ciała, a za takiego należy uznać człowieka, który stracił rękę, jest przede wszystkim swoim ciałem. Postrzega i definiuje siebie nade wszystko w kategoriach cielesnych. Opisane wyżej ograniczenia cielesne sprowadzały badanych do ich ciał, ucieleśniały ich Ja. Świadczyłyby o tym te wypowiedzi przyszłych biorców, którzy pytani wprost o to, jakimi byli

ludźmi po wypadku, w którym utracili rękę, odpowiadali, że byli „kalecy”, „ułomni”, „niesymetryczni”, „niekompletni”<sup>12</sup>:

Część **mnie** gdzieś odeszła, to było widać gołymi oczami. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Na pewno **byłem** okaleczony. To był koszmar, powiem szczerze. Bo przecież człowiek jest symetrycznie zbudowany, ma dwie ręce, dwie nogi. Jezu... Nie mogłem na **siebie** patrzeć! Wstydzilem się. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Brakowało mi **we mnie** przede wszystkim symetrii. Odczuwałem ten brak ręki, to **swoje** kalectwo. Ludzie mówią „niepełnosprawny”, bo to tak ładnie brzmi, ale to jednak jest kalectwo. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na pewno **byłem** niesymetryczny i **czułem się** w jakiś sposób „nagi” bez tej ręki. Tak w cudzoślowie nagi, trudno mi to określić, niekompletny, niesymetryczny, ułomny. Przeszkadzało mi to, że nie mam tej ręki. Nie było jakiejś równowagi, harmonii **we mnie**. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Każdy z badanych, jako jednostka, utożsamiał się ze swoim biologicznym ciałem, które nie znaczyło dla niego nic – poza tym, że było fizyczne. Sprowadzeni do fizyczności swoich ciał przyszli biorcy przestali reprezentować sobą coś więcej niż tylko biologiczny organizm.

Pozostaje zatem postawić pytanie o przyczynę, dla której defekt fizyczny staje się źródłem ucieleśnionej tożsamości badanych. Odpowiedzi na to pytanie zdaje się dostarczać Thomas Osborne, który twierdzi, że tym, co nie pozwala zapomnieć o ciele jest stygmat. Stygmat jako cielesne

<sup>12</sup> Podkreślone przez badacza sformułowania w wypowiedziach biorców zaświadczenia o ich ucieleśnionym Ja.

*memento* przeszkadza w uwolnieniu się od ciała, co staje się głównym problemem osób niepełnosprawnych (Osborne 1997). Nie stanowi o nim natomiast niepełnosprawne ciało jako takie. W istocie – ucieleśniona tożsamość przyszłych biorców wzięła się z niemożności zapomnienia o ciele w ogóle. Ich ciała przypominały bowiem o sobie na każdym kroku, można by rzec, że były stale obecne. W odróżnieniu od świata ludzi sprawnych, którzy doświadczają nieobecnej obecności ciała w swojej codzienności (Leder 1990), przyszli biorcy analizują swoją cielesność w każdej podejmowanej przez siebie czynności. Poniższe przykłady dowodzą refleksji jednego z badanych nad udziałem jego dysfunkcyjnego ciała w relacjach z innymi ludźmi:

Nie mogłem tańczyć z żadną dziewczyną bez tej ręki, bo mi ten brak ręki wówczas bardzo przeszkadzał. Cały czas myślałem, co zrobię, jak przyjdzie mi komuś podać prawą rękę, bo ja tej prawej ręki nie miałem. Szedłem do kościoła i na: „Przeżycie sobie znak pokoju”, trzeba było podać prawą rękę. I pamiętam, że przeszkadzało mi to bardzo, że nie mogę tej prawej ręki podać osobie, która stała obok. To jest błąd może w sumie problem, ale dla mnie to było bardzo trudne przeżycie. Potem, jak założyłem swoją firmę, znowu ten problem powrócił, bo załatwiałem jakieś tam sprawy biznesowe, no i trzeba było podać prezesowi prawą rękę, a ja nie mogę... I ten temat mojej niepełnosprawności powracał w każdej rozmowie biznesowej, choć bardzo tego unikałem. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Kolejna relacja przywołanego wyżej respondenta pokazuje natomiast, jak niezwykle istotny jest wygląd ciała na początku zawieranej znajomości. O ile badanemu, według jego własnego



oglądu sytuacji, przez bardzo krótki czas od momentu wejścia w relację udawało się maskować swoje kalectwo protezą, to z chwilą utraty nad tym kontroli zmuszony był się z nim obnażyć poprzez poruszenie tego tematu w rozmowie:

Miałem problem z nawiązywaniem kontaktów. Mniejszą skalą problemu byłoby, gdybym stracił lewą rękę, a nie prawą, bo to jednak prawą rękę wyciąga się na powitanie, na prawej ręce skupia się cała uwaga tej osoby, z którą zaczynamy rozmawiać. I te ograniczenia wynikające z nawiązywania nowych relacji z ludźmi najbardziej odczuwałem. To, że nie mogłem podać prawej ręki, to był dla mnie problem na starcie. Przecież jak ja poznawałem nową dziewczynę, to musiałem po jakimś czasie ten temat z nią poruszyć, bo to nie było jakoś tam od razu widać w tej protezie, że ja nie mam tej ręki, ale to w pewnym momencie wychodziło. I ten temat nie był dla mnie taki prosty, zawsze była jakaś obawa, jak ta dziewczyna do tego podejdzie. Słabo wypadałem w tych relacjach, nie mogłem na nich budować poczucia własnej wartości. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Pierwsze wrażenie, jakie wywoływała w partnerce informacja o okaleczeniu ciała badanego brakiem ręki, w odczuciu mężczyzny, miało decydujące znaczenie dla rozwoju dalszej interakcji. W powyższej relacji dostrzec można zatem moment, w którym przyszły biorca traci status jednostki „dyskredytowanej”, by stać się „zdyskredytowanym” (Goffman 2005: 77). Do momentu, kiedy wydaje mu się, że zarządza wiedzą o swoim kalectwie funkcjonuje w przekonaniu, że nie jest ono od razu widoczne dla innych, a osoby, z którymi wchodzi w interakcje, nie dowiedziały się o nim wcześniej. Może też być tak, że osoby te

mają tę wiedzę, czego badany nie jest jednak świadom. Rzeczywiste czy zatem pozorne tylko kontrolowanie tego, co jest w przyszłym biorcy dyskredytujące, pozwala mu przez jakiś czas uchronić się przed tożsamością jednostki zdyskredytowanej.

„Brzydota cielesna” i określające ją „rozmaite deformacje fizyczne” jest wymieniana przez Ervinga Goffmana, autora książki zatytułowanej *Piętno*, jako pierwszy jego rodzaj (2005: 34). Niekompletne ciało badanych narusza – poprzez swoją niepełnosprawność i zeszpecenie – obowiązujące normy społeczno-kulturowe dotyczące cielesności. Właśnie dlatego ciało przyszłych biorców jawi się dla nich samych jako piętno, choć zgodnie z Goffmanowskim ujęciem stygmatu sytuacyjnego, nie może być za takie w ogóle uważane (Goffman 2005). Naznaczone niepełnosprawnością ciało pozostaje dla badanych piętnem przede wszystkim w tych relacjach społecznych, w których staje się ono powodem dyskryminacji.

#### *Zaprzeczenie własnemu ciału*

Ciało, które określa brak sprawności, w mniejszym stopniu absorbuje przyjemne doznania i przeżycia. Niesprawność cielesna, jak pisze Z. Bauman, „sugeruje «oklapnięcie», apatię, obojętność na uciechy życia, zniechęcenie, brak pragnień i pożądań, ospałe reagowanie na bodźce i niereagowanie na pokusy” (1995: 90).

Zgromadzony materiał empiryczny zaświadcza o głębokiej frustracji badanych w czasie funkcjonowania z jedną tylko kończyną. Nie-

możność normalnego używania ciała, stałe zmagania z wykonywaniem najprostszych nawet czynności (zasznurowanie butów, golenie się, wbicie gwoźdźcia, rozwijanie cukierka) oraz konieczność rezygnacji z ulubionych zajęć sportowych (gra w piłkę nożną, jazda na rowerze) z czasem doprowadziła u przyszłych biorców do zaprzeczania własnemu ciału i jego potrzebom. Wydaje się to stanowić w tym względzie swoisty mechanizm obronny. Skoro niepełnosprawne ciało nie może być narzędziem przyjemności, badani nie troszczyli się o nie. Ułomność ich ciał w tym okresie i ograniczenia, które z niej wynikały, nie pozwalały jednak w łatwy sposób zapomnieć o biologicznym ciele. Mimo to respondenci w wielu momentach starali się zanegować fizyczną cielesność. Ciało, które jawiło się dla nich przede wszystkim jako źródło ograniczeń i związane z nimi cierpienia, nie mogło być traktowane inaczej niż wróg. Badani otwarcie przyznawali, że w tym okresie życia, kiedy pozostawali bez ręki nie lubili swojego ciała, wstydziło się go, bo odbiegało od standardów akceptowanej kondycji cielesnej. Przejawem skrajnej nieakceptacji własnego ciała było u respondentów dążenie do jego unicestwienia:

Na pewno nie lubiłem swojego ciała bez tej ręki. [...] Ja po tym wypadku przez dwa lata mało co jadłem. Coś się ze mną stało, kompletny brak łaknienia. Wyglądałem jak cień człowieka. Lekarze mówili mi, że jak nie zacznę jeść, to nie dożyję chwili, kiedy będą mogli mi przeszczepić rękę. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Brakowało mi tej ręki. Coś we mnie przygasało... To było straszne. Szalałem z rozpacz. Miałem

głupie myśli, żeby coś sobie zrobić, skoczyć z okna. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Ja ogólnie to nie cierpiałem własnego ciała. Nie czułem się sam dobrze w swoim ciele. To jest właśnie ciekawe, mimo że ja nie pamiętam siebie, jak to było mieć dwie ręce. Na pewno nie lubiłem na siebie patrzeć w lustrze. Czułem się inny niż wszyscy, dziwaczny. Po prostu nie akceptowałem takiego stanu rzeczy. Lubiałem natomiast patrzeć na zdjęcia z dzieciństwa, jak miałem dwie ręce. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Ciało biologiczne jest tym ciałem, które czyni nas podobnymi do innych ludzi. Stąd nie sposób się dziwić, że badani, funkcjonując bez jednej kończyny, czuli się odmienni i wyalienowani ze społeczeństwa. Jeśliby natomiast odwołać się w tym miejscu do interpretacji fenomenologicznych, to zgodnie z ich sensem źródeł opisanej wyżej negacji własnego ciała należałoby doszukiwać się w braku jego dopasowania do otoczenia. Skoro badani nie mogli w komfortowy sposób korzystać z przedmiotów, które ich otaczały, czuli się już nie tylko wyobcowani z ciała, ale także z własnej przestrzeni życiowej.

#### *Ciało ukrywane*

Ręka jest narządem zewnętrznym, co znaczy, że jest widoczna i to nie tylko dla samej jednostki, ale także wszystkich tych, którzy wchodzi z nią w kontakt. Pełniąc funkcję chwytną, twórczą, manipulacyjną i komunikacyjną, spełnia bardzo istotną rolę w życiu każdego człowieka (Kępiński 2005). Mauro Cozzoli powiedział, że „ręce są bezpośrednim

przedłużeniem mózgu” (Menna, Scarpis 2007: 125). Nie jest przesadą twierdzenie, że ręka jest najlepszym narzędziem, którym posługuje się człowiek, aby przekształcać świat według własnej woli i dostosowywać go do swoich potrzeb. Władysław Kopaliniński mówi o niej jako o „idealnym narzędziu człowieka do wykonywania wszelkich prac, rozwijania umiejętności i sztuk” (1990: 350). Nie powinien zatem nikt go dziwić fakt, że jej utrata była dla badanych dramatem. Specyfika utraty ręki polega na codziennej, nieustannej konfrontacji z jej brakiem. Deficytu ręki nigdy do końca nie da się ukryć, nie jest go w stanie zataić najbardziej estetyczna proteza. Widoczna natura ręki oraz jej symbolika sprawiają, że ludzie, którzy ją tracą, napotykać na zasadniczo odmienne problemy od tych, które towarzyszą utracie narządów wewnętrznych czy intymnych. Brak organu wewnętrznego (np. nerki, płuca, żołądka) zawsze udaje się trwale ukryć pod powłokami skórnymi, z którymi nie styka się ani chory, ani inni ludzie. W przypadku utraty intymnych części ciała (penis, pierś) kwestia widoczności, a co za tym idzie – wiedzy o defekcie cielesnym, może ograniczyć się tylko do osoby bezpośrednio jej doświadczającej. Tracąc rękę, oprócz porażenia siebie z własnymi przeżyciami, badani zmuszeni byli radzić sobie również z odbiorem społecznym tej sytuacji.

Przyszli biorcy, z racji na dysfunkcyjność kapitału biologicznego, poddawani są różnym formom dyskryminacji. Przyklejona badanym etykieta kaleki, wyrażana takimi określeniami, jak „jednoręki bandyta”, „RoboCop” czy

„Silver”<sup>13</sup>, rzutowała na całe ich życie społeczne, wyniki w pracy, w nauce, powodzenie w relacjach z innymi, a w efekcie na poczucie szczęścia. Nic więc dziwnego, że rozpaczliwie próbowali ją zmienić – skoro tylko medycyna stworzyła takie możliwości. Badani oczekiwali, że wraz ze zmianą wizerunku zmieni się ich życie, będą mieli większe szanse na podjęcie satysfakcjonującej pracy, uda im się zbudować oparty na miłości związek, znajdą przyjaciół. W ich wyobrażeniu posiadanie ładnego, bo kompletnego, ciała miało oznaczać po prostu lepsze życie. I taką perspektywę wiązali z poddaniem się transplantacji kończyny.

Naciski społeczne, w odczuciu badanych, były tak silne, że robili wszystko, co w ich mocy, aby doprowadzić swoje ciało do stanu, który będzie uznawany przez innych za właściwy. W czasie, kiedy żyli z jedną tylko kończyną miało im w tym pomóc noszenie protezy, której rola, jak sami przyznawali, sprowadzała się wyłącznie do tworzenia efektu wizualnego. Co ważne – ów efekt wizualny nie był istotny dla nich samych. Jego odbiorcami mieli być inni ludzie. Prawdziwe ciało stanowiło dla przyszłych biorców balast, czego postanowili jednak nie pokazywać innym. Głównym przedmiotem troski w tym okresie życia badanych było to, aby nie obnażyć swojego kalectwa wynikającego z braku kończyny. Budziło ono w nich niepewność, powodowało, że jeszcze mocniej koncentrowali swoją uwagę wokół własnego wyglądu. Przy-

<sup>13</sup> Long John Silver – bohater powieści szkockiego pisarza Roberta Louisa Stevensona pt.: *Wyspa Skarbów*, pirat, którego cechą charakterystyczną był brak nogi. To określenie, ku zaskoczeniu samych badanych, przyłgnęło do nich na dość długi czas, mimo że oni sami nie mieli ręki.

znawali jednak, że niechętnie sięgali po protezę. Prawie nigdy nie zakładali jej, kiedy przebywali sami. Proteza miała chronić ich kalectwo przed wystawieniem go na widok publiczny. Bez protezy czuli się nadzy przed innymi ludźmi. Zdejmowali ją natychmiast, gdy tylko udało im się uciec przed wzrokiem innych:

Nie odważyłem się wyjść z domu bez protezy. Nigdy nie mogłem przełamać się w ten sposób. Nie lubiłem swojego ciała bez tej ręki i nie lubiłem protezy. Ale nie miałem na tyle odwagi, żeby jednak bez tej protezy chodzić. Jak ktoś do mnie pukał, nawet osoba, którą znałem, to nie wpuściłem jej, dopóki nie założyłem protezy. Jak nie miałem protezy, to uciekałem do mieszkania. Parkowałem pod drzwiami, szybko zamykałem samochód i do mieszkania. Ja normalnie uciekałem przed ludźmi. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na pewno psychicznie lepiej się czułem, chodząc w protezie. To jest taki paradoks, bo ja w tej protezie chodziłem tak naprawdę bardziej, żeby się czuć lepiej psychicznie niż fizycznie, bo fizycznie mi ta proteza tak naprawdę przeszkadzała. Nie cierpiałem protezy! Jak przychodziłem do domu, to protezę sobie zawsze ściągałem, bo ja się w tej protezie fizycznie źle czułem. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Ukrywanie faktu braku kończyny poprzez noszenie protezy i kamuflujących ten deficyt ubrań okazywało się dodatkowo wzmacniane przez reakcje otoczenia społecznego. Nie wzbudzając zainteresowania swoim kalectwem i wynikającym z niego oszpecceniem ciała, przyszli biorcy czuli się lepiej odbierani przez innych:

Miałem takie opory, że przez kilkanaście lat nigdy nie wyszedłem z domu w koszulce z krót-

kim rękawem. Z wiadomych względów unikałem też plaży. Zawsze zakładałem na kikut jakąś skarpetę, a potem, jak już miałem protezę, to i tak zakładałem na nią podkoszulek z długim rękawem. I dopiero wtedy pokazywałem się ludziom. Wszystkie koszule miałem z długimi rękawami, żeby nie było widać, że nie ma tej ręki. I proteza obowiązkowo! Pamiętam jednak taką sytuację, jak któregoś razu wróciłem ze szpitala z tym kikutem tylko w bandażu i musiałem wysiąść z samochodu przed swoim blokiem. To było lato, na ławce siedzieli kumple, wesoło rozmawiali, a ja wychodzę bez ręki, rękaw od koszuli wisi na tym kikucie. Nagle zrobiła się cisza. To była dla mnie bardzo stresująca sytuacja. Było mi ciężko, naprawdę. Z protezą zawsze traktowali mnie normalnie i jakoś nikt nie skupiał się na tym, że nie mam ręki. Na pewno czułem się wtedy lepiej. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Jak wszedłem w okres dojrzewania, to bardziej, jak gdyby, ten problem do mnie docierał, że nie mam ręki. Zaczęłem to zauważać, przeszkadzało mi to bardzo. Nie chodziłem wtedy jeszcze w protezie i to się po prostu rzucało w oczy, że ja nie mam tej ręki aż do łokcia. Zauważyłem wtedy, że zawsze jak idę ulicą, to ludzie się po prostu patrzą, w ich oczach widziałem pytanie, dlaczego ja tej ręki nie mam. Nie czułem się z tym dobrze. Bardzo mi to patrzenie przeszkadzało, dlatego zacząłem nosić protezę. Czułem się wtedy dobrze, bo ludzie tego tak nie widzieli, że ja nie mam ręki. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Sposób ubierania się badanych, mimo że mógł być ich indywidualnym wyborem, okazywał się nim tylko częściowo. Badani musieli uwzględnić w nim społeczno-kulturowe uwarunkowania, a te dążą do wyeliminowania brzydoty ciała z przestrzeni publicznej. Stanowi to zresztą wypracowany przez naszą kulturę sposób



radzenia sobie z ciałem, które wykracza poza kulturowo i społecznie ukształtowane normy. Jak twierdzi M. Douglas, która poddaje analizie metody traktowania anomalii cielesnych przez różne kultury, „każda kultura warta tego miana zawiera rozmaite zalecenia pozwalające radzić sobie z anomaliami i przypadkami niejednoznaczności” (2007: 80). Przywołane wyżej wypowiedzi dostarczają dowodów na to, że okaleczone ciała przyszłych biorców podlegały społecznym regulacjom, co polegało głównie na roztaczaniu nad nimi wzmożonej kontroli. Można by rzec, że zostały one zakryte przez kulturowe tabu. Obnażony kikut – jako ten, który wywołuje przykre doznania, a przy tym budzi zakłopotanie i niesmak – musi być wyeliminowany ze sfery publicznej.

Owa brzydota ciała staje się dla respondentów źródłem wstydu, który każe im ukrywać swoje kalectwo. Opisane wyżej reakcje ludzi wobec obnażonej ułomności badanych ciał jeszcze bardziej wzmocniały w nich przekonanie o konieczności maskowania deficytu ręki. Nabierali oni też przeświadczenia, że wizerunek ciała jest w relacjach z innymi ludźmi o wiele ważniejszy niż ich pozacielesne atrybuty. Te ostatnie wydają się w życiu społecznym niewidzialne. Pozostaje jednak pytanie, czy badani zdołali ukryć w ten sposób swoje kalectwo przed samymi sobą? Odpowiedź na to pytanie, wobec równoległego z tymi działaniami stałego dążenia do poddania się przeszczepowi kończyny, musi być przecząca. Walka z widocznymi symptomami swojego kalectwa, które badani starali się kamuflować protezą, dla nich samych była walką bez powodzenia.

### *Ciało niespełniające oczekiwań*

Ciało jest narzędziem prezentacji siebie. „Ciało to stale odsłonięte miejsca naszego «ja», a ludzie skłonni są formułować sądy na podstawie tego, co widzą. Nawet jeśli uważamy je tylko za «opakowanie» naszego najbardziej wewnętrznego «ja», to atrakcyjność, piękno i czar owego opakowania będzie przyciągać innych” (Bauman, May 2004: 149). Zarządzając swoim ciałem, staramy się nadać mu taką formę, w której spotkają się wszystkie kierowane w jego stronę oczekiwania. Tych wspólnych oczekiwań nie spełnia ciało człowieka pozbawionego ręki, o czym przekonał się każdy z badanych. W doświadczaniu sfragmentaryzowanego ciała wpisują się zgłaszane pod jego adresem wątpliwości i reakcje na niespełnione oczekiwania. W przypadku każdego z przyszłych biorców pochodziły one od najbliższych osób, jeśli w tym okresie życia badanych zaliczyć do nich małżonkę i partnerkę życiową. Nieodpowiadające współczesnym wzorcom męskości ciała przyszłych biorców ściągały na nich określone negatywne konsekwencje. Rozpad małżeństwa czy związku partnerskiego okazywał się mieć swoje przyczyny w utracie ręki i wynikającej z niej niepełnosprawności badanego:

Rozwiedliśmy się z żoną, ale ja śmiem twierdzić, że gdybym w tym wypadku nie stracił tej ręki, to bylibyśmy jeszcze małżeństwem. Moje małżeństwo zakończyło się, gdy ten temat został dostatecznie poruszony. Po tym wszystkim najbardziej to czułem się samotny, zagubiony wśród ludzi, długi czas nie nawiązywałem żadnych nowych znajomości. Za-

mknąłem się w sobie i stałem się odludkiem. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Moje małżeństwo skończyło się zaraz po wypadku. Pojawiły się problemy i moja żona rozwiodła się ze mną. Na sprawie rozwodowej dowiedziałem się, że ja po prostu jej nie byłem potrzebny, bo nie dałbym rady utrzymać rodziny. I przez to zostałem taki, że sobie nie dam rady. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Byłem wycofany przez to, że nie mam tej ręki. Ten temat chyba najbardziej mi przeszkadzał w relacjach z dziewczynami. Byłem kiedyś z dziewczyną, można powiedzieć, że to była już moja partnerka życiowa i ona ze mną zerwała. Wiem, że właśnie z tego powodu, że nie miałem ręki. Na pewno przez to czułem się odmienny, bo miałem problemy, których inni ludzie nie rozumieli. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Inni ludzie jawili się w wyobrażeniach badanych jako ci, którzy wykazują postawę odrzucenia ich nieidealnych ciał. Świadomość tego implikowała u respondentów niepokój, cierpienie i poczucie niskiej wartości. Doświadczanie tych odczuć było tym silniejsze, że cielesność przyszłych biorców wykraczała w tym czasie nie tylko poza normy biologiczne, ale i kulturowe. Reakcje innych ludzi miały w odbiorze badanych wyrażać rozczarowanie ich nieadekwatnym ciałem. Jako właściciele okaleczonych ciał czuli się wyalienowani ze społeczeństwa, bo jakże odstający – na płaszczyźnie fizycznej – byli od popularyzowanych obrazów ciał wiecznie pięknych, zdrowych i sprawnych. Mieli nieodparte wrażenie, że ludzie zapomnieli bądź chcą zapomnieć, że ciało może być niedoskonałe. Trzeba jednak przyznać, że oni sami im w tym pomagali. Ciała badanych stały

się wszak w tym czasie ciałami niewidocznymi w przestrzeni publicznej. To sami badani ukrywali swoją okaleczoną cielesność – czy to poprzez noszenie protezy i odpowiedniego ubrania, czy też poprzez wycofanie się z kontaktów społecznych w ogóle.

### *(Nie)męskie ciało*

Pozostając bez ręki, badani czuli się ewidentnie mniej męscy, bo w znacznym stopniu odbiegający swoim słabym i niesprawnym ciałem od idealnego wizerunku ciała mężczyzny. Ich pozbawione symetrii i harmonii ciała nie były naturalne, a przez to atrakcyjne – jako że atrakcyjność męska właśnie z natury powinna wynikać. Dalekie naturze, sfragmentaryzowane ciało było wskazywane przez respondentów jako element zagrażający ich męskiej tożsamości. Oto jak badani odczytywali w tym czasie swoją cielesność jako mężczyźni:

Na pewno czułem się mniej męski! Nigdy nie odważyłem się iść na basen, jakoś nigdy nie mogłem się przełamać w ten sposób. Przez te kilkanaście lat nie wyszedłem z domu w koszulce z krótkim rękawem, zawsze nosiłem koszulki z długimi rękawami, żeby nie było widać tego kikuta. Nie miałem też na tyle odwagi, żeby chodzić bez protezy. Proteza obowiązkowo! Na pewno czułem się mniej męski. Facet musi być z natury męski, silny, wysportowany. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na pewno byłem mniej męski w tym czasie. Wydaje mi się, że facet może kontrolować różne rzeczy, mając dwie ręce. Chciałem założyć rodzinę, mieć syna, a ja sobie nie wyobrażałem, jak to będzie, jak ja sobie z nim będę radził jedną ręką. Ja uważam, że nie

można być męskim, nie mając obu rąk. Nie można też być atrakcyjnym bez jednej ręki. Byłem wtedy niepełnowartościowy jako mężczyzna. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Brak sprawności okazał się tym czynnikiem, który w ewidentny sposób zagroził męskiej tożsamości badanych. Deficyt ręki sprawił, że czuli się słabi, wylęknieni i niepewni siebie. Powyższe wypowiedzi pokazują, że znaczenie dla badanych mężczyzn miał w tym czasie również wygląd zewnętrzny. To właśnie kwestie estetyczne przesądziły o ich długotrwałej nieobecności w miejscach, które wiążą się z koniecznością publicznej ekspozycji ciała.

Respondenci już od momentu wypadku byli zainteresowani „odzyskaniem” utraconej kończyny. Naprzeciw towarzyszącym im nadziejom i oczekiwaniom wyszły zwiększające się nieustannie kulturowe możliwości naprawczej ingerencji w ciało. Badani zdecydowali się na poddanie się przeszczepieniu ręki, by wraz z rekonstrukcją ciała odbudować swoją tradycyjnie męską tożsamość. Jej ważnym elementem miało być wyrównanie własnych deficytów w aktywności seksualnej. Atrakcyjność fizyczna okazuje się bowiem warunkiem odbierania przyjemności także w tej sferze. Niektórzy badani mogli się przekonać, że w ogóle stanowi ona wstępny warunek wejścia w obszar fizycznych kontaktów o charakterze seksualnym. Ten aspekt doświadczania okaleczonego ciała wpisywał w motywację transplantacyjną badanych dążenia hedonistyczne, których realizacja miała ponownie uczynić z ich ciał źródło przyjemności:

Sprawne ciało przydaje się, co bardzo ważne, do seksu. I takie przekonanie też miałem, decydując się na przeszczep. Wszystkie moje kompleksy w tej sferze brały się właśnie z tego, że nie miałem ręki. To mi nie ułatwiało nawiązywania takich relacji. Chciałem, aby to się zmieniło, abym mógł, zamiast kompleksów, przeżywać przyjemność. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Życie seksualne na pewno nie było takie proste, bo wiadomo, jak ono może wyglądać z jedną ręką. Nie mówiąc już o samym inicjowaniu takich kontaktów, a wcześniej jeszcze znalezieniu dziewczyny. Ale wiedziałem, że dzięki przeszczepowi nie będę miał tych wszystkich trudności. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Seks zaliczany jest do grona tych przyjemności, które tylko wydają się być określone przez równy do nich dostęp. Badani przekonali się, jak silnie dostęp ten był uzależniony od obrazu ich ciała widzianego oczyma innych ludzi. Niemożność zdobycia partnerki, przy równoczesnym indywidualnym pragnieniu czerpania przyjemności ze sfery seksualnej, wywoływała u badanych mężczyzn głęboką frustrację.

### *Pokonać słabe ciało*

W krótkim czasie od wydarzenia utraty kończyny badani mogli przekonać się, że ciało sfragmentaryzowane jako ciało ułomne nie daje możliwości czerpania radości i satysfakcji z życia. Takie ciało ani nie pragnie nowych doświadczeń, ani nie syci się podnietami świata. Niepełnosprawne ciało obnażyło przed badanymi swoją słabość.

Na tym etapie doświadczania ciała przyszli biorcy sprzeciwiają się swojej nieadekwatnej

cielesności. Decyzja o poddaniu się przeszczepieniu kończyny – zabiegowi, który w polskiej praktyce transplantacyjnej ciągle jeszcze nosi znamiona eksperymentu medycznego – okazuje się finalnym etapem walki, jaką badani toczyli ze swoim ułomnym i słabym ciałem. Oto bowiem nadarzyła się okazja, aby ich ciało przestało być wyłącznie źródłem cierpień i udręki. W motywacji transplantacyjnej respondentów na pierwszy plan wysuwa się chęć pokonania własnego ciała i jego kalectwa. Chodzi w niej wyłącznie o odzyskanie ręki po to, by zanegować słabości ciała w obecnej postaci i pokonać ograniczenia, które ono narzuca:

Chciałem mieć tę rękę i robić jak najwięcej. Chciałem trochę pobiegać, pograć w piłkę, chodzić na dyskoteki... Chciałem ją mieć z powrotem, żeby być odbierany inaczej przez ludzi. Chciałem z powrotem być sprawny! [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Chciałem po prostu mieć rękę! Zdecydowałem się na przeszczep, żeby odzyskać rękę i mieć ją, w ogóle, żeby ją mieć i lepiej sobie radzić w życiu. Nie męczyć się z tą jedną ręką, tylko mieć nareszcie dwie! [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Zależało mi na tym, żeby mieć rękę, nie było jakiegoś konkretnego powodu, żeby się poddać temu przeszczepowi. To było takie nieracjonalne. Chciałem tylko normalnie żyć, być normalnym człowiekiem i nie mieć takich problemów, jakie miałem wcześniej. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Decyzja badanych miała charakter impulsywny. Trudno doszukać się w zebranych materiale empirycznym opisu procesów, które miałyby doprowadzić respondentów do podjęcia decyzji o przeszczepie. Ta była bowiem ze wszech miar

decyzją emocjonalną. Potwierdzają to lekarze kwalifikujący badanych do zabiegu. Niezwykle zadaniowe nastawienie pacjentów sprawiało, że to transplantolodzy musieli podjąć wysiłek nakłonienia kandydatów na biorców do przeomyślenia udziału w tym nowatorskim zabiegu. Wydaje się jednak, że procedura kwalifikacji na biorcę kończyny górnej stanowiła dla badanych wyłącznie formalność, do której podchodzili z takim samym zadaniowym nastawieniem, jak i do samego przeszczepu. Sens wypowiedzi poświęconych wątkom przygotowań do zabiegu wskazuje, że decyzja o poddaniu się transplantacji ręki została podjęta przez badanych dużo wcześniej. Nosi ona znamiona swego rodzaju buntu przeciw okaleczonemu ciału, wychodzenia naprzeciw jego słabości. W żadnym natomiast razie nie jest ona rozważana jako jedna z możliwości. Wszak dla badanych po prostu nie istniała alternatywa.

Z przedstawionych wypowiedzi wynika również, że dążąc do nadania swojemu ciału optymalnego kształtu i wizerunku, badani decydowali się na rozpoczęcie budowania nowej tożsamości. A ponieważ ta ostatnia jest nadawana, potwierdzana i przekształcana przez społeczeństwo, przyszli biorcy musieli dostosować się do proponowanych przez nie standardów ciała. Funkcjonując w warunkach kulturowej presji ciągłej pracy nad niedoskonałym ciałem, badani przeżywali całkiem uzasadnione obawy przed tym, że ich kalectwo zacznie być odbierane jako wyraz braku wystarczającej troski o ciało:

Bałem się, że w końcu będę postrzegany przez ludzi tak, że mogę coś z tym swoim kalectwem



zrobić, a nie robię. Dlatego, jak już się dowiedziałem o tych przeszczepach kończyn i porozmawiałem na ten temat z lekarzami, to zacząłem takie swoje własne przygotowania. To były lata takiego rygoru, bo pilnowałem się, żeby nie palić, no i podejmowałem jakieś próby zdrowego odżywiania się. Zakładałem, że będzie to trwać góra dwa lata, a trwało siedem, bo tyle czekałem na rękę. Potem zrobiłem badania, to był najważniejszy krok. Wykonałem ten plan podstawowy, który musiałem zrobić, żeby móc w ogóle marzyć o przeszczepie. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Kiedy tylko pojawiła się realna perspektywa transplantacji, jeden z badanych rozpoczął indywidualne przygotowania do tego zabiegu. Zasilanie swojego ciała poprzez zdrową dietę czy rzucenie palenia miało w odczuciu badanego mentalnie przybliżyć go do transplantacyjnej rekonstrukcji, a jednocześnie pokazać, że nie pozostaje bierny wobec swojego deficytu cielesnego. W znacznym stopniu udało mu się to natomiast dzięki wykonaniu niezbędnych badań klinicznych i odbyciu pierwszych konsultacji medycznych.

### Wygląd ciała

Atrybutem współczesnego ciała jest jego przekształcalność. W coraz większym stopniu przekształcalne okazuje się dziś ciało do niedawna uznawane za trwale okaleczone. Kształtowanie odpowiedniego wizerunku ciała staje się w warunkach współczesnej kultury podstawowym wyznacznikiem przejścia nad nim kontroli. Kontrola nad ciałem polega dziś w dużej mierze na poprawianiu jego wyglądu. Kontrola nad ciałem pozbawionym kończyny, mimo iż jest kon-

trolą fizyczną, ma swoje źródło w społecznych i kulturowych uwarunkowaniach. Pisze o tym przywoływana już M. Douglas, która podkreśla, że kategorie kulturowe „nie mogą pozostać obojętne na wyzwanie, przed jakim stawia je istnienie nietypowych form” (2007: 80). Jako jeden ze sposobów radzenia sobie przez kulturę z anomaliami cielesnymi autorka podaje właśnie możliwość ich fizycznego kontrolowania (Douglas 2007). W omawianym problemie polega ono na eliminowaniu anomalii z ciał badanych poprzez fizyczne uzupełnienie ich brakującą kończyną.

Znamienna okazuje się determinacja przyszłych biorców, którzy z niezwykłym uporem dążyli do zrekonstruowania swojego ciała. Poddając się transplantacji ręki, badani nade wszystko pragnęli zmienić kształt i wygląd swojego ciała na społecznie aprobowany, a więc taki, który zbliży ich do kulturowego ideału ciała doskonałego, proporcjonalnego i zdrowego. Innymi słowy – respondenci pragnęli przywrócić swojemu nieadekwatnemu ciału adekwatną formę. Świadomi byli tego, że ich ciała nie pasują do obowiązujących kanonów cielesnego wizerunku:

Miałem świadomość, że żyjemy dzisiaj w czasach reklamy, pieniędzy, owczego tempa życia, szybko, intensywnie. I choć mnie się ten styl lansu medialnego nie podoba, to media jednak kreują rzeczywistość. I tak, jak szedłem na rozmowę kwalifikacyjną w sprawie pracy, wiedziałem, co mówię, ale ja widziałem, że problem leży w braku mojej ręki, że to się nie podoba. [...] Widziała pani kiedyś człowieka bez ręki w jakiejś reklamie? [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Powyższe słowa badanego uwidaczniają istotę sprawy. Przyszły biorca nie tylko poddaje się oddziaływaniom tej wiedzy o ciele, którą przedstawiają mass media, ale, co więcej, akceptuje ją, czego wyrazem ma być jej późniejsze ucieleśnienie w obrazie własnego ciała.

Przyglądając się transplantacyjnej motywacji badanych, wypada poświęcić nieco miejsca kwestii sprawności fizycznej ich ciał. Warto podkreślenia jest bowiem fakt, że respondenci nie uskarżali się na sprawność swojego ciała z brakującą kończyną. Wręcz przeciwnie – zapewniali, że dobrze zaadoptowali się do życia bez ręki, z czasem radząc sobie w codziennych czynnościach coraz lepiej. Potrafili też w dużym stopniu uniezależnić się od pomocy innych. Dobrze radzili sobie w czynnościach związanych z higieną osobistą, różnych pracach domowych, wykonywaniu obowiązków zawodowych czy prowadzeniu samochodu. Dlaczego zatem zdecydowali się na poddanie się zabiegowi transplantacji kończyny ze wszystkimi jego konsekwencjami? Dlaczego niektórzy badani nie zawahali się w tej decyzji mimo wyraźnych przeciwwskazań formułowanych przez lekarzy dotyczących potencjalnie niskiej sprawności przeszczepionej kończyny?

Wśród motywów towarzyszących decyzji respondentów o poddaniu się przeszczepieniu ręki ważniejszy okazuje się wygląd ciała aniżeli jego sprawność. Badani zdawali sobie bowiem sprawę z tego, że dzięki przeszczepionej ręce ich ciała będą wyglądać na sprawne, jeśli by nawet takie nie były. W rzeczywistości walka toczy się nie o odzyskanie utraconej

sprawności fizycznej, a o odzyskanie wyglądu sprawnego ciała. „Sprawność to jeden z podstawowych wzorców, wedle których ocenia się ciało. Ponieważ jest ono także nośnikiem informacji, nie wystarczy, by było sprawne, ono także musi wyglądać na sprawne” (Bauman, May 2004: 146). A z tego punktu widzenia obecność brakującej kończyny jest konieczna. Wygląd zewnętrzny zestawiony z tak wysoce cenionymi dziś wartościami, jak zdrowie i sprawność fizyczna, wyprzedza je pod względem znaczenia, jakie jest mu przypisywane. Oto, jak przedstawiają się jednostkowe motywacje badanych do dokonania cielesnej rekonstrukcji:

Ja jednak postawiłem na wygląd. Chciałem mieć komfort psychiczny, że ta ręka po prostu jest. Tu chodziło o sam fakt. Moja ręka tak do końca nie jest sprawna, ale ja się cieszę, że ta ręka jest. Generalnie byłbym zwolennikiem przeszczepiania rąk nawet tym ludziom, u których jest nikła szansa ruchomości ręki. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Paradoksalnie ważniejszy był dla mnie wygląd ciała, kosmetyka. To było ważniejsze, bo przecież ja protezę nosiłem tylko ze względów kosmetycznych, ona mi w niczym nie pomagała. Paradoksalnie tak właśnie jest, że wygląd był tu ważniejszy. Na chwilę obecną sprawność mojego ciała jest nieznacznie lepsza od tej, kiedy żyłem bez tej ręki. Ale i tak widzę wartość dodaną w tym, co teraz mam. Widzę, że moje życie się zmienia na lepsze, bo mam rękę. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Motywy do poddania się transplantacji kończyny staje się zatem intencja ucieleśnienia najbardziej pożądanых cech ludzkiego ciała, jeśli by nawet takie nie były. W rzeczywistości walka toczy się nie o odzyskanie utraconej

i piękno. Badani poddają się przeszczepieniu kończyny, z jednej strony chcąc wpisać swoje ciało w obowiązujące współcześnie wzorce jego wyglądu i kształtu, z drugiej natomiast w pewnym sensie jakby uciekając od swojego nieadekwatnego ciała w obawie przed konfrontacją z tymi właśnie wzorcami.

### *Możliwości ciała*

Wśród współczesnych modyfikacji ciała znaczące miejsce zajmują te, które polegają na uzupełnieniu jego braków za pomocą transplantów. Toteż myśl o zrekonstruowaniu swojego ciała poprzez uzupełnienie go „nową” kończyną pojawiła się u badanych wkrótce po utracie ręki, ale, co ważne, wtedy, kiedy zabiegi przeszczepiania kończyny nie były jeszcze wykonywane w polskich ośrodkach transplantacyjnych. Przeszczepy kończyn długo bowiem pozostawały poza uwarunkowaniami kulturowymi wyznaczonymi stanem wiedzy i możliwościami medycyny transplantacyjnej. Mimo to kulturowe wzorce ciała utwierdzały badanych w ich motywacji. Przyszli biorcy marzyli o tej formie ciała, której medycyna wówczas nie była jeszcze w stanie ucieleścić:

Moim marzeniem było, żeby tę rękę mieć. Od razu po utracie ręki zacząłem marzyć. To było jeszcze wtedy kompletnie niemożliwe, ale ja już marzyłem. Cały czas była taka iskierka nadziei, gdzieś tam ukryta, że przyjdzie taki czas, kiedy zaczną takie zabiegi wykonywać. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Marzyłem o tym, by mieć znowu rękę od momentu, kiedy obudziłem się po operacji i zobaczyłem skutki tego wypadku. Rozpłakałem

się wtedy, pamiętam, strasznie... Ale potem, jak już trochę okrzepnąłem, zacząłem marzyć o przeszczepie. Tyle się wtedy już mówiło o przeszczepach narządów, że uczepliłem się tej myśli, że może kiedyś przeszczepią mi rękę. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Można zatem powiedzieć, że tego typu refleksyjność w kształtowaniu własnego ciała pojawiła się u badanych zanim zaistniały społeczne i kulturowe warunki, by ciało w ten sposób przekształcać. Sprawowanie kontroli nad ciałem zostało w ich przypadku ograniczone brakiem dostępności określonych zabiegów medycznych. Sytuacja ta stanowi również przykład ograniczenia badanym prawa do dysponowania ciałem. Niemniej jednak musimy zgodzić się z tym, że rekonstrukcja ciał respondentów nie mogła odbyć się na warunkach podyktowanych przez nich samych.

Ciało ludzkie według Bryana S. Turnera, prekursora i twórcy socjologii ciała, jest „możliwością formowaną przez kulturę i realizowaną w toku ludzkich interakcji” (Bauman 1995: 77). Dla budowania motywacji do zrekonstruowania własnego ciała nie bez znaczenia dla badanych pozostawał fakt przeprowadzenia pionierskich zabiegów przeszczepu ręki. U każdego z nich moment ten wyznaczał początek oczekiwania na poddanie się temu zabiegowi. To, co do tej pory pozostawało wyłącznie w sferze marzeń, które nigdy miały nie doczekać się realizacji, zaczęło odtąd jawić się jako realne. Świadomość, że jakiś inny człowiek pokonał w ten sposób ograniczenia swojego ciała stała się dla badanych najbardziej przekonującym argumentem, by poddać się transplantacji kończyny:

Moja chęć przeszczepu ręki powstała jakieś dziesięć sekund po obejrzeniu „Teleexpressu” w roku 1998. Pokazywali tego pierwszego pacjenta na świecie, któremu przeszczepili rękę. Znieruchomiałem! Następnego dnia zadzwoniłem do szpitala do Trzebnicy. Lekarz powiedział, że bym przyjechał. Nie mogłem usiedzieć na miejscu, nie mogłem skupić się na pracy. Chciałem tego przeszczepu już, natychmiast! [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Było moim marzeniem po utracie tej ręki, żeby ją kiedyś mieć z powrotem. Cały czas była taka iskierka nadziei, gdzieś tam ukryta, że przyjdzie taki czas. I ten czas przyszedł w 2006 roku, jak w telewizji zobaczyłem pierwszego w Polsce pacjenta po przeszczepie ręki. Powiedziałem sobie wtedy, że ja będę następny! Chciałem mieć tę rękę i ta iskierka, która była taka mała, z dniem reportażu w telewizji zrobiła się... Ogień z niej powstał! Od tej pory już wiedziałem, że to jest tylko kwestia czasu. Powiedziałem lekarzom, że jeżeli taka sytuacja będzie możliwa, to bez dwóch zdań jestem na „tak”, jestem przygotowany. To jest dla mnie niesamowite przeżycie, że doczekałem się tego, o czym marzyłem. To, co było niemożliwe, jest możliwe. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Jak miałem osiemnaście lat, to usłyszałem o tych przeszczepach, bo przecież w 1998 roku zrobili pierwszy przeszczep ręki we Francji. Do tej pory nie wierzyłem, że to mnie spotka. Zależało mi na tym, żeby mieć rękę, ale nie wierzyłem w to. Marzyłem o tym, ale nie myślałem, żeby to było realne. Tak naprawdę, dopiero jak zrobili tę pierwszą operację, to uwierzyłem, że odzyskam tę rękę. Potem odbył się pierwszy przeszczep ręki w Polsce. Pojechałem do tego pacjenta, zobaczyłem jego nową rękę i przekonałem się na sto procent, że tego chcę. Stwierdziłem, że pójdę w ten ogień i będę miał rękę! [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Opisane wyżej sytuacje odnoszą się do momentu, w którym badani zdobywają świadomość odwracalności poniesionej straty i możliwości przekształcenia swojego niesymetrycznego i niekompletnego ciała do jego optymalnej formy. Zapoczątkowuje to ich determinację w walce z ułomnością własnej cielesności.

### *Ciało jako moja własność*

Wraz z uruchomieniem programu transplantacji kończyny górnej pojawiła się możliwość przekształcenia własnego kapitału biologicznego, przez co przyszły biorca wchodzi w rolę zarządzającego swoim ciałem i jego jedyne go właściciela. Jak pisze Georg Simel (1975):

[k]ażda własność – jest rozszerzeniem osobowości, moją własnością jest to, co jest posłuszne mojej woli, tzn. to, co wyraża i realizuje na zewnątrz moje Ja. Najszybciej i najpełniej cel ten osiągamy za pośrednictwem naszego ciała, toteż ciało stanowi naszą pierwotną i niezaprzeczalną własność. (s. 430)

W wypowiedziach respondentów daje się zatem dostrzec dużą odpowiedzialność za własne ciało. Jeśli mogli zmienić jego kształt i wygląd, mając wybór, nie chcieli, aby ich własny wizerunek pozostawał nadal dziełem przypadku. „Ludzie ponowoczesni, czy chcą tego, czy nie chcą, są skazani na ustawiczne wybieranie; zaś sztuka wybierania zasadza się głównie na unikaniu jednej groźby: przegapienia szansy” (Bauman 2000: 307). W istocie badani obawiali się zaprzepaszczenia szansy na zobaczenie jeszcze swojego ciała z obiema rękami, jeśli w stosownym momencie nie zdecydują się



na metodę przeszczepienia im kończyny. Przyznawali też, że ich bezczynność wobec własnego kalectwa byłaby o wiele gorsza, bardziej dręcząca i upokarzająca. Przyjęcie aktywnej postawy wobec swojego ciała było przez każdego z respondentów oceniane jako lepsze, nawet jeśli efekty przeszczepienia kończyny nie były takie, jakich oczekiwali. Czując się właścicielami swoich ciał, decydują o poddaniu się zabiegowi transplantacji kończyny pochodzącej od zmarłego dawcy podejmowali całkowicie samodzielnie. Nie uwzględniali w niej głosu innych członków rodziny, przyjaciół, lekarzy, którzy odwozili bądź co najmniej zniechęcali ich do poddania się przeszczepieniu ręki:

Ja się nigdy nie pogodziłem z faktem tej amputacji ręki, no bo nie i już! Dlatego to była moja samodzielna decyzja. Rodzina była dość krytycznie nastawiona. Pytali się mnie: „Po co ci to człowieku?”. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Ja sam podjąłem tę decyzję, bo to głównie mi na tym zależało. Inni tak jakoś niechętnie do tego podchodzili. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Mnie wszyscy motywowali przeciwko temu przeszczepowi. A ja się bałem, że jak nie podejmę tego ryzyka, to kiedyś będę żałował. Najbardziej bałem się tej odpowiedzialności przed samym sobą, jeśli nie spróbuję. Nawet jeden chirurg mnie od tego odwodził, wylał mi na głowę kubał zimnej wody, bo przedstawił mi wszystkie negatywne strony tego przeszczepu i odradzał go w moim przypadku. Ale ja byłem zdeterminowany. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Uzupełnienie ciała brakującą kończyną jest przejawem zarządzania ciałem i kontroli nad

nim. Dysponując w pełni swoim ciałem, badani zdecydowali się na tę metodę jego rekonstrukcji, z którą wiążą się negatywne konsekwencje indywidualne, a w szczególności zdrowotne – wpisane w leczenie immunosupresyjne.

### 3. Doświadczenie ciała zrekonstruowanego

#### *Ciało kompletne*

Zabieg transplantacji kończyny wyznaczał moment, w którym badani zaczynali ponownie koncentrować się na swoim ciele, a ściślej – na dążeniu do jego integralności. Jego następstwem była duża aktywność biorców w obserwowaniu i mierzeniu rezultatów przeszczepienia kończyny.

Wypada w tym miejscu zatrzymać się na postrzeganiu przez biorców swojego ciała już po przeprowadzeniu u nich zabiegu transplantacyjnego. W analizie tego wątku znów można się przekonać o silnym ulokowaniu tożsamości badanych w ciele. Skoro ciało jest wyznacznikiem tożsamości, to fakt odzyskania ręki nie mógł pozostawać obojętny dla tego, co badani myśleli o tym, jakimi są ludźmi. O tym samym pisze A. Giddens, który wśród aspektów cielesności „o szczególnym znaczeniu dla «ja» i tożsamości jednostki” jako pierwszy wymienia „wygląd ciała” wraz ze wszystkimi jego cechami zewnętrznymi (2002: 137). Zebrany materiał empiryczny upoważnia do sformułowania wniosku, że tak jak nie można stracić ręki i ciągle uważać się za tę samą osobę, tak nie można uważać się za tę samą osobę, odzyskawszy rękę w wyniku jej przeszczepienia:

**Jestem** teraz w dobrej kondycji fizycznej, **jestem** sprawny, mogę się tylko „narcyzować” w tym sensie. [...] **Czuję się** też bardziej doskonały w tym fizycznym sensie, bo wstaję i widzę **siebie** z dwoma rękami. **Jestem** z powrotem w jednym kawałku. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Jestem teraz zadowolony z siebie, bo **jestem** atrakcyjniejszy i bardziej lubię **siebie**. **Jestem** bardziej wartościowy, bo więcej potrafię z tą ręką zrobić, **jestem** bardziej użyteczny. Jestem przez to mniejszym ciężarem dla najbliższych. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

**Czuję się** bardziej symetryczny, bardziej harmonijny, bardziej akceptuję **siebie** takim, jakim jestem teraz. Lubię **siebie**. **Jestem** atrakcyjniejszy, to oczywiste. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Ciało w znaczący sposób określa to, kim jesteśmy, w jaki sposób postrzegamy siebie i jak postrzegają nas inni. Determinując w coraz bardziej znaczący sposób ludzką tożsamość, musi ono również wyznaczać nasze miejsce w hierarchii społecznej. Poddając się zabiegowi przeszczepienia kończyny, biorcy dążyli do zabezpieczenia swojej tożsamości w kokonie ochronnym, który według słów Giddensa „w sytuacjach życia codziennego izoluje [...] od wpływu czynników, które mogłyby naruszyć całość [...] tożsamości i zagrozić poczuciu własnej wartości” (2002: 76). Bez wątplenia badany udało się uznać własną wartość:

Moje ciało z tą ręką jest po prostu kompletne. Jestem przez to bardziej wartościowy, odbudowałem się w społeczeństwie, bo mogę to swoje ciało bardziej eksploatować, stać mnie na więcej, dużo rzeczy zrobię sobie sam. Moja pozycja społeczna po przeszczepie jest zupełnie inna. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Mam kompletne ciało i odczuwam jakąś większą harmonię z własnym ciałem. Ja bym powiedział, że to moje kompletne ciało najbardziej przydaje się do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie. Z tego przeszczepu wynika w moim przypadku większe poczucie pewności siebie, większe poczucie własnej wartości. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Traktuję tę nową rękę jako integralne uzupełnienie mojego ciała. A skoro już mam kompletne ciało, to więcej znaczę dla innych ludzi i w ogóle w społeczeństwie. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Dzięki „kompletnemu ciału”, które lokowało badanych wyżej w hierarchii społecznej, mogli oni znów poczuć się tożsamościowo członkami społeczeństwa.

#### *Granice ciała*

Rozwój nowych technologii zrodził konieczność spojrzenia na ciało poprzez jego dokonującą się fragmentaryzację, czego dosłownym przykładem są transplantacje kończyn. W ciele biorcy, który otrzymuje przeszczepioną kończynę, rozgrywa się walka pomiędzy Ja i nie-Ja. Dotykamy tu problemu zmieniających się granic ciała człowieka, na który zwraca uwagę Lesley A. Sharp, dostrzegając w nim zagrożenie dla integralności jednostki w sensie jej konstrukcji osobowościowej (2000). Oto biorca budzi się po zabiegu operacyjnym i widzi zupełnie obcy mu fragment ciała. Przeszczepiona ręką ma inne niż jego biologiczna kończyna paznokcie, owłosienie i karnację. Jego ciało wydaje mu się przez ten przeszczep zniekształcone. Biorca kontaktuje się też z substancjami pocho-

dzącymi z ciała innego człowieka, do których trzeba przede wszystkim zaliczyć krew. Jeżeli pojawia się na tym etapie doświadczania zrekonstruowanego ciała złe samopoczucie biorcy, nierzadko wstręt, zaniepokojenie, to właśnie dlatego, że przekroczone zostały przez ten zabieg granice ciała badanego:

Jak się obudziłem i zobaczyłem tę rękę, to pomyślałem „ręka Frankensteina!”. To był szok, bo człowiek najpierw nie widzi ręki piętnaście lat, a potem nagle widzi taką zakrwawioną, nabrzmiałą. Spociałem się jak diabli. Miałem po prostu inne wyobrażenie. Myślałem, że obudzę się i zobaczę rękę, która będzie wyglądała jak moja lewa. Na początku ta ręka mi się nie podobowała, bo była przekrwiona i sina. Byłem tak nią rozczarowany, że schowałem ją pod kołdrę, żeby na nią nie patrzeć i trochę się uspokoić. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na początku nie patrzyłem na tę rękę, bo wyglądała koszmarnie. Ona nie wyglądała jak moja ręka! Czułem, że to jest jakiś problem, z którym sobie będę musiał poradzić. Ta ręka mi się nie podobowała. To była zupełnie inna ręka przyszyta do mojego ciała, miałem wrażenie, że nie jest w ogóle z nim zespolona i jak ją poruszę, to pewnie odpadnie. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Thomas J. Csordas pisze o „krytycznym momencie”, przez który przechodzi obecnie ciało (1994 za Sharp 2000: 296). Rozwijająca ten wątek Sharp, opisuje ów krytyczny moment przez pryzmat utowarowienia i fragmentaryzacji ciała, w czym kluczową rolę przypisuje technologiom medycznym. Potwierdzając ją przywoływaniem kolejnych osiągnięć na polu medycyny, autorka wymienia między innymi wynalezienie silnych leków immunosupresyjnych, których znaczenie

dla przeszczepienia człowiekowi obcych mu tkanek jest decydujące. Technologie medyczne jawią się zatem jako te, które posiadają ogromną zdolność do kwestionowania granic między życiem a śmiercią, człowiekiem a maszyną, jednostką a innymi (Sharp 2000).

Jak twierdzi Douglas, „ludzkie ciało jest zawsze traktowane jako obraz społeczeństwa i nie ma naturalnego sposobu rozważania ciała, który nie zawierałby jednocześnie wymiaru społecznego” (2004: 116). Postęp nauk biologicznych, w tym przede wszystkim medycyny, powoduje, że nie tylko znamy fizyczne właściwości ciała, ale potrafimy również zmieniać granice jego fizyczności. Granice ciała biologicznego wyznacza nasza skóra. Zacytowane powyżej wypowiedzi ujawniają strach badanych w sytuacji, gdy zostają one naruszone, przez co ich ciało jawi się jako nieuporządkowane i nieokreślone. W wyjaśnianiu podłoża troski o zachowanie granic ciała należy zwrócić się do troski o zachowanie granic społecznych, bez której ta pierwsza nie mogłaby istnieć (Douglas 2004).

