

Maria Mendel
Gdańsk University

The “sacred time” of the liminal phase: New perspective on rationalization in guidance

Anthropologists have described the middle, liminal phase of ritualized transitions from one social state (status, role, etc.) to another focusing on the characteristic *sacrum* aura that transcends time and space, in which a person becomes different. This narrative stems from guidance-oriented interest in such a “sacred” exceptionality, where duration is suspended, hierarchy vanishes, along with any established order that usually regulates social life. What significance, for guidance, can such knowledge, actualized through analysed narratives, have? Through the analysis of research material derived from three biographical studies, the text describes liminality-related experiences of *Erasmus* exchange students (*the Erasmuses*), city residents affected by the history of their city (*the people of Gdańsk*), and homeless persons (*the homeless*). The study demonstrates that the liminal time is present in the memory of the narrator-participants and that it has shaped their identity strategies for many years (as in the case of the people of Gdańsk), or has been dividing their world into two contrasting spheres (as in the case of the homeless), or has made them dependent on the liminal state, as in the case of Erasmus+ beneficiaries. The following description has been developed from the perspective of guidance and is accompanied by questions on the experience of a general threshold in which a counsellor and guidance hold a specific place and significance. The significance – its “point(lessness)” – is manifested through following the “educational” feature of the analysed statements; the issue of learning from liminality. The studies relating to guidance and learning in the situation of suspension, involving the order based on social inequalities, which are the primary source of social problems, may lead to conclusions further grounding the hope – not only in terms of pedagogy and guidance – for a more shared, better world.

Keywords: liminality, biographical narratives, crisis, dealing with challenges, counselling

This narrative involves a kind of research-oriented re-visiting, since I analyze my old narrative material derived from my empirical research conducted in 2006–2013. Such a methodology of re-visiting constitutes an ethnographic technique consisting in a review of qualitative data based on new goals and research problems (Bura-woy, 2003, p. 674). The technique itself varies depending on the type of sources

that are revisited. We can distinguish, for example, such re-visiting based on a biography, place, institutions, etc. It has been universally used in anthropology and is now becoming increasingly popular among sociologists and scholars from other disciplines (see Burawoy, 2003). Due to open and globally accessible (through the Internet) archives, such approach has become more and more popular in contemporary, broadly understood social sciences (Mauthner, Parry, & Backett-Milburn, 1998; Bishop, 2009; Filipkowski, 2015). The approach suits me well, but I am no purist when it comes to applying it. The re-visiting that is presented in this narrative is my third research experience of that type (Mendel, 2017; 2018), each of which has been an expression of an increasingly free application of the idea of a second, differently-oriented analysis of the research material collected on an earlier occasion – rather than a strict adherence to a methodology that, in fact, is purposefully unspecified, guiding the researchers without actually binding their inquiry (see e.g.: Burawoy, 2003; Filipkowski 2015). The research framework of my re-visits is always determined by a different research problem, and their common principle consists in using a second-hand – i.e. used at least once before – qualitative research material.

The ‘second-hand’ narrative material in this case derives from published research, thus below I extensively quote from these publications (Mendel, 2007; Mendel, 2010a, 2010b, 2010c; Mendel, 2013). The first of these studies was done in 2013, based on bibliographical material collected from students who participated in the student exchange program *Erasmus* (hence I refer to them as the *Erasmuses*). These travelling students offered narratives of their study visits, describing a state of liminality, characterized by timelessness, or being in time that anthropologists defined as sacred. The second study, in the order adopted in this text, was done in 2010, when we analysed the identity of Gdańsk-inhabitants, constructed by means of biographical narratives (*the people of Gdańsk*). Our point of departure for these stories was the history of a small street and a square called “Pohulanka”, which in 1946 was the site of a spectacular execution of those who had brutalized the prisoners of the Stutthof concentration camp. Even though both the street and the square grew wild with plants, over time the memory of the event – formative for the people of Gdańsk – has, paradoxically, taken on a form of collective ignorance and denial. The sacred time, emerging during ritualized behaviour aimed at survival in extreme conditions brought about a selective memory work. It continues and is still present in the narratives of the research participants, who learned the ways of forgetting – as Marc Augé (2009) dubbed them – from their former life in liminality. The third study that provided the material that turned out to be of interest for this research was conducted in 2006–2007 (*the homeless*), enabled a description – based on biographical narratives – of homelessness heterotopies, which according to Michel Foucault are characterized by a suspension of traditional time. The homeless, living in conditions of liminality, offered images of a “pivoting” *sacrum*, the time that – while remaining “sacred” – also sanctified their Agambenian “bare life”.

Organization and the aims of analysis

Apart from description of a “sacred time” and “sacred places” in biographical narratives that I extracted from the material collected during the above studies, here I wish to pursue an aim that is important mainly from the counselling point of view, which I see in line with the concept of guidance put forward by Alicja Kargulowa (2005). I am interested both in its grounding in the pedagogical perspective offered by the author, and in an emphasis placed on its distinctiveness from counselling. Kargulowa perceives guidance as a more temporary process, in contrast to counselling which is more long-term and, in terms of perspective, organized around the practice recurrent analysis of specific problems, repetition (Kargulowa 2005, pp. 36–46). I agree that guidance concerns people who – in general – are able to cope with their life problems, and is a “social event that consists n temporary action perfecting the behaviour of individuals or groups through the advisor’s participation in solving the problems faced by those that seek their advice” (Kargulowa 2005, p. 197). Thus, the advisor’s role focuses on assisting the person seeking advice in more effective achievement of their goals, often within the framework of their long-term activities (Leszczyńska-Rejchert, 2005, p. 132). Summing up, in relation to my previous positions on the definition of guidance (Mendel, 2016), I understand it to be temporary action addressed to individuals and groups oriented towards perfecting solutions to problems identified by them. It is an action that is undertaken in response to a more or less specific needs of people who seek advice (Kozdrowicz, 2003, pp 319–320). I agree with those experts in the field who emphasize the informative-instruction character of guidance (Kargulowa, 2005; Kozdrowicz, 2003; Leszczyńska-Rejchert, 2005). It is not a therapy nor resocialization. It assists those who can assist themselves, and who – by looking for opportunities to make this process more effective – use what the advisor has to offer.

This is the approach that I apply in the analyses presented in this text. I make my point by stressing the present challenges faced by guidance that will enable it to meaningfully react to the contemporary conditions of a life in crisis, when the sense of crossing beyond a threshold appears as necessary both for individuals and for groups, and smaller and larger communities. By highlighting the statements relating to learning from narrators’ own condition of “being in a liminal space”, I relate educational aspects of liminal conditions, meaningful for the narrators and for the social dimension of their experience, where advising action seems to have its present and future significance. It will thus be an attempt – grounded in the perspective of guidance – of reconstructing this experience. I am interested in how the narrators-participants dealt with liminal situations and whether they sought advice. This has been expressed mainly through questions that will hopefully find answers in the re-reading of the narratives, oriented towards guidance.

Ritual „sacred time”

In line with the orientation of my analyses – looking for “sacred time” in bibliographical narratives and for educational aspects of its experience by narrators – their subject matter is liminality (from Latin *limine* – a threshold). Crossing over a threshold, an experience that is always in a way difficult, is usually ritualized in cultural practices. Rituals can be seen as a universal cultural common good that enables survival in difficult states, including those in which survival seems impossible (Gennep, 2006; Turner, 2010). They suspend normalcy – including the ordinary time – conjure up the *sacrum*, “sanctify” what happens within it, i.e. most generally, forays beyond typical behaviours, inadequate for the state that is being experienced and not providing a solution to it. The ritual creates an opportunity to be productive, as a sacred exemption; an exception protected by the presence of *sacrum*; the excess that takes place beyond time and that serves as a threshold, the crossing of which will enable a return to a better normality. This brief description of liminality is inalienably characteristic of all ritualized practices, of every ritual.

I wish to point out that I understand rituals – just like anthropologists of organizations – as collections of symbols, not only objects or devices, but also specific acts, performed more or less systematically and linked together by specific, difficult situations (see e.g. Kostera, 2003, p. 168). In particular, because of the special nature of my research problem, I assume a classical interpretation of rituals – following Arnold van Gennep and Victor W. Turner – referring to liminality and highlighting their meaning as culturally universal transitions (Gennep, 2006; Turner, 2005; 2010). In van Gennep’s rites of passage theory developed by Turner, which involves – as the those authors say – all domains and areas of social life, we always deal with three phases of a ritual passage from one status to another; from one role to another, “from one state to another”, from one world (cosmic or social) to another (Gennep, 2006, p. 36). In short, subsequent rites, phases of every ritual – felt more or less as liminal, and in fact liminal in nature – can be represented as follows: 1) pre-liminal phase – exclusion from the present state (separation), 2) liminal phase – period of marginality, transience, 3) post-liminal phase – inclusion, involving adaptation to the new status, role, entering into a new state and new world (Gennep, 2006, pp. 36–37). We can ask whether assistance from the Other is always necessary in such process? Is guidance indispensable?

In rituals, as I mentioned, there is a marked presence of *sacrum*, but it is not a universal category, but one that manifests in specific situations (Gennep, 2006, p. 37). While explaining this category, Van Gennep distinguished between the status of a traveller and highlighted the specificity of *sacrum* in travelling. He stated that a person who lives in his or her house, within their clan, is in fact staying within the *profanum*. The reality of *sacrum* is accessed when they set on a journey and find themselves as foreigners in the vicinity of an unknown place (Gennep, 2006, p. 37). However, such “sacralization” is not an inherent condition of a traveller. There is

a phenomenon of “the pivoting of the sacred”, changeability that stems from changing one’s place in the general community. Everyone who experiences such changes [for example by making themselves familiar with the new place – MM] can observe this pivoting and where they once saw *sacrum*, they may later see *profanum*, and *vice versa* (Gennep, 2006, p. 38). Since such changes disrupt social life and individual life, van Gennep emphasized the ‘blessed’ function of rituals, constituting – as I mentioned – a common good, pointing out to their goal, which consists in limiting the negative impact of the “pivoting of the sacred” (Gennep, 2006, p. 37).

“Sacred time” within liminality is the time of forging unusual communities; creation of atypical ties, which do not rely on hierarchy that is a mark of social structures, because hierarchy vanishes in these circumstances. Turner based his description of such communities on his research on the individual and social experience of a liminal state, sacred through exemption from the existing orders. Turner wrote that liminal conditions and people living through them eluded classificatory network, which usually sets a place for states and positions within a given cultural space. Liminal beings exist neither here nor there. They are located in-between positions set and ordered by the law, custom, convention and liturgy (Turner, 2010, p. 116). The moment in which they exist is the moment “in time and beyond time”, combining the sacred and the profane, unity and fraternity (Turner, 2010, p. 116), within a temporary disappearance of ranks and differences (liminality is characterized by the fact that it does not last...). For Turner, the community that exists within the vanished structures of subordination and power was *communitas*, and he juxtaposed it with the society – *societas*, which will have rebuilt its structure in the final phase of the ritual (Tokarska-Bakir, 2010, p. 19). *Communitas* thus constitutes an unforgettable lived community of individuals, who experience the happiness (and sometimes the unhappiness) of freedom while exempt from routine orders and disciplines; a community of people equal in status, as they have been temporarily stripped of status (or for a while have only rudimentary status) (Turner, 2010, p. 117). Such an unforgettable experience lived in “sacred time” must manifest in diverse forms of individual and social self-expression.

My analyses allow me to confirm one of the ways in which they manifest, i.e. as part of biographical narratives. The impulse to rely on them in counselling or guidance comes with the helplessness of an individual and the assistance from an advisor, who – by accompanying the individual in their peregrinations through their biography takes on a role of a “competent operator”, and by constructing the advice – helps the individual to achieve liberation from the experienced problems. In this particular case, the impulse came from the researcher.

Rituals that help go through liminal experiences, accompanying positive and negative sides of the phenomenon of pivoting or *oscillation*, may be likened to *oscillators* – generating movement, frequencies, that help an object retain balance while it moves alongside the pivoting – oscillating *sacrum*. I describe such a ritual later, demonstrating through narrative excerpts how they transported narrators to places

such as symbolic and material home, familiar and temptingly safe, to spaces lurking with the freedom of the *communitas*, there and back again – from *communitas* to *societas*; back to the structure from the lack of structure, from place to space that – familiar and domesticated – is no longer a space and becomes the traveller’s place, home, regardless of where it is located in material reality¹. The participants’ narratives demonstrate how they coped in liminal situations, how they familiarized themselves with places and how they lived through the moments which were “in time and beyond time”, combining the sacred and the profane, the unity and the fraternity they validated.

***The Erasmuses* – new space-times: fascination, adaptation, contemplation and self-analysis**

In all the narratives presented by the students and lecturers participating in the study, while they reported on the transformation that occurred due to their travel, there was a topic that emerged towards the end of the narrative that related to the ritualization of the change of place; a ritualized transition from the state of “being at home” to the state of “being away from home”. In the context of van Gennep’s work, it was very interesting that the participants never spoke of just one Erasmus-program journey, and their efforts to repeat the experience took on a ritual form, becoming a condition of the education traveller’s identity. The narrated liminal states and the rituals that accompanied them indicate an addiction to such experiences. *Pivoting* is seemingly beneficial and the next journeys, as a way to leave behind the *profanum* and rejoin the *sacrum*, constitute a desired activity.

This could be explained in such context by another reference to Turner’s reflection on the *communitas*, as discovered by the anthropologist, shaped under the influence of Van Gennep’s thought. The desire and such persistent repetition of the condition of “being away from home” among the participants taking part in the Erasmus exchange program, may constitute their desire to achieve freedom afforded by the *communitas*. The language through which we distinguish two categories that appear here: the place and the space, comes from Yi-fu Tuan (1987). According to this renowned scholar of the phenomenology of space, within a subject’s life we can see two dialectically bound, enmeshed approaches to reality. One is expressed through attachment to “places”, the second in a desire for a “space” that is associated with freedom. Approaching it (for example through travel, as I mentioned following van Gennep) soon results in the subject’s action aiming to domesticate it. A domesticated space becomes a place and is no longer a challenge. However, once the subject finds him or herself in a place, grounded in a place – he or she feels “set” and pines for space, which – again – lures him or her by promising freedom.

¹ Here I use the categories of place, space and domestication derived from concepts proposed by Yi-Fu Tuan (1987), to which I shall return later

Transition from place-to-place can thus be understood as changing places, but also as a Tuan-style game of space-place that plays out within the subject. The similarity to the theory of ritual indicates that the game is being played within the formula of universalized cultural practices. I resort to categories of space and place to say something about these practices in relation to the educational dimensions of being in a liminal “sacred time”. I thus become sensitive to the significance of the pivoting or ‘oscillating’ movement, connected with the mobility of the *sacrum*, with its changeable *loci*.

The “sacred time” in *communitas* is the title for the reconstructive description of ritual practices (presented below; in motion: from place to space), based on a few selected fragments of narratives, but I would like to point out that, except one, in all the statements there emerged the theme of striving for space, remaining in the state of journey, i.e. experiencing changes of place, being “away from home”.

From “sacred time” to ordinary time, from *communitas* to *societas*, is the title of the next section, which presents a description of the space – place movement, created from excerpts related to a ritualized “wandering around the city”. They can be understood as the second phase of the ritual, which consists in gaining familiarity with a space, seen as creating a new place, making it its own and safe, “domesticating” space. This phase, however joyful and carefree (as it is usually described by the participants), happening with the lightness resulting from the disappearance of a structure in a liminal state, inevitably spells the end of *communitas* and – in line with van Gennep’s “pivoting of the sacred”, a return to structure, to *societas*, to ordinary time and ... home.

“Sacred time” in *communitas*

Małgorzata, a trainee English teacher, described how the ritual worked – as a pivot for a certain community where belonging was predicated on the constant pursuit of space. Within the theoretical take on ritual, it might be an expression of longing for the “liminal being” state that makes *communitas* possible. Małgorzata and her friends form a kind of diaspora that constitutes itself within this experience (a *communitas* community, scattered in the *societas*, and always ready to travel). Małgorzata, like Róża, Alina, Justyna, Marek and others, associates them with identity work and in her narrative, defines herself through her need to move²:

as far as that traveling is concerned, I don't know, may it is the question of my personality that I... not that I'm not attached to the place, but I don't have such a need to live in Poland, to live in the UK (...), I feel the need to move, to go to India, Japan (...). I have lots of friends who graduate, complete this course and leave, spend half a year in South America, moving from one country

² While quoting from the participants I render, as far as possible and useful, the stylistic, lexical and grammatical form of their narratives.

to another, teaching English there, earning a living, someone else is in China, a friend is planning to go to Japan now, right, another friend is now working there as a teacher...it gives me such a feeling that I can go on, that it is a start to something more, then “I’ll decide what’s next. Elsewhere, the same student explained belonging to such a community with her upbringing: It looks like that: “I’m a daughter” of a sailor, so travelling is in my blood, I can say so, I’ve been travelling since my earliest childhood and because my dad used to be a sailor, he always insisted that I learn English.

Perhaps the same factor was at play in other narratives, which, however, did not represent it in any way that I could notice it.

Justyna explained this, often adding: *this is my urge to learn, already being there.* She blamed herself for having such an urge, an unbridled cognitive curiosity and presented her educational explorations in new places also in such terms. She had a sense of not doing what she had wanted, even though when she was abroad, she kept herself very busy, teaching children, hiking (she describes herself as a tourist). She thought, however, that she would have a little more time there than at home, that this will allow her to develop all her interests in the context of this different place. She has been doing all of this, but when it happens in a situation where she is chasing a clearly “diagnosed addiction” to travel, she can never achieve satisfaction and serenity; perfection is never fully attained, pursuing it constitutes a goal in itself. The pivot, as a ritual of the “calm” opening of a space, of making it familiar and of creating places, only to leave them for the next opening space, can act as a balm for a hurried subjectivity. In this passage, one can see how helpful these ritualized practices are, for example, when one misses one’s family, left at the “starting point”. Justyna told me about the liminal phase, in which – literally and figuratively – she was “cut off” from the world, which served her well:

for a long time, during the first months of my stay in particular, I did not use the Internet, just to be, like, completely cut off, to really benefit from all that was there. Everyone was wondering how I could not miss my family at all, and I’m quite close to my family, so it was also unimaginable for most of my friends and really, they could not understand how it was possible that I lived like this, that I cut myself off and just didn’t miss [them]. And in the meantime it looked like I was just busy getting to know this rhythm of [these] places, I was there only for four months – after all, I had to see everything, to go everywhere, so that was how it happened.

Coming back to the soothing function of the rites of passage, it should be added that having a goal – a dream, an ideal – is what brings calm and gives strength to overcome adversity. It gave the traveller “wings” – among the eleven participants, most of them had such far-reaching goals. Justyna said:

as far as my expectations are concerned, they are so general – broadening my horizons, as if approaching this ideal from my childhood to study through travelling by experiencing everything.

I also find explanation in the narrative by one of the academic lecturers, a scholar of religion:

I think I'm looking for, apart from such basic things that I need to live, and in which I function, like where to put my head, where to take a shower, where I can eat, yes, we all sooner or later need to look for that and our life revolves around it, we have to eat something at least twice a day and lie down once in a while, get some rest, take a shower. But I think I'm getting into new situations, it's because of my character, I like to visit new places all the time, if I'm going somewhere all the time, it's because there's something I need to find in them, experience, maybe visit someone – but I know there are people who go on vacation to the same place over and over again. I wouldn't even think of going to the same place, I have to explore new areas of reality and it's not about forgetting the old ones, but I have a feeling that out there, something new will help me see a new aspect of my own life.

The condition of this narrator's life is a constant change of place (*I like to visit new places all the time, if I'm going somewhere all the time*), moving around, as a result of which – as the quote suggests – the author has a sense of gaining better self-knowledge. In the “away-from-home” happiness of belonging to liminal beings and *communitas*, it is possible to speak of an experience of depth. Turner confirmed this by juxtaposing numerous binary oppositions, as features connected through the opposition of *communitas* vs. *societas*. The list includes (apart from the expected: ‘transition-state’) also: ‘holiness – laicity’, ‘sacred knowledge – technical knowledge’, ‘continuous reference to mystical powers – periodic reference to mystical powers’, ‘acceptance of pain and suffering – avoidance of pain and suffering’, ‘humility – pride stemming from social position’, ‘no selfishness – selfishness’ (Turner, 2010, p. 124–125). It can be assumed that many of these features of liminal existence within the *communitas* of travel may have been tempting for a scholar interested in theology, who saw Christ as one of the wanderers.

Ewa, who at the time studied Art, described her experience using the language of constant movement, as if she were creating a sequence of mimetic representations, geographically spreading, extrapolating a ritual. It happened – more or less – following the scheme: departure (leaving familiar space – place) – arrival (entering space, making it familiar transforming it into a place) – departure (leaving the place). Even though these spaces and places were sometimes diametrically different, the ritualistic scheme worked and, at some point, managed to abstract the sublime space, the universal space of one's own subjectivity, the free identity of “Ewa-within-space”, constantly domesticating it, and thus dreaming about the next “Rotterdams”

or “Warsaws”. The boring, small town of Delft, which she initially had said she hated, sensing her overpowering grounding in it, which occurred when Delft entrapped her with its all-encompassing tininess; next, the escape to the crowded, tempting anonymity of the space of Rotterdam; finally, Warsaw – a universalized space of freedom, freedom from place. Everywhere she went, Ewa repeated an internalized ritual. She felt wonderful in its liminal phase, feeling *communitas*.

The space itself... she said, emphasizing the sacrum of her experience, in Rotterdam I just felt foreign, because I live in the city, but there is no, there is no comparison, to be honest. It's just that the sheer number of people is amazing, and the signals that were there, I was a little bit overwhelmed, tired, and I felt a bit alienated, feeling that I don't take part in that life somehow, that I just walk around, watch, try a little bit, using my own pace, then a different pace, and only after a year, I started feeling good there. Before that I said: No, not Rotterdam, it's so tiring. No, I don't like it, I don't like it at all, and it was only after a year that I noticed that I liked being there (...). I wonder, when came to Warsaw, there close to the station, but only close to the station, there were a lot of foreigners, and I felt as if at home then, after a whole year in the Netherlands, because it was normal for me, that it is so, that it is like this on the street, well, [people] from all over the world just pass me by (...). When I came to Warsaw, I thought that before, I would have felt lost. I used to feel like this in Warsaw when I was leaving the [railway] station, for example, there was a sense of chaos, there was traffic. Now, I got used to such a city. Maybe the traffic is not the same as in Rotterdam, but near the railway station, somewhere in the very centre of the city, that's how I got used to it anyway, I guess, I just got used to it, and [before] it used to be something very strange for me. Of course, Rotterdam is not my place either, no, but you know what, I liked this pulse, this rhythm, and yet here I had more of the space itself.

Next, Ewa “pivoted”, describing – as if perversely – her attitude to Delft, which she did not like:

I don't know, I think maybe in Delft it was more like that, although, you know, it was so beautiful in some way, or familiar, close to me by its beauty, so moving, sometimes just too much, it was powerful. I couldn't, I just thought that somebody was fooling me, that somebody was trying to trick me, that there is no such thing. In this way, it was so familiar to me, close to me, but not in the sense of the atmosphere of this place. Maybe I was just stealing some buildings for myself, or stealing some places, no, just because they were mine, because they spoke to me like that.

Ewa's narrative shows her as a person whose lives by “moving”, unable to “sit still” in one place, she hates growing roots:

That's why I decided to go to Rotterdam now, because I can't imagine being frustrated there that there is nowhere to go. There's not so much going on here either, but I can come up with something, like a ride to Gdańsk or something, and there I wasn't trapped in some way in that village, I didn't even live in Delft, I had to commute there, but it was ten minutes ride by bike, that wasn't too crazy.

