Nie tylko o wsi...

Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk

Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytetu Łódzkiego

Nie tylko o wsi...

Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk

Uniwersytet
ŁÓDZKI

40 LAT
WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Nie tylko o wsi...

Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk

Pod redakcją Damiana Kasprzyka

WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Damian Kasprzyk – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 149/153
etnologia@uni.lodz.pl

KOMITET REDAKCYJNY

prof. nadzw. dr hab. Izabella Bukraba-Rylska
prof. nadzw. dr hab. Andrzej Lech
dr Damian Kasprzyk (redakcja naukowa)

RECENZENCI

Jan Święch (UJ), *Władysław Baranowski* (UŁ)

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Grzejszczak

Na okładce wykorzystano zdjęcie miasteczka Hayle (Kornwalia), fot. Damian Kasprzyk

Ilustracje wykorzystane w tekście pochodzą głównie ze zbiorów Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie, Damiana Kasprzyka i Tomasza Pietrasa

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ
przez Wydział Filozoficzno-Historyczny

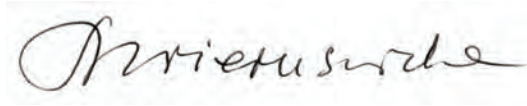
© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06428.13.0.I

ISBN 978-83-7969-011-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk



TABULA GRATULATORIA

Jan Adamowski
Zbigniew Anusik
Władysław Baranowski
Józef Borzyszkowski
Krzysztof Braun
Anna Weronika Brzezińska
Michał Buchowski
Irena Bukowska-Floreńska
Izabella Bukraba-Rylska
Małgorzata Chelińska
Barbara Chlebowska
Adam Czarnecki
Piotr Czepas
Kinga Czerwińska
Anna Deredas
Jarosław Domalewski
Mirosława Drozd-Piasecka
Małgorzata Dziekanowska
Robert Dzięcielski
Włodzimierz Dzun
Barbara Fedyszak-Radziejowska
Olga Goldberg
Małgorzata Golicka-Jabłońska
Ryszard Grygiel
Maria Halamska
Ewa Jagiełło
Zbigniew Jasiewicz
Iwona Kabzińska
Ryszard Kamiński
Katarzyna Kaniowska
Grażyna Ewa Karpińska
Damian Kasprzyk
Marcin Kępiński
Jarosław Kita

Leszek Klank
Dorota Klepacka
Zygmunt Kłodnicki
Lucjan Kocik
Agnieszka Kolasa-Nowak
Bronisława Kopczyńska-Jaworska
Violetta Krawczyk-Wasilewska
Elżbieta Królikowska
Aleksandra Krupa-Ławrynowicz
Anna Kubisztal
Patrycja Kuczyńska
Barbara Kutkowska
Inga Kuźma
Andrzej Lech
Marta Łacek
Andrzej Majer
Barbara Mienicka
Wojciech Misztal
Noemi Modnicka
Michał Mokrzan
Anna Nadolska-Styczyńska
Ewa Nowina-Sroczyńska
Witold Nowosz
Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Danuta Pankowska
Antoni Paszewski
Grzegorz Pełczyński
Krystyna Piątkowska
Tomasz Pietras
Rafał Pilarek
Andrzej Pilichowski
Alicja Piotrowska
Marcin Piotrowski
Hanna Podedworna
Aleksander Posern-Zieliński
Elżbieta Psyk-Piotrowska
Wiesław Puś
Andrzej Radomski
Czesław Robotycki
Krystyna Romaniszyn
Aleksandra Rzepkowska
Joanna Sadowska
Paweł Schmidt
Zygmunt Seręga

Anna Seweryn

Katarzyna Smyk

Zofia Sokolewicz

Marta Songin-Mokrzan

Monika Stasiak

Józef Styk

Krystyna Szafraniec

Marek S. Szczepański

Zofia Śliwowska

Ruta Śpiewak

Jan Święch

Joanna Tokarska-Bakir

Krzysztof Wasielewski

Beata Wasilewska-Klamka

Andrzej Paweł Wejland

Stanisław Węglarz

Jerzy Wilkin

Krzysztof Woźniak

Anna Zadrożyńska-Barącz

Katarzyna Zawalińska

Ewa Zawiejska

Magdalena Zowczak

SŁOWO WSTĘPNE

Niniejsza publikacja dedykowana jest Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk w 70. rocznicę urodzin i niemal 50-lecie pracy naukowej. Jest swoistym hołdem złożonym Uczonej, która zajmuje wyjątkowe miejsce w nauce polskiej i w ogóle europejskiej. Dorobek naukowy Jubilatki powstawał w dwóch środowiskach: łódzkim (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ) oraz warszawskim (Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN).

W Księdze zamieszczone zostały prace przedstawiające biografię i dorobek naukowy Pani Profesor a także studia inspirowane Jej twórczością, bądź związane z problematyką badawczą przez Nią podejmowaną. Poza materiałami przygotowanymi przez uczonych z Łodzi i Warszawy, publikacja zawiera także teksty socjologów wsi ze środowiska krakowskiego.

Część studyjna pracy została podzielona na kilka fragmentów tematycznych. W pierwszym znalazły się teksty traktujące o współczesnych problemach wsi i rolnictwa. W kolejnym zebrano artykuły metodologiczne. W ostatnim zaś pozostałe teksty nawiązujące do innych zagadnień społeczno-kulturalnych.

Prezentowana Księga powstała z naturalnej potrzeby uhonorowania olbrzymiego dorobku naukowego Jubilatki. Stanowi dowód jego inspirującej siły. Mieści w sobie życzenia wszelkiej pomyślności i dalszego wzbogacania, nowymi badaniami oraz publikacjami, polskiej humanistyki.

Ad multos annos Pani Profesor!

Komitet redakcyjny

Łódź, 1 października 2013 r.

Andrzej Lech
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Profesor Maria Wieruszewska-Adamczyk w Uniwersytecie Łódzkim

Jubilatka nie ukrywa, iż Jej macierzystym miastem jest Łódź, macierzystą uczelnią Uniwersytet Łódzki (UŁ), zaś macierzystą jednostką naukową Katedra Etnografii tej uczelni. Z nostalgią wspomina swoje dzieciństwo i młodość, spędzone w naszym mieście, a także studia i pierwsze doświadczenia oraz osiągnięcia badawcze, które kojarzy ze „swoimi" – miastem oraz uczelnią.

Przypomnijmy kilka kartek z bogatego życiorysu Marii Wieruszewskiej. Maria – Jolanta urodziła się 15 lutego 1943 r. w Łodzi z ojca Wacława Wieruszewskiego, bankowca po studiach w Uniwersytecie Poznańskim i matki Bronisławy, z domu Kondrackiej.

W 1949 r. Mariolka zaczęła uczyć się w szkole podstawowej i jednocześnie pobierać naukę gry na fortepianie w miejscowym Społecznym Ognisku Muzycznym. Po ukończeniu „podstawówki", w 1956 r. została uczennicą VII LO im. Stefanii Sempołowskiej i jednocześnie podjęła naukę w Państwowej Średniej Szkole Muzycznej w Łodzi. Po chlubnie uzyskanej maturze w 1960 r. swój talent jednoznacznie poświęciła studiom humanistycznym, podejmując naukę na etnografii w UŁ.

Podczas studiów zaczęła się odnajdywać nie tylko jako studentka, bardzo dobrze zaliczająca kolejne przedmioty kierunkowe i egzaminy, ale również jako animatorka pozaprogramowego studenckiego ruchu naukowego. W latach 1964–1965 była przewodniczącą, wyjątkowo wówczas aktywnego, Studenckiego Koła Etnografów.

Studiując, uczęszczała na wykłady wybitnych polskich humanistów, m.in. prof. prof. Antoniny Kłoskowskiej, Jana Lutyńskiego, Wacława Piotrowskiego i Jana Szczepańskiego. Wiedza, uzyskiwana od tych uczonych, wpłynęła na ostateczne wykrystalizowanie się zainteresowań badawczych i metodologii naukowej przyszłej teoretyczki, stawiającej przed sobą, już wówczas, ambitne zamierzenia, które jak sama napisała:

> Kształtowały się (...) w klimacie ścisłych związków etnografii z badaniami społecznymi. Umacniał to program studiów, ale było to także zasługą prof. Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej, pierwszego i długoletniego kierownika Katedry Etnografii (...) – twórczyni łódzkiej szkoły etnograficznej. Okres moich studiów to czas wchodzenia w środowisko naukowe zajmujące się badaniami wsi polskiej, dzięki współpracy Katedry z pracownikami muzeów etnograficznych oraz badaniami zgrupowanymi w Polskim Towarzystwie Ludoznawczym (...)[1].

Tak więc, będąc jeszcze studentką, Maria Wieruszewska uznała prof. K. Zawistowicz-Adamską za swoją mistrzynię[2].

Pod wpływem Pani Profesor, biorąc udział w badaniach na terenie nowopowstającego Bełchatowskiego Okręgu Przemysłowego, młoda badaczka skupiła swoje zainteresowania wokół problematyki norm współżycia w społeczności wiejskiej, tracącej, pod wpływem uprzemysłowienia, tradycyjny charakter. Podjęła pionierskie badania terenowe, dotyczące problemów słabo dotychczas rozpoznanych w polskiej etnografii i jednocześnie wprowadzających tę naukę w obręb zainteresowań interdyscyplinarnych. Zaowocowały one pracą magisterską: *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*, opracowaną pod kierunkiem prof. K. Zawistowicz-Adamskiej. Praca ta pozwoliła zwieńczyć studia bardzo dobrze zdanym egzaminem (30 VI 1965 r.) i tytułem magistra[3]. W tej sytuacji naturalnym stało się uzyskanie przez mgr M. Wieruszewską stażu i asystentury w Katedrze Etnografii UŁ, od roku akademickiego 1965/1966 i jednocześnie

[1] Dział Spraw Pracowniczych UŁ (DSP UŁ), Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Maria Wieruszewska, Autoreferat informujący o zainteresowaniach i osiągnięciach w działalności naukowo-badawczej oraz kształtowaniu kadr naukowych, s. 1 (maszynopis).

[2] Pisała: „Uważam się za uczennicę Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej", Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej – APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat informujący o zainteresowaniach i osiągnięciach w działalności naukowo-badawczej oraz w kształtowaniu kadr naukowych, Warszawa luty 2001, s. 2.

[3] M. Wieruszewska, *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. VIII, R. 1966, s. 23–82.

umożliwiło kontynuowanie pracy naukowej, która, jak napisała wówczas „(…) stanowi cel i marzenie mojego życia”[4].

Od pierwszego roku zatrudnienia w UŁ przejęła prowadzenie zajęć dla studentów etnografii w formie ćwiczeń z „etnografii Polski” oraz wiosennych i letnich ćwiczeń terenowych. Zaczęła przekazywać im swoją wiedzę, ale również niezwykłe umiejętności związane ze zdobywaniem źródeł wywołanych. Prof. K. Zawistowicz-Adamska walory te określiła następująco: „M. Wieruszewska umie współżyć ze społecznością wiejską, co ułatwia Jej uzyskiwanie wszechstronnych i cennych informacji”[5]. Początkująca asystentka istotnie wzbogacała też swoje zdolności dydaktyczne jako uczestniczka, w roku akad. 1965/1966, asystenckich studiów przygotowawczych w UŁ.

Wkrótce po ukończeniu studiów Maria Wieruszewska zmieniła stan cywilny. W 1967 r. wyszła za mąż za Stanisława Adamczyka i zamieszkała w Warszawie, zaś w następnym roku urodziła Rafała, jedynego, najukochańszego syna. Napisała po latach:

> Praca asystenta w Katedrze Etnografii UŁ, później adiunkta, wymagała ode mnie niełatwego godzenia ról matki i żony z obowiązkami zawodowymi (badawczymi i dydaktycznymi)[6].

Jeszcze jako magister, w końcu lat 60. XX w., podjęła współpracę ze środowiskiem warszawskim. Początkowo w ramach 9. miesięcznego stażu (od 1 X 1968 r.) w Instytucie Socjologii i Filozofii PAN (dyrektor prof. Jan Szczepański), pod opieką dr. Franciszka Jakubczyka, zgłębiała zagadnienia dotyczące socjologii wsi. Następnie, w związku z reorganizacją tej placówki, współdziałała z Zakładem Badań Rejonów Uprzemysłowionych PAN (ZBRU) do którego została skierowana na dłuższy, półtoraroczny staż od 10 VI 1969 r. (do 31 III 1970 r.)[7]. Uczestniczyła w seminariach i konferencjach organizowanych przez Zakład. Publikowała drobniejsze artykuły popularno-naukowe, klasycznie etnograficzne, w takich pismach jak „Teatr

---

[4] DSP UŁ, Teczka osobowa (…) Maria Wieruszewska, Życiorys, 30 XI 1965 r., s. 1 (rękopis).

[5] APMW, Prof. dr Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Opinia o pracy naukowej dr Marii Wieruszewskiej-Adamczykowej, Łódź 10 X 72, s. 1. (rękopis).

[6] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Życiorys, Warszawa czerwiec 1998 r., s. 2. (maszynopis).

[7] DSP UŁ, Teczka osobowa… Pismo Rektora UŁ prof. dr Z. Skwarczyńskiego z dn. 5 XI 1969 r. do Zakładu Badań Regionów Uprzemysłowionych Polskiej Akademii Nauk.

Ludowy", „Tygodnik Kulturalny", „Zielony Sztandar", „Problemy Rodziny" oraz pierwsze analizy badawcze w „Łódzkich Studiach Etnograficznych". Prowadziła samodzielne badania finansowane przez ZBRU (przekształcony w 1971 r. w Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN – IRWiR PAN) w powiecie bełchatowskim, zmieniającym swój charakter ekonomiczno-społeczny z rolniczego na przesyłowo-rolniczy.

Badania w Bełchatowskiem zmierzały do opracowania, oryginalnej wówczas, problematyki sankcji systemu kontroli społecznej wobec życia rodziny wiejskiej. Ostatecznie przybrały postać pracy doktorskiej: *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec życia rodziny wiejskiej*, *na przykładzie badań dwóch wsi powiatu bełchatowskiego*, napisaną pod kierunkiem prof. K. Zawistowicz-Adamskiej, wzorowo obronionej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ w 1970 r. (Uchwała Rady Wydziału z 17 XII 1970 r.)[8]. Recenzenci dysertacji nie szczędzili Autorce pochwał, doceniając Jej dzieło na tle najnowszych osiągnięć polskiej humanistyki. Prof. A. Kłoskowska napisała:

> (...) zaletą pracy jest zastosowanie ogólnych koncepcji socjologicznych, wykorzystywanych dotąd w monograficznych pracach prawie wyłącznie na gruncie społeczeństw pierwotnych, do współczesnego materiału polskiego ze znamiennymi dla niego cechami właściwymi stosunkom szybko rozwijającego się społeczeństwa podlegającego procesom socjalistycznej industrializacji[9].

Doskonaląc metodę etnograficzną pozyskiwania źródeł, początkowo jako magister, Maria Wieruszewska, w ramach badań własnych, od lipca 1970 r. do sierpnia roku następnego prowadziła badania terenowe we wsi Kłotno na Kujawach (pow. włocławski). Prace te podejmowane były przez Katedrę Etnografii UŁ, jako badania zespołowe (kierownik doc. Bronisława Kopczyńska -Jaworska) na zlecenie ówczesnego Komitetu Badania Rejonów Uprzemysłowionych PAN. Stanowiły istotny fragment działań prowadzonych przez zespoły socjologów, ekonomistów i prawników. Etnografowie odnaleźli swoje miejsce wśród całości tych badań o charakterze interdyscyplinarnym,

[8] Praca ta została opublikowana. M. Wieruszewska, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. XIII, R. 1971.

[9] APMW, Prof. dr Antonia Kłoskowska, Recenzja pracy doktorskiej mgr Marii Wieruszewskiej „Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego", s. 2. (maszynopis b.d.)

określając stosunek mieszkańców wsi do ziemi[10]. Solidna analiza, która powstała na bazie materiałów zebranych w Kłotnie, wpisała Marię Wieruszewską do grona czołowych badaczy problematyki wiejskiej[11].

Formalnie nowy rozdział życia naukowego rozpoczęła dr Maria Wieruszewska-Adamczyk od 1 XII 1971 r. Uzyskała wówczas

> (...) służbowe przeniesienie za zgodą wszystkich zainteresowanych stron t.j. kierownika Katedry Etnografii doc. Jaworskiej, dyrektora mojego aktualnego instytutu prof. Gałaja (...)[12].

O przejściu do Warszawy zadecydowały względy rodzinne, uciążliwości związane z dojazdem ze stolicy do Łodzi, ale również decydująco powiązania naukowe z IRWiR PAN. W podaniu o przeniesienie napisała:

> IRWiR – jest placówką o ugruntowanych kontaktach ze środowiskiem łódzkich etnografów, czego wyrazem są prowadzone od lat badania, w których uczestniczyłam jako pracownik Katedry Etnografii (...) Mam więc nadzieję, że moje przejście do IRWiR wzmocni kontakty naukowe macierzystej Katedry i UŁ z nowopowstałą placówką[13].

Tak też się stało, z wielkim pożytkiem dla badań i poziomu naukowego obu środowisk.

Inspiracje oraz dorobek naukowy z czasów pracy w UŁ, zaowocowały podjęciem przez młodą uczoną nowej tematyki badawczej. Odnalazła ona, z pożytkiem dla swojej dojrzałości naukowej

> (...) możliwość śledzenia wewnętrznych zmian kilku dyscyplin naukowych zajmujących się problemami wsi, a więc ekonomiki rolnej, etnografii, demografii, geografii, socjologii. Daje to szansę dostrzeżenia płaszczyzn wspólnych między nimi. Pozwala zauważyć zmiany we wzorach badań. Przełamanie dotychczasowych jednostronnych interpretacji, czemu służy analiza krytyczna, pomaga w zdobywaniu przez niektóre dyscypliny tego, co można by nazwać samoświadomością, czy też wiedzą na temat swego rodowodu intelektualnego[14].

---

[10] Por. B. Kopczyńska-Jaworska, *Założenia, problematyka i organizacja badań*, [w:] *Stosunek mieszkańców wsi Kujawskiej do ziemi. Przemiany kulturowej hierarchii wartości*, pod red. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, Łódź 1974, s. 7–17.

[11] *Wielowymiarowość wartości ziemi i jej społeczno-kulturowe determinanty we wsi Kłotno*, [w:] Tamże, s. 150–182.

[12] DSP UŁ, Teczka osobowa… Maria Wieruszewska, Życiorys… s. 2.

[13] DSP UŁ, Teczka osobowa… Dr Maria Wieruszewska-Adamczyk: Podanie o przeniesienie do IRWiR PAN z 26 XI 1971 r., s. 1 (maszynopis).

[14] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Życiorys… s. 3.

Korzystając z rad prof. K. Zawistowicz-Adamskiej, dr Maria Wieruszewska zajęła się, tak jak Jej Mistrzyni, Zaborowem, wsią leżącą w widłach Dunajca i Uszwicy[15]. Pisała na ten temat:

> Posługując się tym samym kwestionariuszem, który wykorzystano przy indagowaniu wszystkich głów rodzin Zaborowskich w badaniach przed 35 lat, udało mi się zachować porównywalność wielu cech życia wsi w dwóch okresach czasu. Samodzielne wywiady z mieszkańcami wsi wzbogaciły materiał i okazały się dobrym źródłem informacji docierającym do imponderabiliów życia społecznego, niełatwo dającym się odnotować w ankiecie[16].

Rezultaty badań zaborowskich zawarte zostały w rozprawie habilitacyjnej (przewód na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ 22 XI 1979 r.) i w książce: *Przemiany społeczności wiejskiej*. *Zaborów po 35 latach* (Wyd. IRWiR PAN, Warszawa 1978). Oceniając dzieło habilitantki, wybitna uczona z ówczesnej Katedry Etnografii UW, prof. Anna Kutrzeba-Pojnarowa stwierdziła:

> Praca jest poważnym wkładem w teorię funkcjonowania i zmian społeczności wiejskiej. Przynosi również bogaty materiał ujęty w dużej mierze (choć nie wyłącznie) statystycznie, nadający się do studiów porównawczych, które powinny być podjęte w myśl propozycji tutaj wysuniętej. Nie przeszkadza to wysunięciu następnego postulatu udostępnienia dalszych materiałów opisowych (…) w formie przeznaczonej dla (…) samych emigrantów z Zaborowa, którzy – w Chicago – wykazali tyle wciąż trwałych związków z terenem i społecznością swego pochodzenia[17].

Dorobek naukowy, opracowany na bazie badań Zaborowskich, został w różny sposób też doceniony przynajmniej dwukrotnie. Najpierw Autorka uzyskała prestiżową nagrodę Sekretarza Naukowego PAN w 1980 r. za książkę *Przemiany społeczności wiejskiej*. Następnie w roku akademickim 1975–1976, z rekomendacji Dyrektora IRWiR PAN, otrzymała stypendium Fundacji Kościuszkowskiej na Uniwersytecie Chicagowskim[18].

---

[15] K. Zawistowicz-Adamska, *Społeczność wiejska*. *Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948, ss. 227.

[16] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat…, s. 2.

[17] APMW, Prof. dr Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Ocena pracy dr Marii Wieruszewskiej p.t. Przemiany społeczności wiejskiej (powtórka monografii Zaborowa), Warszawa 5.8.1977, s. 2–3 (maszynopis).

[18] Prof. dr Dyzma Gałaj wyraził opinię, że „Wyniki zaprojektowanych badań dr Wieruszewskiej – Adamczyk w Stanach Zjednoczonych, w konfrontacji z osiągnięciami badań prowadzonych aktualnie w kraju, miałyby niezwykle cenne walory metodologiczne wyjaśniające wiele interesujących zagadnień w społeczności amerykańskiej". APMW, Pismo do ob. Wiesława

Po latach pisała:

> Z badaniami zaborowskimi należy łączyć mój wyjazd do Stanów Zjednoczonych w roku 1976 na 10-miesięczne stypendium Fundacji Kościuszkowskiej. Podążając śladem rodzin zaborowskich, które wyemigrowały z Polski do USA i które tworzyły jeden z silniejszych klubów Małopolskich dotarłam do Chicago. Mój program pobytu obejmował zajęcia na Uniwersytecie Chicagowskim z zakresu psychologii społecznej i socjologii oraz antropologii kulturowej. Równocześnie prowadziłam badania wśród grupy Polonii wywodzącej się z Zaborowa[19].

Tymczasem związki doc. Marii Wieruszewskiej z Łodzią były nadal intensywne, także ze względów rodzinnych. Po powrocie do kraju, w drugiej połowie 1976 r. i później po śmierci męża, sama zajęła się wychowaniem syna i „odbudowaniem gospodarstwa domowego". Jeszcze wówczas mogła liczyć na pomoc mieszkających w Łodzi rodziców. Gdy 17 stycznia 1988 r. zmarł

> (...) ukochany ojciec – jak pisze – i na mnie, lecz głównie na moim młodszym, mieszkającym w Łodzi, bracie Januszu, spoczywa troska o matkę. Niełatwa opieka nad trójką małych dzieci, w tym jednym z porażeniem mózgowym, poszerza i z czasem zwiększa zakres moich obowiązków rodzinnych[20].

Tak więc wizyty w Łodzi nie tylko nie ustawały, a nawet stały się częstsze.

Swoisty transfer do IRWiR PAN okazał się nader pożytecznym dla rozwoju naukowego dr Marii Wieruszewskiej, jak i dla podniesienia poziomu merytorycznego i szerszego oraz bardziej różnorodnego tematycznie zakresu badań tej placówki. W niej młoda uczona, korzystając z życzliwej opieki i doświadczeń pierwszego dyrektora IRWiR PAN, prof. Dyzmy Gałaja, wyrosła na czołowego animatora naukowo-badawczego Instytutu. Pełniąc funkcję zastępcy dyrektora d/s naukowych w IRWiR PAN (lata 1986–1991) jednocześnie została sekretarzem Centralnego Problemu Badań Podstawowych, który instytut ten koordynował w latach 1986–1990.

W roku 1991, jeszcze jako docent, Maria Wieruszewska została pierwszym demokratycznie wybranym dyrektorem IRWiR PAN. Pełniła tę funkcję nieprzerwanie przez dwie kadencje do marca 1997 r.:

Adamskiego, Podsekretarza Stanu MSZ, Sekretarza Generalnego Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia", Warszawa 9 XI 1974 r., s. 1 (maszynopis).

[19] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat..., s. 2.

[20] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Życiorys..., s. 2.

> Objęcie funkcji dyrektora Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN w marcu 1991 roku było dla mnie równoznaczne z wzięciem na siebie odpowiedzialności za taki kierunek badań, który służyłby integralnemu rozwojowi wsi w jej wielu wymiarach. Przykładem tego jest powołanie do istnienia w ramach IRWiR Zakładu Kultury Wsi, także zmiana profilu kwartalnika „Wieś i Rolnictwo", który już w nowej szacie ukazał się w 1992 roku. Do roku 1996 pełniłam funkcję redaktora naczelnego kwartalnika, co sprzyjało zacieśnieniu mojej współpracy ze środowiskami naukowymi wielu różnych specjalności zajmujących się badaniami wsi i rolnictwa[21].

Ze względu na swoją wiedzę i doświadczenia Uczona została powołana na Członka Rady Prezydenckiej do Spraw Wsi i Rolnictwa[22]. Udzielała się także aktywnie w Radzie Programowej „Agrolinia 2000" oraz w Rolniczym Forum Europy Środkowej i Wschodniej. Po zakończeniu drugiej kadencji na stanowisku dyrektorskim, pracuje w dalszym ciągu intensywnie w Zakładzie Socjologii i Antropologii Kultury Wsi (kierownik: prof. Izabella Bukraba-Rylska), który powstał z przekształcenia wymienionego wyżej Zakładu Kultury Wsi.

Kolejny etap życia naukowego Jubilatki łączył się z Jej swoistym powrotem do Łodzi. Gdy 1 X 1998 roku objęła stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Etnologii UŁ, jako drugim miejscu pracy, z pensum dydaktycznym 210 godzin, była już cenionym autorytetem w środowisku badaczy problematyki wiejskiej, z tytułem naukowym profesora nauk humanistycznych, który uzyskała 12 V 1992 r. od Prezydenta Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy. Jej podanie do J. M. Rektora UŁ w sprawie przyjęcia do pracy rekomendował następująco Dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego (prof. dr hab. Jan Szymczak): „Popieram bardzo gorąco, albowiem stanowi to kolejny krok do wzmocnienia kadry w Katedrze Etnologii"[23].

Od początku roku akad. 1998/1999 rozpoczęły się więc długoletnie, naukowo-dydaktyczne, sformalizowane kontakty z macierzystym ośrodkiem naukowym, najpierw w ramach Katedry Etnologii, później Instytutu

[21] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat…, s. 3.

[22] APMW, Pismo Sekretarza Stanu w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Zakrzewskiego do Prof. dr hab. Marii Wieruszewskiej-Adamczyk, „Wielce Szanowna Pani, Proszę przyjąć serdeczne wyrazy podziękowania za bardzo interesujące refleksje i uwagi na temat szans i zagrożeń związanych z dokonującymi się w Polsce przemianami ustrojowymi. Ich przebieg i charakter to nadal sprawa otwarta. Pani wypowiedź pozwala jednakże zrozumieć, co stało się w Polsce w ostatnich latach i co może się wydarzyć w najbliższej przyszłości. Ma więc dla mnie szczególną wartość. Cenię ją sobie również dlatego, że skłania – jak każda trafna diagnoza – do zastanowienia się nad sposobami przezwyciężenia trudności, które trapią nasz kraj." (Warszawa, 1994.04.29).

[23] DSP UŁ, Opinia Dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego Prof. dr hab. Jana Szymczaka, 30 IV 1998 r.

Etnologii i Antropologii Kulturowej i wewnątrz Instytutu w składzie kadrowym Zakładu Etnologii Polski i Europy, a od 1 X 2011, po przekształceniu tej jednostki, aż do przejścia na emeryturę 30 IX 2013 r., w Zakładzie Etnologii i Folklorystyki. W sposób znaczący Jubilatka przyczyniła się do wzbogacenia dorobku naukowego i poziomu badań łódzkiego środowiska etnologicznego. Nadawała ton zebraniom naukowym swojego zakładu naukowego. Oceniała koncepcje prac doktorskich, opiekowała się nimi, inspirowała studentów i młodych naukowców do podejmowania nowych wyzwań badawczych. Można bez przesady stwierdzić, że okazała się najwybitniejszym naukowcem w składzie Zakładu Etnologii Polski i Europy.

Prof. Maria Wieruszewska, wracając do UŁ, uzyskała też możliwość doskonalenia swoich umiejętności dydaktycznych. Rozpoczęła zajęcia w formie wykładów, przeważnie dla V r. etnologii (studia dzienne i wieczorowe): „Badanie świata współczesnego – wieś i miasto", „Antropologia współczesności". Problematyka tych i innych wykładów dotyczyła głównie społeczno-kulturowych problemów wsi i obszarów wiejskich w Europie i Polsce. Od roku akad. 2007/2008 objęła też seminarium magisterskie z problematyki szeroko pojętej antropologii kulturowej dla IV i V r. etnologii. Jej zajęcia dydaktyczne, oparte na głębokiej wiedzy z zakresu etnologii, socjologii i w ogóle antropologii kulturowej, nawiązujące do własnych badań, cieszyły się uznaniem i najwyższymi ocenami studentów. Zaowocowały nie tylko pracami seminaryjnymi, magisterskimi, ale nawet doktorskimi.

W sferze badań naukowych, podczas pracy w UŁ, Jubilatka mocno włączyła się w nurt dotyczący miejsca i roli wsi oraz rolnictwa w procesie integracji Polski z Unią Europejską. W licznych publikacjach, referatach na konferencjach krajowych i międzynarodowych, jawi się jako zwolenniczka przekonania, iż „(…) to nie miejskość a wiejskość będzie określała przyszły kształt Europy"[24].

Nadając ton pracom badawczym Zakładu Etnologii Polski i Europy projektowała i przeprowadzała m.in. tzw. badania własne w roku 2008 (umowa 505/323). Dotyczyły one jakże ważnego, oryginalnego i aktualnego, jeszcze niewystarczająco rozpoznanego, zagadnienia: *Tożsamość kulturowa wsi w świecie ponowoczesnym*. Wyniki tych prac, zawarte w szeregu pracach

[24] M. Wieruszewska, *Wieś jako wyzwanie dla procesu integracji Europejskiej – mit czy nadzieja*?, [w:] *Wieś i rolnictwo w procesie integracji Polski z Unią Europejską*, red. E. Kośmicki, H. Januszek, W. L. Janik, Poznań 1998, s. 21.

publikowanych w kraju, jak również w referatach na konferencjach międzynarodowych, sugerowały nową konceptualizację wiejskości, którą powinna odejść od takich dychotomii jak: wieś – miasto, tradycja – nowoczesność, wspólnota – stowarzyszenie, partykularyzm – uniwersalizm.

Prof. Maria Wieruszewska zaznaczyła też wyraziście swoją aktywność naukową w pracach Interdyscyplinarnego Zespołu Badania Wsi UŁ, funkcjonującego przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej. Występowała z referatami na zebraniach Zespołu, publikowała w jego biuletynie naukowym, a także recenzowała do druku niektóre tomy „Zeszytów Wiejskich"[25], przedstawiała referaty na sesjach plenarnych, konferencjach naukowych organizowanych przez Zespół.

Podobnie, Muzeum Etnograficzne i Archeologiczne w Łodzi mogło korzystać, z pożytkiem dla siebie, z dorobku i autorytetu naukowego Jubilatki, która w 1998 r. opracowała merytorycznie katalog wystawy *Szare jak ziemia barwne jak pamięć*, dotyczącej kultury ludowej Łódzkiego i pełniła funkcję Przewodniczącej Rady Muzealnej tej placówki.

Podczas aktywności w środowisku łódzkim, ale też w uznaniu wysokiej pozycji w ogóle w polskiej etnologii, Uczona wybierana była do Komitetu Nauk Etnologicznych. Reprezentowała również łódzką etnologię w Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej dla kierunku etnologia. M. in. 21–23 maja 2001 r. brała udział w zespole oceniającym ten kierunek studiów na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

O wyjątkowym prestiżu prof. M. Wieruszewskiej w łódzkim środowisku nauk społecznych i humanistycznych zaświadcza wybranie Jej, jako promotora, do odnowienia po 50. latach doktoratu współtwórczyni i wieloletniej kierownik Katedry Etnografii/Etnologii UŁ, prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej. Uroczystość odbyła się 25 V 2009 r., na posiedzeniu Senatu UŁ. W pełnym swady i serdeczności wystąpieniu, jako młodsza koleżanka, wzrastająca naukowo pod wpływem obchodzącej jubileusz Uczonej, stwierdziła:

> Trudno odszukać ten zakres aktywności łódzkiego środowiska etnologicznego, w którym nie byłoby widać wiodącej roli Pani Profesor. Polscy etnografowie różnych

[25] Np. M. Wieruszewska, *Mentalność jako kategoria opisu rzeczywistości wiejskiej*, „Zeszyty Wiejskie", Z. X, 2005, s. 9–19; Tejże, *Programy szkolenia liderów wiejskich. Potrzeby a rzeczywistość*, „Zeszyty Wiejskie", Z. II, 2000, s. 23–34.

pokoleń są Jej dłużnikami z racji – nieprzerwanej od półwiecza – niespożytej aktywności organizacyjnej, dydaktycznej i naukowej, którą realizowała reprezentując polską etnografię w krajowych i międzynarodowych organizacjach[26].

Działając w Łodzi miała okazję na wzbogacenie zasięgu swoich kontaktów międzynarodowych, które wysoko ustalały Jej pozycję nie tylko w nauce polskiej, ale także w ogóle europejskiej. Pozostawała przy tym wierna wybranej przez siebie problematyce: „Moja współpraca zagraniczna wiąże się z badaniami naukowymi, dotyczącymi głównie społeczno-kulturalnych problemów wsi i obszarów wiejskich w Polsce"[27]. Szczególną estymą obdarzała etnologów skandynawskich, podejmując z nimi współpracę w ramach programu badań Morza Bałtyckiego (Baltic Sea Region Studies). W zakresie kontaktów z Uniwersytetem w Turku (Finlandia) przyjęła, w IEiAK, prof. Pekka Leimu z Instytutu Etnologii tej uczelni.

W uznaniu zasług dla rozwoju łódzkiego ośrodka etnologicznego, z inicjatywy Rady Naukowej IEiAK, prof. M. Wieruszewska 15 VII 2009 r. została odznaczona najwyższym odznaczeniem resortowym (Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego) czyli Medalem Komisji Edukacji Narodowej. Uzasadniając wniosek Dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ (Prof. dr hab. Zbigniew Anusik) stwierdził, iż „Jej olbrzymią zasługą jest ukazanie wsi polskiej jako całości społeczno-kulturowej i rozwijanie koncepcji tożsamości kulturowej wsi jako podstawy zmian kulturowych w Europie XX i XXI w."[28]. Pani Profesor już wcześniej odznaczona była Złotym Krzyżem Zasługi (29 XI 1995 r.), zaś później Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (29 IX 2011 r.).

Głównie dwie placówki naukowe i związane z nimi środowiska, nawet szkoły badawcze, wywarły przemożny wpływ na ostateczne ukształtowanie się sylwetki badawczej prof. Marii Wieruszewskiej. Początkowo Katedra Etnografii UŁ, później zaś IRWiR PAN, wykrystalizowały i umocniły interdyscyplinarne podejście Jubilatki do problematyki wiejskiej, czyli metodologię będącą najlepszym przykładem twórczego połączenia perspektywy etnologicznej i socjologicznej oraz wspólnego traktowania problemów kultury

[26] M. Wieruszewska-Adamczyk, *Odnowienie doktoratu prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w dniu 25 maja 2009 r.*, „Zeszyty Wiejskie", Z. XV, 2010, s. 292–294.

[27] APMW, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat…, s. 3.

[28] DSP UŁ, Teczka osobowa… Uzasadnienie wniosku o przyznanie Medalu Komisji Edukacji Narodowej (maszynopis).

(tradycyjnie wiązanych z etnografią) i społeczeństwa (przypisywanych socjologii). Jej dorobek świadczy o tym, że do zrozumienia złożonych problemów współczesnej wsi, przeobrażeń jakim podlega, konieczne jest łączenie różnych perspektyw i punktów widzenia antropologii kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Kopczyńska-Jaworska B., *Założenia, problematyka i organizacja badań*, [w:] *Stosunek mieszkańców wsi Kujawskiej do ziemi. Przemiany kulturowej hierarchii wartości*, pod red. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, Łódź 1974.
- Wieruszewska M., *Mentalność jako kategoria opisu rzeczywistości wiejskiej*, „Zeszyty Wiejskie", Z. X, 2005.
- Wieruszewska M., *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. VIII, R. 1966.
- Wieruszewska M., *Programy szkolenia liderów wiejskich. Potrzeby a rzeczywistość*, „Zeszyty Wiejskie", Z. II, 2000.
- Wieruszewska M., *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. XIII, R. 1971.
- Wieruszewska M., *Wieś jako wyzwanie dla procesu integracji Europejskiej – mit czy nadzieja*?, [w:] *Wieś i rolnictwo w procesie integracji Polski z Unią Europejską*, red. E. Kośmicki, H. Januszek, W. L. Janik, Poznań 1998.
- Wieruszewska-Adamczyk M., *Odnowienie doktoratu prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w dniu 25 maja 2009 r.*, „Zeszyty Wiejskie", Z. XV, 2010.
- Wieruszewska-Adamczyk M., *Wielowymiarowość wartości ziemi i jej społeczno-kulturowe determinanty we wsi Kłotno*, [w:] *Stosunek mieszkańców wsi Kujawskiej do ziemi. Przemiany kulturowej hierarchii wartości*, pod red. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, Łódź 1974.
- Zawistowicz-Adamska K., *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948.

MATERIAŁY ARCHIWALNE

- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Pismo do ob. Wiesława Adamskiego, Podsekretarza Stanu MSZ, Sekretarza Generalnego Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia", Warszawa 9 XI 1974 r. (maszynopis).
- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Pismo Sekretarza Stanu w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Zakrzewskiego do Prof. dr hab. Marii Wieruszewskiej-Adamczyk (Warszawa, 1994.04.29).

- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Prof. dr Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Ocena pracy dr Marii Wieruszewskiej p. t. Przemiany społeczności wiejskiej (powtórka monografii Zaborowa), Warszawa 5.8.1977 (maszynopis).
- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Prof. dr Antonia Kłoskowska, Recenzja pracy doktorskiej mgr Marii Wieruszewskiej „Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego" (maszynopis b.d.).
- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Prof. dr Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Opinia o pracy naukowej dr Marii Wieruszewskiej-Adamczykowej, Łódź 10 X 72 (rękopis).
- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Autoreferat informujący o zainteresowaniach i osiągnięciach w działalności naukowo-badawczej oraz w kształtowaniu kadr naukowych, Warszawa luty 2001.
- Archiwum Prywatne prof. Marii Wieruszewskiej, Prof. dr hab. Maria Wieruszewska, Życiorys, Warszawa czerwiec 1998 r. (maszynopis).
- Dział Spraw Pracowniczych UŁ, Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Maria Wieruszewska: Autoreferat informujący o zainteresowaniach i osiągnięciach w działalności naukowo-badawczej oraz kształtowaniu kadr naukowych (maszynopis)
- Dział Spraw Pracowniczych UŁ, Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Maria Wieruszewska, Życiorys, 30 XI 1965 r. (rękopis).
- Dział Spraw Pracowniczych UŁ, Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Pismo Rektora UŁ prof. dr Z. Skwarczyńskiego z dn. 5 XI 1969 r. do Zakładu Badań Regionów Uprzemysłowionych Polskiej Akademii Nauk.
- Dział Spraw Pracowniczych UŁ, Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Dr Maria Wieruszewska-Adamczyk, Podanie o przeniesienie do IRWiR PAN z 26 XI 1971 r. (maszynopis).
- Dział Spraw Pracowniczych UŁ, Teczka osobowa. Wieruszewska-Adamczyk Maria, sygn. 1635, Uzasadnienie wniosku o przyznanie Medalu Komisji Edukacji Narodowej (maszynopis).

Professor Maria Wieruszewska-Adamczyk at the University of Łódź

The Jubilarian firmly believes that her hometown is Łódź, her home university is the University of Łódź, and her home research unit is the Chair of Etnography at the Łódź University.

Professor Wieruszeska-Adamczyk was related to the University of Łódź twice. First, in the period between 1960–1971 she was studying and working on her PhD in the Chair of Ethnography, then, between 1998–2013, as a professor in the Chair of Ethnology (the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology).

Professor Wieruszewska-Adamczyk's interdisciplinary approach to rural problems was crystallized and strengthened initially in the Chair of Ethnography at the UŁ and then, in the PAS Institute of Rural Development and Agriculture. The area of her interest was the methodology being a creative combination of ethnological and sociological perspectives as well as a joint approach to cultural issues (traditionally connected with ethnography) and social issues (commonly related to sociology)

Translated by Katarzyna Walińska

Izabella Bukraba-Rylska
Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN
Warszawa

Profesor Maria Wieruszewska w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN

Zainteresowania, jakie Profesor Maria Wieruszewska rozwijała w czasie swojej pracy w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN w Warszawie (począwszy od lat siedemdziesiątych aż do chwili obecnej) i którym dawała wyraz w podejmowanych badaniach, owocujących następnie licznymi publikacjami książkowymi oraz artykułami zamieszczanymi w czasopismach naukowych i pracach zbiorowych, można określić jednym słowem: wieś, a ściślej – dwoma słowami: polska wieś.

Takie stwierdzenie, choć słuszne, może być jednak zaledwie punktem wyjścia do bardziej dokładnej charakterystyki. Obszar obrany za przedmiot refleksji jest bowiem traktowany w Jej dorobku w szczególny sposób: syntetycznie, jako pewna systemowa całość, ale zarazem analitycznie, gdy z precyzją wytrawnego badacza penetruje Ona skomplikowane wzory i relacje w tkance wiejskich społeczności; z szacunkiem dla wcześniejszych dokonań w tym zakresie, ale i z ambicją sprostania współczesnym wyzwaniom tak empirycznym, jak i teoretycznym; z erudycją nakazującą uwzględnianie całego spektrum koncepcji na dany temat, lecz również z wyraźną preferencją dla niektórych z nich i jednocześnie z nie mniej widoczną pasja polemiczną wobec innych omawianych stanowisk. Wszystko to sprawia, że dorobek naukowy Profesor Wieruszewskiej z minionego czterdziestolecia można uznać za wręcz wzorcowy przykład pełnej troski o sprawy warsztatowe, ale też nacechowanej głębokim zaangażowaniem działalności badacza–humanisty. Spróbujmy przybliżyć zasygnalizowane tu kwestie w nastę-

pującej kolejności: wieś (czyli przedmiot refleksji), metoda (czyli warsztat badawczy), wartości (czyli świadome zaangażowanie i etos badacza).

Wieś, nad którą od początku swojej kariery Jubilatka się pochyla, nie jest nigdy fantomem zrodzonym z doktrynalnych założeń (czy to marksistowskich – jak w okresie PRL-u, czy też neoliberalnych – jak w okresie transformacji), które tak często znajdują sposób, by przeniknąć do aparatury pojęciowej naukowca. W tekstach, które wyszły spod Jej ręki jest to zawsze wieś prawdziwa, bo realna i *konkretna*, w dodatku umieszczona w ściśle określonym – diachronicznie, synchronicznie, ale też problemowo i aksjologicznie – *kontekście*. Do tych pojęć, wyniesionych z łódzkiej szkoły etnograficznej, Autorka odwołuje się w swoich pracach wielokrotnie, wiążąc je z osobą swojej Mistrzyni – Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Zasada „konkretu i kontekstu" jest więc obecna w jej kolejnych pracach zawierających relacje z badań empirycznych (*Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej* z roku 1971, którą niejako żegnała się ze środowiskiem łódzkim; *Przemiany społeczności wiejskiej Zaborów* z 1978 r. i *Społeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian* z 1980 r., gdzie doprowadziła do końca jeszcze przedwojenne zamierzenia prof. Zawistowicz-Adamskiej, polegające na analizie skutków migracji zarobkowych dla środowiska wiejskiego; *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich* z 2002 r. zawierającej powtórną analizę porównawczą wsi wielkopolskiej i podlaskiej; czy wreszcie *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę* z 2007 r.), ale też w tekstach poświęconych rozważaniom teoretycznym (takich jak *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej* z 1991 r. czy *Wieś polska. Konteksty – kontrasty – strategie* z 1997 r.). Kontekst, przypomina Autorka w pracy o samoorganizacji, to przede wszystkim umiejscowienie zjawisk w czasie i przestrzeni, ale nie tylko. Kontekstem są również rozmaite pola odniesień, w których badacz sytuuje podejmowaną przez siebie problematykę, wreszcie sama wieś może być uznana za kontekst, pozwalający w nowym świetle postrzegać inne problemy, a zwłaszcza diagnozować i oceniać wyzwania przyszłości.

> Wieś to dla nas zawsze swoisty wzór – pisze Wieruszewska – specyficzny układ powiązań w przestrzeni i czasie, obecny w życiu przeszłych i żyjących pokoleń mieszkańców. Wzorotwórcza, strukturalizująca siła tej matrycy nie odziera jednostek z ich wolności i podmiotowości, lecz tworzy zasób, z którego ludzie czerpią interpretację sensu doświadczanej przez siebie rzeczywistości[1].

[1] M. Wieruszewska, *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich*, IRWiR PAN, Warszawa 2002, s. 20.

W tym ostatnim przypadku pojęcie kontekstu nabiera znaczenia aksjologicznego, gdyż wieś w rozumieniu Autorki to „raczej świat wzorów i konfiguracji niż statystycznych zależności", to zjawisko określone przez znaczenia i wartości, a więc całość kulturowa.

Dzięki konsekwentnemu zastosowaniu dyrektywy „konkretu i kontekstu" wieś omawiana przez Profesor Wieruszewską jest prezentowana zawsze jako układ otwarty, ale zarazem wyraźnie wyodrębniający się z otoczenia, stanowi więc pośredni i niezbędny element całego systemu społecznego, nie przestając jednak być światem o dynamice wyznaczonej przez własne cechy i tożsamość, przez posiadane zasoby i doświadczane koleje losu. Holistyczna i jednocześnie kulturowa perspektywa ma zatem tutaj tę zaletę, że uzasadnia przeciwstawienie się traktowaniu wsi wyłącznie w kategoriach funkcjonalnego podsystemu, wytworzonego przez społeczeństwo globalne dla zaspokajanie określonych potrzeb struktur nadrzędnych, i staje się punktem wyjścia dla podmiotowego traktowania środowisk wiejskich, co nie oznacza, że wieś ma być jakimś homogenicznym organizmem. W istocie tworzy ona swoisty mikrokosmos o bardzo skomplikowanej strukturze wewnętrznej i różnorodnych relacjach z otoczeniem zewnętrznym. Tę misterną sieć zależności bardzo dobrze pokazały obie prace o Zaborowie, gdzie Autorce udało się połączyć etnograficzną wrażliwość na szczegół z socjologiczną analizą strukturalnych i funkcjonalnych powiązań różnych wymiarów życia wiejskiej społeczności. Jak pisała we wstępie do drugiej z wymienionych książek poświęconych Zaborowu:

> Można sądzić, że materiał tej pracy powstał z analizy różnych, luźno ze sobą związanych dziedzin życia, a zatem dobrano go na zasadzie troski o kompletność wszystkiego, co ważne we wsi i dla wsi. Rzecz przedstawia się jednak inaczej. Uwagę skupiają tylko pewne sfery życia, te mianowicie, w których najsilniej przejawiają się funkcje społeczności[2].

I rzeczywiście, precyzyjne rozróżnienie dwu wymiarów integracji (lokalnego i ponadlokalnego) oraz jej poziomu kulturowego, komunikatywnego, normatywnego i funkcjonalnego umożliwiło zakwestionowanie ideologicznie zadekretowanych ogólnikowych sądów o nieuchronnie postępującej dezintegracji wsi.

---

[2] Tejże, *Społeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*, PWN, Warszawa 1980, s. 10.

> Obserwowane przejawy integracji komunikatywnej, widoczne w sieci kontaktów i styczności wewnątrzwiejskich, oraz przejawy integracji funkcjonalnej, manifestowane przez wysoki wskaźnik instytucjonalizacji życia wsi i zaspokajania jej podstawowych potrzeb, mimo słabszej integracji kulturowej i normatywnej, pozwalają uznać wieś za całość funkcjonalnie powiązanych elementów. Elementy te, ulegając zmianom, różnicują cały układ i dają tym samym wyraz procesom, w których wieś uczestniczy[3].

Ze szczególną nieufnością Profesor Wieruszewska traktuje także inne stereotypowe przekonania na temat wsi, zwłaszcza te, streszczające się w przeciwstawieniu: „tradycyjne" i „nowoczesne", przy czym nie ogranicza się do wytknięcia ograniczeń koncepcji wzrostu, rozwoju i modernizacji, ale również precyzyjnie wykazuje na materiale empirycznym ich ewidentną zawodność. Takie podejście zaprezentowała w publikacji o sankcjach systemu kontroli, gdzie badania prowadzone w okolicach Bełchatowa dowiodły, iż wieś uznawana za bardziej rozwiniętą (środowisko otwarte, rozproszone, z większą ilością ludności robotniczej) stosuje rozwiązania typowe raczej dla środowisk tradycjonalnych, to znaczy odwołuje się do radykalnych działań w sferze publicznej i czyni to z pełną jawnością, podczas gdy wieś pozornie bliższa biegunowi „wspólnoty" (z silnymi więziami rodzinnymi, rezerwą wobec obcych i przewagą rolników) dopuszcza jedynie działania mniej drastyczne i tylko wobec osób spokrewnionych.