### *Ciało otwarte*

Pierwsze tygodnie po zabiegu transplantacji kończyny to czas, w którym przeszczepiona biorcy ręka ciągle jeszcze funkcjonuje pomiędzy Ja i nie-Ja. Przeszczepiona kończyna zdaje się być ręką biorcy tylko z medycznego punktu widzenia. Biorca wprawdzie zgodził się na przyjęcie kończyny zmarłego dawcy, lekarze zespolili ją chirurgicznie z jego ciałem, ale przez jakiś czas funkcjonuje ona na marginesie tożsamości biorcy. Istotną przyczyną tego

stanu rzeczy okazywały się zupełnie różne układy linii papilarnych dłoni biorcy. Ciało biologiczne ma zapewniać nam niepowtarzalność. Jednym z jej przejawów są linie papilarne palców – jako ten element naszej tożsamości, który jest właściwy tylko nam, którego nie dzielimy z żadnym innym człowiekiem. Tymczasem przeszczepiona dłoń zawiera w liniach papilarnych dawcy ślad jego tożsamości. Na tym etapie obcowania ze zrekonstruowanym ciałem faktyczny biorca nie może zatem jeszcze powiedzieć, że jest to jego ręka. Nie identyfikuje się z nią, nie akceptuje jej. Przeszczepiona biorcy kończyna jest czymś, co używając terminu Julii Kristevej, można by określić jako *abject*<sup>14</sup> – rzeczą wstrętną i odrzucaną, nienależącą do Ja (2007). Autorka, doprecyzowując wyjaśnienie tego pojęcia, pisze, że jest to „silne i nagłe wyłanianie się dziwności, która [...] mnie przesładuje jako radykalnie odrębna, odpychająca. Nie ja. Nie to. Ale też nic innego” (Kristeva 2007: 8). „Nowa” ręka biorcy – jako byt z pogranicza – wzbudza w nim wstręt i odrazę. Jak zaznacza Kristeva, „wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsca, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane” (2007: 10). Mimo przeżywanych problemów tożsamościowych, nie ma jednak mowy o odrzuceniu tego, co zagraża Ja biorcy. Granice jego ciała muszą zostać rozszczelnione, ciało musi stać się otwarte:

Nie ukrywam, że przez pół roku miałem jakieś kryzysy tożsamościowe. Nie czułem się, że to jest tak do końca moja ręka. Patrzyłem na tę

<sup>14</sup> Na *abject* w tłumaczeniu polskim używane są określenia: wymiot, pomiot.

rękę i widziałem przyszytą mi obcą rękę. To był dla mnie problem. Musiałem z tym walczyć. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na początku niezbyt chętnie patrzyłem na tę rękę. Nie akceptowałem jej od początku taką, jaką była. Choć na krótko, to pojawiały się takie chwile, kiedy czułem wstręt i odrazę do tej ręki. To była ręka, jak wywnioskowałem, pracownika fizycznego. Miała grube paznokcie, grubszą niż moja skórę, była bardziej opalona, miała odciski, małe blizny, nie była zbyt dobrze higienicznie utrzymana. Starłem się traktować ją jako swoją własną, ale to nie było takie łatwe. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Warta podjęcia jest w tym miejscu refleksja nad symboliką ręki wpisaną w nasz kontekst kulturowy. Ręka, podobnie jak twarz, jest naga w kontaktach społecznych. Antoni Kępiński pisze, że „[w] ręce [...] maluje się historia życia, szczególnie historia aktywnego stosunku do rzeczywistości. Inaczej wygląda ręka chłopca, robotnika, rzemieślnika, artysty, kurtyzany itp.” (1995: 205). Pierwszy na świecie pacjent, któremu w 1998 roku w Lyonie przeszczepiono rękę, 48-letni biznesmen Clint Hallam, ostatecznie poprosił lekarzy o jej amputację, gdyż jak stwierdził, nie mógł zaakceptować cudzej kończyny. Biorca od samego początku wykazywał duże rozczarowanie przeszczepioną ręką. Nade wszystko dotyczyło ono jej wyglądu. Nowa ręka wbrew oczekiwaniom pacjenta w żaden sposób nie przypominała jego biologicznej kończyny. Różniła się od niej kolorem skóry i owłosieniem. Problem tożsamościowy tego biorcy był na tyle poważny, że po ucieczce ze szpitala zaprzestał on nie tylko rehabilitacji, ale i immunoterapii. Rezygnacja z przyjmowa-



nia leków immunosupresyjnych wywołała reakcję przewlekłego odrzucenia przeszczepionej ręki, co jeszcze bardziej ją oszpeciło. W końcu chirurdzy spełnili prośbę pacjenta i po trzech latach od transplantacji amputowali mu kończynę, której widoku nie mógł znieść (Campbell 2003; Jabłecki, Chełmoński 2011). Antropolożka L. A. Sharp, odnosząc swój komentarz bezpośrednio do praktyki transplantacyjnej, twierdzi, że „symbolika organów ma ogromne znaczenie dla transformacji tożsamości. W naszej kulturze każdy organ ma szereg metafor z nim związanych, które prowadzą do różnego rodzaju odbioru wśród personelu transplantologicznego, biorców, ich krewnych, przyjaciół i znajomych” (1995: 372).

Otwartość ciał biorców miałyby symbolizować jednak nie tylko akt przekroczenia przez nie granic własnej fizyczności, ale również ich gotowość na kolejne zmiany, wyznaczone przez proces rehabilitacji.

### **Kontrola nad zrekonstruowanym ciałem**

Wobec powyższego istotnym pozostaje pytanie o warunek, który musi zostać spełnionym, aby przeszczepiona ręka stała się tożsamościowo częścią ciała biorcy. Co wyznacza moment, od którego faktyczny biorca zaczyna identyfikować się z przeszczepioną kończyną i traktować ją jako swoją własną? Na to pytanie odpowiedź jest jednoznaczna. Moment ten określa przejęcie przez biorcę kontroli nad zrekonstruowanym ciałem, a ściślej – rozporządzanie przeszczepioną kończyną, co należy rozumieć jako wykonywanie ruchów palcami, poruszanie dłonią,

unoszenie ręki, odbieranie przez przeszczepioną rękę różnych wrażeń zmysłowych. Chodzi tutaj o świadomość określonych możliwości ciała, o podejmowanie decyzji, które biorca może w odniesieniu do przeszczepionej kończyny realizować fizycznie:

Był taki przełom, jak w tej ręce poczułem czucie, jak poczułem ciepło, jak poczułem, że odczuwam ból. To było bardzo istotne, bo do tej pory miałem przyszytą rękę, ale tak *de facto* jej nie czułem. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Czucie jest momentem bardzo przełomowym. Jak pojawiło się czucie, ból, ciepło, dotyk, jak ręka zaczęła się pocić, zniknął problem z akceptacją. Jak tego czucia nie ma, to ma się problem z akceptacją tej ręki. Tak przynajmniej było w moim przypadku. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Jak mi przyszyli tę rękę, to ona już na drugi dzień była moja, bo jak się obudziłem, to udało mi się tak delikatnie poruszyć palcem wskazującym. To był taki minimalny ruch, ale ja już wiedziałem wtedy, że to jest moja rączka. To był szok, żywa ręka, bez żadnych baterijek i rozruszników! [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Jak przekonuje Douglas, „kontrola nad ciałem jest wyrazem mechanizmów kontroli społecznej” (2004: 116). Faktyczni biorcy poprzez zabieg transplantacji kończyny ulepszają swoje nie sprawne, dysfunkcyjne i okaleczone ciało. Ciało biorców staje się zatem ciałem nie tylko jednostkowo, ale i społecznie zrekonstruowanym. M. Douglas (2004) pisze o tym w ten sposób:

Ciało społeczne określa sposób, w jaki postrzegamy ciało fizyczne. Fizyczne doświadczenie ciała, zmodyfikowane przez kategorie społeczne, poprzez które ciało jest poznawane, umac-

nia szczególne spojrzenie na społeczeństwo. Pomiędzy tymi dwoma rodzajami doświadczenia ciała zachodzi ciągła wymiana znaczeń w taki sposób, że jedno wzmacnia kategorie drugiego. Formy, jakie przyjmuje w ruchu i spoczynku, na wielorakie sposoby wyrażają naciski społeczne. Pielęgnacja ciała, jego strzyżenie, karmienie, terapia, teorie na temat ilości snu i ćwiczeń fizycznych, fazy rozwojowe, przez jakie przechodzi, jego odporność na ból, długość życia, wszystkie kategorie kulturowe, w których jest postrzegane, muszą być skorelowane z kategoriami, w których postrzegane jest społeczeństwo w takim stopniu, w jakim te ostatnie czerpią z tej samej przetworzonej kulturowo idei ciała. (s. 111)

Chęć przejęcia przez biorców pełnej kontroli nad swoim zdeorganizowanym ciałem fizycznym staje się odzwierciedleniem ciągle obecnego w życiu jednostki dążenia do uporządkowania rzeczywistości społecznej. Traktując ciało jako naturalny symbol społeczeństwa, Douglas formułuje jego jasne granice, które definiuje poprzez czystość, piękno, zdrowie i dobro. Ich przekroczenie staje się źródłem niepokoju i niepewności, wprowadza nieład i rodzi sprzeczności. Dopóki w ciele badanych nie zapanuje ład, przeszczepiona kończyna znajduje się na obrzeżach ciała biorcy. „Wszelkie obrzeża są groźne. Ich przesuwanie w tę i ową stronę zmienia kształt fundamentalnego doświadczenia. Każda struktura pojęciowa jest wrażliwa w obszarach końcowych” (Douglas 2007: 155).

### **Akceptacja zrekonstruowanego ciała**

Do pełnej akceptacji przez biorcę przeszczepionej mu kończyny dochodzi natomiast dopiero

w momencie upodobnienia się jej do drugiej ręki<sup>15</sup>. Potrzeba akceptacji „nowej” ręki była niekiedy na tyle silna, że badani pragnęli ten moment przyspieszyć, odwołując się do takich sposobów, jak golenie owłosienia dawcy ręki czy obcinanie jego paznokci:

Zanim ręka nie nabyła cech fizycznych typowo moich, nie było tej pełnej akceptacji ręki. Bo minęło dobrych parę miesięcy, zanim ta ręka nabrała takich kształtów i kolorów dłoni, jak moja lewa. Najpierw ręka zeszczipiała, dłoń upodobniła się kształtem, potem upodobniły się kostki i żyły. Ale jak ona się już tak upodobniła, to stała się całkiem moja. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Cieszyłem się, że skóra na tej ręce grubieje, że paznokcie rosną szersze, bo ja je nawet wcześniej obciąłem. Ta ręka się bardzo upodobniła do mojej lewej. Kości się rozrastały, zaczęły rosnąć moje włosy. Wtedy ją całkiem zaakceptowałem jako swoją własną. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

<sup>15</sup> Po kilku miesiącach od operacji, pod wpływem regulacji wewnątrzustrojowych organizmu biorcy, przeszczepiona ręka zaczyna się zmieniać fizycznie. Swoim kształtem i wyglądem coraz bardziej przypomina biologiczną rękę biorcy. Dzieje się tak nawet jeśli, jak w przypadku jednego z respondentów, dawcą kończyny przeszczepionej mężczyźnie jest kobieta. Płeć dawcy nie ma tu większego znaczenia. Ważna jest zgodność immunologiczna między dawcą i biorcą oraz podobna anatomia kończyn (wymiary, budowa, układ kostny). Pod wpływem męskich hormonów biorcy, kobieca dłoń nabiera męskich cech wyglądu, a dzięki codziennym czynnościom z czasem staje się też silniejsza. Skóra dawcy ulega złuszczeniu, a ta, która pojawia się na jej miejsce, zawiera już materiał genetyczny biorcy. Oprócz karnacji zmienia się też owłosienie ręki, które przyjmuje kolor włosów biorcy. Wyrastają nowe paznokcie, które mają kształt paznokci właściwy biorcy. Nie upodabniają się natomiast układy linii papilarnych, które w przeszczepionej ręce ulegną tylko minimalnym zmianom. Dane dotyczące procesu fizycznego upodobniania się przeszczepionej kończyny do ciała biorcy pochodzą z wywiadów z ekspertami instytucjonalnymi (chirurgami i transplantologami) przeprowadzonych w miejscu badań.

Zależało mi na tym, żeby ta ręka była jak najszybciej podobna do mojej drugiej ręki. Po trzech tygodniach zaczął mi się łuszczyć na niej naskórek i zobaczyłem pod nim naskórek wyprodukowany przez mój organizm. Cieszyłem się z tego względu, działało to na mnie bardzo pozytywnie. Potem wyrosły moje paznokcie i czułem, że jest już bardziej moja. A potem zgoliłem z niej włosy, bo mi przeszkadzały. I wyrosły bardzo szybko już te, które miały mój kolor i moje DNA. Lepiej je postrzegałem niż tamte dawcy. Akceptuję tę rękę, bo jest ona podobna do mojej ręki, a to ma olbrzymi wpływ. Moja akceptacja tej ręki przejawia się w pozytywnym myśleniu o tej ręce, w moim sposobie wypowiedziania się o niej. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

A zatem biorcom, którym tak bardzo zależało na tym, aby przeszczepiona kończyna upodobniła się do ich własnej ręki, zależało tak naprawdę na uzyskaniu efektu ciała niepoprawianego. Mogą o tym przekonywać słowa jednego z badanych, w wyobraźni którego przeszczepiona mu kończyna funkcjonuje jako jego własna ręka, którą udało się lekarzom replantować następnego dnia po wypadku:

Zbudowałem sobie takie podejście do tej ręki, że ja tę rękę straciłem wczoraj, a dzisiaj mi ją przyszyli. Tak to sobie wyobraziłem. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Dążenie do osiągnięcia obrazu własnego ciała, który nie zdradzałby faktu naprawczej ingerencji w jego struktury, wzmacniane dodatkowo takimi definicjami sytuacji, miało również stanowić o sensie uporczywej rehabilitacji potransplantacyjnej.

### *Praca nad zrekonstruowanym ciałem*

Zwiększające się możliwości naprawiania ciała nie oznaczają, że kulturze udaje się całkowicie zapanować nad naturą. Mimo wielkich osiągnięć odnotowanych w transplantacji kończyn, licznych sukcesów lekarzy na tym polu, sytuacja odrzutu przeszczepionej biorcy ręki okazuje się tą, w której ciało nas pokonuje. Jego tryumf przypomina, że całkowite wyzwolenie z biologicznego determinizmu nie znajduje się jeszcze w zasięgu możliwości człowieka.

Życie z przeszczepioną kończyną wymaga ciężkiej i intensywnej pracy nad zrekonstruowanym ciałem oraz poddania go określonym reżimom. Skoro Ja faktycznych biorców zostało ucielesnionych, to kontrolując swoje ciało, roztaczają oni również kontrolę nad swoją tożsamością. Wraz z przeszczepioną ręką biorcy wzięli na siebie obowiązek samokontroli swojego wizerunku poprzez przyjmowanie leków immunosupresyjnych zapobiegających odrzuceniu przeszczepu oraz wieloletnią rehabilitację kończyny. Zdają sobie bowiem sprawę z tego, że zaniedbując którąkolwiek z tych czynności, spowodują, że straci na tym nie tylko wygląd ich ciała – wszak utracą przeszczepioną rękę – ale doznają również uszczerbku na wizerunku wewnętrznym – jeśli by uznać za niego indywidualną tożsamość badanych. Skoro ciało jest dziś zewnętrznym obrazem tożsamości jednostki, biorcy formułowali obawy przed powrotem do słabego ciała, który oznaczałby dla nich to, że oni sami na powrót staliby się słabi. Zrozumiałą wydaje się zatem ich niezwykła determinacja i upór

w rehabilitacji oraz samodyscyplina w przyjmowaniu immunosupresji:

Rehabilitacja była bardzo ciężka, zwłaszcza przez pierwsze trzy lata, bo to jest najważniejszy okres. Gdyby nie rehabilitacja, nie ruszałbym dzisiaj palcami. Łzy mi ciekły, ból był niesamowity. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

To nie jest przecież przyszywanie guzika. Tu jest potrzebne dużo odwagi do zabiegu, dużo cierpliwości do rehabilitacji i dużo samokontroli w braniu leków. Nie można się pomylić w dawkowaniu, trzeba brać te leki zawsze punktualnie. A ćwiczę w każdej chwili. Rehabilitacja jest niesamowicie ciężka, trzeba jej bardzo pilnować, ruszać ręką, by nie zrobił się efekt kurzej łapki. Ale nie wolno też za mocno wyginać palców, bo jak nie ma czucia, to można je połamać, pozrywać ścięgna. Ja sam już kilka dni po zabiegu zacząłem w nocy poruszać tą ręką, żeby przyspieszyć rehabilitację. Ręka wtedy nawet na pięć minut zrobiła się ciepła. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Codziennie chodzę na rehabilitację, cztery godziny dziennie muszę wygospodarować na ćwiczenia. W pracy podpinam sobie elektrostymulator, każdą wolną chwilę staram się wykorzystywać na ćwiczenia. Z tą ręką jest jeszcze trudniej niż bez niej, w sensie pracy, którą muszę w nią włożyć. To nie są przyjemne ćwiczenia, bo pojawia się też ból. Poza tym nie mam prawie wcale czasu wolnego. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Myśl o ryzyku wystąpienia odrzucenia przeszczepu kończyny, pozostającego bez związku z działaniem biorcy<sup>16</sup>, wywołuje u badanych

<sup>16</sup> Powołując się na dane z wywiadów z ekspertami instytucjonalnymi (chirurgami i transplantologami), ryzyko wystąpienia najbardziej podstępnej odmiany odrzutu – tzw. odrzucenia przewlekłego, istnieje przez cały czas funkcjonowania przeszczepionej kończyny.

poczucie bezradności i niemocy wobec fizyczności ciała. Wiele wskazuje na to, że źródło tej niemocy tkwi w braku możliwości pełnego kontrolowania własnej cielesności. Ciało faktycznych biorców jawi się w tej odsłonie jako ciało niedokończone. Oprócz istnienia stałego ryzyka utraty przeszczepionej ręki, biorca musi też liczyć się z tym, że nigdy nie będzie ona tak sprawna, jak jego własna ręka.

Faktyczni biorcy do tego etapu zdążyli już doświadczyć, jeśli by użyć w tym miejscu słów Bauman, „kruchości egzystencji cielesnej” (1998: 40). Wpisane w rzeczywistość potransplantacyjną ryzyko utraty przeszczepu – w drodze odrzutu bądź innych komplikacji – powoduje, że badani podejmują kolejną już próbę zaniegowania własnej cielesności. Skoro bowiem są świadomi tego, że nie udało im się odzyskać kończyny w taki sposób, by mieć pewność, że przeszczepiona ręka będzie im służyła do końca życia, pragną zaprzeczyć słabości ciała poprzez walkę z ograniczeniami, które ono narzuca. Pisząc o „ucieczce przed cielesną śmiertelnością”, Bauman uściśla, że chodzi w niej o „zuchwałe zaniegowanie ograniczoności ciała poprzez skuteczne pokonywanie jego obecnie napotykanym, poszczególnym ograniczeń” (1998: 40). Obawiając się – w dosłownym tego słowa znaczeniu – śmiertelności odzyskanego fragmentu ciała, badani wytyczają sobie do wykonania zadania, których realizacja ma zaprzeczyć zasadności tychże obaw. Miałoby to tym samym uwiarygodnić ich cielesną witalność i siłę. Oto sposoby, do których odwoływali się badani, by pokonać słabość cielesnego Ja:



Staram się zachowywać w miarę normalnie wobec tej ręki. Nawet trochę nią sobie majsterkuję, czasem się skaleczę. Ostatnio przewierciłem sobie w niej palec. Jak mam z powrotem dwie ręce, to staram się ich normalnie używać. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Jak chcę tę rękę trochę docisnąć, to na przykład sprawdzam, ile nią podniosę. Myślę, że z czasem będę coraz więcej. Robię wszystko nią normalnie, gwoździe nawet wbijam, jak nie trafię w gwoździe, to próbuję do skutku. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Paradoks ciała w jego grze ze śmiertelnością polega na tym, że „ciało jest «naturalnym wrogiem» przeżycia, i to jedynym niewymyślnym wrogiem” (Bauman 1998: 47). Badani doświadczają pewnej ambiwalencji – przeszczepiona biorcy ręka staje się dla siebie samej wrogiem przeżycia. W walce o przeżycie przeszczepionej kończyny ona sama jest wykorzystywana w sposób, który zagraża temu przeżyciu.

### Wartość zrekonstruowanego ciała

Zwieńczenie sukcesem zabiegu przeszczepienia kończyny dawało biorcom przede wszystkim uczucie satysfakcji. Ale na transplantację ręki należy też spojrzeć, jak na moment wyznaczający początek odbudowywania przez biorcę wartości swojego ciała. Jak wskazują na to doświadczenia badanych, przeszczep kończyny powoduje wzrost poczucia własnej wartości, tak w sensie ucieleśnionym, jak i tożsamościowym, co nierozdzielnie wiąże się z odzyskaniem pewności siebie, większym poczuciem bezpieczeństwa oraz przekonaniem o większym sprawstwie. To ostatnie okazywało się

o tyle ważne, że ręce nadal pozostawały dla badanych głównym narzędziem pracy. Warto w tym miejscu dodać, że dla tożsamości badanych ważny pozostawał też ten aspekt cielesności, który dotyczył ich stroju. Okazywał się on znaczącym elementem w procesie odbudowywania wartości ciała. Po przeprowadzonej transplantacji kończyny faktyczni biorcy wystawiają swoje ciała na pokaz, odkrywają je przed innymi ludźmi, czując się nie tylko atrakcyjniejsi fizycznie, ale i społecznie:

Jestem uszczęśliwiony tym przeszczepem i dowartościowany. Czuję radość, ulgę i spokój. Wreszcie chodzę sobie w koszulce z krótkim rękawem, a jak idę na rozmowę kwalifikacyjną w sprawie pracy, to wiem, że przynajmniej zostanę wysłuchany. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Jestem bardziej wartościowy, mogę zrobić dużo rzeczy. Pełna zmiana. Nabrałem większej pewności siebie, nie chowam ręki po kieszeniach. I wiem, że teraz lepiej poradzę sobie w rodzinie. Biorę teraz więcej z życia, rowerem jeżdżę, bo kierownicę mogę nareszcie ścisnąć do oporu dwoma rękami. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Czuję się bardziej dowartościowany. I to dowartościowanie wynika z samego faktu posiadania tej ręki. Moje ciało zawsze przedstawiało dla mnie jakąś wartość, ale teraz ta wartość na pewno jest większa. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

O poczuciu wyższej wartości własnego ciała zadecydowało również zdobycie nowych umiejętności, które stały się namacalnym dowodem przekroczenia jego niedostatków i słabości. Ta cielesna transgresja pozwoliła, by ciało bada-

nych na powrót mogło dostarczać im przyjemności. „«Sprawne» jest ciało uczulone, chłonne, nastrojone na absorpcję przyjemności; wszelkiego rodzaju przyjemności – seksualnych, gastronomicznych, wzrokowych czy słuchowych, a nade wszystko przyjemności czerpanej ze skutecznego wyćwiczenia ciała w sztuce odczuwania przyjemności” (Bauman 1995: 91). Oto wypowiedzi badanych dające przykład nowych umiejętności i wrażeń, jakich dostarczyło im zrekonstruowane ciało:

Najwięcej radości mam z zajmowania się córeczką. Wcześniej w wielu sytuacjach się bałem, że mogę ją upuścić albo coś. A teraz jest inaczej, mogę ją wziąć na rękę, czuję, że ją trzymam, na basenie uczę ją pływać, przytrzymuję ją. To taka radość, że nie da się opowiedzieć. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Ja się cieszę, że mogę tą ręką chwytać różne rzeczy. Cieszę się, jak mogę sobie komputer sam naprawić, bo ja zawsze interesowałem się techniką i w tym mi zawsze doskwierał brak tej ręki. Potrafię robić już też pompki. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Na tym etapie potrafię już prowadzić wózek z dzieckiem i to mnie bardzo cieszy. Nie najgorzej wychodzi mi też otwieranie klamek. Jest naprawdę super. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

Powyższe relacje przedstawiają radość faktycznych biorców z możliwości realizowania „normalnych”, to jest dostępnych ludziom dwuręcznym, czynności. Po doświadczeniach związanych z negacją cielesności i brakiem troski o własne ciało badani ponownie zaczęli cieszyć się z posiadania ciała. Stało się to dzięki poddaniu się zabiegowi transplantacji

kończyny, w którym przekształcono ich ciała zgodnie z obowiązującymi wzorcami normalności fizycznej. Pozwoliło to faktycznym biorcom odzyskać możliwość funkcjonowania jak dawniej.

Transplantacja kończyny, która implikowała bardzo widoczną zmianę w wyglądzie badanych, nie mogła pozostać obojętna dla środowiska społecznego biorcy. Jako że poprzez przeszczep biorcy upodobnili się wizualnie do ludzi sprawnych, nareszcie stali się widzialni społecznie. Wśród reakcji, z którymi spotykał się biorca na różnych etapach swojej rekonwalescencji, najczęściej spotykaną była akceptacja wyrażana dla tego rodzaju zmiany w jego wizerunku:

Mój przeszczep, ponieważ był to pierwszy przeszczep kończyny w Polsce, został nagłośniony przez media. Wszyscy bardzo mnie podziwiali i gratulowali nowej ręki. Spotykałem się z ludźmi, którzy chcieli tę rękę uściśnąć, nawet nie w sensie, że mnie, tylko rękę. Ogólnie odbiór był bardzo pozytywny. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Brat, jak na mnie patrzy, to mówi sam z siebie, że to jest niesamowite w ogóle, że widzi mnie z dwoma rękami. Siostra, jak przyjeżdża i ogląda tę rękę, to mówi, że pięknie wygląda. Ludzie generalnie lepiej oceniają moje ciało i cieszą się ze mną, że wyglądam lepiej. Widzę same pozytywne reakcje, wszyscy są ucieszeni, zadowoleni, cieszą się po prostu z mojego szczęścia, tak bym to określił. [biorca, mężczyzna, 30 lat]

W miarę kolejnych postępów w usprawnianiu przeszczepionej kończyny badani doświadczali

coraz mniejszej obecności ciała w codziennych działaniach. Ciała faktycznych biorców, stając się coraz bardziej zintegrowane z przestrzenią, przestały być przez nich samych poddawane urefleksyjnieniu. Biorcy zaczęli tutaj doświadczać – typowej dla ludzi sprawnych – nieobecnej obecności ciała. Ujmując rzecz fenomenologicznie, dla samych biorców ich ciała znów stawały się niewidoczne. Okazało się to możliwe za sprawą „poszerzenia cielesnego”, o typach którego pisze Kaufmann, odwołując się do prac Merleau-Ponty’ego (2004: 167). Zgodnie z sensem drugiego z przedstawionych przez autora typów poszerzenia ciała „znajome przedmioty są intymną częścią nas – są, i to wcale nie metafora, wcielone” (Kaufmann 2004: 167). Wcielenie przez badanych kolejnych przedmiotów, poprzez włączenie ich do swojego działania, prowadzi do rozszerzenia na nie własnego Ja:

Lżejsze jest dzisiaj dla mnie mycie, bo myję się też prawą ręką. Potrafię w nią chwycić szczoteczkę do zębów, szybko teraz potrafię zęby wyczyścić. Potrafię złapać w tę rękę czajnik i zalać herbatę. Potrafię rysować tą prawą ręką dziecku. Jeżdżę częściej na rowerze, bo mam się czym chwycić kierownicy. [biorca, mężczyzna, 31 lat]

Mechanicznie chwytam już w tę rękę długopis, bo potrafię nią coś napisać. Potrafię nią podnosić i też się jakoś nad tym nie zastanawiam, tylko podnoszę. Potrafię nawet lutować jakies drobne rzeczy. Bardzo mnie cieszy to, że potrafię sobie tą ręką odwinąć papierek od cukierka. [biorca, mężczyzna, 38 lat]

Przeszczepiona kończyna pozwoliła badanym wnikać ponownie w otaczające przedmioty,

które tym samym włączone zostały jako narzędzia ich własnych zasobów cielesnych. Podejmowanie działań z udziałem tychże przedmiotów znaczyło tyle samo, co podejmowanie ich z przyzwyczajenia, które dzięki przeszczepionej kończynie mogło ponownie zagnieżdżyć się w ciele biorców. Nie chodzi tu jednak o ciało biologiczne. „Przyzwyczajenie – jak pisze Kaufmann – nie znajduje się w tym ciele, znajduje się w poszerzonym ciele, które jest wpisane w uniwersum społeczne” (2004: 166). Przyzwyczajenia, które zostały odbudowane w toku kolejnych działań podejmowanych przeszczepioną kończyną, prowadziły nie tylko do wyraźnych zmian egzystencji badanych, ale nade wszystko dawały im możliwość, jeśli użyć słów Merleau-Ponty’ego, „poszerzenia swojego bycia w świecie” (2001: 163).

## VI. Wnioski praktyczne

Walory praktyczne uzyskanych wyników badań są niepodważalne, zważywszy na fakt rozwijającego się w Polsce programu transplantacji ręki i włączania do niego kolejnych grup chorych. W niniejszym tekście starałam się zweryfikować obecny stan wiedzy na temat psychospołecznych aspektów funkcjonowania biorców ręki, co pozwoliło na sformułowanie następujących zaleceń praktycznych.

Po pierwsze, należy poważnie rozważyć przeszczepianie kończyn u osób z wrodzoną wadą braku ręki, mimo potencjalnie niskiej ruchomości przeszczepu. Ustalenie najważniejszej korzyści z przeszczepienia kończyny, którą okazuje się posiadanie kompletnej formy cia-

ła, przy mało istotnej kwestii jego sprawności, staje się argumentem mogącym pomóc w urzeczywistnieniu prognozy transplantologów dotyczącej przeprowadzenia w Polsce w ciągu dziesięciu lat przeszczepienia kończyny u chorego z wrodzonym deficytem kończyny górnej. Krokiem w tym kierunku stał się przeszczep kończyny u tego respondenta, który stracił rękę jako półtoraroczne dziecko. Mimo iż był świadom potencjalnie niskiej sprawności przeszczepionej ręki, poddał się zabiegowi transplantacji, czego do chwili obecnej nie żałuje. Co ważne jednak dla omawianego kontekstu badań, w realizacji swojego zamiaru napotkał początkowo na opór środowiska transplantologicznego. Najwyższa nagroda biorcy, jaką jest powrót do kompletnego ciała, powinna być traktowana jako ważne wskazanie pozamedyczne do przeprowadzania przeszczepów rąk u osób, które urodziły się z brakującą kończyną. Ich obecność w grupie potencjalnych biorców przeszczepu ręki jest coraz bardziej uzasadniona.

Po drugie, należy dołożyć starań, aby lepiej przygotować psychicznie personel transplantacyjny do przeprowadzania przeszczepień kończyn. Nieodzowne wydają się szkolenia wśród lekarzy przygotowujących chorych do transplantacji ręki, bezpośrednio zaangażowanych w przeprowadzanie zabiegu oraz tych, którzy sprawują opiekę potransplantacyjną nad biorcami. Ich celem powinno być dostarczenie lekarzom szczegółowej wiedzy na temat indywidualnych motywów poddania się transplantacji kończyny, co może pomóc transplantologom lepiej zrozumieć przesłanki udziału bior-

ców w tym zabiegu. Zwłaszcza, że udział ten zakłada dla biorców ręki duże koszty, jeśli by zaliczyć do nich ból, leczenie immunosupresyjne wraz ze wszystkim jego konsekwencjami oraz uporczywą i długą rehabilitację. Działania ukierunkowane na kształtowanie postaw empatycznych profesjonalistów medycznych mogą przysporzyć korzyści obu stronom relacji lekarz–pacjent.

Po trzecie, należy zadbać o właściwy przebieg procedury przygotowującej chorych do przeszczepienia kończyny. Mam tutaj na uwadze dokładne poznanie sytuacji życiowej chorego, udzielenie mu obszernych wyjaśnień na temat każdego z etapów leczenia transplantacją kończyny oraz poznanie oczekiwań, jakie pacjent wiąże z zabiegiem. Wiedza socjologiczna stanowi ważną część psychospołecznej oceny kandydata na biorcę przeszczepu ręki. Okazuje się ona zresztą bardziej nieodzowna w przypadku tak zwanych przeszczepów zewnętrznych aniżeli przeszczepów narządów wewnętrznych. Przeszczepy kończyn rodzą problemy zasadniczo innej natury. Decyduje o tym nie tylko ich „widoczność”, ale nade wszystko specyficzny rodzaj transplantu, który wynika z symboliki, jaką nasza kultura przypisuje ręce mającej ogromne znaczenie dla transformacji tożsamości.

Po czwarte wreszcie, muszą zostać przełamane opory związane z przeprowadzaniem przeszczepów kończyn, które funkcjonują w samym środowisku transplantologicznym. Może się to stać dzięki upowszechnieniu wiedzy na temat korzyści chorego z transplanta-



cji ręki, które w odczuciu faktycznych biorców kończyny przewyższają ryzyko związane z samym zabiegiem i późniejszym leczeniem immunosupresyjnym. Zaprezentowane dane, dotyczące wyższej jakości ucieleśnienia po przeprowadzeniu transplantacji ręki, dają szansę na zweryfikowanie utartego poglądu środowisk transplantologicznych niektórych krajów (np. Austrii), które przekonują, że potencjalne korzyści z przeprowadzenia przeszczepienia pojedynczej kończyny są niewspółmiernie małe w odniesieniu do kosztów związanych z zabiegiem transplantacyjnym i koniecznością immunoterapii. Co ważne, w rezultacie takiego przekonania odmawia się pacjentom przeprowadzenia transplantacji jednej ręki. Warto zatem w rozumieniu tych korzyści wyjść poza materialny kontekst ciała, jako że korzyści fizyczne nie są jedynymi, jakie biorca czerpie z transplantacji. Uwagę transplantologów należy skierować na całą sferę społecznego i psychicznego funkcjonowania chorego, która składa się na szeroko rozumianą jakość jego życia.

Nie sądzę, by zaprezentowana na stronach niniejszego artykułu analiza empiryczna problemu doświadczania własnej cielesności przez przyszłych i faktycznych biorców kończyny (przede wszystkim z racji na wąską podstawę empiryczną) była dość wyczerpująca. Jestem przekonana, że w wielu miejscach można by ją pogłębić. Mam tutaj na uwadze poszerzenie zakresu badań, którymi na dalszych etapach przedsięwzięcia badawczego zamierzam objąć wszystkie grupy osób funkcjonujących z bra-

kującą kończyną. Stanowiąc je będą: 1. chorzy, którzy utracili kończynę w wyniku urazu mechanicznego; 2. chorzy, u których deficyt kończyny jest wynikiem przebytej operacji onkologicznej; 3. chorzy z wrodzoną wadą braku kończyny. W każdej z tych grup znajdują się zarówno potencjalni biorcy kończyny wpisani na listę oczekujących na przeszczep, jak i ci, którzy nie mają potrzeby rekonstrukcji swojego ciała na drodze przeszczepu. Do badań będą również sukcesywnie włączani kolejni faktyczni biorcy kończyn/kończyny. Przeprowadzenie wywiadów pogłębionych z respondentami wskazanych grup ma pozwolić jeszcze lepiej opisać i zrozumieć psychospołeczny kontekst doświadczania ciała w zależności od jego sfragmentaryzowanej i zrekonstruowanej formy.

## Bibliografia

Bauman Zygmunt (1995) *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

----- (1998) *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Przełożył Norbert Leśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2000) *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Bauman Zygmunt, May Tim (2004) *Socjologia*. Przełożył Jerzy Łoziński. Poznań: Zys i S-ka.

Campbell Fiona (2003) *The Case of Clint Hallam's Wayward Hand* [w:] James Gifford, Gabrielle Zezulka-Mailloux, eds., *Culture and the State: Disability Studies and Indigenous Studies*. Alberta: University of Alberta Press, s. 165–181.

Chełmoński Adam (2009) *Przeszczepianie kończyny górnej. Kryteria biorcy i dawcy przeszczepu*. „Poltransplant. Biuletyn Informacyjny”, t. 1, nr 17, s. 32–35.

Chełmoński Adam, Jabłecki Jerzy (2007) *Transplantacja kończyny górnej – aktualny stan wiedzy*. „Polski Przegląd Chirurgiczny”, t. 79, nr 8, s. 1009–1021.

----- (2011) *Kwalifikacja biorców kończyny górnej* [w:] Zbigniew Kuzyszyn, red., *Społeczno-etyczne aspekty transplantologii*. Wrocław: Wydawnictwo Continuo, s. 43–46.

Chirpaz François (1998) *Ciało*. Przełożył Jacek Migański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Donnelly Peter, Simpson Andrew (1991) *Cytotoxic cross-matching for organ transplantation*. „The Lancet”, vol. 337, no. 8756, s. 1553–1554.

Douglas Mary (2004) *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Przełożyła Ewa Dzurak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

----- (2007) *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Giddens Anthony (2002) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Goffman Erving (2005) *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przełożyły Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Goto Toshio i in. (1987) *Discovery of FK-506, a novel immunosuppressant isolated from Streptomyces tsukubaensis*. „Transplantation Proceedings”, vol. 19, no. 6, s. 4–8.

Hettiaratchy Shehan, Randolph Mark, Lee Andrew (2003) *Long-term consideration of hand transplantation*. „Transplantation”, vol. 75, no. 9, s. 1605.

Hu Weilie i in. (2006) *A Preliminary Report of Penile Transplantation: Part 2*. „European Urology”, vol. 50, no. 5, s. 1115–1116.

*International Registry on Hand and Composite Tissue Transplantation* (2012) [dostęp 30 kwietnia 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.handregistry.com/page.asp?page=4>>.

Jabłecki Jerzy i in. (2010) *Hand transplantation – Polish program*. „Transplantation Proceedings”, vol. 42, no. 8, s. 3321–3322.

Jabłecki Jerzy, Chełmoński Adam (2011) *Społeczno-etyczne aspekty transplantacji kończyny górnej* [w:] Zbigniew Kuzyszyn, red., *Społeczno-etyczne aspekty transplantologii*. Wrocław: Wydawnictwo Continuo, s. 47–59.

Jakubowska Honorata (2009) *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Jebson Peter, Louis Dean (2005) *Forearm amputations* [w:] David Green i in., eds., *Green's Operative Hand Surgery*. Philadelphia: Churchill Livingstone, s. 1967–1969.

Kanitakis Jean i in. (2000) *Sequential histological and immunohistochemical study of the skin of the first human hand allograft*. „*Transplantation*”, vol. 69, no. 7, s. 1380–1385.

Kanitakis Jean i in. (2003) *Clinicopathologic features of graft rejection of the first human hand allograft*. „*Transplantation*”, vol. 76, no. 4, s. 688–693.

Kaufmann Jean-Claude (2004) *Ego. Socjologia jednostki*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kępiński Antoni (1995) *Twarz, ręka* [w:] Andrzej Mencwel, red., *Antropologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 196–207.

Kępiński Antoni (2005) *Twarz, ręka* [w:] Andrzej Mencwel, red., *Antropologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 212–223.

Kopaliński Władysław (1990) *Słownik symboli*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.

Kristeva Julia (2007) *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przełożył Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Leder Drew (1990) *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.

Lubiak Jarosław, Skalska Agnieszka (2001) *Ciało, tożsamość, sztuka* [w:] Aldona Jawłowska, red., *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW, s. 220–242.

Mauss Marcel (2001) *Socjologia i antropologia*. Przełożyli Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

McLuhan Marshall (2004) *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*. Przełożyła Natalia Szczucka-Kubisz. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.

Melosik Zbyszko (2002) *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Wolumin.

Menna Giuseppina, Scarpis Paolo (2007) *Living with Two Different Fingerprints: Legal Implications and Identifications Issues* [w:] Marco Lanzetta, Jean-Michel Dubernard, Palmina Petruzzo, eds., *Hand Transplantation*. New York: Springer, s. 125–132.

Merleau-Ponty Maurice (2001) *Fenomenologia percepcji*. Przełożyli Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Osborne Thomas (1997) *Body Amnesia – Comments on Corporeality* [w:] David Owen, ed., *Sociology after Postmodernism*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications, s. 188–204.

Ptak Włodzimierz, Ptak Maria (2000) *Podstawy immunologii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rowiński Wojciech (2003) *Podstawy transplantologii. Wprowadzenie* [w:] Jacek Szmidt i in., red., *Podstawy chirurgii*. Kraków: Medycyna Praktyczna, s. 395–397.

Schuind Frédéric, Abramowicz Daniel, Schneeberger Stefan (2007) *Hand transplantation: The state-of-the-art*. „*The Journal of Hand Surgery: British & European Volume*”, vol. 32, no. 1, s. 2–17.

Sharp Lesley A. (1995) *Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self*. „*Medical Anthropology Quarterly*”, vol. 9, no. 3, s. 357–389.

----- (2000) *The Commodification of the Body and its Parts*. „*Annual Review of Anthropology*”, vol. 29, s. 287–328.

Simmel Georg (1975) *Socjologia*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Tilney Nicholas L. (2009) *Przeszczep. Od mitów do rzeczywistości*. Przełożyli Bartłomiej Barczyński i in. Warszawa: Index Copernicus International.

Ziółkowski Marek (2002) *Dziedziczenie i wybór. Zwiększone możliwości wyboru, nierówności społeczne i problemy społecznej tożsamości*. „*Studia Socjologiczne*”, nr 3/2002 (166), s. 5–35.

### Cytowanie

Kowal Katarzyna (2012) *Doświadczenie własnej cielesności przez biorców kończyny – socjologiczne studium zrekonstruowanego ciała*. „*Przegląd Socjologii Jakościowej*”, t. 8, nr 2, s. 152–199 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

### Limb Recipients' Experience of Their Own Corporeality – Sociological Study of Reconstructed Body

The paper is devoted to the problem of upper limb recipients' experience of their own corporeality during the period before and after the transplantation. The research sample consisted of upper limb transplant recipients, the choice of whom was purposive and determined by the criterion of time which had passed since the transplantation. The subjects of the research were 3 men aged 30–38 who had lost a limb in consequence of an injury and, having been qualified as potential recipients, they underwent a successful hand transplantation surgery. The research material was collected in individual in-depth interviews with the hand recipients. In the collected research material three important parts can be distinguished, which refer to the consecutive stages in the biography of the research subjects: 1. experience of the integrated body; 2. experience of the fragmented body; 3. experience of the reconstructed body. Despite the limb recipients' strong concentration on the subjective body experience, at each of these stages objective determinants of recognizing the recipients' bodies as inadequate play their part, being an important background of the analyses. The paper is closed with practical conclusions, which confirm the usability of the conducted research to the limb transplantation program developed in Poland.

**Keywords:** body, experience of own body, limb transplantation, hand transplant, limb recipient, integrated body, fragmented body, reconstructed body



**Agata Dziuban**  
Uniwersytet Jagielloński

## Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

**Abstrakt** W poniższym artykule spojrzę na tatuowanie ciała jako na narzędzie pracy tożsamościowej w kontekście procesów indywidualizacyjnych zachodzących we współczesnej Polsce. Teoretyczny horyzont moich rozważań wyznaczać będzie spopularyzowana na gruncie socjologii koncepcja indywidualizacji, zgodnie z którą specyficzne dla późnej nowoczesności procesy strukturalne i kulturowe wykorzeniają jednostkę z dotychczasowych ram odniesienia, dając jej niespotykany dotąd zakres wolności, ale i czyniąc ją odpowiedzialną za kształtowanie własnej tożsamości. Odwołując się do zebranego przez siebie materiału empirycznego, pokażę, jaką rolę pełni praktyka tatuowania ciała w ramach szerszego procesu konstruowania jednostkowej tożsamości. Wyróżnię dwa kluczowe momenty pracy tożsamościowej: moment ekspresji, w której tatuaż służy przede wszystkim jako narzędzie wyrażania treści jednostkowej tożsamości oraz performatywny moment pracy tożsamościowej, polegający na kształtowaniu i negocjowaniu własnej tożsamości za pomocą tatuażu. W swoim artykule skupię się na dwóch aspektach pracy tożsamościowej zorientowanej na kreowanie Ja: twórczym przekształcaniu i estetyzowaniu własnego ciała oraz negocjowaniu za pośrednictwem tatuażu zakresu osobistej wolności i podmiotowości.

**Słowa kluczowe** indywidualizacja, tożsamość, praca tożsamościowa, tatuaż, ciało, refleksyjność, estetyzacja, samostanowienie, podmiotowość

**Agata Dziuban**, adiunkt w Instytucie Socjologii UJ. Stypendystka Collegium for Advanced Studies Uniwersytetu Helsińskiego oraz Radboud University w Nijmegen, recenzentka czasopisma „Body & Society”. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół problematyki późnonowoczesnej tożsamości, współczesnych praktyk kulturowych i cielesnych, badań biograficznych oraz *oral history*.

### Dane adresowe autorki:

Zakład Antropologii Społecznej IS UJ  
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków  
e-mail: agata.dziuban@uj.edu.pl

Można z dosyć dużą dozą pewności stwierdzić, że społeczeństwo polskie – nawet jeśli nie jest (jeszcze) „społeczeństwem zindywidualizowanym” (Bauman 2008) – w ciągu ostatnich dwudziestu lat stało się areną procesów indywidualizacyjnych, które na Zachodzie zostały zapoczątkowane co najmniej dwie dekady wcześniej (Boksański 2007; Olcoń-Kubicka 2009). Ma to daleko idące i nieco paradoksalne konsekwencje dla jednostkowych tożsamości Polaków, a dokładniej

– dla sposobów ich konstruowania i wyrażania. Z jednej strony indywidualizacja oznacza bowiem, że tożsamość jest budowana (i oceniana) na podstawie bardziej indywidualnych kryteriów oraz zyskuje – w rzeczywistości lub w zamierzeniu – bardziej wyrazisty charakter i świadczy lub ma świadczyć o władzy jednostki nad jej własnym życiem. Wszystko to może prowadzić do wniosku, że mamy współcześnie do czynienia ze wzmocnieniem jednostkowej tożsamości. Z drugiej strony, już sama gorliwość i determinacja, z jaką jednostki starają się – przy użyciu wszelkich dostępnych środków – zaznaczyć swoją indywidualność i wyjątkowość świadczy o tym, że ich zindywidualizowana tożsamość jest krucha, oparta na niepewnych podstawach i wymaga nieustannego potwierdzania. W moim tekście chciałabym pokazać, w jaki sposób ten paradoks znajduje odzwierciedlenie w szczególnym rodzaju „pracy tożsamościowej” (por. Strauss 1959; 1993)<sup>1</sup>, polegającym na wpisywaniu treści tożsamości w powierzchnię własnego ciała; krótko mówiąc, zajmę się tatuowaniem ciała jako jednym ze sposobów wyrażania i tworzenia jednostkowej tożsamości.

Zanim jednak omówię – odwołując się do zebranego przeze mnie materiału empirycznego

<sup>1</sup> „Pracę tożsamościową” traktuję jako jedną – obok pracy biograficznej i pracy emocjonalnej – z form pracy nad własną tożsamością, która – inaczej niż praca biograficzna, mająca na celu nadanie sensu własnej biografii czy pracy emocjonalnej, polegająca na uzewnętrznianiu i przepracowywaniu własnych emocji – zorientowana jest na ekspresję i kształtowanie własnego Ja. Rozpowszechnioną w literaturze socjologicznej kategorię „pracy nad własną tożsamością” traktuję zatem jako szerszą od dyskutowanej tu przeze mnie kategorii „pracy tożsamościowej”.

– najważniejsze momenty przeprowadzanej za pomocą tatuażu pracy jednostek nad własną tożsamością, postaram się wskazać szerszy kontekst, w jakim się ona odbywa. Przyjrę się zatem bliżej samemu zjawisku indywidualizacji, które nadaje współczesnej tożsamości tak problematyczny charakter.

### Indywidualizacja – teoretyczny horyzont i kontekst społeczno-kulturowy

Lektura prac socjologicznych, które czynią indywidualizację kluczową kategorią diagnostyczną współczesności, pozwala nam wskazać trzy główne wymiary, w których przejawia się ten proces: strukturalny, kulturowy oraz jednostkowy – odnoszący się do tego, jak strukturalna i kulturowa indywidualizacja doświadczana jest przez jednostki oraz warunkuje proces kształtowania przez nie własnej tożsamości i nadawania znaczenia swoim życiowym wyborom. Stawiając w centrum swojego zainteresowania jednostkowy czy doświadczeniowy wymiar indywidualizacji, w kolejnych akapitach wskażę najważniejsze aspekty strukturalnej i kulturowej indywidualizacji, wyznaczające kontekst dla zachodzących obecnie procesów tożsamościowych.

Większość socjologów koncentrujących się na strukturalnym aspekcie indywidualizacji jest zgodna co do tego, że druga połowa XX wieku przyniosła ze sobą znaczące zmiany w charakterze organizacji społecznej, wyznaczającej dotychczasowe ramy życia jednostek (Giddens 2001; Beck, Bonss, Lau 2003;

Beck, Beck-Gernsheim 2006; Bauman 2007; 2008). W swoich diagnozach współczesnego społeczeństwa zaznaczają oni, iż jedną z jego wyróżniających cech jest implozja struktur i dezintegracja specyficznych dla wczesnej nowoczesności instytucji (por. Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 336 i nast.), które organizowały życie jednostek, określały charakter ich relacji z większymi całościami społecznymi i wyznaczały trajektorie biograficzne. Jak zauważa choćby Ulrich Beck, jeden z kluczowych teoretyków indywidualizacji, intensyfikacja procesu modernizacyjnego, dynamiczny rozwój kapitalizmu oraz zachodzące od kilku dziesięcioleci przemiany na rynku pracy wiążą się ze zmniejszeniem roli takich instytucji, jak klasa społeczna, państwo narodowe, rodzina i sąsiedztwo, które dotychczas pośredniczyły w relacji między jednostką a społeczeństwem i chroniły ją przed zagrożeniami wynikającymi z nieprzewidywalności bytu. Zdaniem autora *Spoleczeństwa ryzyka* uwolnienie jednostek ze struktur klasowych czy rodzinnych zmusza je do samodzielnego projektowania własnych biografii i ponoszenia odpowiedzialności za wszelkie życiowe decyzje. Proces indywidualizacji – uczynienie pojedynczej osoby autonomicznym „centrum planowania i dowodzenia życiem” (Beck 2004: 112–113; por. Elias 2008: 148) – ma charakter instytucjonalny, nie jest więc efektem wyboru samostanowiącego się podmiotu, ale systemową koniecznością, dotykającą w równym stopniu wszystkie jednostki (Beck, Bonss, Lau 2003; Beck 2004; Beck, Beck-Gernsheim 2006; por. Giddens 2001; Jacyno 2007).

Według wielu socjologów implozji struktur i dezintegracji nowoczesnych instytucji, które prowadzą do indywidualizowania się aktorów społecznych i przejęcia przez nich odpowiedzialności za kształt własnego życia, towarzyszy wykształcenie się dyskursu indywidualizacyjnego, zorientowanego na dowartościowanie jednostki jako aktywnego i samodeterminującego się podmiotu (Featherstone 1991a; Lash, Urry 1994; Bokszański 2007; Jacyno 2007; Lash 2009; Olcoń-Kubicka 2009). Dyskurs ten stawia na pierwszym miejscu wolność jednostki do bycia sobą i jej samorealizację<sup>2</sup>, promując przede wszystkim zwrot ku swoim (wewnętrznym czy osobistym) potrzebom i koncentrację na własnym Ja. Zgodnie z jego postulatami szanse na osiągnięcie życiowego spełnienia czy autentyczności nie są zdeterminowane płcią, wiekiem czy położeniem społecznym, ponieważ każdy ma prawo do samorealizacji, a więc podejmowania indywidualnych życiowych wyborów. Co znaczące, kultura indywidualizmu nie tylko pozytywnie wartościuje dążenie do bycia sobą i aktywnego konstruowania własnego zindywidualizowanego Ja, ale dostarcza również szeregu możliwych form samorealizacji, stanowiąc podstawowe źródło wzorców późnonowoczesnej tożsamości (Featherstone 1991a; Bell 1994; Lash, Urry 1994; Jacyno 2007; Lash 2009). Jak zaznacza Małgorzata Jacyno, współcześnie to nie determinacje społeczne czy ekonomiczne, ale właśnie kulturowe okre-

<sup>2</sup> Według Zbigniewa Bokszańskiego (2007: 20–23) zajmuje on miejsce wczesnonowoczesnego czy oświeceniowego „indywidualizmu egalitarnego” czy „indywidualizmu równej wolności”, który podkreślał konieczność emancypacji jednostek, ich osobistą wolność w realizacji indywidualnych celów oraz równość wobec prawa.

ślają nasze tożsamościowe wybory i biograficzne decyzje (2007: 19)<sup>3</sup>. Kultura indywidualizmu – za pośrednictwem kultury popularnej czy konsumpcyjnej – stanowi dziś zatem podstawową przestrzeń realizacji jednostkowego Ja oraz dostarcza nieskończonej ilości rekwizytów niezbędnych do konstruowania i manifestowania jednostkowej tożsamości (Chaney 1996; Krajewski 2003; Bauman 2007; 2008; Lindholm 2008).

Strukturalne przemiany specyficzne dla późnej nowoczesności oraz wyłonienie się kultury indywidualizmu promującej dyskurs samorealizacji miały znaczący wpływ na transformację mechanizmów konstruowania jednostkowej tożsamości. Strukturalna indywidualizacja uwolniła tożsamość z grupowych, klasowych czy narodowych determinacji, pozbawiając ją tym samym stałych i jednoznacznych ram odniesienia, skazując na ciągle „dryfowanie” (Sennett 2006) pomiędzy wielością fragmentarycznych samoodniesień czy identyfikacji, równocześnie zmieniając jej status z danej w „zadana” – będącą dla jednostki obowiązkiem i wyzwaniem. Z kolei promujący autentyczność i samorealizację dyskurs indywidualizacyjny „przyczynił się do świadomego odczuwania procesu indywidualizacji” przez jednostki (Olcoń-Kubicka 2009: 42), sprawiając, że zaczęły one aktywnie podejmować próbę realizowania swojej indywidualności poprzez wybory, bycie sobą i poszukiwanie na własną rękę sposobów ekspresji swojego wykorzenio-

<sup>3</sup> Jacyno określa to zjawisko mianem „kulturalizacji różnic społecznych”.

nego Ja. Zdaniem wielu socjologów koncentrujących się na subiektywnym wymiarze indywidualizacji (Giddens 2001; Bauman 2007; 2008; Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2009), pociąga to za sobą, z jednej strony urefleksyjnienie ludzkich działań i samej tożsamości (Giddens 2001; Beck, Giddens, Lash 2009), z drugiej zaś wzrost znaczenia cielesności w samoodniesieniu późnonowoczesnych jednostek (Shilling 1993).

Jak sugerują reprezentanci nurtu refleksyjnej modernizacji (Beck, Giddens, Lash 2009), urefleksyjnienie tożsamości, będące konsekwencją strukturalnych i kulturowych procesów indywidualizacyjnych, zawiera w sobie dwa kluczowe momenty – samoodniesienia oraz zapośredniczenia. Pierwszy z nich oznacza, iż głównym punktem odniesienia w procesie konstruowania tożsamości stają się własne zasoby jednostki – jej doświadczenia, przeżycia, kompetencje czy plany. Refleksyjna jednostka to zatem jednostka poddająca się stałej samoobserwacji, kwestionująca swoje wybory, decyzje czy sytuację życiową, ale i szukająca uprawomocnienia dla nich we własnej biografii czy kreowanym obrazie siebie (Giddens 2001: 21). Moment zapośredniczenia zakłada natomiast, iż samorozumienie późnonowoczesnych jednostek, a tym samym ich tożsamość jest w coraz większym stopniu mediowane przez zewnętrzne zasoby wiedzy. Przykładowo, zdaniem Becka czy Giddensa, proces indywidualizacji prowadzi do wzrostu znaczenia systemów eksperckich – choćby wiedzy terapeutycznej, psychologicznej czy socjologicznej – w tożsamościowych poszukiwaniach jednostek. Z kolei według Lasha późnonowoczesna



refleksyjność ma przede wszystkim charakter estetyczny, a podstawowy obszar samookreślenia i autokreacji jednostek wyznaczają nie tyle oferujący konceptualną czy instrumentalną wiedzę specjaliści, ile raczej zmedializowana kultura popularna oraz dostarczane przez nią obrazy, wzory, doznania. Co jednak istotne, według teoretyków refleksyjności, niezależnie od tego, czy – jak Giddens i Beck – nadają refleksyjności charakter kognitywny, czy też – jak Lash – estetyczny, zapośredniczenie tożsamości w zewnętrznych wobec niej źródłach nie polega na biernym przyswajaniu gotowych już recept mówiących, jak żyć, ale na ich refleksyjnym negocjowaniu, reinterpretacji i oswajaniu, zanim zostaną włączone w obręb szerszego projektu tożsamościowego. Podmiot refleksyjny to zatem jednostka stale podejmująca wysiłek konstruowania siebie i pracy nad własnym Ja.

Socjologowie głoszący tezę o urefleksyjnieniu projektów tożsamościowych często sugerują również, że współcześnie jednym z najważniejszych nośników tożsamości i przestrzeni zapośredniczenia jednostkowego Ja staje się ludzkie ciało (Shilling 1993; Bauman 1995; Giddens 2001; Crossley 2006). Zauważają oni, iż ciało – podobnie jak tożsamość – podlega dziś procesowi indywidualizacji, stając się własnością jednostki i jej osobistym zasobem, a więc przedmiotem refleksyjnego działania, który może ona (a nawet powinna) kształtować wedle własnych upodobań i kulturowych wzorców. Ten status cielesności znajduje swoje odzwierciedlenie w spopularyzowanej obecnie na gruncie socjologii koncepcji „projektu

ciała” (Giddens 2001; por. Schilling 1993). U jej podstaw leży przekonanie, iż w zindywidualizowanym społeczeństwie ciało w coraz mniejszym stopniu traktowane jest przez jednostki jako „zewnętrzne” i „dane” (Giddens 2001: 12). Przeciwnie – jako konstytutywny element jednostkowej egzystencji i wszelkich społecznych relacji, ośrodek praktyk i źródło sensualnych wrażeń – ciało stanowi dla jednostki nie tylko jeden z kluczowych punktów samoodniesienia, narzędzie ekspresji i komunikowania własnego Ja, ale i przestrzeń kreacji siebie. Tym samym refleksyjna praca nad własnym ciałem – zaangażowanie w różne formy jego modyfikacji, jak choćby tatuaż – staje się istotnym elementem pracy nad własną tożsamością. Zjawisku temu przyjrę się bliżej w empirycznej części mojego tekstu.

### Ramy metodologiczne

Celem prowadzonych przeze mnie badań było udzielenie odpowiedzi na pytanie, jaką rolę pełni tatuowanie ciała w procesie konstruowania jednostkowej tożsamości w kontekście społeczno-kulturowych przemian indywidualizacyjnych w Polsce. Koncentracja na jednostkowym (tożsamościowym) wymiarze indywidualizacji zdecydowała o wyborze metod jakościowych, które pozwalają na zbadanie indywidualnych doświadczeń, motywacji i praktyk oraz przypisywanych im przez jednostki znaczeń niejako od wewnątrz, z ich własnej perspektywy (Konecki 2000; Charmaz 2009). W swoich badaniach zastosowałam reguły metodologiczne oraz

strategie analityczne teorii ugruntowanej, starając się w jak największym stopniu uniknąć prekonceptualizacji problemowej, a więc budując kategorie analityczne i interpretacje w oparciu o dane zgromadzone w toku realizacji projektu. Takie podejście dowartościowuje kontekst odkrycia, pozwala na wypracowanie pojęć przystających do badanej rzeczywistości i potraktowanie istniejących teorii badanego zjawiska nie jako modeli determinujących sposób jego ujmowania, ale jako dodatkowego źródła danych (Corbin, Strauss 2008; Charmaz 2009; Glaser, Strauss 2009). Realizując swój projekt, posłużyłam się metodą wywiadu biograficznego (Denzin 1989), która umożliwiła nie tylko zminimalizowanie mojej ingerencji w wypowiedzi respondentów, ale przede wszystkim uzyskanie bogatych danych oraz wieloaspektowe i pogłębione zbadanie konkretnego wycinka rzeczywistości społecznej, to jest podejmowanych przez jednostki praktyk tożsamościowych. Analiza narracji biograficznych pozwala zapoznać się z autointerpretacjami badanych, umieścić ich działania i doświadczenia w szerszym biograficznym kontekście oraz zbadać to, w jaki sposób znaczenia przypisywane tym działaniom i doświadczeniom zmieniają się w czasie, a więc w toku ich życia. Daje również szansę osadzenia subiektywnych doświadczeń jednostek oraz tworzonych przez nie interpretacji własnych doświadczeń w konkretnych społecznych ramach (tj. indywidualizującym się społeczeństwie polskim), które wyznaczają kontekst ich życia. Dodatkowe źródło danych stanowiły dla mnie liczne obserwacje

uczestniczące na ogólnopolskich konwentach tatuażu (Kraków, Warszawa, Łódź, Gdańsk) oraz w wielu studiach tatuażu w Polsce.