This was actually the same Ewa, whom I had previously described as an exception among those who were in pursuit of constant travel – because she expressed the change as follows: *there I found out that, gosh, I was fine at home, it was not boring, but I missed something, that people are more important than the place.* These words seem to make the whole point, generalizing the experience of a long break from “place” to the freedom of “space”; the end of the path that the ritualized behaviour described above have turned not only into a space-time that was bearable for Ewa, but which have also shaped her readiness for structure, for entering into an order of *societas*. The excerpt quoted above seems to conclude the statement of an autonomous subject, taking up the challenges of space and, at the same time, an agent creating places. The subject's position and, consequently, the way in which the subject experienced the “pivoting” have changed. Such pivots may support identity work by rendering the subject autonomous. What is guidance and how does it work in these conditions? I will revisit this issue later in this text.

From “sacred” to common time, from *communitas* to *societas*

In each of the analysed excerpts there was a theme of wandering around the city to make it familiar. The wandering was marked by the pivoting *sacrum*. I will quote several excerpts describing such wandering.

Aleksandra, a student, talked about how she made a city more familiar by wandering around, which would not be possible without a bus. Here, the bus plays the role of a symbolic vehicle, ritually moving her from space to place, from the unknown and free – into the domesticated, familiar and enclosed, due to the sense of security that she creates. The wandering constitutes an educational activity and research; Aleksandra learned by wandering and analysing the reality. At the end of the quote below, she emphasized her amazement at the world that she had been studying, a curiosity that had been driving her cognitive inquiry. First of all, however, she talked about the vehicle:

I liked to take the bus and observe (...) You could really feel more at home. (...) There is really a lot to see fantastic surroundings, the fact that you can travel and take a train, after an hour you are in Bruges, in Lueven, these are also places worth visiting, worth seeing, because time has stopped there. Renaissance and medieval buildings have been preserved, and there are also things that we will not see here, that is in Poland, because they are not there. There are definitely

more such historic buildings preserved there. There is also Art Nouveau. Some places were fantastic. As for the places, which were also incredibly surprising for me, together with a friend we found that the Belgians have such a strange habit, first of all, they do not close their curtains, but it is not only Belgians, they do not close them at all, so that when you pass by, it is difficult not to look into someone's kitchen or living room, and you know, on the one hand it attracts the eye, it is hard to resist, and not to take a look, and on the other hand you feel stupid, because somebody is sitting there lounging on the sofa, you know, drinking a beer or something else. That's one thing. And second, they're doing fantastic exhibitions in the window sills and it was so shocking for me – “the best” things they have, because they display such different kitschy porcelain animals. For example, someone there had a picture from “Grease”, surrounded by flowers, on a golden background, next to it some dwarfs, some hideous glowing bugs and all this together, all together, on the inside of the windowsill (...). And another thing is that you often couldn't figure out what is what, for example, the hairdresser looked like a florist, because the shop was full of plants and basically there was no information about it being a hairdresser salon, there was a nail studio ad somewhere displayed in a window, and there were dresses and other wonders. And again, these terrifying dolls, with just one eye – again, it was supposed to be a hairdresser, yes, “Paris look”, and from what I remember, there were such terrifying dolls, such as – oh mother – from ancient times, in dusty clothes, terrifying and absolutely not encouraging. And that looked so provincial, right in the city centre, next to the super salons of, I don't know, fashion designers, Dries Van Noten, where you just have one dress on display, and you walk around these things so carefully. Such interesting juxtapositions, I wonder where it comes from.

Alina, a teacher, in her wandering around the city – which transformed the city from space into a place, a domesticated space – used her own bicycle as a symbolically meaningful means of transport. She said: *I felt settled there like (...) I had a bicycle (...). When I had such an unmarked bicycle (...) a bicycle without the rental sign.* This ritualistic vehicle helped her to make the space familiar and make it her own place, where – without the sign of the rental company – not only her bicycle, but also she “dissolved”, becoming like the surrounding space, which thus ceases to be – can no longer be – “unknown, strange, alien” and thus “holy”. The *sacrum* escapes with the familiarizing. Alina, in this pivoting aura, thus constructed herself in the following way:

I like to be anonymous, I like people around me, but I don't..., I would be so burdened having to say “good morning” to everyone, to talk for a while, just because you have to. It tires me a lot. When I move somewhere, I do not make friends, I want to be an element, but without... without a network, without relations. And when I am somewhere, not the place someone suggested, someone's

favourite place. I prefer... prefer to get to know someone's view, because otherwise, I would have only my own. And when I am somewhere else, I ask [people] where they like to go, after all, this is their city. Where are the cool places? In this way, I want to recreate this way of seeing this place through... through these people. I also like, when I go out with friends here, it's also nice to see the Tri-City from the perspective of someone from Gdynia, someone from Sopot – where they go, what music is there (...). I do not have mine. I'm afraid that if I have mine, I will miss all the rest.

Such an identity construct made by Alina resembles the “free electron”, without a network of connections, which she does not want to weave, so as not to lose “something”. What is it? The ritual theory suggests that the fear concerns the miracle of the *communitas* achieved in liminality, and resulting in the narcotic, addictive presence of the *sacrum*.

For Ewa, familiarity was achieved through wandering around the city, which, if done in company, gave her a full sense of domestication:

Kasia came to visit me, we went on walks, she was afraid, I say, listen, you know, it's just dark, there's nobody there, let's say some backstreets, you know, I mean, I felt very safe, because there, nothing could have happened for sure, no. But Kasia, for example, reacted as if we were in some forlorn place, some kind of, you know, forgotten by all, somewhere at the end of the world, gosh.

Wandering around in search of one's own places is a kind of tactic chosen by Karol to gain familiarity with the new space of an academic. A little like the “ordinary people” described by Michel de Certeau (2008), Karol, by gaining his own autonomy in a given space, finds his own paths, independent of the well-trodden paths which have been set for him³. This is how Karol did it: *I mean, I had my places there. When I get to some new spaces, I immediately try to find [several] places where I will feel more or less at home.* Later in his narrative, Karol continued to draw his map, which he created then, creating “his” places, making the space familiar in a planned and systematic and tactical way, which he implemented independently from the strategies devised by university's planners, and perhaps even in spite of them. The routes of this research-oriented and educational wandering bypassed the lecture halls. There was a dorm on the route:

I have a picture in my head – I'm sitting there, my two roommate colleagues are already asleep, they went to bed early, I'm sitting in front of the computer, it's dark in the room, only the computer and monitor are on, and I'm sitting there around midnight, writing. I remember it very well (...) [this was] my good place, this room, when they were already sleeping, I had peace and quiet and could write. Next, the second place that was important (...) the church run by

³ As part of the student exchange, universities plan where students will stay and the routes that lead there, Erasmus students are provided with maps – their “own” topographies.

the Dominicans in XYZ was such a place, although the one in Gdańsk is also important for me, but because of its environment, activities, such matters, less for spirituality, because I don't even have the time, I just look around and there is always someone saying “hello”. And there, I would come and sit in the back at a mass, where there were only few people. I had time to concentrate and I didn't know anyone there, it was so quiet, calm. I connected with it from a completely different side, so it was also important for me, and walks to Malta, because I often took – well, once or twice a week – I took Father Cyprian's dog for two- or three-hour walks to Malta and there, I already knew all these... It is a big park, not Malta, but the Citadel, and I was walking in the park at the Citadel, and there were also places for me where I calmed down, where I walked far, because it was in the autumn, so these leaves, Rudy [the dog] in these leaves, and I talked to this dog a lot in this park, yes. I had such a good time, so all of this shows that it was a time of thinking and learning about people, something like that.

De Certeau calls such systematic, purposeful practice of wandering using one's own paths “tactics”, which he ascribes to residents, while the “strategies” are the domain of city planners, who, in a way, have the bird's view and see little. Karol also stressed the time factor, which is key in de Certeau's description of tactics: as procedures whose value derives from the importance given to the category of time – the circumstances that turn a specific moment of action into an advantageous situation, the speed of movement that re-orient the space (Certeau 2008, 39). Wandering, using specific techniques⁴, is thus exploring space in time that is unusual – and so, in a way, “sacred” – as it involves a specific configuration of possibilities. Using these possibilities becomes an emancipatory educational activity – catching a moment unlike all others. Familiarizing the space can thus be seen as overcoming its oppressive character, linked to the sense of place-making in time that became the moment of freedom, a celebration. For the *Erasmuses* – the narrators remaining in the state of liminality, place-making happens within such a “celebration”, in liminal time⁵ – the time of educational peregrinations exempted from ordinary rules.

As Karol stressed, and as is also the case in other narratives, visiting students, unlike the local ones, “have time” and thus can, indeed, wander around the city, i.e. the university town where they came to study. Their studies have a completely different course and content. As they wander, they engage in action-based study, in their magically sacred time, exploring the space and making it familiar, making

⁴ The tactics of wandering, which I present using Karol's narrative, were present in all other narratives, and most stressed by Karol, Róża, Magda, Ewa, Małgorzata, Aleksandra, Justyna, Alina and Marek.

⁵ I wish to point out that references to ritual time have been more developed in Turner's work than van Gennep's. For Turner, it is a principle that organizes the transition (see the terms he used for specific phases and moments). In his description of the liminal phase, Turner highlighted reflection on *liminal beings*, having no property and no possessions – they are not subject of the *normal* flow of time – and only exist within a ritual, i.e. a moment in time and beyond time (2010, p.116).

their first or yet another university town “their own”. It is also noteworthy that this familiarity with the cities – most often gained through the tactics of wandering – is an expression of subjective agency in relation to a place; in fact, taking place beyond strategies, beyond the study programs to be completed during the student exchange, beyond the “credit points”, etc. As Karol said about his studying during his trip:

I used to walk here and there, go to church or walk the dog in XYZ, or somewhere, and for me, it was a time of deepening knowledge, not just scientific knowledge, but also knowledge about myself or something, the time to write letters. It was a time of looking more in-depth into some things related to the spirit, the soul, I don't know, with myself and so on. That time...something else has changed in my understanding of how I learn. As I said, I don't know, just a greater autonomy in all that, and some awareness of the fact that studies are about mobilizing oneself somehow and wanting and searching. And... then I discovered it and had more time to devote myself to it, yes, because I had no other obligations, apart from eating. I had a lot of time to sit in reading rooms or in parks and somehow manage my development, but it wasn't anything crazy, not like I suddenly climbed some mountains, only small hills and that was that.

This context raises some guidance-related issues, including the question of forms of assistance (type of instruction, type of information material, etc.) in relation to the subjective being in a place, the subject's place-making in a city or in another space. Reflection on this area of guidance seems to be a contemporary challenge. If researchers look into it, they can develop “spatialised thought” within the guidance theory and practice, which would situate it interestingly within the so-called “spatial turn”.

The people of Gdańsk – denial

In this section I present “sacred time” that emerged in the narratives of Gdańsk inhabitants, analysed for the study of the way in which they constructed their post-war, local identity. When I consider the quality of “Gdańsk-ness”, I think about social memory of the city's residents, which – in the study *Pohulanka 1946*⁶ – appears mostly in their narratives. Thus, it is to a large extent a memory composed of private memories, as described by Leśław Michałowski. He also included in it the “notorious Gdańsk prose” (by Stefan Chwin and Paweł M. Huelle). It relates to places – the districts of Gdańsk – that acquire the status of a periphery – i.e. places that still present a mystery. When we compare it with very personal experiences of the novels' protagonists, we get a glimpse of a fictional city. However, it is full of real

⁶ The title of the project: *POHULANKA 1946: Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* [Gdańsk residents' identity – constructing a (non)memory].

street names, shops and characters. This is real Gdańsk, but very private – not to say “intimate” (Michałowski, 2010, p. 260).

In this sense, private memories of the respondents constitute a social memory, as there is an exchange between them, they are connected with each other and subject to mutual influence. According to Sławomir Kapralski: “social memory does not have to mean «sharing the memory» (common memory), but it involves individuals creating their own views on the past through interaction with others” (Kapralski, 2010, p. 19). This interactive theory of social memory informs my analyses, not least because they record, in a “still photo” way, the existing configurations. In particular, this theory examines the relationship between memory and identity, taking into account that “what is socially remembered always appears on the verge of silence about what – again socially – has been forgotten, erased and excluded, also by power structures” (Kapralski, 2010, p. 19). In “me being here”, memory is key, but it is at the same time forgetfulness, non-remembering. Hence the expression I used in the title of the primary project: “(non)memory”, embracing not one mode, but different, multiple memory modes. Their interplay can describe the state of social subjects, saying a lot about their identity as “being local”.

In this context, it is noteworthy to consider what Zbyszko Melosik and Tomasz Szkudlarek noted:

“It rarely happens,” they wrote, “that communities sharing the same territories, or neighbouring territories, have clear consciences. Their identity is usually burdened with the memory of violence – experienced or committed. In the latter case, [...] there is quite often a tendency to forget; on the other hand, if the former is the case, it is in the culture’s interest to dwell in the past, to remind and to seek that others remember as well” (Melosik, Szkudlarek, 2009, p. 56).

Violence suffered is therefore associated with a tendency to remember, to demand memory. The attitude of the affected community and the circumstances of the interplay of space and memory create the social Self in the place where the violence was committed; this is how the “locality” is created. On the other hand, violence that was done to others results in a tendency to forget, erase, insert “memory implants”, as Marian Golka (2010, p. 68) dubbed filling in the gaps created by such forgetfulness. In this case, it seems that we are dealing with an attitude of a criminal, blurring the traces of a criminal act. Such attitude also creates conditions conducive to self-creation and the “locality” becomes imbued with it, demonstrating a certain flexibility as to the past and a tendency to “implant”.

The section of Pohulanka Street, which was the place of the execution, does not exist at the time of this study as – literally and figuratively – it has been overgrown. Among the narratives collected by Alicja Zbierzchowska (2010), there are those that describe the shock experienced in connection with the realization that one has so far ignored the existence of the place, with many narrators living just

next door. The shock was all the more profound because, in the course of their long lives, the participants, recruited from among senior citizens pursuing university evening degree education, have never heard about this place and this event. The author, focusing on the causes of the collective oblivion presented by the inhabitants of Gdańsk – not only about Pohulanka –, noted, following Golka, the conscious privatization of this event – it was to remain only in the individual memory of its direct witnesses. This would partly justify an active search for knowledge among the people of Gdańsk, once they learned about the event. This is indicated by all the material collected during the research, all the narratives, as well as numerous comments made on the Internet fora where the problem was discussed (Boryczko, 2010). The students of the Gdańsk University of the Third Age (GUTW), on the one hand, wondered how it was possible that they **did not know** about Pohulanka, and on the other hand, they claimed that they probably **always knew** about it, since even as children, they played the “rock the hanged man” game. The time related to Pohulanka stopped, ritually suspended in the lives of the actors, working towards ignorance, which in their narratives they characterized as bringing relief.

Similar conclusions come from my childhood memory, which gave rise to the project. As a part of my own research, I wrote two biographical micro-histories in which knowing and not knowing, for example, what kind of cemetery Pohulanka was, accompanied me almost from my birth in the town where this street was part of the space. In my memory, to this day there are still some child’s questions, for example: why should I say the prayer for the dead near a strange place overgrown with bushes, but we do not go there to light candles, and why do children scare each other with this place, mimicking hanging people, which is different from the usual hand sticking out of the grave that we associated with “ordinary” cemeteries? Such knowing and not knowing at the same time probably gave rise to our sensitivity to the neighbouring Pohulanka. It was also probably the reason why we would never have thought of living there, and this message, although it has been formed within the framework of private memories, has become universalized and seems to still be at work within us.

The time that made the Pohulanka event eternal has got suspended in the memory of residents and narrators. This time, though magical, seems to have the power to format reality. For example, according to one narrative, it could have influenced a construction developer’s decision not to invest in the area and stop the construction of their “green district housing” (Mendel, 2010a). The formative power of Pohulanka’s presence in the biographies of Gdańsk residents can also be seen in the impetus with which they reacted in Internet forums to the anniversary reminder of the execution in 1946. Unlike in the past, “knowing” has now taken control of “not knowing”. The interplay of these identity strategies of “knowing-not knowing” seems to shape the “landscapes of memory” of the people of Gdańsk and, consequently, their “me-being-here”.

Myths contribute to the sacralisation of Gdańsk-quality (or perhaps they powerfully reveal it). These myths are present in the participants narratives. They are described in the text by Chwin, included in the volume presenting the original study (2010). The German historian Peter Olivier Loew (2006) wrote about them as well – starting in 1945, with the city destroyed, undergoing de-Germanization, and where quite spontaneously, the local myth of “Polishness”, supposedly always there, is just being grafted. Historicizing reconstruction leads to the emergence of a myth about the unique nature of old Gdańsk, and finally to the myth of *genius loci*. The myth of Polishness combined with the myth of proletarianism form the nucleus of the myth of the rebellious city – and after the events of 1970 and 1980, this myth is transformed into the myth of the dissident Gdańsk. There is also the myth of maritime Gdańsk, the myth of multicultural Gdańsk, the myth of open Gdańsk, etc., etc. There are, thus, “top-down” myths, such as the Polish-proletarian myth, the “intellectual-dissident” myths, the myth of *genius loci*, and myths that appear automatically, such as the myth of Gdańsk’s uniqueness (Loew, 2006, p. 15).

The force with which these myths shape our “niche” and form our “Gdańsk quality” is very powerful and can constitute one of the mechanisms described by Hans Mol (1996). The myths make the “local” sacred in this place. The people of Gdańsk do not only appear different but are clearly “sanctified” by their “being-there”. When we look at comments on the Internet, analysed by Marcin Boryczko (2010), we see the elation that the senior students of GUTW felt in relation to being one of the people of Gdańsk (Zbierzchowska, 2010). There is no doubt that “being from Gdańsk” – i.e. living there, here and now – involved *sacrum*.

The liminal “sacred time” in the participant’s narratives can be interpreted within the framework developed by the theory of oblivion by Augé. At the very beginning of his book, *Oblivion*, the author noted that both for the individual and the whole society, oblivion is as necessary as memory (Augé, 2009, p. 13). Later, he reflected that our practical life, everyday life, the life of an individual and of a community, both private and public, are organized through forms of oblivion, of which we first become aware, only to question them and to imbue them with meaning (Augé, 2009, p. 33). For Augé three figures of oblivion that maintain the narrative are: “return”, “suspension” and “beginnings”. I believe they can be used in understanding some dominant tendencies that persist within a community, in discursively defined contexts (thus, they can constitute a representation and a form of oversight).

The first of these figures, the “return” (Augé, 2009, p. 59–88) involves regaining the past that has been lost, while forgetting the present. In our study, it is present in the narratives of senior students, and is particularly visible in the emphasis that they placed on the necessity to learn what really happened, how and why people have been silent about Pohulanka and other post-war events that occurred in Gdańsk (Zbierzchowska, 2010). Perhaps the same figure can also be an expression of a nascent obsession about the past, or one that has already become stable, withing the social space.

The second, “suspension”, relates to the present (there is a radical idea that there is nothing but the present). “Gdańsk quality” manifests this form very powerfully. Its presence in the thinking of mainly young Gdańsk residents was noted by Paweł Bykowski (2010), and other researchers participating in that research project – for example, Boryczko (2010) noted it on the Internet forum, where very likely the users were young people. Those who presented lack of interest in the past and stressed the importance of the present, were, in particular, young people, often migrants, visibly distant towards the place, which they see differently from afar. The young “Gdańsk-quality” has been shaped by these tendencies.

The third form of oblivion consists in an openness towards the past and is a figure of the “beginnings”, where both past and present are forgotten. In the study, this figure found some representations in the narratives of young people, students, but also more senior residents, mature students at the university. When they speak about the past that they now negate because of their discoveries about the post-war period, they keep being oriented towards the future (*I wish it...; it should not be so, that...; it would be good if here, in Gdańsk, we spoke more about...*). There is no present in their stories.

The figures of time that I presented above, following Augé, had the capacity to include the narratives focused on an event that was formative for the identity of Gdańsk residents. It was the event that – by happening in the liminal post-war period and in the pivoting *sacrum*, bringing fear and terror, but also happiness – laid the ground for the persistence of its somewhat magical memory. This memory, as our study narratives demonstrate, is formative for the identity of the people of Gdańsk, and for the behavioural aspects of collective forms of urban life. People who hold a memory based on semi-conscious ignorance (knowing-not knowing) have the disposition to behave in a way marked by evasion and multidimensional denial, as Stanley Cohen described the “state of denial”. It is a state in which the impossibility or refusal to constantly face unpleasant truths and to live with them is universalized (Cohen, 2001). As Cohen argues, communities in this state can ignore local and supra-local problems and avoid them persistently, based on a repeated motive that worse things are happening elsewhere. In this way, the state of denial creates a relativistic map of horrible places and allows people to assume an attitude of calm towards one’s own community: *after all, what is happening here is not so bad* (Cohen, 2001, p. 20). This state of affairs characterizes communities which, as a result of their tragic experiences, are suspended from their everyday life, in the “sacred time” which they remember, like the residents of Gdańsk, while learning collective ignorance, knowing and not-knowing at the same time. These are examples of coping without the help of the Other, without the professional intervention of an advisor.

One can ask: what insights for guidance can we discern in the context of such needs of individuals and groups? What type of information offered and how can it be helpful in such cases? Is it expected at all?

The homeless – the autonomous defence of identity and dignity

Research material analysed in this section in terms of “sacred time” in biographical narratives has been derived from research on the “heterotopies of homelessness” (Mendel, 2007). It was a heterotopology, i.e. the methodology of studying heterotopia – in accordance with the research premises – Foucault’s “place of spaces”, the place of the Other. This cultural phenomenon consists in the creation of places that physically exist in space but are always ambiguous, being at the same time their various representations, ways in which they are contested and reversals of their meaning and function, etc. Homelessness is heterotopic, it generates “different, diverse places”. Based on these research assumptions, researchers developed a description of the ritualization applied by research participants, persons in the situation of homelessness (Mendel, 2007). Ritualization turned out to be the essential content of biographical narratives, made from the margins of social life, in-between worlds – the regular world, i.e., the world of the homeless, and the world outside it, dubbed “legal”. Developing this description in the context of educational challenges led to a research hypothesis related to the need for educational work to change social reality through ritual intervention. Change is here understood not as modernist progress (spanning linear time, emphasizing development as a “push forward”), but as going “into the depths” of culture, bringing forth qualitative difference. It focuses on instances of ritualization, which are an important part of it.

For the purpose of this study, we developed a version of the biographical method, which can be described as an autobiographical narrative interview with educational and therapeutic value, a kind of action-research. It should not be understood as a kind of triangulation of methods, but as a uniform research method, composed of different approaches, crafted – as I mentioned – in response to specific conditions and needs. In a situation when the respondents are homeless, i.e. people in crisis, not satisfied with their own situation, an important postulate was to carry out interviews in a way that would allow the participant to consider the fact of participating in the research as an unquestionable benefit for themselves, which would also involve social advantage. The advantage here is understood as a change occurring in connection with the interview (life narrative), which can be observed in the person’s statements and attitude. The reflection that accompanies telling the story of one’s life has the agentic power and therapeutic potential that is associated, among other things, with the feeling of “holding your life in your own hands” (Demetrio, 2000a, p. 124). Hence, the researchers sought to develop a biographical method that would be exceptional, as action research, a strictly educational method, oriented towards beneficial change in the research participants – both for individuals and the community in which they are embedded. It was a method that linked the dimension of individual and social activity to the therapeutic dimension, understood as helping oneself by learning from one’s own life and from others’ lives, which are part of a biographical story. A story that is a particular intertwining of timeless and

time-sensitive aspects of the narrative, such as the plot – *fabula* (narrator's story) and the *sujet* (complementary narrative elements that make the verbal construction transparent and fascinating, absorbing the narrator). (Demetrio, 2000a, p. 125).