Do podobnych wniosków, niezgodnych z uproszczonymi wyobrażeniami i poznawczymi kliszami socjologii, doprowadziły Autorkę – podjęte po kilkunastu latach od pierwszego badania – analizy samoorganizacji mieszkańców wsi wielkopolskiej (uznawanej zawsze za bardziej rozwinięta) i podlaskiej (traktowanej zwykle jako relatywnie zacofana). I znów nie potwierdziły się „oczywiste prawidłowości", które nakazywałyby dostrzegać wyraźnie słabsze zaangażowanie w sprawy wspólne wśród mieszkańców wsi „mniej zmodernizowanej". Rzeczywistość ponownie okazała się bardziej skomplikowana niż zwyczajowo stosowane w naukach społecznych schematy. Wieś wielkopolska w świetle oficjalnych danych była wprawdzie w okresie PRL-u zdecydowanie „nowoczesna", cieszyła się wysokim poziomem produkcji rolnej i umiejętnie korzystała z oferty dostarczanej przez instytucjonalne otoczenie, ale proces transformacji odbił się na niej wyjątkowo niekorzystnie, w dodatku w nowych warunkach wykazywała tylko

[3] Tamże, s. 133.

nieznacznie większy poziom samoorganizacji, mierzonej syntetycznym wskaźnikiem (struktury współpracy, „wrażliwość" obywatelska, poziom uczestnictwa, zaufanie). Natomiast wieś podlaska, poprzednio „buntująca się przeciw systemowi" i funkcjonująca dzięki tradycyjnym zasobom (głównie współpracy rodzinno-sąsiedzkiej), po roku '89 dużo lepiej radziła sobie z wyzwaniami gospodarki rynkowej, a i pod względem zaangażowania i struktur współpracy przewyższała tę wielkopolską. Metoda „konkretu i kontekstu" nakazująca wyżej cenić precyzyjną analizę szczegółu *in vivo* niż gabinetowe teoretyzowanie *in vitro* i odwołująca się raczej do „mikroskopu" niż „lunety" po raz kolejny dowiodła swej słuszności. Pozwoliła mianowicie na empiryczne potwierdzenie istnienia różnych rodzajów kapitału społecznego („wspólnotowego" i „stowarzyszeniowego") i różnych wzorów samoorganizacji („miejskiego" i „wiejskiego"), zwracając jednocześnie uwagę na niedopuszczalność przenoszenia tych modeli z jednego typu środowiska społecznego na inny.

Stosowana przez Profesor Wieruszewską z pełną premedytacją zasada systematycznego testowania hipotez „wątpliwych *a priori*", jeszcze raz okazała swoją wartość w badaniach nad migracjami zarobkowymi, które podjęła w pierwszych latach po akcesji. Podzielane powszechnie przekonanie (wręcz aksjomat w naukach społecznych), iż mobilność przestrzenna przekłada się na bardziej otwarte postawy i opinie, nie znalazło potwierdzenia w wynikach analizy trzech środowisk wiejskich z różnych regionów kraju. Na Podlasiu najniższy stopień zaangażowania migracyjnego łączył się z najniższym wskaźnikiem tradycjonalizmu; na Opolszczyźnie obie miary wykazywały wartości średnie, zaś na Podkarpaciu maksymalny stopień zaangażowania migracyjnego towarzyszył maksymalnemu poziomowi tradycjonalizmu. Również bynajmniej nie jednoznaczne okazały się konkluzje dotyczące rozważań nad kapitałem ludzkim, społecznym i kulturowym: wyraźnie akcentowane przez rozmówców korzyści w sferze indywidualnej niekoniecznie przekładały się na pozytywne zjawiska w wymiarze kulturowym, zwłaszcza postrzeganym w perspektywie długiego trwania, a kapitał społeczny okazywał się efektem nie wyłącznie sieci powiązań (co zwykła podkreślać koncepcja liberalna), lecz wspierał się „na takich kulturowo wytworzonych cechach, jak normy współdziałania, współpracy, powinności odwzajemniania zobowiązań i poczucia zaufania" (uwzględnianych

przez perspektywę komunitariańską). To zaś – zdaniem Autorki – „wskazuje na jego związki z kapitałem kulturowym poprzez kontekst wartości, ale też z kapitałem ludzkim w sensie indywidualnych kompetencji, cnót osobistych"[4].

Przedstawione dotychczas kierunki zainteresowań Profesor Wieruszewskiej dowodzą, iż w swoim podejściu do problematyki wiejskiej pozostaje Ona wierna zasadzie „konkretu i kontekstu". Z ogromną wrażliwością traktuje badane szczegóły, niuanse sytuacji czy indywidualne przypadki i jednocześnie potrafi wnikliwie ocenić złożone relacje między różnymi elementami z poziomu zarówno układu mikro-, mezo- czy makro. Dzięki temu wieś przestaje być obszarem, na którym po prostu zachodzą zjawiska czy prawidłowości powszechnie występujące gdzie indziej, a zaczyna jawić się jako miejsce, gdzie dochodzi do bardzo nietypowego przekształcania ogólnych tendencji. A dzieje się tak dlatego, co Autorka zawsze podkreśla, ponieważ ogólne trendy trafiają tam na specyficzne środowisko społeczne, odmienne podłoże kulturowe i na jednostki o szczególnym poczuciu tożsamości. Wszystko to sprawia, że wnikliwe przyjrzenie się mikroskali i prawidłowe zastosowanie „mikroskopu" nie tylko pozwala dostrzec wyraźniej procesy widoczne także „przez lunetę", ale niejednokrotnie pozwala również zauważyć coś zupełnie innego. Dzięki stosowanej przez Nią procedurze „etnografizowania socjologii" polska wieś przestaje też być biernym przedmiotem interwencji ze strony społeczeństwa globalnego, „czymś, co tylko przeżywa i przeżuwa, a nie tworzy i dąży" – jak o powszechnym mniemaniu na temat wsi pisał z ubolewaniem Władysław Grabski[5] – lecz staje się podmiotem o własnym potencjale rozwojowym. Obrane przez Jubilatkę zasady metodologiczne mają jednak wpływ nie tylko na prezentowany przez Nią obraz wiejskiej rzeczywistości, ale zarazem pozwalają bardzo wyraziście scharakteryzować Jej warsztat badawczy i sylwetkę Jej samej jako badacza.

Profesor Wieruszewska nie podejmuje tematów przypadkowych, nie kieruje się aktualnym zapotrzebowaniem, które sprawia, że – jak twierdzi Pierre Bourdieu – socjologia traci swą autonomię, dla chwilowych korzyści przekształcając problemy publiczne w problemy naukowe[6], nie stosuje też modnych koncepcji bez uprzedniego skonfrontowania ich z dotychczasową

[4] Tejże, *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*, IRWiR PAN, Warszawa 2007, s. 18.

[5] W. Grabski, *System socjologii wsi*, „Roczniki Socjologii Wsi", T. I, 1936, s. 71.

[6] P. Bourdieu, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 179.

aparaturą pojęciową uprawianej przez siebie dyscypliny. Za Jej wyborami stoją zawsze racje głębsze, wyprowadzone z refleksji nad długim trwaniem społeczności wiejskich, a zarazem osadzone w tradycjach i etosie przede wszystkim polskiej etnologii i socjologii wsi. Takimi zjawiskami obecnymi „od zawsze" na polskiej wsi były niesformalizowane i niezinstytucjonalizowane fakty współdziałania czy samoorganizacji oraz inne przejawy więzi społecznej (chociażby system kontroli i sankcji). Dla ich należytego zrozumienia stosowane współcześnie terminy takie jak „kapitał społeczny" okazują się niewystarczające, zwłaszcza jeśli są definiowane zgodnie z miejskim i stowarzyszeniowym modelem społeczeństwa obywatelskiego, który zapoznaje reguły funkcjonowania tradycyjnych wiejskich wspólnot. Od dawna też polska wieś doświadczała migracji zarobkowych i dlatego ich wyjaśnienia nie warto poszukiwać tylko w najbliższej przeszłości PRL-u („niedokończona urbanizacja"), ale w o wiele odleglejszej historii naznaczonej asymetrycznymi relacjami segmentu agrarnego i społeczeństwa globalnego. Dopiero przy zastosowaniu takiej perspektywy ujawniają się pewne, leżące głębiej mechanizmy. Widać wówczas wyraźnie, że określany przez makroekonomistów eleganckim mianem „przepływów międzygałęziowych" systematyczny i rabunkowy drenaż wsi i rolnictwa w połączeniu z traktowaniem ich jako naturalnego rezerwuaru siły roboczej, zasobów materiałowych i środków finansowych, a w miarę potrzeby także jako bufora przemian, amortyzatora kryzysów i „gąbki chłonącej bezrobocie", zawsze powodował negatywne konsekwencje dla środowisk wiejskich, generując zarazem (od XV wieku) efekt „paradoksu modernizacyjnego" dla pozostałych dziedzin gospodarki. Krótkotrwały rozwój reszty kraju, okupowany kolejnymi zapaściami rolnictwa, nieodmiennie skutkował pogarszaniem się struktury agrarnej, przeludnieniem, obniżeniem poziomu życia mieszkańców wsi i – w rezultacie – ich migracjami zarobkowymi, nierzadko zagranicznymi, na szczęście z reguły wahadłowymi, a więc niedefinitywnymi. Od początku naukowego zainteresowania polską wsią były także obecne w refleksji badaczy wątki dotyczące specyfiki tego środowiska społecznego, wyjątkowości jego kultury oraz ich adekwatności wobec aktualnych tendencji rozwojowych i wyzwań cywilizacyjnych. Opiniom negującym jakąkolwiek wartość kulturowego dorobku wsi (jakie bardzo chętnie formułowano w okresie PRL-u, ale i po roku '89) Profesor Wieruszewska zawsze przeciwstawiała odmienne zdanie, znajdując dla wsparcia swego

stanowiska wiele istotnych i zasługujących na przemyślenie argumentów. Ponieważ ten aspekt Jej dorobku dotyczy założeń aksjologicznych i sfery wartości, znajdzie swoje omówienie w końcowym fragmencie niniejszych rozważań. Teraz natomiast warto zatrzymać się jeszcze przez chwilę na kwestiach warsztatowych Jubilatki.

Preferencja dla zagadnień nie efemerycznych, ale niejako strukturalnie zakorzenionych w mechanizmach trwania i zmiany polskiej wsi, pociąga za sobą wybór takich metod, którymi posługiwano się niegdyś, gdyż dowiodły one już nieraz swojej przydatności i – dla uzyskania porównywalnych wyników kolejnych analiz – powinny znaleźć kontynuację także obecnie. Stąd w pracach Profesor Wieruszewskiej odwołania do metody, którą kiedyś słynęła polska socjologia – monograficznej, w dodatku w jej rozmaitych odmianach (porównawczej – w porządku synchronicznym – oraz ponownej – w ujęciu diachronicznym) i stosowanie z powodzeniem metody studium przypadku. Stąd uzupełnianie bardziej zestandaryzowanych metod socjologicznych (na przykład wywiad kwestionariuszowy na większej próbie) także podejściami bardziej „miękkimi" (wywiad narracyjny, obserwacja uczestnicząca). Stąd wreszcie szacunek dla dokonań poprzedników, do których dzieł zawsze chętnie się odwołuje, i szczególna atencja dla niektórych z nich jako autorytetów nie tylko naukowych. Obecne w pracach Autorki odniesienia do najnowszej literatury przedmiotu, zarówno polskiej jak i zagranicznej, są więc zawsze uzupełnione doskonała znajomością wcześniejszych, klasycznych, ale i mniej znanych opracowań. Swoją postawę Autorka tak wyjaśnia w jednym z najnowszych tekstów, poświęconych aktualności myśli Floriana Znanieckiego dla badań nad migracją:

> Nie negując potrzeby stworzenia w socjologii, ale i w antropologii nowego słownika, bardziej adekwatnego do tłumaczenia świata globalizacji, chcę uniknąć błędu zaprzepaszczenia tych cennych dokonań humanistyki, które zachowują – moim zdaniem – swoją użyteczność. Ich rozważne, refleksyjne przywołanie może zmniejszyć, jeśli nie całkiem oddalić, zarzut nieadekwatności pojęć, które przypominają biblijną scenę nalewania starego wina do nowych bukłaków z łatwym do przewidzenia skutkiem. Widzę więc sens płynący z posługiwania się pojęciami z kulturowego wokabularza etnologii, pojęciami takimi jak: kontakt kulturowy, asymilacja, adaptacja, akulturacja, dyfuzja. Wszystkie one podkreślają wagę kulturowego zaplecza: wartości, norm, tego, co Florian Znaniecki nazwał systemem aksjonormatywnym[7].

[7] M. Wieruszewska, *Dzieło „Chłop polski w Europie i Ameryce", czyli o pożytkach z czytania klasyków*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny" 2012, nr 2, s. 5–23.

Ze względu na tę właśnie troskę o zachowanie ciągłości dyscypliny publikacje Profesor Wieruszewskiej można uznać za chwalebny wyjątek od nieszczęsnej reguły, jaką już w 1917 roku skonstatował dla polskiej socjologii Jan Stanisław Bystroń. Zauważył on mianowicie niepokojącą tendencję polegającą na tym, że polscy autorzy „znajdują się zawsze w żywym kontakcie z teoriami obcymi, nie znając przeważnie poprzednich prac polskich". Polska socjologia nie ma więc rozwoju historycznego, twierdził Bystroń, a jedynie logiczny[8]. O słabościach takiej postawy – dominującej również współcześnie – pisze się dzisiaj na szczęście coraz więcej. Przykładowo, Ewa Domańska krytykuje polską metodologię i teorię humanistyki, zarzucając jej czysto instrumentalne przykładanie do rodzimego materiału obcych teorii (niczym gotowych „skrzynek z narzędziami"), zamiast traktować je jako inspirację do tworzenia własnych koncepcji. Domańska nie ma wątpliwości, że tego rodzaju praktyka stanowi przejaw „intelektualnej autokolonizacji" badaczy z peryferii, którzy (dokładnie tak, jak to przewiduje teoria postkolonialna) sami się prowincjalizują uznając, że to „centrum" dostarcza teorii, a „peryferie" jedynie materiału empirycznego dla ich potwierdzenia[9]. Jubilatka jest wyjątkowo wyczulona na wszelkie takie niefortunne zapożyczenia, uznając je nie tylko za przejaw słabości metodologicznej, ale i za gwałt na badanej rzeczywistości.

> Pragnienie nadążania za „umykającym światem" – pisze w artykule poświęconym współczesnym dyskursom na temat wsi i rolnictwa – łatwo rozgrzesza z porzucenia dawnych narzędzi i słowników. Zastępują je nowe tropy i metafory... Uwiedzenie przez „modne" koncepcje, niejako „wyprzedzające" wobec empirycznych świadectw chwili obecnej, wywołuje inny rodzaj niedosytu. Pozostają niezagospodarowane pola zainteresowań niegdysiejszych[10].

Wydaje się więc, że Profesor Wieruszewska podpisałaby się pod propozycją Domańskiej, gdy ta jako remedium na wszelkie tego rodzaju zagrożenia proponuje swoisty „atawizm" badawczy rozumiany nie w kategoriach regresu, ale chęci przekazywania w trakcie rozwoju wykształconych już cech gatunkowych, które przesądzają o zdolności do przetrwania i do autoregeneracji dyscypliny, a więc o utrzymaniu jej tożsamości. Z pewnością

[8] J. St. Bystroń, *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej*, pod red. J. Szackiego, PWN, Warszawa 1995, s. 538–540.

[9] E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012, s. 176.

[10] M. Wieruszewska, *Współczesne dyskursy na temat wsi i rolnictwa*, [w:] *Polacy o sobie*, pod red. P. Kowalskiego, Oficyna Wydawnicza „Stopka", Łomża 2005, s. 207–226.

też Profesor Wieruszewska poparłaby inny pomysł Domańskiej, która tak modnej dziś re-dyscyplinizacji, „mąceniu gatunków" i niefrasobliwemu „kłusownictwu" po cudzych obszarach przeciwstawia mocno dyscyplinujący postulat re-dyscyplinizacji, gdyż tylko to (zdaniem historyczki) jest w stanie zapobiec „procesom przenikania się różnych dyscyplin badawczych, którym towarzyszy przekonanie, że bez znajomości teorii i praktyki metod specyficznych dla danej dyscypliny każdy może się zająć wszystkim"[11]. Stawką w grze, toczonej dziś w obrębie humanistyki, jest – jak widać – nie tylko mniej lub bardziej trafna diagnoza rzeczywistości, ale również suwerenność, koherencja i ciągłość danej dyscypliny naukowej, co w żadnym razie nie wyklucza idei badań interdyscyplinarnych, lecz właśnie stanowi ich przesłankę. Za podstawowy warunek zachowania tej ciągłości trzeba jednak, za Ewą Domańską, uznać coś więcej niż sam przedmiot badania. W nie mniejszym stopniu chodzi tu również o „erudycję", czyli gruntowną znajomość dziejów dyscypliny, dotychczas podejmowanych tematów, już zrealizowanych przedsięwzięć oraz używanych metod. To wszystko są cechy dorobku Jubilatki i właśnie w tym leży przyczyna Jej niezgody na formułowane – bez należytej znajomości rzeczy bądź na podstawie założeń wywiedzionych z innych dziedzin – sądy o polskiej wsi. Te wątki twórczości Profesor Wieruszewskiej należą jednak do trzeciego z wyszczególnionych na początku aspektów, a mianowicie do sfery aksjologicznej: uznawanych i zarazem praktykowanych wartości, czyli etosu badacza.

Do najważniejszych z nich można zaliczyć przekonanie o wyższości naturalnego, ewolucyjnego i endogennego rozwoju nad rozwiązaniami rewolucyjnymi, stanowiącymi zawsze nagłą i brutalną ingerencję z zewnątrz w skomplikowane mechanizmy danej całości. Jubilatka podziela skłonność właściwą wszystkim osobowościom o nastawieniu konserwatywnym „do używania kategorii morfologicznych, które nie rozkładają na części materiału z doświadczenia w jego poglądowej totalności, lecz próbują zachować jego niepowtarzalność". Przeciwieństwem tego typu postawy w interpretacji Karla Mannheima jest właściwa lewicowcom metoda analityczna, „która każdą napotkaną całość najpierw rozbija by dojść stopniowo do dających się ze sobą kombinować i generalnie określić elementów i łączyć je potem według mechanizmu funkcjonowania lub poprzez kategorię

[11] D. Domańska, *dz. cyt.*, s. 164.

przyczynowości". Osobowościowe predylekcje Jubilatki musiały doznać wzmocnienia w środowisku takim jak IRWiR w konfrontacji z najzupełniej przeciwstawną opcją, którą Mannheim tłumaczył następująco:

> lewicowi myśliciele chcą z zastanego świata zrobić coś nowego i dlatego zawsze odchodzą myślami od konkretnego bytu, takiego jakim on jest, stają się abstrakcyjni i rozkładają na części sytuację istniejącą, by ją następnie na nowo układać. W kategoriach kształtów, morfologicznie, widzi się tylko coś, co jest się gotowym zaakceptować, w czym się niczego nie chce zmienić; co więcej, pragnie się poprzez ujmowanie kształtu ustabilizować także to, co jest w nim w ruchu, pobłogosławić byt za to, że jest taki jaki jest[12].

Rozróżnienie poczynione przez socjologa wiedzy wydaje się adekwatne także na obszarze socjologii nauki, zwłaszcza że znajduje dobre zastosowanie w odniesieniu do kwestii związanych z rzetelnością badawczą i etosem pracownika nauki, o którym pisała przed laty Stefania Skwarczyńska. Dla tego wybitnego teoretyka literatury nie ulegało wątpliwości, że działalność naukowa – poza kwalifikacjami ściśle profesjonalnymi – wymaga także odpowiedniego poziomu moralnego. Jej zdaniem, trzeba tu poddać się „swoistej ascezie, której wyznacznikiem jest wyrzeczenie i bezinteresowność", umiejętność przekroczenia swego „łatwego biologicznego 'ja'" i „odepchnięcia prostej witalności" po to, by poszukując prawdy nie mieszać porządków rzeczywistości „istniejącej", „konstruowanej" i „nadprzyrodzonej" (dziś użylibyśmy raczej określenia – założonej bądź ideologicznie zadekretowanej). Im silniejsza w badaczu „prężność twórcza, im większa łatwość w rzutowaniu koncepcji, w konstruowaniu tez, powiązań, nici interpretacyjnych", twierdziła Skwarczyńska, tym bardziej powinien on umieć „ograniczyć bujną ekspansywność własnego 'ja', wyrzec się najsłodszego z darów: nieskrępowanego tworzenia". A powinien tak uczynić w imię szacunku dla poznawanej rzeczywistości, w imię „właściwego, uczciwego zachowania stosunku pomiędzy przedmiotem badania, owym światem rzeczywistości, bezbronnym wobec nas, biernym biernością przedmiotu, a zaborczą, prężną, dążącą do panowania nad przedmiotową rzeczywistością zdolnością twórczą naszego umysłu"[13]. Szkoda, że we współczesnej dyskusji nad zasadami uprawiania nauki, nie porusza się w Polsce tak fundamentalnych

[12] K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 224.
[13] S. Skwarczyńska, *Studia i szkice literackie*, PAX, Warszawa 1953, s. 76.

kwestii, jak te, na które zwracała uwagę Skwarczyńska, zawężając rozumienie etyki badacza do kwestii czysto warsztatowych oraz powinności wobec osób (respondentów i kolegów po fachu), ale już nie wobec rzeczywistości społecznej, którą – jak się to już utarło w praktyce z czasów PRL-u i z ostatnich dwudziestu lat – można bezkarnie krytykować, nawet szkalować i bezceremonialnie naginać do kolejnych wizji światopoglądowych. Tymczasem, jak pisała Skwarczyńska, „jest dziwny prymitywizm w naszym odczuciu, że zło, krzywda istnieje tylko tam, gdzie kogoś niesprawiedliwość boli", podczas gdy istota zła tkwi w samym „fakcie niesprawiedliwości"[14]. Zaniedbanie to tym bardziej niepokojące, że obecnie na zachodzie dokonuje się w humanistyce „zwrot etyczny", rodzi się ruch „odrodzenia cnót" i formułowany jest program „epistemologii cnoty", który nie odnosi się już tylko do zagadnień wąsko rozumianej metody, ale przenosi punkt ciężkości na zdolności poznawcze podmiotu, zgodnie z zasadą, iż „wiedza jest prawdziwym przekonaniem opartym na cnotach intelektualnych tego, kto wie"[15].

Kolejną wartością bliską Profesor Wieruszewskiej jest sceptycyzm wobec uproszczonych schematów poznawczych, jakich nie brak nie tylko w myśleniu potocznym, ale również w nauce, zwłaszcza tej uprawianej zgodnie z aktualnym zapotrzebowaniem i administracyjnie egzekwowanymi dyrektywami. Tym właśnie należy tłumaczyć Jej skłonność do kontestowania uznanych twierdzeń i cierpliwego ich falsyfikowania przez stosowanie empirycznych sprawdzianów. Dzięki temu możliwe staje się zakwestionowanie wielu „oczywistych" prawd nauk społecznych, w rodzaju unifikującego wpływu industrializacji i urbanizacji w okresie PRL-u czy – aktualnie – modernizacji pod wpływem założeń Wspólnej Polityki Rolnej. Niezależnie od kształtu interwencji stosowanych wobec polskiej wsi

> podstawowa struktura wsi w swych elementach konstytutywnych zachowuje trwałość i ciągłość – pisała w książce *Wieś polska. Konteksty, kontrasty, strategie* – Rodzina, indywidualne gospodarstwo, krąg sąsiedzki, krewniaczy, grupy nieformalne i lokalne organizacje tworzą sieć stosunków i zależności, które utrzymują istotę społeczności do chwili obecnej, mimo destrukcyjnych nacisków makrostruktury państwa totalitarnego i wpływów kultury podporządkowującej[16].

[14] Tamże, s. 83.

[15] E. Domańska, *dz. cyt.*, s. 182.

[16] M. Wieruszewska, *Wieś polska. Konteksty, kontrasty, strategie*, IRWiR PAN, Warszawa 1997, s. 25.

„Na tym tle należałoby zweryfikować tezę o dezintegracji społeczności wiejskiej i szczątkowym charakterze powiązań nieformalnych, sąsiedzko-krewniaczych" – nie bez satysfakcji konstatowała Autorka kilka lat wcześniej[17].

Można by to uznać za przejaw mityzacji, mitologizacji bądź ulegania agrarystycznym przesądom, gdyby wnioski nie były dobrze udokumentowane wynikami badań i gdyby do podobnych wniosków nie dochodzili także inni badacze, wywodzący się spoza uprzywilejowanego kręgu rodzimego *main streamu*. „Elementy tradycji, a zwłaszcza relacje rodzinne były w roku 1990 wciąż jeszcze najistotniejszymi czynnikami determinującymi funkcjonowanie polskiej wsi" – przyznaje badacz japoński, Etsuo Yoshino w książce *Polscy chłopi w XX wieku*[18]. Przedkładając prawdę „rzeczywistości istniejącej" nad sugestywność „rzeczywistości konstruowanej" a zwłaszcza nad perswazyjną siłę „rzeczywistości zadekretowanej" Profesor Wieruszewska realizuje najważniejszą wartość wymienioną przez Skwarczyńską w katalogu etosu badacza, ale zarazem spełnia kryteria, jakie dla socjologa przewidywał Florian Znaniecki. Pisząc o nieuchronnej obecności schematów praktycznych i teoretycznych w funkcjonowaniu oraz poznawaniu życia społecznego Znaniecki przyznawał, że te schematy mogą być narzucane społeczeństwom, ale jednocześnie był świadom, iż rzeczywistość, z którą mamy wtedy do czynienia „nie jest już społeczna w sensie ścisłym", a więc „naszym przedmiotem nie jest już grupa bądź osobowość jako typowa kombinacja różnorodnych schematów społecznych" zaś ludzie „są uważani wyłącznie za wsporniki danego systemu, za ukrytą podstawę, na której system zostaje urzeczywistniony"[19]. A skoro schematy wyparły konkretne elementy i zjawiska społeczne, tym samym trudno utrzymywać, iż badacz nadal zajmuje się socjologią, w związku z czym *de facto* sam przestaje być socjologiem. Przed takim właśnie ryzykiem skutecznie chroni postawa reprezentowana przez Jubilatkę, zwłaszcza stosowana przez Nią zasada „konkretu i kontekstu" oraz niechęć wobec postrzegania wsi w kategoriach abstrakcyjnych procesów rozwojowych czy też przez pryzmat kryteriów ekonomicznych i produkcyjnych.

---

[17] Tejże, *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją*, IRWiR PAN, Warszawa 1992, s. 175.

[18] E. Yoshino, *Polscy chłopi w XX wieku*, Semper, Warszawa 1997, s. 24.

[19] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, T. II, PWN, Warszawa 1991, s. 859.

Wreszcie trzecia właściwość etosowego wymiaru perspektywy badawczej Profesor Wieruszewskiej, polegająca na śmiałym wykraczaniu poza istniejące paradygmaty i ukazywaniu nowych zastosowań refleksji nad rzeczywistością wiejską. W przekonaniu Jubilatki wieś nie jest reliktem ani zaściankiem współczesnego świata, nie jest także obszarem, na którym bezkarnie mogą prowadzić swe eksploracje specjaliści z innych dziedzin czy też eksperymentować decydenci różnych opcji politycznych, ale rodzajem wzorca i autorytetem dla kolejnych etapów cywilizacji, remedium na wiele kryzysów, jakie dotykają świat współczesny. Wskazując na absurdalność i krótkowzroczność istniejących tendencji rozwojowych, odnotowując z satysfakcją renesans wartości wspólnotowych, koncepcji lokalności czy idei neowiejskich Autorka formułuje tezę o potrzebie nawiązania do wartości chłopskich i wiejskich jako najbardziej adekwatnej odpowiedzi na dzisiejsze wyzwania.

> Odrodzenie zainteresowań społecznością wiejską wiąże się przynajmniej z dwoma źródłami inspiracji – pisze w książce *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej* – Jednym jest rzeczywista tęsknota za wspólnotą, ładem, wartościami więzi prawdziwie silnej, bezpośredniej szczególnie widoczna w społeczeństwach Zachodu. Wartości te wypływają z potrzeby dialogu i tolerancji, coraz wyraźniej odczuwanej w świecie. Drugim źródłem inspiracji są wewnętrzne zmiany, jakie dokonują się w samej nauce, jej założeniach i metodach. Powrót do badań naturalnych społecznych całości, dążenie do interdyscyplinarnych podejść, jakby „w poprzek" dyscyplin, kieruje refleksję epistemologiczną w stronę społeczności, gdzie odnaleźć można podstawowe relacje w ramach wspólnoty, także bezpośrednie, autentyczne doświadczenia w relacji człowiek – środowisko, człowiek – człowiek[20].

Ta deklaracja aksjologiczna jest zarazem (co należy wyraźnie zaznaczyć) postulatem radykalnego przeorientowania naukowych paradygmatów, a więc propozycją intensywnego, a nie jedynie ekstensywnego uprawiania nauki. Profesor Wieruszewska wskazuje te możliwości, ważne jednak, aby znaleźli się chętni do ich wykorzystania i do kontynuacji Jej dorobku.

[20] M. Wieruszewska, *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, IRWiR PAN, Warszawa 1991, s. 45.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu P., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Bystroń J. St., *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej*, pod red. J. Szackiego, PWN, Warszawa 1995.
- Domańska E., *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012.
- Grabski W., *System socjologii wsi*, „Roczniki Socjologii Wsi" T. I, 1936.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- Skwarczyńska S., *Studia i szkice literackie*, PAX, Warszawa 1953.
- Wieruszewska W., *Dzieło „Chłop polski w Europie i Ameryce", czyli o pożytkach z czytania klasyków*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny" 2012, nr 2.
- Wieruszewska W., *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją*, IRWiR PAN, Warszawa 1992.
- Wieruszewska W., *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich*, IRWiR PAN, Warszawa 2002.
- Wieruszewska W., *Społeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*, PWN, Warszawa 1980.
- Wieruszewska W., *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*, IRWiR PAN, Warszawa 2007.
- Wieruszewska W., *Wieś polska. Konteksty, kontrasty, strategie*, IRWiR PAN, Warszawa 1997.
- Wieruszewska W., *Współczesne dyskursy na temat wsi i rolnictwa*, [w:] *Polacy o sobie*, pod red. P. Kowalskiego, Oficyna Wydawnicza „Stopka", Łomża 2005.
- Yoshino E., *Polscy chłopi w XX wieku*, Semper, Warszawa 1997.
- Znaniecki F., *Pisma filozoficzne*, T. II, PWN, Warszawa 1991.

Professor Maria Wieruszewska in the Institute of Rural and Agricultural Development (Polish Academy of Science)

Professor Maria Wieruszewska has been working in Institute of Rural and Agricultural development form more than 40 years. She is interested in Polish country first of all. The main methodological instruction for her is principle "concrete and context" so the country is always showed in her books as open system which is a part of more general system. Professor Wieruszewska keeps her analysis very close to realities of local communities. She also calls in question popular opinions about country. Her explorations are connected with works and traditions of Polish ethnology and Polish rural sociology. It protects the identity of these domains and lets her to observe ethic principles of scientific research.

Bibliografia prac prof. dr hab. Marii Wieruszewskiej*

1966

- [rec.] *Żywy i praktyczny*. „Zielony Sztandar" nr 9 s. 5. (J. Orynżyn, *O sztukę ludową*. Warszawa 1965).
- *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 8 s. 23–82.
- *Międzynarodowa konferencja folklorystyki słowiańskiej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 8 s. 159–160.
- *Z warsztatu etnografa. Wkup do mężatek. Wywożenie żeńcowej. Kary na niezamężne i nieżonatych*. „Teatr Ludowy" nr 1/2 s. 61–64.
- [rec.] *Wzory kultury*. „Tygodnik Kulturalny" nr 41 s. 9. (Benedict Ruth, *Wzory kultury*. Warszawa 1966).
- *Wkup do bab*. „Zielony Sztandar" nr 15.

---

* Niniejsza bibliografia została opracowana na podstawie następujących źródeł:

- J. Dekowski, *Noty biograficzne pracowników łódzkiego ośrodka etnograficznego*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 17 s. 19–58;
- J. Kościelska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1986–1990*. Łódź–Wrocław 1996;
- M. Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961–1969 cz. 1*. Wrocław –Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łodź 1982;
- M. Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961–1969 cz. 2*. Wrocław –Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łodź 1983;
- M. Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1976–1985*. Wrocław –Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łodź 1989;
- J. Styk, *Problematyka społeczna wsi w piśmiennictwie polskim 1901–1988. Bibliografia*. Lublin 1992;
- „Bibliografia Etnografii Polskiej" w Internecie (http://www.ptl.info.pl/odie/);
- materiały zgromadzone w Archiwum Naukowym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ;
- informacje zamieszczone na stronach Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ (http://etnologia.uni.lodz.pl/index.php?id=176) oraz Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN (http://www.irwirpan.waw.pl/en/organisational-structure/department-of-rural-sociology/41-prof-dr-hab-maria-wieruszewska);
- materiały dostarczone przez Jubilatkę.

- *Wierzę ludziom starym*. „Tygodnik Kulturalny" nr 32 s. 5.
- [rec.] *Próba określenia młodzieży*. „Zielony Sztandar" nr 24 s. 4. (J. Pacek, *Zainteresowania kulturalne młodzieży wiejskiej*. Warszawa 1965).
- *Jak to w zapusty bywało*. „Tygodnik Kulturalny" nr 9 s. 9.

1967

- [rec.] *Wokół sztuki ludowej*. „Teatr Ludowy" nr 12 s. 44–45. (Grabowski Józef, *Sztuka ludowa, formy i regiony w Polsce*. Warszawa 1967).
- [rec.] *Na tropach sztuki ludowej*. „Tygodnik Kulturalny" nr 13 s. 8. (Grabowski Józef, *Sztuka ludowa, formy i regiony w Polsce*. Warszawa 1967).
- *Bibliografia prac prof. dr Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej za lata 1927–1967*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 9 s. 5–10.
- *Etnografia współczesna a psychologia społeczna*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 9 s. 33–43.
- [rec.] „Tygodnik Kulturalny" nr 14 s. 7. („Roczniki Socjologii Wsi", Wrocław 1965 T. 4).
- [rec.] *Wincenty Pol – badacz kultury ludowej*. „Tygodnik Kulturalny" nr 40 s. 4. (K. Zawistowicz-Adamska, *Wincenty Pol – badacz kultury ludowej*. Warszawa 1966).

1968

- *Postawy społeczne w środowisku wiejskim jako przedmiot badań etnograficznych*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 10 s. 61–69.
- *Szansa etnografii*. „Tygodnik Kulturalny" nr 17 s. 8.

1969

- *Sankcja opinii publicznej w polskich obrzędach i zwyczajach ludowych*. „Etnografia Polska" T. 13 z. 1 s. 63–72.
- [rec.] *Etnografia a współczesność*. „Tygodnik Kulturalny" nr 6 s. 12. („Łódzkie Studia Etnograficzne". Łódź 1968 T. 10).
- *Rodzina wiejska w procesie przemian*. „Problemy Rodziny" nr 6 s. 15–19.
- *Folklorystyczny rekonesans*. „Teatr Ludowy" nr 7/8 s. 27–31.
- *Folkloryzm w życiu współczesnym*. „Teatr Ludowy" nr 10 s. 23–25.
- [rec.] „Tygodnik Kulturalny" nr 12 s. 4. (B. Tryfan, *Pozycja społeczna kobiety wiejskiej. Studium badawcze na przykładzie regionu płockiego*. Warszawa 1968).

1970

- *Kontrola społeczna prokreatywnej funkcji rodziny w świetle badań wsi bełchatowskiej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 12 s. 45–55.

1971

- *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie badań dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 13.
- *O nowy model badań nad wsią i rolnictwem*. „Tygodnik Kulturalny" nr 32 s. 3.
- *Lokalna kontrola społeczna jako czynnik wychowawczy w środowisku wiejskim*. „Roczniki Socjologii Wsi" [wyd. 1973] T. 11 s. 9–21.
- [rec.] *Psychologia przesądu*. „Tygodnik Kulturalny" nr 50 s. 4. (J. G. Jahoda, *Psychologia przesądu*. Warszawa 1971).
- *Przejmowanie nowych wzorów postępowania w wiejskiej społeczności lokalnejrejonu bełchatowskiego*. [W:] *Rejony uprzemysławiane. Problematyka i badania*. Red. Eugenia Jagiełło-Łysiowa. Warszawa s. 178–179 (współautorka J. Kucharska).

1972

- [rec.] *Z badań nad zagadnieniami wartości i oceny*. „Kultura i Społeczeństwo" T. 16 nr 2 s. 273–276. (Z. Najder, *Wartości i oceny*. Warszawa 1971).
- [rec.] *Drogi zakotwiczenia*. „Tygodnik Kulturalny" nr 47 s. 4. (W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa 1972).

1973

- *Rola kontroli społecznej środowiska lokalnego w procesie zmiany kulturowej na wsi*. [W:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*. „Biblioteka Etnografii Polskiej" nr 27, Wrocław s. 189–195.
- *Integracyjna i wychowawcza funkcja folkloru*. „Etnografia Polska" T. 17 z. 1 s. 105–113.
- *Wesele inaczej*. „Gospodarstwo Domowe" nr 1 s. 37–39.
- *Komuś huk a sobie dług*. „Tygodnik Kulturalny" nr 9 s. 8 i 11.
- *Kosztem kobiety*. „Tygodnik Kulturalny" nr 35 s. 3 i 11.
- *Żywe ogniwo*. „Tygodnik Kulturalny" nr 22.

1974

- *Wielowymiarowość wartości ziemi i jej społeczno-kulturowe determinanty we wsi Kłotno*. [W:] *Stosunek mieszkańców wsi kujawskiej do ziemi. Przemiany kulturowej hierarchii wartości*. Red. B. Kopczyńska-Jaworska. Łódź s. 150–182.
- *Rodzime wzory osobowe w środowisku wiejskim*. „Problemy Rodziny" nr 1 s. 27–33.
- *Przemiany w poglądach na wartość ziemi*. (*Na podstawie badań wsi kujawskiej*). „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 57–70.
- [rec.] *Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 182–186. (*Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych*. Red. Z. T. Wierzbicki. Wrocław 1973).
- *Modele wiejskich rodzin*. „Trybuna Ludu" nr 187 z dn. 6.07.1974.
- *Trzydziestolecie wielkich przemian kulturowych na wsi*. „Wieś i Rolnictwo" nr 4(5) s. 23–31. (współautorzy M. Kozakiewicz, M. A. Nowak, W. Wincławski).

1975

- *Changes In Views on the Value of Land A Case Study of a Village In the Kujawy Region*. [In:] *Village and Agriculture vol. I, Selected publications from the Quarterly "Wieś i Rolnictwo" 1973–1974*. ed. D. Gałaj. Warszawa.

1977

- *Drogi awansu emigracji chłopskiej w Stanach Zjednoczonych. Na przykładzie badań klubu Zaborowian w Chicago*. „Wieś i Rolnictwo" nr 3 s. 225–236.

1978

- *Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach*. Warszawa.
- *The Road of Social Advancement of Polish Peasant Emigrants in the United States. Based on research of the Zaborów Club in Chicago*. [In:] *Village and Agriculture*. Warszawa.

1979

- *Przeobrażenia kulturowe wsi*. [W:] *Społeczne przemiany na wsi i w rolnictwie polskim*. Red. Z. Sufin. Warszawa s. 45–98. (współautorzy E. Jagiełło-Łysiowa, F. Jakubczak, I. Nowakowa).

1980

- *Przeobrażenia kulturowe wsi*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 31–60. (współautorzy E. Jagiełło –Łysiowa, F. Jakubczak, I. Nowakowa).
- *Społeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*. Warszawa.

1981

- *Więź społeczna w różnych układach społeczno-gospodarczych*. [W:] *Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznej. Wybór studiów*. Red. B. Czyżewska. Warszawa.

1983–1984

- *Horyzonty badań kultury wsi*. „Roczniki Socjologii Wsi" [wyd. 1987] T. 20 s. 35–43.

1984

- *Tożsamość kulturowa w badaniu społeczeństwa wiejskiego*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 133–138.
- *Horyzonty badań kultury wsi*. „Wieś i Rolnictwo" nr 3 s. 95–101.

1985

- [nekr.] *Prof. dr hab. Kazimiera Zawistowicz-Adamska* (*19.03.1897–8.07.1984*). „Polska Sztuka Ludowa" nr 1/2 [wyd.1986] s. 122–123.
- *Kazimiera Zawistowicz-Adamska* (*1897–1984*). „Kultura i Społeczeństwo" nr 2 s. 263–265.

- *Rola mikrośrodowiska w procesie rozwoju kultury*. [W:] *Kultura wsi – kryzys wartości*? Red. J. Damrosz. Warszawa s. 66–84.
- *Inspiracje socjologiczne w badaniach etnograficznych*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 37–44.

1986

- Tożsamość kulturowa w badaniu wsi i rolnictwa. [W:] Wieś i rolnictwo. Stan i perspektywy. Red. T. Hunek. Wrocław s. 142–155.

1987

- *Region, społeczność lokalna – renesans zainteresowań*. „Roczniki Socjologii Wsi" T. 22 [wyd. 1991] s. 9–16.
- *Fonction educatrice des traditions populaires*. „Object et Mondes", Museum National d'Histoire, France.
- *Własna wieś w doświadczeniu rolników indywidualnych* (*badania porównawcze czterech wsi*). [W:] *Układy lokalne. Zarys monografii problemów*. Red. P. Dutkiewicz, A. Mync. Warszawa s. 172–202.
- *Rozwój w średniej skali*. „Wieś i Rolnictwo" nr 4 s. 5–14.
- *Humanistyczna modernizacja w okresie cywilizacyjnego przełomu*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 55–61.
- *Myśli Jędrzeja Cierniaka o rodzimej kulturze ludowej*. [W:] *Materiały z seminarium popularno-naukowego „Jędrzej Cierniak – Człowiek i dzieło"*. Tarnów.

1988

- *Region, społeczność lokalna – renesans zainteresowań*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna" nr 28 [wyd.1990] s. 39–45.
- *Jakościowe aspekty modernizacji*. „Wieś i Rolnictwo" nr 4 s. 77–91.
- *Potrzeby jako kategoria badawcza*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 55–62.
- *Punkt zwrotny w kulturze ludowej – implikacje badawcze*. „Zeszyty Naukowe" WSRP Siedlce.
- *The Rediscover of Region and Local Community*. „Sociological Studies" Turku.

1989

- *Nurt socjologizujący w badaniach etnograficznych*. [W:] *Problemy metodologiczne etnografii*. Red. L. Dzięgiel, A. Zambrzycka-Kunachowicz. Wrocław s. 65–72.
- *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*. [W:] *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Red. B. Jałowiecki, K. Z. Sowa, P. Dutkiewicz. Warszawa s. 302–324.

1990

- *Ład społeczno-gospodarczy wsi. Problem teoretyczny i praktyczny przełomu wieków*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 9–16.

- *Nurt socjologizujący w badaniach etnograficznych*. [W:] *Obszczestwennyje nauki za rubieżom*. Akademia Nauk SSSR Istorija nr 5.
- *Wieś i rolnictwo inaczej. Oczami humanisty*. „Przegląd Techniczny" nr 42 s. 7.

1991

- *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*. Warszawa.

1992

- [red.] *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją*. Warszawa.
- *Wstęp*. [W:] *Odnowa wsi. Miedzy mitem a nadzieją*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 7–12.
- *Ewolucja chłopskiego systemu wartości a ruchy odnowy wsi w Europie Zachodniej*. [W:] *Odnowa wsi. Miedzy mitem a nadzieją*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 158–177.
- *Zakończenie*. [W:] *Odnowa wsi. Miedzy mitem a nadzieją*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 179–186.
- *Założenia nowego paradygmatu badań. Punkt wyjścia do zmiany profilu kwartalnika „Wieś i Rolnictwo"*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 7–14.
- *Węgry w świecie. Kongres Węgierskiego Towarzystwa Socjologicznego, 24–28 czerwca 1991 roku*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 144–148.
- [tłum.] D.Symes: *Kryzys europejskiego rolnictwa. polityka zmian i przyszłość gospodarstw rodzinnych*. „Wieś i Rolnictwo" nr 3(4) s. 50–61. (tłumaczenie i opracowanie naukowego artykułu).

1993

- *Odnowa wsi – mit czy nadzieja*. [W:] *Wieś polska w procesach transformacji ustrojowej*. Red. K. Gorlach, Z. Seruga. Kraków s. 193–200.
- *Rolnictwo polskie i jego zmiany – spojrzenie z perspektywy antropologa kultury* (*etnologa*). „Postępy Nauk Rolniczych" nr 2 s. 3–14.
- *Odnowa wsi – utopia czy nadzieja*? „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 36–45.
- [red.] *Wieś i rolnictwo na rozdrożu*? Warszawa. (współredaktorzy I. Bukraba-Rylska, J. Stecewicz).
- *Wstęp*. [W:] *Wieś i rolnictwo na rozdrożu*? Red. I. Bukraba-Rylska, J. Stecewicz, M. Wieruszewska. Warszawa s. 7–9.
- *Zakończenie*. [W:] *Wieś i rolnictwo na rozdrożu*? Red. I. Bukraba-Rylska, J. Stecewicz, M. Wieruszewska. Warszawa s. 259–264.

1994

- *Współcześni chłopi w perspektywie etnologicznej*. „Kultura i Społeczeństwo" T. 38 nr 1 s. 157–162.
- *Rolnictwo polskie i jego zmiany na tle przemian w Europie Środkowej*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 79–88.

1995

- *Wieś polska w perspektywie badań etnologicznych i socjologicznych*. „Lud" T. 78 s. 97–111.
- *The Polish Village in Light of Ethnological and Sociological Reaearch*. „Lud" T. 79 s. 55–68.
- *Gotowość mieszkańców wsi do włączenia się do działań samorządowych*. [W:] *Polskie samorządy rolnicze w procesie integracji z Unią Europejską*. Red. R. Borowicz. Toruń s. 113–130.
- *Miejsce wsi i jej mieszkańców w społeczeństwie polskim*.(*Wprowadzenie do dyskusji panelowej oraz głos w dyskusji i podsumowaniu dyskusji*). [W:] *Wieś i jej mieszkańcy. Zróżnicowania, postawy i strategie zachowań*. Red. B. Fedyszak-Radziejowska, Warszawa s. 167–169, 180–181, 221–222.
- *Tożsamość kulturowa jako nowy kierunek zainteresowań socjologii wsi*. [W:] *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego*. Red. A. Sułek, J. Styk, I. Machaj. Lublin.

1996

- *Refleksja naukowa o wsi w perspektywie zmieniających się podstaw teoretycznych*. [W:] *Wieś i Rolnictwo w badaniach społeczno-ekonomicznych. Księga Jubileuszowa IRWiR PAN, lata 1971–1996*. Red. M. Kozakiewicz. Warszawa.
- *Demokracja – partycypacja – elity. Dylematy społeczeństwa wiejskiego*. „Zagadnienia Naukoznawstwa" z. 3 s. 293–301.
- *Czy łatwo być socjologiem wsi*. [W:] *Oblicza społeczeństwa*. Red. K. Gorlach, Z. Saręga. Kraków.

1997

- *Wieś polska. Konteksty – kontrasty – strategie*. Warszawa.
- *Demokracja – uczestnictwo – elity*. „Wieś i Rolnictwo" nr 1 s. 7–15.
- *Społeczeństwo obywatelskie a kultura wsi. Pozorne czy prawdziwe dylematy*. [W:] *Krajowy Kongres Kultury Wsi 20–23 kwietnia 1997. Przemówienia. Referaty. Dyskusja. Uchwały*. Red. A. J. Omelaniuk. Wrocław–Ciechanów s. 75–82.
- *Kształcenie liderów społeczności wiejskich* (*głos w dyskusji*). [W:] *Kształcenie liderów społeczności wiejskich. materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji zorganizowanej przez Fundusz Współpracy – Program AGROLINIA 2000 i Fundację Programów Pomocy dla Rolnictwa* (*FAPA*), *Warszawa, 21–22 stycznia 1997*. Warszawa.

1998

- *Kultura i wieś w perspektywie integracji europejskiej*. „Lud" T. 82 s. 13–26.
- *Szare jak ziemia, barwne jak pamięć. Wystawa Etnograficzna*. „Biblioteka Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi" nr 32. (współautorka E. Zawiejska).
- *Democracy – Participation – Elites: Dilemmas of Rural Society*. „Zemědělská Ekonomika" nr 44 s. 380–384.
- *Pomiędzy kulturą „zaściankową" a „uczestniczącą". Pozorne czy prawdziwe dylematy wsi*. [W:] *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*. Red. J. Damrosz. Warszawa s. 92–100.

- *Wieś jako wyzwanie dla procesu integracji europejskiej – mit czy nadzieja*. [W:] *Wieś i rolnictwo w procesie integracji z Unią Europejską. Przyjmowanie zachodnioeuropejskich dróg rozwoju, utrzymywanie własnej tożsamości czy poszukiwanie innych rozwiązań, cz. II*. Poznań.
- *Wieś i rolnictwo w procesie transformacji Europy Centralnej. Przykład Polski*. [W:] *Rolnictwo i wieś europejska. Od korzeni ku wspólnej przyszłości w XXI w.* Red. Z. T. Wierzbicki, A. Kaleta. Toruń s. 43–56.
- *The aspects that differentiate farms and households in contemporary Polish villages*. [In:] *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformations*. Ed. K. Kaniowska, D. Markowska. Łódź p. 93–96.
- *Wieś jako środowisko społeczne*. [W:] *Encyklopedia agrobiznesu*. Red. A. Woś. Warszawa.

1999

- *Paradygmat społeczno-ekologiczny. Implikacje dla wsi i rolnictwa*. [W:] *Socjologia i ekonomika ochrony środowiska na wsi i w rolnictwie*. Red. Z. Czaja, E. Kośmicki. Poznań s. 21–27.
- *Zrozumieć dobrze przyszłość regionu, czyli – jak nie wylać dziecka z kąpielą*. [W:] *Badania nad tożsamością regionalną. Stan i potrzeby. Materiały z konferencji naukowej Łódź 2 czerwca 1998 roku*. Red. A. Matczak. Łódź–Ciechanów s. 74–76.
- *Democracy – Participation – Elites. Dilemmas of Rural Society*. [In:] *Rural Societies under Communism and Beyond. Hungarian and Polish Perspectives*. Ed. P. Starosta, I. Kovách, K. Gorlach. Łódź p. 292–301.
- *Elementy tradycyjnej kultury ludowej we współczesnej obyczajowości strażackiej*. [In:] *Straż ogniowa w środowisku lokalnym*. Red. Wł. Tabasz, T. Chrobak. Tyczyn.

2000

- *Bariery świadomościowe jako problem przekładalności perspektyw w postrzeganiu integracji polskiej wsi i rolnictwa z Unią Europejską*. [W:] *Problem barier świadomościowych na wsi wobec integracji Polski z Unią Europejską*. Red. E. Kośmicki. Z. Czaja. W.L. Janik. Poznań.
- *Kultura zaściankowa a uczestnicząca. Dylematy edukacyjne wsi*. „Rocznik Andragogiczny".
- *Programy szkolenia liderów wiejskich. Potrzeby a rzeczywistość*. „Zeszyty Wiejskie" z. 2 s. 23–34.
- *Rodzinne gospodarstwo rolne a wybrane cechy społecznej gospodarki rynkowej. Zbieżne perspektywy teoretyczne*. [W:] *Społeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Model a rzeczywistość*. Red. S. Partycki. Lublin s. 534–544.
- *Rusticity versus Farming. A True or Imagined Conflict of Values*. [In:] *Popular Culture of Central Europe in the Process of Change*. Ed. L. Dzięgiel. Kraków p. 9–16.
- *Wiejskość a rolniczość – realny czy pozorny konflikt wartości*. [W:] *Konflikty społeczne w Polsce w okresie zmian systemowych. Studia. Komunikaty. Eseje*. Red. M. Malikowski, Z. Seruga. Rzeszów s. 25–32.