W grupie badanych znalazło się 39 osób posiadających co najmniej dwa tatuaże: 23 mężczyzn i 16 kobiet w wieku od 20 do 57 lat, w tym 5 tatuatorów, 3 tatuatorki. W toku realizacji badań zastosowałam teoretyczny dobór próby, dobierając kolejne grupy badanych w oparciu o wstępne kategorie wyłaniające się w toku analizy zebranego uprzednio materiału empirycznego. Kryteriami doboru próby były między innymi: płeć, poziom wykształcenia, deklarowana przynależność do środowiska tatuatorskiego (tj. praca w studiu tatuażu) lub jej brak, deklarowana przynależność do subkultury młodzieżowej mającej tatuaż w swym repertuarze praktyk (punkci, skini, hardcore, metale itd.) lub jej brak, okres zaangażowania w praktykę tatuowania ciała, bezpośrednia widoczność zapisanych na ciele tatuaży oraz orientacja seksualna osób uczestniczących w badaniu. W badaniu wykorzystałam proponowane przez teorię ugruntowaną strategie analityczne: kodowanie otwarte (linijka po linijce), kodowanie skoncentrowane, porównawczą analizę danych, wysycanie wyłonionych kategorii, pisanie not teoretycznych oraz tworzenie kategorii teoretycznych, które mają prowadzić do budowy teorii substancjalnej. Przedstawione w poniższym artykule wyniki badań mają charakter wycinkowy i odnoszą się tylko do jednej z wyodrębnionych przeze mnie kategorii teoretycznych, to jest pracy tożsamościowej.

## Tatuowanie ciała jako praca nad własną tożsamością

Lektura zebranych przeze mnie narracji pozwala sądzić, że dla większości uczestniczących w badaniu osób tatuowanie ciała stanowiło formę poszukiwań tożsamościowych, dającą im możliwość odkrycia, oznaczania i manifestowania siebie. Zgodnie z tezą socjologów i antropologów zajmujących się fenomenem współczesnego renesansu tej formy modyfikacji ciała (Sanders 1988; 1989; Sweetman 1999; Turner 1999; Benson 2000; DeMello 2000; Fisher 2002; Pitts 2003; Ferreira 2009) uczestnicy badań traktowali tatuowanie jako sposób bycia sobą, a zapisany na ciele tatuaż – jako znak indywidualizujący, którego głównym odbiorcą jest nie kto inny, jak osoba, która go na sobie nosi. Dla wszystkich osób, które wzięły udział w badaniu, decyzja o zaangażowaniu w tę formę modyfikacji ciała oraz wybór konkretnych wzorów, jakie zapisują na swojej skórze, nie była wynikiem grupowej presji czy efektem subkulturowego konformizmu, ale kwestią indywidualnego wyboru i wyrazem osobistych preferencji estetycznych. Wiele z nich mówiło o swoim zaangażowaniu w tę formę modyfikacji ciała w kategoriach poszukiwania siebie czy – tak intensywnie postulowanej przez dyskurs indywidualizacyjny – samorealizacji. Tatuaż traktowany był przez nie przede wszystkim jako swego rodzaju znak Ja, który pozwala uchwycić i utrwalić treści swojej tożsamości, doświadczenia, przeżycia, emocje czy przemyślenia. Stanowił, by odwołać się do kategorii zaproponowanej przez Je-

ana-Claude'a Kaufmanna (2004), swoiste „opakowanie” tożsamości, sposób na jej, choćby chwilowe, zmaterializowanie czy domknięcie w estetycznej formie – obrazie, symbolu czy słowie – zapisanej na skórze.

Kategorią, która pozwoliła mi uchwycić ten podejmowany przez jednostki wysiłek, zmierzający do ujęcia i wyrażenia swojej tożsamości za pomocą tatuażu, jest wspomniana już kategoria pracy tożsamościowej, którą rozumieć będę jako proces samopoznania i samorozumienia, pozwalający jednostkom nadać sens własnej tożsamości oraz aktywnie ją kształtować. Analizując zebrane przez siebie narracje, zdołałam wyróżnić dwa momenty pracy nad własną tożsamością, którą podejmują uczestnicy badania: moment ujawnienia czy wyrażania tożsamości za pomocą zapisywanego na skórze tatuażu oraz preformatywny moment pracy tożsamościowej, polegający na kreacji tożsamości za pośrednictwem tej formy modyfikacji ciała. Momenty ujawniania i kreowania tożsamości nie są rzecz jasna całkowicie rozłączne – chociażby dlatego, że ekspresja tożsamości (a więc odzwierciedlenie jej na skórze pod postacią konkretnego tatuażu) zawsze w jakimś stopniu zakłada proces jej twórczego przetworzenia (zawartego choćby w akcie autointerpretacji). Rozróżnienie to ma zatem przede wszystkim charakter analityczny.

### Moment ujawnienia tożsamości

Pierwszym z wyróżnionych przeze mnie momentów pracy nad własną tożsamością jest moment ujawnienia czy ekspresji własnej toż-

samości. Ten rodzaj pracy zorientowany jest przede wszystkim na dostrzeżenie ważnych dla jednostki aspektów siebie i wydobywanie ich na zewnątrz za pomocą obrazu. Dokonuje się ona zatem w akcie reprezentacji – odwzorowania czy przeniesienia ważnych dla jednostki treści na powierzchnię jej ciała. Tatuowanie ciała traktowane jest tu przez jednostki jako efekt poszukiwania własnej formy wyrazu i refleksyjny akt zapośredniczenia – ekspresji i wizualnego utrwalenia – treści swojej tożsamości czy zdarzeń mających miejsce w ich wewnętrznym świecie pod postacią tatuażu, materialnego znaku tej tożsamości (por. Featherstone 1991b; Finkelstein 2007: 31). Co znaczące, praca tożsamościowa zorientowana na ekspresję własnej tożsamości zakłada jednokierunkowe ujęcie relacji między własnym Ja a opakowaniem tożsamości, jakim jest obraz czy symbol zapisany na skórze. Ruch każdorazowo odbywa się od Ja do znaku Ja, który pozwala ująć treści jednostkowej tożsamości i nadać im określoną formę.

W większości z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów kwestia oznaczania czy uzewewnętrzniania własnej tożsamości była jednym z przewodnich wątków narracji uczestników badania. Bardzo wielu z nich zaznaczało niejednokrotnie, że ich zaangażowanie w proces tatuowania ciała wiązało się bezpośrednio z chęcią czy potrzebą wyrażenia siebie i odzwierciedlenia na powierzchni własnej skóry swojego Ja. Nicią spajającą wszystkie te narracje było przekonanie o tym, że tatuaż jest najbardziej adekwatnym narzędziem pozwalającym na wizualizację jednostkowej tożsamości,

odrębności czy indywidualnego stylu. Dlaczego właśnie tatuaż? Zdaniem wielu moich rozmówców, których bez wątpienia uznać można za aktywnych uczestników zindywidualizowanej kultury konsumpcyjnej (Featherstone 1997; Baudrillard 2005; Lash 2009), zawdzięcza on ten status swojej ikoniczności, która czyni z niego doskonałe medium tożsamości. Ikoniczny charakter tatuażu pozwala skrótowo ująć istotne dla nich treści czy identyfikacje oraz nadać im estetyczną i niezwykle wyrazistą formę, którą jednostki mogą następnie oswoić, przenosząc ją na powierzchnię własnego ciała. Co więcej, tatuaż daje im szansę wyrażenia siebie poza słowami – pozwala powiedzieć to, czego nie potrafią lub nie chcą zwerbalizować albo ująć to w jakiś inny sposób (analogicznie – pozwala też ukryć czy zaszyfrować to, czego nie chcą wyrazić wprost). Jeden z uczestników badania wyjaśnia to w następujący sposób:

Ma siłę przekazu, taką bezsłowną siłę przekazu, wyrażenie człowieka, no takie piękno ma w sobie niewytłumaczalne albo mi brakuje słów. [...] Tatuaż jest chyba najsilniejszym wyrazem, chyba nic nie przebije tatuażu. Jest po prostu tak mocnym wyrażeniem osobowości, nie wiem, myśli. Po prostu nic tego nie przebije. Samo sedno tego wszystkiego. [Wojtek<sup>4</sup>]

Bezdiskusyjnie jednak najważniejszą cechą tej formy wyrazu była, zdaniem osób biorących udział w badaniu, jej podatność na reinterpretację, czyli otwartość na znaczenia i prywatne sensory, w jakie mogły ją wyposażać. Ikoniczność tatuażu pozwalała im na arbitralne usta-

<sup>4</sup>Imiona respondentów zostały zmienione, aby zapewnić im anonimowość.



lanie znaczenia, które kryło się w zapisanym na ciele obrazie, czyniła go tym samym niekwestionowanym znakiem indywidualizującym, medium ekspresji swojej unikatowości oraz symbolicznym oparciem dla tożsamości (por. Muggleton 2004: 99). Nasycenie swoich tatuaży osobistymi treściami pozwalało jednostkom postrzegać je jako autentyczny – pozbawiony sztuczności czy fałszu oraz płynący z ich wnętrza – wyraz Ja.

Jednym ze sposobów nasycania tatuaży osobistymi znaczeniami i treściami własnej tożsamości było – zdaniem wielu z badanych – aktywne uczestnictwo w bezpośrednim akcie kreowania obrazów, które nosili na skórze. Niektórzy z nich (dziewiętnaście osób) sami zaprojektowali co najmniej jeden ze swoich tatuaży, współuczestniczyli w procesie projektowania wzoru, przerabiając wzór już istniejący czy negocjując z twórcą ostateczną formę tatuażu (dwadzieścia cztery osoby) lub zamówili go u cenionego przez siebie tatuatora/tatuatorki, który/a zapewniał/a im wyłączność na dany rysunek (osiem osób), gwarantując sobie tym samym unikatowość osobistego znaku tożsamości<sup>5</sup>. Sam akt kreacji tożsamościowego opakowania pozwalał zatem na nadanie mu indywidualnego, a więc unikatowego i autentycznego charakteru, dając jednocześnie możliwość identyfikowania się czy utożsamiania z zapisanym na ciele wzorem (por. Sweetman 1999; Benson 2000; DeMello 2000; Fisher 2002). Dla innych respondentów auten-

<sup>5</sup> Siedmioro z uczestników badania samodzielnie wykonało niektóre ze swoich tatuaży.

tyczność ich tatuażowych projektów wyrażała się nie tyle w ich autorskim charakterze – ponieważ wykorzystywali oni gotowe wzory, znalezione samodzielnie lub w katalogach artystów tatuażu – ile w samym akcie wyboru danego wzoru czy wzorów oraz znaczeniach i sensach, jakie nadawali oni swoim tatuażom. Odwołując się do koncepcji Lasha, można by więc powiedzieć, że akt wyboru i zapisania na ciele danego wzoru, a więc przeprowadzania pracy tożsamościowej zorientowanej na ekspresję Ja, pociągał za sobą estetyczny moment refleksyjności zapośredniczony w kulturze i proponowanych przez nią ikonach czy symbolach, w doraźnych i kontekstualnych doznaniach estetycznych, takich jak refleksja wywołana przypadkowo przeczytaną frazą, słowa ulubionej piosenki czy poruszający obraz. Zapośredniczenie to nie polegało jednak jedynie na prostym przyswojeniu czy biernej konsumpcji znaków dostarczanych przez kulturowe uniwersum symboliczne, lecz na ich nasyceniu osobistymi sensami, twórczej reinterpretacji, oswojeniu (por. Drozdowski 2006). Każdy z wybranych przez jednostkę wzorów odnoszony był do treści jej tożsamości czy aktualnej sytuacji życiowej i podlegał interpretacji w jej kategoriach, nie wyczerpywał się zatem znaczeniowo w samym obrazie zapisanym na skórze. Ten refleksyjny moment pracy nad własną tożsamością widać wyraźnie w przytoczonej niżej wypowiedzi jednego z uczestników badania, w której opowiada on o tym, dlaczego zdecydował się wytatować na swoich plecach postać nordyckiego boga wojny:

Myszę, że – szczerze mówiąc – to było zawsze we mnie, tylko że znalazłem coś, co otworzyło mi jakieś klapki. Bo tak szczerze mówiąc, to bardzo dużo jest w nas i czasem potrzebujemy albo kopniaka, albo zobaczyć coś u kogoś, też na zewnątrz, w formie przeróżnej, czy przedmiotu, czy obrazu, czy słów. I wtedy możemy uzewnętrznić to, co jest w nas. Imyszę, że tak było chyba z tatuażem, że po prostu coś zobaczyłem. Akurat postacią Ody na interesowałem się wcześniej, zanim zrobiłem ten tatuaż i myślę, że w nim zobaczyłem, mogło to być po równo, zobaczyłem, co on mi mógł dać i co było we mnie, i mogłem to uzewnętrznić. [Łukasz]

Nie ulega zatem wątpliwości, że punkt odniesienia dla wykorzystywanych przez jednostki obrazów czy opakowań – zaczerpniętych niejednokrotnie z kulturowego zasobnika – ustanawiany był od wewnątrz. Pryzmatem, przez który badani czytali i interpretowali swoje tatuaże oraz źródłem, do którego próbowali je dostosować, była ich tożsamość – ich Ja. Co ciekawe jednak, pod pojęciem Ja kryły się dla nich często bardzo różne treści. Niektóre z osób uczestniczących w badaniu sugerowały w toku wywiadu, że tatuowanie ciała wiązało się dla nich z „wydobyciem na zewnątrz” i uobecnieniem ich „wnętrza”, „głębi”, „natury” czy „osobowości”. Ujmowały one zatem swoją tożsamość w kategoriach esencji – jako pewną jednorodną i konstytutywną dla nich całość, która stanowiła o ich indywidualności czy odrębności:

Bardzo tożsame i bardzo moje, ale z drugiej strony to nie jest kawałek ciała. Mhm, coś dodane. Jakby podkreślenie pewnego kawałka wewnętrznego, osobowości. (4) Takie przypie-

czętowanie, stemplowanie na ciele. Jakby bardziej, wiesz co, wyraziście wydobyć ze środka czegoś, co jest widoczne na ciele. [...] To już jest ewidentnie kierunek taki, że to jest bardziej odpowiedź i symbolika tego, co się dzieje w środku. [Magda]

W powyższym fragmencie oraz w wielu innych wypowiedziach uczestnicy badania zaznaczają wyraźnie, że tatuowanie ciała stanowi dla nich znaczący akt określania siebie poza wszelkimi determinacjami, dotarcia do jakiejś formy „prawdziwego Ja”. Proces zapisywania na ciele tatuażu traktowany jest tu jako gest symbolicznego potwierdzenia czy zdeklarowania tak rozumianej tożsamości, jej – by posłużyć się sformułowaniami cytowanej respondentki – „przy pieczętowania” czy „stemplowania”. Zdaniem moich rozmówców pozwalał on na wydobyć na zewnątrz tego, co zawsze było w środku – „prawdziwie prawdziwej jaźni” (Lindholm 2008: 1) – i zamknięcie jej w jakiejś estetycznej formie lub formach. Tym samym, warunkiem przekonania o autentycznym charakterze swojego tatuażowego opakowania była jego zgodność z osobowością jednostki, dopasowanie do wewnętrznych treści jej Ja, które dawało jednostce poczucie komfortu w swojej „drugiej skórze” (por. Riley, Cahill 2005):

Komponują się z moją osobowością, z moim ciałem, z moim, nie wiem, no ze mną po prostu. Ze mną, tak. [Monika]

Właśnie tatuaż? Wiesz co, nie wiem, po prostu naprawdę tak szukałam troszkę siebie, wiadomo. Wiesz, przerabiałam tam różne jakieś stroje, różne kultury, różne, różne osoby, różnych znajomych. I w momencie kiedy natrafiłam na

ten tatuaż, poczułam, że to jest to. Nie wiem, ciężko to wytłumaczyć. Po prostu wiesz, że to jest to. Stwierdziłam, że to jest to, że ta forma, nie wiem, powiedzmy, wyrażania siebie, bardzo mi odpowiada, najlepiej się z nią czuję. [Justyna]

Z kolei inni uczestnicy badania ujmowali swoje Ja, wyrażane przez nich za pomocą tatuażu, nie tyle esencjalistycznie, ale w kategoriach pewnych treści tożsamościowych, które ich – we własnym mniemaniu – określały czy definiowały: zainteresowań, pasji czy upodobań. Podkreślali często, że tatuaże stanowią po prostu wyraz tego, co lubią – muzyki, literatury, sposobów spędzania wolnego czasu, sportu czy innych form aktywności – i co sprawia im przyjemność. Ich tatuaże odnosiły się zatem do aspektów czy określonych obszarów ich tożsamości, stanowiły dla nich znak doraźnych, cząstkowych i niejednokrotnie przejściowych zaangażowań oraz sposób na afirmację tego, co w danym momencie uważali za najważniejsze w swojej codzienności:

Ja na przykład zrobiłam tatuaże, które jednak coś symbolizują. Mimo że ktoś sobie popatrzy: o! Owoce, warzywa. Ja też nie chcę dorabiać do tego jakiejś ideologii. No ale właśnie byłam w tamtym okresie weganką. Teraz jestem wegetarianką. I to jakby wyraża moją, mój sposób życia. Tak samo kocham zwierzęta, i tak samo wspominałam, że bym chciała mieć resztę ciała w zwierzęta wytatuowane. Hmm. Ja właśnie bardzo chciałbym mieć kolorowe tatuaże, a swoją drogą kocham zwierzęta i, no, i to jest takie wyrażenie siebie. Jednak przez tatuaż wyrażasz jakąś, wiesz... Ktoś, kto na przykład lubi oglądać horrory, ma ulubiony horror, wytatuuje sobie postać

z tego horroru i już wiesz, co go interesuje, co go kręci, nie? Tak że, tak naprawdę, oglądając tatuaże, możesz poznać, jaki jest człowiek, co lubi, co go interesuje. [Justyna]

Dla mnie to było taki wyraz uwielbienia dla tego, co ja robię, bo ja naprawdę bardzo, bardzo się tym interesowałam i było to jakieś takie pokazanie: tak, to jest to, co mi się podoba i to jest to, czym się zajmuję. [Ewa]

Wiele z uczestniczących w badaniu osób podkreślało, że tatuaże, które noszą na swoim ciele, stanowią zapis istotnych dla nich treści światopoglądowych, zawierają wizualizacje najważniejszych życiowych celów i wartości, które uznają za kluczowe, przypisują im największą wagę w osobistej hierarchii ważności lub przyjmują je za przedmiot swoich aspiracji. Jedna z uczestniczek badania w następujący sposób wyjaśniała w toku wywiadu ideę stojącą za wytatuowaniem sobie na ciele chińskich symboli oznaczających między innymi pokój, przyjaźń, honor:

Natomiast jest, jest, no mówię, są to jakieś tam ważne rzeczy w moim życiu, których się trzymam. I które, które są, które, no, które są dla mnie najważniejsze, tak. Jedne z ważniejszych na pewno. Podejrzewam, że jeszcze takich rzeczy jest parę, które mogłoby się tu znaleźć, no ale tak bez przesady, tak. Więc wybrałam te, które wydawało mi się, i mam nadzieję, że tak jest, że są, są, są przewodnie. [Monika]

Niezależnie jednak od tego, czy uczestniczące w badaniu osoby ujmowały swoją tożsamość esencjalistycznie, odnosząc się do takich kategorii, jak „moja osobowość”, „moja natura”, „mój styl”, czy też postrzegały tę tożsamość

jako mgławicę zaangażowań lub konglomerat poglądów, doświadczeń i pasji, wszystkie one wykorzystywały tatuaż jako narzędzie samoodniesienia i ekspresji własnego Ja. Proces przeprowadzania pracy tożsamościowej, zorientowanej na ujawnienie własnej tożsamości, zakładał zatem konieczność samookreślenia, zdefiniowania swoich potrzeb, preferencji, upodobań estetycznych czy istoty ich osobowości i znalezienia najwłaściwszej dla nich formy wyrazu. Polegał on przede wszystkim na próbie ujęcia czy uchwycenia własnej tożsamości za pomocą dostępnych kulturowo obrazów, ikon czy symboli i dokonywał się w akcie zawłaszczenia tych obrazów – poprzez nasycenie tatuaży osobistymi treściami oraz ich (dosłowne) ucieleśnienie.

Ten gest swoistego sprywatyzowania tatuażu – poprzez jego znaczeniowe oraz cielesne zawłaszczenie – przywołuje na myśl zaproponowaną przez Kaufmanna (2004: 240–249) metaforę opakowania. Zdaniem tego francuskiego socjologa zindywidualizowana jednostka zdana jest w procesie konstruowania własnej tożsamości na samą siebie, podejmując wysiłek zmierzający do choć chwilowego zamknięcia czy zintegrowania swojego Ja w relacjach z innymi, gestach, doznaniach lub (np. filmowych) obrazach, które Kaufmann określa mianem ulotnych – bo nietrwałych – opakowań tożsamości (por. Bauman 2008; Jacyno 2010: 61–64). Można by powiedzieć, że tatuaż doskonale sprawdza się w roli tak rozumianego opakowania: pozwala uchwycić jednostkową tożsamość, ująć ją w estetycznej formie i zobiektywizować – zapisać na skórze wyznacza-

jącej granice Ja. Co więcej, w przeciwieństwie do opisywanych przez Kaufmanna opakowań – kąpieli w wannie, udziału w sportowym spektaklu czy utożsamienia się z bohaterką oglądanego właśnie przedstawienia – jest on trwały, raz zapisany może na zawsze pozostać na ciele i stanowić symboliczne oparcie dla tożsamości. Paradoksalnie jednak żadna z uczestniczących w badaniu osób nie poprzestała na jednym tatuażowym opakowaniu tożsamości, większość (dwadzieścia dwie osoby) opowiadała mi w trakcie wywiadu o swoich planach na kolejne, natomiast aż 17 rozmówców określiło tatuowanie ciała jako swoisty nałóg czy uzależnienie, któremu stale – i nie bez satysfakcji – się poddają (por. Sanders 1988; Atkinson 2003). Skąd ta potrzeba mnożenia tatuaży i poszukiwania wciąż nowych wzorów? Z wypowiedzi uczestników badania wynika, że tatuaże – mimo swej faktycznej trwałości – są niestałe, ulotne czy „łatwopalne” (Jacyno 2010: 61–64), jak wszystkie inne opakowania – nudzą się, dekontekstualizują czy dezaktualizują, ponieważ zawsze jest jeszcze coś do powiedzenia czy pokazania, co nie wyczerpuje się w zapisanym już na ciele obrazie. Oznacza to, że pozostawione na skórze ślady Ja zaciera się z czasem, przestają przystawać do obrazu siebie, jaki tworzy jednostka, stają się zbyt fragmentaryczne lub nie oddają jej aktualnych pasji i doświadczeń. Mogę więc zaryzykować stwierdzenie, że opakowywanie tożsamości, a więc wykonywanie pracy tożsamościowej zorientowanej na uchwycenie i ekspresję Ja, nie dokonuje się w jednorazowym akcie, ale jest ciągłym procesem chwytania siebie w ko-



lejnej – bieżącej i z konieczności kontekstualnej – wersji czy odsłonie i zapisywania na skórze zaktualizowanych znaków tożsamości.

### Moment kreacji tożsamości

Praca tożsamościowa podejmowana na polu praktyk refleksyjnych związanych z tatuowaniem ciała zakłada, oprócz momentu zdeklarowania i symbolicznego potwierdzenia swojego Ja, również moment kreacji czy renegocjowania tożsamości. Oznacza to, że jednostki – mniej lub bardziej świadomie – posługują się tatuażem nie tylko jako środkiem umożliwiającym uobecnienie swojej tożsamości, lecz również jako narzędziem jej realizacji, wytwarzania czy konstruowania. Ten rodzaj pracy nad własną tożsamością polega na nasycaniu tożsamości treściami czy własnościami, których nie miała uprzednio, a więc – parafrazując słowa Bryana Turnera (1999: 40) – na wpisaniu w obraz Ja oraz w jednostkowe ciało dodatkowego „kapitału tożsamościowego”. Tutaj relacja między tożsamością a jej znakiem – zapisanym na ciele tatuażem – staje się dużo bardziej problematyczna i dynamiczna: tatuażowe opakowanie nie tyle odzwierciedla to, co znajduje się wewnątrz Ja, ale pozwala wyznaczyć jego kształty, modyfikować je czy nasycać nowymi sensami. W kolejnych akapitach przyjrę się temu, na czym może polegać ten rodzaj pracy nad własną tożsamością oraz jak wpływa on na sposób doświadczania i postrzegania siebie przez uczestników realizowanych przeze mnie badań. Analiza narracji pozwoliła mi wyróżnić kilka obszarów, w których rozgrywa się ten proces. W swoim artykule skupię się na dwóch

z nich: pracy nad własnym ciałem, polegającej na jego aktywnym przekształcaniu i estetyzowaniu za pośrednictwem tatuażu oraz dążeniu do uzyskania kontroli nad samym sobą, swoim ciałem i życiem.

### Estetyzacja ciała

Dla wielu z uczestniczących w badaniu osób – zarówno kobiet, jak i mężczyzn – tatuowanie ciała było przede wszystkim formą udoskonalania i aktywnego kształtowania swojego ciała (por. Featherstone 1991b; Finkelstein 1991; 2007; Shilling 1993; Giddens 2001), niezwykle wygodną ozdobą, której nigdy nie trzeba zdejmować – jak eleganckiej biżuterii – i nakładać co rano jak makijażu. Traktowały one tatuaż jako swoistą praktykę cielesną, zorientowaną na modyfikację ciała (Crossley 2006), wybraną spośród wielu innych cielesnych praktyk dostępnych w „supermarkecie stylu”, która pozwala im dostosowywać własne ciało do przyjętych przez siebie – i niekoniecznie uznanych za ogólnie obowiązujące – wzorców piękna. Niektórzy z uczestników badania (pięć osób) zauważyli w trakcie wywiadu, że zdają sobie sprawę, iż zdaniem dużej części społeczeństwa tatuowanie ciała jest raczej gestem okaleczenia czy oszpecenia niż uatrakcyjnienia, podkreślając równocześnie, że ich zaangażowanie w tę formę modyfikacji ciała nie jest motywowane chęcią podobania się innym (co czasem byłoby po prostu niemożliwe), ale przede wszystkim sobie samym. Zaznaczali, iż nosząc na swoim ciele tatuaże, mogą czuć się komfortowo i „w swojej skórze”:

„Słuchaj, ja się nie maluję. [...] A każda kobieta, wydaje mi się, że w jakieś tam piórka się lubi stroić. Więc ja podejrzewam, że są to moje piórka. To jest zamiast tego, tych pomalowanych oczu, ust, policzków, pudru i tak dalej. Ja mam tatuaże. To jest mój makijaż. [...] Ja po prostu ozdabiam. Tak jak mnie się podoba, bo to ozdabiam. Ozdabia się coś, żeby się podobało wszystkim, prawda? Tak? No, z ciałem jest trochę inaczej, ozdabiam, żeby się mnie podobało. Ozdabiam nie po to, żeby się innym podobało, tylko ozdabiam tak, jak chcę i tak, jak mi się podoba. O, tak. [Dorota]

No na pewno, właśnie tatuowanie jest właśnie na tej zasadzie. Ja nie tatuuję się, dlatego, żeby komuś się podobać. Tatuuję się po to, żeby się podobać samemu sobie. I nie mówię, że w tym momencie się sobie nie podobam, na zasadzie „boże ty mój, nie będę cały wytatuowany, to nie będę mógł na siebie patrzeć”, tylko podoba mi się wytatuowane ciało, dobrze jest mieć wytatuowane ciało. [Paweł]

Dla bardzo wielu osób opakowywanie ciała w estetyczną formę, jaką jest tatuaż, było sposobem na pokonanie „poczucia niedoskonałości własnego *physis*” (Kamil) i podniesienie swojej samooceny. W niektórych wywiadach moi rozmówcy mówili wprost, że tatuaże pozwoliły im poczuć się lepiej w swoim ciele (Karolina), sprawiły, że czują się ładniejsi czy bardziej atrakcyjni. Wiele z uczestniczek badania sugerowało, że w wytatuowanym ciele – niejednokrotnie ozdobionym kwiatowymi motywami, ale także i innymi wzorami – wydają się sobie bardziej kobiece, delikatne, zadbane czy dowartościowane (Iwona). Mężczyźni z kolei wskazywali na to, że tatuaże dodają im męskości czy twardości, pozwalają eksponować

określone partie mięśni czy nadać swojemu wizerunkowi odrobinę „chłopięcej zadziorności”. Kilka osób zauważyło, że tatuowanie ciała pozwala im maskować czy tuszować niedociągnięcia własnego ciała – szpecące ich zdaniem blizny lub niedoskonałości figury – i walczyć z kompleksami dotyczącymi ich wyglądu. Rola tatuażu jako narzędzia umożliwiającego jednostce uporanie się z brakiem akceptacji dla swojego ciała jest wyraźnie widoczna w przytoczonych niżej wypowiedziach:

[...] dzięki temu oswajam w jakiś sposób, to jest takie osvajanie własnego ciała. Nie lubiłam swoich pleców, bo były tam włosy, więc sobie zrobiłam tatuaż. Nie lubiłam swojego nosa, bo mi się nie podoba, to zrobiłam sobie jeszcze jednego kolczyka. W sumie taka, takie, taki jest mój... Myślę, że, nie wiem, gdybym miała świetną figurę jak modelka i w ogóle twarz jak z obrazka, to nie wiem, czy bym pomyślała o tatuażach. Jakby mi się podobało, to nie wiem. Co więcej mogę powiedzieć? Dla mnie one mają głównie funkcję taką osvajania swojego ciała. [Karolina]

Ale mi to pomogło na przykład bardzo mocno w akceptacji siebie, nie? [...] atrakcyjność leży raczej w stosunku, a nie, znaczy w relacji, a nie w fizycznym obiekcie zwanym twym ciałem, nie? Po prostu, jeśli ty nie będziesz miała czy miał stosunku do swojego ciała takiego, żeby traktować je jakby było podmiotem, nie przedmiotem, to ono nie będzie atrakcyjne, nie? To się sprawdza, przynajmniej w moim życiu. Wiesz, no, upodmiotowiłem je w ten sposób, tak. Stało się pewną formą przejawiania się mnie samego, tak. I to jeszcze wybraną. [...] To jest takie coś, że ja się na to [na tatuaż – przyp. A.D.] zdecydowałem, bo wiedziałem, że będzie procentowało tym, że to ciało będzie ak-

torem, będzie podmiotem, będzie aktywne, że będzie działało, że będę się zastanawiał nad tym, czego jemu brakuje, tak. [Mateusz]

W pierwszym z fragmentów rozmówczyni opowiada o tym, jak tatuaż pozwolił jej oswoić swoje ciało i poradzić sobie z kompleksami. Oswojenie ciała oznacza zapanowanie nad nim, poskromienie jego naturalnych procesów i kształtowanie go zgodnie z własnymi wyobrażeniami. Tatuowanie ciała daje jej zatem szansę uzyskania kontroli nad własną cielesnością i upodmiotowienia siebie, które przejawia się choćby w tym, że nie czuje się już ona niewolnikiem (sic!) swojego ciała. Wypowiedź drugiej z cytowanych osób sugeruje przeciwnie – że modyfikowanie swojego ciała za pomocą tatuażu nie jest gestem jego uprzedmiotowienia i zrepresjonowania, ale upodmiotowienia. Jak zauważa, tatuowanie ciała nie jest aktem o charakterze korekcyjnym, ale sposobem dowartościowania go jako mniej lub bardziej autonomicznej formy przejawiania się tożsamości.

Zdaniem wielu z uczestniczących w badaniu osób ozdabianie ciała za pomocą tatuażu jest nie tylko sposobem jego upiększania, pozwalającym na podniesienie samooceny, ale również sposobem na nadanie mu wyrazistości, walki z monotonią (Iza) czy bezpłciowością (Marek) własnego ciała. Tatuowanie ciała daje szansę na jego zindywidualizowanie i odróżnienie poprzez dostosowanie go do obrazu siebie i własnych preferencji, dzięki czemu „to już nie jest takie ciało, jak miałam wcześniej. To już nie jest takie ciało, jak mają inni” (Iza). Zapisywanie

ciała tatuażem pozwala jednostkom nie tylko wyeksponować, podkreślić, afirmować czy wpisać we własne ciało swoją tożsamość, indywidualność i odrębność, ale także je realizować:

[...] jak siedzę goła, patrzę się na swoje ciało i ono wszędzie jest tam różowe i trochę w brąz wpadające czasami, jak się uda (*śmiech*). No a tu nagle jest coś kolorowego i to już nie jest monotonia. To już nie jest takie ciało, jak miałam wcześniej. To już nie jest takie ciało, jak mają inni. [Iza]

Bardziej wyraziste. Nie jest takie, nie wiem, może mdle to za dużo powiedziane, ale coś w tym stylu. Jest inne, jest... Takie moje. [Wojtek]

Lektura zebranych przeze mnie narracji nie pozostawia wątpliwości, że dla bardzo wielu z uczestniczących w badaniu osób wybór tatuażu jako swojej formy pracy z ciałem jest wyborem o charakterze estetycznym, podobnie jak i decyzja dotycząca tego, jaki zapośredniczony w kulturze wizualnej znak zapisać na swojej skórze. Estetyczne elementy wykorzystywane w tego rodzaju pracy nad własnym ciałem oraz wyłaniający się z nich wizerunek jednostkowej tożsamości często nie miały przypadkowego charakteru. Jak zaznaczają uczestnicy mojego badania, ich wygląd i zwizualizowane na ciele treści zazwyczaj nie są efektem zupełnie spontanicznej i niezobowiązującej decyzji, co raczej konsekwencją zaangażowania w pewną formę ekspresji siebie – zapośredniczoną w wyobrażeniach na temat Ja czy jednostkowych doświadczeniach – czy w projekt ciała, który starają się realizować w mniej lub bardziej spójny sposób. Tatuowanie ciała – re-

fleksyjny estetycznie gest – jest według uczestników badań wyrazem i sposobem realizacji ich estetycznego smaku, gustu czy upodobań (które w niektórych przypadkach zmieniają się z roku na rok czy nawet z tygodnia na tydzień), a wytatuowane ciało stanowi dla nich obiekt doznań estetycznych: poczucia przyjemności czy nawet zachwyty. Podążając tropem Mike’a Featherstone’a (1991b; 1997) i Lasha (2009), możemy pokusić się o stwierdzenie, że tatuowanie ciała zawiera w sobie ruch ku estetyzacji swojego życia i swojego Ja – jest wyrazem estetycznej konsumpcji (ikon czy obrazów) oraz chęci czy potrzeby przekształcania własnej egzystencji „w estetycznie zadowolającą całość” (Featherstone 1997: 306). To dążenie do przesyconej estetyką kreacji własnego Ja widoczne jest w bardzo wielu wypowiedziach uczestników badania, którzy mówią o swoich tatuażowych projektach w kategoriach „estetycznej stylizacji” (Maciek), „tworzenia własnego stylu” (Paweł) czy „autodesignu” (Mateusz), traktując je jako rodzaj stylistycznej gry własnym wizerunkiem i sposób na osiągnięcie estetycznej samorealizacji<sup>6</sup>. Zabawa z ciałem za pomocą tatuażu wpleciona jest bezpośrednio w proces tożsamościowego eksperymentu i autokreacji, stanowi ważny moment realizacji pomysłu na

<sup>6</sup>W niektórych z analizowanych przeze mnie wywiadów ten estetyzacyjny moment – polegający na zatarciu granic między życiem a sztuką oraz artystycznej kreacji swojej codzienności (Featherstone 1997) – był bardzo wyraźnie widoczny. W wielu – aż osiemnastu – zebranych przeze mnie narracjach rozmówcy mówili o tatuażu jako o formie sztuki, a w kilku innych tatuowanie ciała ujmowane było jako sposób uprawiania sztuki *sensu stricto*: tworzenie czy rodzaj artystycznej kreacji. Wśród uczestników badania znalazły się też cztery osoby, które postrzegały swój osobisty projekt ciała właśnie w kategoriach projektu artystycznego.

siebie, jak pokazuje choćby przedstawiona poniżej wypowiedź jednego z rozmówców:

To nie jest jakaś, nie wiem, wiadomość dla ludzi naokoło, tylko tak bardziej, taki mój pomysł na siebie, jakby, na to, co robię ze swoim ciałem. [...] ja sobie robię coś, na co mam ochotę, o to chodzi, że mogę siebie jakoś ukształtować, mogę się bawić trochę swoim wizerunkiem, ale nic nie pogorszę, chodzi o to, że ja głównie mogę sobie coś zrobić i to jest takie moje, i ja to sobie zrobiłem, no i mam, i to jest taki efekt tego mojego działania, no nie wiem, taka, to dla siebie to robię, to chyba o to chodzi. [Tomek]

Proces modyfikacji własnego ciała – jego twórczego przekształcenia czy rekonstrukcji – uznać można za niezwykle istotny moment pracy tożsamościowej zorientowanej na kreację jednostkowej tożsamości. Tatuowanie ciała niesie ze sobą potrzebę refleksyjnego odniesienia do własnej cielesności i – niejednokrotnie – konieczność sprobmatyzowania czy negocjowania relacji między własnym ciałem („więzieniem”, niedoskonałym obiektem czy podmiotem) a treściami jednostkowej tożsamości. Dla uczestniczących w badaniu osób tatuaż jest przede wszystkim wyrazem i formą realizacji własnego stylu, swojej autentyczności, indywidualności czy kreowanego wizerunku, pozwalającym na stwarzanie siebie przez wypróbowywanie różnych – mniej lub bardziej autorskich – projektów czy estetycznych opakowań. Przekształcanie granic jednostkowego ciała niesie zatem ze sobą potencjał symbolicznego czy doświadczeniowego przekształcania Ja – jego estetyzacji, polegającej na przesyconiu własnej tożsamości pięknem lub wzniosłością.



Lektura zebranych przeze mnie narracji pokazuje, że praca tożsamościowa z własnym ciałem nie wyczerpuje się jedynie w funkcji estetycznej, lecz daje także jednostkom szansę oswojenia się z własną cielesnością, zaakceptowania jej i upodmiotowionego działania za pośrednictwem swojego ciała.

### Samostanowienie i kontrola

Kolejnym z wyróżnionych przeze mnie performatywnych aspektów pracy nad własną tożsamością jest dążenie osób zaangażowanych w praktykę tatuowania ciała do samostanowienia i do przejęcia – choćby symbolicznej – kontroli nad własnym życiem i ciałem. Z tej perspektywy tatuaż traktowany jest nie tyle jako estetyczne opakowanie tożsamości, znak jednostkowego Ja czy indywidualizujący gest, ile jako sposób realizacji osobistej wolności, niezależności czy decyzyjności, który pozwala uczestnikom moich badań stanowić o sobie i swojej codzienności. Ten rodzaj pracy tożsamościowej polega na próbie podejmowania przez jednostki – niejednokrotnie wewnętrznej – walki o prawo do bycia sobą i realizowania swojego Ja w wybranej przez siebie formie. Idąc tropem Alaina Touraine'a, można by powiedzieć, że praca zorientowana na samostanowienie i kontrolę nad własną tożsamością jest – dla wielu z uczestniczących w moich badaniach osób – wyrazem dążenia do upodmiotowienia siebie, które dokonuje się nie tyle przez bezpośrednią ekspresję swojego Ja, ile właśnie przez zabiegi mające na celu ochronę własnej indywidualności i autentyczności, ich urzeczywistnienie i wzmocnienie (2009: 569).

W wielu zebranych przeze mnie narracjach moi rozmówcy bezpośrednio łączyli tatuowanie ciała z prawem do stanowienia o sobie, osobistą wolnością i niezależnością. Jak zauważyłam już wcześniej, bardzo często wskazywali, że decyzja o zrobieniu sobie tatuażu była ich osobistym, świadomym i dobrze przemyślanym wyborem, którego nie podejmowali pod wpływem zewnętrznych nacisków czy grupowej presji, lecz idąc za głosem własnych potrzeb, upodobań czy stylistycznej orientacji, biorąc pod uwagę jej trwałe – z racji trwałości tej formy modyfikacji ciała – konsekwencje. Tym samym traktowali ją jako wyraz swojej dojrzałości, dorosłości oraz poczucia, że mają kompetencje i prawo do samodzielnego decydowania o swoim życiu, ciele czy zapisywanych na nim treściach. Ten rodzaj pracy nad własną tożsamością realizował się przede wszystkim w możliwości dokonania świadomego i autonomicznego wyboru własnej formy wyrazu, sposobu ekspresji czy zapisywanych na ciele treści, a zatem „stwarzania siebie” i doświadczania swojej osobistej wolności.

Co znaczące, uczestniczące w moich badaniach osoby ujmowały tę wolność, realizowaną w ramach swoich tatuażowych projektów, na dwa – odrębne, choć często bardzo ściśle ze sobą splecione – sposoby: jako wolność do wyrażania siebie i wolności od wewnętrznych oraz zewnętrznych presji czy przymusów, które ograniczają możliwość ekspresji i kształtowania jednostkowego Ja (por. Muggleton 2004: 193–195). Pierwsze z tych ujęć widoczne jest chociażby w przedstawionych niżej wypowiedziach:

Jest to jakieś czerpanie z tej wolności. Mogę sobie robić ze sobą, co mi się podoba. Tatuaż jest jakimś tam wyrazem tego. [Karolina]

Może tak infantylnie zawsze to, co mi przychodzi do głowy. (.5) Hmm, chyba taki pomysł na stanowienie, hmm, na właściwie taką świadomość, że ja mogę zrobić teraz wszystko ze sobą, w sobie, w świecie, że to właściwie wszystko teraz zależy tylko i wyłącznie ode mnie. Od mojej decyzji. [Magda]

Lektura przytoczonych wypowiedzi pokazuje, że dla cytowanych rozmówczyń duże znaczenie ma fakt, iż zapisane na ich ciele treści czy obrazy są efektem ich własnych wyborów. Mówiąc o tatuażu jako o formie wyrażania swojej tożsamości, upodobań i stylu, cytowane powyżej osoby podkreślają wyraźnie, że jest on dla nich równocześnie narzędziem ekspresji ich wolności w kreowaniu siebie, swobody w doborze adekwatnych, ich zdaniem, środków, które pozwalają im ująć swoje Ja i dają możliwość robienia ze sobą, swoim ciałem i życiem tego, na co mają w danej chwili ochotę. Co znaczące zatem, tatuowanie ciała postrzegają one jako sposób realizacji swojej wolności jako podmiotu, który ma prawo podejmować decyzje dotyczące samego siebie i aktywnie z tego prawa korzystać.

W wielu zebranych przeze mnie narracjach **wolność do** wyrażania siebie (która obecna była w wypowiedziach typu: „tatuuję się, ponieważ chcę”, „tatuuję się, ponieważ mogę”, „tatuuję się, ponieważ mam do tego prawo”) łączyła się bezpośrednio, czy nawet możliwa była, dzięki drugiemu ze wspomnianych ujęć

wolności, a mianowicie **wolności od** ograniczeń, które stały lub mogły stać na drodze wiodącej jednostkę do realizacji swojego Ja. Na czym polegały te ograniczenia? W narracjach niektórych (9) z uczestniczących w badaniu osób pojawił się wątek walki o prawo do bycia sobą wbrew presji i oczekiwaniom otoczenia: rodziców, nauczycieli, znajomych, którzy kierowali wobec jednostki nierealistyczne – ponieważ nieprzystające do jej wyobrażeń na temat siebie samej – oczekiwania. Rozmówcy mówili w tym kontekście o potrzebie przeciwstawienia się ich wizerunkowi wykreowanemu przez innych, który odczuwali jako opresyjny, nieautentyczny (czyli fałszywy) lub uniemożliwiający im ekspresję swojego prawdziwego Ja. Tatuowanie ciała pozwalało im na negocjowanie z samym sobą, a niejednokrotnie i z własnym otoczeniem, zakresu osobistej wolności i prawa do stanowienia o swoim życiu, które – by posłużyć się sformułowaniem jednej z uczestniczek badania (Moniki) – uważali za „swoją własną sprawę”.

Wątek walki o wolność do decydowania o sobie i realizację prawa do samostanowienia przez tatuowanie swojego ciała znaleźć możemy choćby w opowieści Magdy. Po latach małżeństwa, w którym czuła się nieszczęśliwa, nieautentyczna i ograniczana w swojej osobistej wolności, zdecydowała się na tatuaż. Zrobienie sobie tatuażu stało się dla niej gestem wyzwolenia siebie, czy podejmowanych przez siebie wyborów, od zewnętrznych determinacji i sposobem na odzyskanie poczucia władzy nad własnym życiem, a więc upodmiotowienie:

Ten pierwszy tatuaż jest zrobiony niedługo po rozwodzie. Ja nie pamiętam dokładnie, ile to czasu minęło. Hmm. Ale pamiętam, że bardzo chciałam tatuaż zrobić, jeszcze jak byłam z tym swoim nieszczęsnym mężem, tylko że on miał chyba strasznie jakiś negatywny stosunek do tego. I jak się rozwiodłam, to, hmm, natychmiast go, jakoś tak niedługo zrobiłam. [...] Czemu tatuaż właśnie? Bo w różnych obszarach robiłam sobie rzeczy kompletnie właśnie jakoś samowolnie. Czemu akurat właśnie się tatuaż w tym wszystkim znalazł? (6) Mi się, wiesz co, z taką wolnością ciała chyba kojarzy, że to moje ciało to już niepodporządkowane jest różnym czyimiś wymaganiami. Tylko ja już sama nim władam i mogę zrobić z nim wszystko, co zechcę. [...] No, że samostanowię, że tylko ja mam prawo do siebie, że nikt nie będzie mi niczego narzucał, ograniczał, mówił, jak ma być. Że jestem panem własnego losu, życia, ciała, wszystkiego, co będę robić. [Magda]

W wypowiedzi Magdy pojawiają się dwie ważne kwestie bezpośrednio związane z pracą nad własną tożsamością zorientowaną na samostanowienie, którym warto poświęcić więcej uwagi. Po pierwsze, rozmówczynie wspomina wielokrotnie o tym, że wytatuowanie ciała stanowiło dla niej sposób na zademonstrowanie sobie samej, byłemu mężowi, światu swojej świeżo odzyskanej niezależności i skonfrontowanie się z tą niezależnością, czego dokonała, sięgając po jedną z bardziej kontrowersyjnych form modyfikacji ciała. Dlaczego akurat tatuaż? Nie bez znaczenia pozostaje tu z pewnością specyficzna historia tej formy modyfikacji ciała, jej społeczna percepcja oraz cały zasób związanych z nią skojarzeń: przypisanie go do repertuaru praktyk grup pozostających poza

głównym nurtem społeczeństwa – buntowników, przestępców czy wszelkiej maści outsiderów, a więc nonkonformistów łamiących społeczne zasady i żyjących wedle stworzonych na własny użytek reguł, które sprawiały, że w samą tę praktykę wpisany jest ładunek wolnościowy czy buntowniczy. Nie tylko dla Magdy, ale i dla wielu innych moich rozmówców (dwanaście osób) tatuaż sam w sobie, jako pewna forma modyfikacji ciała, niezależnie więc od symbolicznych czy osobistych treści zawartych w konkretnym zapisanym na skórze obrazie, niesie ze sobą dość klarowny komunikat, informujący samą jednostkę oraz jej otoczenie, że ma ona odwagę być sobą, kształtować siebie oraz swoje ciało zgodnie z własnym uznaniem i poza wszelkimi determinacjami czy raczej właśnie – wbrew wszelkim ograniczającym ją dotychczas determinacjom.

Po drugie, w tej narracji o walce o prawo do bycia sobą i *de facto* w wypowiedziach wielu kobiet uczestniczących w badaniu duże znaczenie odgrywa również kwestia cielesności. Odzyskiwanie poczucia sprawstwa i negocjowanie swojej wolności jest równocześnie gestem przejęcia kontroli nad własnym ciałem, potwierdzenia jego statusu jako swojej osobistej własności i uczynienia go istotnym elementem – a nawet podmiotem – swojej walki o niezależność. Jak zauważają badaczki zajmujące się genderowym uwikłaniem tatuażu (Mifflin 1997; Benson 2000; Pitts 2003; Riley, Cahill 2005), zaangażowanie kobiet w tę formę modyfikacji ciała postrzegać można jako swoistą manifestację odwagi przeciwstawienia się społecznym oczekiwaniom i normalizującym

kanonom piękna, które narzucają im możliwy zakres technik posługiwania się swoim ciałem. Wytatuowanie ciała jest zatem równocześnie aktem jego zawłaszczenia – tatuaż jest czymś osobistym, własnym, czymś, co nie zostało nadane przez jakiegokolwiek zewnętrzne instancje i instytucje, co nie może zostać przez nikogo odebrane i zastąpione. Daje on więc wytatuowanej kobiecie – co z pewnością dotyczyć może również mężczyzn pominiętych w analizach wymienionych wyżej badaczek – poczucie władzy nad sobą i swoim ciałem. Jak zauważa jedna z uczestniczek badania, realizująca poprzez tatuaż swoje prawo do stanowienia o sobie (Iza): „[u] mnie to było po prostu – to robię, jak ci się nie podoba, to się odczep. To jestem ja, to jest moje ciało i wara”.

Ten moment pracy nad własną tożsamością, zorientowany na uzyskanie poczucia kontroli nad własną egzystencją i ciałem, widoczny był także w narracjach trzech uczestniczących w badaniu osób, które musiały zmierzyć się z bardzo ciężką chorobą, bezpośrednio zagrażającą ich życiu. Związane z nią niepewność i ryzyko przyczyniały się do – by ująć to słowami Giddensa (2001) – utraty przez nie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego i poczucia sprawstwa oraz do narastającego niepokoju, sprawiając, że sięgały one po tatuaż, starając się uzyskać choćby symboliczny wpływ na swoją codzienność i cielesność. Tatuowanie ciała można potraktować w tym kontekście jako specyficzną strategię radzenia sobie z niepokojem i poczuciem bezradności, które dotyczą jednostkę w tak trudnej dla niej sytuacji oraz jako sposób przezwycięzania alienacji własne-

go ciała, spowodowanej fizycznym cierpieniem i zmianami chorobowymi. Jedna z moich rozmówczyń, która przez kilka lat chorowała na raka, opowiada o tym w następujący sposób:

Takie sytuacje wymuszają na człowieku jakieś tam... Reorganizację zupełną. No i to zależy od, tylko od ciebie, jak ty do tego podejdziesz. No ja podeszłam tak, że robiłam sobie tatuaż na pół ciała. [...] Stwierdziłam, że nie zgadzam się na to, że ja jestem chora, i zrobię sobie coś takiego. [...] No wiesz, po takiej operacji generalnie, po samym tym, że w ogóle przeżyłam, no to właśnie musiałam sobie zrobić coś dla siebie. Nie miałam ochoty na jakieś materialne prezenty czy coś. A wiesz, tatuaż zostaje ze mną na długo. [Ewa]

W cytowanym fragmencie wywiadu rozmówczynie mówi o wytatuowaniu ciała jako o bezpośrednim akcie sprzeciwu czy buntu wobec swojej choroby i jej konsekwencji, z którą nie chce i nie zamierza się pogodzić. Zaznacza, że praca nad własnym ciałem – aktywny udział w jego kreowaniu, przekształcaniu czy estetyzowaniu – daje jej nad nim pewien zakres kontroli. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że trwałe opakowywanie swojego ciała w tatuaż daje jednostce poczucie pewnej stałości w codziennym życiu naznaczonym brakiem pewności i bezpieczeństwa. Jest ono swego rodzaju zabezpieczeniem przed kontyngencją i przed wynikającym z niej poczuciem bezradności i bezbronności, namacalnym punktem odniesienia dla własnego Ja oraz materialnym śladem podejmowanych przez jednostkę wysiłków, by stanąć o sobie samej i swoim ciele wbrew, czy na przekór, wszelkim przeciwnościom.



Dla wielu osób – znajdujących się w bardzo różnych życiowych kontekstach i mierzących się z odmiennymi problemami tożsamościowymi – tatuowanie ciała stanowiło rodzaj pracy nad własną tożsamością, zorientowanej na walkę o prawo do bycia sobą oraz przejęcie kontroli nad swoim ciałem i życiem. Dla moich rozmówców zaangażowanie w tę formę modyfikacji ciała było nie tylko deklaracją – skierowaną często do nich samych – ich osobistej wolności, sprawczości i niezależności, ale i refleksyjną praktyką pozwalającą im decydować o sobie, realizować i doświadczyć tej wolności, osiągnąć ją poprzez swoje własne działania. Wykorzystywali zatem tatuowanie jako narzędzie – choćby symbolicznego – upodmiotowienia siebie. Można powiedzieć, że kapitałem, który zyskiwali oni dzięki tego rodzaju pracy nad własną tożsamością, było poczucie sprawstwa i władzy – negocjowanej wciąż na nowo z sobą samym i swoim otoczeniem – nad sobą i własnym życiem.

### Wnioski końcowe

Bez wątplenia zachodzące w Polsce procesy indywidualizacyjne – zarówno te strukturalne, jak i kulturowe – wyznaczyły nową przestrzeń dla indywidualnej tożsamości. Prowadząc do wyemancypowania jednostki z dotychczasowych struktur społecznych i stabilnego kulturowego zaplecza, skazały ją na konieczność samodzielnego kreowania swojego Ja. Z pewnością nie jest to los łatwy, gdyż pozbawia jednostki stałych ram czy punktów odniesienia, w których mogą trwale zakorzenić własną toż-

samość. Nie jest to jednak los tragiczny – daje bowiem każdej osobie szansę kształtowania swojej tożsamości w dużo większym stopniu niż było to kiedykolwiek możliwe. Jak pokazuje moje badania, jednostki starają się aktywnie korzystać z tej szansy, podejmując pracę nad własną tożsamością na własną rękę i za pomocą różnych dostępnych w uniwersum kulturowym środków, jak choćby tatuażu.

Analiza zebranych przeze mnie narracji pozwala spojrzeć na pracę nad własną tożsamością przeprowadzaną za pomocą tatuażu jako na nieustannie podejmowany przez jednostki wysiłek, zmierzający z jednej strony do wyrażenia swojego Ja, z drugiej zaś – do jego kształtowania. Tatuowanie ciała stanowiło dla moich rozmówców przede wszystkim narzędzie dające im szansę ujęcia kluczowych dla nich treści swojej tożsamości i zapisania ich na skórze w estetycznej formie. Nie tylko zakładało więc moment refleksyjnego samoodniesienia i zapośredniczenia tożsamości w zewnętrznych wobec niej obrazach, zaczerpniętych nierzadko z kulturowego zasobnika, lecz także było gestem jej choćby chwilowego domknięcia, potwierdzenia czy zatrzymania. Tatuaż służył zatem zaangażowanym w tę praktykę osobom jako sposób uobecniania własnej tożsamości i pozwalał im tworzyć na powierzchni swojego ciała tożsamościowe punkty oparcia. Co więcej, za pomocą tatuażu uczestnicy badania nie tylko wyrażali treści swojej tożsamości, lecz także – by posłużyć się sformułowaniem Jacyno (2007: 211) – działali wobec siebie i aktywnie kształtowali swoje Ja. Jak starałam się

pokazać w poprzednich akapitach, tatuowanie ciała pozwalało jednostkom na twórcze przekształcanie swojego ciała, wpisywanie w nie dodatkowego „estetycznego kapitału” czy też dostosowywanie go do kreowanego wciąż na nowo wizerunku siebie. Dla wielu z nich sta-

nowiło narzędzie negocjowania i urzeczywistnienia osobistej wolności czy podmiotowości, dające im poczucie kontroli nad własnym losem, tożsamością czy cielesnością.

### Bibliografia

- Atkinson Michael (2003) *Tattooed. The Sociogenesis of Body Art*. Toronto: University of Toronto Press.
- Baudrillard Jean (2005) *Symulakry i symulacja*. Przełożył Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Zygmunt (1995) *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- (2007) *Płynna nowoczesność*. Przełożył Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- (2008) *Zindywidualizowane społeczeństwo*. Przełożyli Olga Kubińska, Wojciech Kubiński. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Beck Ulrich (2004) *Społeczeństwo ryzyka*. Przełożył Sławomir Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beck Ulrich, Beck-Grensheim Elizabeth (2006) *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage Publications.
- Beck Ulrich, Bonss Wolfgang, Lau Christoph (2003) *The theory of reflexive modernization. Problematic, hy-*

potheses and research programme. „Theory, Culture and Society”, vol. 20, no. 2, s. 1–33.

Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott, red., (2009) *Modernizacja refleksyjna*. Przełożył Jacek Koniczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bell Daniel (1994) *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Przełożył Stefan Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Benson Susan (2000) *Inscriptions of the Self: Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-America* [w:] Jean Caplan, red., *Written on the Body: The Tattoo in the European and American History*. Princeton: Princeton University Press, s. 234–254.

Boksański Zbigniew (2007) *Indywidualizm a zmiana społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Chaney David (1996) *Lifestyles*. London: Routledge.

Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Corbin Juliet, Strauss Anselm (2008) *Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: Sage Publications.

Crossley Nick (2006) *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*. New York: Open University Press.

DeMello Margo (2000) *Bodies of Inscription*. Durham: Duke University Press.

Denzin Norman (1989) *Interpretative Biography*. London: Sage Publications.

Drozdowski Rafał (2006) *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.

Elias Norbert (2008) *Spółczesność jednostek*. Przełożył Janusz Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Featherstone Mike (1991a) *The Body in Consumer Culture* [w:] Mike Hepworth, Bryan Turner, red., *The Body, Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications, s. 197–208.

----- (1991b) *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage Publications.

----- (1997) *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego* [w:] Ryszard Nycz, red., *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 299–334.

Ferreira Vitor (2009) *Youth Scenes, Body Marks and Bio-Sociabilities*. „Young”, vol. 17, no. 3, s. 285–306.

Finkelstein Joanne (1991) *The Fashioned Self*. Philadelphia: Temple University Press.

----- (2007) *Art of Self Invention: Image and Identity in Popular Visual Culture*. London: Tauris & Company.

Fisher Jill (2002) *Tattooing the Body, Marking Culture*. „Body and Society”, vol. 8, no. 4, s. 91–107.