Focusing on the “sacred time” and in reference to the previous part of the analysis (the Erasmuses), it is worth noting that the analysis of the narratives of the homeless has drawn extensively from the approach developed by Duccio Demetrio, who described autobiography as an educational journey, i.e. learning in the circumstances of liminality, in “sacred time”. In such an approach, events seem like “toys in our hands” and by playing we give new shape to what happened in the past (Demetrio, 2000b, p. 13). Demetrio emphasized that resurrecting the past involves elements of fun, while hiding or transforming reality is a source of knowledge (Demetrio, 2000b, p. 14). We can say that autobiographical narratives are thus seen as a therapeutic activation of memory and, at the same time, as a creative action towards developing one's own, life pedagogies conducive to coping (Demetrio 2000b, p. 19). In this perspective, for the purpose of studying the heterotopia of homelessness, researchers devised a version of the biographical method, in which retrospection was intertwined with introspection, shaping the ground for change in the subject (their orientations, dispositions to act, etc.). With typical difficulties involved in creating such a tool for biographical research, “autobiographical therapeutic games” turned out to be extremely useful (Demetrio, 2000b). They became the basis for the categorized dispositions for the narrative interview, in which – in line with the memory processes that make up life's narratives, there was a transition from evoking images from the past to memories to merging fragments of the past (Demetrio, 2000b, p. 19–20).

Thus, the memory of the respondents invariably referred to time and used it, which was evident in narratives. In this statement it is interesting for me to see which narrative fragments reflected the presence of *sacrum*, the “sacred time”. As I mentioned, homelessness can be described as different, diverse places – heterotopias. According to Foucault, heterotopia exists when people break with their traditional time (2005, p. 123). Homelessness is a departure from the “common” time, it is its own, autonomous time. This is a recurrent motif in the analysed narratives, creating their peculiar temporal pattern⁷. Therefore, the analyses were dominated by the issue of ritual. Its theoretical conceptualizations constantly refer us to relative time. Ritualization is a temporalizing mechanism, allowing people to master time by introducing certain events into the space-time continuum. Rituals of the homeless, in a constantly modernized world, carried out as rational processes, taking place in and through institutions, can easily be integrated into the framework of van Gennep's transition rites (2006). They are, in fact, a transition from one social status to another, in three phases of separation, marginalization and accommodation.

⁷ Hence, in the book reporting the results of this research (Mendel, 2007), I identified the “systemic transformation”, which is impossible to determine in a rigid, universal time frame, or the “trajectory of homelessness”, which is always present in the unique time, the time of the homeless.

Within the institutionalized world, focusing on the homeless, the rituals constitute gradual legalization of the homeless person’s status, starting with registration procedures and ending with a clear qualification, giving access to specific social benefits – determining that a given person is indeed without an address, i.e. homeless.

The homeless, therefore, perceive the world with a sense of ambivalence. Their reality seems to be binary. It could be called a bi-reality in which, at the same time, these people exist within the common world, but because they are on the margins, they are also outside, and look at it from a distance (and vice versa, because the distancing works both ways). It is not my business and not my world – said one of the respondents⁸. His description of the reality in which he lives as a homeless man, “squatting” on an urban plot, reflects a sharp contrast between two separate worlds. The “we-them” distinction is very clear: what do *you know* (...), *you do not know such things*. What appears to be completely unreasonable in one reality is not surprising in the other: *I’d rather go jail, I would....* However, rational reality does not react to these instances of “irrationality” on the margins and reveals the fullness of its indifference to people there: *but they do not want to lock me up*. The world in which the homeless person lives is thus not only divided – its parts are so far apart from each other that they become abstract, intensifying the *sacrum*. The quote above had a significant continuation: *It is not my business and not my world, I am not God*. The “not-mine” world is so far away, so much so that one cannot count on its reaction, it must belong to gods. The division into “we” and “them”, present in all the analysed narratives, is linked to time and an explicitly articulated accusation: *They took [it] away from us then, which means that we are homeless, but they cannot take away our dignity*.

As I already mentioned, all narratives in the study referred to the bi-reality in which the homeless live. Many of them emphasized “legality” as a feature of the “not-my-world”, “before marginalization”, “broken” world. One of the women narrators spoke directly about the experience of verification: *am I legal*. “Legality” is a clear feature of a rationalized reality, organized into institutional forms of social life. To participate in it, one must submit to the countless rituals that take place through procedures and documents that name individuals and groups, confirming their affiliation, defining – constantly anew – their status, role, position, etc. At the same time, through the same procedures and documents, this affiliation can be denied and, as a consequence, just like some individuals and groups are privileged, other individuals and groups are also marginalized by means of special “official” acts and “papers”, such as certificates, proofs, court decisions, etc.

The “legal world” manifests itself to the homeless in actions that make them think of it in terms of magic, referring to religious patterns and to the “sacred time”. This can be seen, among other things:

⁸ All quotes in this section come from Mendel (2007).

- ▶ in the magical quality of the “conditions” that one of the women participants described during an interview: Question: *And what do you have to do in order to... live with your son?* Answer: *There are conditions;*
- ▶ in the control and supervision, practiced as the consolidation of the subordinate position of the homeless and in forms that a respondent illegally staying in an urban garden plot sees as having magical connotations: *and today I dreamt of a dog, so today the police will come, and here they come. Whenever I dream of a dog, they come;*
- ▶ in the legitimacy and accepted presence through appearance, in the omnipresent requirement of “appropriate” appearance, often formulated non-verbally, inherent in the organizational culture of an institution, in the life of the “legal world”. The statements of the homeless are very suggestive when they describe this requirement, describing their efforts ensuring that they not treated as “worthless”: *I try to prove that I am not worthless. I go to the hairdresser’s once a month, I do my hair, yes. I have everything washed, I have things ironed, here I have everything clean, yes.* In the “legal world”, like in a temple, you have to be dressed properly, so as not to offend the deity with inappropriate attire;
- ▶ in the power of judgment, the unpredictability of judgments and the graciousness of the “legal world”, manifested by the unequal application of the rules, the occasional departure from them (as in the divine world, no one knows when and what whim will make the lives of the faithful go one way or another, but they can always hope that the gods will turn out to be gracious). The rigid requirement of paying for the use of public transportation, which is very burdensome for the research participants, was referred to as an urgent problem to be solved. However, it turned out to be less rigid towards another marginalized group, the disabled. It is as if the “legal world” winked at them and kindly allowed a little exception from the rule. Here is an excerpt from the narrative of one of the respondents, who presented himself as “born tiny” and a “hydrocephalous”:

before I get to Wrzeszcz from here, I first have to pay for the bus from Wrzeszcz, it costs money. Only these bus controllers already know me. Reputation, no? Because this is reputation, those guys that check tickets, they all know me already. And I showed the ticket once, because I was going to Gdańsk (...) – why did he buy the ticket? After all, we already know you, don’t we? He says: when I see you again with a ticket, you’ll pay a fine. I say: all right, I won’t buy tickets anymore. I went once, the last time, they were the same ones, and they say: you have a ticket, right? No! I don’t have a ticket at all! I said so because I know them. And you’re lucky, [they said] because otherwise you’d get a fine.

- ▶ in the magic quality of the address. An address is the mark of the “legal world” containing *sacrum*, and thus becomes close to sacred as well and “sanctifying”. To have an address means to be a better person, e.g. someone with integrity: *I am honest with women, I say that I am such and such, I do not have an address,*

I am staying in the shelter for now. I think that I gain more from honesty and the right approach to the matter. Having an address also means “being innocent”, e.g. as in the following situation, described by a participant, who treated address as a guarantee of his innocence: because it was a robbery in the apartment, they should not put me in jail, I was not my address. Having an official address is also a condition for achieving some kind of perfection, “accessing sacredness” of the “legal world”. The homeless, from their position of people seeking the sacred, can see very clearly how the “legal world” is built upon it, how the law and the meaning of an address, defined by it, regulates social life, establishing it as a never-ending struggle, without ethical, ordinary, “human” reflexes. The “legal world” is ruled by Themis, whose blindness has already made the participants suffer. Many of them have become homeless as a result of the – always lawful, yet ethically dubious and harmful – loss of address, which surprised them, was done without their knowledge, often as a result of intrigue by family or neighbours, etc. My family kicked me out and now – [I live] at the railway station, said one of the respondents, adding that what he would like to forget the harm he suffered from his loved ones;

I lost my apartment because I could have – after my mother, two years later she had it, because my father died, I could have – after all, I had lived there since birth, this apartment would have been mine, and yet it turned out to be a failure that I was left with nothing;

and another excerpt from a narrator quoted earlier:

I don't know how it was done, but they wanted to remove my official address in this house (...). Well, this is my new ID, made three months ago, it clearly states the address, right? Exact. (...) and regularly I have an address. I go in with the police, they have some paper that I'm registered there.

In these life stories, the address is treated as a fetish, which acts as the “pivot” for the sacred. Often, the narrative about it presents time as breakthrough moments and ascribes the magical power to the action of gaining and losing an address, just like in the following statement: *I could have removed him **then** from this official address, but I did not. And I was very wrong*, said a woman, evaluating her life from the point of view of her 72 years of experience. It all depended on removing the man from this address, its meaning focused on this action. Some of the narratives also voiced a belief that an address can open all doors, that it acts as a pass, justifying the failure to comply with the rules of the world and making it open, without borders:

I have already been everywhere, in every city, I can even go abroad, because I have the ID with an official address. I've been homeless for 25 years, and I still have my address and I never buy tickets for transport, I always travel for free.

The narratives that were subject to analysis show that the instances of ritualization of the “legal world” produce enslavement, which has its important temporal dimension. As in this story, time and freedom are inseparably intertwined, and the pivoting *sacrum* evokes a sense of confusion: *I am free now for a moment. Maybe they’ll revoke my probation again and I will... How free am I? I am “unfree”. The whole life goes on like this, all right.*

The homeless participants felt not only “unfree” and lost, but also humiliated and terribly unnecessary, which permeates almost every narrative. The address plays a magical role in the rituals, which create the process of social stigmatization – loss of freedom, in relation to homelessness. An address, like a sign of the legal world, seals the status of an individual who thus has his or her place and meaning within it. Without an address, one is “outside the world”, outside “this” world, of course. The world of the address-less person becomes, with the ritual gesture of de-registration from the official address records, the reality of “nowhere”. And despite all the flagrancy of the fact that “nowhere” does not exist and that every “homeless” person lives and works somewhere, the world – defined here as Legal – behaves repulsively towards them and defines them by its absence, characteristically expressing it in the language of pathology (while social groups, individuals and collectives are considered “pathological”, sick, requiring separation and thus justifying their being pushed to the social margin). This also relates to the terms used to describe programs of “getting out of homelessness”, in which the “without” seems typical, e.g. a person without a home, without a job, without the chances that need to be created for him or her.

This is how homelessness is institutionalized, through a series of rituals, fitting into the matrix of transition rites and practices, sacralizing institutions. In the first place, homelessness appears as a rite of separation (rituals that cut an individual off from the group and the social status that has characterized him/her until now) and is connected with the loss of address, which takes place – temporally – in space, in the network of social relations and activities (*my mother-in-law did not like me, but we lived at her place. She de-registered me and that was it, etc.*). It takes place within administration, in the office, as an accomplished, institutional ritual of “losing an address”. Following this, the homeless person enters a liminal state (*rite de marge*) and no longer belongs to any of the worlds. The first stage of homelessness is always associated with a strongly felt state of suspension in time and space, with inhabiting a place without knowing how long one will stay there and where one will go next. It creates situations in which it becomes a reason for breaking formal orders and suspending the law, for example, staying with friends without a formal address – until the end of the liminal phase – i is conventionally acceptable within the “legal world”.

The post-liminal period, the rite of aggregation, may mean that a person is granted the status of a homeless. Within the social space and on the timeline, from that moment on everything is as if it is self-organized, due to and influenced by this status. The status is granted formally, in local government units and their services,

by means of appropriate certificates, giving access to the benefit system and shelters for the homeless. The name of this part of the rituals of homelessness as an institution, i.e. “aggregation” – as the inclusion into a community of people who play the same social role, have the same status, etc., is and at the same time is not appropriate in this case. Of course, there is a large number of homeless people with such certificates and living together in shelters, urban garden plots, etc., but – as this study and simple experience of observing the homeless, who are usually alone, show – it is not a social community. Although the homeless share a similar fate, they strongly emphasize their distance to the others “like them” and, in principle, do not create bonds with each other, but rather, they break up, as if not believing in the social bonds anymore, nor trusting the future. Anyway, aggregation, as inclusion in a specific group, is part of the activities performed within the ritualized institution of homelessness, actualized e.g. by granting the status of a homeless person within the framework of a systemic solution that allows – through a certificate – to consume “privileges”, such as modest benefits and a place in a dormitory. However, this kind of legitimization does not give access to employment. Without an address, there is no such possibility. This is not the case for casual work, where “flexibility”, valued by employers, is what counts, giving access to quick, unrecorded employment. Hence, nowadays a cell phone replaced “address” for the homeless. Almost each of the people participating in the study had a cell phone, due to which it was possible to arrange research meetings (otherwise it would be difficult to make an appointment).

The system that shapes the institution of homelessness is clearly marked, and its ritualized practices are visible in the presented rites of passage – although they seem less “sacred” because of their systemic rationality and secularism (offices, law, emphasizing independence from magic, religion, etc.), they still create magical barriers blocking the homeless from accessing the “normal” world. The sacralized character of ritual practices that create homelessness, manifests itself in the time of the homeless; the “sacred time”, the time spent in places that are “out of bounds”, but remain invisible for the system. The inhabitants of forbidden, non-residential, and thus sanctifying, magical places have managed to live in them and persist against institutional rationality. The homeless living “nowhere”, in relation to their environment, are perceived as being in a state of crisis, periodically deviating from the “home-having” majority. They thus evoke strategies of assistance, based on an economy that refers to time. Such economy of time, however, has a certain falsehood inscribed in its meaning, which clearly constitutes its basis. It is built on the liminal time, on the “sacred time” of the homeless, taken out of ordinary time. According to the principles of such economy, assistance is given to the homeless until they can – once again – stand on their own feet and come out of the state of temporary marginalization, returning to society. This kind of assistance is based on political solutions, ideological orientations and systemic approaches, invariably oriented towards a certain short-term social action targeting people “who have temporarily

lost their independence”, that is, those who are temporarily incapacitated, conditionally objectified, etc., those who do not decide for themselves, and are thus subject to a certain kind of violence.

Thus, the homeless themselves learn from the liminality that they live outside of time, because their magical, “sacred time”, is the time that has been suspended. They also discover that they live in places outside of space, because their places formally do not exist. However, they do live and inhabit them, anyway. These conditions “sacralize” them and, just like their time and space, they are located outside the world, stuck in a suspension that amazes even them (the narratives reiterated the issues such as: *I don't know how it is possible that I am alive; am I alive at all?*). The “legal world”, the society, on the other hand, learns from the liminality in which the homeless live that everything can be done to their Agambenian, sacred “bare lives”, and helping them may justify any violence done to them (Agamben, 2008). Education is an enormous challenge in this context, but not as a wasteland of unwanted ideas of equality and social justice, but as a carrier of a reviving power, capable of restoring the lost sense of solidarity. The work of restoring such lost reflexes and values was postulated by Zygmunt Bauman, who wrote about “wasted lives” in the context of the fluid, neoliberally formatted modernity (2005). Perhaps this is the direction for guidance work in the conditions of experienced liminality.

Conclusions

The travelling Erasmus program participants described their state of suspension directly, in some cases literally, as sacred – they were outside of “their” place and, at the same time outside of “ordinary” time. The second study focused on the inhabitants of Gdańsk, whose stories about the history of Pohulanka brought forth a description of collective ignorance and denial of a traumatic event: a strategy of dealing with a situation when there is no place for such an experience, either within oneself or in the surrounding world. The last of the research reviewed here focused on people in the crisis of homelessness. Revisiting the narratives allowed me to extract and describe the conditions in which traditional time is suspended and the place of life is – according to the other, “legal” world – a non-place (Augé, 2010), emptied of meaning that is inscribed in housing registers. The homeless learned intensely in these conditions, and their experience of self-education under extreme, crisis conditions proved formative. The respondents described how they had learned that they were not only outside the “appropriate” world, but also within time that made them different.

Coming back to the earlier claim that counselling and guidance helps those who know how to help themselves, and who look for ways to improve the process and benefit from what their counsellor has to offer, I need to admit that I still have no answer to the question whether the protagonists of these narratives need such

help. Perhaps I could rephrase it and ask whether the therapeutic and educational interventions offered by counselling or guidance are the ones that would change lives and make them more comfortable or bring social acceptance. Perhaps the narratives quoted above are examples of how people can deal effectively on their own with the situations which – today, in the vernacular (“vernacular” refers to today’s exuberant “pedagogization”) – are considered to require professional intervention. These examples deny the necessity of guidance in difficult situations. With more attention to “pedagogization” in this context, following Jan Masschelein and Maarten Simons, we can describe it as an evolving process of intense detachment of learning from education and teaching, and its perception as a kind of capital (2008; 2013). Similar reflections can be found in Gert J.J. Biesta’s *Beyond Learning* (2006), the book which has been re-published multiple times, where he made such claims, reiterating his earlier arguments presented in lectures and publications from the first decade of the 21st century (Biesta, 2016). In Poland, the concept similar to that developed by the aforementioned authors was presented by the authors of the thematic issue of *Societas/Communitas* (Czyżewski, Marynowicz-Hetka, & Woroniec-ka, 2013). This publication – for the first time in Poland – discursively addressed the problem of pedagogy, locating it within the perspective of social life. Analysing pedagogization in Foucault’s conceptual framework, which highlights the knowledge-power aspect and departs from the previous formula of thinking about it exclusively in terms of parents who are subject to the pedagogical influences of the school and teachers, the authors demonstrated a whole range of approaches – important in view of the conclusion of the present paper, but also for the development of critical thought in the area of counselling and guidance. Among other things, the most noteworthy here are empirical exemplifications of temporal and spatial variables, media-based “models of the subject needed by society”, or “ideal ways of managing” who or what we should be – a “self-entrepreneur”, an “active citizen”, or any other currently desired format (Stachowiak, 2013). This is a format to which we adjust not only because of media messages, millions of brochures and manuals, but also because of people involved in education (including counsellors and teachers). We all live in this kind of *episteme*, being trained to become actualizations of the self that are quite specific, as they are created invariably through saturation with patterns, usually advertised with the noble slogans of free choice and subjective action in improving the quality of our own lives. The neoliberal orientation of such “advertising” seems to remain intact despite the post-2008 crisis of neoliberal ideology – at the ideological level, neoliberalism seems to be doing well and has not yet been exhausted (see: Peters, 2009).

In this context it might be interesting to see the up-coming change and an indication of the way to break free from the circle of such patterns’ reproduction and its stabilization through guidance and education. We can see a new quality in the material that I revisited in this article. We can see behaviours that do not fit into trained conventions and inquiries based on the pattern, as well as the support from

counselling institutions or counsellors. Therefore, I will try to answer the question of what – in terms of advising work – can be learned from the respondents whose narratives focused on their diverse experience of liminal time and space. Such time and space shaped their identity strategies – as happened in the case of Gdańsk residents. In relation to the homeless, they permanently divided their world into two opposing worlds; and among the Erasmus participants – they made them dependent on being in a liminal situation. In each case, these were specifically educational processes, in which neither the respondents nor the researcher noted the participation of intentional “helpers” – counsellors, teachers or more or less professional educators. The generalized experience of the threshold, in the light of this study, demonstrated that education within liminal time and space is important, but that the liminal subject is characterised by self-education. It amounts to being alone with yourself and your problems – sometimes, like student Karol, actually enjoying this kind of “sacred condition”. People who live in places that for them are liminal and who experience the transition seem to be “gazing” into their own difficult and stressful experience and to learn autonomously as individuals.

If so, how could this kind of analysis be placed on the horizon of our reflection in terms of guidance? In such an approach, since our analyses highlighted strategies of coping with stress, it is probably worthwhile to intertwine this point with the form of counselling that consists in providing support and help in coping with the demands of the time and place, the world in which the assisted person finds him- or herself. This is extremely important because, on the one hand, today’s humanitarian and economic crisis and the pandemic that has made it dramatically acute, sparked a powerful shift of the world as we know it – we are all under acute stress and a sense of liminality is widespread (“it cannot go on like this”, “it must end”, “normality will finally come”, etc.). On the other hand, in the deluge of self-help books and infinite forms of guidance and counselling activities that seem to surround everyone, one can feel emptiness. Each of our stresses is unique, and the addressee of guidance – regardless of the fact that he or she is an individual – is a specific subject-environment, a “bubble”, in which we either no longer fit in, or we have not yet done what would make us fit in, or – we do not wish to fit in. In the face of this acute liminality of daily experience of being-in-the-world, we experience more and more anxiety, depression, frustration and so on. The crisis is within us, internalized and deep – a crisis of transition, of crossing into another, better reality. Ready-made patterns do not work, spurring us to act, so the “old” counselling formula can no longer work effectively.

Advising people who try to cope with the requirements of the contemporary world is now conceptualized as a challenge (see, e.g. Mahomed, Johari, & Mahmud, 2019)⁹. The experience of a liminal subject, presented in this text, may prove helpful

⁹ This was brought to my attention by Professor Alicja Kargulowa, to whom I owe more excellent ‘guidance’ and valuable comments. Thank you very much!

in making this challenge more familiar, and act as a trailblazer for guidance practices by providing knowledge about self-educating and thus coping in a “sacred place and time” – another, unknown, transient, but requiring mobilization in order to survive and fuelled by an intention to enter a new, better world.