- *Ekorozwój jako paradygmat uniwersalny.* [W:] *Miasto, migracje, ekorozwój. „Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. Włodzimierzowi Mirowskiemu"*. Red. St. Kosiński. Lublin.
- *Miejsce rolniczych gospodarstw rodzinnych w strukturze polskiej wsi – wyzwania społeczno-kulturowe.* [W:] *Biuletyn Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu. Konferencje i Seminaria. Rolnicze gospodarstwa rodzinne* nr 2(30). Red. D. Stankiewicz, A. Chodyra. Warszawa s. 80–85, 147–173.

2001

- [rec.] *Życie w dwu rzeczywistościach.* „Zeszyty Wiejskie" z. 3 s. 234–235. (Bukraba-Rylska Izabella, *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana*? Warszawa 2000).
- *Tendencje cywilizacyjno-kulturowe a zrównoważony rozwój wsi.* [W:] *Wieś i rolnictwo na przełomie wieków.* Red. I. Bukraba-Rylska, A. Rosner. Warszawa s. 294–314.
- *Wstęp.* [W:] *Przyczynki do tematu wiejskiego. Recenzje z lat 1995–2000.* Red. I. Bukraba –Rylska, Warszawa s. 5–10.
- *Problem barier świadomościowych na wsi wobec integracji Polski z Unią Europejską.* „Zagadnienia Doradztwa Rolniczego" nr 1 s. 46–53.
- *Wieś i rolnictwo w pułapce sprzecznych poglądów i interesów.* [W:] *Moralność Polaków. Etos i etnos. Dylematy współczesne.* Red. B. Gołębiowski. Łomża s. 249–257.
- *Wieś przyszłości – kontekst globalny i lokalny.* [W:] *Gminy u progu III tysiąclecia.* Red. A. Grześkowiak. Łódź s. 39–55.

2002

- [red.] *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich. Przejawy – struktury – zróżnicowania.* Warszawa.
- *Wstęp.* [W:] *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich. Przejawy – struktury – zróżnicowania.* Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 9–11.
- *Społeczność wiejska – podstawy samoorganizacji.* [W:] *Samoorganizacja w społecznościach wiejskich. Przejawy – struktury – zróżnicowania.* Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 12–90.
- *Autorytet niedoceniany, czyli puste miejsce w polu działania liderów wiejskich.* [W:] *Autorytety polskie.* Red. B. Gołębiowski, Łomża s. 163–173.
- *Wieś jako kontekst badania. Perspektywa anachroniczna czy aktualna*? „Wieś i Rolnictwo" nr 3 s. 61–73.
- *Wieś.* [W:] *Encyklopedia Socjologii T. 4.* Warszawa s. 318–322.

2003

- *Wieś jako kontekst badania. Perspektywa anachroniczna czy aktualna*? [W:] *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne.* Red. J. Kowalska, S. Szynkiewicz, R. Tomicki. Warszawa s. 85–96.

- *Tendencje cywilizacyjno – kulturowe a zrównoważony rozwój wsi*. [W:] *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego. Pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Rzeszów – Tyczyn, 20–23 września 2000 r*. Red. A. Kojder, K. Z. Sowa. Rzeszów s. 490–507.
- *Kultura wsi – ‚temat przeklęty' czy wyzwanie humanistyczne*. „Przegląd Humanistyczny" R. 47 nr 4 s. 1–14.
- *Dlaczego samoorganizacja? Powody zainteresowań badawczych*. „Wieś i Rolnictwo. Kwartalnik" Suplement nr 3 s. 19–24.

2004

- *Jak rozumiem powiedzenie – „etnografia ma dzisiaj swoje 5 minut"*. [W:] *Tradycja z przeszłością. Wartości społecznie niezbędne. Zadania współczesnej etnologii*. Red. J. Kurczewska. Sandomierz s. 7–14.
- *Środowisko kulturowe mieszkańców wsi*. [W:] *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*. Red. I. Bukraba-Rylska. Warszawa s. 19–70.

2005

- *Mentalność jako kategoria opisu rzeczywistości wiejskiej*. „Zeszyty Wiejskie" z. 10 s. 9–19.
- *Globalizacja jako tło refleksji o kulturze wsi*. [W:] *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*. Red. A. Nadolska-Styczyńska. Wrocław–Łódź s. 84–93.
- *Wieś – miejsce czy obszar?* [W:] *W obliczu zmiany: wybrane strategie działania mieszkańców polskiej wsi*. Red. K. Gorlach, G. Forysia. Kraków s. 21–29.
- *Współczesne dyskursy na temat wsi i rolnictwa – główne osie sporu*. [W:] *Polacy o sobie. Współczesna autorefleksja. Jednostka, społeczeństwo, historia*. Red. P. Kowalski. Łomża s. 206–222.
- *Społeczna gospodarka rynkowa: mit czy zasób do wykorzystania na wsi?* [W:] *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*. Red. A. Rosner. Warszawa s. 429–451.
- *Self-organisation and building social capital in Polish villages*. [In:] *Rural Development in the Enlarged European Union*. Ed. K. Zawalińska, Warszawa p. 215–224.
- *Polski a europejski model wsi*. „Wieś i Rolnictwo". Suplement do nr 3. Red. M. Halamska s. 123–143.

2006

- *Krajobraz – odzyskana wartość kultury i kapitał rozwojowy*. „Kultura Współczesna" nr 1(47) s. 125–133.
- *Potrzeba nowej socjologii wsi*. „Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały" T. 27.
- *Tożsamość kulturowa wsi w perspektywie ponowoczesności*. [W:] *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce. T. 6: Endogeniczne czynniki rozwoju obszarów wiejskich*. Red. J. Styk, M. Łacek, D. Niczyporuk. Lublin s. 11–26.

2007

- [red.] *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*. Warszawa 2007.
- *Miejsce badań trzy przybliżenia*. [W:] *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 82–95.
- *Dom, gospodarstwo domowe, miejsce życia codziennego, Miejsce badań trzy przybliżenia*. [W:] *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 96–118. (współautorka M. Drozd-Piasecka).
- *Kapitał społeczny – wybór problemów*. [W:] *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*. Red. M. Wieruszewska. Warszawa s. 293–260.
- *Kryzys – mit – intuicja. Refleksja nad wsią – niekoniecznie naukowa*. [W:] *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza*. Red. K Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga. Kraków s. 87–96.

2008

- *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania*. „Przegląd Humanistyczny" Numer poświęcony pamięci profesora Józefa Chałasińskiego R. 52 nr 6 s. 31–45.
- *Eine neue Landsoziologie ist vonnöten: Voraussetzungen ihrer Entstehung und ihre Erfolgsaussichten*. [W:] *Neue Landsoziologie in Polen und Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. Ed. L. Laschewski, A. Kaleta, K. Gorlach. Aachen s. 71–86.
- *Wspólnota a uczestnictwo społeczne wsi. Modele społeczne a rzeczywistość empiryczna*. [W:] *Polska wieś i rolnictwo w Unii Europejskiej. Dylematy i kierunki przemian*. Red. M. Drygas, A. Rosner. Warszawa s. 357–371.
- [rec.] „Wieś i rolnictwo" nr 4 s. 171–174. (Krystyna Romaniszyn, *Rzecz o pracy i konsumpcji. Analiza antropologiczna*. Kraków 2007).
- Dylematy transformacji w świetle kapitału społeczno-kulturowego wsi. Przeoczone konsekwencje, nieoczekiwane napięcia. [W:] Czy koniec socjalizmu? Polska transformacja w teoriach socjologicznych. Red. A Śliz. Warszawa s. 129–145.
- *Rozwój regionalny a tożsamość kulturowa*. [W:] *Region w koncepcjach teoretycznych i diagnozach empirycznych*. Red. M. Dziewanowska, J. Styk. Lublin s. 55–66.

2009

- *Tradycja i rozwój. Między kontestacją a fascynacją*. [W:] *Tradycja: wartości i przemiany*. Red. J. Adamowski, J. Styk. Lublin s. 45–51.
- *Odruchy serca w myśleniu o krajobrazie wsi*. [W:] *Co kochamy*? *Polacy w poszukiwaniu wartości*. Red. P. Kowalski, St. Zagórski. Łomża s. 169–176.
- *Profesor Bronisława Kopczyńska-Jaworska*. „Kronika. Pismo Uniwersytetu Łódzkiego" nr 3 s. 10–11.
- *Kapitał społeczny w kontekście wiejskich migracji zagranicznych*. [W:] *Kapitał społeczny. Partycypacja obywatelska. Rozwój lokalny*. Red. E. Psyk-Piotrowska. Łódź s. 21–36.

2010

- *Odnowienie doktoratu prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w dniu 25 maja 2009 r.* „Zeszyty Wiejskie" z. 15 s. 292–295.
- *Rural Studies in the Twenty-First Century*. [In:] *Ethnology in the 21st Century. Transnational Reflections of Past, Present and Future European Ethnology*. Ed. J. Lehtonen, S. Tenkanen. Turku p. 203–214.

2011

- *Antropologia wsi – niedoszłe inspiracje Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*. [W:] *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*. Red. G. E. Karpińska, A. Nadolska-Styczyńska. seria wyd. „Łódzkie Studia Etnograficzne" T. 50, Wrocław–Łódź s. 155–166.
- *Antropologizacja badań wsi. Zaniechania, potrzeby, możliwości*. [W:] *Nowe inspiracje socjologii wsi*. Red. H. Podedworna. Warszawa s. 17–31.
- *Pejzaż kulturowy wsi z nowymi mieszkańcami w tle*. [W:] *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Red. H. Podedworna, A. Pilichowski. Warszawa s. 98–114.
- *Wieś w oczach antropologów*. [W:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*. Red. M. Halamska. Warszawa s. 169–186.
- *Zarządzanie programem Leader z perspektywy kapitału społecznego. Założenia, działania, efekty – próba ewaluacji jakościowej*. [W:] *Między interwencją a interakcją*. Red. I. Bukraba-Rylska. Warszawa s. 34–64.
- [rec.] *Recenzja książki „Ja – regionalista. Refleksje, stanowiska, komentarze" pod redakcją Damiana Kasprzyka*. „Wieś i Rolnictwo" nr 2 s. 173–177. (*Ja – regionalista. Refleksje, stanowiska, komentarze*. Red. D. Kasprzyk. Łódź 2010).

2012

- *Inspiracje myślami Pawła Rybickiego i Floriana Znanieckiego w mojej refleksji o wsi*. [W:] S*połeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu prof. dr hab. Józefa Styka*. Red. A. Kolasa-Nowak, W. Misztal. Lublin s. 237–246.
- *Lokalne, globalne, ponowoczesne wymiary kultury wsi*. [W:] *Społeczne i kulturowe zagadnienia przemian na wsi polskiej*. Red. A. Rosner. Warszawa s. 189–210.
- *Dzieło „Chłop Polski w Europie i Ameryce", czyli o pożytkach z czytania klasyków*. „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny" R. 38 z. 2 s. 5–23.
- [rec.] *Czemu kąsają rękę, która ich karmi*. „Wieś i Rolnictwo" nr 4 s. 162–164. (Arjun Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa 2009).

Opracowała: ***Anna Deredas***

Wykaz prac magisterskich i doktorskich (promotor prof. dr hab. Maria Wieruszewska)

PRACE DOKTORSKIE

Barbara Fedyszak-Radziejowska
Etos pracy rolnika. Modele społeczne a rzeczywistość
Recenzenci:
- dr hab. Jerzy Damrosz,
- prof. dr hab. Andrzej Siciński

Data obrony: 27.10.1993

Anna Seweryn
Wybierz siebie i bądź sobą. Wybór a tożsamość jednostki w perspektywie Geertzowskiego gęstego opisu
Recenzenci:
- prof. nadzw. dr hab. Izabella Bukraba-Rylska
- prof. nadzw. dr hab. Andrzej M. Kaniowski

Data obrony: 25.09.2008

PRACE MAGISTERSKIE

Wiśniorowska Magdalena
Postawy i zachowania młodzieży z ośrodków wychowawczych w Łodzi
Recenzent: dr hab. Andrzej P. Wejland prof. UŁ
Data egzaminu magisterskiego: 20.01.2000

Szerszeń Ewelina
Być kibicem. Studium antropologiczne
Recenzent: dr hab. Adrzej Lech prof. UŁ
Data egzaminu magisterskiego: 25.06.2009

Skiba Aneta
Migracje zarobkowe do Wielkiej Brytanii w opowieściach studentów wyższych uczelni w Łodzi
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 09.07.2009

Wróblewska Justyna
Macierzyństwo w opowieściach matek i córek
Recenzent: dr Ewa Jagiełło
Data egzaminu magisterskiego: 09.07.2009

Okońska-Świątkowska Lidia
Przemiany „Społem" w oczach klientów i pracowników
Recenzent: dr hab. Andrzej Lech prof. UŁ
Data egzaminu magisterskiego: 23.07.2009

Marszał Agnieszka
Kluby „fitness" jako przejaw kultury konsumpcyjnej
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 23.07.2009

Kalinowska-Walczak Joanna
Wolontariusze łódzkich hospicjów. Studium antropologiczne
Recenzent: dr hab. Władysław Baranowski prof. UŁ
Data egzaminu magisterskiego: 01.10.2009

Rychlik Anna
Szkarłatny atrybut kobiecości – świętość, rzeczywistość, norma. Studium antropologiczne
Recenzent: dr Ewa Jagiełło
Data egzaminu magisterskiego: 01.10.2009

Czuba Agnieszka
Nawrócenie. Kulturowy wymiar młodzieżowej religijności
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 14.01.2010

Nowak Martyna
Talizmany życia codziennego
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 02.07.2010

Iwaniuk Natalia
W poszukiwaniu tożsamości. Autorefleksja antropologiczna
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 02.07.2010

Świerczyńska Anna
Społeczność lokalne w obliczu przesiedlenia. Perspektywa antropologii rozwoju
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 20.01.2011

Sikorska Maria
Opowieści o szczęściu. Studium antropologiczne
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 15.04.2011

Lis Sylwia
Wizerunek „celebrytów" w prasie i portalach internetowych
Recenzent: dr hab. Andrzej Lech prof. UŁ
Data egzaminu magisterskiego: 30.06.2011

Fidrysiak Emilia
Świat języka migowego. Studium antropologiczne
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 13.10.2011

Sułkowska Ewelina
Wizje końca świata. Rok 2012 w oczach zwolenników inicjatywy „Project Cheops"
Recenzent: dr Robert Dzięcielski
Data egzaminu magisterskiego: 13.10.2011

Kuczyńska Patrycja
Folklor kurpiowski w refleksji nad własną tożsamością. Studium antropologiczne
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 13.10.2011

Depczyńska Aleksandra
Matka czy macocha? Unia Europejska w oczach mieszkańców Spisza
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 13.10.2011

Kędzierska Barbara
Łódzcy pasjonaci kina. Antropologiczny obraz młodych kinomanów
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 16.12.2011

Gulińska Mariola
Funkcjonariusze służby więziennej w oglądzie antropologa kultury
Recenzent: dr Marcin Kępiński
Data egzaminu magisterskiego: 10.07.2012

Stasiak Monika
W stronę ekologii społecznej i kulturowej w Polsce. Casus Białowieży
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 26.10.2012

Krauze Natalia
Naturalne formy leczenia. Perspektywa antropologiczna
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 26.10.2012

Kocemba Ewelina
Pomniki w świadomości mieszkańców Łodzi. Analiza antropologiczna
Recenzent: dr Paweł Schmidt
Data egzaminu magisterskiego: 20.12.2012

Małecka Joanna
Turcja w oczach studenta Erasmusa. Perspektywa antropologiczna
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 26.06.2013

Dąbrowska Marta
Przykłady zapożyczeń wykorzystania symboliki kulturowej w japońskiej animacji i komiksie
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 28.06.2013

Pietrzak Wiktoria
Wielokulturowość w szkole. Analiza antropologiczna
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 27.09.2013

Strzelecka Patrycja
Euro-sieroty. Społeczno-kulturowe skutki emigracji rodzin czasowo niepełnych
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 27.09.2013

Kaszuba Ewelina
Autorytet w rodzinie mieszkającej na wsi. Relacje: rodzice – dzieci
Recenzent: dr Marcin Piotrowski
Data egzaminu magisterskiego: 27.09.2013

Opracowała: ***Anna Deredas***

CZĘŚĆ I
O WSI I ROLNICTWIE

Krystyna Romaniszyn
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Socjologii

Rolnictwo w McŚwiecie

Wprowadzenie

W niniejszym rozdziale dedykowanym Pani Profesor staram się podążać tropem przez Nią wyznaczonym. Pojmując naukę jako służbę społeczną Pani Profesor nie unika trudnych pytań, nie waha się opuszczać wymoszczonych i szerokich traktów obiegowych tez, dostrzega patologie i niebezpieczeństwa, przesłaniane często przez błędne ognie błyskające na bagnach teorii i paradygmatów, uznanych za właściwe i obowiązujące. Daje przykład zachowania intelektualnej suwerenności, zda się zanikającej[1], i niezłomności w obronie dobra, jakim jest polska wieś i rolnictwo. Ściślej to, co z niej pozostało. Nawiązując do jednego z obszarów zainteresowań i badań Pani Profesor i czerpiąc inspiracje z Jej przemyśleń w niniejszym rozdziale podejmuję namysł nad zagrożeniami w obliczu, których znalazło się rolnictwo, także w naszym kraju. Koncepcje dotyczące wsi i rolnictwa wskazują

> na ciągłą dekonstrukcję, nawet erozję konstytutywnych podstaw wsi – rodzinnych gospodarstw, więzi gospodarczych, etosu gospodarczego. (…) Przyjmując optykę postmodernizacji, jeszcze łatwiej przychodzi unieważnienie tych kategorii,

[1] Odwołuję się do konstatacji Grażyny Ancyparowicz: „Po pierwsze Polska utraciła suwerenność intelektualną. (…) Polaków pozbawiono już dawno suwerenności intelektualnej (…) Jeżeli do tego media narzucają jedynie słuszne autorytety, a innych wyszydzają, wówczas także elity nie są zdolne do samodzielnej pracy myślowej"; z wywiadu *Polska gospodarka jest jak lokomotywa opanowana przez zbieraczy złomu*, „Sieci", 18–24 marca 2013, s. 29–30.

wszelako niestosowna

> wydaje się „lekceważąca stylistyka", jaka charakteryzuje ogląd wsi w retoryce ekskluzywistycznie miejskiej, obecna w retoryce modernizacji, urbanizacji, industrializacji, transformacji, a ostatnio globalizacji[2].

Z rozmysłem pomijając wskazaną retorykę i wskazane perspektywy opisu i interpretacji wsi i rolnictwa stawiam w niniejszym rozdziale tezę, iż rolnictwo, także w Polsce, pozostaje już ostatnią, bardzo słabo bronioną i broniącą się flanką, do zdobycia przez McŚwiat.

Co to jest McŚwiat[3]?

McŚwiat „jest niczym innym jak rynkiem", jego siłę stanowią uniwersalizujące, światowe, niekiedy drapieżne rynki, które tworzy i które są „oparte na konsumpcji i zysku, a kwestie dobra publicznego, o które niegdyś troszczyły się demokratyczne społeczności i ich rządy, pozostawia mało odpowiedzialnej, jeśli wręcz nie fikcyjnej „ręce rynku""[4]. McŚwiat prowadzi politykę zysku i wiodącymi instytucjami gospodarczymi są w nim korporacje, które można nazwać ponadnarodowymi, postnarodowymi, wręcz antynarodowymi, z pewnością też odgrywają one na arenie międzynarodowej ważniejszą rolę niż państwa[5]. To korporacje dyktują warunki na rynku pracy, siejąc spustoszenie, bowiem

> pełne zatrudnienie, choć leży w interesie publicznym, nie leży jednak w interesie korporacji. Wydajność w biznesie narzuca *downsizing*, co oznacza produkcję z intensywnym udziałem kapitału, czyli politykę zatrudnienia minimalizującą udział siły roboczej

---

[2] M. Wieruszewska, *Kryzys – mit – intuicja. Refleksja nad wsią – niekoniecznie naukowa*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 89.

[3] Kategorię McŚwiata przyjmuję za Benjaminem Barberem i rekonstruuję na potrzeby tej analizy; por.: B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Muza, Warszawa 1997.

[4] Tamże, s. 38–39, 10–11, 14. Utrata przez państwo kontroli nad rynkiem jest „zagrożeniem zarówno dla sprawiedliwości i polityki społecznej, jak i dla demokratycznej kontroli nad gospodarką w skali całego świata"; tamże, s. 72.

[5] Tamże, s. 31. Wielkie korporacje, „których potencjał ekonomiczny przekracza w wielu wypadkach potencjał gospodarczy całych krajów, nawet średniej wielkości, takich jak Polska. (…) potrafią wymóc likwidację czy ograniczenie barier nakładanych przez poszczególne rządy. Najdotkliwszą karą za te utrudnienia i bariery jest brak napływu inwestycji"; por.: J. Wilkin, *Polskie rolnictwo i wieś w globalnej przestrzeni – szanse, zagrożenia i mechanizmy dostosowawcze*, [w:] *Powiązania zewnętrzne. Modernizacja Polski*, pod red. W. Morawskiego, Wolters Kluwer, Warszawa 2012, s. 148.

i skutkującą maksymalnym ograniczeniem liczby stałych pracowników, co redukuje do minimum wydatki na świadczenia i emerytury[6]. Wypychanie z urządzonego przez korporacje rynku pracy kolejnych pracowników prowadzi do wzrostu bezrobocia, które „może w końcu podważyć rynek, bo spadnie liczba potencjalnych konsumentów", lecz korporacje rywalizujące ze sobą zaciekle „swoje dochody postrzegają najwyżej w perspektywie kwartalnej"[7]. Polityka korporacji prowadząca do masowej likwidacji miejsc pracy „może budzić dreszcz zgrozy w narodach i państwach, ale rynek z radością uczci zdolność do konkurencji, jaką wykazują uczestnicy gry"[8]. Zatem McŚwiat to nic innego jak Rynek zarządzany poprzez zaciekle ze sobą rywalizujące globalne korporacje, przy czym „kiedy mówimy o światowych firmach i światowych rynkach, do „świata" zaliczają się tylko wyznaczeni uczestnicy gry. Nie chodzi o całą planetę"[9]. Fizycznie, głównymi uczestnikami gry są „korporacyjni drapieżnicy", czyli „niewidzialni prywatni monopoliści, których w odróżnieniu od państwa nie można rozliczyć", a to oznacza „utrwalenie monopolu w nowej postaci, prywatnej, a więc nie odpowiadającej przed nikim" i stąd „w imperium rynku książętami są chuligani z forsą"[10]. Należy pamiętać, że są oni także **beneficjentami prywatyzacji** majątku państwowego, której zarówno kult, jak i praktyka sprawowane są od ponad dwudziestu lat w Polsce.

McŚwiat, czyli Rynek urządzony przy wydatnym udziale korporacyjnych drapieżników potrzebuje ludności specjalnego gatunku. Ów pożądany i **hodowany** właśnie gatunek ludzi ma być pozbawiony cnót obywatelskich, potrzebę wolności ma realizować w supermarkecie[11], ma być stanowiony przez jednostki „kontaktujące się między sobą przede wszystkim przez transakcje handlowe, w których pojęcie „ja" zastępuje pojęcie „my""[12]. W McŚwiecie „każdą nadarzającą się sposobność wykorzystuje się do wpajania nam przeświadczenia, że konsumpcja jest obywatelskim obowiąz-

[6] B. Barber, *dz. cyt.*, s. 36.
[7] Tamże.
[8] Tamże, s. 42.
[9] Tamże, s. 69.
[10] Tamże, s. 109, 142–143, 125.
[11] W nietolerującym społeczeństwa obywatelskiego i obywatelskich cnót McŚwiecie świątyniami wolności są restauracje „McDonalda i Kentucky Fried Chicken"; tamże, s. 9–10.
[12] Tamże, s. 135, 125. Notabene, pojęcie „my" jest zohydzane m.in. przy pomocy koncepcji nowej plemienności.

kiem"[13]. Ponieważ „McŚwiat bardzo sobie ceni infantylizm jako stan umysłu", dlatego szczególną wagę przywiązuje do kreacji obrazu rzeczywistości i „dziś prawdziwa bitwa toczy się o to, kto będzie kontrolował obrazy tego świata, a co za tym idzie sprzedawał określony styl życia, kulturę, produkty i idee"[14]. Bitwę tę toczą między sobą koncerny medialne, twory McŚwiata utrwalające i rozprzestrzeniające go. Nie dziwi, że scharakteryzowany wyżej McŚwiat ceni infantylizm jako stan umysłu i największą wagę przywiązuje do narzucania stosownych obrazów świata, wzorów myślenia i życia, bowiem racjonalność, dojrzałość umysłowa i odpowiadające temu postępowanie, poczynając od solidarnego współdziałania na rzecz ochrony rynku pracy i państwowej własności zasobów, oznaczałoby początek jego końca.

Pisany z dużej litery Rynek – synonim i kwintesencja McŚwiata – to rzeczywistość, w której właśnie żyjemy, której zasadom w rosnącym stopniu podlegamy. Obejmuje on stopniowo cały świat systematycznie prywatyzując, komodyfikując i spieniężając wszystko, co się da. McŚwiat z jego zasadami należy uznać za wyraz degeneracji naszej cywilizacji, a ich rozprzestrzeniane za czynnik degeneracji kolejnych społeczeństw i gospodarek[15]. W McŚwiecie nie odżywa też stara zasada *laissez-faire*[16]. Urządzony i zdominowany przez globalne korporacje i korporacyjnych drapieżników Rynek jest osobliwym wolnym rynkiem. Z jednej strony, ma miejsce zaciekła rywalizacja pomiędzy korporacjami–gigantami, dążącymi do wyeliminowania konkurencji i zmonopolizowania danej branży. Skutkiem tego jest stale postępująca monopolizacja i oligarchizacja wszystkich rynków McŚwiata. Z drugiej strony, elementy wolnego rynku, czyli wolnej gry rynkowej nie obliczonej na zniszczenie konkurencji trwają, jeszcze, w niszach gospodarczych i dotyczą małych podmiotów[17]. W najlepszym przypadku sytu-

[13] J. Perkins, *Hitman. Wyznania ekonomisty od brudnej roboty*, Studio Emka, Warszawa 2006, s. 16. „Większość gazet, czasopism i wydawnictw jest własnością i podlega manipulacji przez wielkie międzynarodowe korporacje. Nasze media stanowią integralną część korporacjokracji"; tamże, s. 267.

[14] B. Barber, *dz. cyt.*, s. 118, 105.

[15] W odmiennej opinii Barbera: „sił McŚwiata nie da się (…) powstrzymać, bo to na nich opiera się powolna, lecz nieuchronna ofensywa zachodniej cywilizacji; tamże, s. 27.

[16] Co twierdzi B. Barber, tamże, s. 42.

[17] Inaczej rzecz ujmuje D. Korten pisząc, że wielkie korporacje zarządzają konkurencją, co polega na „ograniczaniu współzawodnictwa między nimi" i zachęcaniu do współzawodnictwa mniejsze podmioty; D. Korten, *When the Corporation Rule the World*, Kumarin, New York 1995, cytuję za: K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004, s. 213.

ację tę można określić mianem dualizmu, ponieważ rynkami McŚwiata rządzą jednak monopoliści. Narzucają oni reguły stałego wzrostu i stałej morderczej konkurencji zasadzie tej podporządkowując wszelkie obszary aktywności, poczynając do sfery gospodarczej, na społeczno-kulturowej kończąc.

Władzę globalnych antypaństwowych korporacji współkreujących McŚwiat można – odwołując się do określenia i ustaleń Johna Perkinsa – nazwać korporacjokracją[18]. Jest to stan, w którym rzeczywistą władzę gospodarczą, a z nią i polityczną, mają korporacje dyktujące reguły działania w obydwu tych sferach. Korporacjokrację zaprowadzają na świecie „ekonomiści od brudnej roboty" (EBR-owcy). Będący kiedyś jednym z nich J. Perkins przedstawia się następująco: „stanowimy elitarną grupę ekspertów wykorzystujących środki międzynarodowych organizacji finansowych do tworzenia warunków, w których inne narody zostają podporządkowane największym korporacjom, naszemu rządowi i naszym bankom. Podobnie jak mafia EBR-owcy oferują swoim partnerom określone korzyści. Przybierają one formy pożyczek na rozbudowę infrastruktury (…) a przyznawane są jedynie pod warunkiem, że wszystkie finansowane z nich obiekty zostaną zaprojektowane i wybudowane przez nasze firmy"[19]. W rezultacie,

> gotówka wraca niemal natychmiast do firm tworzących korporacjokrację (kredytodawcę), kraj otrzymujący kredyt musi spłacić go w całości wraz z odsetkami. EBR – owiec odnosi pełny sukces, gdy kredyty są tak duże, że po kilku latach kredytobiorca nie jest zdolny spłacić kolejnych rat. A wtedy my, jak mafia, zgłaszamy się po nasz łup. Przybiera on różne formy: przejęcie głosu danego kraju w głosowaniach na forum ONZ, instalacja baz wojskowych, lub uzyskanie praw do korzystania z zasobów naturalnych danego kraju. (…) Oczywiście kredytobiorca nadal pozostaje naszym dłużnikiem, a kolejny kraj zostaje wchłonięty przez nasze globalne imperium[20].

Co najistotniejsze, trwanie i rozwój tego imperium

> zależy od skutecznego współdziałania wielkich banków, korporacji i rządów – części składowych korporacjokracji – lecz nie ma to nic wspólnego ze spiskiem[21]. Korporacjokracja to my (…) większość z nas pracuje dla tych banków, korporacji lub rządów

[18] J. Perkins, *dz. cyt.* passim.

[19] Tamże, s. 21.

[20] Tamże, s. 21–22. Siedziba korporacjokracji, czyli McŚwiata mieści się w krajach centrum, chociaż sam J. Perkins na pierwszym miejscu sytuuje Stany Zjednoczone.

[21] Tamże, s. 16.

> lub w jakiś sposób zależy od nich ze względu na produkowane przez nie dobra. Nie możemy pozwolić sobie na gryzienie ręki, która nas karmi[22].

Godnym uwagi jest wskazany fakt, że częścią korporacjokracji stają się rządy podejmujące współpracę z wielkim kapitałem i antypaństwowymi korporacjami. Tym samym ponoszą one odpowiedzialność za wykreowaną rzeczywistość i jej skutki dla państwa i obywateli, którzy powierzyli im władzę.

Warunkiem *sine qua non* zaistnienia i rozwoju korporacjokracji, będącej jeszcze jednym imieniem McŚwiata, jest globalizacja. Korporacjokracja –McŚwiat powstaje w skali globalnej, a w jego przestrzeń wchłanianie są, za pomocą opisanego mechanizmu, kolejne regiony i kraje. Globalizacja to główny nerw opisywanego porządku. Tylko w warunkach globalizacji możliwe było zbudowanie ponadnarodowych korporacji i ich potęgi ekonomicznej i politycznej i tylko w warunkach globalizacji mogą one wywierać taki wpływ na rządy państw narodowych. Sama globalizacja też nie jest dziełem przypadku, lecz rezultatem podjętych i podtrzymywanych decyzji[23]. Ma też swoich stałych i potężnych promotorów. Są nimi międzynarodowe organizacje – Międzynarodowy Fundusz Walutowy (MFW), Bank Światowy (BŚ), Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD), Światowa Organizacja Handlowa (GATT) – dysponujące

> wieloma instrumentami wpływu, nie tylko o charakterze finansowym. Wszystkie one za swój główny cel przyjęły liberalizację handlu, ograniczanie przeszkód w przepływie kapitału i upodabnianie zasad prowadzenia działalności gospodarczej[24].

Te zasady zbudowały i umacniają obecną ekonomiczną i polityczną potęgę ponadnarodowego kapitału i korporacji, działając wyłącznie w interesie silnych aktorów Rynku, kosztem słabszych podmiotów, w tym państw[25].

---

[22] Tamże, s. 263; dalej autor pyta retorycznie: „w jaki sposób sprzeciwić się systemowi, który zapewnia ci dom, samochód, jedzenie, ubranie, energię elektryczną i opiekę zdrowotną?"; tamże.

[23] Nic innego „jak **podjęcie decyzji** o odejściu od: protekcjonizmu w handlu, zaawansowanego interwencjonizmu państwowego oraz ideału państwa opiekuńczego (…) zapoczątkowały radykalną zmianę. (…) I to właśnie owa **decyzja** (…) staje się nową, potężną siła napędową procesu globalizacji"; K. Romaniszyn, *Globalizacja – proces żywiołowy czy sterowany*?, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, pod red. J. Gąssowskiego, J. Goćkowskiego, K. Machowskiej, Akademia Humanistyczna, Pułtusk 2007, s. 102.

[24] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 149.

[25] „Globalizacja wzmacnia pozycję rynku i globalnych podmiotów gospodarczych, zagraża natomiast autonomii i sile państwa"; tamże, s. 150.

Politycy większości krajów nie podejmują decyzji „wzbudzających niechęć" MFW, BŚ i korporacji międzynarodowych, bo „któryż z polityków, poza nielicznymi przypadkami dyktatur, może sobie pozwolić na posunięcia" niechęć tę wzbudzające?[26] W ten sposób urzeczywistnia się faktyczny dyktat rzeczonych instytucji i wspieranych przez nie antypaństwowych korporacji. Potencjał ekonomiczny tych ostatnich „rośnie bardzo szybko. Następuje koncentracja kapitału finansowego", a wraz z nią ma miejsce kolejny etap „wykorzenienia się systemu gospodarczego z systemu społecznego, a także politycznego"[27]. Owo wykorzenienie oznacza nie tylko rosnącą autonomię ponadpaństwowych podmiotów globalnej gospodarki i, popierających stały wzrost ich potęgi, instytucji, lecz także stopniowe przejmowanie przez wszystkich wymienionych władzy nad państwami, a tym samym nad całym światem. To właśnie jest McŚwiat powstały dzięki globalizacji realizowanej wedle wskazanych zasad i legitymizowany przez „fundamentalizm rynkowy,"[28] czyli pogląd ekonomiczny odpowiadający interesom wielkiego kapitału i ponadnarodowych, antypaństwowych korporacji. Fundamentalizm rynkowy legitymizujący McŚwiat pozostaje w przedziwnej symbiozie z protekcjonizmem, ale selektywnym, bo obejmującym tylko gigantów[29]. Działania promotorów takiej globalizacji, czyli MFW i pozostałych instytucji, można za Josephem Stiglitzem uznać za „nowe wcielenie mentalności kolonialnej"[30]. Również w nowym wcieleniu mentalność kolonialna działa na rzecz kolonizacji, drogę ściele jej neoliberalna globalizacja, narzędziem jest Rynek wspierany przez fundamentalizm rynkowy, a beneficjentami są korporacje, wielki kapitał i rządy współpracujące z nimi przeciw własnym obywatelom i krajowi. Nowej mentalności kolonialnej doby globalizacji odpowiadają nowe rezultaty, czyli kolonizacja zasobów i bogactw całej Ziemi zubażająca bądź spychająca w ubóstwo całe społeczeństwa. Już obecnie wyraża się to w przejęciu znacznej części światowych zasobów i kapitału przez kilkaset największych korporacji i kilkaset najbogatszych

[26] Tamże, s. 149.

[27] Tamże, s. 150.

[28] J. Stiglitz, *Globalizacja*, PWN, Warszawa 2004, s. 197.

[29] Czym jak nie McŚwiatowym selektywnym protekcjonizmem jest praktyka zwalniania międzynarodowych sieci handlowych czy instytucji finansowych z płacenia podatków, bezwzględnie egzekwowanych od pozostałych podmiotów gospodarczych, a w UE tolerowanie pomocy państwowej dla niemieckich, ale już nie dla polskich stoczni?

[30] J. Stiglitz, *dz. cyt.*, s. 48.

rodzin – ponad połowa ze stu największych gospodarek świata to wielkie ponadnarodowe korporacje[31]. Taki sposób akumulacji kapitału prowadzi do nowych podziałów społecznych, powstaje nowa klasa panująca stanowiona przez zarządy międzynarodowych instytucji, korporacji i współdziałające z nimi rządy państw i klasa zdominowana stanowiona przez pracowników o niskich kwalifikacjach, członków podklasy i społeczeństwa marginalizowane[32]. To jest McŚwiat, gdzie „nie tylko bogaci bogacą się coraz bardziej, a biedni ubożeją, ale bogaci mają coraz więcej swobody, biedni zaś popadają w niewolę"[33]. Jest to nasz McŚwiat, gdzie „nieliczni opływają w bogactwa, a większość ludzi pogrąża się w nędzy, przemocy i cierpi z powodu zanieczyszczenia środowiska"[34]. Na rzecz McŚwiata, z właściwym mu chciwym mnożeniem zysków przez nielicznych i maksymalną eksploatacją zasobów Ziemi[35], pracują m.in. ekonomiści od brudnej roboty „wykorzystywani przez gospodarczą machinę zaprogramowaną na wysysanie światowych zasobów oraz utrwalanie niewolnictwa"[36]. W czym bardzo pomocne, jako mechanizm zniewalania, trwałego uzależnienia i wyzyskiwania państw i społeczeństw okazują się kredyty inwestycyjne, tak w Polsce cenione.

W odwołaniu do wskazanych cech definiuję McŚwiat jako **sposób zorganizowania rzeczywistości** wpierw gospodarczej, a następnie społecznej i kulturowej, którego zasadą naczelną jest przejęcie i utowarowienie wszystkich zasobów dla maksymalnego zysku i maksymalnej koncentracji władzy, ekonomicznej i politycznej, nielicznych. McŚwiat nie jest ani żywiołowym procesem, ani rezultatem takiego procesu, jest **kreacją** zainteresowanych taką właśnie organizacją świata. Do tego gremium należą BŚ, MFW i inne instytucje aktywnie wspierające proces globalizacji, ponadnarodowe korporacje, instytucje finansowe, rządy niektórych państw. McŚwiat, czyli opisany sposób zorganizowania rzeczywistości, też nie rozszerza się żywio-

[31] D. Korten, *dz. cyt.*, cytuję za: K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, s. 212.

[32] L. Sklair, *Sociology of the Global System*, Prentice Hall, London 1995.

[33] B. Barber, *dz. cyt.*, s. 71.

[34] „Ponad połowa ludności świata żyje za równowartość niecałych dwóch dolarów dziennie – mniej więcej tyle samo mieli do dyspozycji na początku lat 70-tych. Jednocześnie jeden procent najbogatszych mieszkańców tych krajów posiada od 70% do 90% bogactw i nieruchomości"; por.: J. Perkins, *dz. cyt.*, s. 23.

[35] McŚwiat przesłania eksploatację społeczeństw i Ziemi za pomocą argumentu o przeludnieniu, które rzekomo zagraża światu i mocą tego argumentu narzuca krajom biednym przymus i metody kontroli urodzeń.

[36] J. Perkins, *dz. cyt.*, s. 17.

łowo, lecz **jest rozszerzany** przez wskazane gremia i współpracujących z nimi lokalnych beneficjentów forsowanych rozwiązań i porządku, również prawnego w kolejnych krajach, regionach i sferach życia, w tym w rolnictwie.

Przedstawiona koncepcja McŚwiata daje możliwość krytycznej analizy współczesnego społeczeństwa i gospodarki urządzanych przez praktykę liberalizmu i sakralizowanych przez jego ideologię. Wytwarzane w akademiach koncepcje, szczególnie te objaśniające świat w duchu materializmu historycznego czy neoewolucjonizmu, orzekające następowanie po sobie kolejnych faz rozwoju gospodarki i społeczeństwa, analizy takiej nie ułatwiają, lecz dostarczają uzasadnień i naukowej legitymizacji wprowadzanych zmian. Identyfikowanie rzeczywistości jako kolejnej, zatem naturalnej, fazy toczącego się procesu skłania do uznania tego, co się obserwuje za li tylko specyfikę obecnego „etapu" rozwoju[37] i może odwodzić od nazywania dostrzeganych zagrożeń, analizowania ich **przyczyn** i poszukiwania środków zaradczych. Koncepcje te wraz z ideologią liberalizmu mogą skutecznie zamulić intelekt niekiedy także tych, którzy są zobowiązani i powołani do rozpoznawania i wskazywania zagrożeń dla społeczeństwa, gospodarki i państwa. Zaproponowana perspektywa McŚwiata skłaniająca do krytycznej analizy rzeczywistości może okazać się alternatywą dla wskazanych interpretacji.

Rolnictwo w McŚwiecie

McŚwiat nie omija rolnictwa, narzucając mu swoje zasady organizacji i podporządkowując je sobie. Rezultatem jest: tworzenie latyfundiów na gruntach rolnych przejmowanych różnymi sposobami od dotychczasowych użytkowników lub właścicieli, ich komodyfikowanie tam, gdzie – jak w krajach afrykańskich – ziemia nie była dotąd towarem, towarzyszące temu komodyfikowanie pracy na roli, czyli przekształcanie rolników w najemnych robotników rolnych pozbawionych innych możliwości zarabiania na utrzymanie[38]. Rezultatem podporządkowywania rolnictwa McŚwiatu, i wskaźnikiem tego, jest również komodyfikacja płodów rolnych, traktowanych nie jak żywność–pokarm, lecz jak towary–rzeczy obliczone na maksy-

[37] W tym duchu mówi się na przykład o przejściu kapitalizmu z fazy narodowej w fazę ponadnarodową, czy wkroczeniu rolnictwa w fazę postprzemysłową.

[38] Notabene, pojawiają się już sygnały o podobnej sytuacji w Polsce, mającej miejsce w potworzonych po 1989 roku wielkich majątkach ziemskich.

malny zysk, a zatem masowo produkowane i przetwarzane – bez różnicy czy na pożywienie czy na biopaliwo[39] – masowo sprzedawane lub masowo niszczone, gdy sprzedaż zostaje uznana za nieopłacalną. Wyrazem porządkowania rolnictwa wedle zasad McŚwiata, zorientowanych na osiąganie maksymalnego zysku przez „chuliganów z forsą", jest genetyczne modyfikowanie roślin (GMO) i forsowanie ich upraw zapewniające zbyt takich nasion oraz inżynieria genetyczna, w tym produkcja biopaliw *de facto* przyspieszająca zmiany klimatu, którym ma rzekomo zapobiegać[40]. McŚwiat nie zostawia miejsca dla wsi i chłopskiego gospodarstwa. Wprawdzie toleruje jeszcze małą i średnią własność ziemi i małe gospodarstwa rolne, lecz już obecnie ich właścicielom wyznacza rolę producentów towaru dla koncernów monopolizujących przetwórstwo produktów rolnych bądź ich zbyt[41]. W rolnictwie zorganizowanym przez McŚwiat, gdzie wszystko, z ludźmi włącznie, jest towarem, bezpieczeństwo żywnościowe i jakość żywności, rolnik i jego praca, konsument i jego zdrowie, wreszcie człowiek i jego życie nie znaczą **nic**. Liczy się nieograniczony zysk globalnych graczy, opanowujących właśnie ten sektor gospodarki w kolejnych państwach.

W Unii Europejskiej świadomość konieczności obrony rolnictwa przed Rynkiem jest udziałem zarówno pojedynczych państw takich jak Francja czy Niemcy, które z determinacją chronią swoje rolnictwo, jak i Wspólnoty jako całości, czego wyrazem jest wypracowana Wspólna Polityka Rolna. Jej celem jest zapewnienie samowystarczalności żywnościowej traktowanej jako „istotny element bezpieczeństwa krajów członkowskich"[42] i ochrona gospodarstw rodzinnych. Instrument ten nie niweluje wszelako ani ostrej rywalizacji o środki pomiędzy krajami członkowskimi, ani nie zapobiega nierównemu traktowaniu rolników z poszczególnych krajów. Można odnieść wrażenie, że o wyniku tych zmagań decydują pospołu wola i determinacja danego rządu w obronie rodzimego rolnictwa[43] i ranga danego państwa

[39] Obecnie „prawie połowa uprawianych zbóż przeznaczana jest na pasze i paliwa" a „skala spekulacji na surowcach i żywności osiągnęła gigantyczne rozmiary"; J. Szewczyk, *Krwiożercze bliźniaki rządzą światem*, „W Sieci" 4–10 luty 2013, s. 86.

[40] Odpowiedzią McŚwiata na zachodzącą koincydencję między wzrostem produkcji biopaliw i wzrostem cen żywności, jest umasowienie upraw GMO!

[41] Obserwowaną w tej sferze praktyką, także w Polsce, jest wymuszane kredytowanie, czyli zaleganie przez wielkie sieci handlowe z należnościami dla rolników, dostawców produktów rolnych.

[42] K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, s. 220.

[43] Taka wola i determinacja świadczy o danym państwie: „we wszystkich krajach rozwiniętych rolnicy są chronieni i wspierani przez państwo", chociaż rozmiary wsparcia są różne;

w Unii. Powstanie wspólnej polityki rolnej to po części rezultat doświadczeń, by nie powiedzieć eksperymentów, zdobytych w ciągu dziesięcioleci wcielania w życie kolejnych modeli rolnictwa[44]. Ich rezultatem jest przekonanie, że rolnictwo nie może zostać „podporządkowane wyłącznie rynkowi", ponieważ spełnia ono również „wiele funkcji pozaprodukcyjnych" dotyczących społeczeństwa, kultury, przyrody[45]. Tym samym w Unii Europejskiej „rolnika zaczyna się postrzegać jako gospodarza – strażnika zasobów naturalnych, cennych w wymiarze planetarnym, a także jako „powiernika tradycji kulturowych narodu""[46]. Przyjęta optyka jest, w rzeczy samej, **wyborem aksjologicznym**, w którym takie wartości jak tradycja, kultura, trwanie całej warstwy społecznej zostały uznane za cenniejsze niż maksymalny, doraźny zysk „chuliganów z forsą". W McŚwiecie *tertium non datur*. Ten wybór nie jest próbą „ucywilizowania" Rynku[47], lecz próbą przeciwstawienia się Rynkowi, który nie podlega ucywilizowaniu i albo to on pochłonie świat, jaki znamy, albo będzie stale i wielkim wysiłkiem mitygowany, albo – co wydaje się najmniej prawdopodobne – sam upadnie. Przeciwstawianie się Rynkowi wymaga wielkiej determinacji, oprócz innych cnót, bowiem unijne aksjologiczne wybory nie osłabiły zapędów kolonizacyjnych i towarzyszącej im stałej i silnej presji McŚwiata na rządy państw Wspólnoty. Wręcz przeciwnie. Wspólna Polityka Rolna niezmiennie wzbudza niezadowolenie wiodących instytucji Rynku, globalizujących świat, czyli Banku Światowego, Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Światowej Organizacji

J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 145. Zabiegi naszych rządów i ich rezultaty nie wskazują ani na wysoką rangę naszego kraju, ani na jego rozwój, ani na determinację władz państwowych by bronić polską wieś i rolnictwo, gdy w UE „w dziedzinie rolnictwa toczy się (…) gra i walka interesów między poszczególnymi państwami; (…) niejednokrotnie całkowicie sprzecznych"; L. Staszyński, *Wieś na wstecznym biegu*, Wyd. KMS ResCon, Warszawa 2010, s. 70.

[44] Następujące po sobie, kolejno wdrażane „pomysły na rolnictwo" nazywam metodą prób i błędów. Były to: model agroindustrialny upatrujący w rolnictwie „fabrykę żywności" i zalecający jego zmechanizowanie, uprzemysłowienie i maksymalną produktywność; model post-produkcyjny preferujący świadczenie „zielonych usług" przez obszary wiejskie; aktualnie promowany model rozwoju zrównoważonego zakładający ochronę i trwały, wielostronny rozwój lokalnego środowiska, gospodarki i społeczności; podaję za: T. Adamski, K. Gorlach, *Koncepcja rozwoju neoendogennego, czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*. Sukcesja tych modeli nie oznacza, że wraz z modelem odrzucono praktykę, w każdym razie w Polsce one współwystępują.

[45] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 147.

[46] M. Wieruszewska, *dz. cyt.*, s. 92.

[47] Parafrazuję konstatację M. Wieruszewskiej; tamże.

Handlu, które stale poddają ją krytyce i naciskają na ograniczenie ochrony europejskiego rolnictwa[48]. Można mieć pewność, że zachłanność Rynku i „chuliganów z forsą" nie zatrzymała się u bram Unii. Konkretne, antynarodowe korporacje poszukują i znajdują drogi przenikania do rolnictwa poszczególnych krajów UE. Jedną z nich jest agrobiznes bez wątpienia sprzyjający urządzaniu rolnictwa wedle zasad McŚwiata, także w krajach członkowskich UE.

Składnikami agrobiznesu – który należy uznać za wytwór Rynku, podlegający jego prawom – są: „podmioty związane z różnymi fazami wytwarzania żywności: od przemysłów zaopatrujących rolników w środki produkcji do supermarketów"[49]. Proces koncentracji zachodzi w agrobiznesie „najsilniej poza sektorem bezpośredniej produkcji rolnej", w rezultacie z wielką ilością gospodarstw współdziała „stosunkowo niewiele potężnych korporacji kontrolujących ważne dziedziny agrobiznesu", a producenci rolni są coraz mocniej podporządkowywani wielkim korporacjom działającym „w otoczeniu rolnictwa"[50]. Jest to rzeczywista kontrola polegająca na: opanowaniu newralgicznych dziedzin agrobiznesu, wytwarzaniu opatentowanych produktów i technologii, wymuszaniu dla nich akceptacji[51] oraz dyktowaniu narodowych i międzynarodowych porozumień handlowych[52]. Przejmowanie przez kilka korporacji kontroli nad wybranymi segmentami rynku rolnego, ich monopolizacja i globalizacja odbywają się zgodnie z zasadą działania McŚwiata. Przykładem oligopolizacji na rynku rolnym[53], prowadzącej do dyktatu cen[54], jest zdominowanie światowego rynku nasion „przez takie firmy, jak Monsanto, Syngenta, Du Pont oraz Aventis" czy fakt, że na czele „trzech wielkich i dominujących w globalnym łańcuchu przemysłu spożywczego sieci" stoją korporacje Cargill i Monsanto, ConAgra i Novartis, Archer

[48] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 145.

[49] Tamże, s. 143.

[50] Tamże, s. 144. Na przykład, wielkie korporacje w 67 procentach kontrolują produkcję i dostaw nasion, a w 89 procentach produkcję środków agro-chemicznych; tamże.