Giddens Anthony (2001) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przełożyła Aldona Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Glaser Barney, Strauss Anselm (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Jacyno Małgorzata (2007) *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2010) „Technologie cyfrowe a techniki self” [w:] Mirosław Filiciak i in., red., *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*. Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS [dostęp 10 października 2010]. Dostępny w Internecie <<http://bi.gazeta.pl/im/9/7651/m7651709.pdf>>.

Kaufman Jean-Claude (2004) *Ego. Socjologia jednostki*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Krajewski Marek (2003) *Kultury kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Lash Scott (2009) *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota* [w:] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, red., *Modernizacja refleksyjna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 145–221.

Lash Scott, Urry John (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage Publications.

Lindholm Charles (2008) *Culture and Authenticity*. Oxford: Blackwell Publishing.

Marody Małgorzata, Giza-Poleszczuk Anna (2004) *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Mifflin Margot (1997) *Bodies of Subversion: A Secret History of Woman and Tattoo*. New York: Juno Books.

Muggleton David (2004) *Wewnątrz subkultury. Późnowoczesne znaczenie stylu*. Przełożyła Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Olcoń-Kubicka Marta (2009) *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Pitts Victoria (2003) *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*. New York: Palgrave Macmillan.

Riley Sarah, Cahill Sharon (2005) *Managing Meaning and Belonging: Young Women's Negotiation of Authenticity in Body Art*. „Journal of Youth Studies”, vol. 8, no. 3, s. 261–279.

Sanders Clinton R. (1988) *Marks of Mischief: Becoming and Being Tattooed*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 16, no. 4, s. 395–432.

----- (1989) *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*. Philadelphia: Temple University Press.

Sennett Richard (2006) *Korozja charakteru: osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Przełożyli Jan Dzierzgowski, Łukasz Mikołajewski. Warszawa: Wydawnictwo Muza.

Shilling Chris (1993) *The Body and The Social Theory*. London: Sage Publications.

Strauss Anselm (1959) *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. Illinois: The Free Press of Glencoe.

----- (1993) *Continual Permutation of Action*. New York: Aldine De Gruyter.

Sweetman Paul (1999) *Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*. „Body and Society”, vol. 5, no. 2/3, s. 51–76.

Touraine Alain (2009) *Od rozumienia społeczeństwa do odkrywania podmiotu* [w:] Aleksander Manterys, Janusz Mucha, red., *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 563–576.

Turner Bryan S. (1999) *The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies*. „Body and Society”, vol. 5, no. 2/3, s. 39–50.

.....  
 ● **Cytowanie**  
 ● Dziuban Agata (2012) *Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 200–227 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.  
 ● .....



## Aneks

Cytowane pod zdjęciami wypowiedzi nie są wypowiedziami tych respondentów, których tatuaże pokazane są na fotografiach.



Czuję się taki inny, nie wiem, no inny niż, niż wszyscy, tak. No wiem, że nie każdy to może mieć, tak. Coś takiego oryginalnego, coś takiego mojego i takie po prostu odzwierciedlanie samego siebie, nie wiem, nie umiem tego powiedzieć. [Grzesiek]

Ryc. 1. Fot. A. Dziuban



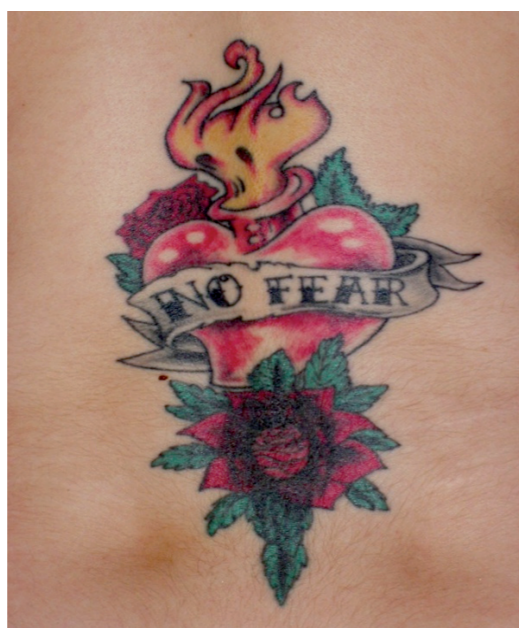
Może gdybym żyła w czasach, kiedy faktycznie bardziej popularną formą, powiedzmy – faktycznie, wyrażenia siebie w jakiś tam sposób było, no nie wiem, lepienie glinianych garnków, to pewnie ulepiłabym jakiś garnek i też bym ozdobiła go jakoś inaczej, zrobiłabym go w innym kontekście i zrobiłabym na nim, nie wiem, inny wzorek. [Ania]

Ryc. 2. Fot. A. Dziuban



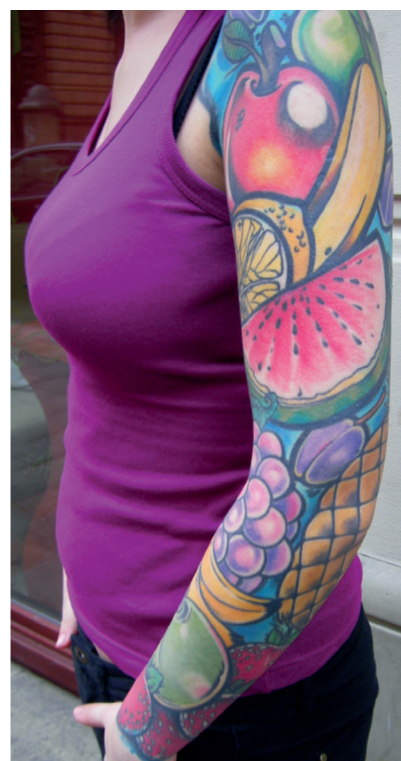
Ryc. 3. Fot. A. Dziuban

Jest to jakieś czerpanie z tej wolności. Mogę sobie robić ze sobą, co mi się podoba. Tatuaż jest jakimś tam wyrazem tego. [Karolina]



Ryc. 4. Fot. A. Dziuban

Ja się tatuuję, bo mogę, jest to wyraz mojej niezależności i wiary w wolność jednostki. [Hania]



Ryc. 5. Fot. A. Dziuban

Tak że tak naprawdę, oglądając tatuaże, możesz poznać, jaki jest człowiek, co lubi, co go interesuje. [Justyna]



Ryc. 6. Fot. A. Dziuban

Powiem ci, czuję się jeszcze bardziej kobieco może. Czuję się nawet ładniejsza niż przedtem. Bo mam świadomość tego, że one wyglądają fajnie, pasują na mnie i mam to, co chciałam. Czuję się bardzo fajnie z tatuażami. Bardzo, nie wiem, chyba się może nawet, można się bardziej dowartościować. Ja chyba się bardziej dowartościowałam. [Magda]



Ryc. 7. Fot. A. Dziuban

Tak naprawdę, ja dopiero tak pod koniec liceum i na początku studiów zaczęłam odkrywać jakąś swoją kobiecość tak na dobrą sprawę i wydawało mi się, że taki tatuaż będzie mógł to podkreślić, zdecydowanie. [Marta]



Ryc. 8. Fot. A. Dziuban

To nie jest jakaś, nie wiem, wiadomość dla ludzi na około, tylko tak bardziej taki mój pomysł na siebie jakby, na to, co robię ze swoim ciałem. [...] ja sobie robię coś, na co mam ochotę, o to chodzi, że mogę siebie jakoś ukształtować, mogę się bawić trochę swoim wizerunkiem. [Tomek]





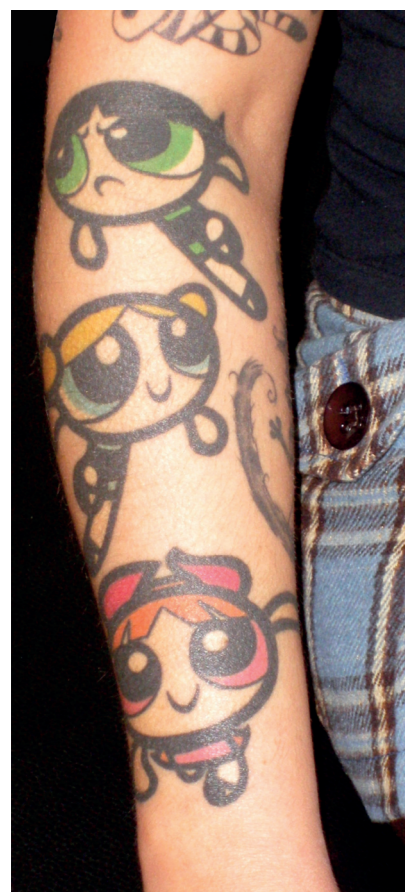
Ryc. 9. Fot. A. Dziuban

No, że samostanowię. Że tylko ja mam prawo do siebie. Że nikt nie będzie mi niczego narzucał, ograniczał, mówił, jak ma być. Że jestem panem własnego losu, życia, ciała, wszystkiego, co będę robić. Pamiętam, co ja w tamtym czasie przeżywałam i co się ze mną działo. Bardzo wyraźnie pamiętam, że się tatuaż pojawił w tym okresie. [Magda]



Ryc. 10. Fot. A. Dziuban

Ja nie tatuuję się dlatego, żeby komuś się podobać. Tatuuję się po to, żeby się podobać samemu sobie. [Paweł]



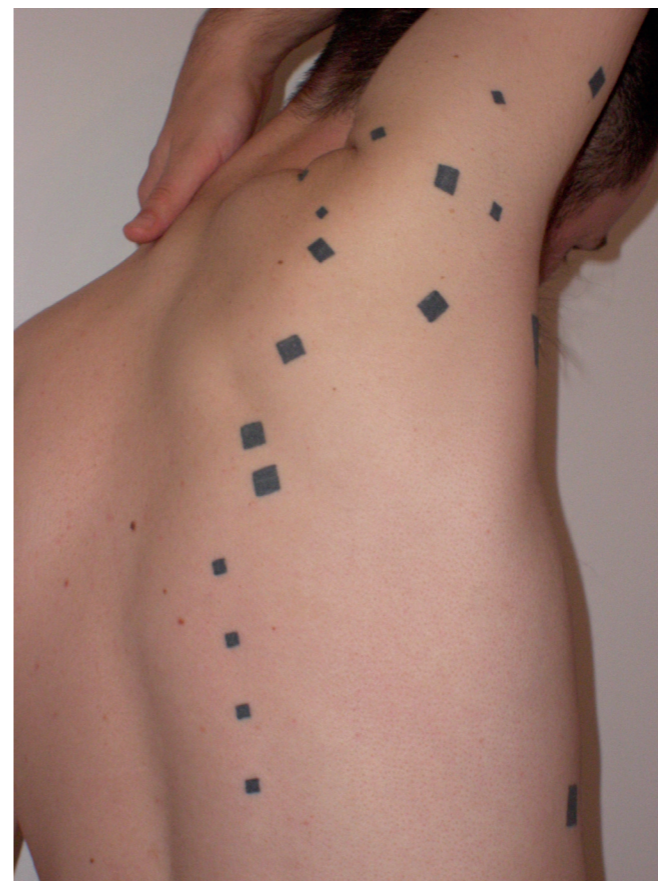
Zawsze miałam mnóstwo kompleksów. Hmm... A dzięki temu, że teraz właśnie mam tatuaże, to bardziej mi się podoba moje własne ciało. Jakoś się z nim lepiej czuję. I, nie wiem, jestem bardziej pewna siebie (*śmiech*). Hm... Może, może nie aż tak, bo tych tatuaży nie widać. Ale jakoś tam mi, nie wiem, podświadomie czuję się lepiej ze swoim własnym ciałem. [Karolina]

Ryc. 11. Fot. A. Dziuban



Zawsze mówię: dziewczyny robią sobie tipy, niektóre robią sobie warkoczyki, zagęszczają włosy, permanentny makijaż na oczach. Dla mnie jest coś takiego. [Maciek]

Ryc. 12. Fot. A. Dziuban



Ryc. 13. Fot. A. Dziuban

Znaczy, chyba się czuję ładnie z nimi. I tak myślę, że gdyby ich nie było, znaczy, myślę o sobie teraz, w tej chwili, z tym, co mam, gdyby to wszystko odjąć, to czułbym się tak strasznie pusto. Tak, tak, że coś jest niedorobione. Czuję się, czuję się, czuję się ładnie. Myślę, że niedorobiony, niedokończony. Tak jakbym nie miał ręki, i nie w sensie, że ją stracił, tylko tak, jakby się nie wykształciła na przykład. Nie, no w sumie ręka też ma inne znaczenie. Jakbym nie miał pępka albo nie miał sutków na przykład. Myślę, że tak (*śmiech*). Jakbym nie miał pępka i sutków, tak bym się czuł. [Kamil]

### I written on the skin.

#### Tattoo acquisition as an identity work in individualizing Polish society

The aim of my article is to examine tattoo acquisition in the context of an emerging individualized society in contemporary Poland. The theoretical framework of my project will be the widespread sociological conception of individualization process according to which structural and cultural changes – specific to late modernity – are disembedding individuals from traditional frames of reference, giving them unprecedented scope of freedom, but simultaneously making them responsible for shaping their own identity. Referring to empirical data gathered during my research, I will try to show the role played by tattoo acquisition in the broader process of identity formation. I will distinguish two main moments of identity work: the moment of expression, where tattoo acquisition serves as a tool enabling individuals to articulate and express their own identity, and the performative moment, where tattoo acquisitions enables them to shape and negotiate their identity. In this article I will focus on two different aspects of identity work oriented towards self-creation: on creative transformation and aestetization of one's own body and on negotiation of personal freedom and agency mediated by tattooing.

**Keywords:** individualization, identity, identity work, tattooing, the body, reflexivity, aestetisation, self-determination, subjectivity



**Izabela Franckiewicz-Olczak**  
Uniwersytet Łódzki

## Body art – ciało, sztuka, technologia. Od ciała ułomnego do bezawaryjnego humanoida

**Abstrakt** Dyskurs artystyczny, analizując kondycję ciała i jego status w stechnicyzowanym świecie postbiologicznym, w którym nie należy już ono do porządku natury, w dużym stopniu pokrywa się z dyskursem naukowym pod względem przedmiotu badań, a często również wniosków z nich płynących. Obie perspektywy różnią się jednak pod względem metody.

Prezentowany artykuł zestawia z tematyką wybranych prac artystycznych główne problemy współczesnej humanistyki, takie jak: sprzeciw wobec starzeniu się ludzkiego ciała, ingerencja w ludzką cielesność, transplantologia, genetyka czy ekshibicjonizm.

**Słowa kluczowe** body art, technologia, sztuka, kultura, ciało, nowe media

**Izabela Franckiewicz-Olczak**, socjolog, medioznawca, asystent w Zakładzie Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego. Do obszaru jej zainteresowań badawczych należą nowe media, sztuka współczesna, kultura masowa i komunikowanie społeczne. Jest autorką książki *Kolor, dźwięk i rytm. Relacja obrazu i dźwięku w sztukach medialnych* (2010) oraz licznych tekstów teoretycznych i krytycznych.

### Dane adresowe autorki:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43  
90-214 Łódź.  
e-mail: izafranc@wp.pl

*Sztukę i naukę wiele dzieli, szczególnie w kwestii metod, ale ostatecznie cel obu jest ten sam. Zrozumieć i wytłumaczyć świat.* (Stocker, Schöpf 2009: 136 [tłum. własne])

Powszechnie uważa się, że kultura przełomu XX i XXI wieku podlega daleko idącemu wpływowi technologii. Nie sposób z tą opinią polemizować, można jednak poddać w wątpliwość wyjątkowość tej sytuacji. Technologia należąc bowiem do porządku kultury, zawsze na nią wpływała, a nawet – w myśl determinizmu technologicznego – ją kształtowała. Już Harold Innis analizował wpływ technologii poszczególnych epok na charakter komuni-

kowania. Myśl tę rozwinął następnie Marshall McLuhan, a Derrick de Kerckhove wprowadził ją w obszar mediów cyfrowych i społeczeństwa sieciowego. O ile sama relacja nie zadziwia, z pewnością czyni to obecnie – jednych zachwycając, innych przerażając – dostępna technologia. Dostrzegając w niej potencjalne zagrożenie, Neil Postman wypowiadał się krytycznie o technopolu – totalnej technokracji – w którym kultura zostaje podporządkowana technologii. Podobnie o strefie technologicznego odurzenia, o zatruciu *high tech* piszą autorzy książki *High tech high touch*, John i Nana Naisbitt oraz Douglas Philips. Wpływ rozwiązań techniki na komunikowanie analizuje także Paul Levinson w kontekście wynalezienia między innymi telefonu komórkowego. Wątek wpływu technologii na kulturę można długo rozwijać, ponieważ jednak nie on jest bezpośrednim przedmiotem zainteresowania, a jedynie tłem tego tekstu, kwestii tej nie będę poświęcała więcej miejsca, przechodząc bezpośrednio do problematyki ciała.

\*\*\*

Ciało jest fenomenem łączącym w sobie porządek natury i kultury, a co za tym idzie – podlega również wpływowi technologii. Współczesne rozwiązania technologiczne odzierają ciało z jego tajemnic: „[n]owe metody obrazowania wykorzystywane w neurobiologii pokazują, jak nasz mózg myśli. Unaocniają, na jakiej zasadzie funkcjonuje percepcja, emocje i inteligencja [...]. Biologia molekularna i inżyniera genetyczna dekoduje podstawowe elementy życia” (Stocker, Schöpf 2009: 136 [tłum. własne]). Technologia przekształca ciało i sposób myślenia o nim – powszechne stają się operacje upiększa-

jące ciało, transplantacje, specjaliści manipulują życiem, tworzą sztuczne formy życia, eksperymentuje się z ludzkim DNA, maszyny naśladują ludzkie możliwości.

\*\*\*

Od czasów antyku, jeśli nie dłużej, ciało pozostaje w ścisłej relacji ze sztuką. Na długo przed pojawieniem się w sztuce osobnego kierunku określanego mianem body artu (w latach sześćdziesiątych XX wieku) artyści eksplorowali ludzką cielesność. Starożytna rzeźba oddawała cześć pięknemu, dobrze zbudowanemu ciału. Wieki średnie przypominały o jego ulotności, marności. Sztuka czerpała z odkryć nauki, specjalizując się w detalach ludzkiej cielesności – układzie mięśni czy budowie kości. Od zarania dziejów twórcy korzystali również z dobrodziejstw kultury, wykorzystując materiały odkryte w danej epoce (glina, brąz, żelazo itd.). Obecnie, pomimo eksploatacji rozwiniętej technologii, wciąż istotną rolę w działaniach artystycznych odgrywa ciało – nie tylko jako temat czy czynnik sprawczy (wykorzystanie siły artysty do kucia, rzeźbienia itp.), ale również jako materiał<sup>1</sup>.

Mając świadomość wielowiekowego zainteresowania sztuki cielesnością, koncentruję się na działaniach artystycznych, które wykorzystują technologie współczesne. Ponieważ bezpośrednim przedmiotem mojej analizy jest kontekst technologiczny, nie uwzględniam w tekście du-

<sup>1</sup> Na marginesie warto przytoczyć tu multimedialną pracę *Anatomical time-travel*, która jest podróżą przez historię w sztuce. To projekcja, która pokazuje obrazowanie ciała poprzez wieki, w ten sposób zestawia techniki artystyczne w jego obrazowaniu z wiedzą na jego temat.

żego obszaru prac wpisujących się w nurt body artu, ale operujących tradycyjnymi środkami wyrazu. Opisana przeze mnie problematyka, jak również sposób jej prezentacji mogą sugerować porządek chronologiczny, który nie jest jednak regułą strukturyzującą przedstawione rozważania. Staram się uchwycić moment pojawienia się nowego obszaru problematycznego w sztuce, co jednak nie oznacza, że wcześniej nie podejmowano tematu wpływu technologii na ciało albo że obecnie jedynie ta problematyka jest eksplorowana przez artystów. Z całą pewnością można stwierdzić, że prezentowane prace są wynikiem obecnego stanu technologii i taka, a nie inna ich forma nie była dotąd możliwa w sztuce. Postaram się zestawić z dyskursem artystycznym tematy, z jakimi zetknęłam się podczas lektury tekstów zajmujących się problemem ciała w kulturze XX i XXI wieku w kontekście technologii. Określone tezy łączę z pewnym wyborem prac, by nie popaść w jedynie hasłowe wskazywanie artystów, a raczej skupić się na omówieniu kilku wybranych przypadków.

\*\*\*

Analizując relację sztuka–społeczeństwo, socjologia kładzie nacisk na dwa obszary zainteresowań: obrazowanie społeczeństwa w sztuce i funkcjonowanie sztuki w społeczeństwie. Wpisując ciało w powyższą problematykę, należy zapytać po pierwsze, jak jest ono obrazowane, tematyżowane, ewentualnie wykorzystywane w sztuce; po drugie, jak sztuka oddziałuje na ciało, jak nasz organizm odbiera sztukę; i wreszcie – jak owe zależności mają się do szerszego kontekstu społecznego. Tekst ten koncentruje się na pierwszym z wymienionych zagad-

nień. Przyglądając się obrazowaniu cielesności w określonych nurtach sztuki współczesnej, spróbuję wykazać, że sztuka przekraczając granice klasycznej estetyki, niejednokrotnie wkracza w obszar nauki. Skoncentruję się na body arcie i sztuce nowomediowej, czy też dokładniej *device art*, a także sztuce interaktywnej. Powyższe kategorie nie są rozłączne. Body art może wpisywać się w każdą z pozostałych – być nowomediowy, interaktywny i mieścić się w obszarze *device art*. Dla porządku zaczynam więc od przedstawienia podstawowych pojęć artystycznych, które pojawiają się w moich rozważaniach.

**Body art**, czyli sztuka ciała, to kierunek w sztuce, w którym materiałem i środkiem ekspresji jest ciało artysty. Nurt pojawił się w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku w takich działaniach artystycznych, jak performance czy happening. Body art traktuje człowieka jako jedność umysłu i ciała. Artyści tworzący w nurcie body artu badają relacje między ich własną fizycznością a ich własną psychiką, traktując działania artystyczne jako swoiste źródło samopoznania. Wśród pionierów body artu można wymienić: Bruce'a Naumana, Vita Acconciego, Dennisa Oppenheima czy Chrisa Burdena.

**Sztuka mediów, nowe media** to terminy wciąż niemające jednoznacznej definicji. W kontekście historycznym nowe media są tymi środkami wyrazu, które nie należą do klasycznych, posiadających wielowiekową historię środków wyrazowych sztuki. Jak wskazuje Kluszczyński, to metody pracy wykorzystujące środki techniczne i związane z nimi procesy oraz specyficzne materiały opracowywane w działaniu twórczym

nie bezpośrednio, a jedynie za pomocą media tyzujących środków technicznych (2010: 15).

Drugie rozumienie łączy się, zdaniem Kluszczyńskiego, z rozważaniami nauk o komunikowaniu. Pojęcie medium oznacza nie środek artystyczny, lecz środek komunikowania, narzędzie praktyk komunikacyjnych, czynnik za pośredniczający komunikowanie, który umożliwia występowanie sytuacji komunikowania. W poprzednim kontekście pojęcie medium funkcjonowało w roli kategorii z zakresu teorii sztuki, w obecnym – odnosi się do teorii komunikowania. Z zespolenia postaw artystycznych oraz mediów, pojmowanych jako środek komunikowania, wyłania się fenomen i pojęcie sztuki mediów, czy też sztuk medialnych, które odnoszą się do praktyk artystycznych realizowanych przy użyciu środków komunikacyjnych (Kluszczyński 2010: 16).

*Device art* Hiroo Iwata definiuje jako formę sztuki, która pokazuje sens technologii poprzez wykorzystywanie nowych materiałów i urządzeń (Stocker, Schöpf 2009: 178).

**Sztuka interaktywna** jest jednym z najbardziej problematycznych pojęć w sztuce współczesnej. Istnieje bowiem wiele, często wzajemnie się wykluczających, stanowisk dotyczących interaktywności. Można przyjąć, że każde dzieło jest interaktywne, gdyż wymaga dekodowania go przez odbiorcę. Natomiast w węższym rozumieniu, w sztuce wykorzystującej nowe technologie interaktywne są te prace, które wymagają aktywności fizycznej odbiorcy (który staje się współtwórcą) dopełniającej dzieło artystyczne.

Po nakreśleniu ram moich rozważań, sprecyzowaniu terminów z obszaru sztuki, które odnoszą się do omawianych przeze mnie przypadków, przechodzę do zasadniczej części tekstu, czyli omówienia konkretnych działań artystycznych.

\*\*\*

Dyskurs artystyczny, analizując kondycję ciała i jego status w stechnicyzowanym świecie postbiologicznym, w którym nie należy już ono do porządku natury, w dużym stopniu pokrywa się z dyskursem naukowym pod względem przedmiotu badań, a często również wniosków z nich płynących. Różne wciąż pozostają metody i procedury analityczne, a także standardy, jakim muszą sprostać obie dziedziny. O ile sztuka odwołuje się do wartości estetycznych, dla nauki istotna jest możliwość weryfikowalności hipotez, obiektywność i tym podobne. Dlatego subiektywne wypowiedzi artystyczne mogą posiadać większą siłę oddziaływania. Technologia ingeruje w ludzkie ciało coraz bardziej inwazyjnie. Jest ratunkiem dla ciał okaleczonych, niesprawnych, ułomnych. Jest jednak również instrumentem próżności w nieustającym dążeniu do sprostania kanonom piękna. Ciało zмага się z naturą, dąży do nieśmiertelności, nie godzi się na podleganie procesom starzenia.

Druga połowa XX wieku upłynęła pod znakiem krytycznej analizy stosunku cywilizacji zachodniej do śmierci. Na polu antropologicznym problematykę tę szeroko podejmowała między innymi francuska myśl mortualna, zwracając uwagę na zanik obrzędów związanych ze śmiercią i pochówkiem. Umieranie zaczęło być ukry-



wane. Philippe Ariès wskazuje, że jeszcze na początku XX wieku człowiek konał uroczyście, a ludzie zbierali się, by pożegnać umierającego. Śmierć jednej osoby była wydarzeniem publicznym, często dotykała całą grupę społeczną. W dzisiejszych czasach (Ariès wydał książkę w latach siedemdziesiątych, ale jego spostrzeżenia są w dalszym ciągu aktualne) społeczeństwo wyrzekło się śmierci, za wyjątkiem śmierci mężów stanu. Życie w metropoliach toczy się swoim rytmem – jakby nikt nie umierał – w mieście nie widać śmierci, a pogrzeb stał się uroczystością prywatną (Ariès 1993). Bauman (1998) podziela tę opinię, tłumacząc powyższy stan dążeniem człowieka do kontrolowania, władania rzeczywistością. Śmierć jest ostatnim nieokreślonym elementem świata, co staje się powodem przemilczania, unikania jej jako czegoś niewygodnego. Śmierci towarzyszy poczucie winy. Jest izolowana jak choroba zakaźna, traktowana jako konsekwencja osobistego zaniedbania, niefortunne zdarzenie. Cmentarze zostają więc odsunięte od kościołów, pogrzeby odbywają się w godzinach niesprzyjających uczestnictwu w nich.

Nastąpiła dekonstrukcja śmierci. Jest ona odpadem produkcji życia, bezużyteczną resztką, całkowicie obcą w semiotycznie bogatym, zabieganym, pewnym siebie świecie zręcznych i pomysłowych aktorów [...]. Teraz, gdy człowiek wiele elementów świata może sobie podporządkować, spośród nieszczęść ludzkiej egzystencji śmierć stała się najbardziej krnąbrna i oporna na zmiany, przejawem ludzkiej niemocy. Jest to ostatni relikwitu losu w świecie coraz bardziej projektowanym i kontrolowanym przez rozum. (Bauman 1998: 161)

Śmierć została przedefiniowana, tłumaczy się ją jako przegraną lekarzy. Jest to jednak przegrana indywidualna. Czasem śmierć jest tłumaczona nieistnieniem jeszcze doskonałej szczepionki, niewystarczającym przetestowaniem techniki, co w przyszłości będzie mogło ulec zmianie, na przykład dzięki większym nakładom finansowym. Zwalczanie śmierci wciąż jest bezsensowne, ale zwalczanie jej przyczyn staje się sensem życia. Z racji uznania śmierci za chorobę uleczalną, przekształciła się ona z ostatecznego, ale odległego horyzontu życia w jego codzienną zmołę. Całe życie oddane jest wojnie przeciw przyczynom śmierci. Koncentrujemy się, zdaniem Baumana, na teraz, przyszłość jest obalana, usuwana z pola widzenia. Najistotniejsze staje się zdrowie. Chorobę można pokonać, więc obawa przed nią nie paraliżuje, ale wzywa do działania. Unieważnienie śmierci nie może być realnym celem, ale może nim być troska o zdrowie. Nie jest się już beczynnym, biernym. W dzisiejszych czasach w śmierci nawet najstarszych ludzi upatruje się innej przyczyny niż starość (Bauman 1998). Ludzie zdrowo się odżywiają, dbają o siebie, gimnastykują po to, by walczyć ze śmiercią. Zdaniem Leszka Kołakowskiego,

[t]łoczmy się w świecie, gdzie wszechpochlaniająca natarczywość codzienności wydziera nam chwile skupienia nad zwornikami ostatecznymi życia. Łatwo jest umrzeć wcześniej, nim zdobędzie się chwilę oddechu dla bezinteresownej refleksji, nie wiadomo jednak, czy tak jest lepiej. (2005: 180)

Kołakowski sądzi, że „uciekamy przed antycypacją śmierci” (2005: 108).

Marek Hendrykowski zanegowanie śmierci wiąże z kultem młodości,

[e]widencją słabością dzisiejszej kultury jest kult młodości. Ścisłej – kult wiecznej młodości. Życie utożsamione z młodością. Życie, w którym nie ma miejsca na lata dojrzałe, starość, śmierć. [...] Nie znamy i nie cenimy smaku życia. Brakuje nam elementarnej świadomości, że umieramy przez całe życie. Że w życiu umiera się wielokrotnie. Że umieranie jest sztuką. Śmierć istnieje na dalekim marginesie, udajemy że jej nie ma. Nie jest w ogóle brana pod uwagę, przestała być częścią wielkiego rytuału życia. (2004: 70)

Problematykę wypierania z horyzontu życia śmierci, starości, ułomności ciała podejmowała w Polsce w latach dziewięćdziesiątych sztuka krytyczna. W kontekście tym można przytoczyć prace Artura Żmijewskiego *Na spacer*, Katarzyny Kozyry *Olimpia*, *Łażnia*, ale także Zbigniewa Libery *Obrzędy intymne*, pokazujące ciała chore, stare, niepełnosprawne, czyli takie, które kultura popularna wypiera. Omówię tu szczegółowo jedynie niektóre z nich.

Ostatnia z przywołanych prac – *Obrzędy intymne* – to jedna z pierwszych prac Libery. Dwudziestoczteroletni wówczas artysta zarejestrował na taśmie wideo trwającą blisko dwa lata opiekę nad swoją dziewięćdziesięciosześcioletnią babcią. Z powodu swojego podeszłego wieku kobieta była niedołączna, unieruchomiona, nie była w stanie wykonywać podstawowych czynności. We wszystkim pomagał jej wnuczek. Libera filmował wykonywane przy babci zabiegi higieniczne (podcieranie, mycie), a także karmienie i układanie staruszki do snu. W niektórych scenach pozostawał jedynie obserwatorem. Peł-

ne symbolizmu jest ujęcie, w którym leży wraz ze starszą kobietą w łóżku, sprawiając wrażenie śpiącego. O scenie tej pisze Małgorzata Jankowska: „[t]o symboliczne odniesienie do życia i śmierci jest rodzajem poszukiwania odpowiedzi na tajemnicę bytu, ale również wstrząsającym sposobem ukazania obszaru egzystencji, która jest powszechnie skrywana” (2004: 95). Kamera w *Obrzędach intymnych* pełni rolę zewnętrznego obserwatora. Poza podmiotem rejestracji (babcią) śledzi też samego artystę. Jest to więc również swego rodzaju samoobserwacja. Filmowanie Libera trzymał w tajemnicy przed rodziną. Nie została sfilmowana śmierć i trzygodzinna, poprzedzająca ją agonia. Na etapie filmowania praca Libery była czystą rejestracją. Nad formą *Obrzędów intymnych* autor zastanawiał się dopiero podczas montażu, już po śmierci babci. Zdecydowanie skrócił nagrany materiał. Wiele sekwencji przedstawił w przyśpieszonym tempie (Libera 2004). Jankowska zwraca uwagę, że artysta pokazuje starą kobietę, której podeszły wiek jest powodem jej niedołączności. Starość staje się więc tematem pracy. Zauważa, że realność obrazów powoduje skupienie uwagi na teraźniejszości, na tym, co trwa, aczkolwiek przyszłość jest z góry wiadoma. Temat śmierci jest obecny, choć nie jest dany bezpośrednio. Nieuchronność zbliżającej się śmierci jest zaakcentowana poprzez koegzystencję starej kobiety z młodym mężczyzną. Sceny filmu są aż boleśnie realne. U odbiorcy mogą wywoływać poczucie wstydu, zażenowania (Jankowska 2004: 94). Praca Libery obrazuje strategię, jaką obrali również inni wymienieni artyści. Jej zadaniem jest wywołanie szoku, skonfrontowanie odbiorcy z tym, czego nie chce zobaczyć, co jest obec-

nie wypierane z kultury. Spodziewana krytyka tego rodzaju przedsięwzięć jest formą unaoczniania przez sztukę procesów dominujących w kulturze: wypierania, negowania, odwracania się od śmierci. Odbiorca zostaje wciągnięty w grę. Jego reakcja staje się częścią wypowiedzi artystycznej, nadaje jej sens. Zadaniem wymienionych prac jest wprowadzenie odbiorcy w zakłopotanie w celu uświadomienia mu jego postawy społecznej – nie tylko wobec sztuki, ale problematyki, jaką ta porusza.

Receptą na nieśmiertelność jest kult ciała. Problem ten nie uszedł również uwadze artystów. Opresyjność kultury, w której obsesyjne dążenie ciał do sprostania kanonom urody determinuje nasze zachowania, problematyzowała w swej sztuce między innymi Katarzyna Kozyra w *Łażni* czy Dorota Nieznalska w *Pasji*. Obie prace wpisują się w nakreśloną wcześniej strategię gry z odbiorcą. Obie spotkały się również z głosem krytyki. Kozyra oskarżana była o nieetyczność, Nieznalska o brak poszanowania symboli religijnych. Ponieważ informacje o pracy Nieznalskiej szerokim echem rozszły się swego czasu w mediach, opiszę drugą z wymienionych prac. Kozyra ukrytą kamerą filmowała kobiety (w wersji kolejnej również mężczyzn) w budapesztańskiej łaźni. Ich nagie, niedoskonałe, często naznaczone znamieniem wieku ciała w pełnych intymności pomieszczeniach łaźni, z dala od wzroku mężczyzn, wyzwolone zostały z więzów kultury, w której dopasowywać się muszą do jej wzorców, często są powodem wstydu i kompleksów. Kozyra pokazała ciało, jakiego nie zobaczymy w mediach, które jest nam obce.

Artystką tematycznie wpisującą się w powyższą problematykę, która jednak wprowadza ją w obszar stechnicyzowany, jest Orlan. Francuzka realizuje performance'y, w ramach których poddaje się operacjom plastycznym, czyniąc ze swego własnego ciała pewnego rodzaju rzeźbę. Jej działania można rozumieć wieloaspektowo. Jedną z linii interpretacyjnych widzi w przedsięwzięciach Orlan krytykę ingerencji chirurgii plastycznej w chęć sprostać kanonom piękna ciała kobiece. Orlan jednak traktuje ciało inaczej niż wyżej opisane artystki. We wcześniej wskazanych przez mnie pracach ciało jest przedmiotem obrazowania, u Orlan staje się przedmiotem ingerencji, dekonstrukcji. W przytoczonych wyżej przypadkach jedynym czynnikiem sprawczym w stosunku do ciał jest natura. Nienaruszalność ciała sytuuje je w sferze *sacrum*, Orlan przenosi je natomiast do obszaru *profanum*. Ciało u Orlan, podobnie jak w pozostałych przytoczonych pracach, nie mieści się w systemie norm społecznych (ponieważ poprzez operacje przerysowuje zachowania, które w kulturze stają się normalne), o ile jednak we wcześniejszych przypadkach ciała były skazane na banicję, wykluczone, u Orlan ciało samo sytuuje się poza systemem. To odnaturalnienie, odhumanizowanie czy wręcz odczłowieczenie ciała wyznacza punkt wyjścia dla moich dalszych rozważań.

Kultura współczesna to kultura ekshibicjonizmu<sup>2</sup>, obnażania<sup>3</sup>, kultura eksternalizowania sfer życia do tej pory uznanych za prywatne. To również kultura łatwego dostępu do informacji, w której Wikipedia urasta do rangi symbolu wie-

<sup>2</sup> Myśl tę rozwijają m.in. M. Krajewski i W. Godzic.

<sup>3</sup> O kulturze obnażania pisze B. McNair.

dy. W takim kontekście kulturowym zmienia się nasz stosunek do ciała. Przestaje być ono sekretem, tajemnicą, zostaje upublicznione. Mam na myśli zarówno jego zewnątrz (pornografia), jak i przede wszystkim jego wewnątrz. Wdarcie się technologii w nasze ciało zunifikowało je i rozmyło. Poznane ciało przestaje być atrybutem jednostki świadczącym o jej wyjątkowości. Staje się zestandaryzowanym materiałem, który dzielimy z innymi i który łatwo można zdiagnozować, zastąpić jego części. W sztuce lat dziewięćdziesiątych, podobnie jak w dyskursie naukowym, problematykę nieakceptowania przez kulturę marności ciała, jego kruchości i tym podobne podejmowano w kontekście krytycznym. Ciało jednak pozostawało *sacrum*, niepoznanym, fetyszem. Im związek sztuki, nauki i technologii bardziej się zacieśnia, tym mniej miejsca dla magii, która zostaje zastąpiona przez triki. Lev Manovich zauważa, że „[i]nteraktywne media komputerowe doskonale wpisują się w tendencję eksternalizowania i uprzedmiotowienia operacji myślowych. Sama zasada hiperłączy, stanowiąca podstawę mediów interaktywnych, uprzedmiotawia proces kojarzenia, często uważany za kluczowy dla ludzkiego myślenia” (2006: 134–135). „Dosłowne rozumienie interaktywności jest najnowszym przykładem szerszej tendencji do eksternalizowania życia psychicznego, procesu, w którym technologie medialne [...] odegrały kluczową rolę” (Manovich 2006: 130). Antoni Kępiński (1977) zewnętrzną względem organizmu umieszczenie psychiki uważa za naturalne, niełączące się z rozwojem technologii zjawisko. Pisząc o metabolizmie energetycznym i informacyjnym, łącząc ten pierwszy z procesami cieleśnymi, drugi z psychicznymi, umieszcza drugi

z nich poza ciałem i pozbawia go indywidualnego charakteru. Niezależnie od tego, jakie cechy przypisujemy naszej psychice, sam problem jej umiejscowienia powstaje w relacji do ciała, które jednak przestaje pełnić funkcję granicy oddzielającej zewnątrz od wnętrza.

W sztuce nowomediowej pojawiają się prace, które pozwalają swym odbiorcom poznać własne ciało, eksternalizując procesy, których jedyną do tej pory przestrzenią był nasz organizm. Przykładem może być interaktywna instalacja *Save Yourself!!!* Hideyukiego Ando, Tomofumiego Yoshidy i Junjiego Watanabe, na którą składają się słuchawki i miska wypełniona wodą, w której pływa sensor. Interaktor zakłada słuchawki, zamyka oczy i bierze w ręce miskę. W słuchawkach znajdują się elektrody, które stymulują część ucha wewnętrznego odpowiedzialną za równowagę ciała, której zaburzenia odpowiadają wzburzeniu wody w misce. Praca ta unaocznia działanie naszego organizmu, pozwala kontrolować te czynności, którymi normalnie nie możemy świadomie sterować.

Zacieśniające się więzy między nauką a sztuką sprzyjają poznaniu własnego organizmu. W Linzu (Austria) w 2009 roku powstało w Ars Electronica Center BrainLab. To miejsce, w którym przekłada się na język przedstawień audiowizualnych skomplikowane metody pracy specjalistów badających pracę mózgu. Instalacje znajdujące się w BrainLabie pozwalają uzmysłowić sobie, co już wiemy o ludzkim mózgu i jego funkcjonowaniu. Znajdują się tu urządzenia, które wizualizują fale mózgowe, pokazują pracę mózgu od chwili, gdy stymulacja wizualna dochodzi do naszej siatkówki, po pracę mięśni



oka i procesy percepcji. Jedną z instalacji notuje na przykład pracę siatkówki, a powstały w ten sposób obraz można przesłać mailem pod dowolny adres. *Holoman IR* to z kolei kamera rejestrująca interaktora i tworzącą model jego wnętrza, a *Brain – Computer interface* jest instalacją, która podłącza przez czepek EEG nasz mózg do komputera i pozwala bezpośrednio kontrolować nim komputer.

Technologia, która dotąd dostępna była jedynie w laboratoriach i profesjonalnych gabinetach lekarskich zostaje oddana w ręce społeczeństwa – w ramach opisanych przeze mnie praktyk, które zaliczyć można do działań artystycznych, jeśli przyjmiemy, że sztuka nowomedierna jest formą komunikowania przy użyciu nowych technologii. Działania te cechuje charakterystyczny stosunek do ciała, któremu zostaje odebrana aura tajemniczości, które następnie zostaje uprzedmiotowione, zdekonstruowane poprzez defragmentację i uzewnętrznienie tego, co wewnętrzne. Ciało nie jest już tajemnicą ani granicą. Poznanie ciała, odkrycie jego tajemnic może prowadzić do dalszego rozmycia jego granic, zatarcia tych między naturą a technologią. Kolejne przykłady obrazują tę właśnie tendencję. Jeszcze jedną pracą wizualizującą działanie ludzkiego organizmu jest *Cloaca* Wima Delvoe'a. To instalacja odwzorowująca działanie naszego układu pokarmowego, w niczym jednak go nie przypominająca. Delvoe we wnętrzu pralki (praca występuje w różnych wariantach, przedstawiam opis tego, jaki widziałam podczas festiwalu Ars Electronica w 2007 roku) umieścił próbki z taką samą zawartością chemiczną, jaka znajduje się w naszym organizmie. Pralka jest codziennie karmiona, co uruchamia

procesy trawienne. Produkt końcowy, pakowany próżniowo, jest przeznaczony na sprzedaż. Praca ta odczytywana jest jako wypowiedź na temat kondycji współczesnej kultury, w której wszystko traci sens. Ludzkie ciało, jego działanie, a nawet efekty uboczne jego funkcjonowania nie są tematem pracy Delvoe'a. Artysta jednak imitując działanie ludzkiego organizmu, przenosząc je z ludzkiego wnętrza w zupełnie inny kontekst nie tylko przestrzenny, ale i symboliczny, dekonstruuje je. Jeszcze silniejsze tendencje dekonstruktywistyczne widoczne są w pracy Adama Brandejsa *Animatronic Flesh Shoe*. To but Nike wykonany z wyhodowanej w laboratorium skóry samego artysty. Instalacja jest formą protestu przeciw wykorzystywaniu pracy innych. W tym przypadku, podobnie jak w pracy Delvoe'a, skóra jest raczej materiałem niż tematem pracy. Działanie takie, abstrahując od deklarowanych przez artystów tematów, ma ogromny potencjał dekonstruujący ludzką cielesność. W historii sztuki powstawały prace eksplorujące w podobny sposób cielesność, ale w zupełnie innym kontekście. Mirosław Bałka tworzył instalacje z mydeł, przypominając o tragedii nazistowskich obozów zagłady, Joseph Beuys w tym samym kontekście wykonywał rzeźby z tłuszczu. Brandejs wprowadza ciało w obszar zaawansowanych technologii i jednocześnie w popkulturę. Sam fakt, że zarówno Delvoe, jak i Brandejs odwołują się do ludzkiej cielesności, czerpią z niej, wcale się na niej nie koncentrując, wykorzystując ją jedynie do zbudowania komunikatu z innego obszaru tematycznego, uprzedmiotawia ciało.

Artystą, który w zasadzie przez całą swoją drogę twórczą unaocznia opisywane przeze mnie

zmiany w stosunku do ciała jest Stelarc. To jeden z najbardziej bezkompromisowych twórców bodyartowych. W swych wczesnych pracach z lat siedemdziesiątych eksperymentował z ciałem, badając jego wytrzymałość, podatność na działanie zewnętrzne, podwieszając się w różnych przestrzeniach na hakach przymocowanych do skóry. Każde z kolejnych przedsięwzięć umieszcza jego ciało w kontekście wciąż ewaluującej technologii. Stelarc stworzył między innymi pracę, w której eksternalizował swoje własne wnętrze. Poddał się operacji, podczas której usunął ze swego organizmu zbędny materiał, między innymi tłuszcz. Umieścił go w specjalnie skonstruowanym na tę okazję mikserze i uczynił obiektem artystycznym w galerii. W kolejnej ze swych prac odwrócił relacje – w ramach performance'u wprowadził do swojego przełyku sondę, twierdząc, że teraz jego układ pokarmowy jest muzeum, a sonda dziełem sztuki.

Twórcą działającym na styku sztuki i genetyki jest Eduardo Kac. *Natural History of the Enigma* jest jego wizją pochodzenia gatunków. Kac wydobyl ze swojego DNA gen odpowiedzialny za rozpoznawanie obcego ciała i zastąpił nim jego odpowiednik w petunii. Rezultatem tych poczynań jest nowy gatunek – „Edunia” – skrzyżowanie człowieka i kwiatu. Prace Kaca w wyrafinowany sposób wpisują się w refleksje z obszaru humanistyki, koncentrujące się na zaniku fundamentalnych granic oddzielających istotę ludzką od reszty życia na ziemi. Jak pisze Elaine Graham, „jesteśmy świadkami upadku ontologicznej higieny, dzięki której przez trzysta minionych lat zachodnia kultura kreśliła fałszywe linie oddzielające ludzi od natury i maszyn” (Graham 2002:

11 za Bakke 2010). I jak dodaje Monika Bakke, „[w] tych okolicznościach, za sprawą nauki i technologii, człowiek – ludzka forma życia – zmienia się szybciej i radykalniej niż kiedykolwiek” (Bakke 2010). Zwątpienie w wyższość człowieka nad innymi gatunkami niektórzy przyjmują jako groźbę katastrofy, inni zaś – jako obietnicę wyzwolenia z dojmującej ciasnoty antropocentryzmu. Dekonstrukcja ciała, rozmycie jego granic, zanegowanie wyjątkowości, wyższości istoty ludzkiej sprzyja dalszemu łączeniu biologii z technologią. Ihab Hassan już w latach siedemdziesiątych pisał o przejściu od perspektywy humanistycznej do posthumanistycznej.

W posthumanistycznej perspektywie ciało postrzegane jest jako pierwotna proteza, którą niegdyś nauczyliśmy się posługiwać, dlatego też przedłużanie ciała za pomocą innych protez stanowi jedynie dalszy ciąg długofalowego procesu, którego skutkiem było ukształtowanie się nowego podmiotu jako zbioru heterogenicznych składników. W ten sposób wyróżnikiem posthumanizmu nie jest śmierć człowieka w dosłownym rozumieniu tego słowa, ile raczej narodziny nowej istoty, powstałej ze skrzyżowania organizmu ludzkiego i maszyny (Loska 2005: 139).

Na temat tej nowej istoty pisze Maciej Starkowski, „[w]spółcześnie wchodzimy w epokę hybrydy maszyny i biologicznego organizmu, w stopniową realizację konceptu cybernetycznego organizmu adaptowanego do nowego środowiska, już nie jak było pierwotnie – kosmosu, ale cyberprzestrzeni” (2005: 129). Cyborg chce oszukać śmierć, jednocząc się z maszyną, która nie może umrzeć. Jest to hybryda cybernetycznej maszyny i biologicznego organizmu (Starkowski 2005). Cyborg to zdaniem

Starkowskiego „mcluhanowski «człowiek przedłużony przez przekładnik» i baudrillardowska «niekończąca się seria protez», to człowiek, który «uwewnętrznił» swoje przedłużenia, uczynił je częścią funkcjonowania organizmu, a wraz z postępującą «implantacją» pozwolił, by technika przeniknęła do jego wnętrza” (Starkowski 2005: 129). Zabiegi na ciele przekładają się na obraz naszej kultury – tak, jak kiedyś kształtował ją rozwój infrastruktury transportowej czy wynalezienie druku. W wywiadzie prowadzonym przez Jamesa Der Deriana Virilio (b.d.) stwierdza, że jesteśmy obecnie świadkami trzeciej rewolucji, która nastąpiła po rewolucji transportowej i komunikacyjnej (Marconi, Edison, radio, telewizja), a jest nią rewolucja transplantacyjna. Rozwój technologii cyfrowych, ich miniaturyzacja do rozmiarów mieszczących się w ciele, a także inżynieria genetyczna i nanotechnologia pozwalają już bowiem współczesnej technonauce wnikać i transformować ludzkie ciało od wewnątrz. Jak stwierdza Virillio, ciało ludzkie jest kolonizowane przez technologię, tak jak skolonizowano dzięki transportowi i komunikacji przestrzeń geograficzną. Miasto otaczające ciało wnika do jego wnętrza (2008: 129). Wspomniany już wcześniej Stelarc, od lat eksperymentując z technologicznym przedłużaniem swojego ciała, jest pionierem w tej dziedzinie. Wychodząc od problematyki ciała, artysta wszedł w obszar robotyki i zajął się badaniem relacji ciało–technologia, a także możliwościami technologicznego ulepszania ciała, sterowania nim. Do jego najbardziej znanych prac należą performanse’y z udziałem protezy – trzeciej, sztucznej ręki. Stelarc stworzył również kostium, dzięki któremu jego ruchy mogą być nawigowane zewnątrz. Kolejnym eksperymentem Stelarca jest próba wy-

hodowania i wszczepienia sobie ucha. We współczesnej kulturze, przesyconej natłokiem informacji, dodatkowe ucho wydaje się pomysłem na miarę czasu. Ucho to hodowane było z ludzkich komórek w warunkach laboratoryjnych. Stelarc poddany został zabiegowi rozciągnięcia skóry na rękę (między dłonią a łokciem), by tkanka mogła zostać w tym miejscu zaimplantowana. Protezy Stelarca mają udoskonalać ludzkie ciało. Może się jednak okazać, że jest ono zupełnie zbyteczne.

Postmodernistyczne transhumanistyczne teorie wieszczą zniknięcie naturalnego ciała. W ekstremalnym pomysłu Hansa Moraveca zakładającym chirurgiczne przeniesienie funkcji umysłowych człowieka do komputerowego software’u, pozostawione ciało ludzkie, jak i tkanka mózgowa staną się bezużytecznym „mięsem”. Moravec określa to przewidywane przez niego zjawisko „transmigacją”. Uwolnienie od biologicznych ograniczeń pozwoli przejść ludzkości w stan czystego, bezcielesnego, umysłowego bycia, charakteryzującego się niezwykłą szybkością, jasnością i głębią poglądów [...]. Projektuje się zatem ciała robotyczne i androidalne lub radykalnie przekształca się granice ciała. Ekstropia jest definiowana przez transhumanistów jako zaprzeczenie ludzkich ograniczeń: przedłużenie życia, podnoszenie ludzkiej inteligencji i ulepszanie zmysłów, dzięki nanotechnologii, sztucznej inteligencji, robotyce, Wirtualnej Rzeczywistości, biotechnologii, transplantacji biologicznej i abiotycznej, operacjom plastycznym. (Starkowski 2005: 132)

Gerald Jay Sussman widzi w pragnieniu połączenia się człowieka z maszyną tęsknotę za nieśmiertelnością:

[k]to byłby w stanie zbudować maszynę zdolną zawrzeć treść naszego umysłu, stałby się maszyną. Do diabła z resztą ciała fizycznego, nie jest

zbyt interesujące. Maszyna starczy na wieczność. A nawet jeśli nie, zawsze można zrobić kopię zapasową, po czym przegrać ją do innej maszyny, jeśli pierwsza się popsuje. Każdy marzy o nieśmiertelności. Należę chyba do ostatniego pokolenia, któremu, niestety przyjdzie umrzeć. (Hattinger, Weibel 1991: 25 za Starkowski 2005: 131)

Jak zauważa Baudrillard,

[d]ążąc do wirtualnej (technicznej) nieśmiertelności i zapewniając jej trwanie przez zawierzenie jej sztucznie wytworzonym obiektom, gatunek ludzki traci własną wyłączność i osobowość i unieśmiertelnia się jako gatunek nieludzki; kasuje on śmiertelność żywych istot na rzecz nieśmiertelności martwych. (Bauman 2000: 273)

Medycyna poprzez transplantacje prowadzi do zaburzeń w postrzeganiu cielesności jako domeny natury, w ramach której ciało stanowi zamknięty system z niewymienialnymi elementami. Eksperymenty genetyczne zakwestionowały naszą niepowtarzalność, zdeprecjonowały wartość naszego ciała. Równoległe do dylematów związanych z inżynierią genetyczną podejmowane są problemy związane z robotyką. Czy maszyny zastąpią ludzi? Pierwsze wersje robotów to maszyny do wykonywania określonych zadań. Już od dłuższego czasu podejmowane są jednak prace dążące do uczłowieczenia tychże maszyn. Za przykład może posłużyć Geminoid pokazany w 2009 roku podczas wspomnianego już festiwalu Ars Electronica. Jego twórcy chcieli odpowiedzieć na pytanie, dlaczego i w jaki sposób czujemy obecność innego człowieka, jego aparycję? Jak to uczucie przełożyć na obcowanie z robotami. Nazwa Geminoid pochodzi od łacińskiego *geminus*, co oznacza bliźniak. Jak nazwa wskazuje, Geminoid to robot, który jest duplikatem konkretnej

istoty ludzkiej. Za sprawą połączenia rozwiązań sieciowych z sensoryczną technologią Geminoid nie tylko wygląda, ale również zachowuje się jak człowiek, który był wzorem do jego stworzenia. To nowa generacja robotów stworzona, by analizować naturę ludzką, indywidualne cechy człowieka, a potem implementować te cechy robotom. Wiemy, że różnimy się od siebie, wiele z tych różnic jest opisanych i zdiagnozowanych, wiele jednak wciąż pozostaje niewiadomą. Geminoidy, zdaniem ich twórców, dają możliwość systematycznego śledzenia istoty tego, co czyni nas indywidualnościami: mrugania oczami, oddychania i tym podobnych. By usprawnić interakcje z robotami, wykorzystywana jest wiedza na temat interakcji pomiędzy ludźmi.

Opisane przeze mnie zagadnienia, jak i dobrane przykłady są jedynie pewnym wyborem. W sztuce wciąż eksploatowany jest temat nieśmiertelności, starzenia się. W ramach body artu podejmowanych jest szereg innych, niewspomnianych do tej pory kwestii: problem rasizmu, dyskryminacji płciowej, kontroli ciała i inne. Zostały one pominięte, gdyż zależało mi na wskazaniu nowego obszaru zainteresowania w sztuce, pewnej alternatywny, odpowiedzi na przytoczone w pierwszej części tekstu rozważania końca XX wieku. Jakie funkcje społeczne pełni sztuka, którą opisałam? Kluszczyński (2002: 78) rolę sztuki nowomediów widzi w wypełnianiu społecznych funkcji adaptacyjnych, kierowaniu i przeprowadzaniu rytuałów przejścia, oswojaniu z nadchodzącym nowym światem. Z drugiej strony sztuka medialna ma za zadanie odkrywać przed nami wrogie, niepożądane aspekty nowych technologicznych światów. Mazur (2003) zauważa natomiast, że artysta dzieli z odbiorcami rzeczywi-



stość, z którą – dzięki wrażliwości dającej mu inną perspektywę – może oswajać ludzi przez swoje prace. W przypadku sztuki lat dziewięćdziesiątych pełniła ona funkcję krytyczną wobec kultury wypierającej śmierć i procesy starzenia, była swoistym *memento mori*. Przykłady ilustrujące mechanizmy działania naszego organizmu realizują funkcję edukacyjną, asymilacyjną. W przypadku niektórych prac protetycznych, robotycznych ograniczają się one do funkcji prezentacyjnych, pokazując możliwości technologiczne. Myślę, że można uznać, iż funkcja prezentacyjna związana z upowszechnianiem konotuje entuzjastyczne podejście do technologii. Smutek wynikający z niedoskonałości naszego ciała, jego skończoności zastąpiony został euforią *hi tech*. Sztuka swą funkcję krytyczną zweryfikowała do prezentacyjnej, asymilacyjnej, ukazując nowe technologie jako obietnicę ulepszenia, usprawnienia naszego ciała, a może nawet pozbycia się go.

Dzisiejsza technologia poprawia jakość naszego życia, ulepsza, naprawia ciało. Jak zawsze jednak, będąc w rękach człowieka, może nieść zagrożenie. W sztuce nie brakuje zatem prac o pe-

## Bibliografia

Ariès Philippe (1993) *Antropologia śmierci: myśl francuska*. Przełożyli Stanisław Cichowicz, Jakub Godzimirski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bakke Monika (2010) *Posthumanistyczne rekonfiguracje ciała*. „Didaskalia”, nr 96 [dostęp 17 czerwca 2011 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.didaskalia.pl/96\\_bakke.htm](http://www.didaskalia.pl/96_bakke.htm)>.

Bauman Zygmunt (1998) *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Przełożył Norbert Leśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

symistycznym wydźwięku. Przykładem może być *Future farm* Michaela Burtona, która prezentuje nieintencjonalne wykorzystanie nowych technologii *bio* i *nano* oraz ich nieprzewidywalny wpływ na życie społeczno-polityczne. To wizja przyszłości, w której ludzie sprzedają komórki macierzyste produkowane w swoim ciele.

Przytoczone przykłady prowokują do refleksji nad przyszłością naszej cielesności i egzystencji w ogóle. Podobne rozważania prowadzone są w obszarze nauki. Jak twierdzi Bukowski, „[i]ntelektualista to człowiek mówiący zawile o rzeczach prostych; artysta – to człowiek mówiący prosto o rzeczach zawiłych” (2002: 242). Jeśli jest to prawdą, warto wsłuchać się w głos sztuki.

Jednocześnie, zacieranie się granic między sztuką a nauką rodzi szereg problemów, którym należy stawić czoła. Nie jestem przeciwniczką dialogu sztuki z nauką. Obawiam się natomiast podszywania jednej pod drugą, co prowadzić może do obniżania poziomu obu. Rozważania te pozostawiam jednak na inną okazję.

----- (2000) *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Bukowski Charles (2002) *Zapiski starego świntucha*. Przełożył Jacek Lachowski. Warszawa: Noir Sur Blanc.