Translated by Katarzyna Byłów

References

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie* (M. Salwa, Trans.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Augé, M. (2009). *Formy zapomnienia* (A. Turczyn, Trans.). Kraków: Universitas.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (R. Chymkowski, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2005). *Życie na przemiał* (T. Kunz, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Biesta, G. J. J. (2016). *Beyond learning. Democratic education for a human future*. Oxon – New York: Routledge. (first published 2006)
- Bishop, L. (2009). Ethical sharing and reuse of qualitative data. *Australian Journal of Social Issues*, 44(3), 255–272. <https://doi.org/10.1002/j.1839-4655.2009.tb00145.x>
- Boryczko, M. (2010). Dyskursywne strategie legitymizacyjne w kontekście konstruowania tożsamości grupowej. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 277–291). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bruner, J. (1990). Życie jako narracja. *Kwartalnik Pedagogiczny*, (4), 3–17.
- Burawoy, M. (2003). Revisits: An outline of a theory of reflexive ethnography. *American Sociological Review*, 68(5), 645–679.
- Bykowski, P. (2010). (Nie)pamięć losów Gdańska wśród studentów Politechniki Gdańskiej. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 293–306). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chwin, S. (2010). Mity i prawdy gdańskiej pamięci. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 19–35). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Certeau de, M. (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* (K. Thiel-Jańczuk, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cohen, S. (2001). *States of denial. Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge: Polity Press.
- Czyżewski, M., Marynowicz-Hetka, E., & Woroniecka, G. (Eds.). (2013). *Pedagogizacja życia społecznego. Societas/Communitas* (dedicated volume), (2).
- Demetrio, D. (2000a). *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie* (A. Skolimowska, Trans.). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Demetrio, D. (2000b). *Zabawa na tle życia. Gra autobiograficzna w edukacji dorosłych* (A. Skolimowska, Trans.). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls

- Filipkowski, P. (2015). Archiwizacja, re-analiza, rewizyta. O nowych pojęciach i nowych podejściach w badaniach jakościowych. *Kultura i Społeczeństwo*, 59(3), 63–84.
- Foucault, M. (2005). Inne przestrzenie. *Teksty Drugie*, (6), 117–125.
- Genep van, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (B. Biały, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Golka, M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Golka, M. (2010). Społeczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem. In S. Kaprański (Ed.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (pp. 49–71). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kaprański, R. (Ed.). (2010). *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kargulowa, A. (2005). *O teorii i praktyce poradnictwa. Odmiany poradniczego dyskursu. Podręcznik akademicki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kostera M. (2003). *Antropologia organizacji: metodologia badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozdrowicz, E. (2003). Poradnictwo w teorii i praktyce. In T. Pilch & I. Lepalczyk (Eds.), *Pedagogika społeczna: człowiek w zmieniającym się świecie* (pp. 319–339). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie: referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26–27 września 1953 w Istituto di psicologia della università di Roma* (B. Gorczyca & W. Grajewski, Trans.). Kraków: Wydawnictwo KR.
- Leszczyńska-Rejchert, A. (2005). *Człowiek starszy i jego wspomaganie: w stronę pedagogiki starości*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Loew, P. O. (2006). *Gdańsk: między mitami*. Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia.
- Mahomed, N. J. B., Johari, K. S. K., & Mahmud, M. I. (2019). Coping strategies and psychological well-being of guidance and counselling teachers in schools. *Creative Education*, 10(12), 3028–3040. <https://doi.org/10.4236/ce.2019.1012227>
- Masschelein, J., Simons, M. (2008). The governmentalization of learning and the assemblage of a learning apparatus. *Educational Theory*, 58(4), 391–415. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2008.00296.x>
- Masschelein, J., Simons, M. (2013). *In defence of the School. A public issue* (J. McMartin, Trans.). Leuven: Education, Culture & Society Publishers.
- Mauthner, N., Parry, O., Backett-Milburn, K. (1998). The data are out there, or are they? Implications for archiving and revisiting qualitative data. *Sociology*, 32(4), 733–745. <https://doi.org/10.1177/0038038598032004006>
- Michałowski, L. (2010). Trójmiasto. Jedna przestrzeń, trzy mity. In S. Kaprański (Ed.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (pp. 257–278). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Melosik, Z., Szkudlarek, T. (2009). *Kultura, tożsamość, edukacja: migotanie znaczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Mendel, M. (2007). *Społeczeństwo i rytuał. Heterotopie bezdomności*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Mendel, M. (2010a). Miejsce, pamięć, rytuał. Mikrohistorycznie wokół Pohulanki. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 337–370). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mendel, M. (2010b). Tożsamość zbiorowa jako lokalność. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 371–395). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mendel, M. (2010c). Tożsamość i lokalność. Gdańskie konfiguracje (nie)pamięci. *Kultura i Edukacja*, (3), 138–141.
- Mendel, M. (2013). Edukacyjna podróż w biografii jako badanie w działaniu In H. Červinková & B. D. Gołębiak (Eds.), *Edukacyjne badania w działaniu* (pp. 127–175). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mendel, M. (2016). Pre-enrolment RPL guidance for candidates at HEIs. *Studia Poradownicze / Journal of Counselling*, (5), 259–270. <https://doi.org/10.34862/sp.2016.5>
- Mendel, M. (2017). Utopia jako edukacyjna interwencja. Od dekonstruowania heterotopii w narracjach do multikulturalizmu. In R. Włodarczyk (Ed.), *Utopia a edukacja. Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego* (vol. 2, pp. 137–148). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski. Retrieved from http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/89304/Utopia_a_educacja_tom_2_bc.pdf
- Mendel, M. (2018). Parental identity, governmentality and retroactive empowerment: towards a democratic school space. *International Journal about Parents in Education*, 10(1), 103–110. Retrieved from <http://www.ernape.net/ejournal/index.php/IJPE/article/view/348/265>
- Mol, H. (1976). *Identity and the sacred: A sketch for a new social-scientific theory of religion*. New York: Free Press.
- Peters, M. A. (2009). Governmentality, education and the end of neoliberalism? In M. A. Peters, A. C. Besley, M. Olsen, S. Maurer, & S. Weber (Eds.), *Governmentality Studies in Education* (s. XXXVII–XLII). Rotterdam: Sense Publisher.
- Stachowiak, J. (2013). Pedagogizacja medialna i wzór „przedsiębiorcy samego siebie”. *Societas/Communitas*, (2), 141–161.
- Tokarska-Bakir, J. (2010). W winnicy rytuału. In V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (E. Dżurak, Trans.) (s. 9–33). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tuan, Y.-F. (1987). *Przestrzeń i miejsce* (A. Morawińska, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner, V. (2005). *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie* (W. Usakiewicz, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner, V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (E. Dżurak, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zbierchowska, A. (2010). Gdańsk z czasów powojennych w (nie)pamięci jego mieszkańców. In M. Mendel & A. Zbierchowska (Eds.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (pp. 319–335). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Maria Mendel

Uniwersytet Gdański

„Czas święty” fazy liminalnej. Nowa perspektywa racjonalizacji doradztwa

Antropolodzy opisują środkową, liminalną, fazę zrytualizowanych przejść z jednego stanu społecznego (statusu, roli itp.) w drugi, koncentrując się na – charakterystycznej dla tej fazy – aurze *sacrum*, która przenika czas i przestrzeń stawiana się innym. Przedstawiana wypowiedź powstała ze zorientowanego na doradztwo zainteresowania tą „świętą” wyjątkowością, w której następuje zawieszenie trwałości, zanika hierarchia i przestaje działać dotychczasowy porządek, normalnie regulujący społeczne życie. Jaki sens dla doradztwa może mieć wiedza o tym, aktualizowana na podstawie badanych narracji? Drogą analiz materiału badawczego, pochodzącego z trzech badań biograficznych, w tekście opisywane są – związane z przeżywaniem liminalności – doświadczenia studentów korzystających z programu wymiany zagranicznej (*Erasmusi*), mieszkańców naznaczonych historią swojego miasta (*Gdańszczanie*) oraz osób bezdomnych (*Bezdomni*). Jak wynika z tych badań, czas progowy tkwi w pamięci objętych badaniami narratorów i latami formuje ich tożsamościowe strategie (jak gdańszczan), albo trwale dzieli ich świat na dwa przeciwstawne (jak bezdomnych), albo też uzależnia od kondycji bycia w stanie przejścia, jak beneficjentów programu Erasmus+. Opis rozwijany jest w perspektywie doradztwa i towarzyszą mu pytania o uogólnione doświadczenie progę, w którym miejsce i określone znaczenie ma doradca i doradzanie. Charakter tego znaczenia – jego „(bez)sens” – objawia się w śledzeniu „edukacyjności” analizowanych wypowiedzi; podjęciu kwestii uczenia się z liminalności. Studia wokół doradztwa i uczenia się w warunkach zawieszenia, które odnosi się także do ładu opartego na społecznych nierównościach, stanowiących podstawowe źródło problemów społecznych, może prowadzić do wniosków ugruntowujących – nie tylko pedagogiczno-doradczą – nadzieję na bardziej wspólny, lepszy świat.

Słowa kluczowe: liminalność, biograficzne narracje, kryzys, radzenie sobie wobec wyzwań, doradztwo

W wypowiedzi tej ma miejsce rodzaj badawczej rewizyty, ponownie bowiem analizuję swój stary materiał narracyjny, uzyskany w badaniach empirycznych z lat 2006–2013. Metodologicznie pojmowana rewizyta to technika etnograficzna polegająca na powtórny przeglądzie danych jakościowych, dokonywanym z nowymi celami i problemami badawczymi (Burawoy, 2003, s. 674). Technika ta zróżnicowana

jest w zależności od typu źródeł objętych badawczym powrotem. Wyróżnić można na przykład rewizytę opartą na biografii, miejscu, instytucjach itp. Jest ona od lat powszechna w antropologii, a obecnie zyskuje coraz większą popularność wśród socjologów oraz badaczy z innych dyscyplin (zob. Burawoy, 2003). Między innymi dzięki otwartym i – przez Internet – globalnie dostępnym archiwom takie podejście jest coraz częściej stosowane we współczesnych, szeroko rozumianych naukach społecznych (Mauthner, Parry, Backett-Milburn, 1998; Bishop, 2009; Filipkowski, 2015). Podejście to bardzo mi odpowiada, ale nie jestem w nim purystką. Chociaż rewizyta relacjonowana w tej wypowiedzi jest już moim trzecim tego typu doświadczeniem badawczym (Mendel, 2010c, 2017; 2018), każde z nich bardziej stanowi wyraz swobodnego korzystania z pomysłu na powtórny, inaczej zorientowaną analizę wcześniej, w innym badaniu uzyskanego materiału badawczego, niż sztywnego trzymania się – *de facto* celowo nieprecyzowanej, orientującej badacza, a nie kierującej jego postępowaniem badawczym – metodologii (zob. np.: Burawoy, 2003; Filipkowski 2015). Ramę metodologiczną w moich rewizytach precyzuje za każdym razem inny badawczy problem, a wspólna jest dla nich wszystkich zasada korzystania z – przynajmniej raz już użytowanego – jakościowego materiału badawczego.

Materiał narracyjny, do którego podeszłam tym razem po raz kolejny, pochodzi z badań, których wyniki zostały opublikowane. Stąd przywołując je, posługuję się dalej mniej lub bardziej obszernymi fragmentami tych publikacji (Mendel, 2007; Mendel, 2010a, 2010b, 2010c; Mendel, 2013). Pierwsze z wykorzystanych tu badań, z 2013 roku, opiera się na materiale biograficznym pochodzącym od studentów biorących udział w wymianie w ramach programu Erasmus (stąd dalej występują oni jako *Erasmusi*). Badani podróżnicy snuli narracje o miejscach swoich studiów, opisując jednocześnie swój stan zawieszenia, który charakteryzuje bycie poza czasem albo w czasie przez antropologów określanym jako święty. Drugie, w kolejności przyjętej w tym tekście, to badanie z roku 2010, w którym zespołowo analizowana była gdańska tożsamość, konstruowana w biograficznych narracjach (*Gdańszczyzna*). Punktem wyjścia tych opowieści była historia małej uliczki z placem o nazwie Pohulanka, który w roku 1946 stał się miejscem spektakularnej egzekucji oprawców z obozu koncentracyjnego Stutthof. Chociaż plac i uliczka zarosły krzakami, żywa wciąż pamięć tego wydarzenia – formacyjnego w swoim znaczeniu dla gdańszczyzn – paradoksalnie, z czasem, przybrała postać zbiorowej ignorancji i zaprzeczenia. Działanie czasu świętego, pojawiającego się w zrytualizowanych działaniach, nakierowanych na przetrwanie w warunkach skrajnych, zaowocowało selektywną pracą pamięci. Trwa ona i jest obecna w narracjach badanych osób, które form zapomnienia – określonych za Markiem Augé (2009) – nauczyły się z dawnego życia w liminalności. Trzecie, ostatnie z badań, których materiał z perspektywy celów tego opracowania okazał się interesujący, pochodzi z lat 2006–2007 (*Bezdomni*), pozwoliło na – dokonany na podstawie biograficznych narracji – opis heterotopii bezdomności, które – za Michelem Foucault – cechuje zawieszenie tradycyjnego czasu. Bezdomni, żyjący w warunkach liminalnych, zawarli w swoich wypowiedziach

obrazy oscylującego *sacrum*, czasu, który – sam pozostając „święty” – uświęca ich Agambenowsko „nagie życie”.

Organizacja i cele analiz

Oprócz opisu „czasu świętego” i „miejsc świętych” w biograficznych narracjach, które wyjęłam z materiału uzyskanego w przedstawionych wyżej badaniach, chciałabym osiągnąć w tym opracowaniu cel istotny głównie z doradczego punktu widzenia. Przyjmuję go zgodnie z konceptualizacją doradztwa, zaproponowaną przez Alicję Kargulową (2005). Interesujące jest dla mnie zarówno zdecydowane osadzenie go przez autorkę w perspektywie pedagogicznej, jak i nacisk na jego odmienność znaczeniową od poradnictwa. Kargulowa postrzega doradztwo jako proces doraźny, a nie – jak poradnictwo – długotrwały i perspektywicznie zorganizowany w oparciu o praktykę powracania do analizowanych problemów, powtarzania (Kargulowa, 2005, s. 36–46). Zgadzam się ze stanowiskiem, że doradztwo dotyczy osób – generalnie – zaradnych i potrafiących rozwiązywać swoje problemy i że jest „zdarzeniem społecznym polegającym na doraźnym działaniu udoskonalającym zachowania jednostek lub grup przez udział doradzającego w rozwiązywaniu problemów osób, którym doradza” (Kargulowa, 2005, s. 197). W związku z tym rola doradzającego koncentruje się na pomocy doradzanemu w sprawniejszym osiągnięciu przezeń postawionych celów, nierzadko w perspektywie jego/jej długofalowych działań (Leszczyńska-Rejchert, 2005, s. 132). Podsumowując w nawiązaniu do moich wcześniejszych stanowisk w sprawie definiowania doradztwa (Mendel, 2016), doradztwo rozumiem jako adresowane do jednostek i grup doraźne działanie zorientowane na doskonalenie w zakresie rozwiązywania zasygnalizowanych problemów. Chodzi bowiem o działanie podejmowane w odpowiedzi na mniej lub bardziej sprecyzowane potrzeby osób z niego korzystających (Kozdrowicz, 2003, s. 319–320). Mają rację znawcy zagadnienia, którzy silnie akcentują informacyjno-instruktażowy charakter doradztwa (Kargulowa, 2005; Kozdrowicz, 2003; Leszczyńska-Rejchert, 2005). Doradztwo nie jest terapią czy resocjalizacją. Ono pomaga tym, którzy umieją pomóc sobie sami, a szukając możliwości usprawnienia tego procesu, korzystają z tego, co ma do zaoferowania doradca.

Podjęcie to utrzymuję w wypełniających tekst analizach. Puentuję je w sposób akcentujący aktualne wyzwania w zakresie doradztwa, możliwie sensownie reagującego na współczesne warunki życia w kryzysie, w których poczucie przekroczenia progu jawi się jako konieczne zarówno dla jednostek, jak i grup, mniejszych i większych społeczności. Kładąc nacisk na wypowiedzi dotyczące uczenia się z własnej – narratorów – kondycji „bycia na progu”, opowiadam o edukacyjnych aspektach warunków liminalnych, które mają znaczenie zarówno z perspektywy samych opowiadających, jak i społecznego wymiaru ich doświadczenia, w którym swoje aktualne i przyszłe sensy wydaje się przedstawiać działanie doradcze. Będzie to zatem

– osadzona w perspektywie doradztwa – próba rekonstrukcji tego doświadczenia. Będzie interesowało mnie, jak badani autorzy narracji radzili sobie w sytuacjach liminalnych i czy o pomoc doradczą zabiegali. Wyrażają to przede wszystkim stawiane tu pytania, które – jak mam nadzieję – znajdą odpowiedzi w odczytaniach analizowanych narracji, ukierunkowanych z myślą o pomocowym działaniu doradczym.

Rytualny „czas święty”

Zgodnie z kierunkiem podjętych w tym opracowaniu analiz – poszukiwaniem „czasu świętego” w biograficznych narracjach i edukacyjnych aspektów doświadczenia przeżywania go przez narratorów – ich przedmiotem jest liminalność (łac. *limine* – próg). Przechodzenie progu, jako doświadczenie zawsze w jakiś sposób trudne, w praktykach kulturowych bywa najczęściej rytualizowane. Rytuały można uznać za rodzaj zuniwersalizowanego kulturowo dobra wspólnego, pozwalającego przeżyć stany trudne, także te, które wydają się nie do przeżycia (Gennep, 2006; Turner, 2010). Zawieszając normalność – w tym czas zwykły – wywołują obecność *sacrum*, „uświęcając” to, co odbywa się w ich ramach, czyli – najogólniej – wychodzenie poza granice zachowań typowych, nieadekwatnych do doświadczanego stanu i nieprzynoszących jego rozwiązania. Rytuał stwarza szansę produktywności, jako uświęcone odstępstwo; wyjątek chroniony przez obecność *sacrum*; eksces mający miejsce poza czasem i służący jak próg, którego przekroczenie pozwoli na powrót do lepszej normalności. Tak – w dużym skrócie – przedstawiona liminalność to niezbywalna cecha wszelkich zrytualizowanych praktyk, każdego rytuału.

Istotne jest, by uściślić, że rytuały rozumie tu, podobnie jak antropologdy organizacji, jako zbiory symboli, nie tylko przedmiotów czy urządzeń, ale i określonych aktów, mniej lub bardziej systematycznie wykonywanych i połączonych ze sobą specyficznymi, w jakiś sposób trudnymi sytuacjami (zob. m.in. Kostera, 2003, s. 168). W szczegółowym ujęciu, z uwagi na specyfikę podjętego problemu, przyjąłam w tej wypowiedzi rozumienie rytuałów klasyczne – za Arnoldem van Gennepem i Victorem W. Turnerem – odwołujące się do progowości właśnie i akcentujące ich sens jako kulturowo zuniwersalizowanych przejść (Gennep, 2006; Turner, 2005; 2010). W rozwiniętej przez Turnera teorii „rytów przejścia” (*rites de passage*) van Gennepa, która odnosi się według autorów do wszystkich dziedzin i obszarów życia społecznego, mowa o dokonującym się zawsze w trzech fazach rytuale przejścia ze statusu do statusu; z roli w rolę, „z jednego stanu do innego”, „z jednego świata (w ujęciu kosmicznym lub społecznym) do drugiego” (Gennep, 2006, s. 36). W skrócie, kolejne ryty, fazy każdego rytuału – mniej lub bardziej odczuwanego jako progowy, ale progowego w swojej istocie – można przedstawić następująco: 1) faza preliminalna – wyłączenie z dotychczasowego stanu (separacja), 2) faza liminalna – okres marginalny, przejściowy, 3) faza postliminalna – włączenie, polegające na przysposobieniu nowego statusu, roli, wejściu w nowy stan i inny

świat (Gennep, 2006, s. 36–37). Nasuwa się tu pytanie, czy zawsze potrzebna jest przy tym pomoc drugiego? Czy niezbędne jest doradztwo?

W rytuałach, jak wspomniałam, zaznacza się obecność *sacrum*, lecz nie jest ono „kategorią bezwzględną, ale kategorią manifestującą się w szczególnych sytuacjach” (Gennep, 2006, s. 37). Van Gennep, wyjaśniając tę kategorię, wyróżnia status podróżnika i akcentuje szczególność *sacrum* w sytuacji podróży. Pisze: „człowiek, który żyje we własnym domu, w swoim klanie, przebywa w rzeczywistości *profanum*. Do rzeczywistości *sacrum* wkracza wtedy, gdy wyrusza w podróż i jako obcy znajduje się w pobliżu nieznanego miejsca” (Gennep, 2006, s. 37). Owo „uświęcenie” nie stanowi jednak niezbywalnej kondycji podróżnika. Istnieje bowiem zjawisko „oscylacji *sacrum*”, zmienności wynikającej ze zmiany miejsca w społeczności ogólnej. „Każdy, kto tych zmian doświadcza [np. zadamawiając się w nowym miejscu – dop. M.M.], może obserwować ową oscylację i tam, gdzie w danym momencie widział *sacrum*, może po jakimś czasie dostrzegać *profanum* lub odwrotnie” (Gennep, 2006, s. 38). W związku z tym, że takie zmiany zakłócają życie społeczne i życie jednostki, van Gennep podkreśla łagodzącą te zakłócenia – jak wspomniałam – stanowiącą rodzaj dobra wspólnego, „błogosławioną” funkcję rytuałów i zwraca uwagę na ich cel, jakim jest ograniczenie negatywnego wpływu „oscylacji *sacrum*” (Gennep, 2006, s. 37).

„Czas święty” w liminalności to czas zawiązywania wyjątkowych wspólnot; tworzenia nietypowych więzi, które nie odwołują się do hierarchii, cechującej społeczne struktury, bo ta niknie w zaistniałych warunkach. Do opisanego typu wspólnot Turnerowi podstawę dały badania nad jednostkowym i społecznym przeżywaniem progowego stanu, uświęcającego przez wyłączenie z istniejących porządków. Pisze Turner, że warunki liminalne i osoby w nich żyjące „wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Byty liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał” (Turner, 2010, s. 116). Chwila, jaką przeżywają, jest „chwila w czasie i poza czasem”, łącząc świętość i pospolitość, jedność i braterstwo (Turner, 2010, s. 116), w warunkach okresowego zaniku rang i różnic (liminalność ma to do siebie, że przechodzi...). Turner określa taką wspólnotę trwającą w owym zaniku struktur podporządkowania i władzy mianem *communitas* i przeciwstawia ją społeczeństwu, „*societas*, które w końcowej fazie rytuału przejścia odbudowało już swoją strukturę” (Tokarska-Bakir, 2010, s. 19). *Communitas* stanowi więc – nie do zapomnienia – wspólnotę przeżywaną jednostek, które doświadczają szczęścia (czasem także nieszczęścia) wolności w poczuciu oderwania od rutynowych łańdów i dyscyplin; wspólnotę ludzi równych w statusie, bo go czasowo pozbawionych (lub posiadających go w danym czasie w postaci szczątkowej) (Turner, 2010, s. 117). Takie niezapomniane doświadczenie przeżyte w „czasie świętym” musi znajdować jakiś wyraz w rozmaitych formach indywidualnej i społecznej autoekspresji.

Moje analizy pozwalają na potwierdzenie jednej z praktykowanych dróg ujścia w tym zakresie, mianowicie biograficznych narracji. Impulsem do ich podjęcia w poradnictwie czy doradztwie bywa bezradność jednostki i korzystanie z pomocy doradcy, który, towarzysząc jej w wędrówce po biografii, przyjmuje rolę „kompetentnego operatora”, a konstruując poradę, pomaga uwalniać się od przeżywanego problemów. Tutaj była nim zachęta prowadzącej badania.

Rytuały, pomagające przeżyć stany przejścia, towarzyszące pozytywnym i negatywnym stronom zjawiska *oscylacji*, można powiedzieć, że działają jak *oscylatory* – generatory ruchu, drgań, które pozwalają podmiotowi utrzymać równowagę, kiedy porusza się współbieżnie wobec oscylującego *sacrum*. Opisuję te rytuały dalej, ukazując za pomocą fragmentów narracji, jak przenosiły one narratorów od miejsc, takich jak symboliczny i fizyczny dom, oswojony i zachęcający bezpieczeństwem, do przestrzeni, kuszących wolnością *communitas*, i z powrotem – od *communitas* do *societas*; do struktury od jej braku; do miejsca od przestrzeni, która – oswojona, udomowiona – już przestrzenią nie jest i staje się dla podróżnika miejscem, domem, niezależnie od tego, gdzie jest on fizycznie zlokalizowany¹. Narracje badanych pokazują bowiem, jak radzili sobie w sytuacjach liminalnych, jak oswajali miejsca i jak przeżywali te chwile, które są chwilami „w czasie i poza czasem”, łącząc uznawaną przez siebie świętość i pospolitość, jedność i braterstwo.