[51] Opatentowanie i narzucanie opatentowanych produktów i technologii daje **gwarancję kolosalnych zysków i władzy** nad producentami żywności. Co więcej, jeśli nasiona roślin GMO, które muszą być zakupione, wysieją się samorzutne na sąsiednich polach, skutkuje to procesami, ponadto gospodarstwo jest karane za złamanie deklaracji o czystości swoich produktów.

[52] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 144.

[53] Taką diagnozę stawia Krzysztof Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, s. 98.

[54] Dominacja agrobiznesu w gospodarce żywnościowej sprawia, że rolnik „uzyskuje niższą cenę", a konsument „płaci więcej niż byłoby to w systemie swobodnej konkurencji"; tamże, s. 213.

Daniels Midland[55]. W rolnictwie organizowanym przez McŚwiat, zasadnie nazywanym superindustrialnym, producentem rolnym nie jest chłop, rolnik, farmer czy przedsiębiorca, lecz agrobiznesmen prowadzący duży rolny biznes przy udziale zewnętrznego kapitału i najemnej siły roboczej[56]. Jest to biznes całkowicie zależny od pożyczki, zwykle bankowej, i od podaży rąk do pracy, czyli od sytuacji na lokalnym rynku pracy, na który wpływ ma nie agrobiznesmen, lecz globalne korporacje. Wynika stąd, że w rzeczywistości McŚwiata także niezależność i zdolność trwania biznesu agrobiznesmena jest iluzoryczna i podlega prawu Rynku, którym jest maksymalizacja profitów przez głównych graczy. W porównaniu z biznesem agrobiznesmena, chłopskie gospodarstwo rodzinne prosperujące dzięki własnemu kapitałowi i własnej pracy członków tegoż gospodarstwa, zachowuje niezależność i nie przynosi „chuliganom z forsą" oczekiwanych zysków, dlatego jest dla Rynku zawadą.

Kolejnym wyrazem podporządkowywania rolnictwa McŚwiatu jest powstanie i rozwój przemysłu żywności[57] dopełniającego komodyfikację płodów rolnych. Powstanie tego przemysłu sprawia, że żywność wytwarzana w gospodarstwach przyjmuje „wartość surowca przemysłowego"[58] do „produkowania rozmaitych artykułów spożywczych,"[59] a „rodziny rolnicze przestają być „wolnymi twórcami chleba", a stają się producentami surowców dla różnych działów przemysłu"[60], o ile zdołają zainteresować swoimi produktami nabywców czyniących masowe zakupy. Jeśli ci ostatni zdominują lokalny rynek produktów rolnych, wówczas indywidualni producenci wytwarzający żywność w umiarkowanych ilościach mają trudności z jej zbytem tak, że niektórzy z nich poszukują nowych dróg dotarcia do konsumentów[61]. Tworzony w McŚwiecie przemysł żywności jest, jak wszystko,

---

[55] Tamże, s. 230. Ponadnarodowe korporacje w rosnącym stopniu kontrolują także sprzedaż żywności, w USA 40 procent „artykułów spożywczych znajduje się pod kontrolą pięciu wielkich sieci supermarketów (…) w Australii 75 % rynku produktów żywnościowych kontrolują tylko trzy wielkie sieci"; tamże.

[56] Tamże, s. 79 i 98.

[57] Przyjmuję taką nazwę, by podkreślić, że ów przemysł traktuje żywność **wyłącznie jak towar–rzecz**, a nie **jak towar–pokarm.**

[58] L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, WAM, Kraków 2002, s. 93.

[59] K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, s. 218.

[60] L. Kocik, *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000, s. 112.

[61] Przykładem są powstające w Polsce sklepy internetowe, w których można zamówić żywność z konkretnego gospodarstwa, cieszą się one rosnącym zainteresowaniem konsumentów.

globalny[62]. Produkty dla globalnego przemysłu żywności są wytwarzane, na masową skalę i z przeznaczeniem na eksport, głównie w krajach trzeciego świata. Zorientowanie rolnictwa tych krajów na masową i eksportową produkcję prowadzi do powstania monokulturowego systemu wytwórczego, na przykład „wołowiny w niektórych regionach Ameryki Łacińskiej czy owoców tropikalnych w basenie Morza Karaibskiego lub Afryce", skutkującego zanikiem samowystarczalności żywnościowej wielu z nich, co podważa bezpieczeństwo żywnościowe tamtejszej ludności, szczególnie kategorii uboższych[63]. W krajach tych wskutek przeznaczania wytwarzanej żywności na eksport dochodzi, bowiem do zerwania „więzi między lokalną czy regionalną produkcją a potrzebami lokalnej czy regionalnej populacji"[64]. Powstanie przemysłu żywności i globalnego rynku rolno-spożywczego sprawia, że

> kraje rozwijające się orientują swoją gospodarkę rolną i żywnościową na rzecz wymogów rynku globalnego (...) natomiast kraje wysoko rozwinięte upłynniają w formie dumpingowej swoje wewnętrzne zapasy[65].

Wskazany sposób urządzania rolnictwa przez McŚwiat nazywany jest restrukturyzacją. Jej warunkiem jest umiędzynarodowienie gospodarek narodowych wraz z towarzyszącym mu nowym międzynarodowym podziałem pracy[66], którego sens oddał powyższy cytat. Powstanie i rozwój globalnego przemysłu żywności oznacza zawładnięcie przez McŚwiat kolejnym segmentem rolnictwa. Retoryczne jest pytanie, czy celem tego przemysłu pozostaje jakość artykułów spożywczych[67] i bezpieczeństwo żywnościowe czy zysk. Dążenie do niego dokonuje się nawet za cenę nędzy całych społeczności. Pouczającego przykładu dostarcza historia uprzemy-

---

[62] W literaturze mówi się o globalizacji gospodarki żywnościowej, czyli zintegrowaniu w skali globalnej wytwarzania, przetwarzania i dystrybucji żywności; K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, s. 234.

[63] Tamże, s. 229, 233.

[64] Tamże, s. 231.

[65] Tamże, s. 229.

[66] Zgodne z paradygmatem restrukturyzacji wycofanie się państwa z regulacji gospodarki narodowej, **w praktyce nie wyklucza zaangażowania elit politycznych w tę restrukturyzację i czerpania z niej profitów.**

[67] Produkowana przemysłowo żywność jest nie tylko niskiej jakości, lecz bywa wręcz trująca. Standardem jest używanie w tym przemyśle produktów hodowli hormonalnej i GMO, konserwantów, wypełniaczy, zdarzają się też: antybiotyki, perhydrol, emulgatory, dioksyny i itp. oraz zepsute i przeterminowane półprodukty.

słowienia tradycyjnego rybołówstwa w akwenie jeziora Wiktorii w Afryce. Stanowiło ono podstawę utrzymania i diety lokalnych społeczności Ugandy, Kenii, Tanzanii, które rocznie odławiały ok. 100 000 ton ryb sprzedawanych na lokalnym rynku[68]. Uprzemysłowienie tego rybołówstwa rozpoczęto, u schyłku lat 50. dwudziestego wieku, od zarybienia jeziora obcym mu gatunkiem gigantycznej ryby, co spowodowało wzrost połowów do ok. 500 000 ton rocznie, pomnożenie liczby łodzi i powstanie licznych nowych miejsc pracy. W latach 80., pojawiają się tu nowi aktorzy, czyli wielki biznes z Afryki Wschodniej, ponadnarodowe korporacje i międzynarodowe banki, co prowadzi do powstania 50 dużych fabryk produkujących standardowe filety na eksport[69]. Giną tradycyjne rybołówstwo i lokalny rynek ryb, cena za ryby wyklucza je z diety miejscowej ludności, postępuje pauperyzacja indywidualnych rybaków i ich masowa migracja do slumsów najbliższych metropolii. Beneficjentami uprzemysłowienia są inwestorzy, właściciele flotylli i fabryk, eksporterzy, reprezentanci lokalnej klasy politycznej, ofiarą jest lokalna społeczność spauperyzowana i wyrugowana ze swoich wiosek. Tak, oto, Rynek i lokalne rządy zrestrukturyzowały tradycyjne rybołówstwo, objawiając przy okazji istotę tego zabiegu. W globalizowanym świecie ów, z pozoru odległy, afrykański przypadek stanowi *memento*, także dla nas. Pokazuje on, że **restrukturyzacja** to w istocie **zamiana właścicieli** bądź użytkowników zasobów. McŚwiatowego urządzania rolnictwa kolejnych krajów nie powstrzymują jego skutki, jakimi są przekształcenie: lokalnego rolnictwa w system monokulturowy, rolników w robotników rolnych, zwykle spauperyzowanych, żywności w towar–rzecz oraz podporządkowanie monokulturowych systemów krajom wysoko rozwiniętym. Urządzanie rolnictwa przez McŚwiat podlega zasadzie cechującej ten zaprowadzany globalnie porządek, czyli **przejmowania i komodyfikacji zasobów** tak, by służyły nielicznym zamożnym krajom i jeszcze mniej licznym „chuliganom z forsą". Ci liczniejsi też otrzymują swoją gratyfikację jest nią: dostatek masowej tandety i przemysłowych produktów żywnościowych do skonsumowania oraz masowa infantylizacja, przy czym przerabianie zasobów Ziemi na wskazane formy gratyfikacji, po pierwsze pomnaża doraźne zyski

[68] Podaję za: F. Barth, *Economy, agency and ordinary lives*, „Social Anthropology" 1997, nr 3, s. 234.

[69] Masowe połowy obejmujące wszystkie gatunki ryb, z przeznaczeniem na karmę, odebrały miejscowym rybakom możliwość pracy i środki utrzymania.

głównych aktorów McŚwiata, po drugie utrwala zaprowadzony porządek i go rozszerza. W takim kontekście powstała Wspólna Polityka Rolna. Pytaniem jest czy okaże się ona dla rolnictwa krajów unijnych zabezpieczeniem wystarczająco chroniącym przed dobrodziejstwami McŚwiata? Pytaniem jest też, czy polska „wieś może wygrać z globalizacją", z McŚwiatem, z restrukturyzacją i jej paradygmatem i czy w Polsce rolnik będzie – wzorem ustaleń unijnych – traktowany jak strażnik i powiernik tradycji kulturowej czy nadal będzie uważany za balast na drodze ku modernizacji i nowoczesności?[70]

McŚwiat w polskim rolnictwie

Motto: „*Po wyprzedaży, przeważnie w obce ręce, większości zakładów przemysłowych i usługowych oraz banków – w polskich rękach pozostały już w zasadzie tylko grunty rolne i lasy. Gdy zostaną sprzedane, a lasy sprywatyzowane – pozostaniemy jak heloci, przed których losem przestrzegał nas Wincenty Witos*" – Ludwik Staszyński[71]

Do Polski McŚwiat wkroczył wraz z tak zwaną transformacją ustrojową. Była ona i jest niczym innym jak otwarciem kraju na Rynek, którego zasady porządkują Polskę od przeszło dwóch dekad[72]. Skutek jest aż nadto widoczny m.in.: w likwidacji lub przejęciu przez zagranicznych właścicieli polskiego przemysłu, w przejęciu przez obcy kapitał większości polskich banków, w stale dwucyfrowym bezrobociu i masowej migracji, a ostatnio emigracji. Restrukturyzacja polskiego rolnictwa toczy się w tym samym kierunku, jak dokonana właśnie restrukturyzacja polskiego przemysłu, a „wielkie korporacje dobrze pilnują, by nic nowego pod bokiem im nie wyrosło"[73]. Pilnują one także swoich interesów w sektorze rolnictwa, w którym gruntowne zmiany zachodzą pod dyktando McŚwiata sugerując, że „chuligani

[70] Nawiązuję do ustaleń i pytania postawionego przez M. Wieruszewską, *dz. cyt.*, s. 90, 92.

[71] L. Staszyński, *Zmagania o przetrwanie*, Wyd. KMS ResCon, Warszawa 2009, s. 93. Autor odwołuje się do przestrogi W. Witosa „Ile ziemi, tyle będzie i Ojczyzny. Jeśli ziemia zostanie nam spod nóg wydarta, jeśli przejdzie do naszych wrogów, to my pozostaniemy jako heloci i nie będziemy mieli nic więcej do roboty, jak spełniać rolę niewolników"; tamże, s. 84.

[72] Istotę transformacji objawia porównanie z dwiema dekadami niepodległej II RP, stworzono wtedy od podstaw polski przemysł, wybudowano port i miasto Gdynię, stworzono polskie banki, koleje, pocztę, LOT, itd. dziś likwidowane, sprzedawane obcemu kapitałowi lub przemieniane w masą upadłościową. W rezultacie Polska już „nie ma (…) suwerenności gospodarczej. (…) Nie u nas zapadają kluczowe decyzje dotyczące przyszłości polskiej gospodarki"; G. Ancyparowicz, *Polska gospodarka*, s. 28–29.

[73] Tamże.

z forsą" znaleźli w Polsce dobry polityczny klimat[74] i oddanych przyjaciół. Zmiany toczą się „w kierunku groźnym nie tylko dla chłopów, ale w ogóle dla Polski"[75]. Również w rolnictwie realizujemy scenariusz napisany przez promotorów globalizacji i McŚwiata, w tym MFW[76], systematycznie pozbawiający nas wszelkiej własności włącznie z gruntami rolnymi i lasami, przygotowywanymi do sprzedaży, a nas samych sposobiący do roli pozbawionych własności i godności „ponowoczesnych chłopów pańszczyźnianych Europy"[77]. Polska w szybkim tempie kierowana jest na afrykańską ścieżkę, nazywaną rozwojem, zapewniającą nam status kraju i gospodarki podporządkowanej interesom globalnych graczy.

Zaprowadzane zmiany mają osłonę paradygmatów i stosownej retoryki. Jest to wyżej wskazany paradygmat restrukturyzacji i odświeżana teoria modernizacji zakładająca „przemianę wiejskości w miejskość, rolniczości w logikę przemysłową, lokalności w ponadlokalność", zaś bogaty repertuar zwrotów retorycznych obejmuje takie określenia tradycyjnego chłopskiego gospodarstwa rodzinnego jak: „skansen", „zaścianek", „balast transformacji", dowód „niedorozwoju" i „zapóźnienia cywilizacyjnego"[78]. Osłona, jaką otrzymuje McŚwiat w polskim rolnictwie ze strony nauki przypomina praktyki stosowane w PRL. Poprzednio odkrywano „**prawa**" historyczne dziś przyjmuje się stosownie skrojone „**paradygmaty**". Wówczas ulubioną była koncepcja profesjonalizacji pracy chłopa, a „pod neutralnym określeniem profesjonalizacji" skrywano „doktrynalnie pożądany rozpad chłopstwa"[79]. Obecnie **nadal** doktrynalnie pożądany zanik gospodarstw chłopskich

[74] „Dzisiaj zamiany w rolnictwie są związane z polityką bardzo ściśle, bo jaka będzie polityka rolna państwa, taki będzie los polskiej wsi"; słowa ks. J. Tischnera, cytuję za: J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 152.

[75] L. Staszyński, *Zmagania o przetrwanie*, s. 106.

[76] U progu transformacji „zbierali się najtęższi ekonomiści i byli przerażeni, gdy czytali, co Międzynarodowy Fundusz Walutowy zaleca Polsce. Wiedzieli doskonale, że efektem tego będzie afrykanizacja kraju. Nikt ich jednak nie słuchał, nie chciano dyskutować"; G. Ancyparowicz, *Polska gospodarka*, s. 29.

[77] Wprost pisze o tym Z. Bauman, *Życie na przemiał*, WL, Kraków 2004, s. 98. Notabene, jesteśmy do nowej roli **starannie przygotowani** przez **nabierającą dopiero rozmachu pedagogikę wstydu** mającą raz na zawsze pozbawić nas poczucia godności, własnej wartości i stosownych aspiracji oraz przez popkulturowe infantylizowanie idące w parze z odpowiadającą temu reformą systemu edukacji.

[78] Określenia te podaję za: M. Wieruszewska, *dz. cyt.*, s. 95.

[79] M. Halamska, *Funkcje instytucji i organizacji w procesie modernizacji w PRL*, IRWiR PAN, Warszawa 1991, s. 149.

skrywa się pod nowymi fetyszami: restrukturyzacji i koncepcji gospodarstwa farmerskiego, prowadzonego przez obdarzonego mentalnością rynkową farmera[80], względnie agrobiznesmena. Radykalnej zmianie uległ kontekst gospodarowania i doktryna, bez zmian pozostała krytyka chłopów, dziś za nieumiejętność prowadzenia „gry rynkowej" lub niechęć do niej i za oczekiwanie wsparcia ze strony państwa w owej grze. Antychłopską ideologię marksizmu zastąpiła równie antychłopska ideologia liberalizmu[81]. I to w sytuacji nie istnienia w naszym kraju gospodarki wolnorynkowej. Fakt ten przykrywa retoryka „gry rynkowej", skrywająca również praktykę selektywnego protekcjonizmu stosowanego wobec silnych graczy McŚwiata, m.in. międzynarodowych sieci handlowych i powrót praktyk regulacyjnych sprzecznych z propagowaną ideologią liberalizmu. Są to: fiskalizm, podtrzymywanie struktur monopolistycznych, ograniczenia dla prywatnej przedsiębiorczości, paraliżowanie gospodarki przez centralny aparat administracyjny[82]. W takich warunkach, trafnie nazwanych „opresyjną wolnością"[83], od chłopów żąda się by prowadzili samodzielną i aktywną grę rynkową bez oglądania się na pomoc rządu, kamuflując fakt, iż w rolnictwie urządzanym przez Rynek nie ma miejsca dla gospodarstw chłopskich. Wprost komunikują to twierdzenia o „rozwoju rolnictwa przez upadek rolnictwa" czy „rozwoju wsi poprzez zanik rodzinnych gospodarstw rolnych"[84]. Lecz i one za pomocą słowa „rozwój" skrywają rzeczywistość Rynku. W naszym kraju wymaga on (samo)likwidacji około 1,5 mln małych rodzinnych gospodarstw i przeznaczenie sprzedawanej ziemi rolnej na wielkie majątki ziemskie[85].

McŚwiatową restrukturyzację wprowadzaną stopniowo i systematycznie ułatwiają przeobrażenia wsi forsowane w okresie PRL. Parcelacja, wraz z poprzedzającą ją eksterminacją okresu II wojny światowej i przesunię-

---

[80] Wydaje się, że „nowoczesny farmer" to twór „niespotykany w realnym świecie ani w warunkach polskich, ani zachodnich"; I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, PWN, Warszawa 2008, s. 377.

[81] K. Gorlach, *Socjologia polska wobec kwestii chłopskiej*, Universitas, Kraków 1990.

[82] J. Beksiak, *Państwo w polskiej gospodarce lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, PWN, Warszawa 2001.

[83] K. Gorlach, *On represiv tolerancje: state and peasant farm in Poland*, „Socjologia Ruralis" 1989, z. 1 (29).

[84] Na te osobliwe twierdzenia zwraca uwagę M. Wieruszewska, *dz. cyt.*, s. 94.

[85] „To jest zarówno głupie, jak i karygodne (…) Można by wykorzystać to rozdrobnienie gospodarstw polskich i orientować się na bardzo drogie, pracochłonne rolnictwo ekologiczne"; słowa B. Margueritte, cytuję za: L. Staszyński, *Wieś na wstecznym biegu*, s. 53.

ciem kraju o 200 km na zachód[86], dosłownie zmiotła warstwę „hreczkosiejów", ziemian gospodarujących w swoich rodowych majątkach, stanowiących materialne zaplecze kultury ziemiańskiej. Zmiana granic ułatwiła też zakładanie PGR-ów na zasiedlanych ziemiach. Ponieważ nie powiodły się początkowe usiłowania zniszczenia chłopskich gospodarstw, zastosowano ich „represyjne tolerowanie"[87]. W stworzonych warunkach zasadą działania tradycyjnego chłopskiego gospodarstwa nie była „maksymalizacja zysku, lecz minimalizacja ryzyka"[88], obliczona na trwanie. Polityka rolna po 1989 roku prowadzi do takich przekształceń własnościowych, które w roli gospodarza gruntów rolnych w Polsce obsadzą właścicieli latyfundiów, nierzadko obcokrajowców. Po pierwsze, z dnia na dzień rolnictwo, regulowane dotąd przez państwo, poddano mechanizmowi rynkowemu, w niewielkim tylko stopniu korygowanemu przez politykę rolną[89]. Tak nagrodzono chłopów za przetrwanie komunizmu[90]. W rezultacie rynkowej „terapii" część rolników ograniczyła produkcję i poszukała dochodów poza rolnictwem, a jedna trzecia zaczęła się utrzymywać z transferów socjalnych[91]. Wśród szczególnie skrzywdzonych znaleźli się pracownicy Państwowych Gospodarstw Rolnych transformowanych na mocy ustawy z 1991 roku, która doprowadziła do całkowitego bankructwa połowę z nich[92]. Dzieła zniszczenia dopełnił „masowy import i przemyt napojów alkoholowych" powodujący upadek krajowego gorzelnictwa stanowiącego źródło „znacznych dochodów dla wielu PGR-ów"[93]. Urynkowienie polskiego rolnictwa i zniszczenie PGR-ów gruntownie spolaryzowało rolników. Faktu tego nie zmieniła zdecydowana poprawa sytuacji producentów rolnych w Polsce po 2004 roku, możliwa dzięki funduszom związanym ze Wspólną Polityką Rolną[94]. Ten „parasol

---

[86] „Polskę przesunięto, w sensie fizycznym, o ponad 200 kilometrów na zachód – jak oddział wojska". N. Davis, *Boże igrzysko*. *Historia Polski*, Znak, Kraków 1991, s. 606.

[87] Jest to modyfikacja określenia K. Gorlacha „represyjna tolerancja".

[88] L. Kocik, *Między przyrodą*..., s. 106.

[89] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 152. Chłopskie gospodarstwa z dnia na dzień zostały popchnięte do przejścia od samowystarczalności do produkcji rynkowej; L. Kocik, *Między przyrodą*..., s. 107.

[90] L. Kocik, *Między przyrodą*..., s. 120. Notabene, świadczy to o nagradzających i o wartości, jaką miało dla ich gospodarstwo chłopskie.

[91] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 141.

[92] W. Kieżun, *Patologia transformacji*, Wyd. Poltext, Warszawa 2012, s. 158.

[93] L. Staszyński, *Bezdroża prywatyzacji – fakty i opinie*, Książka Polska, Warszawa 1997; cytuję za: W. Kieżun, *dz. cyt.*, s. 158.

[94] „W okresie poakcesyjnym dochody realne producentów rolnych w Polsce wzrosły o ponad 110%"; J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 152.

ochronny" objął, bowiem tylko tych, którzy przetrwali jako producenci rolni, co więcej został on rozłożony nad naszym rolnictwem dekadę po tym jak przeniknęły do niego i zaczęły go transformować międzynarodowe korporacje[95]. Owe „ekspozytury instytucji globalnych"[96] zaopatrując rolników w nowoczesne środki produkcji i skupując wytwarzane przez nich produkty rolne wiązały rolników „z wielkimi sieciami handlu hurtowego i detalicznego", włączając gospodarstwa produkujące na rynek w struktury rynku światowego, czego wyrazem stał się „szybki wzrost eksportu produktów rolno-spożywczych"[97]. Rzeczone gospodarstwa integrują „się coraz silniej z globalnymi strukturami agrobiznesu"[98], tym samym utrwalając te struktury w naszym kraju. Jednak pozycja polskich gospodarstw jest w strukturze agrobiznesu słaba, ponieważ nie wypracowali oni wielu form współdziałania między sobą[99]. Zatem, integracja, o której mowa służy najsilniejszym ogniwom agrobiznesu, czyli globalnym korporacjom, głównym podmiotom McŚwiata.

Przekształcenia związane ze sprzedażą gruntów rolnych polegające na tworzeniu latyfundiów pokazują, że w naszym kraju realizowany jest McŚwiatowy model rolnictwa znany z krajów trzeciego świata. Tym przekształceniom przygląda się PSL, partia z nazwy ludowa, deklarująca na swoim Kongresie w 1993 roku: „zdecydowanie opowiadamy się przeciwko powrotowi do kapitalistycznego rolnictwa ziemiańskiego"[100], jakby chodziło tylko to, by właścicielami wielkich majątków nie byli ziemianie. Ze swej strony powstawanie latyfundiów pozostaje w sprzeczności z 23 art. Konstytucji RP orzekającym, że podstawą ustroju rolnego państwa jest gospodarstwo rodzinne. Zaradzono temu szybko i łatwo, przyjmując 11 kwietnia 2003 r. ustawę mocą, której „za rodzinne uważa się gospodarstwo rolne prowadzone przez rolnika indywidualnego, w którym łączna powierzchnia

[95] Moderatorem zmian w naszym rolnictwie stały się „nowoczesne firmy, często międzynarodowe, powiązane z rolnictwem zarówno na etapie zaopatrywania go w środki produkcji, jak i w fazie przetwórstwa oraz dystrybucji; J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 141.

[96] Określenie K. Gorlacha, *Świat na progu domu. Rodzinne gospodarstwa rolne w Polsce w obliczu globalizacji*, Wyd. UJ, Kraków 2001, s. 16.

[97] J. Wilkin, *dz. cyt.*, s. 143.

[98] Tamże.

[99] Tamże. Na kwestię niskiego stopnia zorganizowania chłopów nie umiejących wykorzystać „możliwości, jakie daje im demokracja" zwraca także uwagę L. Staszyński, *Wieś na wstecznym biegu*, s. 78.

[100] Cytuję za: L. Staszyński, *Wieś na wstecznym biegu*, s. 58.

użytków rolnych nie jest większa niż 300 ha"[101]. Ponadto ustawa „dopuszcza możliwość powiększania obszaru istniejących gospodarstw nawet do 500 ha drogą zakupu gruntów z zasobów państwowych", co rodzi pytanie, komu ona służy „w kraju, w którym indywidualne gospodarstwo rolne posiadało w 2008 r. przeciętnie 8,8 ha?"[102] Otóż, ustawa służy McŚwiatowej restrukturyzacji, jej krajowym i zagranicznym beneficjentom i głównym rozgrywającym, czyli globalnym korporacjom. Interes tych osób i gremiów znaczy więcej niż sens zapisu Konstytucyjnego oraz regulacje prawne i praktyka stosowane w krajach UE, gdzie od 1996 r. nawet 65 hektarowego gospodarstwa nie uznaje się za rodzinne, a za kryterium kwalifikacji gospodarstwa jako rodzinnego przyjmuje bezpośrednią pracę właściciela i jego rodziny i to, że uzyskiwane dochody stanowią podstawę ich utrzymania[103]. Wymownym faktem jest, że w Polsce parokrotnie[104] wnoszono projekty podobnych ustaw, zawsze jednak bez skutku. McŚwiatowa restrukturyzacja urządza nasze rolnictwo, **ponieważ** ma tu swoich wpływowych orędowników i beneficjentów. Sprzyjają jej zaniechania umożliwiające proceder nielegalnego wykupu wielkich połaci gruntów rolnych przez obcokrajowców i przez spółki zarejestrowane w Polsce, których udziałowcami są obcokrajowcy[105]. Wykup może poprzedzać dzierżawa ziemi po PGR-owskiej, odbywa się on też za pośrednictwem przetargów organizowanych przez Agencję Nieruchomości Rolnej, na których podbija się cenę i płaci gotówką[106] w sytuacji, gdy

[101] Tamże, s. 4. W myśl ustawy „do uznania za rodzinne wystarcza (…) osobiste prowadzenie gospodarstwa do 300 ha, a nie osobista praca rolnika oraz członków jego rodziny"; tamże.

[102] Tamże, s. 5.

[103] Tamże, s. 55.

[104] Miało to miejsce w latach 1995, 1998, 1999; tamże.

[105] Na przykład spółka PER LA, w której pięciu członków zarządu to obywatele Niemiec, jest jednym z największych właścicieli gruntów rolnych w gminie Kozielice. Skupuje ona grunty najwyższej klasy, tzw. czarnoziemy zachodniopomorskie, w powiecie pyrzyckim; T. Duklanowski, N. Michalska, *Niemieckie słupy na polskiej ziemi*, „Gazeta Polska", 19–26 grudnia 2012, s. 7.

[106] Jednym ze sposobów jest pobranie przez osobę podstawioną kredytu za granicą pod hipoteczny zastaw ziemi; istnieją też specjalne fundusze w Niemczech, Danii i innych krajach dla kupujących ziemię w Polsce; por.: T. Duklanowski, N. Michalska, *Niemieckie słupy*..., s. 7. Transakcja może przebiegać tak: „Zostało jeszcze jakieś 300 tyś. ha, ale my nie mamy szansy na ich kupienie. Ostatnio jak byłem na przetargu, przyszedł Duńczyk ze swoim „słupem" i powiedział łamaną polszczyzną „wy iść do domu, ja płacić 40 tyś. za hektar" (…). Rolnicy opowiadają, że człowiek, którego znają i który mieszka na terenie ich gminy, jedzie na przetarg na rowerze, bo nie ma innego środka lokomocji, a następnie licytuje setki hektarów w cenie po 30–40 tyś za ha (...) po czym wsiada na rower i odjeżdża. To jest po prostu „słup" działający na czyjeś zlecenie. I niestety to są sytuacje nagminne"; T. Duklanowski, *Jak rząd łata budżet, oddając polską ziemię*, „Gazeta Polska", 16 stycznia 2013, s. 11. Po akcjach protestacyjnych polskich rolników

polskim rolnikom coraz trudniej jest uzyskać kredyt na zakup gruntów[107]. Nabywanie polskich gruntów rolnych to doskonały interes nie tylko z racji ceny, jest to także pewna inwestycja na przyszłość, w sytuacji wzrostu na całym świecie cen użytków rolnych i cen żywności[108]. Doraźnie, zakup daje możliwość uzyskania sporych dochodów, także spółkom zajmującym się produkcją rolną, dzięki programom rolno-środowiskowym „w ramach, których można dostać 800 zł dopłaty do każdego hektara"[109]. Mimo nacisków ze strony polskich rolników rozwiązania stosowane we Francji, Niemczech, Danii, gdzie grunty rolne może w praktyce kupić tylko rodzimy rolnik nie są w naszym kraju naśladowane[110].

Wielkie gospodarstwa i przedsiębiorstwa rolne[111] – rezultat prowadzonej u nas restrukturyzacji – zwykle realizują sprzeczny z promowanym w UE modelem rozwoju zrównoważonego, agroindustrialny model rolnictwa zorientowanego na maksymalną produktywność i „fabrykowanie" żywności, nawiązujący do technologii „kukurydza – soja – beton"[112], z tą modyfikacją, że i kukurydza i soja mogą być dziś GMO. Ponieważ latyfundia będące dziełem Rynku mają przynosić zysk jego głównym aktorom, nie jest istotne, że zorientowanie ich produkcji na eksport nie zapewni krajowi dostatku żywności, a wykorzystywanie pasz GMO radykalnie obniża jej jakość. Osobliwością krajową – i wkładem w McŚwiatową restrukturyzację – jest definiowane tych latyfundiów, jako gospodarstw rodzinnych, co daje im przywileje i korzyści przewidziane w UE dla tego typu gospodarstw. A chłopskie gospodarstwa – uważane, jak w PRL, za przeszkodę w budowaniu „nowoczesnego" rolnictwa – są stopniowo eliminowane, po myśli

---

z województwa zachodniopomorskiego, CBA wszczęło w tej sprawie śledztwo, odmawia jednak podania skali procederu.

[107] Bank Gospodarki Żywnościowej (BGŻ), który miał przejść na własność polskich banków spółdzielczych i wspierać nasze rolnictwo, ostatecznie przeszedł całkowicie pod kontrolę holenderskiej grupy Rabo.

[108] Ma ona też aspekt polityczny, gdy kupującymi ziemię, na zachodzie i północy kraju, są Niemcy.

[109] T. Duklanowski, N. Michalska, *Niemieckie słupy*..., *n*s. 7.

[110] Kraje te uniemożliwiając, w praktyce, nabywanie gruntów rolnych przez cudzoziemców rozumieją doskonale, że własność ziemi, to kwestia własności terytorium państwa.

[111] Powstało obszarnictwo nieznane „już niemal w ogóle w innych krajach Unii Europejskiej"; L. Staszyński, *Zmagania o przetrwanie*, s. 89.

[112] Ta technologia stosowana m.in. w Francji w latach 70. XX wieku zakładała likwidację łąk, uprawę kukurydzy, import soji i hodowanie zwierząt w nowoczesnej, wybetonowanej oborze; J. Bove, F. Dufour, *Świat nie jest towarem*, Wyd. Andromeda, Gdańsk 2002, s. 106–107.

krajowych i zewnętrznych grup interesu[113]. W McŚwiecie nie przewidziano miejsca dla gospodarstw chłopskich, nie ma go więc w Polsce. Urządzanie naszego rolnictwa wedle zasad McŚwiata już obecnie spowodowało zmniejszenie produkcji w różnych branżach, obniżenie kultury rolnej i zubożenie właścicieli małych i średnich gospodarstw, ponieważ „drobnotowarowa produkcja rolna nie interesuje obecnego dużego przemysłu przetwórczego"[114]. Ma miejsce sytuacja, gdy „rynek już prawie nie przyjmuje wytworów ich pracy, czego nigdy wcześniej nie było"[115]. Jest to, bowiem Rynek masowej produkcji żywności, jako **towaru–rzeczy**, dla jej masowej konsumpcji lub masowego niszczenia i **dla maksymalnego zysku minimalnej liczby podmiotów**.

Podobnie McŚwiatowy przemysł żywności rozwija się w Polsce w najlepsze, z tymi samymi skutkami, jak w innych krajach, czyli produkcją żywności niskiej jakości, wytwarzanej przy zastosowaniu m.in.: modyfikowanej skrobi, konserwantów, wypełniaczy, polepszaczy, utrwalaczy, a także soli drogowej[116]. Rozwojowi tego przemysłu w naszym kraju sprzyja zaniżanie norm jakości, planowana likwidacja licznych laboratoriów sanepidów, brak kompleksowej kontroli żywności, prawo nieprzewidujące konfiskaty mienia i likwidacji firm dokonujących fałszerstw i nadużyć przy produkcji żywności[117]. Rozwojowi przemysłu żywności sprzyja też przyjęta niższa stawka podatku VAT na produkty koncernów w porównaniu ze stawką przyjętą dla żywności naturalnej, co w sposób systemowy faworyzuje te pierwsze, przyczyniając się do wypierania przez nie żywności naturalnej szczególnie z diety uboższych segmentów społeczeństwa[118].

O postępach w urządzaniu polskiego rolnictwa przez McŚwiat świadczy także sposób rozwiązania w Polsce kwestii roślin genetycznie modyfikowanych. Dziwny z pozoru kontredans wokół GMO – przyjęcie przez rząd

---

[113] L. Staszyński, *Wieś na wstecznym*, s. 78. A „wszystko, co szkodzi wsi – uderza pośrednio w całe państwo; wszystko co wieś wspiera – jest korzystne dla obecnego i dla następnych pokoleń Polaków"; tamże, s. 78.

[114] Tamże, s. 34, 78.

[115] Tamże, s. 34.

[116] Prowadzone śledztwa nadal nie ujawniły nazw firm sól tę stosujących.

[117] Instytucje państwowe takie, jak Państwowa Inspekcja Sanitarna, Inspekcja Handlowa, Inspekcja Weterynaryjna nie są wstanie przeciwdziałać praktykom koncernów spożywczych i wielkich sieci handlowych, których hurtownie i magazyny często znajdują się za granicą.

[118] Notabene, stopniowe zastępowanie naturalnej żywności przez masowe produkty przemysłu żywności pozbawia kolejne pokolenia zdolności rozpoznawania jakości spożywanego pokarmu.

specjalnego, łatwego do uchylenia, rozporządzenia wprowadzającego zakaz **stosowania** materiału siewnego GMO, które nie przewiduje zwiększenia środków na kontrolę jego przestrzegania i idzie w parze z brakiem zakazu **sprzedaży** nasion GMO, przy jednoczesnym ograniczeniu dostępu do tradycyjnych nasion[119] – jest zrozumiały, gdy pamiętamy, że ok. 80 procent centrali nasiennych w Polsce pozostaje w rękach firmy Cargill, spółki–córki koncernu Monsanto. I na tym przykładzie widać, że przy braku sprzeciwu ze strony rządu stajemy się europejskim „żerowiskiem" antynarodowych globalnych korporacji. Wobec przyjęcia **ustawy** zakazującej upraw GMO w takich krajach unijnych jak Niemcy i Francja[120] sytuuje to nas w roli unijnych peryferii skrywających nie tyle „brudny sekret kapitalizmu"[121], ile brudne interesy McŚwiata.

U progu zmian James Goldsmith przestrzegał: „musicie chronić swoje rolnictwo, bo jeśli nie – Polska zginie"[122]. Radę zignorowaliśmy wydając polską wieś i rolnictwo na łup McŚwiatowych „chuliganów z forsą". Skutki już dziś są widoczne. Stworzone warunki prowadzą do likwidacji kolejnych chłopskich gospodarstw rodzinnych, i tak realizuje się zadanie niewykonane w PRL, oraz do powstawania wielkich majątków ziemskich, co przeczy przeprowadzonej w PRL parcelacji. Wielkie majątki były złem, gdy były w posiadaniu rodowych właścicieli, należało je parcelować i krzywdzie chłopskiej zaradzić. Obecnie nie ma mowy o krzywdzie, lecz o nierentowności chłopskich gospodarstw, co **sprzyja dalszej zmianie właściciela polskich gruntów rolnych**. Restrukturyzacja prowadząca do likwidacji

[119] Międzyzwiązkowy Komitet Protestacyjny Rolników Województwa Zachodniopomorskiego wyraził sprzeciw wobec próby zalegalizowania upraw GMO mocą nowej ustawy o nasiennictwie, która uchyla zakaz obrotu nasionami GMO; podkreślono, że gwarancję uchronienia Polski przed GMO może dać **tylko zabraniająca tego ustawa.**

[120] We Francji mówi się i o szkodliwości GMO i o jej niskiej jakości; rolnicy propagujący **rolnictwo jakościowe** nazywają uprawy GMO barbarzyńskimi, prostackimi, niecywilizowanymi.

[121] „Brudny sekret kapitalizmu" to degradowanie środowiska w krajach niezdolnych do zapobieżenia temu, przy jednoczesnym przerzucaniu na nie kosztów ochrony środowiska: I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Scholar, Warszawa 2004.

[122] Cytuję za: L. Staszyński, *Wieś na wstecznym biegu*, s. 6. Ostrzeżenia płynęły od ekonomistów tej miary, jak J. K. Galbreith, Milton Friedman, apelowali oni: „W Europie Wschodniej (…) następuje świadoma rujnacja gospodarki pod dyktando MFW, popychanie do wolnego rynku za wszelką cenę (…). Nie zwracać ziemi byłym właścicielom (…). Nie oddawać fabryk załogom, bo syndykalizm jest mało wydajny (…). Wyprzedawać cudzoziemcom i własnym nabywcom (…). Jest to świadome imperialistyczne dążenie do zagarnięcia jak najszybciej atutów gospodarczych regionu i zniszczenie reszty, by przekształcić te kraje w zacofane neokolonie, polując na wielkie zyski"; tamże, s. 71.

chłopskich gospodarstw rodzinnych zmiecie tym razem chłopów i pozostałości ich kultury[123]. Na przygotowywany teren stopniowo wkracza kapitał, często obcy, tworząc „fabryki żywności", które produkując dla przemysłu żywności stają się zapleczem antynarodowych korporacji multiplikujących swoje zyski na nowym „żerowisku". Na polskiej – dotąd – wsi wraz z nowym właścicielem zwycięży kapitał nad pracą, i polską kulturą, a obecni właściciele ziemi staną się lokalną bądź wędrowną, migrującą za granicę, siłą roboczą. W ten sposób przekształcenia rozpoczęte jeszcze w PRL a dokończone przez restrukturyzację doprowadzą do **całkowitej zmiany właścicieli** gruntów rolnych w Polsce, wraz z pozostałymi skutkami transformacji doprowadzi to do **zmiany gospodarzy** kraju[124].

Podejmowane są jeszcze różne formy obrony wsi i chłopskich gospodarstw przed Rynkiem, chociaż niektórzy „mieszkańcy wsi cechują się wysokim poziomem poczucia deprywacji" i są „przekonani o braku perspektyw dalszego rozwoju wsi"[125]. Jednym z realizowanych pomysłów jest tworzenie enklaw lokalnej żywności[126], które wszelako powinny się bronić przed przekształceniem w rolnicze skanseny lokalnego produktu żywnościowego[127]. Rozwiązaniem chroniącym rodzinne gospodarstwo chłopskie może być model rozwoju zrównoważonego, warunkiem jego realizacji jest „współ-

[123] W PRL: „częściowa kolektywizacja wsi i agresywne wypieranie tradycyjnych wartości przez socjalistyczny porządek wyraźnie naruszyły wielowiekową transmisję zwyczajów i mechanizm powielania chłopskiej kultury materialnej"; L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, WAM, Kraków 2002, s. 81; zmiany nie objęły sfery gospodarki, lecz właśnie sferę obyczaju, stylu życia i konsumpcji: „powszechny na wsi „"pęd do nowoczesności"" został skierowany głównie na sferę wyposażenia zagrody oraz konsumpcji rodzinnej, inwestowanie w pozarolniczą przyszłość potomstwa, nabywanie wytworów i urządzeń stanowiących elementy prestiżu społecznego, czyli na dziedziny niezwiązane z funkcjonowaniem gospodarstwa"; L. Kocik, *Między przyrodą*..., s. 102; „styl kultury materialnej (architektura, urządzenie wnętrz, ubranie, odżywianie) – najbardziej widoczny i najszybciej przejmowany – zmierza również zdecydowanie we wszystkich grupach chłopsko-rolniczych w kierunku wzorów miejskich" pisała E. Jagiełło-Łysiowa, *Elementy stylów życia ludności wiejskiej. Próba diagnozy społecznej i prognozy*, [w:] *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, pod red. A. Sicińskiego, PWN, Warszawa 1978, s. 111.

[124] **Po ponad dwudziestu latach od jej rozpoczęcia transformacja wygląda jak przemyślana i systematycznie realizowana strategia wymiany gospodarza kraju.**

[125] A. Sadowski, *Kapitał społeczny mieszkańców wsi województwa podlaskiego*, [w:] *Socjologia jako służba*..., s. 103.

[126] T. Adamski, K. Dzwonkowska, K. Gorlach, A. Pilichowski, P. Starosta, *Wiedza w rozwoju zrównoważonym wsi*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.

[127] Czym może skutkować takie przekształcenie, pokazuje przykład afrykańskich Masajów i ich tradycyjnego pasterstwa, dziś stanowiącego bardziej atrakcję turystyczną niż typ lokalnej gospodarki.

praca pomiędzy przedstawicielami świata nauki i lokalnych społeczności, władz państwowych oraz organizacji pozarządowych"[128]. Przyjmowaną formą obrony jest też wycofanie z rynku i retradycjonalizacja, jej przeciwieństwem są zorganizowane protesty rolnicze, których kolejne fale przetaczają się przez kraj[129]. Szczególnie protesty pierwszej fali spowodowały zmianę polityki rolnej na korzyść rolników. Pod ich naciskiem utworzono: „Agencję Rynku Rolnego, podjęto decyzje o sposobie prywatyzowania ziemi pozostałej po państwowych gospodarstwach rolnych, polegającej na przyznaniu rolnikom kredytów w celu jej dzierżawy lub wykupienia"[130]. Późniejsze protesty wymusiły tylko korekty polityki rolnej, a większości postulatów nie zrealizowano[131]. Sprawą otwartą jest los obecnie wysuwanych postulatów[132]. Pomocą w obronie gospodarstw chłopskich przed McŚwiatem mogłaby być odrodzona spółdzielczość rolnicza[133].

* * *

Ostoją polskiej wsi i rolnictwa są chłopskie gospodarstwa rodzinne, są one także zaporą przed rolnictwem urządzanym przez McŚwiat[134], *last but not least* chłopska własność gruntów rolnych zabezpiecza terytorium państwa. W interesie kraju i nas wszystkich jest rolnictwo osadzone

[128] T. Adamski, K. Dzwonkowska, K. Gorlach, A. Pilichowski, P. Starosta, *Wiedza w rozwoju*..., s. 79.

[129] Pierwszą była fala protestów z lat 1989–1993, drugą protesty z lat 1997–2001, w latach 1993–1997 protesty zażegnało „zaproponowanie preferencyjnych kredytów dla rolników, dokapitalizowanie BGŻ, wprowadzenie dopłat do paliwa rolniczego oraz rent i emerytur rolniczych, a także ograniczenia importu towarów rolnych"; G. Foryś, *Z badań nad protestami rolniczymi w Polsce*, „Wieś i Rolnictwo" 2008, nr 4, s. 17. A dokapitalizowany BGŻ stał się niedługo własnością obcego kapitału!

[130] Tamże, s. 24.

[131] Tamże, s. 25.

[132] W styczniu 2013 r. Międzyzwiązkowy Komitet Protestacyjny Rolników Województwa Zachodniopomorskiego przedłożył rządowi m.in. postulaty: objęcia tarczą antykorupcyjną procesu gospodarowania gruntami, wstrzymania prywatyzacji spółek sektora rolno-spożywczego toczącej się obecnie bez czynnego udziału rolników, wprowadzenie **ustawy** zakazującej upraw GMO w kraju.

[133] Po 1898 r. polityka finansowa państwa w krótkim czasie doprowadziła do prywatyzacji przedsiębiorstw spółdzielczych: „w obce ręce przeszło (…) szereg najlepszych, najnowocześniejszych zakładów mięsnych, mleczarskich, tłuszczowych, cukierniczych, cukrowni, zakładów tytoniowych, spirytusowych, itp."; por.: L. Staszyński, *Zmagania o przetrwanie*, s. 96. Stoi to w jaskrawej sprzeczności z polityką państwa w latach międzywojennych aktywnie wspierającą spółdzielczość rolniczą.

[134] **Wygrana Rynku z polską wsią byłaby ostatnim aktem przekształcania kraju i jego zasobów w towar do skonsumowania przez „chuliganów z forsą"**.

na chłopskich gospodarstwach rodzinnych[135]. Nic nie straciły na aktualności słowa Juliana Ursyna Niemcewicza „Zaklinam, chciejcież rolnictwo szanować: W mieczu i pługu są Polaków siły”[136].

BIBLIOGRAFIA

- Adamski T., Dzwonkowska K., Gorlach K., Pilichowski A., Starosta P., *Wiedza w rozwoju zrównoważonym wsi*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Adamski T., Gorlach K., *Koncepcja rozwoju neoendogennego*, *czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Ancyparowicz G., *Polska gospodarka jest jak lokomotywa opanowana przez zbieraczy złomu*, (rozmowa z J. i M. Karnowskimi), „Sieci”, 18–24 marca 2013.
- Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, Muza, Warszawa 1997.
- Barth F., *Economy*, *agency and ordinary lives*, „Social Anthropology” 1997, nr 3.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, WL, Kraków 2004.
- Beksiak J., *Państwo w polskiej gospodarce lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, PWN, Warszawa 2001.
- Bove J., Dufour F., *Świat nie jest towarem*, Wyd. Andromeda, Gdańsk 2002.
- Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, PWN, Warszawa 2008.
- Davis N., *Boże igrzysko*. *Historia Polski*, Znak, Kraków 1991.
- Duklanowski T., *Jak rząd łata budżet*, *oddając polską ziemię*, „Gazeta Polska”, 16 stycznia 2013.
- Duklanowski T., N. Michalska, *Niemieckie słupy na polskiej ziemi*, „Gazeta Polska”, 19–26 grudnia 2012.
- Foryś G., *Z badań nad protestami rolniczymi w Polsce*, „Wieś i Rolnictwo” 2008, nr 4.
- Gorlach K., *On represiv tolerancje: state and peasant farm in Poland*, „Socjologia Ruralis” 1989, z. 1 (29).
- Gorlach K., *Socjologia obszarów wiejskich*. *Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004.
- Gorlach K., *Socjologia polska wobec kwestii chłopskiej*, Universitas, Kraków 1990.
- Gorlach K., *Świat na progu domu*. *Rodzinne gospodarstwa rolne w Polsce w obliczu globalizacji*, Wyd. UJ, Kraków 2001.
- Halamska M., *Funkcje instytucji i organizacji w procesie modernizacji w PRL*, IRWiR PAN, Warszawa 1991.

[135] Kluczową jest pomoc ze strony państwa, którego obecne poczynania i zaniechania czynią realnym dalsze popadanie w niewolę ubóstwa całych odłamów społeczeństwa i likwidację polskiej wsi i rolnictwa, zapewniającego samodzielność żywnościową kraju.

[136] J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, Universitas, Kraków 2002, s. 13.

- Jagiełło-Łysiowa E., *Elementy stylów życia ludności wiejskiej. Próba diagnozy społecznej i prognozy*, [w:] *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, pod red. A. Sicińskiego, PWN, Warszawa 1978.
- Kieżun W., *Patologia transformacji*, Wyd. Poltext, Warszawa 2012.
- Kocik L., *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, WAM, Kraków 2002.
- Kocik L., *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000.
- Korten D., *When the Corporation Rule the World*, Kumarin, New York 1995.
- Niemcewicz J. U., *Śpiewy historyczne*, Universitas, Kraków 2002.
- Perkins J., Hitman. *Wyznania ekonomisty od brudnej roboty*, Studio Emka, Warszawa 2006.
- Romaniszyn K., *Globalizacja – proces żywiołowy czy sterowany*?, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, pod red. J. Gąssowskiego, J. Goćkowskiego, K. Machowskiej, Akademia Humanistyczna, Pułtusk 2007.
- Sadowski A., *Kapitał społeczny mieszkańców wsi województwa podlaskiego*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Sklair L., *Sociology of the Global System*, Prentice Hall, London 1995.
- Staszyński L., *Bezdroża prywatyzacji – fakty i opinie*, Książka Polska, Warszawa 1997.
- Staszyński L., *Wieś na wstecznym biegu*, Wyd. KMS ResCon, Warszawa 2010.
- Staszyński L., *Zmagania o przetrwanie*, Wyd. KMS ResCon, Warszawa 2009.
- Szewczyk J., *Krwiożercze bliźniaki rządzą światem*, „W Sieci", 4–10 luty 2013.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004.
- Wieruszewska M., *Kryzys – mit – intuicja. Refleksja nas wsią – niekoniecznie naukowa*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Wilkin J., *Polskie rolnictwo i wieś w globalnej przestrzeni – szanse, zagrożenia i mechanizmy dostosowawcze*, [w:] *Powiązania zewnętrzne. Modernizacja Polski*, pod red. W. Morawskiego, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.