Hendrykowski Marek (2004) *Kilka refleksji na temat śmierci w sztuce* [w:] Wojciech Burszta, red., *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, s. 67–79.

Jankowska Małgorzata (2004) *Wideo, wideo instalacja, wideo performance w Polsce w latach 1973–1994*.

*Historia, artyści, dzieła*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.

Kępiński Antoni (1977) *Lęk*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Kluszczyński Ryszard (2002) *Społeczeństwo informacyjne. Cyberkultura. Sztuka multimedialna*. Kraków: Wydawnictwo Rabid.

----- (2010) *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Kołąkowski Leszek (2005) *Obecność mitu*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.

Libera Zbigniew (2004) *Rozmowa ze Zbigniewem Liberą. Przy artyście nikt nie jest bezpieczny*. „Duży Format”, nr 6/570, s. 12, wywiad z dnia 9 lutego, rozmowę przeprowadziły Katarzyna Bielas, Dorota Jarecka.

Loska Krzysztof (2005) *Ciało i technika w cyberkulturze* [w:] Edyta Stawowczyk-Tsalawoura, Wojciech Chyła, red., *Umysł – Ciało – Sieć*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 137–150.

## Cytowanie

Franckiewicz-Olczak Izabela (2012) *Body art – ciało, sztuka, technologia. Od ciała ułomnego do bezawaryjnego humanoida*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 228–241 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

## Body art – body, art, technology. From the defective body to the faultless humanoid

Analyzing the body condition and its status in the technicized, postbiological world – where the body no longer consists an element of nature – the artistic discourse overlaps with the science discourse not only in terms of research subjects, but also research conclusions. However, both perspectives differ one from another in terms of the applied research methods. This article collates the major issues of the contemporary humanistics, such as: disagreement with ageing, interference in human body, transplantology, genetics, exhibitionism with the thematic of the chosen pieces of art.

**Keywords:** bodyart, technology, art, culture, body, new media

**Maja Brzozowska-Brywczyńska**  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

## Ciała osobliwe w przestrzeni *freak/talk show*

**Abstrakt** Odmienność cielesna jest podstawą doświadczania obcości drugiego człowieka. Konfrontacje z ciałami osobliwymi w przestrzeni publicznej pozostawiają nas często bezradnymi, a jednocześnie wymagają wypracowania strategii radzenia sobie z ich obcością. W nowoczesności wykreślone zostały dwie główne ramy dla heterotopijnej cielesności: medykalizacja i normalizacja. Mogłoby się więc zdawać, że w miejscu dotychczasowej przestrzeni pokazów osobliwości ziele pustka. Ślady spektakularnej logiki *freak shows* da się jednak wytropić w telewizyjnym formacie *talk show*. Ich zestawienie w tekście nie ma na celu jedynie skonstatowania powierzchownych analogii, ale też wskazanie na głębsze podobieństwa w odniesieniu do reprezentacji cielesnej odmienności oraz poszukiwanie metanarracji usprawiedliwiającej jej obsceniczność. Artykuł zamyka pytanie o możliwość wykorzystania ambiwalencji pokazów osobliwości (jak w performansach niepełnosprawnych artystów) do uobecniania ciał osobliwych w przestrzeni publicznej.

**Słowa kluczowe** dziwośląg, pokazy osobliwości, odmienność cielesna, reprezentacja inności, niepełnosprawność

**Maja Brzozowska-Brywczyńska**, dr, socjolog, adiunkt w Zakładzie Badań Kultury Wizualnej i Materialnej IS UAM, tłumacz. Interesuje się strategiami uobecniania i dyskursywnego „opracowywania” obcości i potworności w kulturze popularnej, archiwizuje i analizuje rozmaite formy kulturowej partyzantki, śledzi nawyki aktywnej partycypacji i oddolnej kreatywności jednostek i społeczności, próbuje łączyć socjologię miasta z socjologią dzieciństwa. Szydełkuje w miejscach publicznych.

### Dane adresowe autorki:

Instytut Socjologii  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza  
ul. Szamarzewskiego 89c  
60-568 Poznań  
e-mail: bbmaja@gmail.com

*Osobliwość ludzka to przeważnie istota, w odniesieniu do której niejasne stają się kategorialne różnienia uważane za fundamentalne dla charakterystyki tożsamości indywidualnych i kulturowych, takich, jak na przykład różnica między męskim a kobiecym, dzikim a cywilizowanym, ludzkim a nieludzkim; pojęcie to dotyczy też sytuacji, gdy granice jednostkowych ciał są zaburzone, tak, jak na przykład u bliźniąt syjamskich czy u ludzi pozabawionych kończyn. Do tej kategorii zalicza się też przypadki ekstremalne – najgrubszych i najchudszych, największych i najmniejszych. (Wieczorkiewicz 2006a: 147)*

**C**iałom osobliwym (niezgodnym z anatomiczną normą, heterotopijnym w ścisłym tego słowa znaczeniu) nie przysługuje

przywilej niewidzialności, osiąganego w miejscach publicznych dzięki zasadzie uprzejmej nieuwagi. Mimo ustawicznych szkoleń kulturowych w zakresie tolerancji dla odmienności, obcość cielesna pozostawia nas zazwyczaj bezradnymi (Czy wypada spojrzeć? Jak patrzeć? Kiedy odwrócić wzrok?). Jednocześnie zawieszona jest w tak gęstej sieci kulturowych znaczeń, że trudno oprzeć się pokusie wpisania ciała osobliwego w jakąś metanarrację tłumaczącą jego obecność czy rozszyfrowania sensu korporalnej obcości. Niełatwo ignorować różnicę, która jest ucieleśniona. Ciało osobliwe jest bodźcem, który zarówno nas niepokoi, jak i nieodmiennie pociąga – jego ambiwalentny status wyzwala poczucie winy na równi z poczuciem (wstydlivej?) przyjemności. Patrzyć, a dokładniej, wpatrywać się, gapić na ciało osobliwe – to wyobrażać sobie siebie *vis-à-vis* innego, to jednak również – utracić kontrolę nad swoimi reakcjami. To naruszać osobistą przestrzeń drugiej osoby, ale też poszukiwać sensu w nowym, niespodziewanym obrazie. Gapienie się, jak pisze Rosemarie Garland-Thomson (2009), jest zarówno naturalną, psychologiczną reakcją organizmu na nowy, niezany i niepasujący do wzorca bodziec (który wymaga wyjaśnienia, dokładniejszego przetworzenia w celu uzyskania większej liczby pozwalających na jego identyfikację danych), jak i zachowaniem wzrokowym, obwarowanym kulturowymi zakazami, regułami (jak chyba każdy impuls cielesny wpisany w ramy cywilizacyjne) i nasyceniem wielorakimi sensami kulturowymi. Zazwy-

czaj jednak nie myślimy o nim jako o reakcji fizycznej na *novum* czy swoistym przedsięwzięciu poznawczym (poznawać i dawać się poznawać innym – to chyba najbardziej produktywny aspekt owej intensywnej wymiany spojrzeń), ale raczej jako o narzędziu ustanawiania relacji społecznych (widzianych głównie przez pryzmat dominacji spoglądającego, uprzedmiotawiającej władzy spojrzenia i płynącej zeń voyeurystycznej przyjemności) i fenomenie kulturowym (który manifestuje się w tak różnorodnych formach, jak dość powszechny kulturowo lęk przed „złym okiem”, ale i amerykańskie *ugly laws* z połowy XIX wieku, zabraniające osobom kalekim, ciałom osobliwym przebywania w miejscach publicznych).

Ciała osobliwe, potworne służą – zgodnie ze swoją etymologią (łacińskie *monstrare* odsyła do wskazywania, bycia znakiem, czasem także ostrzeżeniem) – za kulturowy wehikuł tworzenia, podtrzymywania (a także dekonstruowania i przesuwania) granic normy i normalności, sygnalizowania kluczowych dychotomii kulturowych. Budowane wokół nich narracje i projektowane dla nich przestrzenie epistemologiczne można traktować jako próby poradzenia sobie z doświadczeniem absolutnej obcości. I tak, potworne urodziny rozumiane są jako kara za grzechy; Pliniuszowe potworne rasy ucieleśniają niezrozumiałą, obcą logikę kulturową; mitologia penalna łączy brzydotę z występkiem, okropność cielesną z potwornością moralną; wreszcie – *freak shows*, pokazy osobliwości okazują się swoistymi laboratoriami



kultury, w których wykuwa się wąskie, ale przez to pokrzepiające, pojęcie normy wpisanej w ciało; stanowią bezpieczne, bo wpisane w teatralne ramy, przestrzenie gapienia się, dominium spektakularnej wyobraźni. W toku tych kolejnych redefinicji znaczenia ciał osobliwych (przecinających wiele dyskursów – od moralnego, przez religijny, psychologiczny, antropologiczny, do naukowego) w nowoczesności wypracowane zostały dwie główne zasady organizujące „opracowywanie” heterotopicznej cielesności: medykalizacja ciała i dyktatura normy, skutkujące, jak sugeruje Anna Wieczorkiewicz, głównie terapią i marginalizacją osób anatomicznie nieadekwatnych. „A zatem: to, co odbiega od normy, należy normalizować, to, co chore, leczyć, to, co dzikie, oswajać, to, z czym nie da się nic zrobić – ukryć” (Wieczorkiewicz 2006a: 146).

Można by uznać, że w miejscu dotychczasowej (popularnej) kulturowej przestrzeni „ekspozycji” odmienności, jaką niewątpliwie na przełomie XIX i XX wieku stanowiły pokazy osobliwości, ziele pustka. Człowiek-słoń i kobieta z brodą rozpląnęli się w zespole Wiedemanna i zaawansowanym hirsutyzmie; ciekawskie spojrzenia, budujące w konfrontacjach z dziwolągami niezwykle wąską, a przez to pokrzepiającą przestrzeń (własnej) normy cielesnej, uznane zostały za pozbawione jakiegokolwiek etycznej legitymizacji. Jednocześnie wiele wskazuje, że akt ukrycia ciała osobliwego okazuje się być pozorny, sugerując nie tyle zaniechanie spektakularyzacji tego ciała, co raczej początek

nowej historii potwornych, obcych narracji i reprezentacji.

O tym, że pokaz osobliwości nie tyle utracił swoją ważność, co raczej przeszedł transformację zgodną z zasugerowanymi przez Annę Wieczorkiewicz strategiami, świadczyć mogą dwa paradygmatyczne formaty opracowywania ciał osobliwych w nowej – głównie medialnej – przestrzeni spektaklu: to dokument medyczny i spektakularna dialogiczna przestrzeń *talk show*. Pierwszy z nich dosadnie, jak myślę, ilustruje komentarz Josého van Dijcka:

[r]óżnica między dziewiętnastowiecznymi pokazami osobliwości a pokazami naszych czasów polega na tym, że grubas jako taki nie przyciągnie raczej wielkich tłumów; teraz potrzeba zarejestrowanej na taśmie operacji na grubasie, żeby zyskać uwagę publiczności. Czuliśmy się zakłopotani, otwarcie gapiąc się na osoby niepełnosprawne występujące na scenie, ale z ochotą oglądamy telewizyjne relacje pokazujące, jak dzięki profesjonalnej medycznej pomocy, mogą zostać przywrócone do zwykłego życia. (2002: 538)

Celem medycznego spektaklu, opartego na obscenicznym hiperrealności (kamera sięga w głąb osobliwego ciała, czyniąc je obiektem oglądu, któremu sens nadaje naukowa narracja rozpatrująca osobliwość w terminach medycznych zniekształceń i genetycznych mutacji), jest wyjaśnianie, obramowywanie, kontrolowanie obcego ciała, naprawianie go, by głosiło triumf rozumu nad przesadami. Jednocześnie, w równoległej narracji, spektakl

medyczny jest także opowieścią o tolerancji, empatii i zrozumieniu. W obydwu przypadkach regułą, skrytą za poszukiwaniem prawdy i wiedzy o sobie i innym, jest wykorzystanie funkcjonalności obcości (w tym obcości cielesnej), wydobycie jej gęstych sensów kulturowych, które każdorazowo da się uobecnić w taki sposób, by służyły dominującej logice kulturowej.

Strategia ta obecna jest również w drugim obszarze zakamuflowanej kontynuacji pokazów osobliwości, i tym obszarem chciałabym się bliżej zająć. To próba przeniesienia sceny pokazu osobliwości oraz jego niezwykłych bohaterów i otaczających ich narracji we współczesną przestrzeń społeczeństwa spektaklu, to poszukiwanie zarówno logiki, jak i *decorum* pokazów osobliwości w przestrzeni *talk show*. Co prawda, wraz z sugerowanymi powyżej przesunięciami, zmienia się również środek ciężkości zmediatyzowanych pokazów osobliwości – już nie tyle anomalie cielesne, co raczej psychologiczne i obyczajowe odstępstwa od normy stają się podstawową osią, wokół której toczy się spektakl. Mimo to kluczowym aspektem *talk show*, który pozwala na porównanie go do wcześniejszych objazdowych pokazów osobliwości, jest sposób zaaranżowania spektaklu, w toku którego następuje – obok udostępniania szerszej publiczności tego, co pozostaje ukryte, a więc niezwykłości, deformacji, anomalii, dewiacji – również generowanie z czegoś zwykłego czegoś, co zwykłym nie jest i podkreślenie owej niezwykłości. Jak zauważa Andrea Stulman Dennett:

[t]elewizyjny *talk show* można bez wątpienia uznać za dwudziestowieczną formę pokazu osobliwości, za format wykorzystujący wiele konwencji wypracowanych ponad 150 lat temu przez muzea za dziesiątą. Pokaz osobliwości koncentrował się – i tak jest do dzisiaj – na spektaklu: stanowiąc przestrzeń, w której ludzkie dewiacje zostały wyłuskane, ustrojone, ufryzowane i wystawione na scenie ku uciesze płacących za rozrywkę widzów. Pokaz osobliwości dotyczy wzajemnych relacji: między nami a nimi, między tym, co normalne, a tym, co osobliwe. Odsyła do kultury rozstrzygającej o tym, czym jest osobliwość, a co nią nie jest. Opowiada o ludzkim ciele i społecznej percepcji normalnego i nienormalnego. Dotyczy psychologii i zachowań dewiacyjnych. Przede wszystkim jednak dotyczy ludzi wystawianych na pokaz i publicznego analizowania tego, co z zasady należy do strefy prywatnej. (1996: 325)

Dlatego też to pokazy osobliwości będą punktem ciężkości niniejszego szkicu: rozumiane jako heterotopie, w granicach których nacoczność, korporalność różnicy (potencjalnie niebezpieczna, gdyż – jak każda forma obcości – grożąca załamaniem ładu taksonomicznego) poddawana jest kontroli spojrzenia i transformacjom dyskursywnym. Zestawiając pokazy osobliwości ze spektakularną logiką *talk show*, nie mam na celu wyłącznie wykazania dość łatwego do skonstatowania podobieństwa w wystawianiu na pokaz publiczny różnego rodzaju osobliwości dla uciechy tłumowi gapiów (pozwalające z miejsca zdyskredytować ten format nadawania widzialności odmienności cielesnej w przestrzeni kulturo-

wej). Chodzi tutaj bowiem również o przyjęcie się analogicznej logice reprezentacji cielesnej odmienności, a także o uzasadnianie legitymizacji tego pokazu, o metanarrację usprawiedliwiającą obsceniczną. Metanarracją tą jest, jak się wydaje, poszukiwanie – za pośrednictwem obcego ciała wpisanego w opowieść o nauce i moralności – prawdy o nas samych.

\*\*\*

Historyk teatru George C. D. Odell, rozpatrując głębsze sensory rozrywki oferowanej amerykańskiej publiczności „muzeów za dziesiątka” w największych latach ich świetności, które przypadły na ostatnie dekady XIX wieku, doszedł do – właściwie spodziewanego – wniosku, że: „dziwolągi (*freaks*) z pokazów osobliwości pełniły funkcję uwalniania zwykłych szarych ludzi od zmagania z własnymi kompleksami niższości” (Odell 1927–1949 za Stulman Dennett 1996: 318). Konfrontacja z tak liminalnymi przykładami cielesnej nieadekwatności, jak brak bądź deformacja kończyn i całego ciała (człowiek-kadłubek, kobieta-krab, człowiek-słoń, chłopiec-pies), nienormalnie wysoki bądź niski wzrost (Tomcio Paluch, gigantyczny mężczyzna), waga (najgrubsza kobieta świata, człowiek-szkielec) czy heterogeniczność płciowa (kobieta z brodą, transwestyta), stanowiła doświadczenie silnie podkreślające granicę między tym, co swojskie a tym, co obce, pozwalając – poprzez skandalizowanie, dramatyzowanie owej granicy – wyraźnie zdefiniować rozgraniczane ob-

szary<sup>1</sup>. Robert Bogdan (1996: 28–30) wskazuje na dwie główne metody służące teatralizacji ciała osobliwego, wpisywania go w spreparowaną biografię, której zadaniem było pobudzenie spektakularnej wyobraźni: to **egzotyzacja** i **uwznioślenie**. Strategia przedstawienia egzotycznego opierała się na wykorzystywaniu motywów konotujących dzikość i pierwotność, podkreślanii dystansu przestrzennego i kulturowego między publicznością a występującymi dziwolągami (na przykład poprzez wykorzystanie dyskursu kolonialnego czy paradygmatu ewolucjonistycznego, w ramach którego poszukiwano zaginionych ogniw ewolucji). Uwznioślenie ciała osobliwego polegało z kolei na podniesieniu statusu dziwoląga, uczynieniu go kimś wyjątkowym – o szlachetnym pochodzeniu, z normalnego otoczenia, dobrze wyedukowanego posiadacza pewnej szczególnej cechy, która czyniła go odmiennym od reszty. W każdej z tych (wydzielonych zresztą wyłącznie dla celów analitycznych – głównych, ale nie jedynych) strategii chodziło o wzmocnienie spektakularnego efektu: zdumienie, przerażenie, wytworzenie napięcia, które generowało

<sup>1</sup> Andrea Stulman Dennett wskazuje aż pięć kategorii anomalii osób wystawianych (i wystawiających się) na pokaz w „muzeach za dziesiątka”: *dziwolągi z urodzenia* – osoby z wrodzonymi anomaliami fizycznymi i defektami psychicznymi; *dziwolągi z wyboru*, czyli osoby świadomie czyniące z siebie kurioza – tatuujący się, ozdabiający swoje ciało w niekonwencjonalny sposób (dziś nazwalibyśmy ich performerami body artu), upodabniający się do zwierząt (człowiek-kot, człowiek-jaszczurka); ludzie o *zaskakujących umiejętnościach* (tutaj osobliwością jest nie tyle osoba, co raczej performance), jak na przykład zaklinanie węży, polykanie noży, hipnoza; *dziwolągi egzotyczne* (wpisujące się zresztą doskonale w popularny pod koniec XIX wieku nurt antropologii porównawczej i ewolucjonizmu, a symbolizujące niższe cywilizacyjnie kultury dzikich bądź też zaginione ogniwa cywilizacji); wreszcie *dziwolągi sfabrykowane*, czyli osoby udające *freaków* (bliźnięta syjamskie „zrosnięte” spodniami, bezręka kobieta z rękoma skrępowanymi bandażami i ukrytymi pod suknią).

perwersyjną przyjemność konfrontacji z ciałem osobliwym. Spreparowanym biografiami towarzyszyły spreparowane fotografie (będące jednym z narzędzi budowania osobliwej narracji): wielkoludów posadzonych na malutkich krzeselkach, grubasów z powypychanymi – dla lepszego efektu – ubraniami, zaginionych ogniw ewolucji w stosownie dzikim *emploi* czy ludzi-lwów z doczepioną grzywą – wszystko po to, by wygląd (i biografia) pasował do scenicznego wizerunku. Choć bowiem to osobliwe ciało stanowiło środek ciężkości pokazów osobliwości, można było wypreparować je jedynie w zamkniętej, performatywnej przestrzeni spektaklu: poprzez wyolbrzymienie wybranych cech ludzkiego ciała i manipulację nimi. Ciało osobliwe, jak zaznacza Bogdan, nie jest zatem tyle kwestią definicji biologicznej, co stanowi raczej specyficzny konstrukt społeczny – to kulturowa definicja normy i jej braku, wypisana na nieadekwatnym ciele, decyduje o możliwości przekształcenia go w osobliwość.

Najważniejsza nauka, jaką można wyciągnąć z badań nad wystawianiem ludzi na pokaz nie mówi o okrucieństwie tych, którzy ich wystawiają ani o naiwności widzów. Sposób, w jaki patrzymy na ludzi odmiennych od nas, zasada się mniej na ich fizjologii, bardziej na tym, kim jesteśmy w sensie kulturowym. (Bogdan 1996: 25)

W tym sensie pokaz osobliwości staje się wspomnianym teatrem kultury, sceną, na której definiowana, odgrywana, utrwalana i przekształcana jest logika patrzenia na ciało i cielesną osobliwość – mapą kulturowych niepokojów związanych z różnicami wpisanymi w ciało, przestrzenią spektakularnego spojrzenia.

Oprócz swoiście kataraktycznego (i psychoanalitycznego!) sensu pokazów osobliwości, z punktu widzenia odwiedzającej je publiczności, stanowiły one – paradoksalnie – również formę emancypacji wystawianych na pokaz dziwolągów, które nierzadko zyskiwały status gwiazd, stawały się celebrytami, zarabiając oszałamiające sumy podczas pokazów, których kontekst wydaje się – w świetle współczesnego poczucia etyki – niemoralny i uwłaczający<sup>2</sup>. Andrea Stulman Dennett (1996: 319) sugeruje wręcz, że w czasach objazdowych *freak shows* osoby w nich występujące cieszyły się większą niezależnością, a – poprzez swoją narzucającą się widzialność – były poniekąd także bardziej akceptowane społecznie niż współcześnie, kiedy (zdefiniowane jako chore bądź niepełnosprawne) otoczone zostają profesjonalną opieką instytucji społecznych i ukryte przed publicznością nakazami nowej wrażliwości i etyki<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zaskakująca historia pokazów osobliwości i ich bohaterów np. w Bogdan (1996), McKenzie (1995).

<sup>3</sup> Tę dwuznaczność wystawiania ciał osobliwych na pokaz, w niepokojący sposób łączącą eksploatację i sprawstwo, niepozwalającą ostatecznie zdecydować, czy osobliwe ciała były ofiarami przemysłu rozrywkowego czy jego aktywnymi współtwórcami, wyraźnie odwzorowują dwa – skonfrontowane przez Nadję Durbach (2010) – pamiętniki opisujące z zupełnie odmiennych perspektyw spotkanie z najsłynniejszym chyba *freakiem* – Josephem Merrickiem, człowiekiem-słoniem. Pierwszy z nich, spisany przez doktora Fredericka Trevesa, który próbował wyjaśnić osobliwość ciała Merricka za pomocą naukowych metod badań medycznych, przedstawiał człowieka-słonia jako ofiarę żarłocznego biznesu *freak shows*, ujmując jego historię w dydaktyczne ramy opowieści o dobroczynnym wpływie wiedzy medycznej na poprawę sytuacji wystawianych na pokaz wybryków natury. Drugi, autorstwa jednego z showmanów pokazów osobliwości, Toma Normana, ukazuje zgoła odmienny obraz: człowieka niezależnego, samowystarczalnego, sytuując jednocześnie *freak shows* w ekonomicznym kontekście kultury klasy pracującej w XIX wieku wiktoriańskiej Anglii.



Specyfiką pokazów osobliwości była bowiem możliwość takiej redefinicji piętna, która z osoby społecznie marginalizowanej czyniła obiekt uwagi. Oczywiście transformacja, o której mowa mogła, mieć miejsce niemal wyłącznie w ramach przedstawienia – polegała bowiem przecież nie na zmianie cech samej osoby stanowiącej kuriozum, ale raczej perspektywy, z której jej niezwykłość, obcość była postrzegana i sposobu jej interpretacji w specyficznym kontekście, który odwracał znaczenie normy i jej braku. Kategoria piętna, tak, jak analizuje ją Erving Goffman (2005: 180 i nast.), wydaje się bowiem istotna nie tylko ze względu na podkreślenie częstokroć narzucającej się wizualności obcości czy z uwagi na fakt, że jest ona funkcjonalna z perspektywy *normalsów*, którzy dzięki specyficznej i społecznie usankcjonowanej alokacji napiętnowanych w enklawach doświadczenia radzą sobie z podtrzymywaniem porządku społecznego, rozumianego właśnie jako domena tego, co normalne. Obcość jest, bądź może się potencjalnie stać, funkcjonalna również z punktu widzenia samych nosicieli piętna. W odgrywaniu faktycznej bądź spreparowanej odmienności (nieodmiennie skoncentrowanej wokół ciała) tkwił, idąc dalej, potencjał subwersywny – nie chodziło bowiem tylko o samo ciało (niepełnosprawne, chore, ułomne), ale o jego teatralizację, granie nim, kierowanie logiką spojrzeń, a co za tym idzie, o potencjalne przechwycenie dominującej logiki spektaklu, w której patrzący jest stroną dominującą, a obiekt jego spojrzeń właśnie obiektem. Nie możemy wiedzieć na pewno, że

Joseph Merrick był szczęśliwszy jako obiekt medycznych analiz niż jako kuriozum wcielające się na scenie w człowieka-słonia.

Przemiany wrażliwości społecznej, inicjowane zarówno przez rozwój medycyny i psychologii (redefiniujące słownik spektakularnej wyobraźni), jak i dramatyczne doświadczenia wojen światowych, każące zredefiniować ułomność fizyczną i psychiczną (tutaj po raz pierwszy użyte zostaje słowo „niepełnosprawny”, odnoszące się początkowo wyłącznie do weteranów okaleczonych w walce), doprowadziły do zmian w postrzeganiu pokazów osobliwości. Zmiany te wynikały również, jak sugeruje Nadja Durbach (2010), ze zmiany sposobu debатовania i rozpowszechniania idei naukowych, jak również rozwoju kina jako alternatywnej formy rozrywki, a dalej – rozwoju przemysłu kosmetycznego i rosnącego wpływu ruchów obrony praw osób niepełnosprawnych. W tym kontekście, zwłaszcza zaś – w kontekście medykalizacji dyskursu obcości i nowej wrażliwości etycznej – pokazy osobliwości, skupione w sposób otwarty na obcej, heterotopicznej cielesności, utraciły społeczną legitymizację. Miejsce spektakularnej wyobraźni, karmiącej się bezwstydnie tym, co niespotykane, niezwykle, dziwne zajął reżim prawdy, który odczarował cielesną odmienność, a przenosząc ją pod opiekuńcze skrzydła medycyny i humanizmu (jako jednostki chorobowe i słabszych innych) w pewnym sensie dyskursywnie ją unieruchomił. Jak już jednak wspominałam, odczarowanie to okazało się pozorne i – obok spektaklu medycznego – osobliwość cielesna zyskała współcześnie widzialność również w ramach

*talk show*, medialnej przestrzeni dialogicznie ustanawianej prawdy o nas i otaczającej nas rzeczywistości.

W poszukiwaniu tej obecności przyjrzyjmy się dramaturgii *talk show* – na przykładzie najpopularniejszego chyba polskiego programu tej konwencji, prowadzonych przez Ewę Drzyzgę *Rozmów w toku* (TVN).

### *Dramatis personae*

Prowadzący, zebrana w studio publiczność (oraz widzowie przed telewizorami), eksperci w dziedzinie związanej z tematem podejmowanym w danym programie (księża, dietetycy, seksuolodzy, psychologowie) i wreszcie – sami bohaterowie *show*<sup>4</sup>. Osoba prowadzącego – gospodarza programu – stanowi przy tym współczesny odpowiednik P. T. Barnuma, mistrza ceremonii pokazu osobliwości, kontrolującego osobliwośćową narrację, stopniującego napięcie, wprowadzającego poszczególnych bohaterów<sup>5</sup>, zwracającego się

<sup>4</sup> Określenie „bohater”, stosowane konsekwentnie przez E. Drzyzgę w odniesieniu do jej gości (być może dlatego, że faktycznymi gośćmi są publiczność i widzowie), sugerować może zarówno, że stanowią oni element narracji (są żywymi ilustracjami problemu poddawanego w programie pod dyskusję), jak i przypisanie im pewnej odwagi potrzebnej do wystąpienia w *talk show*.

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że wprowadzanie bohaterów w *talk show* przypomina niekiedy do złudzenia nawoływanie zachęcające widzów pokazów osobliwości do obejrzenia „jedynej i niespotykanej damy z brodą” czy też „najgrubszego człowieka świata”. I tak, na przykład rozmowę poświęconą osobom, które przeżyły śmierć kliniczną rozpoczyna wprowadzenie: „Ich serca przestały bić, przestali oddychać. Kiedy lekarze walczyli o ich życie, oni wyruszyli w podróż w zaświaty, na granicę życia i śmierci. Kogo tam spotkali? Dlaczego wrócili?” (*Roz-*

z pytaniami do eksperta oraz zachęcającego publiczność do wzięcia udziału w spektaklu poprzez wyrażanie swojego zdania na temat bohaterów i ich historii, zadawanie im pytań. Publiczność zebrana w studiu funkcjonuje przy tym na dwóch komplementarnych poziomach, przyjmując dwie komplementarne role – jest więc zarówno tłumem gapiów, którzy czerpią przyjemność z oglądania swoich bliźnich w kompromitujących, szokujących, niezręcznych czy dramatycznych sytuacjach, jak i ławą surowych sędziów w jednoznaczny, choć nie zawsze zgodny z zasadami publicznej debaty, sposób oceniających (a mówiąc dokładniej – piętnujących) rozmaite odstępstwa od normy. Brutalność i dosadność wypowiedzi oraz pytań kierowanych w stronę bohatera przez publiczność usprawiedliwiona jest przy tym przez deklarowaną spontaniczność i dynamikę *Rozmów*, którą obecność i aktywność publiczności ma konotować. Rola ekspertów zasadza się z kolei: po pierwsze, na obiektywizacji, legitymizacji, potwierdzeniu subiektywnej historii opowiedanej przez bohaterów, po drugie zaś, na przedstawieniu jej w formie naukowej (czy też popularno-naukowej), która usprawiedliwia cały występ od-

*mowy w toku* z dn. 17 grudnia 2007 r.); program poświęcony osobom opętanym otwiera sekwencja: „Twierdzą, że czują obecność demonów, słyszą głos szatana albo że odwiedzają ich dusze zmarłych. Dlaczego przydarza się to właśnie im? Gdzie mają szukać pomocy, żeby ten koszmar przestał ich prześladować?” (*Rozmowy w toku* z dn. 5 listopada 2007 r.), a odcinek zatytułowany *Zobacz, jak wyglądam i podziwiaj!*, poświęcony klasycznym dziwolągom z wyboru, zachęca do poznania „istoty, która urodziła się jako człowiek, a żyje jak kot!” (*Rozmowy w toku* z dn. 20 maja 2008 r.), a która – co również oddaje ducha pokazu osobliwości („tylko u nas, tylko teraz!”) – zgodziła się opowiedzieć swoją niezwykłą historię wyłącznie Ewie Drzygdze.



mienności, w innym przypadku narażony na oskarżenia o pozbawioną większej wartości rozrywkę dla mas. Ekspert wskazuje kontekst uprawomocniający obecność pokazów osobliwości w telewizji. Jest nim próba zrozumienia odmienności, wpisania jej w horyzont wiedzy, w – poszerzone – granice normy, nie zaś chęć projektowania na innych własnych słabości czy niedoskonałości. Obecność ekspertów stanowi, mówiąc jeszcze inaczej, gwarant umoralniającego i dydaktycznego charakteru spektaklu<sup>6</sup>, czyniąc zeń nie tyle poszukiwanie taniej sensacji, choć dramaturgia *talk show* ociera się o sensacyjność, co raczej poszukiwanie prawdy, która kryje się w każdym przypadku odmienności i która pozwala tę odmienność wytłumaczyć<sup>7</sup>, zracjonalizować i oswoić.

<sup>6</sup> Związki między *freak shows* a światem nauki funkcjonowały w analogicznym związku: obecny na pokazach ekspert zaświadczał swoją osobą o autentyczności spektaklu, uprawomocniał go – przenosił ze sfery rozrywki w przestrzeń wiedzy; poza tym istniała regularna wymiana między światem rozrywki a światem nauki (zwłaszcza medycyny), dzięki której na wprost mityczne postaci z pokazów osobliwości stawały się przedmiotem naukowego oglądu (nieraz i nieprzypadkowo objazdowe *freak shows* lokowały się w pobliżu szpitali), wspierając rozwój medycyny. W tym właśnie sensie *talk show* jest spadkobiercą pokazów osobliwości – odwołując się do idei poszerzania wiedzy (w tym umożliwiania samopoznania) i poszukiwania prawdy, legitymizuje pokazywanie odstępstw od normy, odmienności i różnego rodzaju dziwolągów, których obecność na ekranie tak piętnują krytycy telewizji realności.

<sup>7</sup> Mówiąc zaś jeszcze inaczej, obecność ekspertów sprawia, że poszczególne „egzemplarze obcości” – w postaci różnego rodzaju odmienności, dziwolągów, tematów tabu, dramatów itp. – przestają stanowić sensację, przestają być niezrozumiałe (przynajmniej w założeniu, jak bowiem słusznie zauważa W. Godzic [2004: 96], *talk show* rozbudza potrzeby poznawcze, ale ich nie zaspokajają), stają się problemami do rozwiązania; ekspert ma za zadanie (a co za tym idzie, *talk show* ma za zadanie) dokonać wpisania osobliwości w dominujący dyskurs.

## Scena

W przestrzeni studio mamy, podobnie jak w przypadku pokazów osobliwości, bardzo wyraźny podział na sferę **występu** i sferę **oglądu**, pomiędzy którymi mediuje prowadzący. Ciekawym zabiegiem jest zapraszanie – po skończonym występie – kolejnych bohaterów do zajęcia miejsca wśród publiczności, co można by interpretować zarówno w kategoriach swoistego osvajania odmienności, literalnego przyjmowania jej, akceptowania przez *normalsów*, jak i założenia, że celem tego przemieszczenia jest uświadomienie widzom, iż potencjalnie każdy z nas jest dziwolągiem, wobec czego granicę między sceną a publicznością przekracza się w obydwie strony. W trakcie występu bohaterowie siedzą na wprost publiczności na niewielkim podwyższeniu, w pełnym świetle – widoczni, wystawieni na widok publiczny, poddani osądowi i ocenie; architektura widowni nawiązuje z kolei do teatru: kolejne krzesła stoją na coraz wyższych rzędach, żeby było lepiej **widać** to, co ma miejsce na scenie. Analogię telewizyjnego spektaklu do pokazu osobliwości podkreśla ponadto taktyka pojedynczego wprowadzania i „opracowywania” poszczególnych bohaterów. Co jednak ważne – ich indywidualne, niepowtarzalne historie zostają wplecione w szerszą opowieść o danym typie odstępstwa od normy, sugerowanym (nieraz w sposób niezwykle ekspresyjny) w tytule programu. Warto zauważyć, że tytuły *talk show* często – podobnie do afiszów reklamujących pokazy osobliwości – obiecują

ją więcej, niż są w stanie pokazać. Podobnie jak chłopiec-leopard, który okazuje się być po prostu młodym mężczyzną o nieregularnej pigmentacji skóry czy żywy szkielet, będący w rzeczywistości niezwykle wychudzonym mężczyzną (współcześnie zapewne opisano by go jako anorektyka), tak *Życie miłosne zakonnic* (*Rozmowy w toku* z dn. 21 stycznia 2008 r.) nie dotyczy zakonnic, ale kobiet, które z powodów osobistych odeszły z zakonu, *Moje ciało zwariowało!* (*Rozmowy w toku* z dn. 14 lutego 2008 r.) opisuje osoby cierpiące na narkolepsję, zespół Touretta i płasawicę Huntingtona – choroby dobrze rozpoznane przez współczesną medycynę i niemające bynajmniej nic wspólnego ze „zwariowaniem”, sugerującym nieznaną przyczynę odstępstwa od normy, zaś dramatyczne *Nie mam twarzy, chcę być kochana!* (*Rozmowy w toku* z dn. 30 stycznia 2008 r.) to historie osób, którym choroba bądź wypadek zeszpeciły twarz (jedna z bohaterek programu cierpi na neurofibromatozę, chorobę powodującą postępujące deformacje twarzy oraz całego ciała, która stanowiła zresztą tło historii wspomnianego już Josepha Merricka, człowieka-słonia). Mówiąc jeszcze inaczej, mimo częstokroć znacznej powagi poddawanego rozmowie tematu, często jest on wprowadzany z zachowaniem zasad spektakularnej atrakcyjności: choroby i ułomności ludzkie są opisywane w terminach przywodzących na myśl słownik pokazów osobliwości. Potrzeba zdziwienia zaspakajana jest tutaj równoległe z potrzebą nadawania sensu odmienności.

## Historia

Tematyka podejmowana w *Rozmowach w toku* jest niezwykle heterogeniczna, uniemożliwiająca tym samym jednoznaczną ocenę (moralną czy merytoryczną) programu i podkreślając jego status **pomiędzy**: „formatem rozrywkowym a newsami; pomiędzy magazynem reklamującym gwiazdy a magazynem publicystycznym; między gatunkiem dziennikarskim a edukacyjnym” (Godzic 2004: 41). Odnosząc się do jednej z zasad komponowania atrakcji – a więc dynamicznej równowagi między tym, co **bliskie**<sup>8</sup> a **egzotyczne**<sup>9</sup> – tematy podejmują najczęściej zagadnienia związane z relacjami interpersonalnymi (zwłaszcza w obrębie najbliższej rodziny oraz związków damsko-męskich), sferą cielesności, seksualności, ale także osobistymi dramatami (zwłaszcza takimi, które ocierają się o tabu), relacjami międzykulturowymi (a właściwie odmiennością kulturową), życiem prywatnym celebrytów, i wreszcie – obcością *sensu stricto*<sup>10</sup>, włączając w to również, na przekór tezie o zaniechaniu spektakli osobliwości opartych na odmienności wpisanej w fizyczność, potworność

<sup>8</sup> Przez co umożliwiające dokonywanie porównań z własną sytuacją, własnymi doświadczeniami, konfrontowanie perspektyw, uruchamianie gotowych schematów interpretacji i potwierdzanie wygenerowanego na ich podstawie obrazu rzeczywistości.

<sup>9</sup> A co za tym idzie, uwodzicielskie poprzez zapowiedź przekraczania granic, gwarantujące przyjemność podglądania bez konsekwencji, uczestniczenia w niecodziennym, bo niedostępnym na co dzień, doświadczeniu rzeczywistości.

<sup>10</sup> Na przykład: *Nie fikaj! Jestem wiedźmą!*, *Nie jestem potworem*, *Przeżyłem własną śmierć*, *Nie wydam córki za karła!*, *Ludzie się mnie brzydzą*, *Moje dziecko nie jest mutantem*, *Mam prorocze sny*, *Nie wiem, jaką płęć ma mój syn*, *Czy świadomie zarażał HIV?*, *Życiowe dróżki sprawdzam u wróżki*, *Samo-okaleczeni*.



ciała. Zwłaszcza ta ostatnia wydaje się zarazem najbardziej oczywistą, jak i najbardziej problematyczną paralelą do XIX-wiecznych pokazów osobliwości. Oczywistą, bo mamy do czynienia z tym samym pokazywaniem odmienności, wystawianiem jej na widok publiczny; problematyczną, bo choć pokazywana, potworność ta jest jednocześnie ukrywana za parawanem wspomnianych powyżej dyskursów etycznych i naukowych, czyniących z niej nie tyle obiekt ciekawskich spojrzeń, co raczej przedmiot interpretacji zbudowanej na współczuciu.

### Dynamika spektaklu

Aby przekształcić osobę w osobliwość, konieczna jest dramatyzacja zarówno jej samej, jak i jej historii, dlatego też bohaterowie *talk show* jednocześnie **są sobą**, jak i **odgrywają siebie**, zgodnie z konwencją programu. Częstym zabiegiem *talk show* jest traktowanie bohaterów jako ilustracji problemu będącego przedmiotem rozmowy; ich historie stają się wówczas budulcem pewnej perspektywy moralnej, którą wyznacza założenie uprawomocniające pokaz osobliwości, takie mianowicie, że „poznawanie dokonywać ma się w imię normalności, a nie odstępstwa. Musi wpisywać się w plan poddawania świata wiedzy ludzkiej” (Wieczorkiewicz 2006b: 22). Obcy mają nam pomóc zrozumieć nas samych, przedstawiona o nich/przez nich opowieść jest więc ważna, potrzebna ze względu na coś, co leży poza nimi jako indywidualami – w łączącej ich obcości, która z kolei ma znaczenie z uwagi na bardziej gene-

ralną opowieść o nauce i moralności. W odcinku *Zobacz, jak wyglądam i podziwiam!* (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.), który stanowi idealny przykład uobecniania *freaków* w przestrzeni *talk show* (program dotyczył osób w niekonwencjonalny sposób ozdabiających swoje ciało) doskonale uwiadacznia się logika stopniowania napięcia i dawkania szokujących wrażeń (poszerzania spektrum cielesnej obcości). Jako pierwszy pojawia się mężczyzna wytatuowany w lamparcie cętki<sup>11</sup>; następnie do studia zaproszony zostaje młody chłopak z rozdwojonym językiem, tunelami w uszach i ciałem ozdobionym (oszepecionym?) kolczykami oraz podskórnymi implantami<sup>12</sup>; kiedy zasiada na widowni, publiczność poznaje młodą matkę (z synkiem) – dumną ze swoich tatuaży

<sup>11</sup> Podkreśla utylitarny charakter swojego niecodziennie upiękzonego ciała – dzięki cętkom jest bardziej pociągający dla kobiet, które widzą w nim dzikie zwierzę; obcość jest tutaj więc nie tyle niebezpieczna, co – przynajmniej w założeniu wytatuowanego bohatera – uwodzicielska, ewokująca właściwe skojarzenia, jak tajemniczość, wolność od sztywnych ram konwencji, wspomnianą już dzikość.

<sup>12</sup> Powitany jako najbardziej zmodyfikowany człowiek w Polsce; prowadząca stara się dotrzeć do **prawdziwego** dna jego fascynacji modyfikacją ciała; nie chce uwierzyć, że chłopak ozdabia swoje ciało w tak przedziwny sposób wyłącznie z powodów odmiennie przezeń pojmowanej estetyki, nie zaś po to, by szokować czy wzbudzać zainteresowanie innych (definicja tego, co jest ładne okazuje się więc oczywista, i jest to definicja *normalsów*, którzy opisują bohatera jako „koszmar, oblecha, porażkę”). Czy pytanie Drzyzgi „Bijesz brawo językiem?” można potraktować jako próbę oswojenia odmienności czy może raczej (mniej lub bardziej świadomego) ośmieszenia odmienca? Podjętą przez prowadzącą próbę umieszczenia tego bohatera w znanych ramach interpretacji kontynuuje psycholog, pytając retorycznie: „Czy można nie chcieć szokować i szokować?” i odpowiadając z pełnym przekonaniem: „Nie, to kokieteria”, po czym dodając, że takie osoby, jak on są potrzebne, gdyż dzięki nim uczymy się nazywać swoje uczucie (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.). *Freak* zostaje uczyniony funkcjonalnym.

i kolczyków<sup>13</sup>; po niej miejsce na scenie zajmuje młodziutka dziewczyna, która ze względu na swój niezwykle wygląd (na wpół wygolona głowa z niebieską kitką na czubku i plastikowymi dreadami, białe szkło kontaktowe w jednym oku, nadające jej demoniczny wygląd, kolczyki w nosie, ustach, brwiach, uszach) musiała zmienić szkołę, porzucił ją chłopak, a rodzice przestali z nią rozmawiać<sup>14</sup>. Wszystkie te postacie obrazują stopniowe przechodzenie od odmienności rozumianej po prostu jako alternatywny styl bycia do odmienności wpisanej w interpretacyjne ramy dewiacji, której kulminacją jest postać ostatniego z zaproszonych

<sup>13</sup> Jej obecność ma charakter wyłącznie ornamentalistyczny: ma stanowić osobliwość łączącą w sobie dwie przeciwstawne postacie i konotowane przez nie skojarzenia – odpowiedzialną, czułą i kochającą **matkę** oraz wytatuowanego **dziwołaga** (uruchamiającego stereotyp człowieka z marginesu, nieodpowiedzialnego, szalonego, takiego, który pije, pali i uprawia przypadkowy seks). Osoba z publiczności mówi: „Jesteś ładna, ale te tatuaże cię oszpecają!”. Kobieta odpowiada: „Czy ty tak uważasz? Mi się to podoba, ale może się to nie podobać, bo mi też się różne rzeczy nie podobają, ale nie lubię, jak ktoś mi mówi: «Jesteś głupia, bo tak wyglądasz», wtedy się obracam na pięcie”. Psycholog podsumowuje tę wymianę zdań: „Każdy człowiek ma prawo do swoich pasji, ale pierwszy kontakt z człowiekiem jest wzrokowy i tam jest ogromny procent informacji, na podstawie których wyobrażamy sobie innych. My mamy tego fuksa, że możemy z wami w warunkach kameralnych porozmawiać” (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.). Młoda matka nie funkcjonuje jednak w programie jako **osoba** – nie padają pytania o jej światopogląd, o sposób wychowywania synka, o to, jak sobie radzi w życiu, prowadzącą interesuje wyłącznie wątek osobliwej cielesności: gdzie ma kolczyki, ile ich ma, który był pierwszy i czy tatuowanie czaszki jest bolesne; paradoksalnie więc – zamiast poznania i oswojenia *freaka* jako jednego z nas, mamy do czynienia z podkreśleniem jego odmienności wpisanej w cielesność.

<sup>14</sup> Historia osiemnastolatki ilustruje ważną i niebezpieczną konsekwencję wyboru, nazwijmy to – alternatywnej cielesności – odrzucenie przez najbliższych. Dlatego też w tym przypadku psycholog wypowiada się jednoznacznie i autorytarnie (czy dlatego, że bohaterka jest tak młoda?): „Chyba wszyscy czują, że za tym stoją jakieś problemy emocjonalne” (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.).

gości – człowieka-tygrysa o pseudonimie Przyczajony Kot. „Istota” ta, jak nazywa bohatera prowadząca, doskonale wpisuje się w definicję ludzkiej osobliwości, przytoczoną na wstępie nieniejszego szkicu. W porównaniu ze stopniem dokonanych przez nią modyfikacji ciała<sup>15</sup>, pozostali bohaterowie wydają się zupełnie normalni – i jak można podejrzewać – taka jest też ich rola w programie; prezentowana przez nich odmienność okazuje się być jedynie kwestią stopnia, to dopiero człowiek-tygrys wskazuje granicę między tym, co swoje, a tym, co obce. Ciekawym zabiegiem, problematyzującym bezwzględność obcość człowieka-tygrysa, było zaaranżowanie spotkania Przyczajonego Kota z dziećmi (odgrywanymi tutaj – choć może to interpretacja na wyrost – rolę nieskażonych „dorosłym”, stereotypowym i pełnym uprzedzeń schematycznym pojmowaniem świata, uważnych i otwartych obserwatorów rzeczywistości). Dzieci biorą „kotowatość” bohatera na wiarę, nie oceniają go jako odmienca, są zafascynowane jego odmiennością, pytają: „Czy jadłeś kiedyś myszy?”, „A czy on pije mleko?”, „Mogę dotknąć twojego paznokcia?”, „Po co masz te kolczyki?”, „Czy mogę Ci usiąść na kolanach i zrobić z tobą zdjęcie?” (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.).

<sup>15</sup> Rozległe operacje twarzy mające upodobnić ją do pyska tygrysa – wszczepione w policzki i czoło implanty wibrysów, zmieniony kształt uszu, zmieniony kształt oczu, żółte szkła kontaktowe z pionowymi źrenicami, wytatuowana twarz i ciało, rozszczepiona warga, wstawione zwierzęce zęby, doczepione zwierzęce pazury... Cały proces przemiany zajął 30 lat. Mężczyzna podjął się jej dlatego, że tygrys jest jego zwierzęciem totemicznym i identyfikuje się z kotami. Swojej przemiany z nikim nie konsultował: „Odkąd pamiętam, chciałem zrobić to, co zrobiłem i zrobiłem to, nie pytając nikogo o zdanie” (Rozmowy w toku z dn. 20 maja 2008 r.).

Psycholog konkluduje:

Na tym polega różnica w odbiorze świata dzieci i dorosłych. Dzieci to otwartość na nowe doświadczenia, wolność od utrwalo-nych schematów, do których dopasowujemy innych ludzi. Niestety potem dzieci to tracą, ten spontan; jako dorośli pójdziemy w pewne schematy; to, że tworzymy ramy, ułatwia nam jednak bycie społeczeństwem; jednostka odstająca pokazuje społeczeństwu środkowy palec, więc niech się nie dziwi, że i jej społeczeństwo wystawi środkowy palec. (*Rozmowy w toku* z dn. 20 maja 2008 r.)

W ten oto sposób zostaje stworzona kłamra spinająca przedstawione w programie przypadki cielesnej odmienności.

Każdy odcinek *Rozmów w toku* kończy złota myśl Ewy Drzyzgi, która jest najczęściej zarówno banalna, jak i stanowi przykład wiary w możliwość przywrócenia dziwołagów społeczeństwu oraz w to, że każdą odmiennosc można zrozumieć (choćby zrozumienie to przybierało postać nieodłącznego ksenologii unicestwienia obcości, wpisania jej w ramy racjonalistyczne bądź egzotyczne). Wydaje się jednak, że taka właśnie powinna być owa puenta – po to, aby dać widzowi złudzenie konkluzyjności rozmowy, domknąć kompozycyjnie spektakl oraz – powtórzmy raz jeszcze – usprawiedliwić i uwzniościć potencjalny *voyeurizm* widzów *talk show* oraz ekshibicjonizm występujących w nich odmieńców. Legitymizujący się giejtem nauki *talk show* poświęcony dziwołagom stanowi, mówiąc jeszcze inaczej, nową formę udostępniania tego, co pozostaje poza zasięgiem społecznego spojrzenia. Co

więcej, wplecenie historii odmieńców, dziwołagów, innych w dyskurs naukowy i moralny minimalizuje potencjalną dwuznaczność wystawiania na pokaz tego, co przekracza normę, zwłaszcza, że ilustracyjna funkcja obcości jest tutaj przeciwważona naciskiem na traktowanie osobliwości jako osoby – nadanie jej imienia (dostrzeżenie w niej Levinasowskiej twarzy), danie jej możliwości powiedzenia czegoś o sobie i swoim życiu. *Talk shows* stają się tym samym pochwałą kulturowej władzy regulowania dewiacji (to wątek moralny) oraz naukowej władzy dyscyplinowania nieprawidłowości natury.

Mogłoby się wydawać, że linia między *freak shows* i *talk shows* jest linią ciągłą. Tymczasem można zaryzykować twierdzenie, że prezentacją osobliwych ciał w dialogicznej przestrzeni *talk show* zarządzają dwa, w zasadzie sprzeczne, impulsy. Jednoczesna spektakularyzacja obcości i normalizacja jej anatomicznego niedopasowania (przebiegająca zazwyczaj w myśl swoistej teorii równowagi: to poszukiwanie normalności, zwyczajności w ciałach osobliwych nieintencjonalnie i doszukiwanie się odstępstwa od normy psychologicznej osób dobrowolnie czyniących swoje ciało osobliwym) daje w efekcie dość paradoksalny rezultat. Mając przed sobą ciało osobliwe i znajdując się w bezpiecznej przestrzeni gapienia się (jako widzowie), jesteśmy niejako uczeni w toku narracji *talk show* patrzeć przez ciało osobliwe, nie zatrzymywać na nim wzroku, poszukiwać czegoś, co jest poza ciałem: osoby, która kocha, rozumie, martwi się, lubi zupę pomidorową i szuka chłopaka. Połączy-

nie spektakularnej dramaturgii z naciskiem na umoralniającą metanarrację skutkuje więc treningiem niedowidzenia ciał osobliwych (chorych, niepełnosprawnych), ale jednocześnie okazuje się treningiem przywoływania normy ciała (kiedy na scenę wkraczają dziwołagi z wyboru). Tym, czego poszukujemy jest „proteza narracyjna” (Snyder, Mitchell 2001) nakładana na obce, osobliwe ciało po to, aby można było zrozumieć sens jego obecności. Ciało osobliwe dostarcza narracji o normie, o kulturze i konstytuujących ją granicach dogodnej metafory materialnej, tym samym „proteza narracyjna” pozwala uzasadnić obecność cielesnej odmienności.

W *Rozmowach w toku* uzasadnienia te płyną w zasadzie dwoma równoległymi nurtami: w odniesieniu do ciał osobliwych, które Robert Bogdan (1996) nazwałby „osobliwościami z urodzenia”, poddanych spektakularyzacji poprzez uwznioślenie i postrzeganych zgodnie z regułami opisywanej przez Zygmunta Baumana (2000: 60) heterofilii – mowa o normalizacji, o zacieraniu granic między obcym i swojskim poprzez poszukiwanie wspólnego mianownika (głównie poza ciałem – w sferze idei, interpretacji rzeczywistości, potrzeb, uczuć itp.). Z kolei w momencie intencjonalnego „opracowywania” ciał osobliwych głównym modusem reprezentacji wydaje się egotyzyacja; osobliwości z wyboru stanowić mają bowiem naoczny przykład przekroczenia bezpiecznej granicy normy (cielesnej, choć zgodnie ze swoistą zasadą równowagi ekstrapolowanej również na inne wymiary).

Ciał osobliwych nie z wyboru, ale z urodzenia bądź ze zrządzenia losu, uczymy się nie dostrzegać i to nasze uciekające spojrzenie wydaje się być zgodne z protekcyjną logiką stosunku do odmienności zawartą *implicite* w nakazie tolerancji dla różnicy. Tym niemniej, choć zapewne kierowani słuszną intencją uprzejmej nieuwagi, nieintencjonalnie wkraczamy na dość ambiwalenty obszar wymiany spojrzeń, sprzęgniętej z uznaniem/nieuznaniem szacunku dla drugiego człowieka, przyznania mu podmiotowości. Mówiąc jeszcze inaczej, jeśli podążać za interpretacją intensywnej wymiany spojrzeń, jaka ma miejsce w konfrontacji z osobliwym (obcym, nieznanym) ciałem/bodźcem, którą wyklada Rosemarie Garland-Thomson (2009) – w owej protekcji gubi się gdzieś wpisany (w całej swojej niejednoznaczności) w spektakl osobliwości potencjał emancypacyjny, płynący z teatralizacji różnicy cielesnej i jej zamiany w tworzywo spektaklu. W *talk show* preferowanym spojrzeniem nie jest właściwe dla pokazów osobliwości spojrzenie barokowe (związane z perwersyjnie przyjemnym zatraceniem się w patrzeniu, z utratą kontroli, z przyzwoleniem na zdumienie, na szeroko otwarte oczy i usta [Garland-Thomson 2009]), ale właśnie spojrzenie uciekające. Uciekanie spojrzeniem bądź wstydlive podglądanie ciał osobliwych (a wstyd bierze się z treningu nieuwagi, który miał upodmiotowić osobliwości będące obiektem spojrzeń) Garland-Thomson przeciwstawia spojrzeniu zaangażowanemu (*engaged*), w którym intensywne wpatrywanie się w drugą osobę bierze się nie tyle



z ciekawości, co z potrzeby poznania, zdobycia wiedzy. Poznanie to nie może się jednak odbywać bez uwzględnienia fizyczności ciała, bez dania ciałom osobliwym prawa do osobliwości. W efekcie prób dyskursywnego opracowywania obecności i znaczenia ciał osobliwych w przestrzeni kultury pojawia się najczęściej wątek **logocentryczny** (adaptacja ciał osobliwych do dominującego obrazu ciała, definiowanie ich poprzez brak/nadmiar/niedopasowanie i wiązanie ze strategiami naprawczymi, normalizacją), **voyeurystyczny** (ciała osobliwe wykorzystywane dla uciechy gapiów) czy **protekcjonistyczny** (głoszący konieczność zrozumienia, tolerancji i ochrony ciał osobliwych przed uprzedmiotawiającymi, opresyjnymi spojrzeniami *normalsów*). Tym, czego – jak się wydaje – brakuje w tym rozkładzie dyskursywnych akcentów i interpretacji jest perspektywa samych obiektów spojrzeń, dziwolągów o osobliwych ciałach. Skoro, jak sugerowałam, pokaz osobliwości dawał możliwość redefinicji piętna, mógł potencjalnie stanowić przestrzeń, w której spojrzeniami sterowały ciała osobliwe, którym spektakularna forma obecności dawała możliwość manipulowania rolą, a przez to dekonstruowania pozycji patrzącego i oglądanego widzianych z perspektywy dominacji i submisji.

Ten niezwykle problematyczny wątek sprawstwa ciał osobliwych w konfrontacjach ze zdrowymi (normalnymi?) obserwatorami eksplorowany jest z rosnącym zaangażowaniem przez wciąż rozwijający się obszar krytycznych studiów nad niepełnosprawnością (*disability studies*) (zob. Koppers 2004; Sandahl,

Auslander 2005; Hadley 2008), które starają się wykorzystać – teoretycznie i praktycznie – niezwykle płodne interpretacyjnie przecięcie obszarów tradycyjnych badań kulturowych reprezentacji niepełnosprawności z obszarem krytycznym studiów kulturowych i polem teorii oraz praktyk performatywnych. Wszystko po to, by – obok strategii medykaliźacyjnej i ucłowieczającej – naświetlić jeszcze jeden punkt spojrzenia i perspektywę definiowania obecności ciał osobliwych w kulturze – ich performatywny charakter. Performatywność i zakodowany w niej subwersywny potencjał ciał osobliwych miałyby być realizowany poprzez ironiczne przechwytywanie opresyjnego języka, poprzez wykorzystywanie stereotypów kulturowych dotyczących niepełnosprawności i ich przekraczanie (przykładem takiego zabiegu jest *show* niepełnosprawnego artysty Mata Frasera – *From Freak to Clique*, w którym prezentuje on radykalny striptiz zwieńczony pozbyciem się protez rąk). Mówiąc inaczej, w tej transgresywnej reappropriacji (Snyder, Mitchell 2001) nie chodzi o wypracowanie pozytywnego języka opisu niepełnosprawności, ale raczej o jego dekonstrukcję; nie tyle o możliwość uprawiania sztuki przez osoby bez rąk, ale raczej wypowiedź bezrękim ciałem, które zamiast normalizować czy ukrywać, uwypukli jego osobliwość, redefiniując tym samym przestrzeń wymiany spojrzeń. Ramy pokazu osobliwości – umożliwiając teatralizację ciała wystawianego na pokaz – wydają się dogodnym punktem wyjścia do tych redefinicji, co potwierdza twórczość takich artystów, jak choćby wspomniany Mat Fraser.