***Erasmusi* – nowe czasoprzestrzenie: fascynacja, adaptacja, kontemplacja i autoanaliza**

We wszystkich narracjach objętych badaniem studentów i nauczycieli akademickich, zwykle w toku referowania zmiany, jaka zaszła w związku z podróżą, przy końcu wypowiedzi pojawiał się wątek odnoszący się do rytualizacji zmiany miejsca; zrytualizowanego przejścia ze stanu „bycia w domu” do stanu „bycia poza nim”. Co jednak ogromnie interesujące w świetle tez van Gennepa, badani nigdy nie kończyli na jednej *Erasmusowej* podróży, a dążenie do ponownego wyjazdu przybierało postać rytuału i stawało się niejako kondycją tożsamości edukacyjnego podróżnika. Badane relacje stanów przejścia i towarzyszących im rytuałów wskazują na rodzaj uzależnienia od ich przeżywania. *Oscylacja* jakby wyraźnie im służy i kolejne wyjazdy, jako porzucenia *profanum* i powroty do *sacrum*, są ich utęsknioną aktywnością.

Wyjaśniające mogłoby być w tym kontekście ponowne odesłanie do refleksji Turnera nad *communitas*, która stanowi odkrycie tego antropologa, ukształtowane na podstawie myśli van Gennepa. Otóż ta tęsknota i to uporczywe² powracanie

¹ Posługuję się tu kategoriami miejsca, przestrzeni, udomowienia, zaczerpniętymi z koncepcji Yi-Fu Tuana (1987), do której powrócę nieco dalej.

² Jeżeli by korzystać z ramy pojęciowej psychoanalizy, szczególnie Lacanowskiej, można by powiedzieć, że owa uporczywość stanowi wyraz niezaspokojenia pragnienia osiągnięcia własnej pełni, tęsknoty za brakiem tej pełni (*jouissance*, obiekt: *a*). Nie korzystam tu z tej ramy, ale wydaje się ona teoretycznie płodna w zakresie podjętego problemu podróży. Jacques Lacan (1996) definiuje

do kondycji „bycia poza domem” u objętych badaniem uczestników programu *Erasmus* może być dążeniem do wolności, jaką daje wspólnota typu *communitas*. Język rozróżniający w użytkowany tu sposób dwie kategorie: miejsce i przestrzeń, pochodzi od Yi-Fu Tuana (1987). Według tego klasyka fenomenologii przestrzeni w życiu podmiotu można widzieć dwa, powiązane dialektycznie, przenikające się podejścia do rzeczywistości. Jedno wyraża się w przywiązaniu do „miejsc”, drugie w tęsknocie za „przestrzenią”, która kojarzy się z wolnością. Zbliżenie się do niej (np. przez podróż, jak wspomniałam za van Gennepem) szybko skutkuje działaniem podmiotu na rzecz jej oswojenia. Oswojona przestrzeń natomiast staje się miejscem i przestaje być wyzwaniem. Jednak podmiot u-miejscowiony, zakorzeniony w miejscu czuje się w nim „osadzony” i marzy o przestrzeni, która – znowu – woła wolnością. Przemieszczanie można więc rozumieć jako zmienianie miejsc, ale także Tuanowską grę przestrzeń – miejsce, która rozgrywa się w podmiocie. Zbieżność z teorią rytuału wskazuje na to, że gra ta rozgrywa się w formule zuniwersalizowanych praktyk kulturowych. Sięgam po kategorie przestrzeni i miejsca, by za ich pomocą powiedzieć coś o tych praktykach w odniesieniu do edukacyjnych wymiarów bycia w liminalnym „czasie świętym”. Uwrażliwiam się tym samym na znaczenia oscylacyjnego ruchu, związanego z mobilnością *sacrum*, jego zmiennymi *loci*.

„Czas święty” w *communitas* to tytuł dla – przedstawianego dalej – rekonstrukcyjnego opisu rytualnych praktyk (w ruchu: od miejsca do przestrzeni), oparty na wybranych kilku fragmentach narracji, ale zaznaczam, że – z wyjątkiem jednej – we wszystkich wypowiedziach pojawiał się omawiany tu wątek dążenia do przestrzeni, utrzymania się w kondycji podróży, czyli przeżywania zmian miejsca, bycia „poza domem”.

Od „czasu świętego” do zwykłego, od *communitas* do *societas*, jest tytułem części kolejnej, zawierającej opis ruchu: przestrzeń – miejsce, opisu powstałego z urywków wypowiedzi, ujmujących zrytualizowane „wędrowanie po mieście”. Można je rozumieć jako drugą fazę rytuału, polegającą na oswojaniu przestrzeni i rozumianą jako tworzenie miejsca nowego, czynienie go własnym i bezpiecznym, „udomawianie” przestrzeni. Faza ta – jakkolwiek radosna i beztraska (tak ją przeważnie opisują badani) w lekkości wynikającej z zaniku struktury w kondycji liminalności – nieuchronnie wieści schyłek *communitas* i – zgodnie z opisanym przez van Gennepa zjawiskiem „oscylacji *sacrum*” – powrót do struktury, do *societas*, do czasu zwykłego i do... domu.

dyskurs jako strukturę związku społecznego, którą wyraża funkcjonowanie mowy. W badaniu problematyki społecznej reprezentowanej w materiale narracyjnym wykorzystanie jego myśli może być owocne.

„Czas święty” w *communitas*

Małgorzata, przyszła nauczycielka języka angielskiego, opisuje działanie tego rytuału – oscylatora przez pryzmat pewnej wspólnoty, w której kryterium przynależności stanowi – można by powiedzieć – nieustanna pogoń za przestrzenią. W świetle teorii rytuału może to być wyraz tęsknoty za stanem „bytu liminalnego”, umożliwiającego przeżywanie *communitas*. Małgorzata i opisywani przez nią znajomi tworzą rodzaj diaspory, która konstytuuje się w tym doświadczeniu (rozproszona w *societas*, zawsze gotowa do podróży wspólnota *communitas*). Małgorzata, podobnie jak Róża, Alina, Justyna, Marek i inni, wiąże je z pracą tożsamości i w narracji określa siebie przez pryzmat potrzeby przemieszczania się³:

jeśli chodzi o to podróżowanie, ja nie wiem, może to jest taka kwestia mojej osobowości, że ja... nie to, że nie jestem przywiązana do miejsca, ale nie mam takiej potrzeby, żeby mieszkać w Polsce, żeby mieszkać w Wielkiej Brytanii [...], mam potrzebę przemieszczania się, pojechania do Indii, Japonii [...]. Mam wielu znajomych, którzy kończą studia, robią sobie ten kurs i wyjeżdżają, siedzą przez pół roku w Ameryce Południowej, przemieszczając się z jednego kraju do drugiego, ucząc tam angielskiego, zarabiając w ten sposób na życie, ktoś jest w Chinach, znajomy planuje teraz wyjazd do Japonii [...] to daje mi takie poczucie, że mogę iść dalej, że to jest start do czegoś więcej, a potem zobaczę. Ta sama studentka, gdzie indziej, przynależność do takiej wspólnoty tłumaczy wychowaniem, jakie wyniosła z domu: wygląda to w ten sposób, że: „ja jestem córką” marynarza, więc jakby podróżowanie mam we krwi, mogę tak powiedzieć, przemieszczam się tak naprawdę od najwcześniejszego dzieciństwa [...].

Być może ten czynnik miał także znaczenie w innych narracjach, które go jednak w żaden – dla mnie odczytywalny sposób – nie reprezentowały.

Wyjaśniająco w tym zakresie wypowiada się Justyna, nie raz wtrącając w narracji: *ten mój pęd do, poznawania, już na miejscu*. Wyrzuca sobie ów pęd, tę nieokreślaną aktywność poznawczą i w kategoriach winy przedstawia swoje edukacyjne eksploracje w nowych miejscach. Ma poczucie nierobienia tego, co chciała, choć czas za granicą ma wypełniony po brzegi: zajęcia dydaktyczne z dziećmi, wędrowanie (określa siebie jako *turystkę*). Sądziła jednak, że *będzie tam miała trochę więcej czasu niż tutaj, że to pozwoli mi rozwinąć te swoje, wszystkie moje zainteresowania właściwie w kontekście jakby tego innego miejsca*. Wszystko to robi, ale kiedy ma to miejsce w warunkach pogoni za jasno przez siebie „zdiagnozowanym uzależnieniem” od podróży, zaspokojenie i ukojenie nie przychodzi nigdy; ideałów nie osiąga się w pełni, podążanie ku nim stanowi ich sens. Oscylator, jako rytuał „spokojnego” otwierania przestrzeni, jej osławiania i tworzenia miejsc, i następnie opuszczania ich dla kolejnego otwarcia nowej przestrzeni, działać tu może jak balsam na zagonioną

³ W wypowiedziach badanych zachowana jest, o tyle, o ile było to możliwe i celowe, ich forma stylistyczna, leksykalna i gramatyczna.

podmiotowość. W tym fragmencie widać, jak pomocne są rytualizacje, na przykład w zakresie uporania się z tęsknotą za rodziną, pozostawioną w miejscu „wyjściowym”. Justyna opowiada tu o fazie liminalnej, w której – dosłownie i w przenośni – „odcięta” jest od świata, co służy jej znakomicie:

przez długi czas, przez pierwsze miesiące pobytu zwłaszcza, nie korzystałam z Internetu, żeby właśnie być jakby zupełnie odcięta, żeby rzeczywiście korzystać z tego wszystkiego. Wszyscy się dziwili, jak ja mogę w ogóle nie tęsknić za rodziną, a ja akurat jestem dosyć blisko z moją rodziną, także to było dla większości znajomych [...] niezrozumiałe, jak to możliwe, że ja tak żyję, że się odcięłam i po prostu nie tęsknię. A [...] ja właśnie byłam zajęta poznawaniem tego rytmu miejsc, byłam tam tylko cztery miesiące, przecież muszę zdążyć wszystko zobaczyć, wszędzie być, więc taki był bieg do wszystkiego.

Wracając do kojącej funkcji rytuałów przejścia, dodać należy, że tym, co uspokaja, daje siłę do pokonywania przeciwności jest też cel – marzenie, wspomniany ideał. To uskrzydla tę podróżniczkę i innych, jej podobnych, których większość wśród analizowanych jedenastu autorów wypowiedzi takie cele dalekie posiadała. Justyna mówi:

jeśli chodzi o moje oczekiwania, to są takie ogólne, poszerzenie horyzontów, jakby zbliżenie się do tego mojego dziecięcego ideału, żeby studiować przez podróżowanie, przez doświadczenie wszystkiego.

Wyjaśnienie znajdują także w narracji jednego z nauczycieli akademickich, badacza religii:

Ja myślę, że chyba szukam, oprócz takich podstawowych rzeczy, które są mi potrzebne do życia, i w których funkcjonuję, jak to, gdzie mam położyć głowę, gdzie mam wziąć prysznic, gdzie mogę zjeść, tak, wszyscy się za tym przedziej czy później oglądamy, i wokół tego się orientuje nasze życie, musimy ze dwa razy przynajmniej dziennie coś spożyć i położyć się raz na jakiś czas, odpocząć, wziąć prysznic, natomiast ja chyba się pakuję w nowe sytuacje, to wynika [...], z mojego charakteru, ja raczej nie lubię odwiedzać wciąż nowe miejsca, jeśli gdzieś stale jadę, to dlatego, że jeszcze coś tam potrzebuję pogrzebać w nich, doświadczyć, odwiedzić może kogoś, natomiast wiem, że są ludzie, którzy w jedno miejsce jeżdżą na wakacje cały czas. Ja w życiu bym tak nie pomyślał nawet, żeby w to samo miejsce ciągle jeździć, ja muszę eksplorować nowe obszary rzeczywistości i to wcale nie chodzi o to, żeby zapomnieć o tych starych, ale mam wrażenie, że gdzieś tam coś nowego pomoże dostrzec mi jakiś nowy aspekt mojego własnego życia.

Kondycją życia tego narratora jest nieustanna zmiana miejsca (*lubię odwiedzać wciąż nowe miejsca, jeśli gdzieś stale jadę*), przemieszczanie się, w wyniku którego – na co wskazuje przytoczony cytat – autor zyskuje poczucie lepszego samopoznania.

W warunkach przeżywanego „poza domem” szczęścia przynależności do liminalnych bytów i wspólnoty typu *communitas* można mówić o doznaniu głębi w tym zakresie. Niech potwierdzeniem tego będzie Turnera zestawienie licznych binarnych opozycji, jako cech łączących się z przeciwstawieniem: *communitas vs. societas*. Na liście są (poza spodziewaną parą: „przejście – stan”) między innymi:

„»świętość – laickość«, »wiedza święta – wiedza techniczna«, »ciągłe odnośnienie się do mocy mistycznych – okresowe odnoszenie się do mocy mistycznych«, »akceptacja bólu i cierpienia – unikanie bólu i cierpienia«, »pokora – duma z pozycji społecznej«, »brak samolubstwa – samolubstwo«” (Turner, 2010, s. 124–125).

Można przypuszczać, że wiele z tych cech liminalnego bytowania w *communitas* podróży mogło okazać się kuszące dla akademika zainteresowanego teologią, który w Chrystusie widział jednego z wędrowców.

Ewa, studiująca na kierunku artystycznym, opisuje swoje doświadczenia językiem nieustannych przemieszczeń, jakby tworzyła ciąg mimetycznych odwozowań, geograficznie rozprzestrzeniających, ekstrapolujących rytuał. Działo się to mniej więcej według następującego schematu: wyjazd (wyjście z oswojonej przestrzeni – miejsca) – przyjazd (wejście w przestrzeń i jej osvajanie, przekształcające ją w miejsce) – wyjazd (wyjście z miejsca). I chociaż te przestrzenie i miejsca były czasem diametralnie różne, rytualny schemat działał i wyabstrahował w którymś momencie przestrzeń wysublimowaną, uniwersalną przestrzeń własnej podmiotowości, wolną tożsamość „Ewy-w-przestrzeni”, nieustannie jednak ją udomawiającej i – w związku z tym – marzącej o kolejnych Rotterdamach czy Warszawach. Nudne, małe miasteczko Delft, o którym z początku mówiła, że go nie znosi, przeczuwając swoje zniewalające w nim osadzenie, dokonane, gdy Delft usidliło ją swoją wszechogarniającą maleńkością; potem ucieczka od niego do tłumnego, kuszącego anonimowością przestrzeni Rotterdamu; wreszcie Warszawa, w której jakby uniwersalizuje się przestrzeń wolności, wolności od miejsca. Wszędzie Ewa powtarzała uwewnętrzniony rytuał, w którego granicznej fazie czuła się wspaniale, czując *communitas*.

Sama przestrzeń... – mówiła, akcentując sacrum swojego przeżycia – w Rotterdamie właśnie czułam się obco, bo mieszkam w mieście, ale to nie, nie ma porównania, szczerze mówiąc. Po prostu ilość ludzi niesamowita, i tych sygnałów, które tam były, byłam tym trochę tak oszołomiona, zmęczona, i czułam się taka trochę wyobcowana, że ja jakoś nie biorę udziału w tym życiu [...], że ja tak sobie idę, się przyglądam, trochę próbuję swoim tempem, trochę innym, i dopiero później właściwie po roku, ja się tam poczułam dobrze. Przedtem to tak mówiłam: nie, Rotterdam nie, to takie męczące jest, nie, nie podoba mi się, bardzo mi się nie podoba, i dopiero właśnie po roku zauważyłam, że ja tam lubię być [...]. Ciekawe, jak przyjechałam do Warszawy tam przy dworcu, ale tylko przy dworcu było dużo obcokrajowców, i ja się poczułam swojsko wtedy, po całym

roku w Holandii, bo to było dla mnie normalne, że tak jest, że tak jest na ulicy, no, chodzą sobie z wszystkich krajów świata [...]. Jak przyjechałam do Warszawy, to tak pomyślałam, że kiedyś bym się czuła zagubiona [...], to takie było poczucie chaosu, tam po prostu jest ruch, teraz przyzwyczałam się do takiego miasta. Nie jest to może taki ruch, jak w Rotterdamie, ale przy dworcu, gdzieś tam w samym centrum, że podobnie, i tak chyba oswoiłam się z tym przez ten czas, po prostu, a było coś to dla mnie obcego i to bardzo. Warszawa też mnie bardzo męczyła kiedyś, a właśnie jak przyjechałam, tuż po tej Holandii, poczułam się swojsko, [...] ruch mnie nie męczył, natomiast właśnie, takie miasto jak Delft mogło się wydawać, że ono jest takie swojskie, znaczy że takie przyjazne, dla człowieka, ale nie wiem czy ja je tak do końca oswoiłam, w znaczeniu, czy ono się stało takie moje. Rotterdam oczywiście też nie jest mój, nie, ale wiesz co, ten jakiś puls, ten rytm mi się spodobał, a jednak tutaj miałam bardziej do czynienia z przestrzenią samą.

Dalej Ewa „oscyluje”, opisując – jakby przewrotnie – swój stosunek do problematycznego Delft:

Nie wiem, myślę, że może w Delft może bardziej właśnie, chociaż wiesz, to było tak piękne w jakiś sposób, czy swojskie, bliskie przez swoje piękno, takie poruszające było bardzo, aż nieraz właśnie do przesady, mocno, nie mogłam, po prostu myślałam, że mnie ktoś nabiera, że ktoś sobie żarty jakieś tutaj robi ze mnie, że czegoś takiego nie ma. W ten sposób było jakieś takie swojskie dla mnie, bliskie, ale nie w sensie atmosfery tego miejsca. Może tak sobie kradłam jakieś budynki, czy kradłam sobie jakieś miejsca, nie, po prostu przez to, że były moje, przez to, że do mnie tak przemawiały.

Narracja Ewy ukazuje ją przy tym jako osobę, której kondycją jest prze-mieszczanie, niemogącą „usiedzieć” w jednym miejscu i nieznoszącą zakorzenienia:

dlatego ja się zdecydowałam teraz na Rotterdam, bo nie wyobrażam sobie znowu jakby tam się frustrować z powodu tego, że nie mam gdzie pójść, tutaj też nie dzieje się aż tak dużo, ale jednak coś mogę wynaleźć, choćby się przejechać do Gdańska, czy coś, a tam po prostu no byłam uwięziona w jakiś sposób na tej wsi, ja jeszcze byłam kawalek od Delft, tam musiałam podjechać, ale to było dziesięć minut rowerem, to też nie jakieś szaleństwo.

To ta sama Ewa, którą opisywałam wcześniej jako wyjątek w powszechnym dążeniu do nieustającej podróży, ponieważ zmianę wyraziła tak: *tam się dowiedziałam, że [...] mi dobrze było w domu, tam nie było nudno, ale brakuje mi czegoś, że jednak ludzie są ważniejsi, niż miejsce.* Słowa te, przywołane tutaj, brzmią jak puenta, uogólniająca doświadczenie długiego wyrwania się z miejsca ku wolności przestrzeni; kres drogi, którą opisane wyżej rytualizacje zmieniły nie tylko w czasoprzestrzeń znośną dla Ewy, ale także ukształtowały w niej gotowość do struktury, do wejścia w ład, który stanowi *societas*. Zacytowany wyżej fragment wydaje się

kończyć wypowiedź autonomicznego podmiotu, podejmującego wyzwania przestrzeni i będącego jednocześnie sprawczym twórcą miejsc. Zmieniła się jego pozycja i w konsekwencji sposób przeżywania doświadczeń oscylacyjnych. Można stwierdzić, że oscylatory wspierają pracę tożsamości, autonomizując podmiot. Czym może się stawać i jak w tych warunkach może wyglądać działanie doradcze? Wracam dalej do tej kwestii.

Od czasu „świętego” do zwykłego, od *communitas* do *societas*

W każdej z analizowanych wypowiedzi pojawił się wątek – oswajającego miejsce – wędrowania po mieście. W nim zaznaczało się oscylujące *sacrum*. Przytoczę kilka fragmentów opisujących takie wędrówki.

Aleksandra, studentka, opowiada o swoim oswajaniu miejsca przez wędrowanie po mieście, które nie byłoby możliwe bez autobusu. Gra on tu rolę symbolicznego wehikułu, rytualnie przenoszącego ją z przestrzeni do miejsca, z nieznanego i wolnego – w udomowione, znane i zamykające, dzięki poczuciu bezpieczeństwa, które tworzy. Ta wędrówka jest edukacyjnym działaniem i badaniem; Aleksandra uczy się, wędrując i analizując rzeczywistość. Na końcu cytowanej niżej wypowiedzi akcentuje swoje zadziwienie badanym światem, napędzające poznawczą aktywność. Najpierw jednak o wehikule... Mówi:

lubiłam sobie jeździć autobusami i obserwować [...] Także tak naprawdę można było się poczuć swojsko. [...] Jest tam naprawdę na co popatrzeć i fantastyczne okolice, to, że można sobie popodróżować i wsiąść do pociągu, pojechać godzinę drogi i jest się w Brugii, w Loeven, to też są takie miejsca, które warto zwiedzić, warto zobaczyć, bo tam czas się zatrzymał, zachowana jest zabudowa renesansowa, średniowieczna, są też takie rzeczy, których u nas, to znaczy w Polsce, nie zobaczymy, bo ich nie ma. [...] Też secesja. Niektóre miejsca były fantastyczne. Jeśli chodzi o miejsca, które też dla mnie były niesłychanie zaskakujące, to poczyniłyśmy takie obserwacje z koleżanką, że Belgowie mają taki dziwny zwyczaj, no po pierwsze odsłaniania okien, ale to nie tylko Belgowie, nie zasłaniają się w ogóle, tak, że przechodząc, trudno jest nie zajrzeć komuś do kuchni, albo do salonu, i wiesz, z jednej strony to przyciąga wzrok, trudno się oprzeć, i nie rzucić okiem, a z drugiej strony czujesz się głupio, bo ktoś tam siedzi rozwalony na kanapie, wiesz, pije sobie piwko czy coś innego, to po pierwsze, a po drugie, robią fantastyczne wystawki w oknach i to było dla mnie tak szokujące, to, co mają najlepszego (w cudzysłowie), bo stawiają takie różne kiczowate porcelanowe zwierzątka na przykład, ktoś tam miał obrazek z „Grease” [...]. A druga rzecz to to, że często nie można się było zorientować co jest czym, na przykład fryzjer wyglądał jak kwiaciarnia, [...] gdzieś tam była na szybie reklama studio paznokcia, a na wystawie były sukienki, i inne cuda. I znowu te straszne lalki, w jednym z okiem [...] w zakurzonych wdziankach,

przerazające i absolutnie niezachęcające. I to właśnie wyglądało tak prowincjonalnie, i to w samym centrum miasta, obok super salonów, nie wiem projektantów mody, Dries Van Noten, ktoś tam, gdzie naprawdę jedna sukienka stoi w jednej witrynie, że chodzi się tak bardzo ostrożnie koło tych rzeczy, takie ciekawe zestawienia, zastanawiam się, z czego to wynika.