Agriculture in the McWorld

This chapter draws upon Beniamin Barber's concept of McWorld, understood as an omnipotent Market organized mainly by and for the transnational global corporations, with crucial support of globilizing institutions such as the WB, the IMF, the WTO, and the GATT. It coins and develops a thesis holding that agriculture all over the world has been seized by McWorld, that resulted in creation of latifundum, in transformation of peasants into rural workers, and in the commodification of food, processed in food industry and treated as merely market item. In this chapter special attention has been paid to the issue of the McWorld's impact on the Polish agriculture. The undertaken analysis leads to the conclusions that despite the European Union's policy of agriculture protection against the Market the McWorld's rules constantly transform Polish agriculture and deadly threaten family farming in Poland.

Krzysztof Gorlach
Piotr Nowak
Marta Klekotko
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Socjologii

Myśl lokalnie, działaj globalnie: czyli o pewnym rozumieniu rozwoju społecznego w dobie globalizacji

Uwagi wstępne

Tytuł niniejszego opracowania został sformułowany nieco przewrotnie. Na pierwszy rzut oka jego pierwsza część może też sugerować pomyłkę w przytoczeniu znanego hasła, używanego najczęściej przez ekologów, a mającego stanowić odzwierciedlenie istoty i logiki funkcjonowania zglobalizowanego świata. Jak stwierdza np. w swoim szkicu Julian Amey z Uniwersytetu Warwick w Wielkiej Brytanii:

> Stwierdzenie „myśl globalnie, działaj lokalnie" po raz pierwszy zostało użyte w kontekście wyzwań związanych z ochroną środowiska. Jest bowiem bardziej efektywnym rozwiązaniem dla jednostki ograniczenie ilości konsumowanej przez nią energii, aniżeli oczekiwanie na jakieś działanie w skali globalnej. Co jednak oznacza to twierdzenie w kontekście biznesu? Wielkie firmy takie, jak: McDonalds czy Honda odnoszą sukcesy w skali globalnej, ale ich produkty są przykrojone do wymogów poszczególnych krajów[1].

W swoim szkicu autor twierdzi dalej, że kluczem do rozważenia tej sytuacji nie jest tylko owa fraza „myśl globalnie, działaj lokalnie", ale też „dziel się wiedzą i bądź uczestnikiem sieci". Hasło to zatem – jak można w pewnym uproszczeniu stwierdzić – oznacza tyle, że aby cokolwiek w sposób rzeczywisty dokonać w określonym miejscu, społeczności, których synonimem jest

[1] Por. *www2.warwick.ac.uk/ knowledge/business/thinklocal/* (dostęp: 26.05.2013)

owa lokalność, należy wszelkie podejmowane kwestie traktować z odniesieniem globalnym, jako konkretne sposoby przejawiania się bardziej ogólnych problemów, właściwych wielu społeczeństwom rozrzuconym po całym świecie.

Zwróćmy jednak uwagę, że przywołane przez Amey`a przykłady dotyczą przede wszystkim kwestii wchodzenia wielkich ponadnarodowych korporacji na lokalnie rynki. Działanie lokalne oznacza po prostu sprzedawanie swoich „globalnych" towarów w „opakowaniach", które mogą trafiać niejako w gust czy potrzeby ukształtowanych w lokalnych kontekstach i tradycjach konsumentów. W przywołanym z kolei przykładzie z zakresu ekologii chodzi po prostu o to, że oczekuje się od lokalnych społeczności rezygnacji z zaspakajania swoich potrzeb bez jakichkolwiek gwarancji podjęcia określonych działań na szczeblu globalnym. Nic dziwnego, że przesłanie rozumowania Amey`a zostało poddane przez jego oponentów[2] ostrej krytyce, jako ilustracja raczej innej tezy, którą można byłoby sformułować w postaci stwierdzenia: „myśl globalnie i działaj globalnie". W zglobalizowanym świecie zatem kwestia lokalności – ich zdaniem – została wymazana w sposób całkowity.

W tym opracowaniu chcielibyśmy w związku z tym poddać szerszej refleksji problem relacji między tym co lokalne, a tym co globalne właśnie w kontekście wspomnianego na wstępie stwierdzenia. Naszym zdaniem stwierdzenie „myśl globalnie, działaj lokalnie" w gruncie rzeczy zawiera ukryte założenie o dominacji tego co globalne nad tym co lokalne. To co lokalne jawi się zatem jako wdrożenie pewnego globalnego projektu, co najwyżej w jakiś sposób przykrojonego do potrzeb lokalnych, choć – jak twierdzą krytycy – w dość wątpliwy, jeśli w ogóle, sposób. Zgadzamy się z tą krytyką. Jednak w naszych rozważaniach chcielibyśmy pójść o krok dalej. Chcielibyśmy zaproponować odmienny sposób rozumowania, którego przesłanie brzmiałoby: „myśl lokalnie, działaj globalnie". Uzasadnienie takiego przesłania wymaga jednak poddania refleksji nie prostych relacji tego co lokalne z tym co globalne, ale bardziej złożonego mechanizmu rozwojowego, stanowiącego istotę społeczeństwa zglobalizowanego. Z kolei, aby dobrze przedstawić istotę tego mechanizmu, konieczna jest refleksja na temat nowych ujęć tego co lokalne w społeczeństwie poddanym procesom globalizacji. O tym wszystkim staramy się opowiedzieć w tym krótkim opracowaniu.

[2] Tamże.

O lokalności, miejscu i glokalności

Jednym z wyróżników współczesnej socjologii jest zdecydowana niechęć do używania tradycyjnych pojęć i zastępowanie ich rozmaitymi neologizmami. Nie miejsce tu oczywiście na jakąś ogólniejszą i bardziej pogłębioną refleksję na ten temat. Można – w naszym przekonaniu – co najwyżej stwierdzić, że jest to pochodną nie tylko – jeśli można to tak określić – przełomu postmodernistycznego, który także dotknął nauki społeczne, ale również – wskazując na bardziej konkretne czynniki – efektem zwrotu kulturowego (zwracającego uwagę na wyobrażeniowy przede wszystkim charakter rzeczywistości społecznej), idei poststrukturalizmu (skupiających uwagę na elastycznym i płynnym charakterze rzeczywistości społecznej), wreszcie także zapożyczeń z innych dyscyplin (niekoniecznie z obszaru nauk społecznych), będących swoistym przejawem wychodzenia poza granice określonych i tradycyjnie zdefiniowanych dyscyplin naukowych[3]. W tym kontekście warto więc wskazać, że taka sytuacja odnosi się także do rozważań poświęconych w socjologii problematyce miejsca. Trudno pewnie byłoby dowieść, że koncepcja miejsca wyparła z rozważań socjologów wsi koncepcję społeczności lokalnej. Jednak twierdzenie minimalistyczne, wskazujące na dostrzegalne pojawienie się tej pierwszej koncepcji w rozważaniach socjologów (także wsi) jest z pewnością do utrzymania. Spróbujmy zatem przyjrzeć się kilku wybranym typom refleksji na temat miejsca, traktując je jednocześnie (tak jak i tradycyjnie rozumianą społeczność lokalną) jako obszar podejmowania określonych działań w skali „lokalnej". Stanowi to pierwszy element w naszym rozumowaniu, dotyczącym wspomnianej we wstępie zasady: „myśl lokalnie, działaj globalnie".

Tradycyjne ujęcia społeczności lokalnych przyjmują perspektywę określonych zespołów ludzkich jako podmiotów osadzonych (*settled*) w ramach określonych fragmentów przestrzeni. Stąd właśnie bierze się ten sposób myślenia, który wskazuje na powiązanie takich społeczności z konkretnymi fragmentami tej przestrzeni, czyli właśnie z „miejscami". W koncepcjach ukazujących tradycyjną wieś czy społeczności miejskie, owo „miejsce" staje się niejako matecznikiem określonej społeczności, a jego granice

[3] Por. szerzej m.in. na ten temat: P. Sztompka, *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: burzenie murów i przekraczanie granic*, [w:] *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi*, pod. red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 39–44.

tworzą jednocześnie granice „swojego" świata, jakże innego od tego wszystkiego, co jest ulokowane „na zewnątrz" i zasiedlone przez „obcych". Już jednak procesy modernizacji dokonują swoistego rozluźnienia relacji pomiędzy mieszkańcami (społecznością) a ich „miejscem"[4]. Dalsze wzmocnienie tej tendencji przynoszą procesy globalizacyjne, które choć prowadzą do dalszego rozluźnienia wspomnianych relacji, niekoniecznie jednak pomniejszają rolę rozmaitych wartości, związanych z charakterystykami poszczególnych „miejsc". Wspomniane rozluźnienie powoduje jednak to, że owe wartości i sposób przypisania ich do określonych fragmentów przestrzeni zwanych „miejscami", staje się przedmiotem refleksji, kontrowersji czy negocjacji pomiędzy różnymi aktorami, dla których w dalszym ciągu posiadają one określone znaczenie. W ten sposób określone fragmenty przestrzeni geograficznej zostają poddane daleko bardziej intensywnej i różnorodnej konstrukcji społecznej, aniżeli można to było zaobserwować w okresie społeczeństwa tradycyjnego czy też nawet już podlegającego procesom modernizacji. Ta charakterystyka zawarta w koncepcji miejsca, staje się jego zdecydowanym wyróżnikiem[5].

Takie ujęcie miejsca daje podstawy do wprowadzenia bardziej złożonych jego koncepcji. I tak np. Harvey C. Perkins proponuje przede wszystkim w odniesieniu do miejsc ulokowanych na obszarach (przestrzeniach) wiejskich trojakiego rodzaju perspektywę[6]. Z jednej strony jest to ujmowanie miejsca w perspektywie utowarowienia[7], polegającego na tym, że „miejsca wiejskie" są obecnie nie tylko fragmentami przestrzeni, gdzie odbywa się produkcja artykułów żywnościowych (czy może – lepiej powiedzmy – surowców do produkcji artykułów spożywczych), ale także swoista konsumpcja takich „artykułów", jak krajobraz naturalny czy też kulturowy wsi. Drugi wymiar wyznacza zróżnicowanie owego utowarowienia z uwagi na to, że

[4] Por. szerzej na ten temat np. K. Gorlach, *Socjologia polska wobec kwestii chłopskiej*, Universitas, Kraków 1990 oraz tegoż, *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.

[5] A. Wyborg, *Place, nature and migration: student attachment to their home places*, "Sociologia Ruralis" 2004, z. 4 (44), s. 417–418.

[6] H. C. Perkins, *Commodification: re-resourcing rural areas*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, pod red. P. Cloke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2006, s. 243–257.

[7] Na procesy utowarowienia zwraca także uwagę: J. Pakulski, *Postmoderm social theory*, [w:] *New Blackwell Companion to Social Theory*, pod red. B. S. Turner, Wiley–Blackwell, Malden–Oxford–Chichester 2009, s. 251–280.

samo ono jest procesem kontrowersji i negocjacji między różnymi aktorami, uwzględniającymi różne wymogi i charakterystyki określonych „miejsc". Wszystko to pociąga za sobą wyróżnioną przez Perkinsa trzecią perspektywę, odnosząca się do badaczy, którzy obecnie w większym aniżeli uprzednio stopniu muszą skupiać się na procesach konstrukcji czy też ciągłej rekonstrukcji społecznej określonych miejsc, analizując jednocześnie charakter relacji pomiędzy aktorami uczestniczącymi w tych procesach.

Inni autorzy do takiego sposobu rozumowania dorzucają nowe elementy. Rozważanie wpływu utowarowienia i relacji rynkowych uzupełnione zostaje np. o problematykę obywatelskiej i politycznej mobilizacji[8]. W tej perspektywie zwraca się uwagę na rozmaite lokalne, ale i – co niezwykle ważne – ponadlokalne czynniki odgrywające rolę w tworzeniu rozmaitych sposobów rozumienia oraz tożsamości, związanych z określonymi „miejscami". W tym samym nurcie można także umieścić rozważania polskich autorów[9], rozwijających koncepcję „społecznego tworzenia miejsc". Koncepcja ta w sposób wyraźny nawiązująca do Bergera i Luckmana idei „społecznego tworzenia rzeczywistości"[10], zawiera kilka istotnych twierdzeń. Przede wszystkim wskazują one na miejsce jako ten fragment przestrzeni, który jest kształtowany przez ludzi, zarówno jednostki jak i zbiorowości poprzez ich wyobrażenia, działania czy też sposoby organizacji stosunków społecznych. W dalszym ciągu rozważań stawiana jest jednak bardziej dyskusyjna teza o zasadniczej odmienności koncepcji miejsca w stosunku do tradycyjnego ujęcia społeczności lokalnej. Ta ostatnia kojarzona jest przede wszystkim z jedną ze skal porządku społecznego, podczas gdy miejsce jest przedmiotem oddziaływań podmiotów ulokowanych także w innych skalach, np. krajowej (aparat władzy, instytucje administracyjne), czy też globalnej (korporacje ponadnarodowe, stowarzyszenia i organizacje międzynarodowe), itp. Wydaje się zatem, że problematyka miejsca prowadzi do swoistego unieważnienia problematyki lokalności przede wszystkim w kontekście globalizacji. Omawiani autorzy nie podzielają jednak tak radykalnego stanowiska.

[8] M. Woods, *Political articulation: the modalities of new critical politics of rural citizenship*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, s. 437–471.

[9] M. Lubaś, *Przestrzenne skale odtwarzanie miejsca. Analiza społecznej organizacji przestrzeni Wnukowski zachodniej Macedoni*, [w:] *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, pod red. A. Bukowskiego, M. Lubasia, J. Nowaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

[10] P. Berger, T. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Z jednej strony mają świadomość tego, że w dobie społeczeństwa lokalnego trudno mówić o istnieniu społeczności lokalnych jako jakichś odizolowanych od innych nurtów życia społecznego enklaw. Z drugiej jednak strony wskazują – powołując się na koncepcję Giddensa – że współczesne miejsca (ów współczesny ekwiwalent „tradycyjnej" lokalności) są kształtowane przez rozmaite czynniki i odniesienia ulokowane przede wszystkim poza nimi. W tym więc sensie koncepcja miejsca nie tyle unieważnia koncepcję lokalności, ile nadaje jej bardziej złożone znaczenie z uwagi na nacisk, jaki położony zostaje na swoistą rolę i znaczenie czynników pozalokalnych. Można zatem powiedzieć, że koncepcja miejsca to przystosowana niejako do ram społeczeństwa zglobalizowanego koncepcja lokalności (społeczności lokalnej).

Przyjmując taka perspektywę warto zwrócić uwagę na bardziej konkretne nurty rozważań związanych z problematyką miejsca. Można w tym kontekście wskazać np. na rozważania dotyczące procesów tzw. kształtowania miejsca (*place shaping*). W tej perspektywie chodzi przede wszystkim o analizę takich działań, które prowadzą do zmiany obrazu jakiejś społeczności (miasta, regionu, wsi, czy innego rodzaju terytorium). Autor tych rozważań zwraca uwagę, że ta koncepcja sytuuje „miejsce" w ramach społeczeństwa sieciowego, tworzącego ramy nie dla władzy autorytarnej, czyli narzucającej określone rozstrzygnięcia, ale raczej władzy wytwarzającej (*generative*) określone rozwiązania w toku wzajemnych oddziaływań na siebie podmiotów funkcjonujących w określonej sieci[11]. W tym sensie przekształcane miejsce nie jest ujmowane jako powstała struktura, ale raczej jako konstrukcja społeczna, która podlega procesom ciągłego kształtowania i przekształcania stanowiąc jednocześnie swoisty problem sporu pomiędzy uczestnikami wspomnianej sieci[12].

W nieco inny sposób prowadzą swoje rozważania socjologowie australijscy[13]. Na początek warto może w całości przytoczyć definicję „miejsca", jaką posługują się w swoim rozumowaniu. Jak pisze Frank Vanclay:

[11] M. Shucksmith, *Disintegrated rural development? Neoendogenous rural development, planning and place shaping in diffused power contexts*, "Sociologia Ruralis" 2010, z. 1 (50), s. 1–14.

[12] Por. szerzej na ten temat: M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce, lokalność, globalizacja: Przyczynek do problematyki socjologii wsi* (*i nie tylko*) *w społeczeństwie ponowoczesnym*, [w:] *Obszary wiejskie w Polsce: różnorodność i procesy różnicowania*, pod. red. Hanny Podedwornej i Andrzeja Pilichowskiego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, 25–55.

[13] *Making Sense of Place. Exploring Concepts and Expressions of Place through Different Senses and Lenses*, pod red. F. Vanclay, M. Higgins, A. Blackshaw, National Museum of Australia, Canberra 2008.

> Miejsce jest w sumie postrzegane jako fragment przestrzeni, zawierający określone znaczenia (podkr. nasze – K.G.; P.N; M.K.). Zatem pojęcie miejsca odnosi się bardziej do znaczeń, które są przyporządkowywane określonemu fragmentowi przestrzeni, aniżeli do fizycznych charakterystyk owego fragmentu przestrzeni, czyli określonej lokalności[14].

Skupmy się przez moment na przytoczonej powyżej definicji. Jak widać mamy tutaj do czynienia z nieco innym rozstrzygnięciem problemu relacji określenia „miejsca" do używanego wcześniej pojęcia lokalności (społeczności lokalnej). Na czym ta odmienność polega? Koncepcja miejsca nie jest tutaj proponowana jako współczesny substytut koncepcji społeczności lokalnej (lokalności). Wyraźnie natomiast podkreślony jest ich komplementarny charakter. Z jednej bowiem strony lokalność to tylko fizyczny aspekt określonego fragmentu przestrzeni. Z drugiej natomiast – „miejsce" to zespół znaczeń, jakie powiązane są ze wskazanymi wyżej fizycznymi charakterystykami. To właśnie sprawia, że koncepcja miejsca staje się szerokim, pojemnym pojęciem, dającym możliwość wyodrębniania w nim rozmaitych węższych znaczeń. Owe węższe znaczenia związane są np. z rozmaitymi typami narracji, jakimi w odniesieniu do rozmaitych fizycznych charakterystyk, a więc przejawów lokalności, mogą się posługiwać rozmaite „podtypy" kategorii społecznych. Jak twierdzi się:

> Określone „podtypy" kategorii społecznych, na przykład dzieci, kobiety itp. mogą kreować specyficzne odniesienia do konkretnych miejsc, na przykład poprzez opowiadane historie, osobiste oceny, symbole i rytuały, pieśni, sposoby rozumienia, fizyczny kontakt, dźwięki czy też ciszę (milczenie)[15].

Ważną kategorią w tym kontekście stają się przedstawiciele tzw. ludności tubylczej, do której to kategorii można zaliczyć np. zarówno ludność rodzimą (np. australijskich Aborygenów, czy amerykańskich Indian), jak również osiadłych w danej wsi z dziada pradziada rolników, czy też mieszkańców od kilku pokoleń związanych z danym miastem czy jego dzielnicą. Takie długotrwałe zakorzenienie w określonej lokalności skutkuje bowiem specyficznym typem narracji i tworzeniem szczególnego typu znaczeń w odniesieniu do określonych fizycznych charakterystyk miejsca. W tym obszarze mieszczą się także kwestie związane z poczuciem utraty określonego miejsca (np. w wyniku napływu nowych mieszkańców, czy też po prostu z opuszcze-

[14] F. Vanclay, *Place matters*, [w:] *Making Sense of Place*…, s. 3.
[15] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce*, *lokalność*, *globalizacja*..., s. 29.

niem go z takich czy innych powodów). W pierwszym przypadku narracja ludzi „zakorzenionych" zderza się niejako czy też zostaje skonfrontowana z narracjami „przybyszów". Z kolei w tej drugiej sytuacji można obserwować powstanie narracji tworzących np. wyidealizowany obraz „utraconego" miejsca. Przypadki emigrantów czy też przesiedleńców idealizujących kraj czy choćby tylko określone wsie, miasteczka czy społeczności związane np. ze wspomnieniami z dzieciństwa czy młodości, mogą stanowić instruktywny przykład.

Problematyka rozmaitych narracji wytwarzających różnorodne znaczenia w odniesieniu do miejsca w sposób szczególny wiąże się też z zagadnieniami emocji oraz kultury. Ta pierwsza dotyczy pewnego ogólniejszego podejścia do analizy zjawisk społecznych oraz procesów społecznej konstrukcji. W sposób niejako naturalny powiązane są one z „miejscem", traktowanym z kolei w perspektywie swoistego życiowego doświadczenia ludzi[16]. Uczucia są naturalnymi niejako składnikami ludzkiego doświadczenia. Gniew, frustracja, przyjaźń, miłość, fascynacja, radość, nienawiść, wrogość czy rezygnacja z tego właśnie powodu znajdują także odbicie w analizach właściwych naukom społecznym. Przejawiają się one w rozmaitych działaniach społecznych i mogą być obserwowane w różnych sytuacjach. W związku z tym można je także obserwować w procesach uspołeczniania przestrzeni, czyli właśnie tworzenia czy konstrukcji określonych miejsc. W tym kontekście uczucia mogą być związane z procesami konstruowania pamięci, która nadaje określonym miejscom specyficzne znaczenia. Emocje uwikłane są także w procesy rozumienia rozmaitych kwestii, istotnych dla nadawanych miejscom znaczeń. Jak wskazywaliśmy w innym opracowaniu:

> (...) można tutaj wspomnieć o emocjach, jakie pojawiają się w kontekście zagadnień związanych z postrzeganiem i interpretacją problemów ekologicznych, zagrożeń środowiska, praw zwierząt, itp. Jeszcze inny sposób obecności emocji (...) to „opłakiwanie czegoś czy ubolewanie nad stratą". Tę sytuację obserwować można np. w działaniach na rzecz określonej tradycji, charakteryzującej poszczególne miejsca, czy też działaniach na rzecz zachowania określonych gatunków roślin i zwierząt traktowanych jako element szeroko rozumianej aktywności proekologicznej. Jeszcze inny sposób obecności emocji w relacji człowiek–ludzie–społeczeństwo jest związany z kategorią przynależności. Wszyscy w jakiś sposób „przynależymy" do

[16] J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; *Emotion*, *Place and Culture*, pod red. M. Smith, J. Davidson, L. Cameron, L. Boni, Ashgate, Farnham–Burlington 2009.

> określonych fragmentów przestrzeni. Jesteśmy związani poprzez (...) fakt urodzenia czy zamieszkiwania z określonym miastem czy wioską. Ta więź może mieć także charakter czysto symboliczny, kiedy jesteśmy na przykład tylko członkami klubu czy stowarzyszenia skupiającego osoby w jakiś sposób związane (poprzez urodzenie, poprzednie zamieszkanie albo tylko poprzez czysty sentyment) z określonym miejscem (wsią, miastem, miasteczkiem, regionem, itp.). Można wreszcie realizować (...) swoją relację z określonym miejscem po prostu poprzez zachwyt czy oczarowanie. Oznacza to przede wszystkim, że istotnym elementem działań, które mogą przybierać rozmaity kierunek i charakter, jest jakiś rodzaj fascynacji, wynikający na przykład z pewnych naturalnych czy też społeczno-kulturowych (albo jedno i drugie) walorów charakteryzujących określone miejsce (...). Typowym przykładem (...) może być „zauroczenie góralszczyzną" (...). W tym jednak kontekście możliwe są także emocje negatywne (...) wrogość czy nienawiść do określonego miejsca, jak w wielu przypadkach byłych więźniów obozów koncentracyjnych do miejsc, gdzie spędzili „najgorszy" czy „najbardziej koszmarny" okres swojego życia[17].

Kolejne – obok problematyki emocji – zagadnienia związane z koncepcją miejsca pojawiają się w związku z analizą rozmaitych inicjatyw, strategii postępowania czy też działań, które za punkt odniesienia przyjmują określony fragment przestrzeni oraz powiązane z nim elementy kulturowe (tradycje, znaczenia, itp.). Dobrym chyba przykładem będzie w tym momencie problem pewnego specyficznego aspektu systemu żywnościowego, jaki tworzą tak zwane produkty lokalne czy regionalne. W literaturze przedmiotu można odnaleźć wiele analiz, w których produkcja artykułów spożywczych jest ujmowana jako fragment industrialnego procesu wytwarzania surowców rolnych, a następnie półfabrykatów czy gotowych produktów przeznaczonych dla masowego konsumenta. W perspektywie koncepcji produktów lokalnych produkcja żywności jest jednak traktowana jako wytwarzanie produktu dla konsumenta zainteresowanego specyfiką konkretnego towaru, z uwzględnieniem w nim nawiązania do lokalnej („miejscowej") tradycji i wynikających z niej znaczeń[18]. W polskim kontekście można tu chyba przywołać przypadek owczego sera zwanego oscypkiem, tradycyjnie związanego z regionem Podhala i kulturą góralską[19].

---

[17] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce, lokalność, globalizacja*..., s. 30–31.

[18] *Naming Food After Places: Food Relocation and Knowledge Dynamics in Rural Development*, pod red. M. Fonte, A. G. Papadopoulos, Ashgate, Aldershot 2010.

[19] T. Adamski, K. Gorlach, *One tradition many recipies: social networks and food production – the oscypek cheese case*, [w:] *Naming Food After Places*..., s. 173–196.

Rozważania powyższe mogłyby być jeszcze oczywiście kontynuowane, aby rozwinąć wiele bardziej szczegółowych wątków, związanych z problematyką miejsca. Nasze rozumowanie zmierza jednak w nieco odmiennym kierunku. Interesuje nas mianowicie, w jaki sposób problematyka miejsca i lokalności może zostać wkomponowana w analizę procesów przeobrażeń społeczeństwa, czyli w procesy społecznego rozwoju. Aby móc wyjść naprzeciw tak sformułowanemu programowi proponujemy pewną konkluzję, jaka może wynikać z przedstawionych wyżej rozważań. Pomijając pewne różnice, jakie zaobserwować można w przedstawionych wyżej wybranych koncepcjach „miejsca", jedno wszakże wydaje się w nich wspólne. „Miejsce" staje się w kontekście społeczeństwa poddanego procesom globalizacji swoistym łącznikiem pomiędzy „lokalnością", rozumianą jako zestaw pewnych charakterystyk fizycznych, dotyczących określonego fragmentu przestrzeni a sferą ponadlokalną. Chodzi właśnie o odniesienie do wartości, znaczeń czy działań ulokowanych w kontekście lokalności. Stawiamy tezę, że niejednoznaczną dla badaczy kwestię relacji pomiędzy lokalnością i miejscem można przezwyciężyć odwołując się do innego obecnego we współczesnym socjologicznym dyskursie pojęcia, jakim jest „glokalność".

Obszerny, co nie znaczy oczywiście wyczerpujący, przegląd różnych stanowisk w tej kwestii został dokonany na łamach innych opracowań[20]. Tutaj natomiast zdecydowaliśmy się skupić jedynie na próbie rekonstrukcji pewnego modelu pojęciowego, który określić można mianem „społeczności glokalnej". Pojęcie glokalności pojawiło się w literaturze socjologicznej za sprawą Robertsona[21], zaś w polskiej literaturze socjologicznej za sprawą Baumana[22]. Pomijając to, co odmienne w obu koncepcjach, skupmy się przez moment na tym, co w nich można odnaleźć wspólnego. Chodzi o to, że przeobrażenia dokonujące się na poziomie lokalnym zachodzą obecnie w dużej mierze pod wpływem zjawisk i procesów globalnych. Taka jednostronność nie jest jednak charakterystyczna dla koncepcji, w których podkreśla się raczej wzajemny wpływ, czy też zwrotne relacje pomiędzy procesami

[20] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce, lokalność, globalizacja*..., s. 34–49; M. Klekotko, *Rozwój po śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

[21] R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London –Thousand Oaks–New Delhi 1992.

[22] Z. Bauman, *Glokalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne" 1997, z. 3, s. 53–70.

globalnymi i lokalnymi. Przykładów takich ujęć można szukać w pracach Robertsona[23], Khondkera[24] czy Giddensa[25]. Według pierwszego ze wskazanych autorów glokalizacja to proces „uniwersalizacji partykularyzmów oraz jednocześnie partykularyzacji uniwersalizmów", czyli – innymi słowy – wynoszenia na poziom globalny określonych wartości czy znaczeń lokalnych przy równoczesnym przełamywaniu się zjawisk i procesów globalnych na poziomie lokalnym. Khondker z kolei, wskazując na podobne procesy, określa je mianem makro- oraz mikroglobalizacji. Najdalej w swoich rozważaniach posuwa się natomiast Giddens, który wręcz stwierdza, że glokalizacja jest tym procesem, który powoduje swoisty renesans lokalności w globalizującym się społeczeństwie.

Pojęcie glokalizacji bywa także używane w innym nieco kontekście. Chodzi w nim mianowicie nie tyle o pewną koncepcję analityczną, która ma służyć opisowi i wyjaśnianiu rozmaitych zjawisk i procesów społecznych, ile o swoisty projekt o charakterze aplikacyjnym. W takiej perspektywie lokalizacja dotyczy procesów dynamicznej równowagi pomiędzy zasobami ulokowanymi w określonych społecznościach czy społeczeństwach oraz na poziomie ponadnarodowym (globalnym). Oto jak zostaje ona ujęta: „Celem glokalizacji jest ustanowienie powiązań pomiędzy korzyściami wymiaru globalnego – w postaci technologii, informacji i ekonomii – a lokalnymi realiami, przy jednoczesnym formowaniu oddolnego systemu współrządzenia (*governance*) globalizacją, opartego na większej równości w dystrybucji zasobów i na prawdziwym społecznym i kulturowym odrodzeniu znajdującej się w niekorzystnej sytuacji ludności"[26].

Inny wątek, jaki pojawia się w rozważaniach dotyczących glokalizacji, skoncentrowany jest na kierunkach przemian społeczności lokalnych poddanych procesom globalizacji[27]. Pierwszy z nich określony zostaje mianem scenariusza kosmopolitycznego. Istotą jego jest zanik specyfiki lokalności i „rozpuszczenie" się niejako społeczności lokalnej w zglobalizowanym społe-

[23] R. Robertson, *Glocalization: Time-space and homogenaty-heterogenity*, [w:] *Global Modernities*, pod. red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage, London 1995, s. 25–44.

[24] H. H. Khondker, *Glocalization as globalization: evolution of a sociological concept*, "Bangladesh e-Journal of Sociology" 2004, z. 1 (2).

[25] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżyńska , PWN, Warszawa 2001.

[26] S. Nigro, *Glocalization. Research Study and Policy Recommendations*, CEFRE & Glocal Forum, Rome 2003, s. 5.

[27] M. Klekotko, *Rozwój po śląsku*...

czeństwie. Scenariusz drugi określić można mianem fundamentalistycznego zaścianka, w ramach którego społeczność lokalna przyjmuje swoistą obronną postawę w obliczu zjawisk i procesów globalizacji. Wreszcie trzeci scenariusz to procesy tworzenia się społeczności lokalnych nowego typu. Warto przyjrzeć się przez moment bliżej każdemu spośród wskazanych scenariuszy.

Zasadniczymi elementami scenariusza kosmopolitycznego są następujące charakterystyki. Przede wszystkim z uwagi na procesy globalizacji wzrasta w sposób istotny zróżnicowanie społeczne, które kiedyś obserwowano jako ścieżkę rozwoju społeczeństwa masowego[28]. Na proces ten składa się przynajmniej kilka ważnych i znaczących komponentów. Chodzi przede wszystkim o bardzo intensywny przepływ idei, norm czy wartości, oddziaływujący z jednej strony na formowanie podstaw poznawczych uczestników życia społecznego, z drugiej zaś – na więzi łączące poszczególnych aktorów. W procesie modernizacji, stanowiącym historycznie pierwsze przełamanie tradycyjnego układu społecznego, wskazywano w tym kontekście na procesy industrializacji, urbanizacji oraz instytucjonalizacji. Globalizacja wzmacnia tę tendencję, z jednej strony intensyfikując procesy ruchliwości, także – a może przede wszystkim – przestrzennej, z drugiej zaś – uwypuklając tendencje indywidualistyczne, wypierające identyfikacje terytorialne i odniesienia do tradycji. Socjologowie próbują analizować te procesy oraz ich przejawy formułując np. koncepcje społeczności bezlokalnych[29], wspólnot osobistych[30], czy też wspólnot zainteresowań[31]. To co najbardziej istotne to fakt, że określone przestrzenne terytorium przestaje być podstawą odniesienia dla tworzących się więzi społecznych. W ten sposób w miejsce wspólnoty pojawiają się sieci[32]. Można zatem powiedzieć, że w rezultacie naszkicowanych procesów przechodzimy od społeczeństwa wspólnot do społeczeństwa sieci.

---

[28] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce, lokalność, globalizacja*..., s. 39–40; M. Klekotko, *Rozwój po śląsku*...

[29] P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe społeczności lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1995.

[30] Tegoż, *Globalizacja i nowy komunitaryzm*, [w:] *Niepokojąca współczesność*, pod. red. A. Miszalskiej i K. Kowalewicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.

[31] Tamże.

[32] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Drugi ze wspomnianych scenariuszy, określany mianem „fundamentalistycznego zaścianka", zawiera wprawdzie podobną diagnozę, dotyczącą obserwowanych procesów społecznych, ale jednocześnie w jego ramach zostaje zwrócona uwaga na zupełnie odmienne konsekwencje. Scenariusz przemian jest tutaj w gruncie rzeczy aż nadto prosty i jednocześnie łatwy do wyjaśnienia. Otóż postępująca atomizacja oraz indywidualizacja posiadają raczej negatywne następstwa. Obydwa te procesy skutkują przede wszystkim chaosem oraz niepewnością w relacjach społecznych i w konsekwencji wytwarzają wśród uczestników życia społecznego poczucie lęku, braku stabilności, poczucie wzrastającej niepewności i związanego z tym dyskomfortu czy wręcz frustracji. Wszystko to powoduje, że reakcja na tę sytuację przyjmuje charakter swoistego powrotu do przeszłości. Jak stwierdzaliśmy już w innym opracowaniu:

> Stąd rodzi się potrzeba odtworzenia tradycyjnej społeczności lokalnej, stawiającej na wartości wspólnotowe, społeczną spójność i relatywną jednorodność oraz ekskluzywny i samowystarczalny typ organizacji społecznej. Konstruowana w ten sposób nowa – stara tożsamość ma przywrócić poczucie bezpieczeństwa ontologicznego oraz nadać od nowa sens rzeczywistości społecznej. Jednak taki scenariusz prowadzi jednocześnie do marginalizacji we współczesnym szybko zmieniającym się społeczeństwie, przyczyniając się ponadto do powstania rozmaitych „małych nacjonalizmów", ruchów eskapistycznych czy postaw i zachowań ksenofobicznych[33].

Pojawia się więc w tym kontekście określenie „wspólnot opozycyjnych"[34], czy „destruktywnego Gemeinschaft"[35], „powrotu do źródeł"[36], „ciasnego nacjonalizmu"[37], czy wreszcie po prostu „fundamentalizmu"[38].

Nowa społeczność lokalna

Pora przejść do charakterystyki trzeciego scenariusza. Istota jego polega na wskazaniu, że społeczności lokalne istnieć mogą nadal we współczesnym zglobalizowanym społeczeństwie, tyle że oczywiście nie w tradycyj-

[33] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce*, *lokalność*, *globalizacja*..., s. 40.

[34] M. Castells, *dz. cyt.*; P. Starosta, *Globalizacja i nowy komunitaryzm*..., s. 57.

[35] R. Sennett, *The Fall of Public Man*, W.W.Norton & Company, New York 1992.

[36] E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja*, *demokracja*, *państwo narodowe*, Wydawnictwo ZNAK-ISP PAN, Kraków 2004.

[37] U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.

[38] P. McMichael, *Development and Social Change A Global Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks–London–New Delhi 2004 (wydanie 3).

nej postaci. Podobnie jak i w poprzednim przypadku pojawia się tutaj wiele rozmaitych określeń. Mowa jest zatem o „społecznościach inkluzywnych"[39], społecznościach potencjalnych[40], społecznościach zmodernizowanych[41], czy też społecznościach komunitarystycznych[42]. Nie analizując szczegółowo i kolejno każdej z tych koncepcji, spróbujemy w sposób bardziej systematyczny przyjrzeć się charakterystykom tak ujętej „nowej społeczności lokalnej", które odróżniają ją od społeczności tradycyjnych.

Pierwsza z tych charakterystyk dotyczy tego, iż lokalne społeczności we współczesnym świecie są społecznościami otwartymi. Oznacza to, że warunkiem ich trwania i rozwoju jest umiejętność wykorzystywania możliwości, jakie stwarza globalizacja. W tym kontekście niezwykle ważną rolę odgrywają procesy mobilizacji. Skupienie wokół określonego celu oraz zorientowanie na wykonanie zdefiniowanych zadań wydają się stanowić podstawę formowania więzi i podtrzymywania relacji społecznych między członkami tworzącymi współczesną społeczność lokalną. Tym samym społeczności lokalne przypominałyby w jakimś sensie ruchy społeczne z uwagi na ich z jednej strony ulotną naturę, z drugiej zaś – wyraźne zorientowanie jeżeli nie na osiągnięcie jakiegoś pragmatycznego celu, to przynajmniej na działanie na rzecz świadectwa w odniesieniu do określonych idei czy wartości. Byłyby to zatem w jakiś sposób społeczności zadaniowe. Taki charakter nowych społeczności lokalnych wpływa także na zdecydowaną dominację sfery publicznej w obszarze ich funkcjonowania i podejmowanych działań. Nie są one bowiem oparte na tradycji czy też jakimś rodzaju wspólnoty związanej z sąsiedztwem, ale właśnie na jej innym rodzaju, jakim jest wspólnota preferencji czy zainteresowań albo wręcz wspólnota interesu. Ta ostatnia kwestia oddziałuje także na nowe rozumienie przestrzennego aspektu społeczności lokalnych. Musi zostać ono potraktowane nie jako tradycyjnie wspólnotowy obszar, ale raczej jako terytorium, gdzie obowiązują

[39] A. Etzioni, *Next: The Road to the Good Society*, Basic Books, New York 2001.

[40] P. Starosta, *Poza metropolią*…

[41] A. Komendera, *U podstaw zbiorowości lokalnych*, [w:] *Zbiorowości terytorialne i więzi społeczne: studia i szkice socjologiczne dedykowane profesorowo Wacławowi Piotrowskiemu w siedemdziesiątą rocznice urodzin*, pod red. P. Starosty, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1995.

[42] H. Tam, *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, MacMillan Press, London 1998; A. Etzioni, *dz. cyt.*; H. J. Rubin; I. Rubin, *Community Organizing and Development*, Allyn and Bacon, Boston 2001.

określone normy, wartości, reguły czy prawa. Jak pisaliśmy bowiem gdzie indziej: „W społeczności lokalnej nowego typu ważna jest (...) nie sąsiedzka zażyłość, ale bliskość funkcjonalna, związana ze wspomnianą realizacją określonych celów”[43].

Nowe społeczności lokalne charakteryzują się także swoistym typem więzi. Zanim poddamy krótkiej refleksji ten aspekt ich charakterystyki trzeba nadmienić, że właśnie więzi przestają w tym przypadku być szczególnym, specyficznym czy też w jakimś sensie absolutnie wyróżniającym je czynnikiem. Można powiedzieć, że jeśli chodzi o więzi to nowe społeczności lokalne raczej nie wyróżniają się specjalnie od innych form społecznego współistnienia członków społeczeństwa. Bardziej przypominają dobrowolne zrzeszenia, czy – opisane wyżej społeczności bliskości funkcjonalnej, aniżeli tradycyjne społeczności lokalne, do których wchodziło się nie tyle poprzez akt podmiotowej, jednostkowej decyzji, ile poprzez fakt urodzenia w określonej rodzinie, osadzonej z kolei w określonym sąsiedztwie. Społeczności lokalne nowego typu pojawiają się przede wszystkim w obrębie sfery publicznej. To także wpływa na charakter istniejących w nich więzi. Mniejszą wagę przywiązuje się w nich do kontroli wszystkich aspektów życia ludzkiego, bardziej zaś kładzie się nacisk na zaangażowanie typu obywatelskiego właśnie obserwowalne w sferze publicznej. Z drugiej jednak strony nie można w tym kontekście nie wspomnieć o procesach upubliczniania – jeśli można to tak określić – czyli swoistego przenoszenia ze sfery prywatnej (wyłączonej z zewnętrznych kontroli) do sfery publicznej, poddanej jakimś rodzajom procesów kontrolnych rozmaitych zjawisk, tradycyjnie uznanych za obszar prywatności czy wręcz intymności. W tym kontekście można np. wskazać problem przemocy w rodzinie, czy prawo do ujawniania swojej orientacji seksualnej, przy jednoczesnym domaganiu się tolerancji dla niej, itp. O tych zjawiskach należy pamiętać, jednak nie są one zasadniczym wątkiem naszych rozważań w ramach tego opracowania.

Kontynuując nasz wątek chcielibyśmy przywołać sformułowania, prezentowane już przy innej okazji. Otóż stawiamy tezę, że:

> (...) idea społeczeństwa obywatelskiego leży u podstaw modelowej społeczności lokalnej nowego typu. Przestrzeń publiczna, w której owa społeczność istnieje, to właśnie obszar działania obywatelskiego, które rozumiane jest w tym przypadku jako zespól zaangażowanych osób oraz instytucji, które wraz z nimi podejmują

[43] M. Klekotko, K. Gorlach, *Miejsce*, *lokalność*, *globalizacja*..., s. 42.

> odpowiedzialność za funkcjonowanie społeczności, nie tylko obecnie, ale i z myślą o przyszłych pokoleniach. Można zatem powiedzieć, że istotą społeczności lokalnej nowego typu staje się obywatelskie uczestnictwo w działaniach na rzecz jej rozwoju[44].

Zapamiętajmy to stwierdzenie, bo stanowi ono istotny punkt wyjścia do rozważań zawartych w następnym fragmencie naszego opracowania.

Zanim jednak do tego przejdziemy chcielibyśmy jeszcze przez jakiś czas pozostać przy omówieniu kwestii relacji pomiędzy nową społecznością lokalną a społeczeństwem obywatelskim. Nie wszystkie działania obserwowane w społeczności lokalnej są przejawami społeczeństwa obywatelskiego. Pogawędki pod kościołem, czy wspólne picie piwa w miejscowym barze (albo i pod miejscowym sklepem) raczej nie należą do tej sfery. Coraz częściej też nie należą do tego np. wspólne żniwa w społeczności wiejskiej, a więc wspólne podejmowanie pewnych czynności zwanych pracą. Nie znaczy to oczywiście, że żniwa kompletnie przestały być widoczne we współczesnej wsi polskiej, choć dzieje się tak w wielu społecznościach i z tym mamy do czynienia z uwagi na postępujące procesy dezagraryzacji gospodarki wiejskiej, krajobrazu i sposobu życia jej mieszkańców. Ale nawet tam, gdzie odbywają się one wciąż jeszcze i zapewne długo będą się jeszcze odbywać, przybrały zupełnie inny charakter. Nie jest to już wydarzenie z zakresu wspólnej pracy, ale praca pojedynczych, wyspecjalizowanych pracowników, posługujących się coraz bardziej wyrafinowanym sprzętem i obsługujących własne gospodarstwa bądź świadczących usługi współmieszkańcom. Badania prowadzone na przełomie stuleci na losowo-celowej próbie właścicieli indywidualnych gospodarstw rolnych w Polsce, ukazały dramatyczny spadek pracy w systemie wzajemnej pomocy sąsiedzkiej (tzw. „praca na odrobek")[45]. W tym między innymi sensie „dawne" społeczności lokalne stają się w coraz większym stopniu po prostu lokalnymi zbiorowościami, pod wpływem procesów modernizacji oraz globalizacji. Jednocześnie procesy te współcześnie sprzyjają procesom ich swoistej reintegracji, w których społeczności lokalne przyjmują bardziej charakter zrzeszeń obywatelskich, opierając swoje funkcjonowanie na otwarciu na świat zewnętrzny oraz

[44] Tamże, s. 43.

[45] K. Gorlach, *W poszukiwaniu równowagi. Polskie rodzinne gospodarstwa rolne w Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 104.

inkluzywnym charakterze stosunków społecznych. Ten nowy lokalizm jest testowany przede wszystkim w procesach rozwoju społecznego, o czym będzie mowa w następnym fragmencie naszych rozważań.

Nowe ujęcie rozwoju społecznego

W ramach tego opracowania nie pretendujemy oczywiście do omówienia różnych koncepcji zmiany społecznej, czy też rozwoju społecznego, wychodząc z założenia, że syntetyzująca literatura w języku polskim jest wysoce instruktywna dla czytelnika zainteresowanego taką historyczno-teoretyczną problematyką[46]. Czując się w taki sposób zwolnieni z tego typu prezentacji oraz z uwagi także na ograniczone ramy tego szkicu, chcielibyśmy skoncentrować się tylko na omówieniu dwóch koncepcji, które są szczególnie istotne w kontekście głównego wątku naszych rozważań, jakim jest rozwojowy dylemat dotyczący myślenia i działania w skali lokalnej i globalnej. Uważamy bowiem, że ten dylemat zostaje właściwie postawiony i jednocześnie zawiera sugestię rozwiązania w koncepcji rozwoju neo-endogennego, oraz rozwoju zrównoważonego (*sustainable development*). Tym właśnie zagadnieniom jest poświęcona obecna, ostatnia część naszego opracowania. Ważne jest przy tym jeszcze jedno zastrzeżenie. Otóż także te koncepcje będą przedstawione w sposób daleki od wyczerpującego opisu i analizy. Skupimy się raczej na zasygnalizowaniu ich głównych przesłanek teoretycznych oraz na wynikającej z nich wizji rozwoju, skupionej przede wszystkim na jego mechanizmach. Dodatkowym czynnikiem, który braliśmy pod uwagę uzasadniając ograniczenie naszych rozważań do zasadniczych przesłań tych właśnie koncepcji jest to, że w obydwu z nich mocno kładzie się nacisk na problematykę lokalną, problematykę lokalnych społeczności, czy problematykę udomowionych miejsc w przestrzeni społecznej.

Najbardziej syntetyczną i jednocześnie klarowną prezentację można odnaleźć – naszym zdaniem – w artykułach brytyjskiego socjologa wsi Christophera Ray`a[47]. Fundamentalna idea tej koncepcji rozwoju oparta jest – w jego opinii – na dwóch przesłankach. Z jednej strony jest to ów element

[46] Por. np.: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005; Tegoż, *Socjologia*. *Analiza społeczeństwa*, wydanie drugie, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2012, s. 495–614.

[47] C. Ray, *Neo-endogenius rural development in the EU*, [w:] *Handbook of Rural Studies*..., s. 278–291.

endogenny, który zawiera przesłanie, że animacja procesów rozwojowych musi być oparta na oddolnej, lokalnej właśnie inicjatywie, jak również musi wykorzystywać podejście znane w literaturze naukowej i praktyce społecznej jako *bottom-up approach*. Z kolei komponent „neo" – wedle określenia Ray`a – wskazuje na ważną rolę, jaką w tym procesie muszą odgrywać czynniki pozalokalne (*extralocal*). Nie da się bowiem, jak podkreśla Ray, zagwarantować integralności rozwoju na poziomie lokalnym, odcinając społeczności lokalne od relacji ze światem zewnętrznym, tak jak można to odnaleźć np. w niektórych skrajnie ujmowanych koncepcjach rozwoju endogennego[48]. Rozwój neo-endogenny, dalej, posiada dwie najbardziej istotne charakterystyki. Po pierwsze, wszelkie działania na rzecz rozwoju ekonomicznego, ale nie tylko, są zorientowane na maksymalizowanie zgromadzenia korzyści w obrębie określonego terytorium lokalnego. Odbywa się to dzięki waloryzacji i wykorzystaniu lokalnych zasobów, zarówno naturalnych, jak i ludzkich. Po drugie jednak owa działalność ulega – by użyć określenia Ray`a[49] – kontekstualizacji w tym sensie, iż jest skoncentrowana na potrzebach, możliwościach i perspektywach życiowych lokalnej populacji. Podkreśla się także w tym kontekście uczestnictwo członków lokalnej społeczności w kształtowaniu i wdrażaniu praktyk rozwojowych oraz wykorzystywanie lokalnych środowiskowych i społecznościowych wartości. W tej perspektywie podkreśla się także zasadę wpływu społeczności na własną przyszłość, zarówno poprzez wspomniane już wyżej wykorzystanie lokalnych zasobów, jak i tworzenie mechanizmów trwałego rozwoju, zainicjowanego niejednokrotnie przez jakiś zewnętrzny bodziec.

Omawiając kwestie wspomnianych wyżej fundamentalnych idei i charakterystyk rozwoju neo-endogennego, Ray wskazuje także na jego – jak to określa – teoretyczne zasady[50]. Są to ogólne i powiązane ze sobą podejścia analityczne, które określa kolejno mianem: społecznej ekonomii (*social economy*), ekonomicznej koordynacji (*economic coordination*) oraz wielopoziomowego współrządzenia (*multi-level governance*). Pierwsze z nich wskazuje na konieczność takiego ujęcia procesów ekonomicznych, które analizowane

[48] Por. na ten temat m.in. K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002; M. Klekotko, *Rozwój po śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

[49] C. Ray, *dz. cyt.*, s. 278.

[50] Tamże, s. 279–283.

są zawsze w określonym społecznym kontekście. Dlatego też wszelkie inicjatywy i plany dotyczące zmian ekonomicznych, czy ekonomicznego rozwoju, muszą w każdym przypadku uwzględniać lokalny kontekst, potrzeby mieszkańców oraz możliwe skutki podejmowanych działań. Z kolei ekonomiczna koordynacja mająca przeciwdziałać negatywnym skutkom nowoczesnego, globalnego kapitalizmu, takim jak: indywidualizacja oraz degradacja środowiska naturalnego i kultury, zwraca uwagę na konieczność takiej konstrukcji reguł wzajemności, redystrybucji i wymiany rynkowej, które winny działać w interesie lokalnych społeczności. Stąd właśnie ów terytorialny a nie sektorowy aspekt staje się istotnym elementem w koncepcji rozwoju neo-endogennego. Wielopoziomowe współrządzenie oznacza z kolei uwzględnianie różnych aktorów, zarówno lokalnych jak i pozalokalnych, funkcjonujących w ramach sieci, w których podejmowane są debaty oraz decyzje dotyczące tworzenia i wdrażania polityk rozwojowych.