Jednak niezależnie od potencjału pokazu osobliwości jako przestrzeni performatywności ciała osobliwego, Petra Koppers (2004: 45) ostrzega: „fizyczny aspekt *freak show* wywołuje co prawda efekt zagubienia, grożąc załamaniem się granic pewnej wiedzy na temat tożsamości, po to jednak, by wzmocnić je efektem kataraktycznym” opowieści o osobliwości wpiswanej w porządek kategoryzacji, włączanej w dyskurs normalizacji, który przez szereg porównań czyni z ciała osobliwego funkcjonalną parabolę dla anatomicznie poprawnej większości. Tym samym, by powtórzyć echa dyskusji nad politycznym, emancypacyjnym, subwertycznym potencjałem *freak shows* – ceną za normalizację osobliwych ciał, ich społeczną akceptację (sprzęgniętą ze wspomnianym treningiem niedowidzenia obcej cielesności) miałyby być utrata możliwości świadomego wykorzystywania logiki pokazów osobliwości do negocjowania tożsamości przez dziwolągi. Mówiąc jeszcze inaczej, mimo wpisanej w format *talk show* obietnicy dialogicznego dochodzenia do prawdy, nie jest to w sposób konieczny dobra przestrzeń dla pokazywania osobliwości – z uwagi na rolę, w jaką ją wpisuje; jednocześnie jednak spleciona ze specyficzną tradycją relacji między widownią a sceną przestrzeń pokazu osobliwości – choć daje potencjalnie możliwość wyzwolenia ciała osobliwego spod dyskursów medykaliźacji i humanitaryzmu – może okazać się wyłącznie szczególną enklawą świata artystycznego, która w niewielkim, o ile w jakimkolwiek stopniu, zmienia status ciał osobliwych w publicznej przestrzeni wyobraźni. Wydaje się

jednak, że nie ma prostego rozwiązania dylematu: *katharsis* dla widza spektaklu osobliwości czy emancypacja ciała osobliwego spod medyczo-protekcjonistycznego reżimu.

Zaproponowane w niniejszym szkicu porównanie dwóch logik kulturowego opracowywania ciał osobliwych – pokazu osobliwości i *talk show* – zostało pomyślane jako forma wstępnego uporządkowania niezwykle ważnego i jednocześnie problematycznego zagadnienia strategii uobecniania ciał osobliwych w przestrzeni publicznej. Zwrócenie uwagi na niejednoznaczność pokazów osobliwości i podwójną strategię uobecniania ciał osobliwych w *talk show* (uwzniesienie dziwolągów z urodzenia i egzotyzacja dziwolągów z wyboru) pozwoliło, jak sądzę, zaakcentować zarówno funkcjonalność obcego ciała w odniesieniu do samoidentyfikacji osób o ciałach anatomicznie poprawnych czy do samych osobliwości, jak również przybliżyć dość kontrowersyjną, ale niewątpliwie wartą głębszej analizy strategię świadomego wykorzystywania dyskursu *freak show* przez właścicieli osobliwych ciał do akcentowania swojej obecności w przestrzeni publicznej i przejmowania kontroli nad wymianą spojrzeń, w której rozumienie Ja buduje się w odniesieniu do obcego.

## Bibliografia

Bauman Zygmunt (2000) *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Bogdan Robert (1996) *The Social Construction of Freaks* [w:] Rosemarie Garland-Thomson, ed., *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press, s. 23–37.

Dijck van José (2002) *Medical documentary: conjoined twins as medical spectacle*. „Media, Culture & Society”, vol 24, no. 4, s. 537–556.

Durbach Nadja (2010) *Spectacles of Deformity. Freak Shows and Modern British Culture*. Berkeley: University of California Press.

Garland-Thomson Rosemarie, ed., (1996) *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press.

----- (2009) *Staring. How We Look*. New York: Oxford University Press.

Godzic Wiesław (2004) *Telewizja i jej gatunki po „Wielkim Bracie”*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Goffman Erving (2005) *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przełożyły Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Hadley Bree (2008) *Mobilizing the Monster: Modern Disabled Performers' Manipulation of the Freakshow*. „M/C Journal”, vol. 11, no. 3 [dostęp 7 czerwca 2010 r.]. Dostępny w Internecie <<http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/viewArticle/47>>.

Kuppers Petra (2004) *Disability and Contemporary Performance: Bodies on Edge*. New York: Routledge.

McKenzie Jon (1995) *Telepathy, the Elephant Man, Monstration*. „Journal of Popular Culture”, vol. 28, no. 4, s. 19–36.

*Rozmowy w toku*. Prowadząca Ewa Drzyzga. Wybrane odcinki programu emitowanego przez TVN w latach 2007–2008 [dostęp 5 czerwca 2010 r.]. Dostępne w Internecie <<http://rozmowywtoku.tvn.pl/odcinki.html>>.

Sandahl Carrie, Auslander Philip, eds., (2005) *Bodies in commotion: disability and performance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Snyder Sharon L., Mitchell David T. (2001) *Re-engaging the Body: Disability Studies and the Resistance to Embodiment*. „Public Culture”, vol. 13, no. 3, s. 367–389.

Stulman Dennett Andrea (1996) *The Dime Museum Freak Show Reconfigured as Talk Show* [w:] Rosemarie Garland-Thomson, ed., *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press, s. 315–326.

Wieczorkiewicz Anna (2006a) *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczaniem obcości* [w:] Ryszard Nycz, Anna Zeidler-Janiszewska, red., *Nowoczesność jako doświadczenie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, s. 135–164.

----- (2006b) *Osobny świat osobliwości*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 3–30.

### Cytowanie

Brzozowska-Brywczyńska Maja (2012) *Ciała osobliwe w przestrzeni freak/talk show*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 242–259 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

### Freak bodies (with)in a freak/talk show

The corporeal difference is the most fundamental in experiencing the otherness of the other. Confrontations with freak bodies in public spaces often leave us helpless, yet they call for strategies that would resolve the problem of their otherness. Modernity has formulated two basic rules governing the presence of heterotopic body: its medicalization and normativization. It would then seem that there is now a void where once was a freak show. Yet, the traces of freak shows' spectacular logic can be traced in the television talk show formula. The comparison of these two is not aimed only at pointing at some superficial similarities, but also to more in-depth analogies concerning the logic of representation of corporeal otherness and lastly – to the meta-narrative behind the show that justifies its obscenity. The paper concludes with a question of the possibility of adapting, yet, another strategy of making freak bodies publicly visible: freak show-based performances of disabled artists.

**Keywords:** freak, freak show, corporeal difference, representation of otherness, disability



**Piotr Sorokowski**  
Uniwersytet Wrocławski

## Polemika z tekstem: *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim* (Wagner 2012)

**Abstrakt** Prezentowany artykuł jest polemiką z tekstem Izabeli Wagner (*Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 2012, t. 8, nr 1, s. 166–187). Jeden z głównych wątków tej publikacji dotyczył procesu recenzyjnego w zagranicznych czasopiśmie naukowych, który Wagner – na podstawie swojego jednostkowego doświadczenia z czasopiśmie amerykańskim – przedstawiła w sposób bardzo negatywny. Jednak ani autor tej polemiki, ani inni znani mu polscy badacze publikujący artykuły z zakresu nauk społecznych właściwie nie spotkali się z opisanymi przez Wagner problemami. Przekazanie tej informacji czytelnikom PSJ-otu wydaje mi się o tyle istotne, iż jednostronne, pejoratywne przedstawienie procesu recenzji przez Wagner może powodować uprzedzenia polskich naukowców wobec prób publikacji w czasopiśmie międzynarodowych. W polemice tej wyjaśniam ponadto szczegółowo proces przyznawania przez MNiSW punktów czasopiśmom zagranicznym (którego nieznaną może rodzić wiele nieporozumień), opisuję możliwości postępowania wobec opisanych przez Wagner nieetycznych zachowań redaktora czasopisma, a także ustosunkowuję się do rad autorki dotyczących kariery międzynarodowej i proponowanych przez nią strategii publikacyjnych.

**Słowa kluczowe** polemika, bibliometria, strategie publikacyjne, etyka w nauce

**Piotr Sorokowski**, adiunkt w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego, kierownik Zakładu Eksperymentalnej Psychologii Społecznej. Jego zainteresowania naukowe dotyczą szeroko pojętej psychologii ewolucyjnej, międzykulturowej i społecznej, a także antropologii i ekologii człowieka. Prowadził badania terenowe wśród plemion Yali, Himba i Tsimane. Członek International Society for Human Ethology.

### Dane adresowe autora:

Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego  
ul. Dawida 1  
50-527 Wrocław  
e-mail: p.sorokowski@psychologia.uni.wroc.pl

W polskiej prasie (naukowej, popularnej i codziennej) śledzić możemy dyskusję o tym, czy polskie nauki społeczne powinny ulec umiędzynarodowieniu, czy nie. Mimo że z mojej perspektywy sprawa wydaje się oczywista, do tej pory nie podejmowałem dyskusji w tym zakresie – mamy wolność wyboru i każdy może sam zdecydować o swojej karierze naukowej. Tekst Izabeli Wagner (2012) pod tytułem *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*, opublikowany w „Przeglądzie Socjologii Jakościowej” (PSJ), jest jednak

moim zdaniem groźniejszy od innych artykułów przeciwników umiędzynarodowienia polskich nauk społecznych, ponieważ autorka nie tylko przedstawia w nim swoje nieprzychylnie stanowisko wobec publikowania prac w prestiżowych czasopiśmie anglojęzycznych („Może więc niekoniecznie należy ulegać wymogom instytucjonalnym [publikacje w języku angielskim w punktowanych pismach jako główny element oceny pracy]”, Wagner 2012: 183), ale także w negatywny sposób przedstawia procesy recenzyjne w tych pismach. Powodować to może, w mojej opinii, uprzedzenia polskich, szczególnie młodych i niedoświadczonych, autorów wobec prób publikacji prac w tego typu czasopiśmie.

Właściwie mógłbym podjąć dyskusję z każdym akapitem tekstu Wagner (2012), jednak aby przekaz tej polemiki był łatwy do uchwycenia, podejmę w niej tylko najważniejsze wątki. Od razu podkreślę, że najważniejszy zarzut wobec omawianego tekstu dotyczy tego, że autorka, mająca nikłe doświadczenie w publikowaniu prac w zagranicznych czasopiśmie naukowych (wedle bazy Uniwersytetu Warszawskiego jedna publikacja w czasopiśmie zagranicznym do roku 2011), stosuje nieuprawnione uogólnienie jednego negatywnego doświadczenia jednej osoby (siebie samej) z jednym czasopiśmie naukowym. Robi tak, pomimo że twierdzi: „[o] ile badacze społeczni posługują się indywidualnymi przypadkami [...], to używają ich jako podstawy do analizy zbudowanej na zbiorze przypadków. Badacz stosujący metodę zwaną *case study* dąży do tak zwanego nasycenia różnorodności przypadków” (Wagner 2012: 169).

Dlatego też cenne wydaje mi się przedstawienie w tej polemice odmiennego punktu widzenia na opisany przez autorkę problem. Być może spojrzenie na temat publikacji zagranicznych z perspektywy osoby, która nie miała drastycznych przeżyć podczas recenzji własnego artykułu wysłanego do zagranicznego czasopisma, a jednocześnie opublikowała kilkanaście takich tekstów na przestrzeni ostatnich 5 lat, pozwoli czytelnikom PSJ wypośrodkować opinię na temat możliwości publikacji przez polskich humanistów i przedstawicieli nauk społecznych swoich prac w języku angielskim.

### Dlaczego polskie czasopisma są nisko punktowane?

W polemice tej chciałbym zacząć od rzeczy podstawowej, to znaczy od wyjaśnienia, jak powstaje lista z punktacją czasopisma – to znacznie ułatwi recepcję dalszej części mojej polemiki. Autorka nie wyjaśnia szczegółowo, skąd się biorą ministerialne punkty („Nie poruszając tematu mechanizmu przyznawania punktów [...]”, Wagner 2012: 167) i dlatego osoby mniej wtajemniczone w zasady ich przyznawania mogłyby sądzić, że czasopisma polskie są z zasady oceniane niżej niż zagraniczne. Nie jest to prawdą, ponieważ słabe czasopisma zagraniczne w ogóle nie uzyskują punktów ministerialnych, a na przykład publikacja w polskim czasopiśmie „Acta Astronomica”, którego *impact factor* (w luźnym tłumaczeniu ‘miara oddziaływania’) z 2010 roku jest bliski 3,5, warta była 32 punkty. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby polscy socjologowie (ale także psychologowie, pedagodzy, antropologowie i inni

przedstawiciele nauk społecznych) stworzyli w najbliższych latach podobnie prężnie działające czasopismo.

Wyjaśnijmy zatem w skrócie, skąd biorą się ministerialne punkty. Autorzy publikacji naukowych odnoszą się w swoich pracach do wcześniejszych publikacji na podobny temat. Zazwyczaj jest tak, że jeśli dana publikacja wnosi coś istotnego do nauki, to jest też częściej cytowana przez innych autorów. Dlatego liczba cytowań danej publikacji jest dobrą miarą jej istotności (zob. np. Skalska-Zlat 1988). Poszerzając ten tok myślenia na czasopisma, powinno się dojść do wniosku, że średnia liczba cytowań zliczona dla wszystkich artykułów, które ukazują się w czasopiśmie X jest miarą jego prestiżu i siły jego oddziaływania na inne czasopisma. Tym właśnie jest wskaźnik *impact factor* (IF), który liczony jest wedle wzoru:  $IF = b/c$ , gdzie  $b$  jest łączną liczbą cytowań w danym roku kalendarzowym wszystkich publikacji, które ukazały się w danym czasopiśmie w ciągu poprzednich dwóch lat, a  $c$  – liczbą wszystkich publikacji, które ukazały się w tym czasopiśmie w ciągu ostatnich dwóch lat. Wskaźnik ten powstał na początku lat sześćdziesiątych jako pomoc w selekcji czasopism do *Science Citation Index* (Garfield 1999). Na podstawie tego wskaźnika powstaje obecnie obejmująca około 8000 pozycji lista czasopism indeksowanych przez Instytut Filadelfijski (stąd w Polsce ISI Master Journal List nazywana jest potocznie listą filadelfijską). Lista ta jest płynna – czasopisma, których IF zbliża się do zera są usuwane, a na ich miejsce przyjmowane są inne. Nasuwa się zatem pytanie, czy publikowane w Polsce – i tylko w języku polskim – czasopismo

z socjologii czy psychologii ma szansę na wysoki IF? Raczej nie – trudno bowiem sądzić, aby przedstawiciele światowej socjologii i psychologii nauczyli się gremialnie języka polskiego tylko po to, aby móc czytać prace naszych naukowców publikowane w czasopismach krajowych (zob. analiza IF czasopism ekonomicznych wydawanych w języku hiszpańskim, włoskim, niemieckim i francuskim, [Novell, Fabregat 2010]). Czy publikowane w Polsce czasopismo w języku angielskim mogłoby mieć bardzo wysoką punktację? Hipotetycznie nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak się stało. Nie jest to jednak łatwe – zauważmy, że mechanizm zdobywania wysokiego IF działa jak samonapędzająca się maszyna. Publikacje w czasopismach z wysokim IF są prestiżowe, dlatego też uczeni wysyłają do nich swoje najlepsze artykuły, te zaś są potem najczęściej cytowane. Co więcej, takie czasopisma ze względu na olbrzymią liczbę nadsyłanych prac mogą stosować najostrożniejsze kryteria recenzji zgłoszonych artykułów, publikując tylko najlepsze z nich. Sytuacja ta przypomina nabór uczniów do prestiżowego gimnazjum – co roku idą do niego najzdolniejsze dzieci w mieście, więc trudno aby to gimnazjum rokrocznie nie szczyliło się tym, że jest najlepszą szkołą w mieście. Nie oznacza to jednak, że takie gimnazjum (czasopismo) nie może po pewnym okresie zaniedbań stracić swojej renomy, a słabsze gimnazjum (czasopismo) nie może znacznie podnieść swego poziomu.

Na gruncie polskim urzędnicy dzielą czasopisma na kategorie/dziedziny, wedle których są one indeksowane (jest to bardzo istotne, ponieważ czasopisma z różnych dziedzin istotnie

różnią się od siebie wskaźnikiem IF) i grupują je w 4 kwartylach – 25% najlepszych czasopism otrzymało na ostatniej liście ministerialnej 32 punkty, kolejne 25% – 27 punktów i tak dalej, aż do 13 punktów. Dodatkowo 40 punktów mogło otrzymać kilka najlepszych czasopism w swojej dziedzinie, które wybierane były wedle dość skomplikowanego wzoru matematycznego. Do listy dołączane też były te czasopisma, które nie posiadają IF, a figurują w bazie European Reference Index for the Humanities (zdecydowana większość czasopism z tej bazy posiada IF). Nowy mechanizm oceny czasopism posiadających IF, który zostanie zastosowany w przyszłej ocenie parametrycznej, jest opublikowany na stronie ministerstwa ([www.nauka.gov.pl](http://www.nauka.gov.pl)) i jest generalnie zbieżny z dotychczasowym. Najważniejszą zmianą wydaje się być ciągła punktacja czasopism (jeśli dobrze zrozumiałem sformułowanie umieszczone w dokumencie: „skok skali co 0,25 pkt.<sup>1</sup>”). System oceniania czasopism za pomocą IF ma wiele zalet, ale również wad, jednak naukowcy z całego świata są raczej zgodni, iż „[n]ie mamy w tej chwili opracowanego lepszego systemu oceny czasopism” (Lewandowski 2006: 92, zob. też Wróblewski 1996). To ważne, ponieważ autorka sugeruje, iż zna „strategię publikacyjną, która, w przeciwieństwie do tradycyjnej, opartej na *impact factor*, należy do przyszłości” (Wagner 2012: 182) (o czym napiszę jeszcze w dalszej części tekstu).

<sup>1</sup> Ujednolicone zasady oceny czasopism z dn. 25 listopada 2011 r. [dostęp 11 kwietnia 2012 r.]. Dostępny w Internecie [http://www.nauka.gov.pl/fileadmin/user\\_upload/Finansowanie/finansowanie\\_nauki/Dzialalnosc\\_statutowa/20111125\\_zasady\\_glowne.pdf](http://www.nauka.gov.pl/fileadmin/user_upload/Finansowanie/finansowanie_nauki/Dzialalnosc_statutowa/20111125_zasady_glowne.pdf).

Przywołuję opis obliczania IF oraz punktów ministerialnych na jego podstawie, ponieważ wydaje mi się, że autorka nie do końca go rozumie. Pisze między innymi: „miałam dodać nowe referencje (wpisać nazwiska autorów, którzy publikowali w tym piśmie lub osób z zaprzyjaźnionego z piśmie kręgu). [...] Nie przypuszczałam wtedy, że powołanie się na kogoś, kto umarł nie jest strategią preferowaną przez pisma walczące o *impact factor*” (Wagner 2012: 178). Tymczasem tylko sugestia cytowania autorów – żyjących lub nie, zaprzyjaźnionych z piśmie lub nie – którzy opublikowali artykuł w danym piśmie w ostatnich dwóch latach (jeśli dodatkowo dołożymy długość procesu publikacyjnego własnego artykułu, to właściwie z ostatniego roku) prowadziłyby do zwiększenia IF danego czasopisma w kolejnym roku. A zatem, czy autorce faktycznie nakazywano cytowanie artykułów niezwiązanych z tematem zgłoszonej pracy (bo chyba nie każda praca w wybranym czasopiśmie odnosi się do tej samej problematyki, co artykuł autorki?), które w danym czasopiśmie opublikowane były rok czy dwa przed tym, jak zgłosiła się ona do tegoż czasopisma? Dalej autorka pisze: „[...] ale otrzymałam tylko 13 punktów. Nagle spadł im ten cudowny *impact factor*. Spadł, bo był już kryzys i zabrakło pieniędzy na utrzymanie regularnego rytmu wydawniczego: dwa wydania pisma miały roczne opóźnienia” (Wagner 2012: 179). Generalnie opóźnienia nie powinny wpływać na IF czasopisma (ponieważ w tym przypadku we wzorze zmniejsza się zarówno dzielna, jak i dzielnik). Oczywiście niewydawanie czasopisma przez rok czy dwa (nie świadczy to najlepiej o jego jakości i często nie



jest związane z czynnikami finansowymi) może spowodować, że czasopismo w ogóle wypadnie z listy filadelfijskiej – jednak do tego chyba w przypadku czasopisma autorki nie doszło, ponieważ nadal figurowało ono na liście ministerialnej. Poza tym, jak wykazuję w dalszej części polemiki, czasopismo, o którym pisze autorka, miało w ostatnich latach IF bliski zera, zatem trudno się spodziewać, aby było sklasyfikowane wyżej niż w 4 kwartyli (13 punktów) listy ministerialnej.

Dalej Wagner pisze: „[b]ilans mojego doświadczenia w obliczu oceny ministerialnej jest następujący: ten sam artykuł mógł otrzymać 27 punktów, ale otrzymał 13. Jak to się ma do jakości pracy naukowej?” (2012: 179). Jest to niezrozumienie istoty oceny punktującej jakość czasopism, w których została zaakceptowana praca, a nie bezpośrednio jakość pracy naukowej. Równie dobrze autorka mogła wysłać swoje badania do „Dziennika Bałtyckiego” i nie otrzymać za nie punktów. Czy byłaby to wina ministerstwa? Niewątpliwie prace autorki będą przechodziły też ocenę jakościową (choćby podczas procedury habilitacyjnej) i – być może – recenzent napisze wtedy, że doniosłość prac autorki jest niezależna od jakości czasopism naukowych, w których zostały opublikowane.

Autorka wskazuje, że nie przyjęto jej artykułu w związku z nieetycznym zachowaniem redaktora pisma, do którego został on złożony (o czym piszę poniżej). Jeśli poprawki, które należało nanieść w tym artykule faktycznie były kosmetyczne i artykuł został oceniony bardzo wysoko, autorka podjęła złą strategię publika-

cyjną (to też nie jest wina ministerstwa). Należało znaleźć pismo o podobnej cytowalności (IF) (punktowane za 27 czy 32 punkty) i spróbować jeszcze raz, a nie wybierać czasopismo z 4 kwartyli. Sytuacja taka przypomina nieco boksera, który po pierwszej (niezasłużonej) porażce, wybrał sobie kolejnego, tym razem dość słabego przeciwnika i narzeka, że jego zwycięstwo nie zostało docenione przez kibiców („Nie opublikowałam w tym piśmie, nie dostałam 27 punktów [naszych ministerialnych]. Opublikowałam 2 lata później [...] w innym równie prestiżowym dla wąskiego grona specjalistów piśmie, ale otrzymałam tylko 13 punktów” [Wagner 2012: 179]). Uczciwie trzeba też przyznać, że czasopismo, o którym prawdopodobnie pisze autorka („*Studies in Symbolic Interaction*”; wedle bazy publikacji Uniwersytetu Warszawskiego jedyny artykuł pasujący do opisanej sytuacji to: *Teaching the Art of Playing with Career-Coupling Relationships in the virtuoso Word* [w 35 numerze tego pisma]) od około 10 lat ma wyjątkowo niski, zbliżony do zera, IF. Uznanie, że jest ono prestiżowe jest dość groteskowe w sytuacji, gdy czasopismo o podobnej tematyce „*Symbolic Interaction*” ma IF około 0,6 (czyli przeciętny artykuł w tym czasopiśmie jest cytowany prawie 10-krotnie częściej niż w czasopiśmie, w którym opublikowała autorka), a najlepsze czasopisma socjologiczne mają IF ponad 3,0 (czyli przeciętny artykuł w tych czasopismach jest cytowany prawie 40 razy częściej niż w czasopiśmie, w którym opublikowała autorka). Potwierdza ten fakt to, że wymienione czasopismo nie figuruje w bazie European Reference Index for the Humanities, nawet w kategorii NAT (cza-

sopisma o reputacji krajowej). Z mojego punktu widzenia nieuczciwe jest zatem informowanie czytelników, że czasopisma socjologiczne za 13 punktów, 27 punktów czy 32 punkty właściwie się od siebie nie różnią. Różnią się – prace jednego z tych czasopism są cytowane przez innych badaczy, a drugiego właściwie nie są (co może rodzić podejrzenie, że albo niewiele wnoszą do nauki, albo nawet nie są w ogóle czytane).

Co więcej, autorka opublikowała swój artykuł w serii wydawniczej, która na pewno nie jest typowym czasopismem (na stronie internetowej możemy znaleźć link: „recommend this book series”, a w instrukcjach dla autorów jest informacja, ile znaków powinien mieć rozdział w książce). Na stronie wydawcy nie ma też informacji, aby to czasopismo (?) było indeksowane w jakiegokolwiek znaczącej bazie publikacji (a takie informacje podaje na swojej stronie większość pism, także PSJ). Powiedzmy wprost, Wagner nie ułatwia potencjalnemu czytelnikowi, zainteresowanemu podjętą przez nią problematyką, odnalezienia jej artykułu i nawet pobieżna analiza strony tego wydawnictwa powoduje, że potencjalny autor powinien mieć tego świadomość. Czy zatem o brak cytowań tego artykułu autorka także będzie miała pretensje do ministerstwa?

Bardzo ciekawym jest, że autorka wielokrotnie i wyraźnie rozróżnia możliwość publikowania w czasopismach amerykańskich i europejskich: „[c]zęsto też zadawano mi pytanie, dlaczego my, Europejczycy, tak bardzo chcemy publikować w USA? Czy mamy zamiar tam pracować i czy nie możemy publikować u siebie [...]” (Wagner

2012: 178). Co bardzo efektowne, autorka robi podobny (moim zdaniem wyjątkowo sztuczny) podział wśród naukowców: „[c]zęsto spotykam się z postrzeganiem nas – naukowców europejskich – jako uprzywilejowanych, bo u nas szkoły są za darmo i otrzymaliśmy edukację bez wysiłku (co oznacza, że kończąc studia, nie mamy 200 000 dolarów długu) i mamy pozycję wykładowców uniwersyteckich na całe życie. Czego więc chcemy, publikując w pismach amerykańskich?” (Wagner 2012: 178); czy dalej o sobie: „wzburzyła się moja europejska krew” (Wagner 2012: 179). Takie kontynentalne rozbieżności jest zadziwiające, ponieważ zdecydowana większość szanowanych czasopism naukowych, nawet tych wydawanych w Ameryce, jest międzynarodowa. Recenzują w nich nie tylko Europejczycy, ale i bardzo wielu Polaków (ja osobiście recenzowałem artykuły dla dwóch „amerykańskich” czasopism). Polacy wchodzą też w skład rad redakcyjnych pism zagranicznych.

Sprawdziłem, gdzie wydawane są czasopisma z pierwszego kwartyli (pod względem IF) z dziedziny nauk społecznych. Faktem jest, że ponad 50% z tych czasopism wydawanych jest w Stanach Zjednoczonych, jednak potencjalny autor może też wybierać czasopisma wydawane w Wielkiej Brytanii, Niemczech, Holandii, Australii, a wśród czasopism z 2 kwartyli znajdują się czasopisma wydawane choćby na Litwie. Autorka myli się jednak, utożsamiając miejsce wydawania czasopisma z jego „amerykańskością” (a jeśli tak nie jest, to potencjalny autor mimo to ma do wyboru wiele międzynarodowych, wydawanych poza Stanami Zjednoczonymi, czasopism i problem ich „ominięcia”

w sytuacji wysyłania artykułu do publikacji właściwie znika). Bardzo wiele czasopism redagowanych i współwydawanych przez europejskie towarzystwa naukowe (np. „European Journal of Social Psychology”), w których nie ma, jak sądzę, uprzedzeń wobec europejskich autorów, figuruje jako czasopisma wydawane w Stanach Zjednoczonych, ponieważ mają one amerykańskiego wydawcę (w przypadku EJSP jest to John Wiley & Sons). Przeszedłem kilkanaście procesów wydawniczych i jeszcze nie spotkałem się z tym, aby wydawca (rozumiany jako firma wydawnicza) ingerował w jakikolwiek sposób w meritum publikacji, nawet wobec autorów, którzy „otrzymali edukację bez wysiłku i nie mają 200 000 dolarów długu”.

Reasumując, czasopisma nie są amerykańskie i europejskie, a dzielą się na takie, w których publikuje się artykuły w mniejszym lub większym stopniu oddziałujące na światową naukę, a próby ich punktowania przez ministerstwo mają na celu uwidocznienie tego faktu (być może w sposób nieco ułomny, ale na pewno niezafałszowujący rzeczywistości).

### Nieetyczne zachowanie redaktora czasopisma zagranicznego – przypadek czy reguła?

Przejdźmy teraz do zasadniczej kwestii. Autorka polemiki pisze: „[n]ie wykazano prostej zależności, na mocy której w kraju X oceny są stronnicze, a w kraju Y cały proces publikacyjny przebiega bez szwanku” (Wagner 2012: 177) czy też: „[j]akość recenzji nie zależy od narodo-

wości recenzenta czy miejsca opublikowania, ale od kultury środowiskowej i indywidualnych cech recenzenta” (Wagner 2012: 180), cytując nawet prace naukowe potwierdzające tę tezę (Lamont 2010). Z drugiej jednak strony ostrzega przed próbą publikacji w czasopismach zagranicznych (przede wszystkim amerykańskich). Opinie autorki o stosunku amerykańskich naukowców do tych spoza ich kraju dobrze ilustruje przywoływany już przeze mnie fragment polemiki: „[c]udzoziemcy tylko przeszkadzają w tych rozgrywkach, bo przecież oni nie startują w wyścigu szczurów o miejsce na amerykańskim uniwersytecie. Często spotykam się z postrzeganiem nas – naukowców europejskich – jako uprzywilejowanych, bo u nas szkoły są za darmo i otrzymaliśmy edukację bez wysiłku (co oznacza, że kończąc studia, nie mamy 200 000 dolarów długu) i mamy pozycję wykładowców uniwersyteckich na całe życie. Czego więc chcemy, publikując w pismach amerykańskich?” (Wagner 2012: 178). Taka negatywna postawa amerykańskich uczonych miałaby się przekładać na recenzowanie artykułów przesyłanych im przez cudzoziemców, głównie Europejczyków. Już w abstrakcie przeczytamy, iż „proces publikacyjny (prac w języku angielskim – przyp. P.S.) zdeterminowany jest nie tylko kryteriami merytorycznymi, ale także niemerytorycznymi” i jednym z tego typu kryteriów miałaby być „przynależność do ośrodka naukowego” (Wagner 2012: 166). W dalszym fragmencie tekstu autorka sugeruje, że nieprawdziwa (dokładnie rzekoma) jest teza o „niezależności oceny i merytoryczności ewaluacji i profesjonalności recenzji w zagranicznych pismach anglojęzycznych”

(Wagner 2012: 177), znowu imputując, że w tego typu pismach następuje „kategoryzowanie autora ze względu na jego pochodzenie geograficzno-kulturowe” (Wagner 2012: 178). W moim odczuciu wydźwięk omawianej polemiki jest taki, że w zagranicznych czasopismach naukowych jest niższy i mniej merytoryczny (ocena afiliacji naukowej autora, a nie jego tekstu) poziom recenzji niż w czasopismach krajowych. Ewentualnie można też wnioskować, że zarówno w kraju, jak i zagranicą poziom jest taki sam (niski), ale teza taka jest mało prawdopodobna, ponieważ autorka nigdy wcześniej nie napisała podobnego tekstu o polskich czasopismach, a jeśli już odnosi się do jakiegoś polskiego czasopisma, to raczej je chwali: „[w] mojej specjalności jest w Polsce świetnie działające pismo tego typu – „Qualitative Sociology Review” – posiadające listę recenzentów złożonych z najwybitniejszych specjalistów socjologii jakościowej na świecie” (Wagner 2012: 182).

Skąd autorka wie o niskiej jakości procesu redakcyjno-recenzenckiego w zagranicznych czasopismach anglojęzycznych? Wie z własnego, jednostkowego doświadczenia. Autorka generalizuje swoje doświadczenia, mimo że kilkakrotnie zwraca uwagę, iż uogólnianie pojedynczego przypadku jest błędne, pisząc między innymi: „[z]askakuje natomiast ton oczywistości, z jakim prelegenci wygłaszają opinie oparte wyłącznie na osobistych doświadczeniach” (Wagner 2012: 168) czy też: „[w]iększość osób konstruuje swe wypowiedzi na podstawie osobistych doświadczeń umieszczonych w obszarze wybranej dyscypliny, zapominając o analizie i nie biorąc pod uwagę specyficznego kontekstu, jaki towarzy-

szy każdej pracy naukowej, wyciąga pochopne wnioski i dokonuje uogólnień” (Wagner 2012: 169).

Autorka wysłała swój tekst do jednego z czasopism zagranicznych. W czasie procesu recenzyjnego została poproszona o dodanie dodatkowych pozycji w bibliografii do wysłanego artykułu – „autorów, którzy publikowali w tym piśmie lub osób z zaprzyjaźnionego z pismem kręgu” (Wagner 2012: 178), a także o pewne poprawki językowe w swojej pracy. Następnie autorka opisuje sytuację, która wydarzyła się podczas jednej z konferencji: „[...] consulting editor tegoż pisma – na inauguracyjnym przyjęciu powiedział mi, że bardzo podoba mu się mój artykuł i chce mi pomóc. Otóż jego doktorantka świetnie zrobi korektę za darmo. Moje szczęście nie miało granic, ale trwało krótko. Ten wielki profesor i specjalista w mojej dziedzinie powiedział, że muszę się podzielić artykułem z jego doktorantką” (Wagner 2012: 178). Gdy autorka odmówiła, usłyszała – „tu jest Ameryka. Biznes to biznes – twój wybór. Publikacja w takim piśmie jest czymś cennym, ty i tak tutaj nie jesteś [mieszkasz i pracujesz poza USA], a ona [doktorantka] potrzebuje tej publikacji, aby dostać pozycję. Albo na to przystaniesz, albo nie publikujesz” (Wagner 2012: 179). Co powinna autorka zrobić w takiej sytuacji? Po pierwsze, powinna wysłać oficjalny list do redaktora naczelnego tego czasopisma (nieetyczną propozycję złożył jej consulting editor, a nie sam szef). Jeśli to by nie pomogło, autorka powinna zdemaskować i upublicznić taką propozycję, jako dowód prezentując na przykład dalszą korespondencję mailową z nieuczciwym redaktorem. Jestem pewien, że



konkurencyjne czasopismo naukowe z chęcią opublikowałoby list do redaktora czy polemikę w tej sprawie. Można było też opisać zaistniałą sytuację w jednym ze specjalistycznych czasopism naukowych, które zajmują się oszustwami w nauce. Wreszcie, można było (i nadal można) zamieścić informację o zaistniałej sytuacji w Internecie. Autorka została oszukana i jej brak reakcji na tego typu zachowanie (nawet w lutowej polemice nie podaje nazwiska tegoż naukowca ani czasopisma, w którym był on pomocnikiem redaktora) prawdopodobnie pozwala temu „wielkiemu profesorowi i specjaliście” na dalsze tego typu nieetyczne praktyki wobec innych niedoświadczonych autorów. Jeśli autorka bała się otwartej konfrontacji z tym redaktorem, mogła choćby w odnośniku zapisać, jaki wkład w pracę nad artykułem miały obydwie autorki (na przykład: I.W. – zdobycie funduszy na badania, przeprowadzenie badań, analiza wyników, praca nad manuskrypcją; X.X. – 12 poprawek językowych w artykule). Taki odnośnik ośmieszałby zarówno poziom etyczny dopisanej współautorki pracy, jak i czasopisma, które zezwoliło, aby współautorem w opublikowanym artykule była osoba, która praktycznie nic nie wniosła do badania. Warto dodać, że w wielu czasopismach opis wkładu poszczególnych autorów w powstanie artykułu jest wymogiem publikacji pracy, podobne wymogi próbuje wprowadzić też nasze ministerstwo (nazywając to „zaporą ghostwriting”) w tak wyśmiewanym przez środowisko nauk społecznych i humanistycznych projekcie oceny czasopism krajowych.

Na zakończenie dodam, że siła rażenia argumentów autorki byłaby znacznie mocniejsza,

gdyby opublikowała ona w Internecie recenzje swojej pracy, by każdy bezstronny obserwator mógł się przekonać, czy praca ta została odrzucona w związku z problemami wynikającymi ze specjalistycznej korekty językowej. To, że autorka opublikowała ją w czasopiśmie z 4 kwartyła (13 punktów) nie jest jeszcze dowodem, że praca ta nie była za słaba na czasopismo z 2 kwartyła (27 punktów) – „[n]ie opublikowałam w tym piśmie [...]. Opublikowałam 2 lata później w innym równie prestiżowym” (Wagner 2012: 179). To normalna procedura wśród naukowców, że próbują oni opublikować swój artykuł w czasopiśmie z jak najwyższym IF (a przy tym wysoko punktowym wedle polskiej listy), a w przypadku niepowodzeń wysyłają go do czasopism z niższym IF. Dlatego też, mając znacznie większy wybór lepszych tekstów, czasopisma z wysokim IF mogą sobie pozwolić na znacznie ostrzejsze recenzje (ze względu na dużą konkurencję – w tych najlepszych poziom odrzuceń przekracza 90%). Mówiąc wprost, to, że jeden z moich artykułów został przyjęty po pozytywnych recenzjach do czasopisma „European Journal of Social Psychology” (IF ok. 1,4), wcale nie oznacza, że ten artykuł uzyskałby pozytywne recenzje w czołowym czasopiśmie z dziedziny psychologii społecznej „Journal of Personality and Social Psychology” (IF 5,2). Natomiast zdecydowana większość artykułów zaakceptowanych w „Journal of Personality and Social Psychology” nie miałaby problemu z przejściem przez proces recenzyjny w „European Journal of Social Psychology”. Jak już jednak pisałem, nie mam powodu, aby nie wierzyć autorce tekstu, że powód odrzucenia jej artykułu był w pełni

niemerytoryczny. Powyższy przykład ma jedynie zilustrować mechanizm publikowania prac naukowych.

Naprawdę zadziwiające jest, że autorka zamiast podać, w którym czasopiśmie potraktowano ją w nieetyczny sposób i przestrzec innych przed publikowaniem w tym piśmie, swój negatywny przykład nie tylko uogólnia na wszystkie czasopisma socjologiczne („publikując w czasopismach socjologicznych” [Wagner 2012: 170]) czy czasopisma amerykańskie („Czego więc chcemy, publikując w pismach amerykańskich?” [Wagner 2012: 178]), ale nawet na wszystkie czasopisma anglojęzyczne przyjmujące prace humanistów i przedstawicieli nauk społecznych piszących po angielsku (co sugeruje tytuł artykułu: *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*). Porozmawiajmy o faktach: zdecydowana większość czasopism z zakresu nauk społecznych recenzuje artykuły w procedurze tak zwanej „podwójnie ślepej recenzji”, a zatem ani recenzent nie zna recenzowanego, ani recenzowany recenzenta. Jeśli wysyłają państwo artykuł do czasopisma, gdzie tego typu recenzje nie są normą, sugeruję szybko zmienić czasopismo na inne. Co więcej, autor może (czasami jest to wymóg) wymazać z artykułu wszelkie informacje, które pomogłyby go zidentyfikować (np. informację o grantach), ujawniając je dopiero po procesie recenzyjnym. Moim zdaniem – i zawsze powtarzam to osobom mówiącym „nie wysyłam, bo nie mam układów” – takie procedury właściwie wykluczają rozpoznanie przez recenzentów mało znanego autora. Co prawda autorka sugeruje, że „już od pierwszych zdań

artykułu można się zorientować, z jakiego obszaru (dziedzina/miejsce/kultura) dana praca pochodzi” (Wagner 2012: 177), ja jednak mam na ten temat odmienne zdanie. Recenzowałem kilka prac w międzynarodowych czasopismach i nigdy nie domyśliłem się, skąd pochodzi jego autor. Bo właściwie, skąd recenzent ma wiedzieć, że temat badawczy, który „obejmował elitarną jednostkę naukową o międzynarodowym składzie zespołu, działającą we Francji” (Wagner 2012: 169), jest opisywany przez polską autorkę Izabelę Wagner? Nauka jest międzynarodowa, Wagner (jak sama stwierdza) publikuje badania o rezydujących we Francji grupach naukowców, ja o plemieniu Yali z Nowej Gwinei<sup>2</sup>, a na przykład niejaka Frederica Perera i inni z Nowego Yorku o Polakach (a raczej ich DNA)<sup>3</sup>.

Oczywiście istnieje większa szansa, że o Polsce będą pisać Polacy, a nie Japończycy, a co za tym idzie – że recenzent zdemaskuje, skąd pochodzi autor artykułu. Czy jednak nie przesadzamy w tworzeniu teorii spiskowych? Czy ma to aż tak duży wpływ na ocenę pracy naukowej? Odpowiedź z polemiki Wagner (2012):

[w] kręgu socjologów amerykańskich (i zachodnioeuropejskich) powszechnie wiadomo, iż w naukach społecznych jest wielka konkurencja i publikacja w „dobrym miejscu” często oznacza klucz do uzyskania tak trudno dostępnej posady. Walka o nią jest zażarta i nie

<sup>2</sup> Zob. Sorokowski Piotr, Sorokowska Agnieszka (2012) *Judgments of Sexual Attractiveness: A Study of the Yali Tribe in Papua*. „Archives of Sexual Behavior”, DOI: 10.1007/s10508-012-9906-x. Dostępny w Internecie <<http://www.springerlink.com/content/u215u4055530511p/fulltext.pdf>>.

<sup>3</sup> Zob. Perera Frederica i in. (1992) *Molecular and genetic damage in humans from environmental pollution in Poland*. „Nature”, vol. 360, no 6401, s. 256–258.



zawsze jest *fair*. Cudzoziemcy tylko przeszkadzają w tych rozgrywkach, bo przecież oni nie startują w wyścigu szczurów o miejsce na amerykańskim uniwersytecie. (s. 178)

Dlaczego jednak amerykański redaktor (który faktycznie, w przeciwieństwie do recenzentów, wie, z jakiego kraju pochodzi autor przesłanego manuskryptu) czy recenzenci z danego czasopisma mieliby nie lubić Sorokowskiego czy Wagner z Polski? Bo będziemy zatrudnieni na jego profesorskiej pozycji w jednym z szacownych amerykańskich uniwersytetów? Czy takie wnioskowanie ma sens? Będę mówił tylko za siebie. W mojej opinii nie jestem konkurencją dla recenzującego mnie naukowca, specjalisty w danej dziedzinie, autora kilkudziesięciu artykułów z setkami cytowań. Poza tym, najbardziej przebiegłą strategią amerykańskich redaktorów byłoby odrzucanie prac ich amerykańskich kolegów (w końcu to oni bardziej im zagrażają), a akceptowanie prac własnych i prac osób spoza Stanów Zjednoczonych z niewielkim dorobkiem naukowym (takie osoby i tak pozostaną w tyle w wyścigu szczurów).

Na zakończenie tego wątku dodajmy, że nawet gdyby okazało się, iż istnieje recenzent uprzedzony wobec konkretnego, lub wszystkich, autorów z Polski, to w zagranicznych czasopismach autor może wskazać konkretnych recenzentów, do których jego artykuł nie będzie wysyłany. Jest to bardzo przydatny zwyczaj, pozwalający wykluczyć z grona potencjalnych recenzentów autorów artykułów, które krytykujemy.

### Czy trawa u sąsiada jest bardziej zielona?

Czy są jakieś powody, dlaczego – jak to zgrabnie ujęła autorka – „u sąsiada trawa jest zawsze bardziej zielona” (Wagner 2012: 177), czyli proces recenzyjny przebiega lepiej w prestiżowych czasopismach zagranicznych niż w czasopismach polskich? Istnieje kilka przesłanek, aby tak sądzić. Najważniejsza z nich jest taka, iż pisząc artykuł po angielsku i wysyłając go do prestiżowego czasopisma, poddajemy się weryfikacji międzynarodowych recenzentów, którzy są wybitnymi specjalistami od konkretnego zagadnienia (moje doświadczenie jest takie, że czym gorsze pismo, zagraniczne czy polskie, tym dobór recenzentów jest bardziej przypadkowy). Taka weryfikacja jest ostrzejsza (przez to bywa bardziej bolesna), ponieważ tacy recenzenci znają się na danej dziedzinie i łatwo wyłapują wszelkie niedoróbki i błędy; charakteryzuje się jednak wyższym poziomem merytorycznym. Wyobrażam sobie, że w pewnych wąskich dziedzinach najlepszymi specjalistami będą tylko Polacy, ale zdarza się to niezmiernie rzadko. Na przykład, jeśli chciałbym opublikować artykuł w języku polskim o preferencjach wobec pewnych wzorców atrakcyjności fizycznej w populacjach zbieracko-łowieckich i ich uwarunkowaniach ekologicznych i kulturowych (a wcześniej nikt na ten temat w naszym kraju badań nie robił), to dochodzi do osobliwej sytuacji, w której moi polscy recenzenci będą się mniej znali na recenzowanym temacie niż ja.

Aby sprawdzić, czy są to tylko moje odczucia, podyskutowałem na ten temat z kilkunastoma

autorami, którzy posiadają publikacje zarówno na tak zwanej liście filadelfijskiej, jak i w polskich czasopismach. Byli wśród nich przedstawiciele szeroko pojętych nauk społecznych. Proszę nie traktować tych wyników jako mini-badań naukowych, a jedynie jako przedstawienie opinii nieco większej liczby osób ze środowiska (podobnie robi też autorka, podpierając swoje tezy stwierdzeniami typu: „wielu moich rozmówców i kolegów bywało w podobnych sytuacjach” [Wagner 2012: 179]). Moim dyskutantom zadawałem trzy zasadnicze pytania:

1. Co sądzisz o merytorycznym poziomie recenzji w swojej dziedzinie i czy mógłbyś porównać poziom recenzji w czasopismach polskich i tych z tak zwanej listy filadelfijskiej na podstawie swojego dotychczasowego doświadczenia?
2. Na podstawie swojego dotychczasowego doświadczenia oceń udział niemerytorycznych czynników (np. znajomość z redaktorem, pozycja naukowa itp.) podczas decyzji o publikacji artykułu w czasopismach polskich i tych z tak zwanej listy filadelfijskiej.
3. Jak często zdarzyło się, że redaktor zagranicznego czasopisma był do Ciebie negatywnie nastawiony ze względu na twoje pochodzenie czy narodowość?

Na pytanie o merytoryczny poziom recenzji zdecydowana większość autorów odpowiedziała, iż jest on zdecydowanie wyższy w czasopismach zagranicznych. Większość (ale nie zdecydowana) wskazała, iż udział niemerytorycznych czynników podczas decyzji o publikacji artykułu jest nieco wyższy w czasopismach

polskich. Bardzo interesowała mnie także opinia na temat tego, jak często zdarzyło się, że redaktor zagranicznego czasopisma był negatywnie nastawiony do autorów ze względu na ich pochodzenie czy narodowość (co tak uwypuklała w swojej polemice Wagner). Z pewnością spotkało to tylko jednego mojego rozmówcę (ale tylko raz), dwóch kolejnych przypuszczało, że takie zdarzenie mogło mieć miejsce, ale kolejnych dwóch zasygnalizowało, że spotkało się ze zgoła odmienną sytuacją – zostali przez redaktora czasopisma potraktowani wyjątkowo łagodnie, prawdopodobnie w związku tym, że pochodzą z dość „egzotycznego” kraju. Co więcej, przygotowując tę polemikę, natrafiłem na jednym z forów naukowych na krótką dyskusję na podobny temat. Jeden z forumowiczów zadał pytanie, czy polska afiliacja może utrudnić publikowanie w czasopismach zagranicznych i otrzymał generalnie przeczące odpowiedzi. Jeden z dyskutantów stwierdził nawet, że „odrzucanie przez afiliację to mit, który w Polsce powielają ludzie, którym odrzucono teksty”<sup>4</sup>.

Nie jest celem tej polemiki ocena polskich czasopism<sup>5</sup>. Zauważmy jedynie, że w opinii kilku-

<sup>4</sup> Forum.gazeta.pl, wątek „Publikacja w zagranicznym czasopiśmie” [dostęp 15 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://forum.gazeta.pl/forum/w,87574,135590151,,Publikacja\\_w\\_zagranicznym\\_czasopiśmie.html?v=2](http://forum.gazeta.pl/forum/w,87574,135590151,,Publikacja_w_zagranicznym_czasopiśmie.html?v=2)>.

<sup>5</sup> Ja sam uważam, że ich poziom jest coraz wyższy, na przykład zauważyłem, że coraz więcej polskich pism recenzuje prace zgodnie z zasadami podwójnej anonimowej recenzji. Jednak wiele czasopism nadal ocenia prace w sposób anachroniczny. Na przykład wiem, że w jednym z czasopism z zakresu nauk społecznych prace ocenia tylko redaktor, a zaakceptowane artykuły są umieszczane bez żadnych poprawek; w kolejnym piśmie redakcja powołuje jednego recenzenta, który recenzuje wszystkie różnotematyczne prace z całego numeru; w następnym zaś redakcja nie przyjmuje z zasady artykułów przeglądowych od naukowców bez habilitacji.



nastu polskich autorów poziom etyczny i merytoryczny procesu recenzyjnego w czasopismach z listy filadelfijskiej nie jest niższy niż w czasopismach polskich (pozwolę sobie na tego typu delikatne stwierdzenie). Większość autorów nie zauważyła ponadto problemu negatywnego nastawienia w procesie recenzowania wobec autorów zagranicznych (w tym przypadku Polaków). Ja sam otrzymałem kilkanaście recenzji z zagranicznych czasopism, były one lepsze lub gorsze, miały wyższy lub niższy poziom merytoryczny, nie twierdzą więc, że system ten działa w zagranicznych czasopismach idealnie. Sugerowanie jednak, że recenzje te są całkowicie niemerytoryczne, a całym systemem, mówiąc żartobliwie, rządzi „amerykańska mafia”, mija się z prawdą. Sumując doświadczenia kilkunastu polskich autorów, z którymi rozmawiałem, moja odpowiedź na pytanie autorki, czy u sąsiada trawa jest zawsze zielona, mogłaby brzmieć: nie zawsze, ale nieco częściej.

### Rad kilka: z kim się zenić i czy koniecznie tłumaczyć na chiński?

Autorka przedstawia się czytelnikom jako doświadczony badacz (wiele grantów, stypendia, publikacje i konferencje międzynarodowe, cykl seminariów za granicą itd.). W tym kontekście czytelnicy jej polemiki (szczególnie ci młodszy, niemający tak dużego doświadczenia w kontaktach z nauką światową) mogą na poważnie wziąć jej rady dotyczące międzynarodowej kariery naukowej. Problemem jest jednak to, że w polemice autorki ton żartobliwy często miesza się z tonem poważnym, dlatego nawet uważne-

mu czytelnikowi ciężko jest pojąć, które z rad autorki są ironiczne, a które nie (być może są to właśnie te „myśli ukryte”, tak ważne wedle Wagner dla artykułów z zakresu nauk społecznych [zob. Wagner 2012: 174]). Dlatego też postaram się w skrócie, całkowicie na poważnie, przedstawić moją opinię o radach autorki.

Na podstawie doświadczeń kilku historycznych postaci autorka wyciąga wnioski, że do publikowania w rozpoznawanych w świecie czasopismach naukowych znacznie zbliża Polaków (dla jasności, autorka używa słów: „osoby wykształcone w Polsce powinny [...]” [Wagner 2012: 176]):

1. małżonek, „który będzie posiadał umiejętności i możliwości pracy korektorskiej nad każdym tekstem” (Wagner 2012: 177). Wydaje się to interesująca strategia, jednak może być ona krótkowzroczna – ślub z osobą tylko ze względu na jej zdolności edytorskie może skutkować szybkim rozwodem, co z kolei może zastopować dalszą karierę naukową;
2. trwała zmiana miejsca zamieszkania i pracy lub – jak czytamy dalej – można „wyemigrować na zawsze” (Wagner 2012: 177);
3. zdobycie „współpracownika już posiadającego odpowiednią reputację” (Wagner 2012: 177);
4. praca „w ramach świetnie finansowanego projektu badawczego obejmującego «modny» temat” (Wagner 2012: 177).

Strategie 2, 3 i 4 wydają się całkiem sensowne i mogą być bardzo skuteczne. Jednak do ich realizacji w obecnych czasach potrzebne jest

dobrze CV z figurującymi w nim publikacjami w międzynarodowych, uznanych czasopismach. Podjęcie pracy na amerykańskiej lub brytyjskiej uczelni bez publikacji – niemożliwe, praca w ramach świetnie finansowanego projektu międzynarodowego bez publikacji zagranicznych – prawie niemożliwe, genialny profesor pochylający się nad młodym polskim doktorem/doktorantem bez dorobku i proponujący mu współpracę – mało prawdopodobne (chyba, że w połączeniu ze strategią numer 1 [zagraniczny małżonek/małżonka]). Sama autorka zauważa zresztą, że „pomysł mojej koleżanki socjolożki na założenie agencji matrymonialnej dla naukowców chcących spełnić wymagania ministerialne byłby chyba najbardziej skuteczny” (Wagner 2012: 181).

Kolejna rada, nieco bardziej ogólna i dotycząca całego środowiska, brzmi: „[p]rzyszłość i rozpowszechnianie poza Polską humanistyki i nauk społecznych powstających w naszym kraju z pewnością jest związana z czasopismami *open access* i tłumaczeniami prac powstałych w języku polskim” (Wagner 2012: 182). W pełni zgadzam się z pierwszą częścią wypowiedzi autorki, „iż przyszłość należy do czasopism *open sources journals*” (Wagner 2012: 182) (będę je dalej nazywał *open access*). Jak pisze autorka, „[n]iestety, te szeroko i darmowo dostępne miejsca – z braku wieloletniego stażu – nie są jeszcze wysoko punktowane w ocenach urzędniczych. Szkoda, bo jest to bardzo demokratyczna strategia dla naukowców pracujących poza mainstreamowymi instytucjami działającymi w anglojęzycznych krajach” (Wagner 2012: 182). Niepokój autorki, iż tego typu czasopisma nie będą otrzymywa-

ły polskich punktów jest zbędny. Muszę jednak autorkę zmartwić – zasady ich oceniania będą takie same jak czasopism papierowych (czyli pod względem ich IF). Zresztą pierwsze tego typu czasopisma już uzyskały oficjalny IF. Na przykład najbardziej popularne czasopismo tego typu „PlosOne” uzyskało IF 4,41 i z pewnością zdobędzie bardzo wysoką punktację na nowej liście ministerialnej. Podobnie cieszę się, iż na listę wejdzie czasopismo z mojej dziedziny – „Evolutionary Psychology” (IF 1,2). Nie możemy jednak zakładać, że wszystkie czasopisma internetowe będą punktowane na naszej liście, tak jak nie możemy zakładać, iż jedynym wyznacznikiem tego, czy czasopismo jest czytane i cytowane jest jego *open access*. Zapewniam czytelników, że istnieją tysiące internetowych czasopism naukowych z zakresu nauk społecznych, o których nigdy oni nie słyszeli. Dzieje się tak, ponieważ zasadniczo żaden z naukowców nie jest w stanie przeczytać czy choćby przejrzeć wszystkiego, co zostało napisane na dany temat na całym świecie. Ważne więc staje się dotarcie do najbardziej wartościowych, najważniejszych publikacji, które w większości ukazują się w czasopismach z wysokim IF. Oczywiście możliwe jest znalezienie „perełki” w „Internetowych Zeszytach Naukowych z Krotoszyna” (tytuł zaproponowany na potrzeby tej polemiki), ale nikt poważny nie podejmie się jednak przeglądania tysięcy czasopism z setek krajów (w setkach języków), aby tych perełek szukać.

Ponadto, jak wszyscy dobrze wiemy, dostępność artykułów nie zależy tylko od tego, czy są one do pobrania za darmo („można też zakupić mój artykuł *on-line* tylko za «jedyne» 25 dolarów. Kto

zakupi takie pismo? Czy mam jakieś szanse na szeroki zasięg i cytowania?” [Wagner 2012: 181]), tylko od tego, czy da się je znaleźć w specjalistycznych wyszukiwarkach. Czy szukając artykułów o karierach naukowych, będę przeglądał setki czasopism internetowych i papierowych oraz wizytował biblioteki na całym świecie? Nie, wpiszę słowa kluczowe w bazach EBSCO, Web of Knowledge i Google Scholar (i w tym darmowym Gogle Scholar znajdę też wszystkie abstrakty i co najmniej 50% całych artykułów tego pisma, do którego, wedle autorki, jest taki trudny dostęp – „weźmy przykład z socjologii, «American Journal of Sociology»” [Wagner 2012: 181]). Powtarzam, najważniejsze jest szybkie znalezienie choćby tytułu pracy z interesującej nas dziedziny w wyszukiwarkach naukowych. Późniejsze zdobycie go jest już bardzo proste – wystarczy e-mail z prośbą o jego przesłanie do autora.

Na marginesie – ale na temat. Nie chcę być adwokatem Lewickiej i Bilewicza, ale jest jakimś kolosalnym nieporozumieniem sugerowanie, że badacze ci nie chcą publikować w czasopismach *open access* (sugeruje to zdanie: „[p]ogląd prezentowany przez Bilewicza i Lewicką, moim zdaniem, jest właśnie przykładem postawy określonej przez powyżej przytoczanych ekspertów jako «skrepowanej instytucjonalnymi obecnymi wymogami»” [Wagner 2012: 183] umieszczone zaraz po dyskusji o czasopismach *open access*). Nieporozumienie to wynika z tego, że autorka błędnie przeciwstawia publikowanie w czasopismach o wysokim IF publikowaniu w czasopismach *open access* („protagoniści publikowania w pismach angielskojęzycznych

nie zwrócili uwagi na tę strategię publikacyjną, która, w przeciwieństwie do tradycyjnej, opartej na *impact factor*, należy do przyszłości” [Wagner 2012: 182]). Autorka nie rozumie, że – jak już pisałem – na świecie także czasopisma elektroniczne mają i będą miały obliczany IF, który pozwala na oszacowanie, które z nich są warte uwagi, a które nie. Zapewniam autorkę, że jeśli tylko czasopisma *open access* pojawiają się w szeroko pojętej psychologii społecznej i uzyskują międzynarodowe poważanie, autorzy wymienieni przez Wagner z chęcią opublikują w nich swoje artykuły.