Alina, nauczycielka, w swoim wędrowaniu po mieście, które przekształcało je – jako przestrzeń – w miejsce, przestrzeń udomowioną, posługuje się w tym, symbolicznie znaczącym tu środkiem lokomocji, jakim jest rower, w szczególności rower własny. Mówiła: *ja się tam poczułam zadomowiona jak [...] miałam rower [...]. Jak miałam ten rower taki nieoznaczony [...] jak miałam rower taki bez piętna wypożyczalni.* Ten rytualny wehikuł pomógł jej oswoić przestrzeń i uczynić ją swojskim miejscem, w którym – bez tego znaku wypożyczalni – nie tylko jej rower, ale i ona sama „rozpuszcza się”, upodabniając się do otaczającej przestrzeni, która w związku z tym przestaje, nie może dłużej być „nieznana, dziwna, obca” i przez to „święta”. *Sacrum* ulatnia się wraz z tym oswajaniem. Alina w tej oscylacyjnej aurze konstruuje więc siebie w następujący sposób:

Ja bardzo lubię być anonimowa, ja lubię ludzi wokół siebie, ale nie..., ja bym była tak obciążona tym, że muszę każdemu mówić „dzień dobry”, porozmawiać chwilkę, bo to wiadomo, że trzeba. Mnie to bardzo męczy. Jak się gdzieś przeprowadzam, to się nie zaprzyjaźniam, chcę być takim elementem, ale bez, bez sieci, bez relacji. I tak samo jak gdzieś jestem nie, tam, gdzie ktoś zaproponuje, gdzie ktoś ma swoje ulubione miejsce. Ja wolę, wolę poznać, czyjeś patrzenie, bo tak, to bym miała tylko swoje. A jak jestem gdzieś w innym miejscu, to pytam się, a gdzie chodzicie, przecież to Wasze miasto, gdzie są te fajne miejsca i chcę odtworzyć ten sposób widzenia tego miejsca przez, przez te osoby. Wolę też, jak wychodzę z różnymi znajomymi tutaj, to też fajnie zobaczyć Trójmiasto z perspektywy kogoś z Gdyni, kogoś z Sopotu – jakie miejsce, jaka muzyka [...]. Nie mam swojego. Boję się, że gdybym miała swoje, umknie mi cała reszta.

Ten tożsamościowy konstrukt Aliny przypomina „wolny elektron”, bez sieci powiązań, której nie chce utkać, by „czegoś” nie zgubić. Czego? Teoria rytuału podpowiada, że obawa dotyczy cudu *communitas* osiąganego w liminalności i owocującego narkotyczną, uzależniającą obecnością *sacrum*.

Dla Ewy takim oswojeniem było wędrowanie po mieście, które – jeżeli odbywało się w towarzystwie – dawało niejako stuprocentowe poczucie udomowienia:

Kasia do mnie przyjechała, spaceruje po ulicy, to ona się bała, mówię, słuchaj, wiesz, po prostu ciemno, nikogo nie ma, powiedzmy jakieś zaułki, wiesz, to znaczy ja się czułam bezpiecznie bardzo, bo tam no, nic się nie mogło stać, na pewno, nie, ale Kasia na przykład tak reagowała, jakbyśmy były w jakiejś, jakiejś takiej zapyziałej, wiesz, zapomnianej przez wszystkich dzielnicy, gdzieś na końcu świata, jeju.

Wędrowanie nakierowane na poszukiwanie miejsc własnych to rodzaj taktyki, którą obrał Karol, oswajając nową dla siebie przestrzeń akademickiego miasta. Trochę tak, jak „zwykli mieszkańcy” opisywani przez Michela de Certeau (2008), Karol autonomizując się w tej przestrzeni, wydeptuje własne ścieżki, niezależnie od tych, które zostały dla niego przygotowane⁴. Karol robi to tak: *Znaczy, ja tam miałem takie swoje miejsca. Jak docieram do jakichś nowych przestrzeni, zaraz się staram odszukać [ileś] takich swoich miejsc, w których będę się czuł w miarę jak w domu.* I Karol rysuje dalej w narracji swoją mapę, którą, tworząc wtedy, tworzył swoje miejsca, oswajał przestrzeń, czyniąc to w sposób dość planowy i systematyczny – taktyczny, realizowany bez związku ze strategiami uczelnianych planistów, a może nawet trochę im na przekór. Szlaki tych badawczych, edukacyjnych wędrówek biegnęły z ominięciem sal wykładowych. Na trasie był akademik:

ja mam takie jakby zdjęcie w swojej głowie jak siedzę właśnie, dwóch moich kolegów z pokoju już śpią, oni wcześniej chodzili spać, ja siedzę przed komputerem, jest ciemno w pokoju, zapalony tylko komputer, monitor i koło północy piszę coś. Bardzo dobrze to pamiętam [...] [to] jako moje fajne miejsce, ten pokój, jak oni już spali, miałem spokój i mogłem pisać. Dalej, drugim miejscem takim ważnym [...] Kościół Dominikanów w XYZ [...], chociaż gdański też jest dla mnie znaczący, ale znaczący dla mnie ze względu na środowisko, działalność, takie sprawy, rzadziej dla jakiejś takiej duchowości, bo nie mam czasu nawet, zaraz się rozglądam, tu ktoś mówi mi „cześć”, a tam [...] przychodziłem, i sobie siadałem z tyłu na jakichś takich mszach, gdzie jest kilka osób i miałem czas na to, żeby się skupić i nikogo tam nie znałem, to był dla mnie taki cichy, spokojny. Zupełnie z drugiej strony o niego zahaczyłem, więc też był dla mnie ważny i spaceruję na Maltę, bo ja często brałem, no, raz, dwa razy w tygodniu brałem psa od Ojca Cypriana i chodziłem z nim na dwu-, trzygodzinne spaceruję na [...] Cytadelę, i chodziłem sobie w parku na Cytadeli i też tam były takie miejsca dla mnie, w których się wyciszałem, w których szedłem daleko, bo to było jesienią, więc te liście, taki Rudy w tych liściach, i sobie gadałem z tym psem [...], miałem taki dobry czas, także jakby też to wszystko wskazuje na to, że to był raczej taki czas myślenia i takiego jakby poznawania ludzi coś takiego.

De Certeau systematyczne, celowe praktykowanie takiego, swoimi szlakami przebiegającego, wędrowania po mieście, określa mianem „taktyk” i przypisuje je mieszkańcom, natomiast „strategie” należą do planistów, którzy – jak można by powiedzieć – „patrzą z góry i niewiele widzą”. W wypowiedzi Karola akcent też pada na czynnik czasu, który u de Certeau opisującego taktyki odgrywa kluczową rolę: „Taktyki są procedurami, których wartość bierze się z wagi przywiązywanej do kategorii czasu – do okoliczności, które konkretny moment działania przekształca

⁴ W ramach organizacji wymiany studenckiej przewiduje się miejsca pobytu przybyłych studentów i szlaki do nich prowadzące; istnieją mapki wręczane studentom *Erasmusa*, jako ich „własne” topografie.

w korzystną sytuację, do prędkości ruchów, zmieniających organizację przestrzeni” (Certeau 2008, s. 39). Wędrowanie, użytkujące określone taktyki⁵, jest więc eksplorowaniem przestrzeni w czasie, który jest niezwykle – na swój sposób także zatem święty – bo ujmujący określoną konfigurację możliwości. Wykorzystywanie tych możliwości staje się działaniem edukacyjnym o charakterze emancypacyjnym. Wstrzeleniem się z nim w chwilę inną niż wszystkie. Oswojenie przestrzeni można zatem postrzegać jako przełamanie jej opresyjności, wiążące się z poczuciem tworzenia miejsca w czasie, który stał się momentem wolności, świętem. W przypadku *Erazmusów*, narratorów pozostających w kondycji liminalności, tworzenie miejsca przebiega w takim „święcie”, w czasie liminalnym⁶ – czasie edukacyjnej peregrynacji wyjętym z normalnie obowiązujących reguł.

Co mocno podkreśla Karol i co występuje też w innych narracjach, przyjezdni studenci, w odróżnieniu od lokalnych, „mają czas” i – poniekąd – dlatego mogą wędrować po mieście, akademickim ośrodku, do którego przyjechali, by studiować. Ich studia mają w związku z tym zupełnie inny przebieg i odmienną treść. Wędrując, studiują bowiem jako badacze w działaniu, w swoim magicznie świętym czasie, eksplorując i oswajając przestrzeń, czyniąc „własnym” pierwsze lub kolejne uniwersyteckie miasto. Warto też zwrócić uwagę, że to przebiegające najczęściej w taktyce wędrowek osvajanie miast stanowi wyraz podmiotowego sprawstwa w relacji z miejscem; zachodzącego *de facto* poza strategiami, niezależnie od programów studiów przewidzianych do realizacji podczas wymiany studenckiej, poza „kartami zaliczeń” itp. Karol tak mówi o swoim studiowaniu podczas wyjazdu:

a tak to sobie gdzieś spacerowałem, czy szedłem do kościoła, czy z psem na spacer na XYZ, czy gdzieś i to taki był czas dla mnie, powiem szczerze, pogłębienia jakiejś wiedzy, nie tylko takiej wiedzy naukowej, ale też wiedzy o sobie czy tam, to był czas na pisanie listów, to był czas na pogłębienie pewnych spraw związanych z duchem, duszą, nie wiem, z sobą i tak dalej, ten czas... jeszcze coś się zmieniło w moim rozumieniu mojego uczenia się. No tak jak mówiłem, nie wiem, właśnie takiej większej samodzielności jakby w tym wszystkim i takiej chyba jeszcze świadomości, że jednak studia polegają na tym, żeby samemu się jakoś tam mobilizować i samemu chcieć i poszukiwać. I... wtedy jakby to odkryłem i miałem więcej czasu na to, żeby właśnie się temu poświęcić [...]. Miałem dużo czasu, żeby sobie gdzieś posiedzieć w czytelniach czy w parkach i samemu

⁵ Taktyki wędrowania po mieście, które przedstawiam tu, przywołując wypowiedzi Karola, są obecne we wszystkich narracjach, przy czym wyraźniej zaakcentowane są przez – poza Karolem – Różę, Magdę, Ewę, Małgorzatę, Aleksandrę, Justynę, Alinę i Marka.

⁶ Przypomnę – szerzej u Turnera niż u van Gennepa znajdujemy odniesienia do rytualnego czasu. Turner czyni zeń zasadę organizującą porządek przejścia (zob. np. terminologia określająca poszczególne jego fazy i momenty). Opisując fazę liminalną, Turner kładzie nacisk na spostrzeżenia dotyczące *bytów liminalnych*, które są *wyzute z właściwości i własności* – nie podlegając również *normalnemu* upływowi czasu – i istnieją w rytuale, który jest *chwilą w czasie i poza czasem* (2010, s. 116).

jakoś tam kierować tym swoim rozwojem, ale to nie było jakieś tam szaleństwo, że ja nagle zdobywałem jakieś góry, tylko raczej drobne pagórki i to by było tyle.

Nasuwają się w tym kontekście kwestie doradcze, między innymi pytanie o formy pomocy (rodzaj instruktażu, typ materiału informacyjnego itp.) w odniesieniu do podmiotowego bycia w miejscu, u-miejscawiania się podmiotu w mieście czy innej przestrzeni. Wydaje się, że namysł nad tym obszarem refleksji i praktyki doradczej stanowi aktualne wyzwanie. Podjęte przez badaczy, może zaowocować rozwojem „myśli uprzestrzennionej” w teorii i praktyce doradztwa, interesująco wpiętej ją w zwrot przestrzenny.

Gdańszczenie – wyparcie

W tej części przedstawiam „czas święty” w narracjach gdańszczan, analizowanych w ramach opisu konstruowania ich powojennej, lokalnej tożsamości. Myśląc o gdańskości, pod uwagę biorę, oczywiście, pamięć społeczną gdańszczan, która – w uwzględnieniu przywoływanych badań *Pohulanka 1946*⁷ – jawi się przede wszystkim w ich narracjach. Jest więc w dużej mierze pamięcią złożoną z pamięci prywatnych, tak jak między innymi opisywał je Lesław Michałowski. Zaliczył do nich „osławioną gdańską prozę” (Stefana Chwina i Pawła M. Huellego). Dotyczy ona miejsc – gdańskich dzielnic – które uzyskują status peryferii – miejsc niosących jeszcze jakąś tajemnicę. Gdy zestawimy to z bardzo osobistymi przeżyciami bohaterów tych powieści, otrzymujemy miasto wręcz fikcyjne. Jednak pełno jest tam faktycznych nazw ulic, sklepów, postaci. „To jest realny Gdańsk, tyle że bardzo prywatny – by nie powiedzieć – intymny” (Michałowski, 2010, s. 260).

Pamięci prywatne badanych w tym znaczeniu składają się na pamięć społeczną, że następuje między nimi wymiana, że wiążą się ze sobą i podlegają wzajemnym wpływom. Jak pisze Sławomir Kaprański: „pamięć społeczna nie musi oznaczać »dzielenia pamięci« (pamięci wspólnej), oznacza natomiast, że jednostki tworzą własne poglądy na przeszłość poprzez interakcje z innymi” (Kaprański, 2010, s. 19). To interakcyjna teoria pamięci społecznej, w którą wpisują się te analizy nie tylko w związku z tym, że na zasadzie „stop-klatki” rejestrują zastane konfiguracje. Szczególnie chodzi o to, że w ramach tej teorii bada się związek pomiędzy pamięcią i tożsamością, uwzględniając, iż „to co społecznie zapamiętane zawsze pojawia się na granicy milczenia o tym, co – znów społecznie – zostało zapomniane, wymazane i wykluczone przy niemałym udziale struktur władzy” (Kaprański, 2010, s. 19). W „byciu sobą tutaj” znaczenie ma pamięć, która jest jednocześnie niepamięcią, zapominaniem. Stąd – występujące w tytule projektu, z którego zaczerpnęłam materiał do rewizyty – określenie: „(nie)pamięć”, ogarniające nie jeden *modus*, a różne,

⁷ Tytuł projektu, o którym mowa: *POHULANKA 1946: Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie) pamięci.*

wielorakie *modi* pamięci. Tocząca się między nimi gra może opisywać kondycje społecznych podmiotów, mówiąc wiele o ich tożsamości jako „lokalności”.

W tym kontekście interesujące jest to, co zauważają Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek:

„rzadko się zdarza – piszą – by społeczności dzielące te same terytoria, bądź ze sobą sąsiadujące, miały czyste sumienia. Ich tożsamość obciążona jest zwykle pamięcią przemocy – doznanej bądź dokonanej. W tym drugim przypadku [...] dość często występuje tendencja do niepamięci; z kolei interesem kultur pierwszego rodzaju jest trwanie w przeszłości, przypominanie i dopominanie się o pamięć innych” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 56).

Przemoc doznana wiąże się więc z tendencją do pamiętania, dopominania się o pamięć. Można powiedzieć, że to postawa poszkodowanej społeczności i warunki, w których przestrzeń z pamięcią – współgrając – kreują społeczne Ja w miejscu dokonania przemocy; tak tworzy się „lokalność”. I w drugą stronę, przemoc dokonana owocuje tendencją do niepamięci, zamazywania, wstawiania „implantów pamięci”, jak o uzupełnianiu luk wynikających z takiej niepamięci pisał Marian Golka (2010, s. 68)⁸. W tym przypadku wydaje się, że mamy do czynienia z postawą przestępcy, zacierającego ślady przestępczego czynu. Postawa ta również tworzy warunki autokreacji i „lokalność” nasiąka nią, wykazując pewną elastyczność w podejściu do przeszłości i predyspozycje do „implantowania”.

Ulica Pohulanka, w jej fragmencie, który był miejscem egzekucji, w czasie realizacji rewizytowanego badania nie istnieje; dosłownie i w przenośni – zarośnięta. Wśród narracji zebranych przez Alicję Zbierchowską (2010) pojawiają się takie, które opisują szok doznawany w związku z uświadomieniem niewiedzy o istnieniu miejsca tuż obok, sąsiedzkiego dla wielu z badanych. Szok tym głębszy, że w toku długiego życia objętych badaniem słuchaczy uniwersytetu trzeciego wieku od nikogo oni o miejscu tym i wydarzeniu nie usłyszeli. Autorka, koncentrując się na przyczynach zbiorowej niepamięci gdańszczan – nie tylko na temat Pohulanki – za Golką wskazuje na dokonującą się tu świadomą prywatyzację tego wydarzenia – pozostawanie jedynie w indywidualnej pamięci jego bezpośrednich świadków. Uzasadniałoby to w części dużą aktywność poznawczą gdańszczan w tym zakresie po dotarciu wiedzy o wydarzeniu do ich świadomości. Sygnalizuje to cały materiał zebrany w badaniach, wszystkie narracje, a także liczne wypowiedzi na forach internetowych, otwartych na ten problem (Boryczko, 2010). Słuchaczki Gdańskiego Uniwersytetu Trzeciego Wiek (GUTW) – z jednej strony – zastanawiały się, jak to możliwe, że o Pohulance **nie wiedziały**, a z drugiej twierdziły, że chyba **wiedziały** o tym zawsze, skoro nawet w dziecięcych zabawach odtwarzały „kołysanie wisielca”. Czas dotyczący Pohulanki zatrzymał się, rytualnie zawisł w życiu aktorów tego wydarzenia, pracując na powstanie – w ich narracjach zbawiennej – ignorancji.

⁸ Szerzej o implantach pamięci w: Golka, 2009.

Podobne wnioski nasuwają się w związku z moim wspomnieniem z dzieciństwa, które dało początek projektowi. W ramach badań własnych napisałam dwie biograficzne mikrohistorie, w których wiedzenie i niewiedzenie, na przykład co do tego, jakim cmentarzem była Pohulanka, towarzyszyło mi niemal od urodzenia w mieście, którego część przestrzeni uliczka ta stanowiła. W mojej pamięci do dziś tkwią dziecięce pytania, na przykład: dlaczego mam zmówić *Wieczny odpoczynek...* w pobliżu dziwnego miejsca zarośniętego krzakami, a nie idziemy zapalić tam świeczek, oraz dlaczego dzieci wzajemnie tym miejscem się straszą, naśladując wisielców, co nie jest straszaniem wstającymi z grobów trupami, znanym nam ze „zwykłych” cmentarzy. To wiedzenie i niewiedzenie jednocześnie dało chyba podstawę, charakterystycznemu dla nas, mieszkających w sąsiednich osiedlach, wczuczeniu na Pohulankę. To ono też pewnie sprawiło, że nigdy nie przyszłoby nam do głowy tam zamieszkać i ten przekaz, choć w ramach prywatnych pamięci uformowany, zuniwersalizował się i wydaje się nadal w nas działać.

Czas, czyniący Pohulankowe wydarzenie wiecznym, zawisł w pamięci mieszkańców i narratorów, wypowiadających się w tych badaniach. Ten czas, choć magiczny, wydaje się mieć moc formatowania rzeczywistości. Mógł on na przykład wpłynąć na odnotowaną w jednej z narracji (Mendel, 2010a) decyzję inwestującego w tym rejonie dewelopera o wstrzymaniu budowy „domów w zielonej dzielnicy”. O formacyjnej mocy obecności myśli o Pohulance w biografiami gdańszczan może świadczyć też impet, z jakim na forach internetowych reagowali na rocznicowe przypomnienie o egzekucji z 1946 roku. Odwrotnie niż dawniej teraz „wiedzieć” zapanało nad „nie wiedzieć”. Te tożsamościowe strategie: wiedzieć – nie wiedzieć, współgrając, wydają się dość wyraziście w czasie kształtować „krajobrazy pamięci” gdańszczan i – co za tym idzie – ich „bycie sobą tutaj”.

Sakralizacji „gdańskości” sprzyjają gdańskie mity (albo może lepiej: objawiają ją z dużą mocą). Mity te obecne są w narracjach badanych. Opisuje je tekst Chwina, zawarty w tomie raportującym rewizytowane badania (2010). Trafnie też ujmuje je niemiecki historyk Peter Olivier Loew (2006):

„zaczynamy od roku 1945 – miasto zniszczone, w trakcie »odniemczania«. Wszczepia się – drogą dość żywiołową – lokalny mit »polskości«, która tu niby ciągle była obecna. Historyzująca odbudowa prowadzi do powstania mitu niepowtarzalności starego Gdańska, a w końcu do mitu *Genius Loci*. Mit polskości łączony z mitem proletariackości jest załącznikiem mitu wiecznej krnąbrności miasta – a po wydarzeniach 1970 i 1980 roku mit ten przeobraża się w mit wiecznej »opozycyjności« Gdańska. Jest też mit morskiego Gdańska, mit wielokulturowego Gdańska, mit otwartego Gdańska itd., itd. Mamy więc mity sterowane »odgórnie«, jak mit proletariacko-polskościowy, mity »intelektualno-opozycyjne«, jak mit *genius loci*, oraz takie, które powstają niby automatycznie, jak mit niepowtarzalności Gdańska” (Loew, 2006, s. 15).

Siła, z jaką mity te kształtują naszą „niszę” i budują „gdańskość”, jest ogromna i może stanowić jeden z mechanizmów opisanych przez Hansa Mola (1996). Mity te sakralizują „lokalność” w tym miejscu; gdańszczanie wydają się za ich pośrednictwem nie tylko po prostu różni, ale wyraźnie „uświęceni” przez „bycie sobą tutaj”. Wystarczy spojrzeć na wpisy internautów, analizowane przez Marcina Boryczkę (2010), czy wyczytać uniesienie towarzyszące narracjom słuchaczek GUTW, o dumie z bycia gdańszczankami (Zbierchowska, 2010), by porzucić wszelkie wątpliwości co do tego, że „gdańskość” – życie w Gdańsku tu i teraz – odsyła do *sacrum*.

Podchodzenie do pogranicznego „świętego czasu” w narracjach osób objętych badaniem można zinterpretować w ramie, jaką stwarza teoria form zapominania Augé. Autor ten w pierwszych słowach swojej książki o formach zapominania napisał: „zapominanie jest konieczne zarówno dla społeczeństwa, jak dla jednostki” (Augé, 2009, s. 13). I dalej, „nasze życie praktyczne, nasze życie codzienne, jednostkowe i we wspólnocie, prywatne i publiczne, organizuje się dzięki formom zapominania: najpierw je sobie uprzytamniamy, potem pytamy o sensy i nadajemy znaczenia” (Augé, 2009, s. 33). Trzy figury zapomnienia, utrzymujące narracyjny charakter, to według Augégo „powrót”, „zawieszenie” i „ponowne rozpoczęcie”. Mogą być użytkowane, jak sądzę, w rozumieniu pewnych dominujących tendencji, utrzymujących się w społeczności, w dyskursywnie określonych kontekstach (mogą być więc pewną reprezentacją, a zarazem formą panowania).

Pierwsza z figur, „powrót” (Augé, 2009, s. 59–88), jest odzyskiwaniem straconej przeszłości, przy jednoczesnym zapominaniu o terażniejszości. W odniesieniu do zrealizowanych badań jest ona obecna w narracjach słuchaczek Uniwersytetu Trzeciego Wieku, widoczna szczególnie w mocy, z jaką akcentowały konieczność dowiedzenia się, jak to właściwie było, co tam się stało i dlaczego tak długo milczano na temat Pohulanki oraz innych wydarzeń okresu powojennego w Gdańsku (Zbierchowska, 2010). Może ta figura być również wyrazem, rodzącej się lub stabilizującej się w społecznej przestrzeni, obsesji na punkcie przeszłości.

Druga jest „zawieszeniem” dotyczącym terażniejszości (radikalizuje się pogląd, że istnieje tylko terażniejszość). „Gdańskość” z dużą mocą ujawnia tę formę. Jej obecność w myśleniu – głównie młodych gdańszczan – ustalił Paweł Bykowski (2010), ale również inni badacze z zespołu wspomnianego projektu. Na przykład w odniesieniu do uczestników internetowego forum, na którym także, z dużym prawdopodobieństwem wypowiadali się młodzi, odnotował ją Boryczko (2010). Brak zainteresowania przeszłością, z naciskiem na rangę terażniejszości, wykazują w szczególności młodzi ludzie, nierzadko migranci, wypowiadający się z dystansem wobec miejsca, które z daleka inaczej widzą. Młoda „gdańskość” ukształtowała się pod wpływem tych tendencji.