Dodatkowym elementem charakterystyki koncepcji rozwoju neo-endogennego, prezentowanej przez Ray`a[51], jest propozycja perspektyw badawczych, które są użyteczne w rozumieniu jej funkcjonowania. Skoncentrowane są one na zasadniczej charakterystyce tej koncepcji, jaką jest właśnie ujęcie procesów rozwoju w perspektywie terytorium. Chodzi tutaj o następujące tzw. plany (perspektywy): wewnętrzterytorialną, terytorialną w kontekście polityczno-administracyjnym oraz międzyterytorialną. W pierwszej z nich badacze koncentrują się na rekonstrukcji tzw. terytorialnego sposobu produkcji, strategicznym terytorialnym typie aktywności, roli i znaczeniu kapitału społecznego, formach partnerstwa i funkcjonowania ciał podejmujących decyzje, dotyczące rozwoju. Z kolei perspektywa terytorialna w kontekście polityczno-administracyjnym wskazuje na potrzebę analiz lokalnych inicjatyw rozwojowych w kontekście łańcucha zależności politycznych i administracyjnych, w których istotną rolę odgrywają administracje państw narodowych oraz szerszych ponadnarodowych struktur (np. Unii Europejskiej). Ważną rolę pełnią tu procesy ewaluacyjne, stanowiące integralną część polityk rozwojowych. Wreszcie perspektywa międzyterytorialna to zwrócenie uwagi na relacje pomiędzy poszczególnymi jednostkami terytorialnymi, które są scenami procesów rozwoju. Ważne są tutaj kwestie pojawiania się bardziej trwałych powiązań w efekcie tych relacji oraz samej

[51] Tamże, s. 283–290.

zawartości owych relacji, które mogą przybierać rozmaity charakter i nieść w sobie rozmaite treści. Mogą np. sprowadzać się do przepływu dóbr oraz konsumentów. Mogą też jednak być kanałem przepływu rozmaitych wartości, treści kulturowych, treści budujących świadomość uczestnictwa w szerszych układach ekonomicznych, społecznych czy kulturowych. Wreszcie polegać mogą także na procesach regulacji oraz wzajemnego „uczenia się" rozmaitych metod działania i praktycznych rozwiązań.

Druga z wziętych pod uwagę koncepcji, czyli idea rozwoju zrównoważonego kojarzona jest przede wszystkim z problematyką środowiska naturalnego[52]. Literatura przedmiotu wskazuje tutaj na trzy sposoby ujęcia tej problematyki. Po pierwsze, środowisko naturalne obok zagadnień ekonomicznych i społecznych stanowi trzeci filar wspierający koncepcję rozwoju. Po drugie, idea rozwoju zrównoważonego zawiera się w obrębie zagadnień wyznaczonych przez rozwój ekonomiczny, społeczny oraz ochronę środowiska. Chodzi tutaj ni mniej ni więcej tylko o to, że zrównoważenie w procesach przemian odnosi się do takiego obszaru, gdzie wspomniane przeobrażenia zapewniają z jednej strony wzrost gospodarczy, z drugiej – nie niszczą w sposób zasadniczy istniejącej tkanki społecznej, a dodatkowo nie prowadzą także do destrukcji zasobów naturalnych. Po trzecie wreszcie, chodzi tutaj o takie ujęcie rozwoju, którego obszarem granicznym – jeśli można to tak określić – jest właśnie ochrona środowiska naturalnego, rozumiana jako niewyczerpywanie istniejących zasobów naturalnych. Przeobrażenia w zakresie ekonomicznym i społecznym dopuszczalne są zatem tylko do takiego poziomu, który nie uszczupla zasobów przyrody poddanej eksploatacji[53].

Koncepcja rozwoju zrównoważonego wiąże się przede wszystkim z takim modelem rozwoju ekonomicznego, który jednocześnie jest przyjazny dla środowiska naturalnego, jak również, choć już raczej w mniejszym stopniu, dla społeczeństwa. Jednak zawarte we współczesnej literaturze przedmiotu wskazania znacznie poszerzają jej zakres. Przykładem takiego szerokiego określenia jest sformułowanie swoistego dekalogu społeczeń-

[52] Fragment poświęcony koncepcji rozwoju zrównoważonego oparty jest w dużej mierze na fragmentach innego naszego opracowania. Por. Krzysztof Gorlach, Marta Klekotko, Piotr Nowak, *Rozwój społeczny – rozwój zrównoważony – postęp: przyczynek do rozwoju obszarów wiejskich*, tekst niepublikowany, Kraków 2013.

[53] J. A. Elliot, *An Introduction to Sustainable Development*, Routledge, London and New York 2013, s. 20–21.

stwa zrównoważonego[54]. Zawarto tutaj kluczowe – zdaniem autorów – zasady konieczności podtrzymywania demokracji partycypacyjnej, subsydiarności, ekologicznej równowagi, pielęgnowania wspólnego dziedzictwa, idei różnorodności, idei praw człowieka, ochrony rynku pracy i dobrostanu gospodarstw domowych, bezpieczeństwa żywnościowego i osobistego, jak również ochrony przed ryzykiem związanym z globalnym rozwojem. Wbrew krytykom tak rozumiana demokracja partycypacyjna nie jest jednak stanem permanentnego referendum, które rodzi duże ryzyko zablokowania jakichkolwiek zmian, ale raczej procesem tworzenia struktur współrządzenia (*governance*). W tworzonej w ramach realizacji tej zasady sieci istotna rola przypada podmiotom lokalnym, przedstawicielom lokalnych, miejscowych (*indogenous*) społeczności.

Kolejna z wymienionych zasad określona jest mianem „pomocniczości" (*subsidiarity*). W jej obrębie zawarta jest idea sprzeciwu wobec zawłaszczania lokalnych zasobów i perspektywy rozwojowej przez dominujące podmioty ponadlokalne czy wręcz globalne. Filozofia pozytywnego myślenia w jej obrębie zwiera przesłanie, iż jakiekolwiek decyzje i działania mogą być podejmowane na poziomie lokalnym, tam właśnie powinny być podejmowane oraz gdziekolwiek ośrodek władzy może być ulokowanym na poziomie lokalnym, tam właśnie powinien zostać umieszczony.

Inna kwestia podejmowana w ramach dekalogu rozwoju zrównoważonego to zagadnienia równowagi ekologicznej. Wskazuje się w tym kontekście na pewne charakterystyki, które mogą stanowić o istocie społeczeństwa zrównoważonego. Przede wszystkim zwraca się uwagę na to, że rozmiar konsumpcji zasobów nie powinien przekraczać rozmiaru ich regeneracji. Oznacza to po prostu tyle, że nie można konsumować więcej niż można będzie odnowić.

Kolejny aspekt rozważanego problemu wiąże się z zachowaniem wspólnego dziedzictwa (*common heritage*). Skoncentrowane jest to wokół trzech aspektów tego zagadnienia. Przede wszystkim chodzi o to, aby zachować w stanie w miarę nieskażonym takie zasoby, jak: wodę, glebę, powietrze, lasy, zasoby mórz i oceanów, czyli wszystko to co wpływa na życie każdego człowieka. Idea ta obejmuje jednak także kulturę i wiedzę, jaką zgromadziły społeczeństwa, jak również wszystkie publiczne zasoby, które charakte-

[54] *Alternatives to Economic Globalization. A Better World is Possible*, pod red. J. Cavanagh, J. Mander, Berrett-Koehler Publishers, San Francisco 2004, s. 77–104 (wydanie drugie, poszerzone).

ryzują poziom poczucia bezpieczeństwa osobistego i społecznego, a także zapewnienie zdrowia i osiągnięcia odpowiedniego poziomu wykształcenia. Z zachowaniem dziedzictwa powiązana jest blisko – w naszym przekonaniu – kwestia zróżnicowania. Co najbardziej istotne to fakt, że nie chodzi tu tylko o zróżnicowanie biologiczne, zapewniające odpowiednią pulę różnorodnych genów, użytecznych do reprodukcji organizmów roślinnych czy zwierzęcych i w tym sensie zachowania samo-regulujących się i samo-odnawiających się ekosystemów; ale też o zróżnicowanie ekonomiczne i kulturowe.

Problematyka zmiany i rozwoju we współczesnym społeczeństwie powiązana jest także z zagadnieniem praw człowieka. Tradycyjna perspektywa w tym zakresie, rozwijana przede wszystkim w społeczeństwach tzw. Zachodu, dotyczyła w gruncie rzeczy pewnego tylko fragmentu tej kwestii tj. nader wąsko rozumianych praw politycznych i obywatelskich. Skoncentrowane były one przede wszystkim wokół kwestii demokracji proceduralnej, swobody wypowiedzi, zrzeszania się, itp. Natomiast kwestia praw ekonomicznych, kulturalnych i społecznych, silnie uwypuklanych w ramach idei rozwoju zrównoważonego, dotyczy bardziej fundamentalnych kwestii, takich jak: prawo dostępu do bezpiecznej żywności i wody, prawo do zachowania tradycji i tożsamości kulturowo-społecznej, prawo do zabezpieczenia socjalnego i godziwego sposobu życia, itp.

Koncepcja rozwoju zrównoważonego kojarzona jest także z ideą równości, przeciwstawiającą się efektom globalizacji, które wskazują na poszerzanie się rozpiętości dochodowych zarówno w skali globalnej, jak i w poszczególnych społeczeństwach. Rozpiętości te dotyczą nie tylko różnic między tzw. „bogatymi" i „biednymi", ale także między mężczyznami i kobietami, wielkimi korporacyjnymi gospodarstwami rolnymi i relatywnie niewielkimi gospodarstwami rodzinnymi, grupami etnicznymi dominującymi w danych społeczeństwach i imigrantami, itd. Obserwowane rozpiętości dochodowe i związane z tym przejawy braku społecznej sprawiedliwości powiązane są ponadto ze szczególnym przesłaniem koncepcji rozwoju zrównoważonego, jakim jest tzw. zasada „ostrożności" (*precautionary principle*). W tym kontekście zwraca się uwagę przede wszystkim na to, iż wprowadzane w procesach rozwojowych innowacje winny być na wstępie poddane procesowi oceny w perspektywie możliwych konsekwencji, które mogą mieć zarówno pozytywny, jak i negatywny charakter.

Konkluzje

Koncepcje rozwoju neo-endogennego oraz rozwoju zrównoważonego są blisko ze sobą powiązane. Swego czasu sformułowana została nawet teza wskazująca na to, że rozwój neo-endogenny może być traktowany jako mechanizm rozwoju zrównoważonego[55]. Obecnie jednak chcielibyśmy tę tezę nieco przeformułować. Oczywiście koncepcja rozwoju neo-endogennego (w wersji przedstawionej w tym opracowaniu za Christopherem Ray`em) jest zaprezentowaniem pewnego mechanizmu rozwojowego (w dość jednak abstrakcyjnym języku), którego istotą jest pewien specyficzny sposób powiązania tego co lokalne z tym co globalne (czy jak to dokładnie określa Ray: pozalokalne). Warunkiem określonych zmian na poziomie lokalnym jest niejako wciągniecie w proces wykorzystywania zasobów lokalnych czynników i aktorów pozalokalnych oraz tworzenie relacji pomiędzy różnymi jednostkami lokalnymi na poziomie pozalokalnym (globalnym). Ważną rolę w funkcjonowaniu tego mechanizmu odgrywają też tradycyjni niejako aktorzy ze sfery administracyjno-politycznej (czyli państwo oraz jego rozmaite agendy, ale także ruchy, organizacje czy stowarzyszenia).

W tym kontekście koncepcja rozwoju zrównoważonego może zostać potraktowana jako idea wyposażona w jeszcze bardziej bogate treści w porównaniu z koncepcją rozwoju neo-endogennego. Jeżeli przypomnimy raz jeszcze krótko ów „dekalog zrównoważonego społeczeństwa" to możemy odnaleźć w nim dwa rodzaje elementów, albo wręcz nawiązując do stylizacji zaproponowanej przez Cavanagha i Mandera, dwa rodzaje przykazań. Z jednej strony znajdujemy tam przykazania, które dotyczą (podobnie jak w przypadku rozwoju neo-endogennego, choć sformułowane w nieco odmiennym języku) rozmaitych elementów mechanizmu rozwojowego, takich jak: reguły nowej (partycypacyjnej) demokracji, reguły pomocniczości, przestrzegania praw człowieka oraz zasady ostrożności (antycypowania możliwych negatywnych skutków wdrażanych projektów rozwojowych). Z drugiej jednak strony koncepcja rozwoju zrównoważonego zawiera pewne wartości, które w ramach owego mechanizmu muszą być realizowane.

[55] T. Adamski, K. Gorlach, *Koncepcja rozwoju neo-endogennego*, *czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna*. *Pamięci Władysława Kwaśniewicza*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 137–150.

Są to przykazania dotyczące: zachowania ekologicznej równowagi, wspólnego dziedzictwa, zróżnicowania, zatrudnienia (pracy, dobrostanu) oraz równości (sprawiedliwości). W tym więc sensie mechanizm rozwoju, który zapewnić ma realizację wspomnianych wartości zostaje oparty na konieczności postrzegania lokalnej specyfiki, uczestnictwa w procesie formułowania i wdrażania określonych polityk wielu aktorów, wzajemnej ich współpracy oraz wsparcia i asekuracji. Czynnik lokalny jawi się zatem w tym kontekście – naszym zdaniem – nie jako receptor „globalnych" (czy pozalokalnych) projektów, ale jako pełnoprawny uczestnik procesu współrządzenia. Zatem gra o zmiany na poziomie lokalnym toczy się przede wszystkim na poziomie globalnym, ale z pełnoprawnym udziałem przedstawicieli tego pierwszego.

Obydwa zaprezentowane mechanizmy rozwojowe stoją – w naszym rozumieniu – w sprzeczności z rozpowszechnionym szeroko stwierdzeniem „myśl globalnie, działaj lokalnie". Zarówno bowiem idea rozwoju neoendogennego, stawiająca na wykorzystanie zasobów lokalnych przy współudziale i w ramach współpracy z aktorami pozalokalnymi, jak i idea rozwoju zrównoważonego kładącego nacisk na zachowanie specyfiki tego co lokalne w procesie szerokiej partycypacji różnych aktorów realizujących zasady pomocniczości i wzajemnej asekuracji w procesie antycypacji możliwych negatywnych zjawisk, świadczą na rzecz tezy o potrzebie myślenia zorientowanego na lokalność, ale wspartego działaniem uwzględniającym (co jest warunkiem sukcesu) to, co globalne (pozalokalne). Najwyższa zatem – naszym zdaniem – pora, aby hasło „myśl lokalnie, działaj globalnie" wprowadzić do naszego dyskursu na temat procesów rozwojowych we współczesnym, zglobalizowanym społeczeństwie.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski T., Gorlach K., *Koncepcja rozwoju neo-endogennego, czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej*, [w:] *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza*, pod red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Adamski T., Gorlach K., *One tradition many recipies: social networks and food production – the oscypek cheese case*, [w:] *Naming Food After Places: Food Relocation and Knowledge Dynamics in Rural Development*, pod red. M. Fonte, A.G. Papadopoulos, Ashgate, Aldershot 2010.

- *Alternatives to Economic Globalization. A Better World is Possible*, pod red. J. Cavanagh, J. Mander, Berrett-Koehler Publishers, San Francisco 2004, s. 77–104 (wydanie drugie, poszerzone).
- Bauman Z., *Glokalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne" 1997, z. 3.
- Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Berger P., Luckman T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Elliot J. A., *An Introduction to Sustainable Development*, Routledge, London–New York 2013.
- *Emotion, Place and Culture*, pod red. M. Smith, J. Davidson, L. Cameron, L. Boni, Ashgate, Farnham–Burlington 2009.
- Etzioni A., *Next: The Road to the Good Society*, Basic Books, New York 2001.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżyńska , PWN, Warszawa 2001.
- Gorlach K., *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.
- Gorlach K., *Socjologia polska wobec kwestii chłopskiej*, Universitas, Kraków 1990.
- Gorlach K., *W poszukiwaniu równowagi. Polskie rodzinne gospodarstwa rolne w Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Gorlach K., Klekotko M., Nowak P., *Rozwój społeczny – rozwój zrównoważony – postęp: przyczynek do rozwoju obszarów wiejskich*, tekst niepublikowany, Kraków 2013.
- Khondker H. H., *Glocalization as globalization: evolution of a sociological concept*, "Bangladesh e-Journal of Sociology" 2004, z. 1 (2).
- Klekotko M., *Rozwój po śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Klekotko M., Gorlach K., *Miejsce, lokalność, globalizacja: Przyczynek do problematyki socjologii wsi* (*i nie tylko*) *w społeczeństwie ponowoczesnym*, [w:] *Obszary wiejskie w Polsce: różnorodność i procesy różnicowania*, pod. red. Hanny Podedwornej i Andrzeja Pilichowskiego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Komendera A., *U podstaw zbiorowości lokalnych*, [w:] *Zbiorowości terytorialne i więzi społeczne: studia i szkice socjologiczne dedykowane profesorowo Wacławowi Piotrowskiemu w siedemdziesiątą rocznice urodzin*, pod red. P. Starosty, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1995.
- Krzysztofek K., Szczepański M. S., *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002.

- Lubaś M., *Przestrzenne skale odtwarzanie miejsca. Analiza społecznej organizacji przestrzeni Wnukowski zachodniej Macedonii*, [w:] *Społeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, pod red. A. Bukowskiego, M. Lubasia, J. Nowaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- McMichael P., *Development and Social Change A Global Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks–London–New Delhi 2004 (wydanie 3).
- Nigro S., *Glocalization. Research Study and Policy Recommendations*, CEFRE & Glocal Forum, Rome 2003.
- Pakulski J., *Postmoderm social theory*, [w:] *New Blackwell Companion to Social Theory*, pod red. B. S. Turner, Wiley-Blackwell, Malden–Oxford–Chichester 2009.
- Perkins H. C., *Commodification: re-resourcing rural areas*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, pod red. P. Cloke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousand Oaks –New Delhi 2006.
- Ray C., *Neo-endogenius rural development in the EU*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, pod red. P. Cloke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2006.
- Robertson R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London –Thousand Oaks–New Delhi 1992.
- Robertson R., *Glocalization: Time-space and homogenaty-heterogenity*, [w:] *Global Modernities*, pod. red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage, London 1995.
- Rubin H. J., Rubin I., *Community Organizing and Development*, Allyn and Bacon, Boston 2001.
- Sennett R., *The Fall of Public Man*, W.W.Norton & Company, New York 1992.
- Shucksmith M., *Disintegrated rural development? Neoendogenous rural development, planning and place shaping in diffused power contexts*, "Sociologia Ruralis" 2010, z. 1 (50).
- Starosta P., *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe społeczności lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1995.
- Starosta P., *Globalizacja i nowy komunitaryzm*, [w:] *Niepokojąca współczesność*, pod. red. A Miszalskiej i K. Kowalewicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.
- Sztompka P., *Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: burzenie murów i przekraczanie granic*, [w:] *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi*, pod. red. K. Gorlacha, M. Niezgody, Z. Seręgi, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, wydanie drugie, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2012.
- Tam H., *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, MacMillan Press, London 1998.
- Turner J. H., Stets J. E., *Socjologia emocji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

- Vanclay F., *Place matters*, [w:] *Making Sense of Place*. *Exploring Concepts and Expressions of Place through Different Senses and Lenses*, pod red. F. Vanclay, M. Higgins, A. Blackshaw, National Museum of Australia, Canberra 2008.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki*. *Globalizacja*, *demokracja*, *państwo narodowe*, Wydawnictwo ZNAK-ISP PAN, Kraków 2004.
- Woods M., *Political articulation: the modalities of new critical politics of rural citizenship*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, pod red. P. Cloke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2006.
- Wyborg A., *Place*, *nature and migration: student attachment to their home places*, "Sociologia Ruralis" 2004, z. 4.
- www2.warwick.ac.uk/knowledge/business/thinklocal/ (dostęp: 26.05.2013).

Think Locally, Act Globally: On The Human Development Under Globalization

The authors argue that the statement firstly used by ecologists and economists does not reflect the nature of balanced relations between the local and the global in contemporary society. It rather reflects the domination of the global over the local. In order to formulate the contradicting argument one has to start with redefinition of locality. Locality has to be conceptualized not as a traditional community but rather as a place and/or new local/glocal community. The changes in glocal community have been connected with two types of development mechanisms, namely: the neo-endogenous and sustainable ones. Both have been focused on the cooperation between local and extra-local actors. Therefore they show to change somehow society we have to think in a perspective of particular localities and later act global in order to form a network of governance to elaborate and implement particular developmental strategies.

Maria Halamska
Uniwersytet Warszawski
Centrum Europejskich Studiów
Regionalnych i Lokalnych EUROREG

Współczesne polskie społeczności wiejskie: konfrontacja z modelem

W wielu publikacjach ostatnich lat, także w szkicu *Wieś w oczach antropologów* z 2011 roku, Maria Wieruszewska stawia ważny problem metodologiczny: problem sposobu badania współczesnej wsi, problem nurtujący także socjologów.

> Mam wciąż w pamięci przestrogę Gałęskiego pod adresem badaczy wsi, którzy próbują odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest wieś, jakie więzi ją konstytuują, jakim przemianom ulega. Czy nie jest tak, że dyrektywa *badamy wieś* tak naprawdę sprowadza się do badania różnych problemów na terenie wsi, ale niewiele do wiedzy o wsi wnosi?[1].

W Jej przekonaniu istnieje możliwość i konieczność powrotu do całościowej analizy wsi; ten powrót powinny ułatwić badania antropologiczne, a bardziej precyzyjnie – „w pogłębieniu perspektywy antropologicznej"[2]. To swoiste wyzwanie dla badających wieś nauk społecznych, które sąsiaduje w książce *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku* ze szkicem Krzysztofa Gorlacha o zanikaniu socjologii wsi i zastępujących ją studiach wiejskich[3]. Według Gorlacha jest to efekt dwóch nakładających się procesów: poszerzenia zainteresowań badawczych socjologów i przedsta-

---

[1] M. Wieruszewska, *Wieś w oczach antropologów*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 169–186.

[2] Tamże.

[3] K. Gorlach, *Kierunki badań wsi w społeczeństwie globalnej ponowoczesności czyli od nowej socjologii wsi do studiów nad wsią ponowoczesną*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań*..., s. 139–168.

wicieli innych dyscyplin społecznych, gdyż dzisiaj „badaczy wsi interesuje dosłownie wszystko, każdy aspekt życia społecznego”[4] oraz zmiany samej dyscypliny gdyż „zanik tradycyjnej socjologii wsi jest tylko naturalnym procesem zarówno jej rozwoju, jak i przeobrażeń współczesnej socjologii w ogóle”[5].

Jest jednak i trzeci, wcale niebagatelny powód zmiany sposobu badań: to zmiana samego przedmiotu badań, wsi, wioski społeczności wioskowej jako takiej. Tu tytułem przykładu można przytoczyć bardziej lub mniej radykalne stanowiska na temat końca wsi. W latach osiemdziesiątych z socjologią wsi zrywa jej prominentny francuski socjolog, Henri Mendras, gdyż konstatuje, że gdy nie ma już chłopów, nie ma też prawdziwej wsi a więc – i przedmiotu badań dla socjologii wsi, jako odrębnej subdyscypliny[6]. Podobnie radykalne sądy formułuje Brytyjczyk, Howard Newby, który twierdzi, że z inicjalnych elementów definiujących wieś, tylko jedna z cech jest aktualna: nieduży rozmiar wiejskich skupisk.

> Lektura wiejskości koresponduje zatem z analizowaniem, w zależności od celu czy perspektywy, tych niewielkich skupisk, lokalnych czy innych, gdzie istnieje zróżnicowana aktywność ekonomiczna i społeczna, gdzie królują zróżnicowane orientacje kulturalne i zróżnicowane relacje społeczne[7].

Na Zachodzie Europy, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, pojęcie „wieś” zastępuje przymiotnik „wiejski”. W latach osiemdziesiątych XX wieku na Zachodzie Europy przedmiot analiz socjologii wsi upodobnia się do przedmiotu socjologii jako takiej. Jedyną różnicą zdaje się być fakt, że socjologowie wsi badają wiejskie odmiany powszechnie występujących zjawisk. Sam termin „wiejski”, termin społecznie konstruowany, jest jednak daleki od jednoznaczności i odsyła nas do różnych poziomów rzeczywistości społecznej[8].

---

[4] Tamże, s. 165.

[5] K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 278.

[6] H. Mendras, *La fin des paysans. Vingt ans après*, Actes Sud, Arles 1984; H. Mendras, *Comment devenir sociologue. Souvenir d'un vieux mandarin*, Actes Sud, Arles 1995.

[7] H. Newby i in. *Introducción a la socjologia rural*, Alianca Editorial, Madrid 1983. Cyt. za F. O. Baptista, *O Espaço et o Rural*, [w:] *Agricultura portuguesa numa ekonomia globalizada*, vol. II, APDEA, Lisboa 2000, s. 48.

[8] M. Halamska, *Wprowadzenie. Wieś w wielodyscyplinowym oglądzie*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań*..., s. 11–28.

Wprowadzając do problematyki książki *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku* pisałam m.in.:

> Badania na wsi a tym bardziej na obszarach wiejskich o samej wsi (wiosce) niewiele mówią. Podpisuję się pod tym twierdzeniem, choć jestem pełna obaw, czy postulat badania wsi jako pewnego, samoistnego układu społecznego, jest jeszcze możliwy do spełnienia. Jak badać więzi społeczne, kiedy ludzie są uplątani w różnego rodzaju sieci a wioski stają się heterogenicznymi i pełnymi konfliktu interesów strukturami? Na ile wioska stanowi owe „ramy życiowe" dla różnych kategorii mieszkańców, którzy tylko z racji miejsca zamieszkania tworzą społeczność lokalną? Jakiego rodzaju jest obecnie ta „społeczna istność"? Czy ciągle posiada specyficzną kulturę, a więc odwołując się do definicji Biersteda[9] czy specyficzne jest to, co posiada, to co i jak robi oraz to co myśli? Ukazanie tej współczesnej specyfiki w rzeczywistym funkcjonowaniu w społeczności wiejskiej, a nie tylko zbiorczych statystykach jest zadaniem trudnym i ambitnym[10].

Tu, na podstawie empirycznej analizy (a przede wszystkim wybranych fragmentów badań *Diagnoza społeczna*[11]), spróbuję bliżej przyjrzeć się tej kwestii, niejednokrotnie w rozmowach z profesor Wieruszewską podnoszonej. Kanwą dla tych rozważań jest modelowy opis wiejskiej społeczności, zawarty we wstępie książki *Społeczeństwo miejskie* Pawła Rybickiego[12]. To opis, który sprowadza się do kilku podstawowych cech tej zbiorowości, opis uproszczony, model. Tu postaram się przedstawić aktualny stan modelowych cech, przypisywanych wiejskim społecznościom

* * *

Ciągle nie podlega dyskusji fakt terytorialnego charakteru wiejskich zbiorowości. Do terytorium odwołuje się też współczesne, coraz częściej używane określenie „obszary wiejskie" a w tym określeniu tylko pierwszy człon – obszary – można w miarę jednoznacznie zdefiniować[13]. Podstawą

---

[9] Robert Biersted definiuje kulturę jako „to wszystko co ludzie czynią, myślą i posiadają jako członkowie społeczności". Cyt. za: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 233.

[10] M. Halamska, *dz. cyt*, s. 23.

[11] *Diagnoza społeczna 2009: warunki i jakość życia Polaków: raport*, pod red. J. Czapińskiego, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, Warszawa 2009.

[12] P. Rybicki, *Społeczeństwo miejskie*, PWN, Warszawa, 1972.

[13] Zauważyć trzeba, że ma to swoje metodologiczne konsekwencje, gdyż obszar w odróżnieniu od ściśle ograniczonego i określonego miejsca „charakteryzuje rozległość, jego granice mogą być oznaczone lub też zupełnie płynne. Obszar może być niczyj, kiedy indziej jest zaś czyjąś własnością wyraźnie podkreśloną specjalnymi znakami lub ogrodzenie". B. Jałowiecki *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 27.

wyodrębnienia analizowanego zbioru jest zatem terytorium. Rybicki stwierdza, że istnieją pewne cechy, takie jak „pochodzenie, język, terytorium, gospodarka czy złożony układ wartości i zachowań, który nazywa się kulturą”[14], które sprawiają, że niektóre zbiory ludzi wyodrębniają się same z siebie. Obecnie jednak w Polsce podstawa wyodrębnienia ma charakter konwencjonalny: wioską (zbiorowością wiejską) jest zbiorowość usytuowana na obszarach administracyjnie (a więc konwencjonalnie) określonych jako wiejskie. Wiejskość danego terytorium jest cechą aprioryczną, co ma pewne konsekwencje, także dla analizy. Ta cecha nabiera społecznego charakteru przez stosunek mieszkańców do tego terytorium i uznanie go jako podstawy społecznej identyfikacji. W Polsce, jak potwierdzają badania nad identyfikacją lokalną, jest ono relatywnie duże[15] a ludzie są na ogół zadowoleni z tego, że mieszkają w tej właśnie wiosce. Także z panującego w niej ładu społecznego, politycznego (np. stosunku do władz lokalnych), moralnego. Cechą „społeczeństwa wiejskiego” jest więc przestrzenne zakorzenienie. Ale czy jest ono cechą typową tylko wiejskich zbiorowości? Silne związki z miastem – od wielkiego po małego – deklarują także ich mieszkańcy; one też są ciągle podstawą społecznej samoidentyfikacji i społecznej identyfikacji[16]. Zakorzenienie i identyfikacja z miejscem nie są więc cechą tylko typowo wiejską. Ponadto w wiejskich zbiorowościach cecha ta występuje w różnym nasileniu. Tak jest na przykład w wiejskich zbiorowościach gwałtownie rozrastających się, przyciągających migrantów. To zbiorowości wiejskie na obszarach podlegające procesom rurbanizacji, w których osiedlają się z różnych względów przybysze związani z najbliższym ośrodkiem miejskim, migrujący z innych, na ogół bardziej oddalonych obszarów wiejskich albo osiedlający się „na wsi” mieszkańcy samego miasta[17]. A takich podmiejskich wiosek, w których rozwijają się funkcje mieszkaniowe miast, jest wiele. Z terytorializmu wiejskich zbiorowości wynika następne pytanie:

[14] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 5.

[15] Por. P. Starosta *Fragmentaryzacja więzi społecznej i rekonstruowanie wspólnoty w dobie globalizacji* „Przegląd Socjologiczny” 2003, nr 2, s. 115–144.

[16] Nieoczekiwanie dobrego przykładu dostarcza sama Warszawa, gdzie podstawą różnych wewnętrznych podziałów i samoidentyfikacji jest dawność pobytu w mieście. Urodzeni w Warszawie to warszawiacy, zamieszkali – warszawianie, pracujący w Warszawie a na stałe mieszkający gdzie indziej to „słoiki” a dla mieszkańców miejscowości turystycznych niekulturalni mieszkańcy Warszawy to „warszawskie buraki”.

[17] Lesznowola – podwarszawska gmina, w której od lat 90. XX wieku intensywnie rozwija się funkcja mieszkaniowa. W 1995 roku liczyła 9 887 mieszkańców, w 2010 roku – 19 844.

w jakiej mierze psychiczny związek z danym terytorium determinuje stosunek do innych ludzi, w jakiej mierze decyduje o określeniu grupy własnej i obcych? Jak wpływa na jej oceny? Czy na przykład samozadowolenie z norm moralnych, panujących we własnym otoczeniu, jest efektem ich relatywizacji czy też wpływ mają tu także deformacje, wynikające z psychologicznych reguł postrzegania grupy własnej?

Terytorializm, mimo iż funkcje terytorium w erze globalizacji ulegają zmianie, wpływa na wiele innych cech wiejskich zbiorowości. O ich specyficznym charakterze przesądzają przede wszystkim zachodzące, powtarzające się, mniej lub bardzie stałe, styczności społeczne.

> Nie są tak rzadkie przypadki, w których pewna mnogość ludzi wyróżnia się częstością i stałością zachodzących między nimi styczności społecznych. Wieś, zwłaszcza wieś z dawniejszych czasów, pozostająca w warunkach izolacji przestrzennej i społecznej, przedstawiała taki typ zbiorowości. Powtarzanie się na określonej realnej podstawie styczności w obrębie określonego zbioru można nazwać ich skupieniem społecznym. Właśnie tam, gdzie takie skupienie ma charakter stały i ciągły, mówimy o zbiorowości społecznej[18].

W przypadku współczesnej polskiej wsi (wioski) dwa elementy tego cytatu warte są namysłu. Pierwszy to izolacja. Nigdy nie była ona zupełna, także dawniej miała względny charakter. Teraz – jeśli istnieje – zmieniła swoją naturę. Oczywiście ciągle istnieje tzw. problem dostępności fizycznej, zależny od usytuowania zbiorowości względem miejsc centralnych (miast), stanu infrastruktury komunikacyjnej oraz prywatnych i publicznych środków komunikacji. Obecny poziom ich rozwoju tę fizyczną, przymusową izolację, praktycznie eliminuje. Kontakt ze światem bez mała globalnym zapewniają media: wpierw radio, teraz przede wszystkim wszechobecna telewizja, ale także elektroniczne środki komunikacji – powszechny telefon komórkowy i coraz powszechniejszy Internet. Już teraz na wsi można spotkać osoby, których podstawowe sieci społeczne tworzą społeczności wirtualne. O sposobie korzystania z nich dla zapewnienia sobie łączności z otaczającym światem decydują kompetencje kulturowe ich użytkowników oraz ich potrzeby. Izolacja, jeśli istnieje, jest cechą jednostkową, nie zbiorową. Istnieje ona albo z wyboru albo uwarunkowana jest jednostkowymi cechami: poziomem zamożności oraz kompetencji kulturowych, cech często występujących łącznie. Ale izolacji przeciwdziała także powszechne

[18] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 6.

szkolnictwo i penetracja różnych innych agend państwa. Także Kościoła. W sumie: izolacja przestrzenna i społeczna nie może być więc znakiem szczególnym wiejskich zbiorowości społecznych. Zależy ona od usytuowania w stosunku do miejsca centralnego (stopień peryferyjności?) oraz pewnych cech (zamożność, kompetencje społeczne i kulturowe) członków wiejskich zbiorowości. Izolacja – na skutek rozwoju komunikacji różnego typu – przestała być cechą generalną wiejskich zbiorowości. Czy oznacza to, że wiejska zbiorowość stała się zbiorowością otwartą? Wiejskie zbiorowości przyjmują nowych mieszkańców. Ale jakiego czasu trzeba, by zostali oni uznani za „swoich"? Czy każdy nowy przybysz zostałby przez te zbiorowości zaakceptowany? W jakich sytuacjach zasady lojalności wobec „nowego swojego" przestałyby obowiązywać? To pytania, na które trudno mi udzielić odpowiedzi, jednak w świetle najnowszych opracowań na temat stosunku wielu mieszkańców wsi do Żydów w czasie II wojny światowej nie sposób ich nie postawić[19]. Po wtóre, warta refleksji jest współczesna natura styczności społecznych w wiejskich zbiorowościach. To próba odpowiedzi na pytanie, na ile styczności zachodzące w zbiorowości wiejskiej mają charakter szczególny i jak owa szczególność definiuje się. Traktowanie wioski (zbiorowości wiejskiej) jako grupy pierwotnej narzucało swoisty automatyzm w jej postrzeganiu: wieś, to obszar styczności bezpośrednich, wynikających z wzajemnej znajomości, bliskich, sąsiedzkich, wspólnotowych. Słowem – wieś to wspólnota, przestrzeń „dobrych" relacji społecznych, choć była to, i tym bardziej współcześnie jest, niczym nie uprawniona mitologizacja. Na charakter wiejskich styczności społecznych wpływa zróżnicowanie wielkości zbiorowości. W dużych wiejskich strukturach osiedleńczych bezpośrednie styczności są fizycznie niemożliwe, co oznacza, że nie spotyka się tu „każdy z każdym" a jakaś część zbiorowości jest jakiejś innej jej części słabo znana czy wręcz nieznana, anonimowa. Charakter styczności zróżnicuje także dynamika danej wiejskiej zbiorowości. Zbiorowości o rosnącej liczbie mieszkańców przyciągają obcych, którzy na ogół skupiają się w pewnych enklawach i dość rzadko „bratają się" ze starymi mieszkańcami. Głównie są to zbiorowości na obszarach podmiejskich, gdzie mieszkają ludzie „obsługujący miasto" (i którzy są przez miasto w większości obsługiwani): w mieście

[19] Mam tu na myśli przede wszystkim *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, pod red. B. Engelkin i J. Grabowskiego, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

pracują, robią zakupy, często tam korzystają z usług i rozrywek. Słowem – o czym rzadko się wspomina – także mają inny rytm czasu społecznego. Można zaryzykować stwierdzenie, że zbiorowości wiejskie stały się zbiorowościami o rożnych rytmach czasu społecznego. I to często właśnie rytmy czasu społecznego (których wskaźnikiem jest np. budżet czasu) wyznaczają zakres i charakter styczności: inny rytm czasu mają ludzie zależni od rolnictwa, inny – pracujący we własnym, wiejskim środowisku poza rolnictwem, inny – pracą i sposobem zaspokajania potrzeb związani z miastem. W znacznym, acz zróżnicowanym stopniu, zbiorowości wiejskie utraciły wspólny rytm czasu społecznego; stały się zbiorowościami zróżnicowanych rytmów czasu społecznego. Także więc te odmienne rytmy czasu społecznego wpływają na częstotliwość i charakter styczności w wiejskich zbiorowościach społecznych.

Charakter styczności i stosunków społecznych określała niegdyś pozycja rodziny; to ona wyznaczała uprawnienia i powinności, społeczną bliskość i dystans, gdyż wieś była „... skupieniem kilkudziesięciu lub kilkuset rodzin. (...) Łączy je na podłożu bliskości przestrzennej szczególny stosunek społeczny, zwany sąsiedztwem”[20]. Rodzina, wartości rodzinne są centralnym elementem systemu wartości Polaków. Także tych mieszkających na wsi. Są przesłanki by sądzić, że na wsi jest ona instytucją bardziej stabilną niż rodzina miejska, silna przez pełnione – w dużej mierze z konieczności – funkcje opiekuńcze. Także asekuracyjne, przeradzające się w familizm. Tylko wśród jej członków – w zasadzie tylko rodziny nuklearnej – istnieje bezwzględne zaufanie. Rodzina dalsza już na takie zaufanie zasługuje rzadko. Podobnie sąsiedzi. Takie zróżnicowanie zaufania odpowiada podziałowi na sferę prywatną i sferę publiczną a podział ten jest na wsi wyraźniejszy niż w mieście. Istnieje też wyraźny, wyraźniejszy na wsi niż w mieście, podział na sferę prywatna i sferę publiczną. Zamykanie się w wąskim kręgu prywatności oznacza zmianę instytucji sąsiedztwa i realizowanie normy wzajemności, która być może ma tylko status przeżytku kulturowego. Wszystko wskazuje na to, że dominujące przekonanie o ostrożności w stosunku do ludzi odnosi się również do członków własnych, wiejskich zbiorowości. W kontekście wiejskiej rodziny, instytucji decydującej o sile kapitału łączącego wsi, warto jednak zapytać, na ile ta rodzina ciągle wpływa na zasięg i charakter społecznych styczności, na ile wyznacza tożsamość społeczną

[20] P. Rybicki, *dz. cyt.* s. 21.

jednostki. To istotne pytanie w sytuacji ciągle znacznej ruchliwości społecznej. Poziomej, bo w większości gmin wiejskich ubywa ludzi, co oznacza że gdzieś oni muszą przepływać i społecznie instalować się w nowych społecznościach; pionowej, co spowodowane jest efektami boomu edukacyjnego a przejawia się powszechnym i znacznym awansem edukacyjnym pokolenia dzieci w stosunku do ojców. Przecież w wiejskich społecznościach przyjmujących migrantów, na ogół młodych i dobrze wykształconych, wiele jest osób bez lokalnej historii rodzinnej. Z drugiej strony zasadnie jest rozważyć, na ile ta rodzina w społeczności o znacznym autorytaryzmie[21], narzuca tożsamość i blokuje ekspresję osobowości; jaki margines swobody mają obecnie wiejscy aktorzy w wypełnianiu przypisanych im ról społecznych?

Te zmienne rytmy czasu społecznego to jeden z efektów zróżnicowania wsi. Przede wszystkim – pośredni efekt zróżnicowania gospodarski wiejskiej, kiedy wieś przestała być „lokalnym skupieniem rolników, [kiedy – M.H.] uprawa roślin i w szczególności zbóż stanowi główny element wiejskiej gospodarki"[22]. Warto prześledzić to właśnie zróżnicowanie wsi, choć

> rozróżnienie rodzajów wsi według wyłącznie lub przeważnie uprawianej w nich gospodarki, to tylko jedna i nie najważniejsza typizacja wiejskich zbiorowości lokalnych. Głębiej sięga typologia (zresztą w pełni nie dopracowana w literaturze), która ujmuje związek wiejskich zbiorowości z szerszymi zbiorowościami terytorialnymi i z dziejowymi fazami rozwoju tych zbiorowości[23].

Tymczasem, gospodarka wiejska niegdyś wyraźnie odmienna, bo sprowadzona do rolnictwa, rybactwa i gospodarki leśnej, traci swoją wyrazistość: staje się gospodarką otwartą, wielostronną, zróżnicowaną, posługującą się różnymi technologiami i tylko w części – tej dotyczącej rolnictwa i dóbr środowiskowych – bezpośrednio związana z naturą. Oznacza to jednocześnie, że gospodarka wiejska staje się pojęciem niewystarczających dla określenia swej specyfiki. Odzwierciedleniem tego problemu są powstające typologie wiejskich gospodarek, dążące do uporządkowania tego zróżnicowania.

Typologie te zwykle biorą pod uwagę wiele czynników, nie tylko ekonomicznych, ale także społecznych i politycznych. Przykładem takiej typologii, do której znajdujemy wiele odwołań w literaturze, jest typologia Terry Mars-

[21] Kwestię tę szczegółowo analizuje K. Szafraniec, *Autorytaryzm polskiej wsi*, [w:] *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*, por red. A. Rosnera, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2005, s. 347–370.

[22] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 18.

[23] Tamże.

dena[24]. Scharakteryzował on cztery typy idealne stosunków społeczno-politycznych na wsi brytyjskiej i wyróżnił: obszary zachowujące (konserwujące, zakonserwowane?) czyli „atrakcyjne" obszary wiejskie z nową klasą średnią, politycznie dążącą do zachowania wiejskiej gospodarki (czysty przemysł itp.); obszary kontestowane, którym brak jest specjalnej atrakcyjności, natomiast rysuje się konflikt między nowymi przybyszami a tradycyjnymi rolnikami; obszary paternalistyczne, kontrolowane przez dużych właścicieli ziemskich i rolników, na których odnotowuje się tylko niewielki rozwój gospodarczy; obszary klientelistyczne, zależne od wpływów powiązanych z instytucjami politycznymi. Z kolei Matteo B. Marini i Patrick H. Mooney, odwołując się zresztą do typologii Marsdena, tworzą trzy typy wiejskich gospodarek: *rent-seeking economy*, *dependent economy* oraz *entrepreneurial economy*[25]. Każdy z nich charakteryzowany jest przez wiele cech. I tak typ *rent-seeking economy* czyli gospodarka poszukująca renty bazuje głównie na rolnictwie i przemysłach wydobywczych. To typ gospodarki legitymizuje historyczny podział funkcji między miasto a wieś, której z istniejącego podziału pracy przypada wytwarzanie żywności. Renta wynika ze zmonopolizowania przez właścicieli ziemskich własności ziemi, co daje zysk bez inwestycji, w odróżnieniu od inwestycji związanej ze wzrostem gospodarczym; ten typ gospodarki jest przeszkodą dla rozwoju gospodarczego. Drugi typ, *dependent economy* czyli gospodarka zależna to terytorialne układy gospodarcze, których funkcjonowanie i dochody zależne są przede wszystkim od czynników (inwestycji) zewnętrznych, prywatnych (fabryka) lub publicznych (państwowy sektor usług). Prywatny sektor rozwija się tam, gdzie siła robocza jest tania, a otoczenie „przyjazne"; państwowy – gdzie nieprzyjazne i brak innych perspektyw. Takie gospodarki są słabe, ponieważ brak jest lokalnej kontroli nad źródłem inwestycji: fabrykę zawsze można przenieść tam, gdzie jest jeszcze tańsza siła robocza. Typ trzeci, gospodarka przedsiębiorcza poszukuje zysku przede wszystkim przez waloryzację lokalnych zasobów. Zamiast szukać zewnętrznych kapitałów inwestycyjnych, gospodarka taka dostarcza poszukiwanych towarów wysokiej jakości, odwołując się do wiedzy lokalnej. Wiele dóbr wytwarzanych przez tę gospodarkę ma charakter „tradycyjny"' i zagrożone jest przez postępującą standaryzację.

[24] T. Marsden, J. Murdoch, P. Lowe, R. Flynn., *Constructing the Countrydside*, UCL Press, London 1993.

[25] M. B. Marini, P. H. Mooney, *Rural economies*, [w]: *Handbook of rural studie*, Sage Publications, London–Thousands Oak–New Delhi 2006, s. 91–103.

Te cechy tradycyjne integrujące się z nowoczesnymi strukturami rynku są czasem określane jako „ponowoczesne”[26].

Podobnie można, wzorując się na wyżej opisanym przykładach, scharakteryzować polską gospodarkę wiejską. Posługując się np. kryterium gęstości ekonomicznej, można wyróżnić typy gospodarek o zróżnicowanej strukturze i rodzajach gospodarujących podmiotów. Ich terytorialne rozmieszczenie wykazuje pewną regularność, potwierdzając istotność stopnia urbanizacji obszaru wiejskiego. Ale też gospodarki wiejskiej nie można zamknąć w ramach zbiorowości wioskowej. Istniejące sieci powiązań i ruchliwość przestrzenna ludzi skłaniają do wyróżnienia większych niż wioska jednostek analizy, na przykład historycznie i funkcjonalnie ukształtowanych wiejsko-małomiasteczkowych całości lokalnych. W ich ramach zjawiska, składające się na proces gospodarowania, są względnie powiązane, choć oczywiście także w takich ramach nie można ich zamknąć. Idzie tu o produkcję, pracę, wymianę. Taka gospodarka jest gospodarką mieszaną, z różnym udziałem i znaczeniem rolnictwa[27].

Zróżnicowana gospodarka oznacza prawie automatycznie, że zbiorowość wiejska przestała być zbiorowością homogeniczną. Utraciła więc „jeden ze swoich rysów zasadniczych (istniejących dzięki – M.H.) – prowadzeniu przez rodziny wiejskie jednego typu gospodarki i dzięki powiązanym z tą gospodarką podobnym sposobom życia”[28]. Istniejąca już od dawna heterogeniczność wsi znacząco pogłębiła się na koniec pierwszej dekady XXI wieku. Ważnym wskaźnikiem jest fakt, że rodziny związane z gospodarstwem rolnym przestały być dominującym typem rodzin, choć ta sytuacja jest regionalnie zróżnicowana. Same zresztą sposoby gospodarowania na roli są bardzo różne, od quasi-chłopskich przez gospodarstwo rodzinne o zróżnicowanej produkcji i rodzinne przedsiębiorstwo rolne po przedsiębiorstwo rolne *tout court*. Gospodarstwo rolne, w rozmaity sposób umocowane w strategiach gospodarujących rodzin, straciło wiele ze swojej statusotwórczej mocy w zbiorowości wiejskiej. W konsekwencji wieś stała się zbiorowością o bardzo zróżnicowanej strukturze społeczno-zawodowej,

[26] Por. tamże, s. 96–99.

[27] Typy gospodarki i ich przestrzenne zróżnicowanie analizuję w: M. Halamska, *Nowa gospodarka wiejska. Socjologiczna konceptualizacja i próba analizy zjawiska w Polsce*, [w:] *Rozwój wsi i rolnictwa w Polsce. Aspekty przestrzenne i regionalne*, pod red. A. Rosnera, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2012, s. 13–38.

[28] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 22.

za czym idą nowe wzory społecznej stratyfikacji. W zbiorowościach wiejskich – w różnym nasileniu – są obecne nowe grupy strukturalne: wyższa i niższa klasa średnia, robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani, pracownicy usług, rolnicy. Każda z tych grup jest wewnętrznie zróżnicowana: pod względem wykształcenia, dochodów, miejsca pracy. Dość jednorodna jest „wyższa klasa średnia", bardzo zróżnicowani – chyba najsilniej z wszystkich innych tu wyróżnionych grup – „rolnicy". A przecież nie jest to cała wiejska zbiorowość: tu dodać trzeba zróżnicowaną grupę rencistów i emerytów, rzeczywistych i pozornych bezrobotnych. Można przy tym przypuszczać, że przy widocznej dość silnej, materialistycznej orientacji mieszkańców wsi, ważne miejsce w wyznaczaniu wioskowych hierarchii mieć będzie poziom osiąganych dochodów. Znacząco odmienny jest skład ludności na obszarach silnie zurbanizowanych, obszarach o dużym udziale pozarolniczych podmiotów gospodarczych, niewielkim udziale rolnictwa i znajdujących się w zasięgu oddziaływania dużych aglomeracji miejskich. Tu $^1/_3$ populacji to przedstawiciele klasy średniej. Nowy kształt struktury społecznej dopełniają dość liczni pracownicy usług oraz robotnicy. Na obszarach zurbanizowanych także wskaźnik wykształcenia ludności jest wyższy; najwyższy poziom osiąga on na obszarach wiejskich podmiejskich, Oznacza to, że współczesne zróżnicowanie polskiej wsi jest wielorakie: nie tylko regionalne ale także zróżnicowanie będące funkcją typu gospodarki i stopnia urbanizacji.

Miejsce niegdysiejszej definicyjnej homogeniczności wsi zastąpiło wielorakie zróżnicowanie, heterogeniczność. Ta heterogeniczność ma dwojaki charakter: odnosi się do całych zbiorowości wioskowych, ich typów oraz wewnętrznego zróżnicowania każdej z tych zbiorowości.

> Okres nowoczesny – pisze Rybicki – poszerzył i skomplikował typizacje wsi, wyłaniając osiedla, w których poza rolnictwem, ogrodnictwem, hodowla jako odmianami wiejskiej gospodarki pojawiły się liczne zawody z ta gospodarka nie związane[29].

Na koniec pierwszej dekady XXI wieku w Polsce typ zbiorowości wiejskiej określa przede wszystkim jej struktura społeczno-zawodowa. Duża dominacja jednej kategorii społeczno-zawodowej oznacza, że ma ona szansę kształtować specyfikę lokalnej społeczności. Statystycznie najliczniejszą

[29] P. Rybicki, *dz. cyt.* s. 18.

grupą na wsi są robotnicy[30]. Drugą co do liczebności kategorią są rolnicy. W wiejskich zbiorowościach – jeśliby zastosować kategoryzację Pierre'a Bourdieu[31] – dominuje zatem „klasa ludowa".

> Uwarstwienie to znajduje wyraz w istnieniu ludu, społeczności ludowej, kultury ludowej, całego zespołu zjawisk, które anglosaska socjologia czy antropologia podporządkowuje pod miano folk society[32].