Niestety publikowanie w czasopismach *open access* ma też swoje wady – część z tych czasopism będzie pobierała opłaty od autorów, ponieważ koszty publikacji (niestety w Internecie też one występują) zostaną przeniesione z odbiorców/czytelników na publikujących. I tak, za opublikowanie artykułu we wspomnianym „Plos One” autor płaci 1350 USD (dla uczciwości trzeba powiedzieć, że możliwe jest znaczne obniżenie tej kwoty), a w losowo znalezionym w Internecie czasopiśmie „Advances in Applied Sociology” 300 USD za artykuł o długości 10 stron i dodatkowe 50 USD za każdą kolejną stronę. Procedury takie mogą w praktyce oznaczać faktyczne wykluczenie autorów z rozwijających się krajów z procesu publikacyjnego w prestiżowych czasopismach (oczywiście nie zaliczam do nich „Advances in Applied Sociology”, które wymieniłem po to, aby pokazać, że także socjologów może dotknąć problem opłat za publikację).

W drugiej części cytowanej powyżej wypowiedzi autorka twierdzi, iż przyszłość wiąże

się z „tłumaczeniami prac powstałych w języku polskim” (Wagner 2012: 182). Autorka stwierdza, że strategia pisania po angielsku „jest mało efektywna, o czym świadczy niska obecność prac polskich autorów w obiegu międzynarodowym (np. mierzona częstotliwością cytowania)” (Wagner 2012: 183). Ten fragment traktuję w kategorii żartu: jeśli krajowi autorzy nie wysyłają artykułów do zagranicznych czasopism – a powiedzmy sobie szczerze, że w zdecydowanej większości tego nie robią (m.in. dlatego, że są straszeni „amerykańskim układem”, jak w polemice Wagner) – trudno, aby byli obecni w obiegu międzynarodowym. Ci coraz liczniejsi, którzy podjęli trud i mają publikacje w prestiżowych czasopismach (w psychologii przykładem świecą „wiecznie młody” Jan Strelau czy Aleksandra Łuszczynska), mają poziom cytowań nie niższy niż ich koledzy z zagranicy. Jeszcze bardziej rozweselił mnie fragment, w którym autorka sugeruje, na jakie języki powinny być tłumaczone polskie prace. „Może niekoniecznie angielski? Jeżeli myślimy o przyszłości, to warto może zastanowić się i «innowacyjnie» zainwestować w tłumaczenia na język chiński [...]. Z pewnością jest to dobry moment, aby zaproponować to, co nasi humaniści i specjaliści nauk społecznych wypracowali i opublikowali w rodzimym języku właśnie azjatyckiej publiczności” (Wagner 2012: 184) i dalej: „[d]laczego nie tłumaczyć także naszych prac na portugalski? Czyż to nie Brazylia, podążając za Chinami, staje się kolejną potęgą XXI wieku?” (Wagner 2012: 184). Proszę nie posądzać mnie o ignorowanie chińskiej czy brazylijskiej potęgi gospodarczej (pewnie au-

torka celowo pominęła w tej wyliczance Indie). Wątpię jednak, aby propozycje autorki weszły w życie. Czy ma ona jakiś pomysł, kto zapłaci za tłumaczenia polskich prac na wszystkie języki świata? Czy tłumaczenia, na przykład dla Chińczyków, mogą być robione niedbale, czy też należy poddać je specjalistycznej korekcie przez *native speakerów* z doświadczeniem w danej dziedzinie naukowej (obawiam się, że może być ona droższa niż ta z języka angielskiego)? Wreszcie, na jaki konkretnie język tłumaczyć prace Chińczykom, na tak zwany standardowy język mandaryński czy na wszystkie najważniejsze chińskie dialekty (por. Kunstler 2000)? Najważniejsze pytanie brzmi jednak, czy tłumaczenia te są konieczne? Akurat zdarzyło mi się współpracować ostatnio z Chińczykami w jednym z projektów badawczych i zdecydowana większość z nich zna język angielski. Nie mam pewności, ale wydaje mi się, że podobnie będzie z socjologami, w szczególności, że znalazłem bez problemu kilka prac po angielsku o rozwoju chińskiej socjologii<sup>6</sup>. Być może byłoby zatem łatwiej pisać dla Chińczyków (a przy okazji dla całego świata) po angielsku?

## Podsumowanie

Uogólniając, w polemice Wagner (2012) powtarzane są mity na temat publikowania w zagranicznych czasopismach, funkcjonujące wśród polskich badaczy z zakresu nauk spo-

<sup>6</sup> Np. Bian Yanjie (2003) *Sociological Research on Reform-Era China*. „Issues & Studies”, vol. 38/39, s. 139–174; Zhou Xueguang, Pei Xiaomei (1997) *Chinese Sociology in a Transitional Society*. „Contemporary Sociology”, vol. 26, s. 569–572.



łecznych (w tym konkretnym przypadku mit „nie chcą nas”). Istnienie tych mitów uważam za bardzo szkodliwe, w szczególności dla młodego pokolenia uczonych, które po przeczytaniu takiego tekstu może zniechęcić się do prób publikowania swoich prac za granicą jeszcze przed ich podjęciem. Jak pisałem we wstępie, w ogóle nie podejmuję się dyskusji, czy polska socjologia (psychologia, pedagogika itd.) ma być międzynarodowa i czy polscy uczeni z tych dziedzin powinni dzięki swoim pracom być obecni w dyskursie międzynarodowym czy krajowym. Każdy może taką decyzję podejmować sam. Ważne jest jednak, aby każdy z nas posiadał rzetelne informacje, które taką decyzję pozwolą mu świadomie podjąć. Chcę jednak podkreślić, że przykra historia, która przydarzyła się autorce, nie jest wystarczającą przesłanką do tego, aby Polacy tworzyli odrębną, niepowiązaną ze światowymi badaniami socjologię (psychologię, pedagogikę, etnologię itd.) w języku polskim. Historia ta powinna nauczyć nas, że powinniśmy bardzo ostro reago-

wać na wszelkie próby nieetycznych zachowań w nauce (zarówno w Polsce, jak i za granicą), a także powinniśmy się domagać w Polsce pieniędzy na profesjonalną korektę naszych prac.

Na zakończenie dodam jeszcze, że w praktyce istnieje oczywiście taka możliwość, iż moje (i kilkunastu innych badaczy) świadectwo o relatywnej rzetelności procesu redakcyjnego w dobrych czasopiśmie zagranicznych nie przekłada się na czasopisma socjologiczne, ponieważ światowe środowisko socjologów jest znacznie bardziej skorumpowane i nieetyczne niż przedstawiciele innych nauk społecznych. Sytuacja taka wydaje się być jednak wysoce nieprawdopodobna, a nawet gdyby była prawdziwa, jest na nią rada – można publikować teksty z zakresu socjologii w czasopiśmie interdyscyplinarnych lub tematycznych (o rodzinie, zdrowiu czy piłce nożnej).

## Bibliografia

Garfield Eugene (1999) *Journal impact factor. A brief review*. „Canadian Medical Association Journal”, vol. 161, no. 8, s. 979–984.

Kunstler Mieczysław J. (2000) *Języki chińskie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Lamont Michèle (2010) *How Professors Think. Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.

Lewandowski Marek (2006) *O powstaniu, upadku i reinkarnacji „listy filadelfijskiej” uwag kilka*. „Nauka”, nr 3, s. 87–93.

Novell Jordi P., Fabregat Daniel (2010) *Is there life beyond the ISI journal lists? The international impact of Spanish, Italian, French and German economics journals*. „Applied Economics”, vol. 42, no. 6, s. 689–699.

Skalska-Zlat Marta (1988) *Bibliometria – pojęcia, metody, kierunki badań*. „Roczniki Biblioteczne”, t. 32, z. 2, s. 259–283.

Wagner Izabela (2012) *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*. „Przegląd Socjologii Jako-

ściowej”, t. 8, nr 1, s. 166–187 [dostęp 5 lipca 2012 r.] Dostępny w Internecie <[http://przegladsocjologiijakosciowej.org/Volume18/PSJ\\_8\\_1\\_Wagner.pdf](http://przegladsocjologiijakosciowej.org/Volume18/PSJ_8_1_Wagner.pdf)>.

Wróblewski Andrzej K. (1996) *Co należy wiedzieć o cytowaniach prac naukowych*. „Sprawy Nauki”, nr 2, s. 3–8.

## Cytowanie

Sorokowski Piotr (2012) *Polemika z tekstem: „Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim”* (Wagner 2012). „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 260–277 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologii-jakosciowej.org>>.

## Polemic with a text: *Analysis of the problem regarding publishing the scientific articles written in English in humanities and social sciences by scholars originated and educated in non-English speaking countries* (Wagner 2012)

In the presented polemical article I discuss the paper by Izabela Wagner (*Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim* [Analysis of the problem regarding publishing the scientific articles written in English in humanities and social sciences by scholars originated and educated in non-English speaking countries], „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 2012, t. 8, nr 1, s. 166–187). One of the main issues of her polemic was the process of articles’ review in the scientific international journals. On the basis of her single experience with an American journal, Wagner presents a very negative view on this process. However, neither the author of the presented polemic, nor other known to him Polish scientist who have published articles in the international journals in the area of social sciences have encountered problems described by Wagner. In my opinion, such information is very important for the readers of PSJ, since subjective and pejorative presentation of the reviewing process might cause prejudices towards publishing articles in the international journals among the Polish scientists. Additionally, I described in detail the process of assignment of points to the international journals by the Polish Ministry of Science and Higher Education (the knowledge of which might help to avoid important misunderstandings). Moreover, I presented the possible ways of dealing with unethical editor’s behavior described by Wagner and analyzed her advices on publishing strategies and international career.

**Keywords:** polemic, bibliometry, publishing strategies, ethics in science

Izabela Wagner  
Uniwersytet Warszawski

## Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

**Abstrakt** Tekst jest odpowiedzią na polemikę z moją publikacją odnoszącą się do kluczowego problemu w karierach polskich naukowców (specjalistów nauk humanistycznych i społecznych) – oceny ich dorobku naukowego głównie na podstawie anglojęzycznych publikacji w pismach zagranicznych. Tym razem poruszam kwestie niezawodności działania wyszukiwarek internetowych, wiarygodności wskaźnika *impact factor*, a także różnego rodzaju błędów powodujących nieskuteczność operowania powszechnie stosowanymi metodami pomiaru poczytności i liczby cytowań prac naukowych w obrębie omawianych tutaj dziedzin. Ponadto został poruszony problem publikowania prac polskich uczonych w innych językach niż angielski i wykazano zasadność odmiennej od anglocentrycznej percepcji działalności świata naukowego. Tekst jest wzbogacony o literaturę przedmiotu, która uzupełnia przedstawioną tu analizę.

**Słowa kluczowe** publikacje naukowe, kariery, ewaluacja, *impact factor*

**Izabela Wagner**, adiunkt w Zakładzie Socjologii Pracy i Organizacji Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, *associate researcher* w School for Advanced Studies (EHESS) w Centre des Etudes de Mouvements Sociaux w Paryżu, *visiting professor* na FuDan University w Szanghaju (semestr letni 2012). Autorka książki *Becoming Transnational Professional. Kariery i mobilność polskich elit naukowych* (2011).

### Dane adresowe autorki:

Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski  
ul. Karowa 18  
00-927 Warszawa  
e-mail: wagneri@is.uw.edu.pl

*Pozbawiony cienia zarozumiałości, nie znosił u pracowników naukowych pychy i samouwiebienia, co niestety jest zjawiskiem nierzadkim. Mówił, że człowiek ma w swym życiu trzy okresy: w pierwszym jest przekonany, że wszystko wie; w drugim dochodzi do wniosku, że bardzo mało wie; a w trzecim zaczyna się uczyć. Niestety większość przez całe życie pozostaje w pierwszym okresie [...].*

Kryński (b.d.) o **Rudolfie Weiglu** –  
twórcy polskiej szkoły mikrobiologii  
i wynalazcy szczepionki przeciwtyfusowej

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

Praca socjologa<sup>1</sup> polega na odczarowywaniu – na uwydatnianiu ukrytych procesów i przedstawianiu mechanizmów, które przez wielu uczestników danej działalności (danego świata społecznego) są przyjmowane za oczywiste czy też obiektywne i wydają się ponadto jedyne możliwe. To, czy wiedza ta zostaje przyjęta, czy też nie, zależy od otwartości czytelnika na odmienne przedstawienie świata, w którym funkcjonuje. Skupianie się na pewnych ukrytych mechanizmach pozbawia poczucia bezpieczeństwa osoby wierzącej w sensowność wszechobecnego systemu, jego pewność i przewidywalność. Trudno jest bowiem działać w świecie nieuporządkowanym i funkcjonującym raczej według nieformalnych reguł niż formalnych zasad. W świecie, w którym – jak powiedział Malinowski – ludzie robią równie często to, o czym mówią, jak i to, czemu zaprzeczają.

Niezrozumienie efektów pracy socjologa jest często spotykanym fenomenem, dlatego w tym tekście skupię się na wyjaśnieniu kilku elementów, które zostały wskazane przez autora polemiki z moją publikacją (Sorokowski 2012 [w tym numerze PSJ]).

<sup>1</sup> Ponieważ praca socjologa opiera się w większości na współpracy i rozmowach z inspirującym otoczeniem (Merton 1988), także ten tekst jest efektem wymiany opinii, za które chciałam serdecznie podziękować Mikołajowi Mierzejewskiemu i Adamowi Ostolskiemu. Bardzo sobie cenię ich pomoc. Dodatkowo, ze względu na pobyt w Szanghaju, podczas którego miałam – w pierwszym jego okresie – ograniczony dostęp do Internetu, w poszukiwaniu materiałów źródłowych (praca, którą wykonałabym bez problemu w Polsce) pomagali mi Mikołaj Mierzejewski i Wojciech Fenrich, za co także składam serdeczne podziękowania. Moje trudności wskazują również na to, jak praca z Internetem i dostęp do źródeł, a także bazy, które dana biblioteka posiada, wpływają na wybór cytowanych autorów. Oczywiście sama ponoszę odpowiedzialność za tekst, którego jestem autorem.

Po pierwsze, nie wydaje mi się, że efektem lutowego tekstu będzie porzucenie przez polskich socjologów działań mających na celu publikowanie w zagranicznych pismach. Wręcz przeciwnie. Liczne listy, które otrzymałam (zarówno od znanych, jak i nieznanymi mi osób) i rozmowy z warszawskimi socjologami, świadczą o tym, że mój tekst spowodował, iż socjologowie będą z większą energią uczestniczyli w tym procesie. Poczuli się oni bowiem wzmocnieni tym, że ich dotychczasowe negatywne doświadczenia nie są osobistą porażką lokalnego naukowca, ale typowym efektem pewnego procesu selekcji, który poddałam analizie w swoim tekście. Publikacji na ten temat jest niewiele, co jest związane z naturą badanego problemu. Harriet Zuckerman, specjalistka karier naukowców, stwierdziła: „there is no social epistemology of deviance in science – no systematic analysis of its distribution, sources, or control” (Zuckerman 1988: 523)<sup>2</sup>. *Deviance* – to nie tylko nieuczciwość naukowców (np. skandal fabrykacji danych, którego najświeższym przykładem jest przypadek „gwiazdy” psychologii i „mistrza *impact factor*”, posiadacza „kilometrowej” listy publikacji, włącznie z tymi najwyższymi punktowanymi, a więc opublikowanymi w „Science” i „Nature” – Diederika Stapela [Callaway 2011]), ale także nieetyczne praktyki towarzyszące procesowi publikacji, będące w pewnych wypadkach nie tyle indywidualnymi transgresjami, co raczej efektami mechanizmów systemowych.

<sup>2</sup> Tłumaczenie wszystkich anglojęzycznych fragmentów przytaczanych tekstów pozostawiam czytelnikom, nie dając w ten sposób oponentom możliwości użycia zarzutu nierzetelnego przekładu.



Mój lutowy tekst nie był jednostronną wypowiedzią osoby X, niezadowolonej z powodu trudności, jakie napotkała na ścieżce swojej kariery, lecz artykułem naukowym – efektem badań, w których zastosowano metodę triangulacji (wieloletnia obserwacja uczestnicząca realizowana w laboratoriach *life-science*, wywiady wpółustrukturyzowane i autoetnografia). Wydałam ponadto książkę na podstawie moich prac i artykuł opublikowany w poprzednim numerze PSJ (Wagner 2012), który wpisuje się w cykl publikacji powstałych na gruncie badań prowadzonych w środowisku naukowców. Natomiast moje wcześniejsze prace i publikacje, powstałe na ich podstawie (lutowe *case study* odnosi się właśnie do tego zakresu mojej działalności [Wagner 2012]), dotyczą innego terenu badawczego, a mianowicie środowiska muzyków. Jako socjolog pracy zdaję sobie sprawę, że większa część moich prac jest niszowa. Kariery muzyków nie są dla obecnej socjologii atrakcyjnym tematem, a kariery muzyków klasycznych (a nie na przykład rockowych czy jazzowych) już w ogóle są postrzegane jako temat wybitnie nieatrakcyjny z punktu widzenia cytowalności. Nie znam przyczyn, dla których UW umieścił na swej stronie tylko jedną z moich zagranicznych publikacji, właśnie tę ze słynnej listy filadelfijskiej<sup>3</sup>. Być może publikacje francuskie nie wchodzą do kategorii „zagraniczne”. Znając kompleksowość funkcjonowania pewnych instytucji, jako badacz sprawdzam informacje ogólnodostępne w Internecie, podobnie jak poddaję krytyce inne źródła, aby w moich pracach nie opierać się na niekompletnych informacjach.

<sup>3</sup> Nie wiedziałam o tym, ponieważ nie poświęcam czasu na tropienie śladów mojej aktywności.

Tekst opublikowany na łamach „Przeglądu Socjologii Jakościowej” w lutym 2012 roku był tekstem specjalisty karier realizowanych w środowiskach naukowych, który posiada wystarczający materiał (w ponad 400 przeprowadzonych przeze mnie wywiadach publikacje są jednym z głównych tematów poruszanych przez respondentów), aby zmierzyć się z analizą procesu publikacji. W moim tekście wskazałam na pewne elementy tego procesu, które są często poruszane w dyskusjach nieformalnych, są oceniane jako anomalie, ale nie są brane pod uwagę w systemie oceny dorobku naukowców. Co gorsza, uważa się, że system publikowania, a następnie parametryzacji i – co za tym idzie – ewaluacji i strategii kariery jest procesem zstandardyzowanym do tego stopnia, iż pozwala w obiektywny i kwantyfikowalny sposób zmierzyć jakość pracy naukowej. Warto tutaj przywołać prace dotyczące standaryzacji i racjonalizacji, ze szczególnym uwzględnieniem tekstów poruszających efekty tego typu podejścia (Ritzer 1993; Bauman 1998). Przytoczę tutaj ponadto kilka prac szczegółowo wyjaśniających kulisy mechanizmu funkcjonowania parametryzacji, odnosząc się do obecnych w polemice stwierdzeń.

Przykładem może być podręcznik wydany przez London School of Economics, uczelnię, którą trudno posądzić o peryferyjność czy też marginalizację spowodowaną niedostateczną znajomością języka angielskiego. Otóż w tekście poświęconym efektywności karier naukowców – specjalistów nauk społecznych – czytamy (przytoczony fragment pozostawiam w oryginale) na temat obiektywnych baz danych

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

i wskaźników związanych z ISI: „ISI completely ignores a vast majority of publications in the social sciences and humanities” (Harzing 2010: 109 za LSE Public Policy Group b.d.: 56). Autorzy rozdziału „Orthodox citation-tracking systems” (LSE Public Policy Group b.d.) przywołują dwa bibliometryczne systemy służące śledzeniu cytowań – ISI Web of Knowledge (ISI WOK, na który powołuje się autor polemiki [Sorokowski 2012]) oraz Scopus. Dostęp do obu baz jest tak drogi (dla autorów z LSE, a cóż dopiero dla naukowców pracujących w innych krajach i mniej zamożnych instytucjach), że niewiele bibliotek wykupuje do nich licencję. Firmy, które produkują te systemy to *Thomson* i *Elsevier*. W przypadku tej ostatniej występuje konflikt interesów, bowiem *Elsevier* jest firmą wydawniczą – wielkim potentatem na rynku publikacji naukowych. Problem z ISI WOK i Scopusem polega na tym, że uważa się, iż są świetnymi bazami ze wszystkimi istotnymi artykułami, podczas gdy tak nie jest. Oba systemy posiadają w swoich bazach istotne braki, zwłaszcza na niekorzyść nauk społecznych i naukowców spoza USA (LSE Public Policy Group b.d.):

[t]he two conventional systems have a heavy bias in coverage towards English-language and towards older established journals. **ISI WOK especially is heavily US-dominated**<sup>4</sup>. Because the US is a large and rich society, with many more academics in most social science fields than in Europe or any other region of the world, the conventional systems automatically tend to deliver rankings and statistics that are weighted heavily towards success in the US ‘market’, compared with the rest of the world. (s. 57)

<sup>4</sup> Wszelkie wyróżnienia w tym tekście są mojego autorstwa.

Przypomnijmy, co na temat ISI WOK napisał autor polemiki (Sorokowski 2012):

Czy szukając artykułów o karierach naukowych, będę przeglądał setki czasopism internetowych i papierowych oraz wizytował biblioteki na całym świecie? **Nie, wpiszę słowa kluczowe w bazach EBSCO, Web of Knowledge i Google Scholar** [...]. Powtarzam, najważniejsze jest szybkie znalezienie choćby tytułu pracy z interesującej nas dziedziny w wyszukiwarkach naukowych. Późniejsze zdobycie go jest już bardzo proste – wystarczy e-mail z prośbą o jego przesłanie do autora” (s. 274).

Problem niestety może polegać na tym, że autor polemiki i inne osoby pracujące w ten sposób nie znajdą w tej bazie wielu istotnych artykułów.

O ile brak ważnych artykułów jest poważnym utrudnieniem, wynikającym z wadliwego działania wymienionych baz, o tyle jeszcze poważniejszym problemem jest powszechny brak (poza wyjątkami) opcji śledzenia cytowań książek w obu wskazanych systemach: w przypadku bazy Scopus jest to niemożliwe, a w ISI WOK zamieszczone są tylko te będące w seriach wydawniczych. Można się tutaj zgodzić z przypuszczeniami autorów przewodnika, że zasady sporządzania baz zostały zaadaptowane ze standardów dla nauk przyrodniczych (gdzie artykuły rzeczywiście uchodzą za źródło najnowszej wiedzy) do nauk społecznych (gdzie chyba powinno być inaczej, ponieważ nasza wiedza nie ma tak dużego tempa kumulowania nowości). Ze względu na specyfikę nauk społecznych (między innymi na dynamikę wytwarzania wiedzy, a także formy komunikacji) książki na-

dal pozostają najistotniejszą (a w niektórych specjalnościach jedną z kluczowych) form ogłaszania wyników prac, których żywotność jest kolejną różnicą pomiędzy naukami społecznymi a przyrodniczymi.

Warto zapoznać się z wykresem przedstawionym we wspomnianej już publikacji *Maximizing the impacts of your research: a handbook for social scientists* (LSE Public Policy Group b.d.), na którym zilustrowano hipotetyczną liczbę cytowań danych prac względem czasu, jaki upłynął od ich wydania. Wykres wskazuje, że choć w niedługim czasie od chwili opublikowania artykuły cytowane są znacznie częściej od książek, to jednak liczba powołań na zawarte w nich treści szybko maleje, podczas gdy częstość cytowania książek zdaje się stabilizować z upływem czasu. Można się tu zatem zastanowić nad jakością tych szybko zapomnianych artykułów, nad tym, czy częste powoływanie się na nie niedługo po ich publikacji nie jest wynikiem podążania za trendami, które nie wytrzymują próby czasu. Czy zatem oceniając tak wysoko te efemeryczne prace, na pewno przyczyniamy się do rozwoju dziedzin, w ramach których pracujemy?

Z drugiej strony ISI WOK i Scopus nie uwzględniają w swoich bazach artykułów pokonferencyjnych. Autorzy przewodnika piszą, że od momentu zgłoszenia artykułu do publikacji do chwili jego ukazania się na rynku wydawniczym mija – w naukach społecznych – od 2 lat do 3,5 roku. Dalej czytamy:

conference papers and working papers often provide many indications of how much work

is being cited. But **neither type of outputs is included in the ISI WOK**, nor in the Scopus index. Rather than reflecting the latest advances in academic research, **these systems tend to reflect the output component of the discipline three or four years in the past.** (LSE Public Policy Group b.d.: 57–58)

Kolejna bardzo ważna kwestia to problem odsetka cytowań. W publikacji, na którą się powołuję (LSE Public Policy Group b.d.: 58), opublikowano tabelę ilustrującą go w odniesieniu do artykułów, na które powołano się w tekstach zamieszczonych w bazie ISI. Okazuje się, że w przypadku nauk społecznych odsetek ten mieści się w przedziale **24%–36%**. W naukach przyrodniczych to w przybliżeniu 90%, co oznacza, że bazy danych faktycznie mogą być efektywne w przypadku tych nauk – skoro w większości czasopism z zakresu nauk przyrodniczych wskazane są powołania na podobne tematycznie czasopisma z tej samej bazy. Natomiast dla nauk społecznych *impact factor* (IF) ustala się na podstawie jedynie części czasopism, podczas gdy inne, równie ważne pod względem merytorycznym – o czym świadczyć powinna duża liczba powołań na nie – **w ogóle nie są uwzględniane!**

Social sciences, however, are strongly affected by ISI WOK's coverage bias. With the exception of social sciences related to medicine, coverage for the rest of social sciences falls below 50 per cent; for example, 43 per cent for economics and between 24-36 per cent for all other social sciences. The humanities are the most affected with only 11-27 per cent of internal coverage. **Most bibliometric experts acknowledge that the usefulness of these systems declines sharply**

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

**if they include fewer than three quarters to two thirds of all journal articles world-wide.** (LSE Public Policy Group b.d.: 59)

Ostatnią ciekawą kwestią, którą poruszono w przewodniku kariery dla przedstawicieli nauk społecznych, jest dominacja amerykańskiej nauki, jaką odczuwa nie zakompleksiony Polak czy zbuntowany przeciw dominacji języka angielskiego Francuz, ale osoby, dla których angielski jest językiem ojczystym – brytyjscy naukowcy (LSE Public Policy Group b.d.):

In addition, how far does ISI WOK's strong orientation towards US journals affect coverage when we come to look at research undertaken in other countries, like the UK? A detailed analysis was undertaken of the research submitted to the UK's Research Assessment Exercise for 2001 (covering publications in 1996-2000), providing a useful external measure of coverage. It found that the ISI WOK database included five out of every six RAE items submitted in the physical sciences (the STEM disciplines), but only one in four items for the social sciences [...]. These numbers are very similar to the ISI WOK internal coverage numbers above, even though they relate to different dates. So the internal coverage estimates for the database as a whole and the UK-specific external estimates of coverage offer a similar picture. (s. 59)

Gdyby chodziło tylko o świetną znajomość języka angielskiego, sytuacja naukowców spoza USA byłaby o wiele lepsza.

O ile powyższa analiza specjalistów z London School of Economics dotyczyła jakości baz zawierających teksty z dziedziny nauk społecznych, którymi pewni naukowcy posługują się,

wierząc naiwnie w ich obiektywność i efektywność (mam nadzieję, że przytoczona literatura spowoduje bardziej krytyczne podejście do naszych zawodowych praktyk), o tyle poniżej poruszone kwestie dotyczą kolejno: kultur dziedzinowych; metodologii użytej przeze mnie w moich badaniach, na podstawie których piszę teksty naukowe; kwestii dostępu do literatury naukowej i strategii wyboru języka publikacji, a w szczególności publikowania w języku chińskim.

Ponieważ wiele artykułów poruszających różne kwestie, które podważają obiektywność procesów publikacyjnych, a także wskazują na liczne problemy ze współczesnymi praktykami związanymi z publikacjami naukowymi nie dotyczy nauk społecznych, ale ukazuje się w pismach dziedzinowych nauk przyrodniczych i innych, umieściłam w aneksie pewną listę publikacji, opatrując ją bardzo krótkim komentarzem. Powinna ona uzupełnić wiedzę dotyczącą tej problematyki, a także poprzeć moje analizy przedstawione w lutowej polemice (Wagner 2012). Jak wynika z tej literatury, opisywane przeze mnie problemy zostały nie tylko zauważone, ale także zbadane przez innych naukowców. Tak więc zagadnienia poruszone przeze mnie w lutowej publikacji nie są moim „osobistym problemem”.

Polemika z moim tekstem jest odzwierciedleniem jednego z problemów, które w nim poruszyłam, a mianowicie różnic kultur dziedzinowych. Tekst polemiczny sam w sobie jest rezultatem takiej, a nie innej kultury dziedzinowej, a także przykładem na to, że pewne



dziedziny (tutaj psychologia, ale także i cały szereg dyscyplin *life-science*) doskonale wpisują się w obecny system ewaluacji i politykę publikacyjną. Dotyczy to kategorii nazwanej przeze mnie „dziedzinami posługującymi się językiem technicznym”, w którym tradycje dziedzinowe są wspólne. Inaczej jest w dziedzinach, takich jak socjologia, historia, antropologia i tak dalej, w których zaplecze czy też wiedza są nie tylko międzynarodowe, ale posiadają także bogaty wachlarz odwołań zanurzonych we własnym kontekście kulturowym.

Wiele argumentów przytoczonych przez Sorokowskiego (2012) w polemice z moim tekstem polega na niezrozumieniu specyfiki dziedzin, na których skupiłam się w lutowej publikacji, dziedzin zdeterminowanych kulturowo. Zresztą odwołanie do Flecka, poczynione przeze mnie w tekście (zob. Wagner 2012), z którym autor polemizuje, nie jest ograniczone jedynie do dziedzin miękkich, rozciąga się również na nauki eksperymentalne, w których także wykorzystuje się obserwację. Przypominam, że Fleck formułował swe tezy na podstawie analizy pracy mikrobiologów. Wiedza, jak udowadniał, nie jest więc czymś absolutnym i niezależnym od naukowca i jego kultury, ale właśnie wytworem człowieka, z wszystkimi konsekwencjami, jakie pociągają za sobą złożone procesy ludzkie. Metodologia Flecka bazowała także na autoetnografii (choć w tamtym okresie nie było jeszcze takiego terminu).

Z polemiki Sorokowskiego (2012) można jasno odczytać brak zrozumienia w kwestii tego, czym ta metoda jest. Nie będę na łamach PSJ

wyjaśniać problematyki metodologicznej. Właśnie ukazał się *Słownik socjologii jakościowej* (Konecki, Chomczyński 2012), w którym hasło „autoetnografia” (autorstwa Sylwii Urbańskiej) jest rozbudowane i szczegółowo przedstawia tę rozpowszechnioną w dzisiejszej socjologii metodę badawczą. W diskutowanym tekście (Wagner 2012) posłużyłam się swoim *case study* jako ilustracją i podstawą do analizy pewnego procesu, którego badanie stanowi część mojej pracy realizowanej od 2003 roku. Mam za sobą 9 lat badań prowadzonych nie jako „polska autorka” we Francji (Sorokowski 2012), ale jako badacz francuski pochodzenia polskiego (tak francuscy współpracownicy określają mój status), wykształcony we Francji (w Polsce ukończyłam studia artystyczne) i pracujący w różnych krajach (Polska, Francja, Niemcy, USA, Chiny). Na podstawie tych wszystkich badań posiadam wiedzę na temat publikacji, która dotyczy – w większości – procesu publikowania w pismach *life-science*, a nie w pismach humanistycznych. To, że oparłam mój artykuł na źródłach autoetnograficznych, miało na celu dokładne przedstawienie konkretnego przypadku (i tutaj miałam dowody materialne w zakresie każdego etapu analizowanego procesu). *Case study* polega na tym, że nie musi odnosić się do większej liczby przypadków. Nie aspiruje też do spełnienia wymogu reprezentatywności próby. Ma bowiem służyć do opisanie mechanizmów określonego procesu. Wyjątki, czy też specyficzne przypadki, często w adekwatny sposób opisują dany proces, bowiem przypadki typowe nie uwidaczniają wielu czynników determinujących badany fenomen. Przedstawione

przeze mnie *case study* odnosi się jednak do rozpowszechnionych praktyk, co wykazały moje wieloletnie badania, i co potwierdza cytowana przeze mnie literatura (zarówno w tym tekście jak i w aneksie).

Powyższe wyjaśnienie jest oczywiste dla każdego studenta socjologii – jest to nasza wiedza metodologiczna, nasz warsztat. Socjologowie wykształceni w drugiej połowie XX wieku, a więc nie tylko na podstawie socjologii pozytywistycznej, rozumieją zasadność tych metod, a poddawanie ich w wątpliwość może być w ich rozumieniu porównywalne do negowania ewolucji na gruncie biologii. Przyjmuję jednak do wiadomości, że przedstawiciele innych dziedzin nauki mogą nie dysponować tą wiedzą. Każda dziedzina ma bowiem swój zasób wiedzy, do której dostęp jest ograniczony latami pracy nad warszatem zarówno teoretycznym, jak i metodologicznym. Tak więc – być może z powodu braku pewnej wspólnej płaszczyzny metodologicznej i braku zrozumienia narzędzi pracy, którymi posługuję się w badaniach – tekst polemiczny do mojej publikacji z lutego 2012 roku nie posiada charakteru merytorycznego.

Poruszona przeze mnie kwestia publikacji w *open access journals* (Wagner 2012) może zostać uzupełniona o wiadomości związane z ostatnimi wydarzeniami. Protest Uniwersytetu Harvarda w sprawie dostępu do płatnych czasopism jest tego najlepszym dowodem (Sample 2012) (nawet nasza „Gazeta Wyborcza” zainteresowała się tym tematem). Dziwi mnie fakt, że prosta zależność pomiędzy ograniczonym

dostępem do pisma, związana z kwestiami finansowymi (jak było w przypadku „Studies in Symbolic Interaction”) a jego cytowalnością – a więc spadającym *impact factor* – jest ignorowana przez autora polemiki. Tymczasem to właśnie ta zależność spowodowała sukces czasopism PLoS. Przyszłość zdecydowanie należy do tego typu pism i prawdopodobnie za kilka lat będziemy pracować w zupełnie innych warunkach, w których punkty nie będą regulowały i determinowały naszych karier, a jako główne kryterium oceny powróci sprawa jakości prac naukowych. Zresztą w pewnych środowiskach już powraca.

W toku ubiegania się naukowców o zatrudnienie na posadę *tenure track* (profesorska ścieżka kariery) na Uniwersytecie Stanforda ocenia się 5 prac przedstawionych przez kandydata – tylko 5. Prace te są ponadto **czytane**, a nie **przeglądane** w ramach listy dotychczasowych publikacji danej osoby.

Konflikt pomiędzy ilością a jakością od dawna jest źródłem napięć w środowiskach naukowych (i to nie tylko humanistycznych czy nauk społecznych). Rudolf Weigl, światowej sławy polski mikrobiolog, którego wynalazek przyczynił się do zwalczania epidemii tyfusu w Europie, Azji i Afryce, „[p]odkpiwał z naukowców, którzy publikują dużo prac. Mówił, że przypominają mu kaczkę, które idąc, co chwila robią kupkę, a te prace są przeważnie akurat tyle warte, co kacze g...” (Kryński b.d.). Weigl miał wiele nieopublikowanych prac. Był przykładem bardzo aktywnego naukowca o szerokim zakresie zainteresowań, niezwykle kreatywnego i stanowiącego

bezcenny element świata nauki w dziedzinie, którą się zajmował. Nie przetrwałby jednak w zracjonalizowanym systemie parametrycznej ewaluacji. Jeżeli świat nauki ma dalej czynić postępy, należy krytycznie przyrzeć się strukturom determinującym nasze działania i pracę. Temu miał służyć mój tekst opublikowany w PSJ w lutym bieżącego roku.

Ostatnia kwestia, która warta jest wyjaśnienia, nie ma wiele wspólnego z wiedzą typową dla danej kultury dyscyplinarnej (w znaczeniu Michèle Lamont [2010]) czy metodologii. Tutaj odwołam się do powszechnie dostępnej wiedzy, a także do nieetnocentrycznego postrzegania świata. Autor polemiki poddał w wątpliwość moją propozycję przekładania na język chiński prac polskich socjologów, argumentując, że socjologowie chińscy znają język angielski; poza tym w Chinach obowiązuje wiele języków, przez co nie wiadomo byłoby, na który z nich prace należałoby przetłumaczyć. Ponieważ kwestia przekładu tekstów (tłumaczenia, a nie pisania w języku angielskim) jest bardzo istotna w obecnym kontekście rozwijających się państw (postrzeganych jako imperia przyszłości), w których socjologia staje się dziedziną obudzoną z letargu, lub po prostu rozwijającą się na nowo, poniżej wyczerpująco odpowiem na ten zarzut.

Nie pominęłam w swoich propozycjach Indii z powodu braku wiedzy o krajach wchodzących w poczet rozwijających się potęg, ale ze względu na fakt, że kraj ten od wielu lat poddany jest dominacji języka angielskiego (zanگیszczeniu). Językiem naukowym w Indiach

jest język angielski – stąd też nie uważam za celowe przekładania polskich tekstów na języki lokalne, którymi posługują się mieszkańcy Indii. Hindusi, w przeciwieństwie do Chińczyków, sprawnie władają bowiem językiem angielskim.

Tymczasem moja propozycja przekładu prac naukowych na język chiński nie była przypadkowa. Wiedza, którą posiadam o chińskiej socjologii czy o znajomości języka angielskiego przez społeczności naukowe (nauki społeczne i humanistyczne) w Chinach jest oparta nie tylko na współpracy z Chińczykami czy dostępnymi w świecie Zachodu tekstach (i to nie tylko literaturze anglojęzycznej, ponieważ czytam też po francusku), ale na wnioskach z mojego pobytu i pracy w tym kraju. Będąc aktualnie w Szanghaju, pełnię funkcję profesora wizytującego w FuDan University – jednym z najlepszych w Chinach. Wykładam w semestrze letnim i prowadzę badania naukowe. Opinia na temat znajomości języka angielskiego przez chińskich naukowców, budowana na podstawie kontaktów z tymi, którzy dotarli do Europy czy USA, jest kuriozalna. Można by ją porównać do opinii Islandczyków na temat Polaków, stworzonej na podstawie doświadczeń z polskimi emigrantami. W literaturze naszej dyscypliny takie podejście jest określane jako etnocentryzm. Aby nie przedstawiać mojej wizji na temat praktyk czytania w języku angielskim przez chińskich socjologów, oddam głos grupie, której ta kwestia bezpośrednio dotyczy.

Korzystając z okazji uczestniczenia w tutejszym zebraniu kadry dydaktycznej School of Social

Development and Public Policy, zapytałam socjologów pracujących w tej elitarnej uczelni o ich opinię na temat lektur w języku angielskim i ich znajomość angielskiego. Odpowiedzią był wybuch śmiechu z ich strony (pomijam fakt, że moje pytanie, jak cała nasza konwersacja, było przetłumaczone na język chiński, ponieważ większość uczestników rozmowy nie posługuje się językiem angielskim w stopniu komunikatywnym). Dodatkowo przeprowadziłam kilkanaście rozmów z przedstawicielami tamtejszych nauk społecznych.

Otóż większość tekstów socjologicznych autorów z zagranicy jest tłumaczona na język chiński. Po pierwsze dlatego, że jedynie kilka procent naukowców z Chin (ci, którzy wyjechali na wieloletnie staże zagraniczne) włada językiem angielskim na tyle dobrze, aby czytać w nim ze zrozumieniem. Pozostałe osoby – druzgocąca większość – znają język angielski w stopniu niewystarczającym do swobodnego posługiwania się nim w obszarze swojej dyscypliny naukowej lub nie ukrywają, że nie znają go wcale (wiele osób starszego pokolenia zna język rosyjski). Zapytałam też o różnicę, która uwidacznia się w czasie czytania tekstu w języku chińskim i angielskim (wg specjalistów neurobiologów czytanie w języku ojczystym przebiega o wiele szybciej). Absolwent amerykańskiego uniwersytetu – chiński profesor (11 lat pobytu w USA) – stwierdził, że czyta on tę samą książkę o wiele szybciej, jeśli jest ona napisana w języku chińskim (proporcja 1/7). Przyznał, że dodatkowym problemem jest to, iż czytając tekst w języku angielskim, musi robić notatki, ponieważ nie pamięta tego, co przeczytał w takim stopniu,

jak po przeczytaniu tekstu w języku chińskim. Można tutaj postawić hipotezę, że logika języka chińskiego i jego pisownia – tak odmienne od języków romańskich, germańskich i pisma łacińskiego – są pewną przeszkodą w przyswajaniu wiedzy przekazywanej za pośrednictwem innych systemów językowych. Stopień przyswajania czy też możliwość zrozumienia tekstu to nie jedyne kryteria utrudniające czytelność w języku angielskim. Wspomniano także o kryteriach ekonomicznych. Przełożona na język chiński książka jest o wiele tańsza od anglojęzycznego oryginału. O dostępności tylko wspomnę – FuDan ma piękny kampus, okazałe biblioteki i liczne księgarnie. W bibliotekach tych książki anglojęzyczne są jednak białymi krukami, a kłopoty z międzywydziałowym wypożyczeniem tych dzieł przypominają najgorsze czasy funkcjonowania polskich bibliotek. Natomiast imponujące księgarnie naukowe, o jakich tylko możemy pomarzyć, są wypełnione jedynie chińskojęzycznymi książkami. Wśród nich znajduje się tylko kilka tytułów w języku angielskim – przewodniki po Chinach i biografia Steve'a Jobsa.

Nie ma ani jednego tytułu w języku angielskim, ale za to z powodzeniem można zdobyć książki Baumana w języku chińskim.

Moi studenci i doktoranci też nie czytają książek w języku angielskim; nie dotyczy to dzieci chińskich emigrantów, które przebywają w Chinach, aby poznać kraj przodków i szlifować język. Mimo że warunkiem bycia doktorantem jest znajomość języka angielskiego, pozytywnie zaliczony test nie oznacza biegłości w czytaniu



literatury naukowej. Co zaskakujące, podobna sytuacja obejmuje inne dziedziny nauki. Amerykański profesor fizyki cząsteczek elementarnych, który pracuje tutaj od roku, prowadząc zajęcia i badania, dokonał podobnego bilansu, wskazując na konieczność propagowania i walki o to, aby język angielski stał się językiem naukowym (powołuję się tu na rozmowę – tzw. wywiad nieformalny). Na pytanie, czy ta walka już się nie rozpoczęła, mój rozmówca odpowiedział, że tylko tak się wydaje. Wszystkie podręczniki do fizyki i nauk ścisłych są wydawane w języku chińskim, podobnie terminologia tych nauk funkcjonuje jedynie w tym języku<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę dynamikę tego społeczeństwa (i demografię), nie jest oczywiste, czy język angielski utrzyma swą dominującą pozycję (Niemcy czy Francuzi, których języki były dominujące w pewnych dziedzinach, jeszcze nie tak dawno zgodziliby się z tą hipotezą).

Znamienne jest to, w jaki sposób wykluczamy z naszych analiz temporalność i postrzegamy dynamiczne czynniki jako pewne stałe, które determinują procesy społeczne. To, że teraz mamy hegemonię języka angielskiego (z punktu widzenia Europy), nie oznacza, że będzie tak zawsze! Otwartość umysłu polega na wyjściu poza obręb obowiązujących kategorii i systemów oraz na dokonywaniu pewnych projekcji. Taką projekcją była właśnie konkluzja mojej lutowej polemiki (Wagner 2012).

<sup>5</sup> Niemniej jednak w zakresie biologii molekularnej sytuacja wydaje się być odmienna – najnowsza wiedza jest przekazywana hybrydą powstałą z języka chińskiego i angielskiego, bowiem terminy nie są tłumaczone, ale używane w oryginale, a akcje i procesy są określane przy pomocy chińskich słów.

Dodatkowa moja uwaga dotyczy „języka chińskiego”, o którym pisałam i który to termin podtrzymuję. Autor polemiki wykazał się pewną wiedzą w zakresie języków lokalnych, co jest pozytywne, niemniej jednak wiedza ta jest niekompletna. Bowiem od kilkudziesięciu lat język mandaryński (zestandardyzowany mandaryński – putonghua – jest uznawany za język chiński, co określono urzędowo). Nauczanie w tym języku odbywa się na terenie całej Chińskiej Republiki Ludowej. Zresztą język pisany (a o takim przecież mowa w przypadku przekładów tekstów naukowych) był zawsze jeden – wén (文). Tutaj znowu można powiązać tę niewiedzę z etnocentryzmem, czyli myśleniem w kategoriach: „Skoro w Europie mamy wiele języków, a każdy ma inną pisownię, to na całym świecie tak jest”. Otóż nie. To wymowa świadczy o tym, czy będzie to mandaryński, czy kantoński. Pisownia jest jedna, a – wymagana od lat – wymowa (obowiązująca także w świecie nauki) odpowiada dialektowi mandaryńskiemu. Tak więc problem przekładania tekstów naukowych na dialekty jest tutaj pozorny, bowiem (i to oponent powinien wiedzieć) język pisany jest jeden, a dialekty zanikają (jak donoszą badacze, w Szanghaju najmłodsze pokolenie już nie posługuje się językiem lokalnym wu – 吳語 – ale chińskim, dawniej określanym jako mandaryński<sup>6</sup>).

<sup>6</sup> Serdeczne podziękowania za wyczerpujące informacje, uzupełniające moją wiedzę, składam: profesorowi antropologii i autorowi książki *Neighborhood Shanghai* Tianshu Panowi; profesorowi socjologii Yifei Shen i Yanning Huangowi – tłumaczowi mojej książki na język chiński. Wszyscy z niezwykłym zaangażowaniem umożliwili mi prowadzenie badań, a także przyczynili się do przybliżenia mi tej fascynującej kultury.

Po tych wszystkich wyjaśnieniach zapraszam autora polemiki do ponownego przeczytania mojego tekstu, tym razem wykraczając poza dziedzinowe czy strukturalne ograniczenia i etnocentryczne naleciałości – tak po prostu – ze zrozumieniem.

## Bibliografia

Bauman Zygmunt (1998) *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.

Callaway Ewen (2011) *Report finds massive fraud at Dutch universities*. „Nature”, vol. 479, November 1 [dostęp 13 czerwca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.nature.com/news/2011/111101/full/479015a.html>>.

Konecki Krzysztof T., Chomczyński Piotr, red., (2012) *Słownik socjologii jakościowej*. Warszawa: Difin.

Kryński Stefan (b.d.) *Kartki ze wspomnień starego Profesora. Kartka dwudziesta dziewiąta* [dostęp 25 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.lwow.home.pl/weigl/krynski.html>>.

Lamont Michèle (2009) *How Professors Think. Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.

LSE Public Policy Group (b.d.) *Maximizing the Impacts of Your Research: A Handbook for Social Scientists* [dostęp 31 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www2.lse.ac.uk/government/research/res-groups/LSEPublicPolicy/Docs/LSE\\_Impact\\_Handbook\\_April\\_2011.pdf](http://www2.lse.ac.uk/government/research/res-groups/LSEPublicPolicy/Docs/LSE_Impact_Handbook_April_2011.pdf)>.

Merton Robert (1988) *The Matthew Effect in Science, II Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*. „ISIS”, vol. 79, no. 4, s. 606–623 [do-

stęp 16 lipca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.uri.edu/advance/files/pdf/matthewii.pdf>>.

Sample Ian (2012) *Harvard University says it can't afford journal publishers' prices*. „The Guardian”, April 24 [dostęp 31 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.guardian.co.uk/science/2012/apr/24/harvard-university-journal-publishers-prices>>.

Sorokowski Piotr (2012) *Polemika z tekstem: Selektowna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim (Wagner 2012)*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 260–277. Dostępny w Internecie <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

Ritzer George (1993) *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Wagner Izabela (2012) *Selektowna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, s. 166–187 [dostęp 29 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume18/PSJ\\_8\\_1\\_Wagner.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume18/PSJ_8_1_Wagner.pdf)>.

Zuckerman Harriet (1988) *The Sociology of Science* [w:] Neil J. Smelser, ed., *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage Publications, s. 511–574.



## Aneks – dodatkowa literatura na temat wybranych kwestii

### 1. Dekonstrukcja „obiektywności i nieskazitelnosci” *impact factor*.

Oto kilka wypowiedzi naukowych na temat **mechanizmów działania *impact factor***, sformułowanych przez specjalistów (zajmuje się tym socjometria):

a) Zamiast wstępu – świetna analiza IF dla osób, które nie śledziły rozwoju procesu kwantyfikacji ewaluacji osiągnięć naukowych, w ujęciu Richarda Monastersky’ego (2005), o wymownym tytule: *The Number That’s Devouring Science. The impact factor, once a simple way to rank scientific journals, has become an unyielding yardstick for hiring, tenure, and grants* (dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.nd.edu/~pkamat/citations/chronicle.pdf>>).

b) „Przeterminowany artefakt” – artykuł Jerome’a K. Vanclaya, ze strony *open sources* arxiv.org (platformy wiedzy prowadzonej przez Cornell University), zatytułowany *Impact Factor: outdated artefact or stepping-stone to journal certification?* (dostęp 31 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1201/1201.3076.pdf>>).

The continues inappropriate use of this indicator, despite serious flaws, invites comparison with phrenology, the out-dated pseudo-science that attempted to infer human behavior from measurements of skull morphology (Davis 1995). Although popular in the early 19<sup>th</sup> century, most scientists now recognise that such measurements offered an inaccurate record of morphology and an unreliable indicator of human behaviour. Unlike phrenology, the impact factor (Garfield 1972) has demonstrated utility in informing citation patterns and guiding library; purchasing decisions (Althouse et al 2008, Cameron 2005). However, there are increasing concerns that the impact factor is being used inappropriately and in ways not

originally envisaged (Garfield 1996, Adler et al 2008). These concerns are becoming a crescendo, as the number of papers has increased exponentially [...], reflecting the contradiction that editors celebrate any increase in their index, whilst more thoughtful analyses lament the inadequacies of the impact factor and its failure to fully utilize the potential of modern computing and bibliometric sciences. Although fit-for-purpose in the mid 20<sup>th</sup> century, the impact factor has outlived its usefulness. Has it become, like phrenology, a pseudo-science from a former time? (Vanclay 2012: 2).

The Thomson Reuters impact factor (TRIF) suffers so many weaknesses, that a major overhaul is warranted, and journal editors and other users should cease using the TRIF until Thomson Reuters has addressed these weaknesses. Urgent improvements include the adoption of a ‘like-with-like’ basis (i.e., citations to articles, divided by the count of articles only), the use of verified one-to-one links only (this would unite authors, editors and Thomson Reuters in quality control); the adoption of a more appropriate reference interval (the present two year interval is too short for many disciplines), the introduction of confidence intervals, and the rounding of reported indices to a more appropriate number of digits. Failing action by Thomson Reuters, journal editors should collaborate as they have come with COPE to introduce a journal certification system that acknowledges procedures to maintain quality: procedures that add value and restrict plagiarism and fraud. The future of quality science communication lies in the hands of editors. (Vanclay 2012: 18).

c) Transparentny, sprawiedliwy i niezawodny? – artykuł *Open, Fair, and Free Journal Ranking for Researchers* (Chapron Guillaume, Husté Aurélie [2006], „BioScience”, vol. 56, no. 7, dostęp 31 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.bioone.org/doi/full/10.1641/0006-3568%282006-%2956%5B558%3AOFAFJR%5D2.0.CO%3B2>>).

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

Whether the journals in which one has recently published have seen their impact factor rising or falling, or whether those journals have been included or excluded from the ISI impact factor list, can dramatically affect one’s career. (Chapron, Husté 2006: 558)

d) O kartelach, które współpracują, aby osiągać wysoki IF pisze George Franck (2012) *The Emergence of a Citation Cartel* (dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://scholarlykitchen.sspnet.org/2012/04/10/emergence-of-a-citation-cartel/>>).

e) O niskiej skuteczności publikowania w pismach o wysokim IF – ponieważ mediana cytowalności jest niższa od średniej (empirycznie udowodnione w przypadku fizyki, w odniesieniu do nauk społecznych ważny jest fakt, że cytowalności nie mierzy się longitudinalnie, przewidując tylko kilkuletni okres „żywności” danego artykułu [biorąc pod uwagę „datę ważności” prac w dziedzinach takich, jak na przykład socjologia, warto zauważyć, że posługuję się ponad 100-letnimi pracami naukowymi]), tego typu kalkulacje są irracjonalne, jak dowodzą Sune Lehmann, Benny E. Lautrup i Andrew D. Jackson (2008) *Citation Networks in High Energy Physics* (dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://arxiv.org/pdf/physics/0211010v2.pdf>>).

f) O zmuszaniu do cytowania traktuje artykuł opublikowany w „Science” z 3 lutego 2012 r., vol. 335, no. 6068, s. 542–543, autorstwa Allena W. Wilhite’a i Erica A. Fonga, pod tytułem *Coercive Citation in Academic Publishing* (dostęp 16 lipca 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.sciencemag.org/content/335/6068/542.summary>>). Oto fragment abstraktu:

[O]ne side effect of impact factors is the incentive they create for editors to coerce authors to add citations to their journal. Coercive self-citation

does not refer to the normal citation directions, given during a peer-review process, meant to improve a paper. Coercive self-citation refers to requests that (i) give no indication that the manuscript was lacking in attribution; (ii) make no suggestion as to specific articles, authors, or a body of work requiring review; and (iii) only guide authors to add citations from the editor’s journal. This quote from an editor as a condition for publication highlights the problem: “you cite *Leukemia* [once in 42 references]. Consequently, we kindly ask you to add references of articles published in *Leukemia* to your present article” [...]. Gentler language may be used, but the message is clear: Add citations or risk rejection.

### 2. O kompleksowości procesu cytowania w obrębie jednej dyscypliny:

a) Artykuł Eugene’a Garfielda z 1984 roku, *Anthropology Journals: What They Cite and What Cites Them*, jest godny uwagi ze względu na to, że przedstawiono w nim złożoność rozważanego procesu („Current Anthropology”, vol. 25, no. 4, s. 514–528, dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2742916?uid=3738840&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=56298532803>>).

b) Cytowania artykułów o krótkich tytułach są znacznie liczniejsze: Ian Ayres i Frederick E. Vars (1999) w *Determinants of Citations to Articles in Elite Law Reviews* [abstract] (dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=159689](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=159689)>).

[A]ppearing first in an issue is a significant advantage; international law articles receive fewer citations; [...] articles by young, female, or minority authors are more heavily cited. Articles with shorter titles, fewer footnotes per page, and without equations have significantly more citations than other articles. (Ayers, Vars 1999)



c) O cytowaniu tekstów współpracowników piszą Matthew L. Wallace, Vincent Larivière i Yves Gingras w artykule *A Small World of Citations? The Influence of Collaboration Networks on Citation Practices* ([2012] „PLoS ONE”, vol. 7, no. 3, dostęp 30 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0033339>>).

d) O dyskryminacji kulturowej łańcisko-amerykańskich naukowców (sam tytuł jest konkluzją): Rogerio Meneghini, Abel L. Packer, Lilian Nassi-Calò (2008) *Articles by Latin American Authors in Prestigious Journals Have Fewer Citations* („PloS ONE”, vol. 3, no. 11, dostęp 31 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.plosone.org/article/info:doi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0003804>>).

### 3. Strategie publikacyjne naukowców i sprawiedliwy proces selekcji:

Ta kwestia zostaje omówiona w artykule Michaela D. Gordona (1984) *How Authors Select Journals: A Test of the Reward Maximization Model of Submission Behaviour* („Social Studies of Science”, vol. 14, no. 1, s. 27–43, dostęp 28 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://sss.sagepub.com/content/14/1/27.short>>). Pracując w obrębie nauki, zwraca się przede wszystkim uwagę na widoczność w ważnym dla siebie środowisku, a nie na punkty za publikacje. Mowa tu o sprawiedliwym procesie selekcji, co oznacza, że mechanizmy opisane w wyszczególnionym tu źródle mają miejsce nie tylko w socjologii. Nie należą one także do sfery mitów – skoro znajdują empiryczne potwierdzenie w badaniach. W poniższym tekście pojawia się również wzmianka o tym, dlaczego naukowcy wybierają nie pisma o najwyższym IF, ale te o najlepszym dostępie do publiczności (*open access journals*).

Summarizing the dominant considerations in selecting journal it therefore appears that highest priority is most frequently given to a consideration of which journal gives an author's paper good visibility among significant peers. The next most important consideration are independent and relate to the fairness and competence of refereeing, the previous publication by a journal of closely related papers, and the probability of acceptance. (Gordon 1984: 37)

[I]t appears that journals are primarily selected on the basis of what they offer as media of communication. This contrasts with the perspective offered in the writings of those who view the selection process in terms of reward seeking on the part of submitting authors. The data presented in this study give no support to the assumption that scientists necessarily choose the most prestigious journal from amongst those which they feel would accept their papers. (Gordon 1984: 40)

### 4. Wiedza lokalna czy globalna? Kulturowe różnice i etnocentryzm w socjologii:

a) „Publishing globally and perishing locally” i „publishing locally and perishing globally”.

Kwestię tę ilustruje wypowiedź Laleh Behbehanian (2012) dla „Global Dialogue” (vol. 2, no. 4) *Journeys through Sociology* (dostęp 30 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.isa-sociology.org/global-dialogue/2012/05/journeys-through-sociology/>>).

The interviews also provide a view of the range of challenges facing sociologists throughout the world. Some of these challenges are difficulties posed by gender, race or nationality, while others are more universally shared. Many scholars in the Global South emphasize the struggle to expand sociological theory beyond its traditional Eurocentric boundaries and the need to address the continued global inequalities in the production of sociological knowledge (in

Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych

terms of language, journals and publications, research priorities, etc.). Many of these scholars grapple with the challenge of undertaking research that is both locally rooted and globally relevant. Sari Hanafi eloquently captures this tension in relation to publishing, describing it as a choice between “publishing globally and perishing locally,” and “publishing locally and perishing globally.” (Behbehanian 2012)

b) Synteza socjologii „globalnej” – punkt widzenia Liping Suna (2012) (jednego z najbardziej znanych chińskich socjologów) zaprezentowany w wywiadzie *Whither Chinese Sociology? An Interview with Liping Sun* („Global Dialogue”, vol. 2, no. 4, dostęp 31 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.isa-sociology.org/global-dialogue/2012/05/whither-chinese-sociology-an-interview-with-liping-sun/>>)

The American academy is concerned with the accumulation of knowledge, the European academy

is concerned with values, and the Chinese academy is concerned with reality. (Liping Sun 2012)

### 5. Percepcja dominacji amerykańskiej nauki:

Na ten temat pisze Ishwar Modi (2012) *Challenges Facing the Indian Sociological Society* („Global Dialogue”, vol. 2, no. 4, dostęp 29 maja 2012 r., dostępny w Internecie <<http://www.isa-sociology.org/global-dialogue/2012/05/challenges-facing-the-indian-sociological-society/>>).