Trzecia forma zapomnienia stanowi otwarcie na przyszłość i jest figurą „ponownego rozpoczęcia”, w warunkach zapomnienia zarówno przeszłości, jak terażniejszości. W badaniach figura ta znajduje pewne reprezentacje w narracjach osób młodych, studentów, ale również w wypowiedziach starszych gdańszczan, słuchaczy

GUTW. Kiedy opowiadają o przeszłości, którą negują w związku z odkryciami na temat czasu powojennego, stale są właściwie nakierowani na przyszłość (*chciałabym, żeby...; nie powinno być tak...; dobrze by było, żebyśmy tu, w Gdańsku więcej mówili o...*). Terazniejszość w tych opowieściach nie istnieje.

Figury czasu, przywołane tu za Markiem Augé, pomieściły więc narracje skoncentrowane wokół wydarzenia, mającego znaczenie formacyjne względem gdańskiej tożsamości. Wydarzenia, które – samo wpisane w liminalność powojnia i czas oscylującego *sacrum*, wywołującego trwogę i przerażenie, ale i szczęście zarazem – stworzyło grunt dla, niejako magicznego, trwania pamięci o nim. Pamięć ta, jak można stwierdzić na podstawie rewizytowanych tu narracji, jest formacyjna względem tożsamości gdańszczyzan, a także w odniesieniu do behawioralnych aspektów zbiorowych form życia w mieście. Ludzie trzymający pamięć opartą na półświadomej ignorancji (wiedzieć – nie wiedzieć) przejawiają dyspozycje do zachowań polegających na unikach i wielowymiarowym zaprzeczaniu, jak określił to Stanley Cohen, opisując stan wyparcia (*state of denial*). To stan, w którym uniwersalizuje się niemożność albo odmowa ciągłego mierzenia się z nieprzyjemną prawdą i życia z jej świadomością (Cohen, 2001). Jak przekonuje Cohen, społeczności w tym stanie mogą ignorować lokalne i ponadlokalne problemy, unikać ich uporczywie, czyniąc to w oparciu o powtarzany motyw, że *oto gdzie indziej dzieją się rzeczy gorsze*. W ten sposób *state of denial* tworzy relatywistyczny atlas miejsc strasznych, a w stosunku do własnej społeczności zezwala na uspokajającą postawę: „to, co tu się dzieje nie jest przecież aż tak złe” (Cohen, 2001, s. 20). Stan ten charakteryzuje społeczności wskutek swoich tragicznych doświadczeń zawieszony niejako poza codziennością, jak „czas święty”, z którego pamięcią żyją – jak gdańszczyżanie – ucząc się przy tym zbiorowej ignorancji, wiedzenia i niewiedzenia jednocześnie. Są to przykłady radzenia sobie bez pomocy Drugiego, bez profesjonalnych interwencji doradcy.

Można sobie zadać pytania: jakie przesłanki dla organizacji doradztwa można dostrzec w świetle tego rodzaju potrzeb jednostek i grup? Jakiego typu i jak oferowane informacje mogą być w tego typu przypadkach pomocne? Czy one w ogóle są oczekiwane?

Bezdomni – samodzielna obrona tożsamości i poczucie godności

Analizowany w tej części materiał badawczy, stanowiący podstawę poszukiwań „czasu świętego” w biograficznych narracjach, pochodzi z badań nad „heterotopiami bezdomności” (Mendel, 2007). Była to heterotopia, czyli – zgodnie z założeniami tych badań – metodologia badania heterotopii, Foucaultowskiego „miejsca miejsc”, miejsca Innego. Ten kulturowy fenomen polega na tworzeniu miejsc, które fizycznie istnieją w przestrzeni, ale nigdy nie są jednoznaczne, będąc jednocześnie różnymi ich reprezentacjami, kontestacjami i odwróceniami ich znaczenia, funkcji itd. Bezdomność jest heterotopijna, generując „miejsca inne,

różne”. Z tymi badawczymi założeniami, w odniesieniu do badanych osób pozostających w kondycji bezdomności, powstał w rezultacie opis rytualizacji (Mendel, 2007). Okazały się one esencjonalną treścią biograficznych narracji, snutyh niejako z marginesu życia społecznego, pomiędzy światami – tym normalnym, czyli światem osób bezdomnych, i tym poza nim, nazywanym „legalnym”. Rozwijanie tego opisu w kontekście wyzwań edukacyjnych doprowadziło do postawienia tezy o potrzebie edukacyjnej pracy na rzecz zmieniania społecznej rzeczywistości poprzez ingerencję w rytuały. Nie chodziło przy tym o zmianę rozumianą jako modernistyczny postęp (rozpiętą w czasie liniowym, akcentującą rozwój jako parcie „do przodu”), lecz o zmianę „w głąb” kultury, o jej odmienność jakościową; o rytualizacje, które są jej ważną częścią.

Na potrzeby tego badania stworzona została wersja metody biograficznej, którą można określić jako autobiograficzny wywiad narracyjny o walorach edukacyjnych i terapeutycznych, stanowiący rodzaj badania w działaniu. Przy czym nie należy rozumieć jej, jako rodzaju triangulacji metod, lecz jako – skomponowaną z różnych podejść – jednolitą metodę badawczego działania, stworzoną, jak wspomniałam, wobec jego swoistych uwarunkowań i potrzeb. W sytuacji gdy badanymi są bezdomni, czyli osoby pozostające w stanie kryzysu, nieusatisfakcjonowane własnym położeniem, istotnym postulatem było przeprowadzenie wywiadu w sposób, który pozwalałby badanemu fakt badania uznać za niewątpliwą dla siebie korzyść, przekładającą się także na korzyść o charakterze społecznym. Chodzi o korzyść rozumianą jako zmianę, dokonującą się w związku z wywiadem (życiową narracją), obserwowalną w wypowiedziach i postawie badanego. Refleksję, towarzyszącą opowiadaniu o życiu, cechuje moc sprawcza, zawiera ona potencjał terapeutyczny, wiążący się – między innymi – z poczuciem „trzymania swojego życia we własnych rękach” (Demetrio, 2000a, s. 124). Stąd poszukiwania badaczy podążały w kierunku metody biograficznej, ale wyjątkowej, bo stanowiącej także rodzaj badania w działaniu, metody *sensu stricto* edukacyjnej, bo ukierunkowanej na korzystną zmianę w badanym – dla niego samego, jak również dla społeczności, w której żyje. Chodziło o metodę wiążącą wymiar aktywności jednostkowej i społecznej z wymiarem terapeutycznym, rozumianym jako pomaganie sobie przez uczenie się z życia własnego i innych, przewijających się w toku biograficznej opowieści. Opowieści, stanowiącej szczególny splot ponadczasowo i czasowo uporządkowanych aspektów narracji, takich jak *fabula* (historia narratora) oraz *sujet* (narracyjne elementy dopełniające, czyniące słowną konstrukcję przejrzystą i fascynującą, pochłaniającą narratora) (Demetrio, 2000a, s. 125).

W zainteresowaniu „czasem świętym” i w nawiązaniu do poprzedniej części analiz (*Erasmusi*) warto zauważyć, że w analizach narracji osób bezdomnych szeroko eksploatowane było podejście Duccio Demetria, który pisze o autobiografii jako „kształcącej podróży”, czyli uczeniu się w warunkach liminalnych, w „czasie świętym”. Wydarzenia jawią się wówczas jak „zabawki w naszych rękach” i w efekcie takiej zabawy „nadajemy nowy kształt temu, co wydarzyło się w przeszłości”

(Demetrio, 2000b, s. 13). Demetrio podkreśla przy tym, że: „wskrzeszanie przeszłości zawiera w sobie elementy zabawy, natomiast ukrywanie lub przekształcanie rzeczywistości jest źródłem wiedzy” (Demetrio, 2000b, s. 14). Można powiedzieć, że autobiograficzne narracje widzi w konsekwencji jako terapeutyczne aktywizowanie pamięci oraz – jednocześnie – kreacyjne działanie w kierunku powstawania własnych, życiowych pedagogii sprzyjających radzeniu sobie (Demetrio 2000b, s. 19). W tej perspektywie na potrzeby badania heterotopii bezdomności, jak wspomniałam, powstała wersja metody biograficznej, w której retrospekcja spleta się z introspekcją, kształtując podłoże zmiany w podmiocie (jego orientacjach, dyspozycjach do działania, itd.). Z uwagi na – typowe dla badań biograficznych – trudy tworzenia narzędzia niezwykle przydatne okazały się „autobiograficzne gry terapeutyczne” (Demetrio, 2000b). Stały się one podstawą skategoryzowanych dyspozycji do wywiadu narracyjnego, w którym – zgodnie z procesami pamięci, składającymi się na życiowe narracje – następowało przechodzenie od przywoływania obrazów z przeszłości, poprzez wspomnienia, do scalania fragmentów przeszłości (Demetrio, 2000b, s. 19–20).

Pamięć badanych odnosiła się więc niezmiennie do czasu i nim operowała, co uwidoczniły analizowane narracje. W tej wypowiedzi jest dla mnie interesujące, które ich fragmenty *explicite* odzwierciedlają obecność *sacrum*, „czas święty”. Jak wspomniałam, bezdomność daje się opisać jako miejsca inne, różne – heterotopie. Według Foucault heterotopia istnieje, kiedy ludzie zrywają ze swoim tradycyjnym czasem (2005, s. 123). Bezdomność jest odejściem od czasu „wspólnego”, jest czasem własnym, autonomicznym. Przewija się to jak mantra w analizowanych narracjach, tworząc ich swoisty, czasowy wzór⁹. Dlatego analizy zdominowała problematyka rytuału. Jego teoretyczne ujęcia są ciągłym odsyłaniem do relatywnego czasu. Rytualizacja jest temporalizującym mechanizmem, pozwalającym opanować czas poprzez wprowadzenie w jej czasoprzestrzenny obszar określonych wydarzeń. Rytuały dotyczące osób bezdomnych, w świecie nieustannie modernizowanym, realizowane jako racjonalne procesy, dokonujące się w i za pośrednictwem instytucji, łatwo dają się wkomponować w ramę rytów przejścia van Gennepa (2006). Są bowiem, dokonującym się w trzech fazach separacji, marginalizacji i akomodacji, przejściem z jednego statusu społecznego w drugi. W zinstytucjonalizowanym świecie i wobec występującej tu koncentracji na bezdomnych są rytuały stopniową legalizacją statusu osoby bezdomnej, rozpoczynającą się od procedur meldunkowych, a kończącą się jasną kwalifikacją, umożliwiającą pobieranie zasiłków; nazwaniem człowieka bez meldunku bezdomnym.

Bezdomni w związku z tym odczuwają świat w poczuciu ambiwalencji. Ich rzeczywistość wydaje się binarna. Można by nazywać ją dwurzeczywistością, w której

⁹ Stąd w relacjonującej te badania książce (Mendel, 2007) miało miejsce wyróżnienie w opisie kategorii, jaką jest „transformacja ustrojowa”, niemożliwa do ustalenia w sztywnych, uniwersalnych ramach czasowych, czy „trajektoria bezdomności”, zawsze rysująca się w czasie jedynym, czasie bezdomnego.

jednocześnie osoby te są w świecie wspólnym, ale z uwagi na to, że sytuują się na jego marginesie, są także poza nim i spoglądają na niego z dystansem (i *vice versa*, można powiedzieć, bo oddalenie to działa w obie strony). *To nie mój interes i świat* – mówi jeden z badanych¹⁰. Jego opis realiów, w których żyje jako bezdomny, „na dziko”, na działce, to ostre przeciwstawienie dwóch odrębnych światów. Kontrast „my – oni” jest bardzo jaskrawy: *Co wy wiecie [...], wy tam nie wiecie takich rzeczy*. I to, co w jednej rzeczywistości jawi się jako w pełni nieracjonalne, w drugiej w ogóle nie dziwi: *Wolę iść siedzieć, kurna...* Rzeczywistość racjonalna nie reaguje jednak jakby na te „nieracjonalności” zza marginesu i objawia pełnię swojej obojętności wobec ludzi stamtąd: *ale oni nie chcą mnie zamykać*. Świat, w którym żyje bezdomny, jest więc nie tylko podzielony. Jego części pozostają wobec siebie w oddaleniu, tak dużym, że abstrahującym i potęgującym *sacrum*. Przytoczony cytat ma swój znaczący ciąg dalszy: *To nie mój interes i świat, nie jestem Bogiem*. „Nie-mój” świat tak jest daleko, tak bardzo nie można liczyć na jego odpowiedź, że musi należeć do bogów. Podział na „my” i „oni”, obecny we wszystkich analizowanych narracjach, wiąże się z czasem i z – artykułowanym wprost – oskarżeniem: *„Oni nam – wtedy – zabrali, znaczy, że zostaliśmy bezdomni, ale oni nam godności nie są w stanie zabrać”*.

Do dwurzeczywistości, w której żyją bezdomni, odsyłają – jak wspomniałam – wszystkie wypowiedzi zarejestrowane w badaniu. Wiele spośród nich akcentuje „legalność” jako cechę, którą nosi świat „nie-mój”, „przed marginesem”, „przełamany”. Jedna z narratorek mówi wprost o doświadczaniu weryfikacji: *czy jestem legalna*. „Legalność” stanowi wyrazistą cechę zrjonalizowanej rzeczywistości, organizującej się w instytucjonalnych formach życia społecznego. Uczestnictwo w nim wymaga w związku z tym poddania się niezliczonej liczbie rytuałów, dokonujących się w procedurach i przez dokumenty, nazywające jednostki i grupy, potwierdzające ich przynależność, określające – ciągle na nowo status, rolę, pozycję itd. Jednocześnie, w procedurach tych i dokumentach przynależność ta może być negowana i – w konsekwencji – tak jak istnieją uprzywilejowane jednostki i grupy, są też jednostki i grupy marginalizowane, niejako za pośrednictwem specjalnych czynności „urzędowych” i „papierów”, takich jak zaświadczenia, dowody, pisma orzekające itp.

„Legalny świat” przejawia się bezdomnym w działaniach, składających ich do myślenia o nim w kategoriach magicznych, odsyłających do wzorów religijnych i do „czasu świętego”. Widać to między innymi:

- ▶ w magiczności „warunków”, o których w następujący sposób mówi podczas wywiadu jedna z badanych: *Pytanie: I co musi pani spełnić, żeby... żeby zamieszkać z synem? Odp.: Warunki;*
- ▶ w kontroli i nadzorze, praktykowanych jako utrwalanie podporządkowanej pozycji bezdomnych i przebiegających w formach, nakazujących takie jak to, nielegalnie zamieszkującej działkową altankę badanej, magiczne skojarzenia:

¹⁰ Wszystkie cytaty przedstawione w tej części pochodzą z książki: Mendel, 2007.

a dzisiaj mi się pies przyśnił, to dzisiaj będzie patrol, ni i za chwilę już są. Zawsze jak mi się pies przyśni, to oni są;

- ▶ w legitymizacji i uprawnieniu obecności przez wygląd, we wszechobecnym wymaganiu wyglądu „stosownego”, formułowanym często pozawerbalnie, tkwiącym w kulturze organizacyjnej instytucji, w życiu „Legalnego świata”. Wypowiedzi bezdomnych bardzo sugestywnie, „plastycznie” ujmują to wymaganie, kiedy opisują swoje działania, by nie traktowano ich jak „szmaty”: *Staram się udowodnić, że nie jestem szmatą. Chodzę raz w miesiącu do fryzjera, włosy zrobię, tak. Mam wszystko wyprane, mam rzeczy wyprasowane, tu wszystko mam czyściutkie, tak.* W „Legalnym świecie”, jak w świątyni, trzeba być ubranym odpowiednio, by niewłaściwym strojem nie sprofanować bóstwa;
- ▶ we władzy wyrokowania, nieprzewidywalności wyroków i łaskawości „Legalnego świata”, przejawiającej się nierównym stosowaniem reguł, okazjonalnym od nich odstępowaniem (jak w świecie boskim nikt nie wie, kiedy i jaki kaprys sprawi, że życie poddanych wiernych potoczy się tak czy inaczej, ale zawsze mogą oni mieć nadzieję, że bogowie okażą się łaskawi). Szttywne wymaganie odpłatności za korzystanie ze środków komunikacji miejskiej, bardzo uciążliwe dla badanych, często wskazywane przez nich jako pilny problem do rozwiązania, okazuje się nie tak sztywne wobec innej marginalizowanej grupy, jaką stanowią niepełnosprawni. Trochę to tak, jakby „Legalny świat” robił do nich perskie oko i dobrotliwie zezwalał na wyłom w systemie i nieprzestrzeżenie zasady. Oto fragment narracji jednego z badanych, który sam przedstawił się jako „od urodzenia malutki” i „wodogłowy”:

zanim ja dojadę do Wrzeszcza stąd, trzeba najpierw zapłacić z Wrzeszcza za autobus, to kosztuje. Tylko mnie te konduktorzy już znają. Renoma, nie? Bo to jest Renoma, co sprawdzają bilety, to oni już mnie znają wszyscy. I raz bilet pokazałam, bo jechałem do Gdańska [...] – czemuś bilet kupił? Przecież my cię znamy już, nie? On mówi tak: jeszcze raz cię zobaczę, żebyś miał bilet przy sobie, to mandat dostaniesz. Ja mówię: dobra, już nie będę kupował. Raz pojechałem, ostatnim razem, akurat ci sami jechali i mówią: masz bilet pewnie? Nie! Nie mam biletu w ogóle! Tak powiedziałem, bo to znajomi byli. A to masz szczęście, bo tak to byś mandat dostał;

- ▶ w magiczności meldunku. Meldunek jako oznaka „Legalnego świata” noszącego cechy *sacrum*, sam przez się zatem zbliża do świętości i „uświęca”. Mieć meldunek, to być lepszym, na przykład uczciwym: *ja uczciwie podchodzę do kobiet, mówię, że jestem osobą taką, a taką, nie mam swojego meldunku, na razie przebywam w schronisku. Ja myślę, że uczciwością i słusznym podejściem do sprawy więcej zyskuję.* Mieć meldunek to również „być niewinnym” – jak na przykład w tej sytuacji, opisaną przez badanego, który traktował go jak gwarancję swojej niewinności: *bo to był napad na mieszkanie, nie powinni mnie wsadzić, nie byłem tam zameldowany.* Zameldowanie jawi się w tym też jako

warunek osiągnięcia jakiejś doskonałości, „dostąpienia świętości” „Legalnego świata”. Bezdomni, ze swojej pozycji ubiegających się o tę świętość, bardzo jaszkrawo przy tym widzą, jak „Legalny świat” jest nią podbudowany, jak prawo i określone nim znaczenie meldunku reguluje życie społeczne, ustanawiając je jako niekończącą się walkę, toczoną z pominięciem zasad etycznych, zwykłych, „ludzkich” odruchów. Można powiedzieć, że „Legalnym światem” rządzi Temida, której ślepotą dała się naszym badanym we znaki. Wielu z nich stało się bezdomnymi wskutek – zawsze zgodnego z prawem, aczkolwiek etycznie wątpliwego, krzywdzącego – wymeldowania, stanowiącego dla nich zaskoczenie, dokonanego ponad ich głowami, często w wyniku intryg, zmów rodzinnych i sąsiedzkich itp. *Rodzina mnie wywaliła i teraz – na dworcu*, mówi jeden z badanych, dodając dalej, że tym, co chciałby wyrzucić z pamięci na zawsze, jest krzywda, której doznał od najbliższych;

mieszkanie straciłam, bo przecież mogłam – po matce, dwa lata później miałam, bo ojciec umarł, to mogłam przecież, ja tam mieszkałam od urodzenia, to to mieszkanie byłoby moje, a jednak to zostało jako porażka, że zostałam na lodzie;

i – dla przykładu – fragment przytoczonej wcześniej wypowiedzi:

Nie wiem jak to jest zrobione, ale chcieli mnie wymeldować z tego domu [...]. No to świeży dowód, trzy miesiące temu wyrabiany, wyraźnie pisze adres, nie? Dokładny. [...] i normalnie, mam meldunek. Ja z policją wchodzę, oni mają jakiś papier, że ja jestem tam zameldowana.

Meldunek jest w tych życiowych opowieściach traktowany jak fetysz, który działa jak oscylator *sacrum*. Często narracja go dotycząca ujmuje czas jako momenty przełomowe i oddaje magiczną moc sprawczą czynności za- i wymeldowywania. Tak jak w tej wypowiedzi: *i ja wtedy mogłam go wymeldować, tylko nie zrobiłam tego. I bardzo źle zrobiłam* – mówi kobieta, z perspektywy swoich 72 lat oceniająca meandry życia. Od meldunku ono zależało, w meldunku skupiło się jego znaczenie. Z niektórych narracji bije też wiara, że meldunkiem można zawsze wszystko załatwić, że działa on jak przepustka, usprawiedliwiająca niestosowanie się do zasad świata i czyniąca go otwartym bez granic:

Ja już byłem wszędzie, w każdym mieście, mogę jechać nawet za granicę, bo mam dowód przecież z meldunkiem. 25 lat jestem bezdomnym, a mam meldunek jeszcze przy sobie i jadę wszędzie na gapę, jeżdżę za darmo wszędzie.

W świetle analizowanych narracji nie ma wątpliwości, że rytualizacje „Legalnego świata” produkują zniewolenie, które ma swój istotny, czasowy wymiar. Jak w tej opowieści, czas i wolność są nierozzerwalnie splecione, a oscylujące *sacrum* wywołuje poczucie życiowego zagubienia: *Wolny jestem teraz na chwilę. Może znowu*

odwieszą mi wyrok i będę... Jaki ja jestem wolny? Ja jestem bezwolny. Całe życie takie się toczy, no.

Bezdomni objęci badaniem czują się nie tylko „bezwolni” i zagubieni, ale również poniżeni i przerażająco niepotrzebni, co przenika każdą niemal z analizowanych narracji. Magiczną rolę w rytuałach, tworzących proces społecznego naznaczenia-zniewolenia, w odniesieniu do bezdomności odgrywa meldunek. Meldunek, jak znak legalnego świata, pieczęć statusu jednostki, która ma w nim swoje miejsce i znaczenie. Bez meldunku jest się „poza światem”, poza „Tym” światem, oczywiście. Świat osoby bez meldunku staje się, wraz z rytualnym gestem wymeldowania, rzeczywistością bez-domnego, czyli rzeczywistością „nigdzie”. I pomimo całej jasności faktu, że „nigdzie” nie istnieje i że każdy „bezdomny” gdzieś mieszka, pracuje i żyje, świat – określony tu jako Legalny – zachowuje się wobec niego repulsywnie i definiuje go przez brak, charakterystycznie wyrażając to w języku patologii („patologiczne”, chore, wymagające separacji i przez to uzasadniające swoje miejsce na społecznym marginesie są wobec tego całe środowiska, jednostki i grupy) oraz w określeniach wypełniających m.in. liczne opisy programów tzw. wychodzenia z bezdomności, w których typowe jest zastosowanie „bez”, np. człowiek bez domu, bez pracy, bez szans, które trzeba mu stworzyć.