„Klasa ludowa" nie jest jednak tożsama z niegdysiejszym ludem. Jeśli zgodzić się z wywodami Macieja Gduli i Przemysława Sadury, że przynależność do tak rozumianej klasy ludowej oznacza także „specyficzne dla poszczególnych klas uniwersalności zawierające w sobie potencjał do upowszechnienia zasad organizujących życie danej klasy"[33], to ta uniwersalność jest wspólna dla „ludu miasta i ludu wsi", choć z sukcesem można też podjąć próby wyróżnienia specyficznych cech „wiejskiej klasy ludowej", sprowadzonej przede wszystkim do „drobnych rolników", ale już nie „mieszkańców wsi popegeerowskich i byłych pracowników pegeerów"[34].

„Klasa ludowa" na wsi – podobnie jak klasa średnia – jest strukturalnie zróżnicowania. Znaczący udział – w wielu wiejskich zbiorowościach dominujący – mają rolnicy. W wielu swoich charakterystykach zbliżają się do „robotników niewykwalifikowanych". I to (zapewne) te grupy wpływają na specyfikę *genius locci* wiejskiej zbiorowości, choć trudno jest odpowie-

---

[30] To dość symptomatyczne: robotnicy – „sól ziemi" społeczeństw przemysłowych zlokalizowani w mieście w społeczeństwie poprzemysłowym stają się kategorią głównie związaną ze wsią.

[31] Operacjonalizacje tej koncepcji w: M. Gdula, P. Sadura, *Wstęp*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, pod red. M. Gduli i P. Sadury, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 7–14. Na s. 8 autorzy ci piszą: „Klasy definiowaliśmy podobnie jak Bourdieu, używając zróżnicowanych kryteriów. Składały się na nie trzy zasadnicze typy kapitałów; ekonomiczny, społeczny, kulturowy. Kapitał ekonomiczny rozumieliśmy jako własność w przypadku właścicieli przedsiębiorstw lub wynagrodzenie z pracy, poza tym uwzględnialiśmy wynagrodzenie rodzaj wykonywanej pracy z wiodącym podziałem na fizyczna i umysłową oraz kontrole pracy innych lub podleganie kontroli. Kapitał społeczny definiowaliśmy jako liczbę powiązań i znajomości, a kapitał kulturowy konceptuowany był głównie przez odniesienie do poziomu wykształcenia". Była to podstawa wyróżnienia „klasy wyższej", „klasy średniej" oraz „klasy ludowej".

[32] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 18.

[33] M. Gdula, P. Sadura *Style życia jako rywalizujące uniwersalności*, [w:] *Style życia i porządek klasowy*..., s. 68.

[34] K. Templewicz, „*To się chowa, do czego ma się zamiłowanie*". *Analiza habitusu klasy ludowej w jej wariancie wiejskim na podstawie stosunku do zwierząt*, [w:] *Style życia i porządek klasowy*..., s. 197.

dzieć na pytanie, jak znacząca (nie tylko liczebnie) musi być taka kategoria, by „naznaczyć" daną społeczność. Także – jakie jej cechy odgrywają tu szczególna rolę: liczebność, zasiedziałość/napływowość, rodzaj wykonywanej pracy, przytaczane wyżej „zasady organizujące życie" danej grupy społeczno-zawodowej? I dalej – co znaczy być „innym" w takiej zbiorowości? Ale są przecież wiejskie zbiorowości, w których dominują robotnicy wykwalifikowani, często bliżsi w swoich społecznych charakterystykach niższym kategoriom klasy średniej. I dalej – są też wiejskie zbiorowości, gdzie znaczący udział ma „klasa średnia" i ona zaczyna kształtować wzory życia prywatnego i uczestnictwa w życiu publicznym. To obszar wymagający dalszych studiów; studiów które powinny doprowadzić do typologii wiejskich społeczności. Wzorem mogłaby tu być przywoływana już typologia Terry Marsdena, oparta przecież na wiejskich, lokalnych uniwersalnościach, nadających kształt życiu społecznemu. Opisy takich specyficznych społeczności lokalnych znajdziemy w polskiej socjologii wsi, etnografii[35]. W latach siedemdziesiątych XX pojawiały się także metodologiczne pomysły badania, które doprowadziłyby do typologii współczesnych społeczności wiejskich[36].

Przynależność do określonej grupy społeczno-zawodowej, to ważny czynnik różnicujący sposoby życia, zachowań społecznych, w mniejszym stopniu – także system wartości. Jednocześnie, powiązana z gospodarką struktura społeczna decyduje o typie wiejskiej społeczności, jej *genius locci*. Pojawia się więc następny problem: w jakiej mierze ów *genius locci* jest zdolny niwelować lub eksponować różnice, wynikają z cech struktury społeczno-zawodowej? Dotyczy to między innymi sposobów życia. Zbiorowościom wiejskim jako takim nie można przypisać jakiegoś jednego sposobu życia: różne odmiany sposobów życia są wyznaczane łącznie przez możliwości i potrzeby, czyli dochody, kompetencje kulturowe, system wartości.

[35] Przykładem może tu być np. *Wieś małopolska a emigracja amerykańska: studium wsi Babica powiatu rzeszowskiego* Krystyny Dudy-Dziewierz, Polski Instytut Socjologiczny, Warszawa 1938; Władysława Kwaśniewicza, *Wiejska społeczność rzemieślnicza w procesie przemian. Studium socjologiczne wsi Świątniki Górne pow. krakowskiego* (*1850–1960*), Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970; Anny Olszewskiej *Wieś uprzemysłowiona*. *Studium społeczności lokalnej w powiecie opolskim*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.

[36] Typologia miała być dokonana na podstawie obszernych monografii terenowych, przeprowadzonych we wsiach usytuowanych na przecięciu się południków i równoleżników na obszarze Polski, prowadzonych co 100 km. Z międzynarodowych doświadczeń w tym zakresie warto wymienić program badań Grupe de sociologie rurale CNRS, kierowanej przez Henri Mendrasa, oparty na monografiach 10 wsi w różnych regionach Francji, Więcej na ten temat H. Mendras, *Comment*...

Konstatacja Andrzeja Sicińskiego sprzed czterdziestu lat dotycząca wiejskiego stylu życia jest nieaktualna, choć warta przypomnienia, gdyż ukazuje mechanizmy jego zmiany.

> Współczesny styl wiejski jest wynikiem zderzenia tradycyjnego stylu chłopskiego z procesami urbanizacji, uprzemysłowienia, rozwoju techniki. Procesy te pociągnęły za sobą przede wszystkim zmiany w sferze podstawowych wartości: posiadanie ziemi i praca są nadal istotne, staja się jednak wartościami instrumentalnymi (prowadzą do zwiększenia dochodów, poprawienia warunków życia, realizacji aspiracji). (...) Dzięki środkom masowego komunikowania – zwłaszcza telewizji – styl ten cechuje się znacznie większymi niż dawny styl chłopski możliwościami uczestnictwa w kulturze ogólnonarodowej; równocześnie zmalała w nim waga czynnego udziału w kulturze lokalnej. Środki masowego komunikowania, a także wszystkie instytucje przede wszystkim oświatowe, sprzyjają przenikaniu do tego stylu wzorców miejskich (np. w dziedzinie rozrywki, sposobu ubierania się urządzania mieszkań), które często funkcjonują w sposób eklektyczny obok wzorów dawniejszych[37].

Tylko sposoby życia niektórych wiejskich kategorii można konfrontować z niektórymi elementami niegdysiejszego stylu chłopskiego i chłopskiej kultury, często utożsamianej i nazywanej zamiennie jako kultura ludowa.

Kultura ludowa, rozumiana jako specyficzna kultura ludu (*folk culture*), całościowy system regulujący życie społeczne, już nie istnieje. Istnieje natomiast kultura „klasy ludowej", to znaczy wszystko to, co ludzie należący do tej klasy czynią, myślą, posiadają jako członkowie wiejskiego społeczeństwa w Polsce końca pierwszej dekady XXI wieku[38]. Przede wszystkim są to sposoby życia grup, które zaliczyć można do „klasy ludowej", zwłaszcza jej wiejskiej odmiany. Jej sposób życia ciągle chyba określić można jako „ludowo-plebejski"[39]. Ta ludowa plebejskość ma niewiele wspólnego z niegdysiejszą kulturą ludową. Są w niej natomiast niektóre elementy niegdysiejszej kultury ludowej, często mające status przeżytków kulturowych. Istnieją

[37] A. Siciński, *Problemy przemian stylu życia w Polsce*, [w:] *Badania nad wzorami konsumpcji*, pod red. J. Szczepańskiego, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 281–364.

[38] Odwołuje się tu do przytaczanej już definicji Roberta Bierstedta.

[39] „Ludowość i plebejskość tej szerokiej kategorii międzywarstwowej to cechy odnoszące się do pochodzenia, tradycji kulturalnej, genezy postaw i wzorów. (...) W tej właśnie warstwie najjaskrawiej zaznacza się przesunięcie głównego akcentu uczestnictwa kulturalnego z percepcji sztuki – zwłaszcza tzw. reprezentacyjnej – z zainteresowań nauką lub lekturami typu literackiego na sferę obcowania towarzyskiego, ludowego świętowania i rozrywek „na świeżym powietrzu". Występują jednak i w tym środowiskach określone upodobania co do treści i form kulturalnej rozrywki. Kino, cyrk, telewizja, zabawy ludowe, imieniny i biesiady ...". A. Tyszka *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, PWN, Warszawa 1971, s. 345–346.

one także w kulturze klasy średniej zbiorowości wiejskich, gdyż jej rodowód jest przede wszystkim wiejski. Jak ma się to do kultury wiejskiej, kultury zbiorowości, żyjącej na obszarach wiejskich, słowem „wiejskiego społeczeństwa"? Kultura wiejska jest co najmniej tak zróżnicowana, jak gospodarka czy struktura społeczna wsi. „To, co ludzie posiadają" jest wypadkową ich struktury potrzeb (na którą wpływają rozprzestrzeniające się wzory nie-wiejskie) i możliwości ich zaspokojenia. Pokazała to wyraźnie analiza wyposażenia gospodarstw domowych różnego typu wiejskich gospodarstw domowych. Struktura zawodowa, charakter pracy, bardzo zróżnicowane związki z rolnictwem (gospodarstwem rolnym) różnicują sferę pracy lecz także – sposoby zachowań wewnątrz społeczności, wyznaczane przez zupełnie inne niż niegdyś pozycje i role społeczne – różnicują więc także to, „co ludzie czynią". Dotyczy to także zachowań publicznych, uczestnictwa w życiu społecznym wsi, zasięgu społecznych kontaktów. Zachowania i działania ludzi uruchamia jednak świadomość, a więc „to, co ludzie myślą". Na kształt społecznej świadomości wpływa wiele czynników z przeszłości i teraźniejszości: wiedza potoczna, stereotypy, mity i religia, ideologie, opinia publiczna, wiedza naukowa. Przeszłość ukształtowała (jeśliby odwołać się do koncepcji Kazimierza Dobrowolskiego)[40] podłoże historyczne, zostawiając tam liczne kulturowe przeżytki, które często są brane za „żywe" elementy kultury wsi. Teraźniejszość to – mówiąc z pewną przesadą – swoisty „gwałt symboliczny", kiedy ośrodki nie-wiejskie przekazują różne treści kultury popularnej i uniwersalnej. Wielość współcześnie nadawanych komunikatów symbolicznych (reguł, wzorów i wartości) oznacza możliwość wyboru odbieranych treści a o tych wyborach w dużej mierze decydują kompetencje kulturowe jednostki. Zanik specyficznie wiejskich wzorów, reguł, wartości nie oznacza więc automatycznie prostego przejęcia innych reguł, wzorów, wartości, co oznaczałoby zanik specyfiki kultury wsi. W tej kulturze lokują się elementy kultury uniwersalnej, narodowej. Ale jednocześnie powstają nowe struktury – hybrydy kulturowe. Odwołując się do toku rozumowania

[40] Podłoże historyczne to całokształt czynników, prowadzących do wytworzenia zjawisk społecznych. Najogólniej można w nim wyróżnić podłoże geograficzne, demograficzne oraz kulturowe. Na najbardziej złożone podłoże kulturowe składają się te elementy rzeczywistości społecznej, które zostały przekazane przez poprzednie pokolenia, a więc m.in. wytwory materialne, sposoby porozumiewania się, wiedza, zwyczaje, wierzenia etc. Por. K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Ossolineum, Wrocław 1966.

Ulfa Hannerza na temat globalizacji kulturowej, można założyć, że przyjmowane treści są wielorako przetworzone i zdeformowane.

> Po pierwsze, w zderzeniu z kulturą peryferii zaczyna działać selekcja eliminująca wyższe wartości bardziej wyrafinowane treści. To, co przyjmuje się najłatwiej, to najprostsze, najbardziej powierzchowne, żeby nie powiedzieć najbardziej prymitywne, fragmenty kultury. (...) Drugi mechanizm deformacji to kompromisowe uzgadnianie treści płynących z zewnątrz z lokalnymi zwyczajami i tradycjami. Na przykład w tradycyjnie autokratycznym społeczeństwie import instytucji demokratycznych prowadzi do demokracji fasadowej, pałacowej, ograniczonej do frakcji popleczników czy „dworu". Podobnie idea wolności słowa może prowadzić do powszechnej kłótni i chaosu wszelkich najbardziej nieodpowiedzialnych poglądów, a reguła stowarzyszania się – do pojawiania się niezliczonych partii, koterii, frakcji i klik. A z zupełnie innej dziedziny, styl rockowy czy soulowy może ulec prymitywizacji w fenomenie disco-polo[41].

Kultura współczesnej wsi staje się niespójnym, eklektycznym zbiorem elementów uniwersalnych, dawniejszych albo twórczo przetworzonych przez filtr kultury lokalnej czy przez nią zdeformowanych, także – kulturowych przeżytków. Istnieją one obok siebie a znaczenia (ważności) nadają im różne grupy czy jednostki mieszkające na wsi, stanowiące dla reszty punkty odniesienia. Tak więc zgodnie – jeśli dotkniemy łatwo obserwowalnych zjawisk obyczajowych – istnieje duża religijność (z charakterystycznymi tabu na temat seksualności), częste praktyki religijne i piątkowo-sobotnie dyskoteki, ocierające się o obsceniczność[42]. Oznacza to zasadniczą zmianę w funkcjonowaniu kontroli społecznej: zdaje się ona funkcjonować wybiórczo i dotyczyć tylko tych, którzy akceptują jej reguły.

Kluczem do zrozumienia tego zjawiska jest system wartości społeczeństwa wiejskiego; niegdyś specyficzny, spójny, całościowy, powszechnie obowiązujący i respektowany, a może tylko postrzegany jako taki. Według dość zgodnej opinii[43] taki wiejski system wartości, oparty na tzw. chłopskich

[41] P. Sztompka, *dz. cyt.*, s. 594.

[42] Przykładem film Ireny i Jerzego Morawskich „Czekając na sobotę", wyprodukowany przez HBO w 2010 roku. Ale opisy wiejskich dyskotek i panujących tam obyczajów znaleźć można w czasopismach, na stronach internetowych, blogach.

[43] Por. na ten temat L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, Wydawnictwo WAM, Komitet Socjologii PAN, Kraków 2002; W. J. Burszta, *Struktury trwania. Kultura chłopska i jej determinanty*, [w:] B. Engelking, J. Grabowski *Zarys krajobrazu...*, s. 31–56; M. Mularska, *Aprobata wybranych norm społecznych na obszarach wiejskich województwa łódzkiego*, [w:] *Kapitał społeczny. Partycypacja obywatelska. Rozwój lokalny*, pod red. E. Psyk-Piotrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.

wartościach, nie istnieje. System wartości mieszkańców społeczności wiejskich nie jest specyficzny: różnice między wsią a „resztą" są niewielkie. Mają tu też miejsce podobne zjawiska jak w całym postindustrialnym świecie: indywidualizacja – na polskiej wsi rysującą się nawet silniej niż w mieście – oraz relatywizacja wartości. Także familizm. W sumie prowadzi to do kontekstualizacji norm moralnych (jak to trafnie nazwała Monika Mularska) a co skutkuje powszechną nieufnością, niwecząca próby sieciowego wzmacniania kapitału społecznego. Jednak łatwo dostrzegany na wsi familizm, także amoralny, nie jest jej specyficzną cechą. Istnieje także w mieście, i to nie tylko na skutek dyfuzji wiejskich norm i wartości. To przecież także – opisując zjawisko w kategoriach Pierre'a Bourdieu – swoisty przejaw kapitału społecznego, w czasach kiedy „tak właśnie rozumiany kapitał społeczny (to, kogo się zna i z kim się jest związanym) przesądza (…) zarówno o sukcesie jednostek, jak i szerszych grup społecznych"[44]. Ponadto, system wartości „wiejskiego społeczeństwa" jest wewnętrznie zróżnicowany: według przynależności do kategorii społeczno-zawodowych oraz klasycznych zmiennych demograficznych: wieku, płci.

* * *

> Ograniczona wielkość liczebna i ograniczona gęstość zaludnienia; przestrzenne skupienie rodzin i ich powiązanie stosunkami sąsiedzkimi; zamknięty (w ograniczonym znaczeniu wyrazu) charakter zbiorowości wiejskiej i jej homogeniczność – to podstawowe cechy występujące w idealnym typie wsi tradycyjnej jako zbiorowości lokalnej. (...) Można powątpiewać, czy w konkretnej rzeczywistości jakakolwiek wieś spełniała całkowicie wszystkie cechy tkwiące w idealnym przedstawieniu wiejskiej zbiorowości i społeczności"[45].

Tym bardziej teraz, kiedy jej cechy coraz bardziej odbiegają od tego modelu – typu idealnego. Cechą chyba najbardziej widoczną współczesnych polskich społeczności wiejskich jest ich zróżnicowanie. To sytuacja typowa dla całej wsi europejskiej. Ma to dwojakiego rodzaju konsekwencje metodologiczne. Po pierwsze – każda wiejska społeczność musi być oddzielnie porównywana z modelem wiejskiej społeczności lokalnej, stworzonym ongiś przez nauki społeczne. Po wtóre – w zasadzie nie jest możliwa konstrukcja

[44] A. Rymsza, *Klasyczne koncepcje kapitału społecznego*. [w:] *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, pod red. T. Kaźmierczaka i M. Rymszy, Fundacja Instytutu Spraw Publicznych, Warszawa 2007, s. 23.

[45] P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 22–23.

nowego typu idealnego wiejskiej społeczności, nowego jej modelu. Wynika to ze złożoności i wielości możliwych układów cech podstawowych (co sprawia, że typologie społeczności wiejskich są także „tematyczne"), ale też o wiele większej złożoności życia społecznego. Dlatego też postulat badań wioski, wsi w sposób całościowy jest bardzo trudny, jeśli w ogóle możliwy do realizacji, gdyż po trzecie: życia społecznego nawet najbardziej izolowanej społeczności wiejskiej nie można zamknąć w jej terytorialnych ramach.

BIBLIOGRAFIA

- Baptista F. O., *O Espaço et o Rural*, [w:] *Agricultura portuguesa numa ekonomia globalizada*, vol. II, APDEA, Lisboa 2000.
- Burszta W. J., *Struktury trwania. Kultura chłopska i jej determinanty*, [w:] *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, pod red. B. Engelkin i J. Grabowskiego, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.
- *Diagnoza społeczna 2009: warunki i jakość życia Polaków: raport*, pod red. J. Czapińskiego, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, Warszawa 2009.
- Duda-Dziewierz K., *Wieś małopolska a emigracja amerykańska: studium wsi Babica powiatu rzeszowskiego*, Polski Instytut Socjologiczny, Warszawa 1938.
- Gdula M., Sadura P., *Style życia jako rywalizujące uniwersalności*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, pod red. M. Gduli i P. Sadury, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Gdula M., Sadura P., *Wstęp*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, pod red. M. Gduli i P. Sadury, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Gorlach K., *Kierunki badań wsi w społeczeństwie globalnej ponowoczesności czyli od nowej socjologii wsi do studiów nad wsią ponowoczesną*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.
- Gorlach K., *Socjologia obszarów wiejskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Halamska M., *Nowa gospodarka wiejska. Socjologiczna konceptualizacja i próba analizy zjawiska w Polsce*, [w:] *Rozwój wsi i rolnictwa w Polsce. Aspekty przestrzenne i regionalne*, pod red. A. Rosnera, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2012.
- Halamska M., *Wprowadzenie. Wieś w wielodyscyplinowym oglądzie*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.
- Jałowiecki B., *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Kocik L., *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, Wydawnictwo WAM, Komitet Socjologii PAN, Kraków 2002.

- Kwaśniewicz W., *Wiejska społeczność rzemieślnicza w procesie przemian. Studium socjologiczne wsi Świątniki Górne pow. krakowskiego* (*1850–1960*), Ossolineum, Wrocław –Warszawa–Kraków 1970.
- Marini M. B., Mooney P. H., *Rural economies*, [w:] *Handbook of rural studie*, *Sage Publications*, London–Thousands Oak–New Delhi 2006.
- Marsden T., Murdoch J., Lowe P., Flynn R., *Constructing the Countrydside*, UCL Press, London 1993.
- Mendras H., *Comment devenir sociologue. Souvenir d'un vieux mandarin*, Actes Sud, Arles 1995.
- Mendras H., *La fin des paysans. Vingt ans après*, Actes Sud, Arles 1984.
- Mularska M., *Aprobata wybranych norm społecznych na obszarach wiejskich województwa łódzkiego*, [w:] *Kapitał społeczny. Partycypacja obywatelska. Rozwój lokalny*, pod red. E. Psyk-Piotrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.
- Olszewska A., *Wieś uprzemysłowiona. Studium społeczności lokalnej w powiecie opolskim*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
- Rybicki P., *Społeczeństwo miejskie*, PWN, Warszawa, 1972.
- Rymsza A., *Klasyczne koncepcje kapitału społecznego*, [w:] *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, pod red. T. Kaźmierczaka i M. Rymszy, ISP, Warszawa 2007.
- Siciński A., *Problemy przemian stylu życia w Polsce*, [w:] *Badania nad wzorami konsumpcji*, pod red. J. Szczepańskiego, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.
- Starosta P., *Fragmentaryzacja więzi społecznej i rekonstruowanie wspólnoty w dobie globalizacji* „Przegląd Socjologiczny" 2003, nr 2.
- Szafraniec K., *Autorytaryzm polskiej wsi*, [w:] *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*, por red. A. Rosnera, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2005.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Templewicz K., *„To się chowa, do czego ma się zamiłowanie". Analiza habitusu klasy ludowej w jej wariancie wiejskim na podstawie stosunku do zwierząt*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, pod red. M. Gduli i P. Sadury, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Tyszka A., *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, PWN, Warszawa 1971.
- Wieruszewska M., *Wieś w oczach antropologów*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.

Contemporary Polish rural societies: comparison with the model

A tentative of (re)construction of model character state of contemporary Polish rural societies is attempted on the basis of a large empirical material, especially the "Social Diagnosis 2009". These characters are compared with those given in a characteristics of rural societies given by Paweł Rybicki in his 1972 book "Społeczeństwo miejskie" [Urban society]. The present state of characters like territorialism, openness/isolation, homogeneity/heterogeneity, and so on, is analysed. It is reflected in the nature of the present rural economy, differentiated social structure, and decomposed system of values. The conclusion is that extreme differentiation of rural societies makes describing them as a single ideal type very difficult and perhaps even impossible. This should be kept in mind when conducting research.

Hanna Podedworna
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
Wydział Nauk Społecznych

Wiejskość jako obcość

Wprowadzenie

Opozycja „swój-obcy" jest obecna w myśli socjologicznej i etnograficznej od dawna. Ze względu na moje zainteresowania i doświadczenie zawodowe bliższa jest mi myśl socjologiczna, do niej więc będę nawiązywać przede wszystkim. Interesował się nią G. Simmel, W. G. Sumner, twórca skali do badania uprzedzeń i dystansów społecznych E. S. Bogardus. Wśród polskich prekursorów można wymienić Ludwika Gumplowicza oraz krytykującego jego koncepcję Floriana Znanieckiego[1], J. S. Bystronia i J. Obrębskiego. Antagonizm wobec obcych, uznany przez F. Znanieckiego za „zagadnienie oklepane", którym zajmowano się od „tysięcy lat"[2] był przedstawiany jako przejaw „egoizmu społecznego" i, jak wówczas sądzono, wynikał z instynktu samozachowawczego społeczeństw pierwotnych. Umożliwiał identyfikację „swoich" i ochronę interesów własnej grupy. Podział „swój-obcy" i wynikające zeń myślenie w kategoriach „my-oni", *in-group* i *out-group* socjologowie uznają za podstawę i wskaźnik kształtującego się poczucia odrębności i budowania tożsamości zbiorowej, które towarzyszy integracji grupy społecznej. Wobec „swoich" jesteśmy solidarni, lojalni i darzymy ich zaufaniem, wobec „obcych" zachowujemy dystans i odnosimy się nieufnie.

---

[1] F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] tegoż, *Współczesne narody. Dodatek*, tłumaczenie Z. Dulczewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 265–358.

[2] Tamże, s. 269.

Przykłady zaczerpnięte z prac Gumplowicza, Simmla i innych współczesnych Znaniecki określił wspólnym mianem problematyzacji przyrodniczej, jaka, jego zdaniem, przeważa w psychologii. Przeciwstawił jej koncepcje socjologiczne, zgodnie z którymi za obcych wobec danej jednostki uważa się tych, których nie łączy z nią żadna więź społeczna, czyli nie przynależą do tej samej grupy społecznej, nie ma z nimi styczności, bądź którzy się znacznie od niej różnią biologicznie i/lub kulturowo[3]. Przy czym według Znanieckiego brak jest jakichkolwiek obiektywnych właściwości, do których mógłby odwołać się badacz wyznaczając krąg obcych wobec danej grupy lub jednostki. Są nimi ci, których jednostka lub grupa doświadcza jako obcych. W zaproponowanym przez F. Znanieckiego ujęciu problematyki akcent został przeniesiony na kształtowanie się postaw wobec obcych, co wymaga odwołania się do aktualnego doświadczenia, czynności i styczności społecznych. Problem nie polega na udzieleniu odpowiedzi, „jacy ludzie są obcy w odniesieniu do oznaczonej jednostki lub gromady", lecz „w jakich warunkach dani ludzie są obcy w odniesieniu do oznaczonej jednostki lub gromady?"[4].

Do koncepcji Znanieckiego nawiązał S. Węglarz w pracy *Chłopi jako „obcy". Prolegomena*[5], analizując obrazy chłopstwa obecne w pracach etnografów i antropologów kultury, składających się na polską tradycję ujmowania zjawiska. Jej istotnym elementem jest mityzacja obcego i dyskursu na jego temat, co dodatkowo utrudnia poznanie zjawiska.

Opozycja „swój-obcy" była i jest obecna w pracach antropologów kultury, dla których kategorie te stanowią ważne narzędzie opisu, wykorzystywane i użyteczne także w odniesieniu do rzeczywistości wiejskiej. O jej wprowadzenie do opisu wsi apeluje także Szanowna Jubilatka, której niniejszy tom jest dedykowany, co dodatkowo czyni zasadnym jej przywołanie w niniejszym tekście i podjęcie takiego tematu[6].

Wraz z rozwojem społecznym, któremu towarzyszy różnicowanie się społeczeństw ewoluował też stosunek do obcych, wobec których kształtuje się raczej postawa akceptacji i tolerancji w miejsce wrogości i dystansu.

---

[3] Tamże, s. 275, 292.

[4] Tamże, s. 292.

[5] S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy". Prolegomena*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, pod red. W. J. Burszty i J. Damrosza, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 78–101.

[6] M. Wieruszewska, *Wieś w oczach antropologów*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 169–186.

Współcześni socjologowie odwołują się do tej opozycji niezbyt często, głównie w kontekście wykluczenia społecznego, analiz zróżnicowań etnicznych i funkcjonowania grup mniejszościowych[7].

Trudno bowiem zakładać, że współcześni mieszkańcy wsi, coraz lepiej wykształceni, migrujący w poszukiwaniu pracy i włączeni w szerszy obieg kultury poprzez system edukacji traktują nadal świat zewnętrzny wobec wsi jako „obcy, groźny *orbis exterior*"[8]. Było to i jest uznawane za przejaw myślenia mitycznego, obecnego w kulturze ludowej. Gotowa byłabym twierdzić, że to raczej świat zewnętrzny jest nadal skłonny do takiego postrzegania i traktowania wsi, jakby nie zauważając lub nie akceptując dokonujących się w przestrzeni wiejskiej przemian i stosując do jej opisu kategorie odnoszące się do innej rzeczywistości społecznej.

Kategorie „wieś" i „wiejskość"

Słowo wyjaśnienia odnośnie kategorii „wieś" i „wiejskość". Okoliczności zastąpienia rzeczownika przymiotnikiem przeanalizowała szczegółowo m.in. M. Halamska[9]. Kategorie te nie są współcześnie postrzegane jedynie jako przestrzenie geofizyczne, rozumiane jako odrębny typ lokalności, utożsamiany z „krajem za miastem". Funkcjonują także jako społeczne reprezentacje, pozbawione konotacji terytorialnych. Co więcej, te społeczne reprezentacje „wiejskości" (*rurality*) stają się coraz bardziej odległe od fizycznych cech przestrzeni wiejskiej, którą reprezentują[10]. Społeczne reprezentacje wiejskości oznaczają w tym wypadku pewne struktury myślowe, funkcjonujące jako ukryte narracje, będące strukturami poznawczymi, które obejmują zarówno konkretne miejsca, jak i abstrakcyjne pojęcia. Kategorie te nie mają jedynie charakteru empirycznego bądź opisowego, lecz stanowią zbiór znaczeń, które w dyskursie publicznym są przypisywane przestrzeni wiejskiej i z nią utożsamiane [11]. Szerzej przedstawiłam ten problem w innym tekście[12].

---

[7] Np. *Dyskursy ubóstwa i wykluczenia społecznego*, pod red. E. Tarkowskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

[8] M. Wieruszewska, *dz. cyt.*, s. 182.

[9] M. Halamska, *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*, „Wieś i Rolnictwo" 2011, nr 1, s. 37–54.

[10] K. Halfacree, *Rural Space: constructing a three-fold architecture*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, pod red. P. Clocke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousands Oaks–New Delhi 2006, s. 44–62.

[11] Tamże, s. 47.

[12] H. Podedworna, *Wiejskość wyzwolona. Nowa konceptualizacja przestrzeni wiejskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi" t. 29, 2010, s. 7–24.

W myśleniu postmodernistycznym, w którym mamy do czynienia ze społecznym konstruowaniem wiejskości podkreśla się znaczenie kultury w definiowaniu różnic społeczno-przestrzennych. Z tej perspektywy dla rozumienia wiejskości jest ważna fascynacja specyficznymi wartościami, które lokuje się w przestrzeni wiejskiej i przypisuje wiejskiemu stylowi życia. Wartości te wyraża wyidealizowana wizja wsi i przestrzeni wiejskiej, która jest konstruowana w toku interakcji różnych aktorów społecznych. Zawiera ona konstrukty społeczno-kulturowe wiejskości i przyrody, będące ważnym składnikiem reprodukcji tej przestrzeni oraz jej wyobrażenia i rozumienia w wymiarze geograficznym[13]. Praktyki społeczne, które umożliwiają społeczny proces jej wytwarzania i reprodukowania mogą być badane zarówno z perspektywy zewnętrznej, która pozwala wychwycić ich „strukturację", odwołując się do kategorii A. Giddensa, jak i z perspektywy wewnętrznej, która pozwala rejestrować różnice między nimi, ich tożsamość i społeczne zakorzenienie[14]. Te społeczne konstrukcje zawierają także kategorię „inności", „obcości", które nie tyle reprezentują dziś wrogi *orbis exterior* obecny w kulturze ludowej, co podkreślają i eksponują różnice, w sytuacji ich realnego zaniku i wykluczają ze wspólnoty „swoich". Warto więc pokusić się o podjęcie próby odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce we współczesnych społecznych konstrukcjach „wsi" i „wiejskości" zajmuje kategoria „obcość"?

Kategoria „obcość" w badaniach wsi

Można mówić o dwojakim występowaniu kategorii „obcość" w kontekście problematyki wiejskiej, jako kategorii jawnej, bądź ukrytej. Pierwsza jest używana wówczas, gdy chce się zaakcentować i podkreślić różnice między tym, co wiejskie a tym, co występuje na zewnątrz wsi, druga funkcjonuje jako głęboko ukryta struktura poznawcza, wykorzystywana przez świadomość zbiorową do stygmatyzowania, stereotypizacji, kreowania pejoratywnych obrazów i negatywnych ocen. Mimo dokonujących się przemian społecznych sposób postrzegania wsi, jej mieszkańców i dziedzictwa wiejskiego oraz stosunek do tego dziedzictwa manifestowany w wielu aktualnych wypowiedziach zarówno przedstawicieli elit opiniotwórczych, jak i pozawiejską

[13] Ph. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.

[14] P. Cloke, *Conceptualizing Rurality*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, s. 21.

część społeczeństwa polskiego nacechowany jest dystansem, a niekiedy nawet wrogością. W Polsce, kraju o wiejskim rodowodzie wszystko co wiejskie, wszelkie dziedzictwo wiejskie często bywa traktowane z perspektywy obcości. Zadziwia, że w społeczeństwie niezbyt wyraźnych różnic regionalnych, słabo zaznaczonych zróżnicowań w wymiarze kultury i etniczności znaleziono „obcych" wśród „swoich", czyli wśród mieszkańców „kraju za miastem", którym świadomość społeczna zwykła nadal przypisywać tożsamość chłopską, chociaż oni sami mogą nie mieć żadnych jej elementów.

Można zasadnie twierdzić, że lęk przed obcym nie stanowi już cechy wyróżniającej mieszkańców wsi, przynajmniej w odniesieniu do społeczeństw rozwiniętych. Jeżeli za reprezentanta „obcych" uznać m.in. socjologa realizującego badania na wsi, to interesujące wskaźniki takich zachowań podaje A. Hańcza[15], stwierdzając, że na wsi występuje mniejszy odsetek odmów udzielania wywiadów, co oznaczałoby, że relacja badacz-badany jest traktowana przez mieszkańców wsi w kategoriach podmiotowych, z większą ufnością i zaciekawieniem. Wraz z przełamywaniem izolacji lokalnej nieufność wobec obcych zanika, podobnie jak różnicowanie norm społecznych zależnie od tego, czy partnerem interakcji jest „swój", czy „obcy", którym współcześnie może być przybysz z miasta, który kupił działkę i wybudował dom w sąsiedztwie. Istniejące różnice kulturowe między mieszkańcami wsi i miasta nie są obecnie tak duże, aby wykluczały wzajemne kontakty, chociaż poznawanie się i akceptacja wymagają czasu. Można powiedzieć, że dawna nieufność ustępuje przed zaciekawieniem i nawiązywaniem styczności, głównie na płaszczyźnie ekonomicznej.

G. Simmel w eseju *Obcy* połączył kategorię obcości z wędrowaniem, które wyraża brak związku z konkretną przestrzenią oraz z trwałym przywiązaniem do tejże przestrzeni. Pisząc, że „socjologiczna forma „obcości" stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń" oraz, że „(…) oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka"[16]. Podobnie jak cudzoziemiec w odczuciu innych pozostaje „osobą bez własnego miejsca", tak długo, jak postrzegany jest jako obcy, tak elementy wiejskiego dziedzictwa nie znajdują należnego im miejsca w polskiej kulturze współczesnej, traktującej je często

[15] A. Hańcza, *„Swoi" i „obcy" w badaniach na wsi*, „Kultura i Społeczeństwo" 1996, nr 1, s. 29–45.

[16] G. Simmel, *Obcy*, [w:] tegoż, *Socjologia*, tłumaczenie M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 300.

z dystansu i z perspektywy stereotypowych przekonań. Źródłem obcości według Simmla jest zarówno niezrozumienie jak i wykluczanie z góry ze wspólnoty, która jest budowana na pewnych podstawach ogólnych, umożliwiających łączenie różnych kategorii. Można zauważyć, że temu, co wiejskie odmawia się miejsca, prawa do obecności w kulturze współczesnej, niejako na mocy definicji, która zakłada brak właściwości pozytywnych. Traktuje się więc elementy dziedzictwa wiejskiego jako obce, co uzasadnia wykluczanie ich z szerszej wspólnoty. Jak pisze Simmel: „Dlatego też obcy – to dla nas nie poszczególne jednostki, ale pewna kategoria ludzi o charakterze ogólnym"[17]. Można sądzić, że z podobnym uogólniającym zabiegiem myślowym mamy do czynienia w myśleniu o wsi, jej mieszkańcach i dziedzictwie. Pozycja społeczna obcego jest specyficzna, zawiera pewną mieszaninę bliskości i dystansu. Kształtuje to specyficzną formę stosunku wobec obcego.

Wcześniej to, co wiejskie w kulturze reprezentowało idyllę, ucieleśniało tęsknoty za utraconym rajem, który był zbudowany na fundamencie związku człowieka z przyrodą, przywiązaniu do ziemi i do wspólnoty, pisze P. Cloke [18], mając na myśli epokę industrialną. Tak rozumiana wiejskość wyrażała odwieczne tęsknoty człowieka za otwartą przestrzenią i wolnością, a więc wartościami, które cenił wysoko pozbawiony ich mieszkaniec wczesnoprzemysłowego miasta, w którym brak było wielu współczesnych udogodnień cywilizacyjnych. W przeciwieństwie do różnicujących się miast, wieś długo pozostawała homogeniczna, nieskażona obecnością mieszkańców wywodzących się z innych grup etnicznych i kultur. Społeczne definicje wiejskości były więc wykorzystywane do podtrzymywania tej kulturowej idylli.

Zmiana w definiowaniu i postrzeganiu wiejskości, jaka nastąpiła w społeczeństwie ponowoczesnym wiąże się z powstaniem jej nowych metanarracji. Wiejskość jest przedstawiana jako społecznie konstruowana, zróżnicowana, obejmująca wiele odmiennych obrazów. Tworzą ją zarówno obrazy rozwijających się przestrzeni podmiejskich, jak i pogrążonych w stagnacji przestrzeni peryferyjnych; zróżnicowane wiejskie przestrzenie regionalne, gdzie występują żywe lub nie tradycje kulturowe; przestrzenie związane z produkcją rolniczą oraz pełniące jedynie funkcje rezydencjonalne. Opisane różne obrazy wiejskości charakteryzują się odmienną wewnętrzną

[17] Tamże, s. 304.

[18] P. Cloke, *Rurality and racialized others: out of place in the countryside*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, s. 379–387.

dynamiką, którą kształtuje kontekst zewnętrzny wobec przestrzeni wiejskiej, związany z globalną gospodarką, kulturą mobilności, komercjalizacją miejsca. Efektem tych różnych wewnętrznych dynamik jest zanik wiejskości, upodobnienie jej do miasta, urbanizacja wsi i „ucieczka z miasta" (*counterurbanisation*).

Obrazy wiejskości zawierają także dystopie społeczne, będące przestrogą, przedstawiające dalekie od idylli złe życie, obrazy klęsk i zagrożeń ekologicznych, groźnych nie tylko dla człowieka, ale również dla innych istot żywych. Katastroficzne skutki epidemii chorób zwierzęcych, jak BSE czy ptasia grypa, które unicestwiały ogromne populacje obserwowane i przedstawiane w mediach miały miejsce w przestrzeni wiejskiej. Podobnie jak odkrywane ostatnio w Polsce afery dotyczące negatywnych zjawisk w sferze produkcji żywności, która stała się groźna dla człowieka, dyskusje wokół stosowania GMO oraz uboju rytualnego, to wszystko przykłady obrazów przestrzeni wiejskich, które dalekie są od wiejskiej idylli.

Inne obrazy przestrzeni wiejskiej, pozbawione elementów idylli przedstawiane są jako miejsce występowania wielu problemów społecznych, takich jak bezrobocie, ubóstwo, zagrożenia dla środowiska przyrodniczego, okrucieństwa wobec zwierząt. Takie obrazy wiejskości konstruowane są z dala od wiejskiej przestrzeni geograficznej, ucieleśniają wykluczenie społeczne, marginalizację, słabo tolerowane peryferie, „nie nasz świat"[19], który można traktować z dystansem, jako obcy właśnie.

Należy podkreślić, że znaczenia odnoszące się do świata wiejskiego nie zostały zaczerpnięte wprost z zaobserwowanych różnic między jednostkami i organizacjami. Zostały one społecznie skonstruowane w taki sposób, że wytworzone konstrukty społeczne pozostają bez związku z funkcjonalną przestrzenią wiejską w rozumieniu geograficznym, stając się tworem swoistym, hyper-rzeczywistością[20], towarem przygotowanym na sprzedaż, który może mieć wyłącznie postać wirtualną, bądź marką handlową (*rural brand*). Zdaniem wielu badaczy (m.in. Cloke) przyjęcie perspektywy konstruktywistycznej spowodowało zwrot w naukach społecznych polegający na zaniechaniu badań analizujących zmiany społeczno-ekonomiczne zachodzące w realnej przestrzeni wiejskiej i ograniczenie się do badania

[19] Tegoż, *Rurality and otherness*, [w:] *Handbook of Rural Studies*, s. 447–456.

[20] Tegoż, *Countrybackwater to virtual village? Rural Studies and „the Cultural Turn"*, "Journal of Rural Studies" 1997, nr 4 (13), s. 367–375.

manifestacji wiejskości w sferze kultury, wzorów konsumpcji, znaczeń, symboli, itp.

We współczesnym dyskursie są obecne różne narracje wiejskości, wyrażające dwa odmienne sposoby postrzegania świata wiejskiego. W jednej narracji, określanej jako sielankowa, eksponuje się wysoko społecznie wartościowane elementy wiejskiego stylu życia, takie jak możliwość bliskiego kontaktu z przyrodą, brak zagrożeń ekologicznych, brak uciążliwości życia w wielkim mieście i różnorodne doznania estetyczne, jakich to obcowanie z przyrodą dostarcza. Druga narracja, pro-modernistyczna eksponuje zapóźnienie, niedorozwój, zastój i towarzyszące im negatywne zjawiska społeczne, takie jak bieda, bezrobocie, braki infrastruktury technicznej oraz ograniczony dostęp do usług publicznych. Pomiędzy tymi krańcowymi obrazami można skonstruować wiele różnych obrazów pośrednich, wśród których znajdzie się także obraz wsi jako oferenta wyższej jakości życia dla wybranych kategorii społecznych, takich jak twórcy, emeryci, osoby niepełnosprawne.

Definicje „wiejskości" występujące w literaturze przedmiotu można uporządkować w następujące kategorie:

1. definicje opisowe, charakteryzujące różne cechy świata wiejskiego;

2. dychotomie wieś-miasto, taki sposób definiowania podkreśla występowanie różnic, zacierając związki i podobieństwa;

3. typologie konstruowane w ramach różnych jednostek geograficznych;

4. wskaźniki i indeksy pozwalające mierzyć różny stopień wiejskości danego obszaru.

Ważnym źródłem przekształcania i reprodukowania społecznych reprezentacji wiejskości w krajach UE jest zdaniem J. Graya wspólna polityka rolna i polityka rozwoju regionalnego[21]. To w wyniku realizowania ich celów kształtuje się zarówno przestrzeń geofizyczną obszarów wiejskich, jak i jej obrazy funkcjonujące w dyskursie społecznym. Programy tych polityk i rozdzielane w ich ramach środki finansowe, które wykorzystują zarówno rolnicy jak i władze lokalne podtrzymują funkcjonowanie odrębnej przestrzeni wiejskiej, rozumianej jako krajobraz, przestrzeń geofizyczna i środowisko

[21] J. Gray, *The Common Agricultural Policy and the Re-invetion of the Rural in the European Community*, "Sociologia Ruralis" 2000, z. 1 (40), s. 30–52.

społeczne, które dotychczas utożsamiano z rolnictwem i produkcją żywności. Na potrzeby wspólnej polityki rolnej UE i polityki rozwoju regionalnego definiuje się obszary wiejskie w kategoriach zapóźnień i trudności rozwojowych, co otwiera dostęp i umożliwia wykorzystywanie specjalnych subsydiów i funduszy strukturalnych. Funkcjonujący w UE mechanizm subsydiowania produkcji rolnej jest wykorzystywany przez rolników. Umożliwia im kontynuowanie odpowiednich praktyk produkcyjnych i reprodukcję rolniczej przestrzeni wiejskiej w konkretnym miejscu, w zgodzie z dyrektywami i w odpowiedzi na wymogi i cele wspólnej polityki rolnej.

Mechanizm ten ukształtował nowy społeczny obraz wiejskości. Zdaniem Greya[22] wiejskość z nieuchwytnej, niezależnej, określanej przez specyficzny kontekst narodowy improwizowanej praktyki socjo-lingwistycznej stała się zobiektywizowaną, publicznie zauważalną, sformalizowaną i zgeneralizowaną w granicach UE reprezentacją społeczną. Taki obraz wiejskości przyniósł też pewne korzyści polityczne. Polegały one na tym, że każde państwo członkowskie mogło interpretować kategorię wiejskości zgodnie z własnym narodowym interesem. Chociaż przyjęte na początku zasady wspólnej polityki rolnej odnosiły się głównie do sfery ekonomicznej – jednolity rynek, zniesienie ceł wewnętrznych i wprowadzenie ceł zewnętrznych w handlu produktami rolnymi oraz wspólne ceny na artykuły rolne, oddziałały one na praktyki produkcyjne, w wyniku których ukształtowała się współczesna przestrzeń wiejska w przeważającej części Europy.

Podsumowanie

Postrzeganie, definiowanie i traktowanie wiejskości zależy od miejsca jakie zajmuje w kulturze danego społeczeństwa, od znaczenia wsi i rolnictwa w życiu społecznym i gospodarczym. W większości krajów europejskich definiowanie i postrzeganie wiejskości zawiera jakieś elementy tradycji chłopskiej, rolnictwa i kultury ludowej. W społeczeństwach ponowoczesnych obecność tych treści kurczy się dramatycznie. Można zastanawiać się, w jakim stopniu te nowe elementy i treści spowodują zmianę postawy wobec dziedzictwa wiejskiego. Nie we wszystkich krajach europejskich są one nacechowane w takim stopniu obcością i dystansem, jak ma to miejsce w Polsce. W niektórych, przykładem mogą być Austria, Francja, dziedzictwo wiejskie jest waloryzowane zdecydowanie pozytywnie.

[22] Tamże, s. 33.

BIBLIOGRAFIA

- Cloke P., *Conceptualizing Rurality*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, pod red. P. Clocke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousands Oaks–New Delhi 2006.
- Cloke P., *Countrybackwater to virtual village? Rural Studies and "the Cultural Turn"*, "Journal of Rural Studies" 1997, nr 4 (13).
- Cloke P., *Rurality and otherness*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, pod red. P. Clocke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London–Thousands Oaks–New Delhi 2006.
- Cloke P., *Rurality and racialized others: out of place in the countryside*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, pod red. P. Clocke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London –Thousands Oaks–New Delhi 2006.
- *Dyskursy ubóstwa i wykluczenia społecznego*, pod red. E. Tarkowskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Gray J., *The Common Agricultural Policy and the Re-invetion of the Rural in the European Community*, "Sociologia Ruralis" 2000, z. 1 (40).
- Halamska M., *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*, „Wieś i Rolnictwo" 2011, nr 1.
- Halfacree K., *Rural Space: constructing a three-fold architecture*, [w:] *Hanbook of Rural Studies*, pod red. P. Clocke, T. Marsden, P. H. Mooney, Sage Publications, London –Thousands Oaks–New Delhi 2006.
- Hańcza A., *„Swoi" i „obcy" w badaniach na wsi*, „Kultura i Społeczeństwo" 1996, nr 1.
- Macnaghten Ph., Urry J., *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Podedworna H., *Wiejskość wyzwolona. Nowa konceptualizacja przestrzeni wiejskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi" t. 29, 2010.
- Simmel G., *Obcy*, [w:] tegoż, *Socjologia*, tłumaczenie M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Węglarz S., *Chłopi jako „obcy". Prolegomena*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, pod red. W. J. Burszty i J. Damrosza, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Wieruszewska M., *Wieś w oczach antropologów*, [w:] *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, pod red. M. Halamskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.
- Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] tegoż, *Współczesne narody. Dodatek*, tłumaczenie Z. Dulczewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

RUSTICITY AS OTHERNESS

This article is an attempt at an analysis of the meaning of the category of rurality presented from the perspective of "otherness". The author begins from a sociological formulation of the notional opposition "we"-"others". She has used the concept of F. Znaniecki, explaining the antagonism towards others, and the concept of G. Simmel, as well as their application in the works of Polish researchers of the rural culture. The author has reviewed the meanings of the category of "countryside" and "rurality", which in the postmodern era are constructed socially and refer more to the sphere of culture rather than to the description of real geographical space. As a result, in the social discourse there function various narrations of rurality from a pastoral narration, presenting the countryside as rural idyll, to the postmodern narrations, exposing the backwardness and underdevelopment of the countryside. The category of "otherness" appears in the context of rural problems as an overt or hidden category. The former is used to emphasize the differences between the rural and the non-rural world, the latter functions as a latent cognitive structure.

REBOR

Zygmunt Seręga
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
Katedra Socjologii

Piotr Nowak
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Socjologii

Turystyka. Niewykorzystana szansa rozwoju obszarów wiejskich we współczesnej Polsce

1. Kilka uwag o ideologiach, czynnikach i mechanizmach rozwoju

Podejmując próbę oceny znaczenia turystyki jako źródła dynamizującego procesy rozwoju obszarów wiejskich, kierowaliśmy się konkretnymi danymi, ale także przekonaniem, iż wysiłki wielu specjalistów i obszerny oraz systematycznie prowadzony od lat dziewięćdziesiątych dyskurs wokół idei i programów modernizacyjnych nie przyniósł postulowanych i spodziewanych rezultatów, a polska wieś pozostaje nadal drugą Polską u progu dwudziestego pierwszego wieku. Natomiast okres ten owocował wielością koncepcji i paradygmatów w postrzeganiu problematyki zmian i rozwoju obszarów wiejskich.

Spośród tych propozycji chcielibyśmy na wstępie naszej wypowiedzi przypomnieć podstawowe twierdzenia koncepcji rozwoju obszarów wiejskich, wyjaśniającej czym jest sam rozwój. Następnie omówimy perspektywę, jaką rysuje wizja wielofunkcyjnego rozwoju obszarów wiejskich oraz scharakteryzujemy koncepcję neoendogennego rozwoju wyjaśniającego rolę i znaczenie czynników endo- i egzogennych w mechanizmach rozwoju. Przyjmujemy zatem, iż podstawowe pojęcia i twierdzenia tych koncepcji tworzą właściwy kontekst teoretycznych odniesień dla opisu i wyjaśnienia aktywizującej roli turystyki na obszarach wiejskich.