The colonial past of Indian society is still haunting pedagogy and methodology, and the American academic supremacy reigns over our academic endeavors, including concepts, frames of reference and theoretical constructs. Indian sociology has not yet succeeded in making its own contributions to social theory and conceptual development. (Modi 2012)

### Cytowanie

Wagner Izabela (2012) *Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopismach przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 278–293 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.

### Response to a polemic – more about the publications in English by Polish scholars, specialists in the social sciences and the humanities

This text constitutes a response to the polemic reaction on my previous publication regarding the key issue within the Polish scientists' careers (specialists in the humanities and the social sciences) – evaluation of their academic achievements on grounds of their publications in English in a specific high-ranking English-language journals. This time, I analyze the questions below related to the reliability of Web browsers, the scientific credibility of the Impact Factor, and to the different kinds of bias causing ineffectiveness of the commonly used bibliometric practices within the discussed scientific areas. Moreover, this article discusses the issue concerning publishing Polish scientists' non-English articles. It also presents a problem of a wide dissemination of Polish knowledge abroad, indicating the validity of ascientific world perception, which is different from the anglocentric one. The text is enriched with a chosen current literature, which complements the presented analysis.

**Keywords:** scientific publications, careers, evaluation, Impact Factor

**Sławomir Magala**  
Erasmus University

## Gorzkie żale, czyli autorefleksja zawodowa

**Abstrakt** Komentując krytycznie dwie polemiki (Wagner z Sorokowskim oraz Sztompki z Burawoyem), autor zadaje pytania na temat refleksji zawodowych przedstawicieli świata nauki na temat racjonalności naszych hierarchizacji. Polska socjolożka działająca w Paryżu i Warszawie krytykuje anglocentryczny i północno-amerykański marsz ku karierze, wyznaczany publikacjami w nielicznych czasopismach i w języku angielskim. Psycholog odpowiada, że wszystko jest OK, a warunki współzawodnictwa są ciężkie, ale sprawiedliwe. Autor podziela jej wątpliwości wobec „rankofilii” i głównych mechanizmów ocen wartości wkładów badawczych w karierę własną i rozwój wiedzy naukowej. Solidaryzuje się też z Burawoyem, który krytycznie ocenia globalizację badań socjologicznych pod dyktando rynków i państw, bez należytego uwzględnienia społeczeństw obywatelskich z ich autonomicznymi, a nader istotnymi dla kultury i cywilizacji, interesami

**Słowa kluczowe** „rankofilia”, uprzywilejowana pozycja publikacji naukowych w języku angielskim, globalna hierarchia akademicka, społeczeństwo obywatelskie

**Sławomir Magala**, prof., mgr filologii angielskiej, dr filozofii, prof. zarządzania międzykulturowego. Kierownik Zakładu Nauk o Organizacji i Zarządzaniu Zasobami Ludzkimi w Rotterdam School of Management Uniwersytetu Erazma w Rotterdamie. Autor wielu publikacji, m.in.: *Polski teatr studencki jako element kontrkultury* (1988), *Od hunweybinów do dyskoteki* (1987), *Georg Simmel* (1980) do serii „Myśli i ludzie”, *Class Struggle in Classless Poland* (1982), *Między giełdą a śmietnikiem: eseje simmłowskie* (1999). Prowadził zajęcia i projekty UE w Chinach, Indiach, Kazachstanie, Egipcie, Namibii oraz Polsce, na podstawie których opublikował *Cross Cultural Competence* (2005) i *The Management of Meaning in Organizations* (2009). Tłumacz Susan Sontag, Samuela Becketta, Normana Mailera, Alfreda Whiteheada, George’a Ritzera oraz Józefa Bocheńskiego.

### Dane adresowe autora:

P.O. Box 1738, 3000 DR Rotterdam  
The Netherlands  
e-mail: smagala@rsm.nl

Zaczął się od szkicu Izabeli Wagner, socjolożki warszawskiej i paryskiej, pod tytułem *Selektywna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim*. Potem zareagował na jej wypowiedź Piotr Sorokowski – psycholog wrocławski, a na jego polemikę odpowiedziała Wagner. Wszystko to dzieje się na łamach „Przeglądu Socjologii Jakościowej” – czasopisma wydawanego online przez zespół socjologów łódzkich skupionych wokół Krzysztofa Koneckiego. Polemika jest ważna, bo dotyczy jakości naszej pracy zawodowej, która jest przez naszych rówieśników, a także państwa i rynki, wyceniana na podstawie nieustannie negocjowanych i renegocjowanych kryteriów. Ale polemika ta jest ważna także dlatego, że odsyła do spraw

jeszcze ważniejszych, co do których starli się dwaj kolejni przewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego (ISA), a mianowicie Polak – Piotr Sztompka i Anglik (z pochodzenia, bowiem od lat pracuje w Kalifornii) Michael Burawoy.

Izabela Wagner krytycznie podchodzi do publikacji humanistów w języku angielskim jako podstawowego kryterium oceny ich wkładu do wytwarzanej przez nas, zawodowców akademickich, wiedzy. Twierdzi, że w tych specjalnościach, „w których język stanowi bardzo ważne narzędzie badawcze i analityczne” (Wagner 2012a: 167), preferowanie czasopism anglojęzycznych budzi wątpliwości. Powołuje się na historyka i politologa Karola Modzelewskiego, socjologa Janusza Muchę oraz historyka i socjologa Marcina Kulę. Cytuje też polskiego prekursora Kuhnowskiej filozofii nauki, czyli Ludwika Flecka i zarzuca polemikom na temat punktów za publikacje brak oparcia w empirycznie sprawdzonych ekspertyzach. Opisując swoje badania tego, co robią naukowcy, kiedy im się wydaje, że wytwarzają wiedzę naukową, uprawia autoetnografię i cytuje Michèle Lamont (socjolożkę z Harvardu) oraz Ewę Morawską (socjolożkę z Essex). Cytuje też polemiczny spór o naturę socjologii pomiędzy Piotrem Sztompką a Michałem Burawoyem, do którego powrócę w zakończeniu niniejszego komentarza. Analizuje karierę Floriana Znanięckiego, cytując przy tym Helenę Znanięcką-Lopatę, którą, jako młody doktorant, miałem przyjemność tłumaczyć na żywo w sali wykładowej poznańskiego Collegium Novum Uniwersytetu Adama Mickiewicza (w pewnym

momencie córka Znanięckiego wtrąciła parę zdań po polsku, a ja automatycznie przełożyłem je natychmiast na angielski, ku wielkiej uciechy polskiego audytorium).

Na podstawie własnych doświadczeń z publikowaniem w liczących się w rankingach czasopismach naukowych na terenie USA, Izabela Wagner sceptycznie odnosi się do szans *non-native English speakerów* na akceptację ich artykułów napisanych w języku angielskim. Cytuje przykład skorumpowanego współredaktora periodyku naukowego, który chciał jej podsunąć doktorantkę jako korektorkę anglojęzycznego artykułu, ale za cenę dopisania jej jako drugiej autorki tego tekstu. Wspomina też o sugestiach recenzentów, by w pracy zacytować publikacje pewnych autorów, między innymi ich samych. Mówi także o tym, że amerykańscy koledzy pytali ją, po co pcha się na łamy amerykańskich czasopism, skoro nie zależy jej na znalezieniu pracy na amerykańskim rynku akademickim – czyż nie blokuje karier tubylcom? Wszystkie omawiane przez nią przypadki występują w życiu naukowym holenderskim i amerykańskim, o czym mogę mówić całkiem empirycznie, bo od 27 lat pracuję na holenderskim uniwersytecie, a od ośmiu lat jestem redaktorem naczelnym „Journal of Organizational Change Management” (ze stajni Emeraldy, którego szefem jest *notabene* emigrant z Polski). Ma też Izabela Wagner rację, kiedy zwraca uwagę na fakt, że większości uczelni nie stać na prenumeratę czasopism naukowych – wymienia uczelnię portugalską, ale cytuje też wypowiedź Amerykanina na temat uczelni amerykańskich. To



prawda. Ja sam redaktorem naczelnym JOCM zostałem dlatego, że Dave Boje, który założył i redagował pismo przez 17 lat, trochę się zdenerwował, zorientowawszy się, jakie zyski czerpie z niego Emerald i zaproponował mi, żebym go zastąpił na stanowisku redaktora naczelnego, a sam założył niezależne i o wiele tańsze pismo „Tamara Journal for Critical Organization Inquiry” – które zresztą redaguje obecnie Dariusz Jemielniak z Akademii Koźmińskiego. Jest też prawdą, że bezczelna chciwość Elseviera doprowadziła do bojkotu tego medialnego koncernu przez środowiska akademickie – co mnie z jednej strony cieszy, bo chłopcy od dawna przesadzali, ale z drugiej martwi, bo właśnie w *online publications* Elseviera pracuje moja córka. Izabela Wagner wypowiada też pogląd, że przyszłość należy do *open source journals* – i może mieć rację, bo w większości uczelni, łącznie z moją, daje się naukowcom szansę na to, by ich publikacje stawały się dobrem publicznym zanim otorbiją się prawami autorskimi, które stały się groteskowym przywilejem przestarzałych korporacji.

Kiedy czytałem polemikę pani Izabeli Wagner (2012a), nie wydawała mi się ona kontrowersyjna. Myliłem się. Piotr Sorokowski zareagował szybko i ostro. Po pierwsze, uznał, że autorka ma bardzo subiektywne i ograniczone doświadczenia. Nie zgodził się z jej zastrzeżeniem, że chce przytoczyć jeden przypadek – jeden *case* – i uznał, że powinna mieć reprezentatywną próbkę. Ale nie uczynił tego, jak sam stwierdza, dla neopozytywistycznych zasad i z paradygmatycznych pobudek. Postąpił tak

w trosce o rzędy dusz polskich naukowców – uznał mianowicie, że lektura polemiki Izabeli Wagner może prowadzić do śmierci naukowej lub kalectwa karierowego i powodować uprzedzenia polskich naukowców (Sorokowski 2012). Argument, że autorka dokonała nieuprawnionego uogólnienia jednego (negatywnego) doświadczenia jest nietrafny. Po pierwsze, dlatego, że już falsyfikcjonista Popper uznawał, że jeden negatywny przypadek jest ważniejszy niż sto pozytywnych. Po drugie, dlatego, że autorka uczciwie zapowiada, iż właśnie tak postąpi. Nie znam się na polskim systemie punktowania publikacji (choć w Rotterdamie mamy własny, równie dwuznaczny), ale być może Sorokowski słusznie zarzuca Wagner, że wybrała nierozsądną strategię publikacji i nie zna się na szczegółach systemu rankingowego opartego na publikacjach.

Natomiast na pewno niesłusznie stara się sprawić wrażenie, że amerykańska dominacja na rynku akademickim nie jest specjalnie istotna dla dynamiki produkcji wiedzy na świecie. Jest istotna. I jest dominacją. I powoduje wiele wypaczeń w decyzjach co do priorytetów badawczych. Nawiasem mówiąc, argument, że wydawca, rozumiany jako firma wydawnicza, nie ingerował w jego próby publikacji tak, jak współredaktor zareagował na próbę Izabeli Wagner jest chybiony. Wydawca rozumiany jako firma wydawnicza nie ingeruje, bo ma od tego redakcję i recenzentów. I jeszcze jedno: ma Sorokowski rację, że Wagner źle postąpiła, nie karcąc natychmiast owego współredaktora i nie nagłaśniając sprawy. I choć mogę sobie wyobrazić podstawy jej wstrzeźliwości,

przyznaję mu rację, kiedy twierdzi, że należy ostro reagować na wszelkie próby nieetycznych zachowań w nauce. Jak zareagowała Wagner na krytykę Sorokowskiego?

W zasadzie odwołała się do trzech argumentów (Wagner 2012b). Po pierwsze, do rozpowszechnionych, niestety, w naszym środowisku nieetycznych praktyk. Plagiaty są na porządku dziennym – na co wskazał ostatnio przykład niemieckiego ministra obrony, magistra von Guttenberga. Nie są (niestety) bynajmniej czymś tak wyjątkowym, że od razu wołającym o pomstę do nieba. Wagner wskazuje na holenderskiego oszusta (Diederik Stapel), który fabrykował dane z laboratoryjnych doświadczeń, kiedy mu nie pasowały do teorii (kiedy wybuchła afera, jeden z moich współpracowników pieczołowicie usuwał wzmianki o współwydanych z nim artykułach ze swojej bazy danych). To nie najgorszy argument: pokazuje, że produkcja wiedzy jest nieustannie negocjowana i renegocjowana, że nie ma uniwersalnych zasad – *one size fits all* – ale, że nauka to parlament zwaśnionych partii paradygmatycznych, pragmatycznych, metodologicznych i innych, a nie klasztor dla metodologicznych czystoszków. Fleck byłby z niej dumny. I Feyerabend. I Boisot.

Teraz kwestia języka. Rozpoznaję jej opis sytuacji na uniwersytecie FuDan w Szanghaju. Pisze ona, że większość uczestników zajęć w języku angielskim nie była w stanie zrozumieć angielskiego na tyle, by w nich uczestniczyć. Wykładałem przez dziesięć lat na różnych chińskich uniwersytetach i mogę jej tylko

przytaknąć. Pewnego razu, a było to w stolicy prowincji Hainan, Haikou, zdesperowany sytuacją, podzieliłem moje audytorium na dwie grupy. Najpierw ja wykładałem połowie, która znała język angielski, a potem ta połowa przekazywała to drugiej, która angielskim raczej nie władała. Rozpoznaję też jej argument, że chiński został zunifikowany. Byłem kiedyś na farmie mlecznej opodal Szanghaju w towarzystwie moich przewodników z Kantonu. W czasie lunchu ci z Kantonu często nie rozumieli wymowy tych spod Szanghaju. I wtedy szybko pokazywali palcem na dłoni, jak to się pisze. I wszyscy rozumieli. Bo to była pisownia mandaryńska.

Ale to jeszcze nie koniec argumentacji. Sorokowski sugeruje, że trzymając się reguł świata czasopism naukowych, mamy równe szanse na sukces w skali globalnej, choć nie urodziliśmy się w USA, więc Wagner powinna przestać zniechęcać polskich akademików do obecnych reguł gry. Wagner twierdzi, że kostki są fałszywie wyważone, więc szanse na wygraną mamy dużo mniejsze niż Amerykanie i nieco mniejsze niż mieszkańcy zachodniej Europy. Kto ma rację? Sorokowski i Wagner poniekąd powtarzają spór Sztompki z Burawoyem na łamach „Contemporary Sociology” (2011, vol. 40, no. 4). Do niego się zatem odwołam, bo oferuje bardziej wyraziste sformułowanie konkurencyjnych tez.

Sztompka zrecenzował trzypięciową publikację (wyd. Institute of Sociology Academia Sinica, Council of National Associations of the International Sociological Association, Academia Sinica)

pod tytułem *Facing the Unequal World: Challenges for a Global Sociology*. Recenzję zatytułował *Another Sociological Utopia* [Jeszcze jedna socjologiczna utopia] (Sztompka 2011) i odsądził od czci i wiary. Uznał, że Burawoy oraz jego współautorzy ignorują i odrzucają całą amerykańską socjologię, zarzucając jej absolutne panowanie nad umysłami socjologów świata (dominacja euroamerykańskiego Zachodu), w szczególności zaś wypieranie z rynku idei oddolnych pomysłów oraz inicjatyw spoza EU i USA. Dążą natomiast do zrównoważonego rozwoju socjologii z uwzględnieniem oddolnych inicjatyw spoza euroamerykańskiego rdzenia.

Sztompka uważa, że to ideologiczna bzdura, bo socjologia jest jedna i wszędzie ją można uprawiać, rozwiązując wszystkie lokalne problemy dzięki jej światłej uniwersalności. Odmawia Burawoyowi prawa do używania przymiotnika „socjologiczny” w odniesieniu do własnych badań – może on co najwyżej mówić, że uprawia socjologię ideologiczną. Na szczęście Sztompka jest na posterunku i przywołuje niesforne koleżkę do porządku. Socjologia ma być poszukiwaniem prawdy, a nie wyznaniem wiary, ma szukać uniwersalnych prawidłowości, mechanizmów, sposobów działania i zmian zachodzących w życiu społecznym. Darujmy sobie retoryczne wzloty Sztompki, który pisze o radykalnej, rewolucyjnej pieśni w wykonaniu międzynarodowego zespołu socjologicznego pod batutą Burawoya. To, że utopie socjalistyczne i komunistyczne splajtowały nie oznacza, że już nigdy nie będzie można marzyć o tym, żeby wyjść poza neopozytywistyczne i konserwatywne przesady. Sztompka

idzie jednak jeszcze dalej. Twierdzi, że globalizacja socjologii już jest faktem, że socjologia jest jedna i jedyna, a wołanie o oddolną, krytyczną albo lokalno-tubylczą (*indigenous*) to „antynaukowy obskurantyzm” (*anti-scientific obscurantism*, Sztompka [2011: 394]), bo uprawianie socjologii naukowej to zabawa elitarna, wymagająca szacunku dla hierarchii oraz autorytetu, podobnie jak reszta prawdziwej nauki. Comte, Weber, Durkheim, Inkeles i Sasaki zostają wezwani w charakterze świadków oskarżenia Burawoya o rewolucyjny obskurantyzm. Co na to ława przysięgłych?

Burawoy odpowiada tekstem pod tytułem *The Last Positivist* [Ostatni pozytywista] (2011). Zarzuca Sztompce, że myli nauki społeczne z przyrodniczymi, globalizację z uniwersalizmem, rzeczywistość z wyobrażeniami na jej temat oraz ideologię z utopią. Jak mówi – Sztompka woli doskonałą jakość (*excellence*), zamiast zrównoważonego wzrostu, ale zapomina o przeczytaniu recenzowanych tekstów i traci zarówno na jakości, jak i na równowadze. Faktycznie, elitarystyczny pomysł Sztompki, żeby za jedyną słuszną socjologię uznać to, co wyskakuje – jak Minerwa z głowy Zeusa – z głów utytułowanych profesorów socjologii, nie wygląda najlepiej na tle krytyki niepokalanego poczęcia nauki w ramach charyzmatycznej ideologii twórczości, o której pisał Bourdieu. Jeszcze gorzej wygląda taka naiwność w obliczu filozofii nauki, w której na ławie przysięgłych zasiadają Polanyi, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Latour czy Habermas. Socjologia socjologii to nie margines, ale świadectwo trwającej i nieuniknionej negocjacji

i renegocjacji kryteriów naukowości. Żadne gromkie zapewnienia o uniwersalności własnych roszczeń nie wystarczą.

Najgorszym jednak i najmniej wybaczalnym błędem Sztompki jest jego arogancja wobec własnych kolegów, w tym wobec „tytułów egzotycznych czasopism i nazwisk raczej mało znanych badaczy, którzy nikogo nie obchodzą” (Sztompka 2011: 389 [tłum. własne]) (tu wymienia Janusza Muchę, który rzekomo marnuje czas, rekonstruując taką lokalną polską tradycję myśli socjologicznej, zamiast się zająć tym, co wyskakuje uniwersalistycznie globalnemu Sztompce z głowy) – w Polsce, na Tajwanie, w Kuwejcie albo w krajach południowej Afryki. Burawoy ma rację: socjologowie, jak wszyscy pozostali przedstawiciele nauk społecznych i humanistyki, rozwijają swoje teorie i badania empiryczne w ścisłym związku z kontekstami, środowiskami i innymi mocno naładowanymi wartościowaniem relacjami. Weber uważał, zdaniem Burawoya, że nauki społeczne bez wartościowania się nie obejdą, a różne programy badawcze odzwierciedlają różne światopoglądy. Jak konkluduje Burawoy: „żyjemy w odczarowanym świecie z mnóstwem wiar. Współczesność jest z definicji «politeistycznym» światem nieredukowalnych i niedających się pogodzić wartości, odzwierciedlających to, co Weber nazywał zmaganiem bogów” (2011: 399 [tłum. własne]).

Jeszcze gorzej wypada argument Sztompki, że socjologia jest jedna i cały świat w równej mierze uczestniczy w jej zmaganiach o produkcję wiedzy. W ONZ są 192 państwa, ale tylko

55 ma narodowe towarzystwa socjologiczne, które należą do ISA. Są kraje bez instytutów socjologii, a nawet bez uniwersytetów (pracowałem kiedyś w Windhoeku dla namibijskiej filii południowoafrykańskiej uczelni). Gdzie ta uniwersalistyczna i zakończona pełnym sukcesem globalizacja?

Merton, podobnie jak Weber, też nie chce zeznawać na korzyść Sztompki, bo nawołuje do równouprawnienia *underdogs* z mniej uprzywilejowanych części świata niż EU albo USA. „Insiderzy i outsiderzy” – woła przepytany przez Burawoya Merton – „zjednoczcie się. Nie macie nic do stracenia poza swoimi roszczeniami. A macie do wygrania świat lepszego rozumienia rzeczywistości” (Merton 1973 [1972]: 136 za Burawoy 2011: 401 [tłum. własne]). Nie, przekonanie Sztompki, że wszyscy spoza rdzenia Zachodu mogą tylko naśladować, sprawdzać i rozwijać jedynie słuszną socjologię z elitarnych uczelni świata zachodniego, raczej nie da się utrzymać w nauce, co najwyżej w ideologii. *Samotna gra w kręgle* albo *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, lansowane na klasyków współczesności, to doprawdy żałosne przykłady wyuczonej ignorancji wobec naprawdę ważnych problemów, procesów i zachowań. Socjologia, jeśli chce być ważna, istotna, relewantna, mobilizująca do zmiany – musi stawać po stronie społeczeństwa obywatelskiego, po stronie *underdogs*, a nie strzec ładu i porządku nieświętego przymierza rynków i państw, uprzywilejowanego Zachodu i bogatej Północy.

Znam osobiście zarówno Burawoya, jak i Sztompkę, obu lubię i cenię, więc wygodniej



byłoby wstrzymać się od głosu. Ale czuję, że nie powinienem. *Global Ethnography* albo *Uncertain Transition* pod redakcją Burawoya wnoszą więcej do naszego rozumienia świata niż akademicka, poprawna, konserwatywna, ale mało twórcza socjologia instytucjonalna, której przedstawiciele milcząco oddają pokłon hierarchii globalnego *pecking order*. A w tym sporze ze Sztompką, moim zdaniem, rację ma Burawoy, który mówi, że „jako socjologowie rzuceni jesteśmy w świat rozdzielany różnymi interesami, w którym każda próba zjednoczenia to złożony, niepewny i trudny proces negocjacji i rozmowy. Realistyczna diagnoza tego, co jest możliwe zależy od socjologii socjologii, socjologii społeczności naukowych i socjologii globalnego społeczeństwa obywatelskiego,

która uwzględnia państwa i rynki” (2011: 404 [tłum. własne]).

Wracając do sporu koleżanki Wagner i kolegi Sorokowskiego: ten ostatni słusznie wskazuje na to, że należy skrupulatniej rozważyć zasady oceny i porównawczego rankingu badaczy. Ale przesadza z zagrożeniem. Nie sądzę, by czytając w tekście Izabeli Wagner o patologii oraz korupcji, badacze zniechęcili się do walki o publikacje na światowym poziomie i w prestiżowych periodykach. Nie mogą, zwłaszcza jeśli są młodzi i zależy im na stałych etatach.

## Bibliografia

Burawoy Michael (2011) *The Last Positivist*. „Contemporary Sociology”, vol. 40, no. 4, s. 396–404.

Sorokowski Piotr (2012) *Polemika z tekstem: Selektowna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk społecznych w języku angielskim* (Wagner 2012). „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 260–277. Dostępny w Internecie <<http://www.przeegladsocjologiijakosciowej.org>>.

Sztompka Piotr (2011) *Another Sociological Utopia*. „Contemporary Sociology”, vol. 40, no. 4, s. 388–396.

Wagner Izabela (2012a) *Selektowna analiza problemu publikacji humanistów i przedstawicieli nauk spo-*

*łecznych w języku angielskim*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, s. 166–187 [dostęp 31 czerwca 2012 r.]. Dostępny w Internecie <[http://przeegladsocjologiijakosciowej.org/Volume18/PSJ\\_8\\_1\\_Wagner.pdf](http://przeegladsocjologiijakosciowej.org/Volume18/PSJ_8_1_Wagner.pdf)>.

----- (2012b) *Odpowiedź na polemikę, czyli więcej na temat publikacji w języku angielskim w zagranicznych czasopiśmie przez polskich specjalistów nauk społecznych i humanistycznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 278–293. Dostępny w Internecie <<http://www.przeegladsocjologiijakosciowej.org>>.

## Cytowanie

Magala Sławomir (2012) *Gorzkie żale, czyli autorefleksja zawodowa*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 294–301 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przeegladsocjologiijakosciowej.org>>.

## Bitter Lamentations (or professional self-reflections)

Commenting on two polemics (Wagner–Sorokowski, Sztompka–Burawoy), the author presents a chance to raise questions about academic self-reflection. A Polish sociologist working in Warsaw and Paris questions the relevance of ranking based on publications in English periodicals. Her arguments are countered by a psychologist who finds both rankings and hierarchy of journals, with English ones on top, rational. While sharing some of her doubts about “rankophilia”, the author tries to raise questions about global pecking order, and self-hierarchization of academic mechanisms of professional recognition. Burawoy’s point that sociology should study societies from the point of view of a civil society and not according to the formatting of societies by markets and states seems worth noting.

**Keywords:** “rankophilia”, privileged position of English periodicals, global academic pecking order, civil society

**Paweł Tomanek**  
Uniwersytet Warszawski

## Recenzja

**Szkuta Katarzyna (2010) *Wytwarzanie poczucia normalności w rozmowie codziennej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego**

**Paweł Tomanek**, doktor socjologii, adiunkt w Zakładzie Metod Badania Kultury Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią i antropologią kultury, prowadzi badania nad kulturową rolą dyskursów eksperckich oraz współczesną wizją dzieciństwa i rodzicielstwa.

### Dane adresowe autora:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych  
Uniwersytet Warszawski  
ul. Nowy Świat 69  
00-927 Warszawa  
e-mail: pawel.tomanek@uw.edu.pl

Książka Katarzyny Szkuty to jedna z nielicznych w naszym kraju pozycji, które podejmuje temat komunikacji codziennej i organizujących ją reguł. Wydaje się, że w polskich badaniach nad komunikacją uprzywilejowanym przedmiotem są różnego rodzaju dyskursy publiczne, w mniejszym lub w większym stopniu zinstytucjonalizowane i – wbrew etymologii terminu „dyskurs” – złożone raczej z „przekazów” niż z „rozmów”. W takich badaniach interakcyjne aspekty komunikacji siłą rzeczy schodzą na dalszy plan, a głównym przedmiotem zaintere-

sowania stają się treści lub znaczenia komunikowane przez poszczególnych nadawców. Tak rozumiana analiza dyskursu na dobre zakorzeniła się już w krajowym pejzażu badawczym, co zaowocowało sporą liczbą oryginalnych publikacji, w tym także książkowych. Tymczasem analiza konwersacyjna – jak słusznie zauważa autorka – dopiero wchodzi na krajowy rynek i nie dorobiła się jeszcze obszernej literatury polskojęzycznej. Podnosi to poprzeczkę dla każdej nowej publikacji na ten temat – w tym również dla książki Szkuty, której lektura dla wielu osób może stanowić pierwsze zetknięcie się z analizą konwersacyjną, przynajmniej w odniesieniu do polskiej rzeczywistości kulturowej.

Jak dowiadujemy się z zamieszczonych w publikacji podziękowań, książka powstała na podstawie pracy doktorskiej, co w dużej mierze tłumaczy jej wyraźny podział na część teoretyczną i empiryczną. Ta pierwsza jest dużo obszerniejsza i w perspektywie całości nieco przytłacza tę drugą, przez co można odnieść wrażenie, że wyniki badań służą tu zaledwie jako ilustracja dla teorii. Tak jednak nie jest, i to przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, sama autorka zaznacza wyraźnie, że wybrany przez nią obszar empiryczny (audycje radiowe, w których prowadzący dzwonią do wybranych osób) – nie jest modelowym przykładem rozmowy codziennej, lecz raczej pewną wariacją na jej temat, a zatem codzienne reguły konwersacyjne znajdują tu tylko ograniczone zastosowanie. Po drugie, pojęcia teoretyczne omówione w pierwszych trzech rozdziałach – bezpieczeństwo ontologiczne, „twarz”, reguły grzeczności i wiele innych – pochodzą z różnych kontekstów teore-

tycznych i nie tworzą jednolitego schematu pojęciowego, który z góry określa ramy badań.

To bogactwo odniesień można uznać za silną stronę pracy, ale rodzi ono również pewne problemy. W rozdziale pierwszym Szkuta podejmuje próbę przybliżonego zdefiniowania tytułowego pojęcia normalności, sięgając między innymi do koncepcji bezpieczeństwa ontologicznego Anthony’ego Giddensa, teorii brytyjskich filozofów analitycznych (Johna L. Austina i Paula Grice’a), etnometologii Harolda Garfinkla oraz tekstów Ervinga Goffmana, naukowego patrona tej książki. Autorka nie poprzestaje (i chwala jej za to) na erudycyjnym omówieniu poszczególnych teorii, lecz próbuje umieścić je we wspólnej przestrzeni pojęciowej, która jednak miejscami przestaje być klarowna. Wynika to przede wszystkim z wprowadzenia dużej liczby terminów, które rozszerzają zakres pojęcia normalności, ale zarazem rozmywają jego znaczenie (co łączy koncepcję aktów illokucyjnych Austina ze „zwyczajnością” według Sacksa?). Oczywiście można potraktować te pojęcia jako alternatywne kierunki interpretacji, ale mam wrażenie, że zabrakło tu wyraźnego kryterium porządkującego – na przykład rozróżnienia fenomenologicznego i interakcyjnego sensu normalności („nastawienie naturalne” i „przestrzeganie reguł”).

Widać to szczególnie w zestawieniu koncepcji Giddensa i Goffmana, które – jak wprost stwierdza autorka – stanowi jej własny pomysł interpretacyjny. Według Szkuty obaj autorzy upatrują źródeł poczucia normalności codziennego życia w jego rutynowym charakterze, dzięki któremu



uczymy się uznawać pewne reguły postępowania za oczywiste i „roboczo” przyjmować je w interakcjach z innymi ludźmi. Różnica polega na tym, że dla Giddensa poczucie normalności świata (bezpieczeństwo ontologiczne) jest fenomenem z poziomu struktury jednostkowej psychiki, który co prawda kształtuje się i objawia w konkretnych sytuacjach i interakcjach, ale zakłada też poczucie ciągłości własnego Ja niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań. Tymczasem dla Goffmana – jak pisze autorka – Ja jest wyłącznie funkcją interakcji, obrazem jednostki wytwarzanym przez nią doraźnie na użytek własny oraz współobecnych osób. W związku z tym również samo pojęcie normalności ma tu charakter czysto interakcyjny i nie wyraża wiary w ciągłość czy spójność tożsamości (własnej lub cudzej), lecz tylko ocenę tego, czy dane zachowanie jest właściwe lub stosowne w danym kontekście, a więc – w języku Goffmana – czy spełnia „warunek fortunności”.

Mimo tych rozbieżności Szkuta uznaje, że koncepcje Giddensa i Goffmana dotyczą zasadniczo tej samej sfery zjawisk, różniąc się jedynie sposobem ich artykulacji. Takie podejście mogłoby rodzić pewne problemy w dalszej części pracy, ale autorka „rozwiązuje” je w zarodku, ucinając wątek psychologiczny i podążając przede wszystkim tropem myśli Goffmana oraz innych koncepcji dotyczących pragmatyki komunikacji. Co prawda pojęcie bezpieczeństwa ontologicznego powraca jeszcze w dalszej części książki, przede wszystkim przy interpretacji materiału z badań oraz w podsumowaniu, ale odnoszę wrażenie, że większość najważniejszych wniosków mogłaby obejść się bez niego. Książka

Szkuty dotyczy przede wszystkim reguł interakcji, które sprzyjają tytułowemu wytwarzaniu poczucia normalności, nie zaś ich psychologicznych następstw czy uwarunkowań, dlatego przywołanie koncepcji Giddensa skłonny jestem uznać raczej za teoretyczny ozdobnik pracy niż za jej nieodzowny element.

Pozostałe rozdziały teoretyczne książki to próba usystematyzowania wspomnianych reguł interakcji, a ściślej rzecz biorąc – codziennych, rutynowych interakcji komunikacyjnych. W rozdziale drugim autorka wprowadza Goffmanowską koncepcję „twarzy”, a następnie omawia reguły grzeczności wyodrębnione przez Robin Lakoff, Geoffreya Leecha oraz Penelope Brown i Stephena Levinsona. W ten sposób wyjściowe pole tematyczne – poczucie normalności w komunikacji – zostaje nieco poszerzone; autorka przyznaje bowiem, że „reguły konwersacyjne i zasada grzeczności pochodzą, według Goffmana, z różnych porządków” (s. 78). Niewątpliwie w obu wypadkach, a także w wypadku różnych form „utrąty twarzy” mamy do czynienia z zaburzeniem bezproblemowego przebiegu interakcji, ale wydaje się, że niespełnienie warunku fortunności ma o wiele głębsze implikacje niż zwykła gafa albo bezceremonialne traktowanie rozmówcy. Z gafy stosunkowo łatwo wybrnąć, ponieważ – jak pokazuje autorka – istnieją gotowe mechanizmy przywracania porządku interakcyjnego; nie musi ona zatem prowadzić do utraty przez jednostkę poczucia kompetencji i obliczalności partnerów interakcji. Z kolei obcesowość rozmówcy, czyli nierespektowanie przez niego reguł grzeczności, może się wydawać całkowicie normalna i zrozumiała, jeżeli

zakładamy, że ma on jakieś powody do takiego zachowania – na przykład nie darzy nas sympatią. A zatem nie każde odejście od reguł interakcji musi wiązać się z utratą poczucia normalności w „mocnym” sensie (przewidywalności rozmówców), co moim zdaniem autorka powinna nieco wyraźniej podkreślić.

Rozdziały trzeci i czwarty są poświęcone ogólnym modelom codziennej komunikacji zaproponowanym przez Goffmana (ujęcie rytualne) i twórców analizy konwersacyjnej (ujęcie strukturalne). Zestawienie tych dwóch podejść i wypunktowanie ich podobieństw oraz różnic między nimi uważam za jeden z najbardziej wartościowych fragmentów książki. Według Szkuty koncepcja Goffmana w dużej mierze opiera się na ustaleniach analizy konwersacyjnej dotyczących struktury codziennych rozmów (sposobów ich otwierania i zamykania, reguł zabierania głosu i tym podobnych), ale jednocześnie uzupełnia je o aspekty nieuwzględnione przez Harveya Sacksa, Emanuela Schegloffa i innych twórców tej szkoły. Chodzi tu przede wszystkim o elementy rozmów zaburzające czytelną strukturę „kolejek i sekwencji” – niewerbalne oznaki zaangażowania i emocji oraz te wypowiedzi, które nie odnoszą się do poprzedzających je bezpośrednio wypowiedzi partnerów rozmowy, lecz do kwestii wcześniejszych lub do jej kontekstu sytuacyjnego. Analiza konwersacyjna nie pozwala też precyzyjnie opisać sytuacji, w których uczestnicy rozmowy bawią się konwencjami jej prowadzenia, przyjmując inne niż domyślna „ramy występu”. To ostatnie pojęcie, również zaczerpnięte ze słownika Goffmana, okazuje się szczególnie przydatne przy analizie

tych rodzajów rozmów, które – jak omówione w części empirycznej „mistyfikacje radiowe” – wprowadzają rozdźwięk między różnymi rolami osoby mówiącej (reżysera, odtwórcy i autora przedstawienia oraz przedstawianej postaci).

W rozdziale piątym autorka przygotowuje grunt pod prezentację wyników badań, przedstawiając wcześniejsze zastosowania analizy konwersacyjnej do badania wypowiedzi radiowych oraz przybliżając formaty radiowe, na tle których sytuują się badane audycje. W pierwszej kolejności otrzymujemy zwięzłą charakterystykę rozmów radiowych jako takich, ujmowanych przez pryzmat kategorii analizy konwersacyjnej. Okazuje się, że z tej perspektywy odbiegają one dosyć znacznie od modelu rozmowy codziennej, przede wszystkim ze względu na wyższy stopień ich formalizacji (z góry określony temat i role uczestników) oraz częsty brak pewnych elementów, takich jak werbalne i niewerbalne oznaki zaangażowania. Rodzi to ponownie pytanie o to, czy takie rozmowy są najlepszym materiałem do badania komunikacji codziennej, a co za tym idzie – czy koncepcje omówione w części teoretycznej znajdują tu zastosowanie.

Autorka częściowo rozwiewa tę wątpliwość na początku rozdziału szóstego, wskazując, że wybrany przez nią format rozmów radiowych – rozmowy z udziałem słuchaczy, a dokładniej audycje, w których to prowadzący dzwoni do „niespodziewających się niczego” osób – jest dużo bliższy rozmowie codziennej, nawet jeśli prowadzący świadomie łamią niektóre z jej konwencji. Poza tym wspomniane audycje mają jedną wyraźną zaletę: ponieważ w dużej mierze

opierają się na mistyfikacji i wprowadzaniu słuchaczy w błąd co do tożsamości prowadzącego, można potraktować je jako „gry z zaufaniem”, które ze względu na swój zamierzony charakter uwypuklają pewne mechanizmy wytwarzania poczucia normalności. Takie podejście jest nie tylko inspirujące, ale też ekonomiczne badawczo, ponieważ w „autentycznych” rozmowach codziennych sytuacje manipulowania przez rozmówców własną tożsamością są dosyć rzadkie, więc zebranie analogicznego materiału byłoby trudne. Oczywiście wybór rozmów radiowych jako materiału empirycznego ma też swoje minusy. Jak przyznaje autorka, są one w dużej mierze selekcyonowane i montowane, co wyklucza z zakresu analizy te sytuacje, w których prowadzącemu nie udało się nabrać „ofiary”, oraz niektóre reakcje, które mogłyby być interesujące z badawczego punktu widzenia, ale okazały się zbyt wulgarne, aby wyemitować je na antenie. To spora strata, bo analiza nieudanych prób nawiązania rozmowy mogłaby pokazać, jakie warunki nie zostały w nich spełnione albo – ogólniej rzecz biorąc – co różniło je od prób zakończonych powodzeniem.

Materiału empirycznego dostarczył program *Zjedz Pawelca na śniadanie*, od dziesięciu lat emitowany w porannym paśmie Radia Eska. Analizie zostały poddane trzy stałe części tego programu, ale większość wniosków i ilustrujących je transkrypcji dotyczy tylko części „Ranny prowokator”, podczas której jeden z prowadzących dzwoni do osób wskazanych wcześniej przez słuchaczy, podając się za kogoś innego i przekazując im stresujące wiadomości lub wystosowując do nich absurdalne prośby, któ-

rych treść również opiera się na informacjach przekazanych przez „zleceniodawców”. Autorka rekonstruuje strukturę i przebieg rozmów, w których ofiary przynajmniej początkowo połąkły haczyk, oraz środki używane przez „nabranych” do przywrócenia poczucia normalności po ujawnieniu mistyfikacji. Specyficznymi elementami tych rozmów okazują się nie tylko określone sposoby ich otwierania („podwójne otwarcie”, związane z radykalną zmianą ramy występu, czyli tożsamości jednego z rozmówców) i zamykania, lecz także pewne szczególne zachowania mające na celu ochronę „twarzy” ofiary, takie jak konwencjonalne oznaki niedowierzania i groźby pod adresem inicjatora żartu. To właśnie ten ostatni fragment wydaje mi się najciekawszy, między innymi dlatego, że wychodzi poza klasyczną analizę konwersacyjną i uwzględnia rytualne aspekty rozmowy, na które kładzie nacisk Goffman. Z punktu widzenia analizy konwersacyjnej można by uznać je za zaburzenia komunikacji, ponieważ nie tylko nie popychają rozmowy naprzód, ale też często zakłócają jej sekwencyjny charakter i sprawiają wrażenie, że jej uczestnicy mówią „obok siebie”. Jednakże, dzięki przyjęciu perspektywy Goffmana, możemy dostrzec, że te „nadmiarowe” elementy rozmowy odgrywają istotną rolę w jej podtrzymywaniu, ponieważ dzięki nim rozmówcy mogą ocalić swój wizerunek kompetentnych aktorów społecznych.

Jeżeli książka Szkuty pozostawia po sobie pewien niedosyt, to wynika to przede wszystkim ze wspomnianej już szczupłości rozdziału empirycznego. Analiza materiału jest tak dogłębna i szczegółowa, że nie sędzę, aby można było

„wycisnąć” z niego dużo więcej. Natomiast chętnie dowiedziałbym się, czy podobne prawidłowości występują też w innych sytuacjach konwersacyjnych, zbliżonych charakterem do tych omówionych w książce – o ile takie istnieją. (Jedyna, jaka przychodzi mi do głowy, to żarty primaaprilisowe, które również stanowią swego rodzaju „grę z zaufaniem”). Trudno też nie zastanawiać się, czy rytuały językowe wyszczególnione w części empirycznej są swoiste dla użytkowników języka polskiego czy występują także w innych językach. Do przeprowadzenia tego rodzaju badań potrzebny byłby zapewne wielojęzyczny zespół, ale książka Szkuty wskazuje dogodny obszar poszukiwań – rozmowy radiowe o takim samym formacie, które stosunkowo łatwo porównywać.

O ile część empiryczna książki pozostawia poczucie lekkiego niedosytu, rekompensowanego zresztą wnikliwością analizy, o tyle jej część teoretyczna jest – moim zdaniem – nadmiernie rozbudowana. Odnoszę wrażenie, że w dużej mierze dotyczy ona raczej „reguł prowadzenia rozmowy” w szerokim sensie niż węższej pojmowanych „sposobów wytwarzania poczucia normalności” – chyba że przyjmujemy, iż każde naruszenie wspomnianych reguł prowadzi do zachwiania tego poczucia. Być może wynika to z dosyć nieokreślonego charakteru samego pojęcia normalności, którego autorka nie definiuje,

lecz przybliży różne jego rozumienia (niektóre – jak już wspomniałem – dosyć odległe od siebie). Jednakże książka Szkuty broni się nawet w tym nadmiarze – przede wszystkim dlatego, że większość pojęć teoretycznych, nawet tych luźno związanych z normalnością, znajduje zastosowanie w części empirycznej. Być może wystarczyłoby po prostu zmienić tytuł, który jest jednocześnie za wąski (w odniesieniu do zakresu teoretycznego) i za szeroki (w odniesieniu do zakresu empirycznego).

Na koniec warto powiedzieć kilka słów o języku, tym bardziej, że sporo prac poświęconych komunikacji jest napisanych w sposób niezbyt komunikatywny. Na szczęście nie dotyczy to książki Szkuty, która na tle krajowej prozy naukowej wyróżnia się prostotą i przejrzystością. Kolorytu dodają jej nieliczne, ale celnie dobrane cytaty z literatury pięknej, ilustrujące omawiane zagadnienia – kolejny ukłon w stronę Ervinga Goffmana. Dzięki temu książka (a zwłaszcza rozdziały II–IV) stanowi dobre wprowadzenie do analizy konwersacyjnej i Goffmanowskiej, które z czystym sumieniem można polecić nowicjusom w tej dziedzinie. Bardziej zaawansowani czytelnicy znajdą coś dla siebie przede wszystkim w części empirycznej, która w twórczy sposób łączy oba te podejścia.

### Cytowanie

Tomanek Paweł (2012) *Recenzja książki Szkuta Katarzyna (2010) „Wytwarzanie poczucia normalności w rozmowie codziennej. Studium socjologiczne”*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 302–307 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.



**Michał Lesiak**  
Uniwersytet Łódzki

## Recenzja

**Ariès Philippe (2010) *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u*.  
Przełożyła Maryna Ochab. Warszawa:  
Wydawnictwo Aletheia**

**Michał Lesiak**, magister socjologii, absolwent Instytutu Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania. Zainteresowania naukowe zogniskowane są wokół metod jakościowych, wykorzystania technik wizualnych w badaniach socjologicznych, symbolicznego interakcjonizmu oraz zarządzania emocjami.

### Dane adresowe autora:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania  
Instytut Socjologii  
Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: lesiakem@gmail.com

**N**a księgarskich półkach coraz częściej można spotkać wydania książek, które nie były wcześniej dostępne polskiemu czytelnikowi. W 2010 roku, nakładem wydawnictwa Aletheia, ukazała się pozycja Philippa Ariès *Historia dzieciństwa (L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime)*, która powstała w 1960 roku, a pierwszy raz została przetłumaczona na język polski 35 lat później. Autor tej pozycji jest jednym z najbardziej znanych przedstawicieli francuskiej szkoły Annales założonej w 1929 roku. Jej nazwa wywodzi się od czasopisma „Annales d'Historie Économique et So-

ciale” [Roczniki/kroniki historii ekonomicznej i społecznej]. Naukowcy działający w duchu Annales dążyli do utrzymania współpracy historii z innymi naukami społecznymi: socjologią, ekonomią czy antropologią kulturową. Przeciwwstawiali się jednocześnie zasadom badań historii przez pryzmat polityki. Mówiąc krótko, szkoła Annales to analiza życia i kultury zwykłych ludzi w przeszłości – socjologia przeszłości.

*Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u* w interesujący sposób pozwala spojrzeć na, zdawałoby się zapomniany przez historyków i raczej marginalizowany przez socjologów, temat dzieciństwa. Według informacji zawartych na okładce książki Ariès był „odkrywcą dziecka” jako tematu badań historycznych. Druga część tytułu – dziecko i rodzina w czasach *ancien régime'u* – może sugerować, że autor skupia się tylko na okresie sprzed rewolucji francuskiej (*ancien régime* oznacza dawny porządek, określenie ustroju Francji sprzed rewolucji 1789 r.). W swoich rozważaniach i badaniach Ariès sięga jednak poza XVIII wiek i poza Francję.

Socjologowie, jeśli zajmują się dziećmi, zazwyczaj koncentrują się na ich marginalizacji, wykluczeniu, biedzie lub przemocy wobec nich. Naukę natomiast najczęściej interesują dorośli i ich życie. A dzieci posiadają przecież swój świat i swoje zasady. Nie wykształciły one jednak same swoich norm, to dorośli wytworzyli dla nich pewien świat. Do XVII wieku wyraźny podział na dzieci i dorosłych nie istniał. Nie było czegoś takiego, jak wyspecjalizowane gry

i zabawy dla najmłodszych. Było to spowodowane faktem, że szanse przeżycia noworodka były niewielkie, dorośli nie wiązali się emocjonalnie ze swoimi potomkami. Kiedy minęło zagrożenie śmierci, młody organizm był już na tyle wykształcony, że mógł poradzić sobie z chorobami – dzieci wchodziły od razu bezpośrednio do świata ludzi dorosłych. Jednak już w XIV wieku w sztuce zaczyna pojawiać się motyw dziecka jako należącego do swojego oddzielnego świata.

W swoich badaniach Ariès odwołuje się do dokumentów kościelnych, malarstwa, literatury, a także relacji lekarza Ludwika XIII (Jeana Héroarda, który zapisywał historię życia młodego króla). Według badań autora dopiero od XVII wieku zaczyna się wyraźnie kształtować świat dziecka, co dotyczyło oczywiście najwyższych warstw społecznych, które mogły sobie pozwolić chociażby na zakup odpowiedniego ubioru mogącego odróżniać młodych od starych. Wcześniej nikomu nie przychodziło na myśl, aby ubiór dla dziecka i osoby dorosłej był inny.

Książka podzielona jest na trzy części, w których opisywane są role dziecka na poszczególnych etapach życia oraz w instytucjach wychowawczych. Pracę rozpoczyna część dotycząca dzieciństwa. Autor przedstawia w niej podstawowe informacje na temat różnych okresów życia, skupiając się na grach i zabawach, jakie towarzyszyły najmłodszym, na ubiorze dzieci (który dawniej był dla nich charakterystyczny, przynajmniej w domach szlacheckich) oraz na połączeniu między dwoma światami – ludzi

dorosłych i dzieci. Jak pisze autor, „w pierwszej części książki badaliśmy narodziny i rozwój dwóch odrębnych postaw wobec dzieciństwa: najpierw *mignotage* (rozpieszczanie), szeroko rozpowszechnione również wśród ludu, dotyczący najwcześniejszych lat życia i związane z ideą krótkiego dzieciństwa, następnie uświadomienie sobie niewinności i słabości dziecka, a co za tym idzie, spoczywającego na dorosłych obowiązku uchronienia jednej i uzbrojenia drugiej” (s. 223).

W drugiej części książki autor przedstawia kolejny etap związany z socjalizacją najmłodszych – szkołę. Według pisarza nauczanie wprowadziło kolejny etap w życiu między bez troskim dzieciństwem a dorosłością. Początkowo szkoły nie posiadały wyraźnego podziału wiekowego, grupy zajęciowe były podzielone według zaawansowania w edukacji. „Demograficzna funkcja szkoły nie od razu stała się dla ludzi oczywista i konieczna. Przeciwnie, przez całe wieki instytucja ta była obojętna na podział i wiek uczniów, ponieważ jej naczelnym zadaniem było wyłącznie kształcenie. Nic nie predysponowało łacińskiej szkoły do roli wychowawczej. W średniowieczu nie była ona dla dzieci, pełniła funkcję jakby technikum dla kleryków [...]. U podnóża nauczycielskich katedr przyjmowała bez względu na wiek dzieci, młodzież i dorosłych, uczniów przedwcześnie dojrzałych i zapóźnionych” (s. 224).

W trzeciej części Ariès skupia się na funkcjonowaniu dzieci w rodzinie, ich obowiązkach względem domu. Autor odwołuje się w tym przypadku zarówno do sztuki, zwracając uwa-

gę na to, jak byli przedstawiani najmłodsi na obrazach lub rzeźbach w kontekście rodzinnym, jak i do literatury czy obyczajów.

Pracę Philippe'a Ariès można odczytywać na różne sposoby i odkryć w niej wiele ciekawych wątków. Dzieciństwo stało się dla autora pryzmatem, przez który przygląda się on wychowaniu najmłodszych oraz instytucjom – szkole i rodzinie. Poza faktami związanymi z funkcjonowaniem najmłodszych w społeczeństwie można również doszukać się informacji na temat sposobów wychowywania dzieci, zasad funkcjonowania szkoły czy funkcji, jakie spełniała rodzina.

Wydaje się, że jest to książka, po którą może sięgnąć każdy, niekoniecznie ktoś, kto jest zainteresowany naukami społecznymi. Język, jakim posługuje się Ariès oraz przytaczane przez niego historie, fragmenty dzieł literackich sprawiają, że czyta się ją lekko i z zainteresowaniem, jak dobrą powieść.

Styl właściwy szkole Annales może stać się również inspiracją dla osób zainteresowanych naukami społecznymi. Socjolog zajmuje się dokumentowaniem wiedzy na temat współczesnego społeczeństwa tu i teraz. Szkołę Annales można określić mianem socjologii przeszłości – skupia się ona na badaniu codziennego życia społeczeństw dawnych. Od klasycznej historii będzie ją odróżniało pole zainteresowania – w przypadku historii będzie to polityka i wojny, działania jednostek wielkich, a w przypadku szkoły Annales – małe, z punktu widzenia historii nieistotne, elementy życia zwykłych ludzi.

Szukając tematu do badań lub zajmując się daną dziedziną, warto poszukać prac osób zgromadzonych wokół szkoły Annales. Socjologia, mimo zainteresowania teraźniejszością, powinna czasem spoglądać w przeszłość, chociażby po to, aby móc uchwycić zmiany, jakie zaszły w danym okresie dziejów. Współpraca socjologii z historią wydaje się dobrym uzupełnieniem. Niestety szybkość przekładania poszczególnych pozycji książkowych na ję-

zyk polski jest wysoce niezadowolająca – na pierwsze tłumaczenie *Historii dzieciństwa* polski czytelnik musiał czekać ponad 30 lat. Na szczęście postępująca globalizacja pozwala na zakup książek z całego świata za pośrednictwem Internetu, jedyną barierą może stanowić znajomość języka.

### Cytowanie

Lesiak Michał (2012) *Recenzja książki Ariès Philippe (2010) „Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u”*. Przełożyła Maryna Ochab. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 308–311 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przehladsocjologiijakosciowej.org>>.





PTS jest naukową i zawodową organizacją socjologów polskich. Działa od 1957 roku. Liczy około 1330 członków. Posiada oddziały terenowe w:

Białymstoku,	Łodzi,	Toruniu,
Gdańsku,	Opolu,	Warszawie,
Katowicach,	Poznaniu,	Wrocławiu,
Krakowie,	Rzeszowie,	Zielonej Górze
Lublinie	Szczecinie	

oraz sekcje tematyczne:

Antropologii Społecznej,	Socjologii Miasta, Socjologii Wsi,
Historii Socjologii,	Socjologii Młodzieży i Edukacji,
Kół Naukowych,	Socjologii Nauki, Socjologii Pracy,
Metodologii Badań Społecznych,	Socjologii Prawa,
Pracy Socjalnej,	Socjologicznych Problemów Bezpieczeństwa Narodowego,
Socjologii Dewiacji i Kontroli Społecznej,	Socjologii Religii,
Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu,	Socjotechniki
Socjologii Medycyny,	

Co trzy lata Towarzystwo organizuje ogólnopolskie zjazdy socjologiczne, które podsumowują wiedzę o społeczeństwie i wskazują nowe kierunki badań.

Pod auspicjami PTS ukazują się: anglojęzyczny kwartalnik „Polish Sociological Review” i biuletyn, wydawany dwa razy do roku, adresowany do członków PTS „Informacja Bieżąca PTS” oraz „Bibliograficzna Informacja Bieżąca”, która rejestruje poważną część prac socjologicznych wydawanych w Polsce.

Od 1974 roku PTS wyłania w drodze konkursu najlepszą książkę napisaną przez autora młodszego pokolenia i przyznaje prestiżową Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Od lat 90. przyznawana jest także nagroda im. Floriana Znanieckiego za najlepsze prace magisterskie z socjologii. Od 2010 roku PTS przyznaje również nagrodę za najlepsze tłumaczenie książki socjologicznej.

Od chwili swego powstania PTS jest kolektywnym członkiem ISA i współpracuje z Europejskim Stowarzyszeniem Socjologicznym (ESA).

W 2005 roku PTS uzyskał status organizacji pożytku publicznego.

**Polskie Towarzystwo Socjologiczne**  
**ul. Nowy Świat 72, p. 216**  
**00-330 Warszawa**  
**tel./fax (0-22) 826-77-37**  
**e-mail: pts@ifispan.waw.pl**  
**www.pts.org.pl**



## ZAKŁAD BADAŃ NAUKOWYCH POLSKIEGO TOWARZYSTWA SOCJOLOGICZNEGO

00-052 Warszawa, ul. Mazowiecka 11  
 tel. (022) 826 57 01 tel./fax (022) 826 57 68  
 e-mail: biuro@zbnpts.pl

Zakład Badań Naukowych Polskiego Towarzystwa Socjologicznego działa od 1984 roku, początkowo pod nazwą Biuro Badań Społecznych PTS. Zakład realizuje badania socjologiczne o zróżnicowanej tematyce, a w szczególności dotyczące problemów polityki społecznej, samorządów lokalnych, rynku pracy i publicznych służb zatrudnienia, obszarów wykluczenia społecznego, edukacji, rolnictwa, ekologii oraz prowadzi ewaluacje programów unijnych.

Zakład posiada profesjonalną i doświadczoną, ogólnopolską sieć ankieterską, prowadzoną przez wypróbowany zespół koordynatorów terenowych. Specjalnością Zakładu są trudne, nietypowe projekty wymagające od ankietników dużych umiejętności warsztatowych.

Niezależnie od dużych, kompleksowych badań ilościowych specjalnością ZBN PTS są także badania jakościowe, wymagające bezpośredniego dotarcia do ściśle określonych grup i środowisk społecznych, takich jak parlamentarzyści, radni, lokalni liderzy, grupy interesu, osoby z grup ryzyka i wykluczenia społecznego, a także takich podmiotów, jak urząd gminy, organizacje pozarządowe, firmy i przedsiębiorstwa.

Oprócz kompleksowego prowadzenia badań i ekspertyz ZBN PTS zajmuje się także realizacją poszczególnych etapów procesu badawczego, w tym:

- Doradztwem w projektowaniu badań i narzędzi badawczych, konsultacjami metodologicznymi
- Pilotażami
- Realizacją terenową badań technikami ilościowymi i jakościowymi
- Opracowaniem założeń doboru próby i losowaniem prób
- Opracowaniem kluczy kodowych i kodowaniem danych
- Wprowadzaniem danych
- Obliczeniami oraz analizami statystycznymi wyników badań w programie SPSS
- Kontrolą telefoniczną i terenową pracy ankietników
- Opracowaniem raportów z badań

W ciągu przeszło 25 lat pracy Zakład Badań Naukowych PTS wypracował sobie opinię ośrodka badawczego, który jest przyjazny dla klientów, a rzetelność i akademicki poziom łączy z przystępnymi cenami swoich usług.

Ponadto ZBN PTS jest dobrym miejscem do odbywania praktyk studenckich.

# PSJ

Dostępny online  
[www.przegladsocjologiijakosciowej.org](http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org)

PSJ stworzyliśmy, aby umożliwić swobodny przepływ informacji w społecznym świecie socjologii jakościowej. Adresujemy go do wszystkich socjologów, dla których paradygmat interpretacyjny i badania jakościowe stanowią podstawową perspektywę studiowania rzeczywistości społecznej.

## *„Ciało w przestrzeni społecznej”*

Tom VIII ~ Numer 2

30 lipca 2012

*Publikacja dofinansowana ze środków  
Polskiego Towarzystwa Socjologicznego  
Seria Wydawnicza PTS, Edycja III  
– „Co się dzieje ze społeczeństwem?”*



REDAKTORZY NUMERU TEMATYCZNEGO: Anna Kacperczyk,  
Dominika Byczkowska

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki

REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko,  
Anna Kacperczyk, Sławomir Magała,  
Łukasz T. Marciniak, Jakub Niedbalski,  
Izabela Ślęzak

KOREKTA I EDYCJA: Magdalena Chudzik,  
Magdalena Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069