Tak bezdomność jest instytucjonalizowana, będąc pasmem rytualizacji wpisujących się w matrycę rytów przejścia i praktyk, sakralizujących instytucje. W pierwszej kolejności bezdomność jawi się jako ryt separacji (rytuały odcinające jednostkę od grupy, statusu społecznego, który ją dotąd charakteryzował) i wiąże się z utratą adresu, która dokonuje się – czasowo – w fazie preliminalnej, przestrzennie – w sieci społecznych relacji i działań (*teściowa mnie nie lubiła, a mieszkaliśmy u niej kątem. Wymeldowała mnie i już. Itp.*), ma swoje miejsce, jako administracyjnie, w urzędzie dokonywany, instytucjonalnie rytualny – można by powiedzieć – „obrzęd” wymeldowania. W ślad za tym bezdomny wchodzi w stan graniczny (*rite de marge*) nie należąc do żadnego ze światów. Pierwszy etap bezdomności zawsze wiąże się z silnie odczuwanym stanem zawieszenia w czasie i przestrzeni, z pomieszkowaniem *nie wiedzieć jak długo i byle gdzie*. Stwarza sytuacje, w których staje się powodem łamania formalnych porządków i zawieszenia wobec niego prawa, na przykład – mieszka bez zameldowania u znajomych, i – do pewnego czasu, do zakończenia fazy liminalnej – jest to umownie dopuszczalne w „Legalnym świecie”.

Postliminalny okres, ryt agregacji może oznaczać otrzymanie statusu osoby bezdomnej. W przestrzeni społecznej i na linii czasu wszystko od tego momentu, jak gdyby układa się samo, wskutek i pod wpływem konsekwencji tego statusu. Nadawany on jest formalnie, w jednostkach administracji samorządowej i służbach im podległych, poprzez odpowiednie zaświadczenia, pozwalające na uzyskanie zasiłku i pobyt w schroniskach. Nazwa tej części rytuałów instytucji bezdomności: „agregacja”, jako włączenie do wspólnoty osób, pełniących tę samą społeczną rolę, mających ten sam status itp., w tym przypadku jest i nie jest adekwatna. Oczywiście, istnieje rzesza bezdomnych legitymujących się takimi zaświadczeniami i wspólnie

zamieszkujących schroniska, altanki działkowe i tym podobne miejsca, ale – jak dowodzą tego badania i jak ukazuje to proste doświadczenie obserwacji osób bezdomnych, które widuje się najczęściej pojedynczo – nie jest to społeczna wspólnota. Choć bezdomnych łączy podobny los, mocno akcentują swój dystans do „takich, jak oni” i zasadniczo nie tworzą między sobą więzi, a stworzone – zrywają, jakby nie dowierając ich istnieniu, czy nie ufając przyszłości. Tak czy inaczej, agregacja jako włączenie do określonego grona, mieści się wśród działań zrytualizowanej instytucji bezdomności, realizowana między innymi poprzez nadawanie statusu osoby bezdomnej w ramach systemowego rozwiązania, pozwalającego – poprzez odpowiednią legitymację – konsumować „przywileje”, takie jak skromne zasiłki i miejsce w noclegowni. Legitymizacja tego rodzaju nie pozwala jednak na zatrudnienie. Bez meldunkowego adresu nie ma takiej możliwości. Inaczej jest w przypadku pracy dorywczej, w której pozyskaniu liczy się – ceniona przez pracodawców – „elastyczność”, sprowadzająca się do możliwości szybkiego, niepodlegającego ewidencji zatrudnienia. Stąd można powiedzieć, że telefon komórkowy jest dzisiaj „adresem” bezdomnych. Niemal każda z osób objętych badaniem posiadała „komórkę”, dzięki której również możliwe były badawcze spotkania (umówienie się z osobą bezdomną inaczej byłoby trudne).

System kształtujący instytucję bezdomności jest ewidentnie naznaczający, a jego rytualizacje widoczne w zaprezentowanych rytach przejścia – choć jakby zdesakralizowane przez swoją systemową racjonalność i świeckość (urzędy, prawo, akcentujące niezależność od magii, religii itp.), tworzą magiczne zapory blokujące bezdomnym dostęp do „normalnego” świata. Sakralność rytualizacji tworzących bezdomność manifestuje się w czasie bezdomnych; „czasie świętym”, bo przeżytym w miejscach, które nie są dozwolone, ale w oku systemu pozostały niewidoczne. Mieszkańcom miejsc zakazanych, nie-do-mieszkania, i przez to uświęcających, magicznych, udało się w nich żyć i trwać wbrew instytucjonalnej racjonalności. Bezdomni zamieszkujący „nigdzie”, w relacji do środowiska, w którym żyją, odbierani są jako pozostający w stanie kryzysu, okresowo odchyleni od „domnej” większości. Wywołują przez to strategie pomocy, bazującej na ekonomii, która odwołuje się do czasu. Ta ekonomia czasu ma jednak w swój sens wpisany pewien fałsz, który ją wyraźnie wzmacnia i podtrzymuje. Buduje się bowiem na czasie liminalnym, na „świętym czasie” osób bezdomnych, wyjętym z ram czasu zwykłego. W myśl zasad tej ekonomii pomoc jest bezdomnym udzielana dopóty, dopóki nie staną na własne nogi i wyjdą z tego stanu okresowej marginalizacji, powrócą do społeczeństwa. Grunt dla tego rodzaju pomocy tworzą rozwiązania polityczne, orientacje ideologiczne i podejścia systemowe, niezmiennie ukierunkowane na pewną doraźność społecznych działań wobec osób, „które czasowo utraciły samodzielność”, czyli okresowo ubezwłasnowolnionych, warunkowo uprzedmiotowionych itd., czyli niedecydujących o sobie, czyli takich, o których można powiedzieć, że stosowana jest wobec nich przemoc.

Bezdomni sami uczą się więc z liminalności, że żyją poza czasem, bo ich „czas święty”, magiczny, jest czasem zawieszonym. Odkrywają też, że mieszkają w miejscach poza przestrzenią, bo te formalnie nie istnieją. Żyją jednak i mieszkają, jak można by powiedzieć, pomimo wszystko. Warunki te „uświęcają” ich i podobnie jak ich czas i przestrzeń sytuują się poza światem, tkwiąc w zadziwiającym ich samym zawieszeniu (w narracjach powtarzały się kwestie, takie jak: *nie wiem, jak to możliwe, że żyję; czy ja w ogóle żyję?*). Natomiast „Legalny świat” – społeczeństwo – uczy się z liminalności, w której żyją bezdomni, że z ich Agambenowskim, świętym, „nagim życiem” można zrobić właściwie wszystko, a pod szyldem udzielanej im pomocy obroni się każda przemoc (Agamben, 2008). Edukacja stanowi w tym kontekście ogromne wyzwanie, ale nie jako śmietnisko niechcianych idei równości i sprawiedliwości społecznej, lecz nośnik ożywczej mocy, zdolnej przywrócić utracony odruch solidarności. Pracę na rzecz przywracania takich utraconych odruchów i wartości postulował Zygmunt Bauman (2005), pisząc o życiach na przemiał w kontekście płynnej, neoliberalnie sformatowanej nowoczesności. Być może jest to kierunek dla pracy doradczej w warunkach przeżywania liminalności.

Podsumowanie

Badani podróżnicy – *Erazmusi* – opisywali swój stan zawieszenia wprost, w niektórych przypadkach literalnie, jako święty – byli poza miejscem „swoim” i jednocześnie poza czasem „zwykłym”. W drugim z przywołanych tu powtórnie badań było badanie gdańszczan, których opowieści związane z historią Pohulanki przyniosły opis zbiorowej ignorancji i zaprzeczenia zaistnienia traumatycznego wydarzenia; strategii radzenia sobie, kiedy nie znajduje się ani w sobie, ani w otaczającym świecie miejsca na takie przeżycia. Ostatnie z re-wizytowanych badań koncentrowało się na osobach w kryzysie bezdomności. Powtórna analiza narracji pozwoliła na wyłuskanie i opis warunków, w których zawieszony jest tradycyjny czas, a miejsce życia jest – według innego, „Legalnego świata” – nie-miejscem (Augé, 2010), opróżnionym ze znaczenia mieszczącego się w rejestrach mieszkalności. Bezdomni uczyli się w tych warunkach intensywnie, a ich doświadczenie autoedukacji w skrajnych, kryzysowych warunkach było dla nich formacyjne. Badani opowiedzieli o tym, jak uczyli się, że są nie tylko poza właściwym światem, ale i czasem, który uczynił ich innymi.

Wracając do wcześniejszego stwierdzenia, że poradnictwo i doradztwo pomagają tym, którzy umieją pomóc sobie sami, a szukając możliwości usprawnienia tego procesu, korzystają z tego, co ma do zaoferowania doradca, trzeba przyznać, że bez odpowiedzi pozostaje tutaj pytanie, czy bohaterowie przytoczonych opowieści potrzebują takiej pomocy. Jak też może nieco inaczej, czy terapeutyczne i edukacyjne zabiegi, jakie proponuje poradnictwo i doradztwo, są tymi, które zmieniłyby ich życie na bardziej komfortowe lub uzyskujące wyższą społeczną akceptację. Być

może, właśnie przytoczone narracje to przykłady samodzielnego efektywnego radzenia sobie ludzi w sytuacjach, które – dzisiaj potocznie („potocznie” – w świetle wybujałej aktualnie „pedagogizacji”) – uznaje się za wymagające profesjonalnej interwencji doradcy. To przykłady zaprzeczające niezbędności poradnictwa w sytuacjach trudnych. Zwracając baczniejszą w tym kontekście uwagę na „pedagogizację”, za Janem Masscheleinem i Maartenem Simonsem można określić ją jako rozwijający się współcześnie proces intensywnego odrywania uczenia się od wychowania i nauczania, i traktowania go jako rodzaju kapitału (2008; 2013). Wyniki podobnych refleksji znaleźć można u Gerta J.J. Biesty, który, w wielokrotnie wznawianej książce z roku 2006 *Beyond Learning* przedstawił głoszące to tezy, argumentowane także wcześniej w wielu wystąpieniach i publikacjach tego autora z pierwszej dekady XXI wieku (Biesta, 2016). W Polsce pojęcie bliskie temu, które rozwijają wspomniani autorzy, przedstawili twórcy tematycznego numeru *Societas/Communitas* (Czyżewski, Marynowicz-Hetka, Woroniecka, 2013). To opracowanie, które – po raz pierwszy w Polsce – podjęło problem pedagogizacji dyskursywnie, osadzając go w perspektywie życia społecznego. Analizując pedagogizację w Foucaultowskiej ramie pojęciowej akcentującej zagadnienie wiedzy-władzy i odchodząc od jedynej wcześniej formuły myślenia o niej w kontekście rodziców poddanych pedagogizacyjnym oddziaływaniom szkoły i nauczycieli, wypowiadający się w tomie autorzy pokazali cały wachlarz podejść, w mojej ocenie istotnych z uwagi na konkluzję mojej wypowiedzi, a też dla rozwoju krytycznej myśli w obszarze poradnictwa i doradztwa. Między innymi na uwagę w tym miejscu zasługują empiryczne egzemplifikacje zmiennych w czasie i przestrzeni, medialnych „wzorów podmiotu potrzebnego społeczeństwu”, czy „idealne sposoby kierowania” tym, jacy czy kim powinniśmy być – „przedsiębiorcą samego siebie”, „aktywnym obywatelem”, czy innym, aktualnie pożądanym formatem (Stachowiak, 2013). Chodzi o format, do którego sprowadzają nas nie tylko medialne przekazy, wydawane w milionowych nakładach broszury i poradniki, ale i ludzie zaangażowani w edukację (wśród nich doradcy i nauczyciele). Wszyscy żyjemy w tego rodzaju *episteme*, trenowani ku postaciom „siebie” dość ściśle określonym, bo kreowanym niezmiennie w nasyceniu wzorami, których promocja wiąże się zwykle ze szczytnymi hasłami wolnego wyboru i podmiotowej sprawczości w poprawianiu jakości własnego życia. Neoliberalna orientacja tej „promocji” zdaje się trwać niewzruszenie pomimo kryzysu neoliberalnej ideologii po roku 2008 – na poziomie ideologicznym neoliberalizm najwyraźniej ma się dobrze i nie wyczerpał się jeszcze (zob.: Peters, 2009).

Co może być w tym kontekście interesujące jako rodzaj zwiastuna zmiany i wskazania drogi przełamywania kręgu reprodukcji owych wzorów oraz jego doradczo-edukacyjnej stabilizacji, widać „nowe” w materiale, który re-analizowałam na potrzeby tego tekstu. Można w nim dostrzec zachowania, niewpisujące się w wytrenowane konwencje, i poszukiwania oparcia na wzorze oraz wsparcia ze strony instytucji poradniczych czy osób doradców. Spróbuję zatem odpowiedzieć na pytanie, czego – w perspektywie sensu dla myśli doradczej – uczą badani, których

narracje dotyczyły przeżywanego przez nich rozmaicie czasu i miejsca progowego. Czas ten i miejsce nadały kształt tożsamościowym strategiom – jak stało się w przypadku *Gdańszczan*. W odniesieniu do osób *Bezdomnych* trwale podzieliły ich świat na dwa przeciwstawne, a wśród *Erazmusów* – uzależniły od bycia w kondycji liminalnej. W każdym z przypadków były to procesy specyficznie edukacyjne, w których trwaniu ani badani, ani badacz nie odnotowali uczestnictwa intencjonalnych „pomagaczy” – doradców, nauczycieli czy mniej lub bardziej profesjonalnych edukatorów. Uogólnione doświadczenie progów, w świetle tego badania głosi, że edukacja w progowym czasie i miejscu ma znaczenie, ale podmiot w liminalności charakteryzuje samoedukacja. Pozostając sami z sobą i swoimi problemami – czasem, jak student Karol, delektując się tego rodzaju „świętą kondycją” – ludzie żyjący w miejscach dla siebie liminalnych i przeżywający czas przejścia wydają się pozostawać „wpatrzeni” we własne, niełatwe i stresujące doświadczenie oraz być samodzielnie uczącymi się jednostkami.

Czy i jeżeli tak, to w jaki sposób można byłoby umieścić tego rodzaju puentę analiz na horyzoncie refleksji doradczej? W takim ujęciu, skoro akcentowane w tych analizach były strategie radzenia sobie ze stresem, warto pewnie spleść ową puentę z postacią doradztwa, jaką jest wsparcie i pomoc w sprośnaniu wymaganom czasu i miejsca, świata, w którym znalazła się osoba wspomagana (*help in coping with the demands*). Istotne to jest ogromnie, ponieważ z jednej strony dzisiaj, w warunkach humanitarnego i ekonomicznego kryzysu, który w pogłębiających go dramatycznie warunkach pandemii stał się niezwykle silnym tąpnięciem znanego nam dotąd świata, wszyscy jesteśmy pogrążeni w głębokim stresie i poczucie liminalności jest powszechne („nie może tak trwać”, „musi się to skończyć”, „przyjdzie wreszcie normalność” itp.). Z drugiej zaś, w zalewie poradników i nieskończonych postaci poradnictwa oraz doradczych aktywności, które wydają się otaczać każdego zewsząd, można odczuwać dojmującą pustkę. Każdy z naszych stresów jest bowiem jedyny i niepowtarzalny, a adresat poradniczego wsparcia – niezależnie od tego, że artykułowany w liczbie pojedynczej – jest określonym podmiotem-środowiskiem, „bąblem”, w którym albo już się nie mieścimy, albo nie zrobiliśmy tego jeszcze, co spowodowałoby nam umieszczenie się w nim, albo też mieścić się nie chcemy. W związku z tą doskwierającą progowością codziennego doświadczania bycia-w-świecie popadamy w coraz silniejsze lęki, depresje, frustracje itd. Kryzys jest w nas, uwewnętrzniony i głęboki – kryzys przejścia, przekraczania progów ku innej, lepszej rzeczywistości. Gotowe wzory nie pracują, aktywizując nas do działania, więc „stara” formuła doradztwa nie może już pracować efektywnie.

Doradztwo w próbach sprośnania wymaganom współczesnego świata jest pojmowane jako aktualne wyzwanie (zob. m.in. Mahomed, Johari, Mahmud, 2019)¹¹. Przedstawione w tym tekście doświadczenie liminalnego podmiotu może być

¹¹ Uwagę na to zwróciła mi Pani prof. Alicja Kargulowa, której zawdzięczam więcej znakomitych „naprowadzeń” i cennych komentarzy. Bardzo dziękuję!

użyteczne w oswajaniu się z tym wyzwaniem i może przecierać szlak praktykom doradczym, dostarczając wiedzę o autoedukacyjnym radzeniu sobie „w czasie i miejscu świętym” – innym, nieznanym, przejściowym, ale wymagającym mobilizacji do przetrwaniu w nim z intencją wejścia w nowy, lepszy świat.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Augé, M. (2009). *Formy zapomnienia* (tłum. A. Turczyn). Kraków: Universitas.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (tłum. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2005). *Życie na przemiał* (tłum. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Biesta, G. J. J. (2016). *Beyond learning. Democratic education for a human future*. Oxon – New York: Routledge. (first published 2006)
- Bishop, L. (2009). Ethical sharing and reuse of qualitative data. *Australian Journal of Social Issues*, 44(3), 255–272. <https://doi.org/10.1002/j.1839-4655.2009.tb00145.x>
- Boryczko, M. (2010). Dyskursywne strategie legitymizacyjne w kontekście konstruowania tożsamości grupowej. W: M. Mendel, A. Zbierchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 277–291). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Bruner, J. (1990). Życie jako narracja. *Kwartalnik Pedagogiczny*, (4), 3–17.
- Burawoy, M. (2003). Revisits: An outline of a theory of reflexive ethnography. *American Sociological Review*, 68(5), 645–679.
- Bykowski, P. (2010). (Nie)pamięć losów Gdańska wśród studentów Politechniki Gdańskiej. W: M. Mendel, A. Zbierchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 293–306). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chwin, S. (2010). Mity i prawdy gdańskiej pamięci. W: M. Mendel, A. Zbierchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 19–35). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Certeau de, M. (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* (tłum. K. Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cohen, S. (2001). *States of denial. Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge: Polity Press.
- Czyżewski, M., Marynowicz-Hetka, E., Woroniecka, G. (red.). (2013). Pedagogizacja życia społecznego. *Societas/Communitas* (tom tematyczny), (2).
- Demetrio, D. (2000a). *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie* (tłum. A. Skolimowska). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Demetrio, D. (2000b). *Zabawa na tle życia. Gra autobiograficzna w edukacji dorosłych* (tłum. A. Skolimowska). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Filipkowski, P. (2015). Archiwizacja, re-analiza, rewizyta. O nowych pojęciach i nowych podejściach w badaniach jakościowych. *Kultura i Społeczeństwo*, 59(3), 63–84.

- Foucault, M. (2005). Inne przestrzenie. *Teksty Drugie*, (6), 117–125.
- Gennep van, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (tłum. B. Biały). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Golka, M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Golka, M. (2010). Społeczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem. W: S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (s. 49–71). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kaprański, R. (red.). (2010). *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kargulowa, A. (2005). *O teorii i praktyce poradnictwa. Odmiany poradoznawczego dyskursu. Podręcznik akademicki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kostera M. (2003). *Antropologia organizacji: metodologia badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozdrowicz, E. (2003). Poradnictwo w teorii i praktyce. W: T. Pilch, I. Lepalczyk (red.), *Pedagogika społeczna: człowiek w zmieniającym się świecie* (s. 319–339). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie: referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26–27 września 1953 w Istituto di psicologia della università di Roma* (tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski). Kraków: Wydawnictwo KR.
- Leszczyńska-Rejchert, A. (2005). *Człowiek starszy i jego wspomaganie: w stronę pedagogiki starości*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Loew, P. O. (2006). *Gdańsk: między mitami*. Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia.
- Mahomed, N. J. B., Johari, K. S. K., Mahmud, M. I. (2019). Coping strategies and psychological well-being of guidance and counselling teachers in schools. *Creative Education*, 10(12), 3028–3040. <https://doi.org/10.4236/ce.2019.1012227>
- Masschelein, J., Simons, M. (2008). The governmentalization of learning and the assemblage of a learning apparatus. *Educational Theory*, 58(4), 391–415. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2008.00296.x>
- Masschelein, J., Simons, M. (2013). *In defence of the School. A public issue* (J. McMartin, Trans.). Leuven: Education, Culture & Society Publishers.
- Mauthner, N., Parry, O., Backett-Milburn, K. (1998). The data are out there, or are they? Implications for archiving and revisiting qualitative data. *Sociology*, 32(4), 733–745. <https://doi.org/10.1177/0038038598032004006>
- Michałowski, L. (2010). Trójmiasto. Jedna przestrzeń, trzy mity. W: S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (s. 257–278). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Melosik, Z., Szkudlarek, T. (2009). *Kultura, tożsamość, edukacja: migotanie znaczeń*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Mendel, M. (2007). *Społeczeństwo i rytuał. Heterotopie bezdomności*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mendel, M. (2010a). Miejsce, pamięć, rytuał. Mikrohistorycznie wokół Pohulanki. W: M. Mendel, A. Zbierzchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 337–370). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Mendel, M. (2010b). Tożsamość zbiorowa jako lokalność. W: M. Mendel, A. Zbierchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 371–395). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mendel, M. (2010c). Tożsamość i lokalność. Gdańskie konfiguracje (nie)pamięci. *Kultura i Edukacja*, (3), 138–141.
- Mendel, M. (2013). Edukacyjna podróż w biografii jako badanie w działaniu W: H. Červinková, B. D. Gołębnik (red.), *Edukacyjne badania w działaniu* (s. 127–175). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mendel, M. (2016). Doradztwo w uczelni związane z potwierdzaniem efektów uczenia się kandydatów przed startem na studia / Pre-enrolment RPL guidance for candidates at HEIs. *Studia Poradownicze / Journal of Counselling*, (5), 95–106 / 259–270. <https://doi.org/10.34862/sp.2016.5>
- Mendel, M. (2017). Utopia jako edukacyjna interwencja. Od dekonstruowania heterotopii w narracjach do multikulturalizmu. W: R. Włodarczyk (red.), *Utopia a edukacja. Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego* (t. 2, s. 137–148) Wrocław: Uniwersytet Wrocławski. Pobrane z: http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/89304/Utopia_a_edukacja_tom_2_bc.pdf.
- Mendel, M. (2018). Parental identity, governmentality and retroactive empowerment: towards a democratic school space. *International Journal about Parents in Education*, 10(1), 103–110. Pobrane z: <http://www.ernape.net/ejournal/index.php/IJPE/article/view/348/265>
- Mol, H. (1976). *Identity and the sacred: a sketch for a new social-scientific theory of religion*. New York: Free Press.
- Peters, M. A. (2009). Governmentality, education and the end of neoliberalism? W: M. A. Peters, A. C. Besley, M. Olsen, S. Maurer, S. Weber (Eds.), *Governmentality Studies in Education* (s. XXXVII–XLII). Rotterdam: Sense Publisher.
- Stachowiak, J. (2013). Pedagogizacja medialna i wzór „przedsiębiorcy samego siebie”. *Societas/Communitas*, (2), 141–161.
- Tokarska-Bakir, J. (2010). W winnicy rytuału. W: V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (tłum. E. Dżurak) (s. 9–33). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tuan, Y.-F. (1987). *Przestrzeń i miejsce* (tłum. A. Morawińska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner, V. (2005). *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie* (tłum. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner, V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (tłum. E. Dżurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zbierchowska, A. (2010). Gdańsk z czasów powojennych w (nie)pamięci jego mieszkańców. W: M. Mendel, A. Zbierchowska (red.), *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci* (s. 319–335). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.