Pojęcie „rozwój" rozumiemy tak, jak proponuje hinduski badacz rozwoju obszarów wiejskich Katar Singh. Tym co wyróżnia „rozwój" z bogactwa zmian społecznych jest zmiana pożądana z kreślonych względów, a więc nie każda zmiana generuje rozwój społeczeństwa, grupy społecznej czy też jednostki[1]. Oczywiście przyjmując takie stanowisko musimy mieć świadomość, że to co jest pożądane dla jednego obiektu rozwijającego się w określonych warunkach społecznych, gospodarczych i kulturowych nie musi być pożądane dla innych obiektów. Stanowisko to jest więc obciążone wartościowaniem, a to, czy określoną zmianę uznamy za przejaw rozwoju, często rozstrzyga sam badacz zmiany, przyjmujący określony system wartości. Pomimo tych trudności, użycie słowa rozwój oznacza wskazanie, badanie, opis i wyjaśnienie zmian dokonujących się w określonej całości społecznej prowadzących do celu dodatnio wartościowanego przez członków tej całości. Szczególnie pozytywnie wartościowe jest podniesienie jakości życia, dobrostanu i dobrobytu ludności na obszarach wiejskich. W tym ujęciu rozwój nie ogranicza się jedynie do doskonalenia warunków życia w kategoriach czysto ekonomicznych chociaż wzrost ekonomiczny jest kluczowy. Musi jednak uzupełniać go zmiana w strukturach społecznych, politycznych i instytucjach wspólnoty. Zmiana wzmacniająca podmiotowość i suwerenność wspólnot lokalnych. Ponadto skutki wzrostu ekonomicznego winny odczuwać wszystkie kategorie społeczne stanowiące warstwowy układ społeczności lokalnej, a rozwój nie może potęgować nierówności społecznych ani też powodować społecznego wykluczenia.

Musimy także pamiętać o tym, że te rozmaite próby określenia dróg rozwoju wiejskich społeczności lokalnych podejmowane były w sytuacji szczególnego rodzaju presji i narastających problemów ludności na obszarach wiejskich. Strukturalne bezrobocie i zagrożenie ubóstwem podsuwały badaczom argumenty o zjawiskach marginalizacji i tworzeniu się polskiej underclass. Kolejny kontekst towarzyszący wyborom dróg i celów rozwojowych wyznaczały procesy adaptacji rodzinnych gospodarstw rolnych do wymagań i norm gospodarki rynkowej. Trzeci obszar leżący u podstaw formułowania celów i prognozowania rozwoju społeczności lokalnych tworzyła problematyka przedsiębiorczości. Wieś jest specyficznym obsza-

[1] K. Singh, *Rural Development. Principles, Policies and Management*, (second edition) New Delhi–Thousand Oaks–London, Sage 1999, s. 19–31. Por. także K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 149–151.

rem działalności gospodarczej, bo posiada różne zasoby tworzące potencjał produkcyjny nie tylko w rolnictwie. Polska wieś posiada także tradycje samozatrudnienia, co oznacza, iż orientacja na przedsiębiorczość i wizje dywersyfikacji gospodarstw rolnych nie stawały się nowym wyzwaniem. Po czwarte, minione dwudziestolecie przyniosło upowszechnienie i umocnienie świadomości potrzeby orientowania przedsięwzięć modernizacyjnych z wymogami ekologii i trudno się dziwić, iż dzisiaj znaczącym paradygmatem w ujmowaniu problematyki rozwoju jest model Zrównoważonego Rozwoju Obszarów Wiejskich.

Oczywiście każdy z funkcjonujących dzisiaj paradygmatów i koncepcji rozwoju społeczności lokalnych posiada własną kompozycję celów i własne priorytety.

W naszym przekonaniu ostatnie dwadzieścia lat skupiało uwagę i wysiłki wokół czterech celów rozwoju:

a. zapobiegania marginalizacji i zubożenia
b. modernizacji słabo wyspecjalizowanych i niskotowarowych gospodarstw rodzinnych
c. rozwoju przedsiębiorczości
d. ekorozwoju

Cele te jak powiedzieliśmy wcześniej, określały drogę rozwoju obszarów wiejskich. Mówiąc o drodze rozwoju mamy na myśli ciąg działań prowadzący ku wzrostowi poziomu życia całości, którą tworzy wspólnota lokalna. Poziom ten wyznaczają wymierne wskaźniki, jak zasobność ekonomiczna mieszkańców, stan infrastruktury komunalnej, stan dróg, otwarty rynek pracy, a także poziom zdrowotności mieszkańców i dostępność oświaty oraz inne podobne. Każdy z takich wskaźników można sprowadzić do jednoznacznej postaci statystycznej, stopniować i porównywać z innymi. Porównanie może dotyczyć konkretnych wspólnot, które ze względu na różnice poziomu życia ułożą się w kontinuum – od prezentujących wskaźniki najwyższe do najniższych.

Dyskusje prowadzone od lat dziewięćdziesiątych przyniosły nie tylko mniej, czy bardziej precyzyjnie sformułowane programy rozwoju obszarów wiejskich, ale także bardziej ogólne propozycje i projekty o charakterze ideologicznym określające sposoby postępowania i generalnie strategie działania. Dominującym w nurcie ówczesnej dyskusji był obraz wsi

wielofunkcyjnej stawiający w centrum uwagi i konkretnych programów procesy rozszerzania, umacniania i dodawania obszarom wiejskim funkcji pozarolniczych. Zmniejszająca się rola produkcji rolniczej jako czynnika kształtującego rynek pracy i źródła rozwoju nakazywała zwrot ku innym pozarolniczym, ale także rezydencjalnym funkcjom obszarów wiejskich. Wielofunkcyjny rozwój wsi winien doprowadzić do powstawania różnorodnych układów ekonomicznych, których wielość będzie sprzyjać wyborom aktywności zawodowej dotąd na wsi polskiej nie praktykowanej w ogóle w okresie przedrozwojowym.

Wizja rozszerzania funkcji obszarów wiejskich wiąże się z pierwszoplanową rolą przedsiębiorczości, bowiem modernizacja dokonuje się w trybie przedsiębiorczości, co czyni przedmiotem szczególnej uwagi badaczy czynniki generujące przedsiębiorczość i sprzyjające jej rozwojowi oraz to, co utrudnia działania przedsiębiorcze na obszarach wiejskich.

Przedsiębiorczość i dywersyfikacja wykraczają poza modernizację praktyk w produkcji rolnej, wzbogacając działalność o sferę lokalnego rzemiosła, produkcji artystycznej, lokalnego przemysłu i właśnie infrastruktury turystycznej i usługowej.

Ostatecznie odpowiedź na pytanie, czym jest wielofunkcyjny rozwój obszarów wiejskich, wskazuje na obraz wsi, który został skomponowany na podstawie idealnych wyobrażeń określonego ładu strukturalnego, a więc nie tyle dla przedstawienia rzeczywistości ile dla potrzeb wyrażenia pewnego ideału, który w świadomości zainteresowanych wskazuje „utarty szlak" drogi rozwoju obszarów wiejskich.

Trzecia użyteczna dla naszych analiz koncepcja to neoendogenny model rozwoju obszarów wiejskich, który obok innych Marta Klekotko proponuje nazwać alternatywnymi koncepcjami rozwoju[2]. W jej przekonaniu „nowość" i „alternatywność" przedstawionych dalej koncepcji rozwoju polega na dostrzeżeniu poziomu lokalnego jako podstawowego dla rozwoju społecznego[3].

Koncepcja ta podpowiada zatem potrzebę uznania i badania roli czynników i zasobów wewnętrznych poziomu lokalnego oraz sugeruje w opisie i wyjaśnieniu mechanizmu rozwoju zmianę relacji między wewnętrznymi

[2] M. Klekotko, *Rozwój po śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 41–81.

[3] Tamże, s. 41.

i zewnętrznymi źródłami rozwoju. Innowacyjny mechanizm rozwojowy – zgodnie z założeniami tej koncepcji – tworzy jednoczesne wykorzystanie zasobów lokalnych wraz z różnymi formami pomocy zewnętrznej i pozyskanymi z zewnątrz środkami. Jak pisze M. Klekotko:

> cechą dystynktywną modelu neoendogennego, odróżniającą go od tradycyjnych koncepcji rozwoju endogennego, jest jednak przede wszystkim to, że obok powszechnej partycypacji aktorów lokalnych, udział aktorów pozalokalnych – takich jak rząd centralny i jego agendy narodowe i regionalne organizacje pozarządowe czy ciała międzynarodowe (na przykład Komisja Europejska, Bank Światowy) – uważa się za równie pożądany i często nieodzowny jego element[4].

Podkreślając „nowość" i „alternatywność" tej koncepcji pamiętać jednocześnie musimy, że lokalność i zainteresowanie szansami pobudzenia aktywności lokalnych układów stanowią od dziesięcioleci w światowej i polskiej socjologii wsi ważny obszar dyskusji i empirycznej obserwacji. Trudno bowiem pominąć popularny już kilkadziesiąt lat temu w amerykańskiej socjologii nurt *community development* i jego polską wersję – koncepcję aktywizacji i rozwoju społeczności lokalnych, w tym próby jej zastosowania do analizy problemów polskiej wsi, które podjął Zbigniew T. Wierzbicki i skupiona wokół niego grupa badaczy już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Spośród wielu prac i wypowiedzi sformułowanych w nurcie zwrotu ku lokalności, trzeba przypomnieć tezę Szanownej Jubilatki – Profesor Marii Wieruszewskiej, której tom ten jest poświęcony, stwierdzającą, że filozofia regionalnego rozwoju leżąca u podstaw procesów decentralizacji i odejścia od strategii nadmiernej urbanizacji i industrializacji stwarza nie tylko możliwości innego wykorzystania lokalnych zasobów, ale właśnie ożywienia koncepcji aktywizacji środowisk wiejskich[5]. O tych faktach pamięta autorka określenia „koncepcje alternatywne" podsumowując polskie tradycje zastosowania tej koncepcji w sposób następujący:

> Wśród polskich prac na temat aktywizacji i rozwoju społeczności lokalnych trzeba koniecznie wymienić pracę pod redakcją Wierzbickiego z 1973 roku *Aktywizacja i rozwój małych społeczności lokalnych*, pracę Anny Turskiej z 1990 roku *Anatomia działań zbiorowych w społecznościach lokalnych* oraz pracę Jana Turowskiego z 1992.

---

[4] Tamże, s. 64–65.

[5] M. Wieruszewska, *Wieś: w poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, IRWiR PAN, PWN, Warszawa 1991, s. 60.

Z idei tej skorzystał także w swoich interesujących badaniach nad czynnikami rozwoju społeczności wiejskiej Zygmunt Seręga (1993). Kilka lat później ukazało się wiele publikacji o charakterze przewodników dla działaczy lokalnych...[6].

2. Aktywizująca rola turystyki na obszarach wiejskich w perspektywie socjologicznej

Jeżeli chcemy turystyce przypisywać rolę czynnika zmian społecznych i kulturowych to musimy przypomnieć, że turystyka jest to złożone i wielowymiarowe zjawisko z jednej strony determinowane przez różne czynniki i wtedy traktowane przez badaczy jako zmienna zależna, wyjaśniana, lecz z drugiej strony turystyka staje się sama przyczyną wielu złożonych zjawisk i procesów a społeczne skutki rozważane są najczęściej w trzech dziedzinach: w odniesieniu do samych turystów; do obszarów pochodzenia turystów; w odniesieniu do terenów i społeczności odwiedzanych[7].

Dla naszych rozważań istotny jest trzeci kontekst czyli społeczne, gospodarcze i kulturowe skutki turystyki przyjazdowej, turystyki na obszarach wiejskich, która jest również zróżnicowana pod względem form. I tak turystyka wiejska (*rural tourism*) opiera się na wykorzystaniu typowych i bardzo różnych form zagospodarowania jak hotele, pensjonaty, kwatery prywatne, sieć gastronomii i inne elementy infrastruktury turystycznej. Gdyby nie odmienność motywów i silna potrzeba kontaktu ze specyficznym środowiskiem przyrodniczym, ale przede wszystkim społecznym i kulturowym (w którym tradycja, zwyczaje i obyczaje umożliwiają odczuwanie i przeżywanie siły wspólnoty i znaczenia na przykład roli religii w życiu społecznym), to właściwie turystyka wiejska nie różni się zasadniczo od turystyki konwencjonalnej. Natomiast – w naszym przekonaniu – innym, różnym od turystyki wiejskiej, pozostaje zjawisko agroturystyki (*farm tourism*). Agroturystyka to nie tylko najprostsza forma wynajmu kwater czy wzór spędzania wakacji znany od dziesiątków lat w Polsce i nazwany „wczasami pod gruszą". Jest to forma nastawiona nie tyle na „pobyt na wsi" ale przebywanie w konkretnym gospodarstwie rolnym i rzeczywisty udział w życiu rodziny i społeczności przyjmującej turystów. Agroturystyka wymaga związku z produkcją, ma ułatwić obserwację, czasem i udział w pracach w gospodarstwie rolnym, ale także warzywniczym, ogrodniczym, rybackim itp.

---

[6] M. Klekotko, *dz. cyt.* s. 47.

[7] K. Przecławski, *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*, ALBIS, Kraków 1996, s. 45–55.

Bez względu na zróżnicowanie form turystyki na obszarach wiejskich turysta to przede wszystkim konsument jak powiedzieliby ekonomiści. To człowiek, który przybywając do regionu, miejscowości niesie ze sobą określony popyt i zróżnicowane zapotrzebowanie na usługi, definiuje swoje wymagania w tym zakresie, zmuszając autochtonów w regionach turystycznych do aktywności, do działania, oczywiście tych autochtonów, którzy zechcą z takiego spotkania odnieść korzyści, w tym korzyści finansowe.

Typ relacji ludność miejscowa – turysta konsument nie obejmuje całej społeczności autochtonów. Napływ turystów stwarza tylko nowe szanse dla miejscowej ludności, dając jej nowe możliwości dodatkowej pracy, tworząc więcej nowych miejsc pracy, często konkurencyjnych wobec dawnych tradycyjnych zajęć. Napływ turystów wywołuje wzrost podaży usług różnego rodzaju, rozwój handlu, rzemiosła, budownictwa, powoduje wzrost personelu instytucji obsługi turystycznej, różnych biur informacji i reklamy. Pojawiają się nowe zawody i specjalności zwiększając różnorodność zajęć ludności i źródeł ich dochodów. Z punktu widzenia badań i zainteresowań socjologa jest to przede wszystkim proces przekształceń struktury społeczno-zawodowej, przemian polegających na zmianie statusu społecznego jednostek i całych grup ludzi. Zmiana statusu może być całkowita i prowadzi do porzucenia dawnych zajęć, ale często bywa zmianą częściową polegającą na łączeniu zatrudnienia w turystyce z zajęciami dotychczasowymi. W naszym przekonaniu ten drugi typ zmiany jest powszechniejszy i oznacza wpływ turystyki na umacnianie procesu wielozawodowości rodzin chłopskich i wspólnoty wiejskiej[8]. Z pewnością takiej częściowej zmianie statusu społecznego sprzyja charakterystyczna i niezbywalna cecha turystyki czyli jej sezonowość, która rodzi obawy przed ryzykiem, systematycznością zajęć i skalą dochodów. Częściowa zmiana statusu i wielozawodowość jest bardziej widoczna kiedy analizujemy skutki turystyki w przekroju rodzinnym, gdzie pokoleniowe różnice statusu jednostki są widoczne. Wreszcie agroturystyka – tak jak wcześniej ją zdefiniowaliśmy – wręcz wymaga i podtrzymuje wielozawodowość rodzinnych gospodarstw rolnych.

[8] Z. Seręga, *Właściciele wielofunkcyjnych gospodarstw rolnych. Typowe formy przedsiębiorczości polskich rolników*, „Wieś i Rolnictwo" 2005, suplement do nr 3, s. 95–107.

Na pytanie co wnosi ze sobą turysta przybywający do danej społeczności musimy odpowiedzieć – nie tylko popyt na usługi. Turystyka jest spotkaniem i przekazem kultur[9], a jak podpowiadał nam już kilkadziesiąt lat temu Andrzej Ziemilski, kontakty te:

> (...) przebiegają zazwyczaj w kilku typowych płaszczyznach odniesień: miasto-wieś, metropolia-prowincja, warstwy oświecone i zamożne – grupy o niższym wykształceniu i dochodzie, przedstawiciele inteligencji, mieszczaństwa, warstw wyższych – przedstawiciele ludności wiejskiej: rolnicy, leśnicy, rybacy, hodowcy...[10].

W procesie takich styczności, jak pisał dalej Andrzej Ziemilski:

> ...wytwarzają się trwałe kanały przepływu informacji obu kontaktujących się zbiorowości – przybyłej i miejscowej. Nie jest to tylko informacja werbalna. Jest to także – a może głównie – konfrontacja stylów życia i wzorów zachowań, w których wyrażają się poglądy, postawy i systemy wartości[11].

Aktywizujący wpływ turystyki polega również na tym, iż kontakty z turystami stają się źródłem wiedzy o świecie, są przyczyną rozwijania zainteresowań, kształtują nowe aspiracje i orientacje życiowe. Turystyka jest nie tylko nowym źródłem informacji, bo obcy symbolizuje swoimi zachowaniami zaufanie, pęd do wiedzy i generalnie rzecz ujmując wzór do naśladowania. W ten sposób turystyka będąca z pewnością w swoim współczesnym kształcie wytworem społeczeństwa przemysłowego i postindustrialnego ze wszystkimi negatywnymi i pozytywnymi właściwościami, przestaje należeć do sfery czynników zewnętrznych wobec wiejskich środowisk odwiedzanych. Turystyka na obszarach wiejskich ułatwia uruchomienie i pobudza wiele zasobów wewnętrznych, bo kształtuje wiedzę i doświadczenie autochtonów oraz ich wyobrażenia o innym, różnym świecie, ale i wyobrażenia i oceny własnego środowiska.

Pojęcie „zasoby" jest jedną z centralnych kategorii analitycznych w przyjętej przez nas koncepcji rozwoju, bo to właśnie zasoby wyznaczają potencjał rozwojowy i określają zdolności do rozwoju. Pojęcie to obejmuje swoim zakresem nie tylko sferę materialną (na przykład jakość ziemi, wyposażenie w maszyny i urządzenia rolnicze, infrastrukturę komunalną itd.) lecz także sposób funkcjonowania wspólnotowej całości społecznej, także

---

[9] K. Przecławski, *dz. cyt.* s. 32–33.

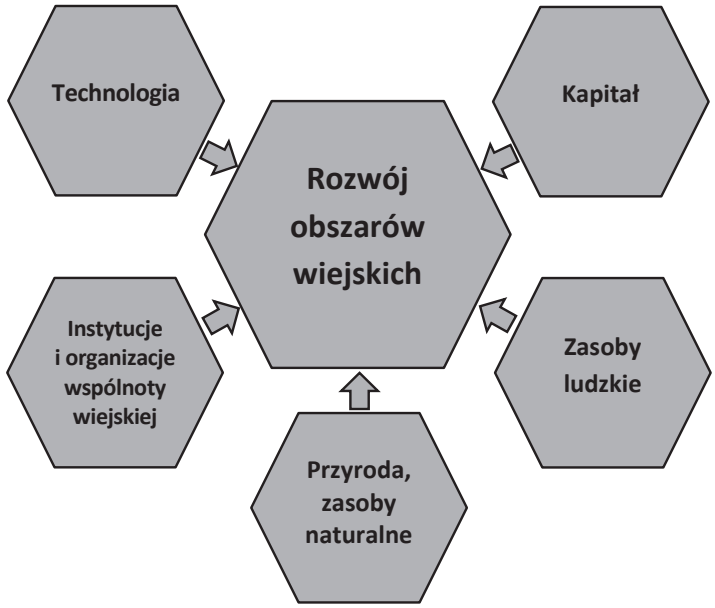
[10] A. Ziemilski, *Człowiek w krajobrazie: szkice z pogranicza socjologii*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1976, s. 19.

[11] Tamże.

sieć powiązań w jej obrębie jednostek i grup społecznych i sieć powiązań z zewnętrznymi ponadlokalnymi podmiotami. Zasoby to oczywiście wiedza i umiejętności jakie posiadają członkowie wspólnoty oraz bogactwa tradycji kulturowej, zróżnicowanie obyczaju, trwanie instytucji społecznych (na przykład instytucji sąsiedztwa, czy instytucji współpracy w gromadzie wiejskiej). Poszczególne zasoby są wyznacznikami rozwoju, determinują jego ukierunkowanie i rozstrzygają o powodzeniu działań prorozwojowych.

Zgodnie z propozycją Katara Singh'a na układ zasobów determinujących rozwój obszarów wiejskich składa się pięć kategorii[12].

Determinanty rozwoju obszarów wiejskich



Systematyczny opis związków i roli turystyki z każdą z tych pięciu kategorii wymagałby osobnego wykładu. I dlatego dla zwięzłości i przejrzystości tej wypowiedzi powiemy tylko tyle, że proces turystycznego rozwoju regionu czy miejscowości zależy od stopnia zaawansowania i skuteczności działań skierowanych na wykorzystanie tych zasobów, a jednocześnie turystyka na obszarach wiejskich oddziałuje na każdą z tych kategorii zasobów pomnażając ich wartość oraz wyrównując występujące różnice zasobów dostępnych poszczególnym społecznościom wiejskim. Taka właśnie

[12] K. Singh, *dz. cyt.*, s. 93–111.

synergiczność działań pomnaża efekty turystycznych funkcji na obszarach wiejskich. I tak obfitość zasobów przyrodniczych czyni kilka regionów (małopolska, podkarpackie, warmińsko-mazurskie) w Polsce wiodącymi w rozwoju turystyki wiejskiej i agroturystyki. Niedostatek tychże podpowiada innym potrzebę odtwarzania, pielęgnowania i promocji zasobów środowiska kulturowego bo turystyka jest „…wejściem w styczność osobistą ze środowiskiem odwiedzanym (przyrodniczym, kulturowym, bądź społecznym"[13]. Kiedy uświadomimy sobie, iż naczelną zasadą wykorzystania zasobów środowiska naturalnego jest zachowanie odnawialności zasobów przyrody musimy pamiętać także o tym, że polityka prorozwojowa nastawiona na turystykę na obszarach wiejskich musi brać pod uwagę pewne granice takiej drogi rozwoju. Najprostszą dyrektywą jest w takiej sytuacji wykorzystanie zasobów naturalnych, które nie zmieniają, nie dewastują pejzażu przestrzeni wiejskiej.

Aktywizująca rola turystyki zarówno czynników wewnętrznych jak i zewnętrznych dotyczy zasobów ludzkich to znaczy wiedzy, umiejętności, wykształcenia i kwalifikacji. Wartość zasobów ludzkich jako determinant rozwoju, polega na ich zróżnicowaniu zawodowym, a wielość profesji jest równie ważna jak ich poziom ogólny. Teza, iż turystyka daje miejsca pracy i kreuje lokalne rynki pracy, wymaga oczywistego pytania, kto zajmuje te pozycje i podejmuje nowe role zawodowe. Niestety bez wsparcia z zewnątrz wspólnoty na obszarach wiejskich w Polsce nie spełniają własnymi siłami warunków przyspieszających rozwój ich turystycznych funkcji.

Taki synergiczny związek między zasobami i rozwojem turystyki wiejskiej dotyczy również instytucji i organizacji wspólnoty. W tej kategorii zasobów łatwo też odnaleźć i określić rolę czynników zewnętrznych i wewnętrznych rozwoju. Pełnią ją szczególnie dwa rodzaje wyspecjalizowanych instytucji. Pierwszy jest związany z funkcjonowaniem samorządu we wspólnocie lokalnej. Drugi rodzaj instytucji to wszelkiego typu zrzeszenia: producentów, przedsiębiorców, środowisk zawodowych i oczywiście różne instytucje i organizacje społeczeństwa obywatelskiego. Tworzą one sieć powiązań ułatwiających pozyskiwanie i uruchamianie innych rodzajów zasobów na przykład kapitału finansowego, wiedzy eksperckiej, specjalistycznego doradztwa, najnowszej technologii, urządzeń i narzędzi.

[13] K. Przecławski, *dz. cyt.*, s. 30.

3. Kilka słów o skali zjawiska i słabnącym zaufaniu lokalnych liderów do wizji rozwoju turystyki

Przekonanie wielu przedstawicieli środowisk żywo zainteresowanych rozbudzaniem wszelkich zasobów rozwoju obszarów wiejskich, o potrzebie rozwoju turystycznych funkcji znajdowało wiele uzasadnień. Pierwsze lata transformacji systemowej odcisnęły na polskiej wsi negatywne piętno licznych zagrożeń w sferze działalności gospodarczej, życia społecznego i kulturowego. Trudno też dziwić się, iż dyskusje, nowe koncepcje i idee rozwoju wielofunkcyjnego uznawały obszar turystycznej aktywności za pierwszoplanowy i niezbędny. Rozwój funkcji turystycznych uznano za swoiste panaceum na zagrożenia i negatywne skutki transformacji. Ten swoisty „zwrot ku turystyce" wiązał się także z koncepcjami i ideami turystyki alternatywnej, a więc wizji turystyki, która ma być inaczej zorganizowana, ma wiązać się z innymi celami, motywami, ma ułatwiać realizowanie alternatywnych wartości i alternatywnych typów kontaktu z ludźmi i przyrodą[14]. Dla takich zamierzeń i takiej turystyki różnej od turystyki konwencjonalnej obszary wiejskie wydają się być najbardziej właściwą przestrzenią i miejscem docelowym, szczególnie dla agroturystyki o ile jest realizowana zgodnie z założeniami i wymogami gospodarstwa agroturystycznego. Reasumując – potencjał zasobów ułatwiających realizację wizji rozwoju turystycznego na obszarach wiejskich w Polsce jest znaczący, a walory środowiska przyrodniczego, społecznego i kulturowego sprzyjać powinny rozwojowi zarówno konwencjonalnej turystyki jak i jej form alternatywnych. Jednak pierwsze dziesięć lat dwudziestego pierwszego wieku nie przyniosło znaczących zmian. Jak piszą autorzy opracowania *Turystyka wiejska w 2010 roku i założenia jej rozwoju*: „W porównaniu z końcem ubiegłego wieku widoczny jest ogólny regres w zasobach recepcyjnych, większy niż w całym kraju. Udział tych zasobów w bazie krajowej zmniejszył się o 15 pkt. proc., a liczba miejsc

[14] Zob. między innymi: G. H. Cazes, *Turystyka alternatywna*: o wieloznaczności pojęcia, „Problemy Turystyki" 1987, nr 3; M. Drzewiecki, *Problemy rozwoju* agroturystyki w Polsce w latach dziewięćdziesiątych, „Problemy Turystyki" 1993, nr 4; *Tourism Alternatives. Potentials And Problems In The Development of Tourism*, pod red. V. L. Smith, W. R. Eadington, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992; A. Szwichtenberg, *Turystyka alternatywna i ekoturystyka – nowe pojęcia w geografii turyzmu*, „Turyzm" 1993, z. 2; Z. Seręga, *Alternatywne formy turystyki na terenach wiejskich*, [w:] *Rynek a rozwój społeczny*, pod red. S. Ł. Partyckiego, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

zmalała o 36%"[15]. W raporcie końcowym relacjonującym wyniki badań nad turystyką wiejską w tym agroturystyką czytamy: „Według danych Instytutu Turystyki pochodzących z urzędów gmin, w 2007 roku funkcjonowało w Polsce około 8850 gospodarstw agroturystycznych… Z kolei dane z 2011 roku wskazują, że liczba tych obiektów wynosiła 7852…"[16] i dalej „…w 2011 roku było tylko 6(!) Gmin w Polsce, w których udział gospodarstw agroturystycznych w ogóle gospodarstw rolnych wynosił powyżej 10%"[17].

Malejące znaczenie walorów turystycznych wśród czynników rozwoju gmin potwierdzają także wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych w roku 2005 oraz 2012 na próbie ogólnopolskiej wśród 160 wójtów gmin[18]. W ich opinii na czele hierarchii najważniejszych czynników wpływających na rozwój gminy znajdują się: kapitał społeczny – odpowiednio w roku 2005: 51,9% a w roku 2012: 48,4% wskazań; położenie gminy 46,9% i 40,9% wskazań; kapitał ekonomiczny 23,8% i znaczący wzrost takich opinii w roku 2012 bo 35,2%.

Ocena walorów turystycznych jako czynnika rozwoju gmin dowodzi, iż w świadomości liderów lokalnych środowisk turystyka jako czynnik determinujący ten rozwój lokowana jest nieco poniżej środka tej hierarchii, a co bardziej znaczące słabnie zaufanie do dynamizującej roli turystyki. W 2005 roku walory turystyczne za najważniejszy czynnik rozwoju gminy uznało 26,3% wójtów, a w 2012 już tylko 15,1%[19].

Zasygnalizowane tu zaledwie zjawiska wskazują, iż w ostatnich kilkunastu latach, w mentalności przedstawicieli lokalnych elit nastąpił swoisty zwrot ku postawie, którą można określić mianem „ekonomicznego realizmu", definiującą przekonanie o potrzebie pozyskiwania głównie kapitału finansowego. Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej umocniło takie myślenie: „Aby się rozwijać musimy pozyskać fundusze najlepiej zewnętrzne, włączyć się do projektów, zyskać granty itp.". Oczywiście idee wieloza-

[15] A. Jagusiewicz, M. Byszewska-Dawidek, *Turystyka wiejska w 2010 roku i założenia jej rozwoju*, Instytut Turystyki, Warszawa 2010, s. 22.

[16] *Turystyka wiejska, w tym agroturystyka, jako element zrównoważonego i wielofunkcyjnego rozwoju obszarów wiejskich. Raport końcowy*, kierownik zespołu badawczego J. Bański, Agrotec Polska sp. z o.o., Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. S. Leszczyckiego PAN, Warszawa 2012, s. 26.

[17] Tamże, s. 17.

[18] P. Nowak, *Rozwój obszarów wiejskich w Polsce po integracji z Unią Europejską w opinii lokalnych elit*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 59–67.

[19] Tamże, s. 70.

wodowości nadal wyznaczają drogę rozwojową wielu gmin we współczesnej Polsce, w tym wielozawodowości związanej z turystyką wiejską oraz agroturystyką, które jednak, jak piszą autorzy przytaczanego już raportu, „powinno się traktować bardziej jako uzupełniającą, a nie alternatywną funkcję gospodarczą przestrzeni wiejskiej w kraju”[20]. Przywołując szereg wskaźników, jak na przykład liczba miejsc noclegowych, dochody uzyskiwane przez właścicieli kwater prywatnych, liczbę gospodarstw agroturystycznych w układzie województw i inne dane, konkludują: „Traktowanie turystyki wiejskiej jako istotnego czynnika rozwoju gospodarczego gmin jest w związku z tym obciążone w tej chwili znacznym ryzykiem”[21].

4. W poszukiwaniu barier rozwoju turystyki na obszarach wiejskich – uwagi socjologa

Zgodnie z tytułem tego śródrozdziału chcielibyśmy na zakończenie wskazać podstawowe czynniki osłabiające dynamikę rozwoju funkcji turystycznych na obszarach wiejskich – czynniki tkwiące w społeczno-kulturowych uwarunkowaniach zjawisk i procesów społecznych. Pozostawiamy przedstawicielom i specjalistom innych dyscyplin naukowych problemy ograniczeń wynikających ze słabości infrastruktury technicznej, sieci dróg i wszelkich materialnych i technicznych ograniczeń jakie hamują w ogóle rozwój obszarów wiejskich w Polsce. Rolą socjologa jest wskazanie determinant tkwiących w społecznych postawach, orientacjach, systemach wartości i wzorach zachowań, wzorach działań jednostkowych i grupowych.

Rozpoczniemy jednak od próby określenia ogólniejszych uwarunkowań rozwoju turystyki, a właściwie podkreślenia roli Internetu i cyberprzestrzeni. Maria Giaoutzi i Peter Nijkamp w artykule *Emerging Trends in Tourism Development in an Open World* piszą tak o czynnikach zmieniających tradycyjny obraz turystyki:

> Po pierwsze ekonomiczna prosperity stworzyła większą ilość czasu wolnego i dyskrecjonalnych dochodów [czyli takich, które można swobodnie przeznaczyć na wybrany cel – wyjaśnienie Z. S.; P. N.]. Coraz więcej ludzi może się cieszyć z walorów turystyki międzynarodowej. Po drugie, możliwość swobodnego podróżowania praktycznie po całym globie przyciągnęła uwagę potencjalnych klientów turystyki ku miejscom odległym i nieznanym. I w końcu nowoczesna telekomunikacja pozwala pokazać atrakcyjne turystyczne miejsca bezpośrednio w zaciszu domowym poten-

[20] *Turystyka wiejska, w tym agroturystyka*..., s. 6.
[21] Tamże, s. 29.

cjalnych podróżników. Oznacza to, że zarówno rosnący poziom życia jak i nowoczesna technologia informacji i komunikacji (Information and Communication Technology – w skrócie ITC) mogą powodować ogólnoświatowy pęd ku turystyce[22].

Jakkolwiek ta ocena procesów zmian współczesnej turystyki dokonywana jest w kontekście turystyki masowej, konwencjonalnej i raczej międzynarodowej to konieczność stosowania wszelkich instrumentów reklamy i marketingu wynikająca z osiągnięć współczesnych środków masowego komunikowania jest oczywista. A nowoczesna technologia informacji i komunikacji – to już nie tylko promocyjne foldery, broszury, informatory i mapy. To konieczność założenia własnej strony internetowej i wykorzystania sieci. Dzisiaj już tylko zgłoszenie do serwisu internetowego jest niewystarczające, dzisiaj potencjalny turysta szuka codziennych e-maili o cenach i nowych pomysłach wycieczkowych; studiuje witryny internetowe i „czatuje". Poszukuje i wymienia informację nie tylko spreparowaną przez profesjonalistów, ale sprawdzoną w rozmowie na internetowym „czacie" z innymi podróżnikami. Z pewnością takie formy aktywności w dziedzinie promocji turystyki wiejskiej i agroturystyki choć występują wśród właścicieli obiektów turystycznych, nie należą do codziennych i powszechnych.

Umiejętność i świadomość konieczności „sieciowania" wiąże się z kolejnymi uwarunkowaniami, które oddziałują hamująco na rozwój turystyki na obszarach wiejskich. Chodzi o niską aktywność i brak kontaktu z wieloma instytucjami i organizacjami obsługi turystycznej w tym brak kontaktów pomiędzy prowadzącymi taką działalność. Podsumowując ten zakres aktywności polskich kwaterodawców autorzy cytowanego już opracowania konkludują: „…kwaterodawcy w dużej mierze działają indywidualnie i większość z nich nie jest zaangażowana w sieci współpracy w zakresie turystyki wiejskiej"[23]. Zacytujmy inne jeszcze ważne uogólnienia tego raportu poparte konkretnymi liczbami: „Kwaterodawcy są więc raczej mało aktywni w zakresie doskonalenia swoich umiejętności w prowadzeniu usług turystycznych"[24]. **Konkluzje te pozwalają na sformułowanie następującego twierdzenia: szereg barier rozwoju funkcji turystycznej na obszarach wiejskich tkwi w zbyt niskich kompetencjach cywilizacyjnych autochtonów**.

[22] M. Giaoutzi, P. Nijkamp, *Emerging trends in tourism development in an open world*, [w:] *Tourism and Regional Development: New Pathways*, pod red. M. Giaoutzi, P. Nijkamp, „Ashgate Economic Geography Series", 2006.

[23] *Turystyka wiejska, w tym agroturystyka*..., s. 77.

[24] Tamże.

Kolejny obszar generujący takie bariery – to brak powszechnej akceptacji turystyki i turysty, obcego w mojej wspólnocie i moim gospodarstwie. Problemem zasadniczym staje się tu relacja: turysta a postawy i zachowania miejscowej ludności. To jak turysta jest postrzegany, jak funkcjonuje w społecznych wyobrażeniach miejscowej ludności, jaki jest jej stosunek do turystyki – decyduje o intensywności i charakterze oddziaływania turystyki. Ludność obszarów recepcyjnych powiada o tych relacjach tak: turysta jest nam obojętny, albo potrzebny – bo przywozi pieniądze zarobione gdzie indziej, ale dla innych jest całkowicie zbędny, bo „przywozi" dezorganizację codziennego życia, kłopoty i niewłaściwe zachowanie. Opracowane w oparciu o badania empiryczne typologie postaw wskazują, że turystę można nienawidzić, ale można kochać.

Jacek Jamroz już w połowie lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku wykorzystując materiał zebrany w Białce Tatrzańskiej, wsi rolniczo-turystycznej w tamtych latach zaproponował podział na trzy typy postaw wobec turystów: postawę przychylności i akceptacji; postawę komercyjnej tolerancji oraz postawę izolacji i niechęci[25]. Badani kilkanaście lat później mieszkańcy trzech społeczności wiejskich, typowo rolniczej, rolniczo-turystycznej i rolniczo-przemysłowej, w znacznej przewadze – ponad 70% ogółu badanej populacji – deklarowali, iż nie chcą przyjmować turystów, a prawie co trzeci oceniał, że nie widzi korzystnych zmian występujących w wyniku turystycznego rozwoju miejscowości[26].

Przeprowadzone w 2012 roku badania wśród mieszkańców Szczyrku – znanego turystycznego miasteczka leżącego w paśmie Beskidu Śląskiego – dowodzą, iż mieszkańcy przyjaźnie nastawieni do turystów stanowią 15%; w 60% tolerują obecność turystów, a dokładnie co czwarty badany wskazuje na występowanie konfliktów między mieszkańcami a turystami[27].

Jeżeli znaczna cześć ludności nie jest zainteresowana działalnością w sferze usług turystycznych i obawia się obcych, powstaje pytanie, kto wykorzystuje te szanse na rynku pracy jakie generuje turystyka. Częściowej odpowiedzi pozwala udzielić materiał jaki napłynął na konkurs:

---

[25] K. Przecławski, *dz. cyt.* s. 8.

[26] Z. Seręga, *Czynniki rozwoju lokalnego: studium socjologiczne wybranych społeczności wiejskich*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1993, s. 95–101.

[27] D. Strzelczyk, *Rola turystyki w miejscowości recepcyjnej. Bilans korzyści i strat. Praca licencjacka*, Akademia Techniczo-Humanistyczna w Bielsku Białej, Bielsko-Biała 2012, s. 84.

Pamiętniki agroturystyki. 20 lat agroturystyki w Polsce w pamiętnikach, wspomnieniach i wypowiedziach[28].

Wyróżniliśmy trzy podstawowe typy właścicieli gospodarstw agroturystycznych:

1. Miastowy na wsi często wracający do własnej wsi.

To osoba, która przeniosła się na wieś z innych powodów niż sentymentalne: pracowała w biurze turystycznym i zauważyła szansę zarabiania w agroturystyce, była możliwość skorzystania z funduszy unijnych, inteligent z powodu choroby dziecka przenosi się na wieś, doradca rolny widzi szanse lepszych zarobków w agroturystyce, technik turystyki postanawia pracować w agroturystyce, teatrolog szukający inspiracji, spełnienia zawodowego. Osoby te kierują się uniwersalną motywacją – mam dość życia w mieście (i było ich 24).

2. Mieszkaniec wsi nie rolnik – ale bywa, że obywatel świata.

Głównie mieszka na wsi, ale wyjeżdża za granicę pracować i wraca inwestując w gospodarstwo agroturystyczne. Ktoś po studiach próbował różnych prac by w końcu założyć gospodarstwo agroturystyczne, kupił okazyjnie gospodarstwo i postanowił prowadzić agroturystykę. Są to przedstawiciele różnych zawodów mieszkający na wsi pragnący dorobić do pensji, nauczycielka, pielęgniarka, urzędniczka (razem 15 osób).

3. Rolnik dywersyfikujący dochody.

Najczęściej prowadzący małe lub średnie gospodarstwo mający problem ze zbytem produktów, rolnik którego namówili inni, rolnik szukający dodatkowych dochodów, rolnik który zdecydował się, bo były pieniądze na taką działalność (11 osób).

Konkluzja jest w świetle tej typologii oczywista: osobami prowadzącymi gospodarstwa agroturystyczne są z reguły nierolnicy, przedstawiciele różnych zawodów – osoby, które przeniosły się z miasta.

Wszystkie powyżej wymienione bariery rozwoju turystyki wiejskiej i agroturystyki wskazują na kolejną przeszkodę hamującą dynamikę tego procesu. Jest nią nikła atrakcyjność oferty turystycznej. Dotyczy ona zwłaszcza agroturystyki. Współcześnie oferta noclegu, a nawet kwatery z wyży-

[28] *Pamiętniki agroturystyki. 20 lat agroturystyki w Polsce w pamiętnikach, wspomnieniach i wypowiedziach uczestników konkursu*, pod red. J. Bomby i E. Klimowskiej-Bobuli, Centrum Doradztwa Rolniczego w Brwinowie Oddział w Krakowie, Kraków 2012.

wieniem nie definiuje gospodarstwa agroturystycznego. Potencjalny turysta chcący skorzystać z oferty agroturystycznej oczekuje indywidualnego podejścia, oczekuje produktu specjalnie przygotowanego dla jego potrzeb. Nie zadowoli się przysłowiowym łóżkiem do spania i spacerem po ogrodzie i polach, oczekuje atrakcji, które zapewnią mu ciekawy sposób spędzania wolnego czasu. Tymczasem oferta jest uboga, najprostsza, mało oryginalna i często myląca, bo określenie „gospodarstwo agroturystyczne" jest nadużywane, bo w przekonaniu wielu osób prowadzących biznes w turystyce wiejskiej, symbolizuje coś niezwykłego, przyciąga „mieszczucha z metropolii" i cudzoziemca. A wiele takich gospodarstw dzisiaj na polskiej wsi są to typowe pensjonaty, hoteliki, kempingi nie mające nic wspólnego z gospodarstwem agroturystycznym. Trafnie zjawisko to opisuje Wojciech Skiba:

> (...) wśród gospodarzy agroturystycznych było jedynie ok. 20% rolników, a znacznie więcej właścicieli pensjonatów i bogatszych mieszkańców wsi. Dla tych grup była ona najłatwiejsza do wdrożenia; właściciele pensjonatów musieli zmienić jedynie szyld z pensjonatu na gospodarstwo agroturystyczne[29].

Jak sygnalizowaliśmy wcześniej tereny wiejskie i wiejskie społeczności lokalne są miejscem rozwoju różnych typów turystyki, ale przede wszystkim tych, które potwierdzają cele i idee turystyki alternatywnej. Zróżnicowanie to odzwierciedlają najlepiej takie pojęcia jak „turystyka na terenach wiejskich", „turystyka związana z rolnictwem", „pobyty turystyczne w gospodarstwach wiejskich", „turystyka zagrodowa", „turystyka wiejska", „agroturystyka", „ekoturystyka". Na obszary te nie powinniśmy przenosić wzorów organizacji turystyki masowej, turystyki konwencjonalnej. Przestrzeń przyrodnicza, społeczna i kulturowa obszarów wiejskich wymaga turystyki zrównoważonej, turystyki miękkiej i przyjaznej, A te formy poszukują „nowego turysty". Kierującego się odmiennymi motywami, człowieka o innych aspiracjach i hierarchii wartości, „nowego turysty", który sprosta ideom turystyki alternatywnej: trudnej, wymagającej, stawiającej turystę przed pewnymi wyzwaniami.

Konsekwentnie więc wskazać musimy kolejny znaczący obszar uwarunkowań rozwoju turystyki wiejskiej, ważną barierę, jaką jest nikłe zainteresowanie Polaków pobytem na wsi. Jak wynika z badań

[29] W. Skiba, *Agroturystyka – koncepcja czy przełom w turystyce*, [w:] *Rozwój obszarów wiejskich w perspektywie integracji z Unią Europejską*, pod red. A. Kalety, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998, s. 160.

prowadzonych od kilku lat przez OBOP na zamówienie Instytutu Turystyki oraz badań GUS przebywający w gospodarstwach agroturystycznych badani Polacy stanowili kilka procent[30].

Nie sposób na zakończenie nie sformułować refleksji, że optymalna wręcz sytuacja, w której wiejskie społeczności lokalne oczekują wsparcia i nowych źródeł aktywizujących procesy rozwoju, a jednocześnie posiadają specyficzne zasoby i unikatowe walory umożliwiające rozwój alternatywnych form turystyki, pozostaje niezmienna od prawie ćwierćwiecza. Oczywiście zdajemy sobie sprawę z tego, że pewnych przyzwyczajeń i elementów stylu wypoczynku Polaków oraz nawyków i przyzwyczajeń autochtonów w regionach recepcyjnych tak łatwo się nie zmieni. Oznacza to jednocześnie potrzebę przygotowania programów działań, strategii socjalizowania zarówno autochtonów do podejmowania działań w sektorze turystyki, jak i potencjalnych uczestników ruchu turystycznego na obszarach wiejskich.

BIBLIOGRAFIA

- Cazes G. H., *Turystyka alternatywna: o wieloznaczności pojęcia*, „Problemy Turystyki" 1987, nr 3.
- Drzewiecki M., *Problemy rozwoju agroturystyki w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Problemy Turystyki" 1993, nr 4.
- Giaoutzi M., Nijkamp P., *Emerging trends in tourism development in an open world*, [w:] *Tourism and Regional Development: New Pathways*, pod red. M. Giaoutzi, P. Nijkamp, „Ashgate Economic Geography Series", 2006.
- Gorlach K., *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Jagusiewicz A., Byszewska-Dawidek M., *Turystyka wiejska w 2010 roku i założenia jej rozwoju*, Instytut Turystyki, Warszawa 2010.
- Klekotko M., *Rozwój po śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Nowak P., *Rozwój obszarów wiejskich w Polsce po integracji z Unią Europejską w opinii lokalnych elit*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- *Pamiętniki agroturystyki. 20 lat agroturystyki w Polsce w pamiętnikach, wspomnieniach i wypowiedziach uczestników konkursu*, pod red. J. Bomby i E. Klimowskiej-Bobuli, Centrum Doradztwa Rolniczego w Brwinowie Oddział w Krakowie, Kraków 2012.
- Przecławski K., *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*, ALBIS, Kraków 1996.

[30] *Turystyka wiejska, w tym agroturystyka*..., s. 33.

- Seręga Z., *Alternatywne formy turystyki na terenach wiejskich*, [w:] *Rynek a rozwój społeczny*, pod red. S. Ł. Partyckiego, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Seręga Z., *Czynniki rozwoju lokalnego: studium socjologiczne wybranych społeczności wiejskich*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1993.
- Seręga Z., *Właściciele wielofunkcyjnych gospodarstw rolnych. Typowe formy przedsiębiorczości polskich rolników*, „Wieś i Rolnictwo" 2005, suplement do nr 3.
- Singh K., *Rural Development. Principles, Policies and Management*, (second edition), Sage New Delhi–Thousand Oaks–London, 1999.
- Skiba W., *Agroturystyka – koncepcja czy przełom w turystyce*, [w:] *Rozwój obszarów wiejskich w perspektywie integracji z Unią Europejską*, pod red. A. Kalety, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998.
- Strzelczyk D., *Rola turystyki w miejscowości recepcyjnej. Bilans korzyści i strat. Praca licencjacka*, Akademia Techniczo-Humanistyczna w Bielsku Białej, Bielsko-Biała 2012.
- Szwichtenberg A., *Turystyka alternatywna i ekoturystyka – nowe pojęcia w geografii turyzmu*, „Turyzm" 1993, z. 2.
- *Tourism Alternatives. Potentials And Problems In The Development of Tourism*, pod red. V. L. Smith, W. R. Eadington, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992.
- *Turystyka wiejska, w tym agroturystyka, jako element zrównoważonego i wielofunkcyjnego rozwoju obszarów wiejskich. Raport końcowy*, kierownik zespołu badawczego J. Bański, Agrotec Polska sp. z o.o., Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. S. Leszczyckiego PAN, Warszawa 2012.
- Wieruszewska M., *Wieś: w poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, IRWiR PAN, PWN, Warszawa 1991.
- Ziemilski A., *Człowiek w krajobrazie: szkice z pogranicza socjologii*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1976.

Tourism. Untapped opportunity of rural development in contemporary Poland

This article attempts to assess the importance of tourism as a source of dynamism of rural development processes. The first section recalls the basic concepts of rural development and explains what the "development" is. Next, authors presents the vision of multifunctional rural development and the concept of neoendogenous development. The second part indicates the activating role of tourism in rural areas, especially by stimulating the internal resources of the local community. Referring to the results of research, authors also pointed out the decreasing importance of tourist attractions as a factor of rural development. In conclusion, they identify main barriers to the development of tourism in rural areas, which include: too low civilization competences of autohtones, the lack of common acceptance of tourism and tourists, strangers in community and in the farm and the fact that the people who are conducting the farmhouses are not farmers but representatives of different professions – people who mostly moved out of town and are not rooted in local communities.

Monika Stasiak
Uniwersytet Ludowy
Rzemiosła Artystycznego

Żabki, ludzie i świat znaczeń – problemy wokół zrównoważonego rozwoju w Polsce

Zanim przejdę do tego, co sprawia mi w pisaniu największa radość – do radości z twórczego i nieskrępowanego (przynajmniej w początkowej fazie) przelewania słów na papier, muszę poczynić na potrzeby tego artykułu pewne założenia, które nieco usprawiedliwią mnie w oczach czytelnika. Tekst nie rości sobie prawa do bycia raportem z badań terenowych ani spisem rekomendacji dla wszystkich, którzy decydują o kształcie ochrony środowiska w Polsce. Wprawdzie znajdują się w nim elementy zarówno jednego jak i drugiego, jednakże połączone zostały chociażby z przykładami antropologii zaangażowanej czy z osobistymi refleksjami i intuicjami autorki, tworząc całość balansującą na pograniczu nauki i literatury. Mam jednak nadzieję, że w odczuciu odbiorców, połączenie takie niczego tekstowi nie ujmie, a może nawet i przyda.

Jak słusznie zauważyła przywoływana przez Clifforda Geertza, Susan Langer, nauka podobnie jak wszystkie inne dziedziny ludzkiej wytwórczości (w tym wypadku intelektualnej), ulega modom na nowe trendy myślowe oraz

> idee, które zaznaczają swą obecność w pejzażu intelektualnym z wyjątkowo potężną siłą. Za ich pomocą od razu udaje się rozwiązać tak wiele fundamentalnych problemów, że wydaje się wręcz, iż są one w stanie stać się kluczem do rozwiązania wszelkich problemów tej wagi[1].

[1] C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 17.

Pewne pojęcia powstają w łonie nauki, zyskują na popularności, a z czasem, pod wpływem permanentnego kryzysu tożsamości albo zwykłego zmęczenia materiału, zużywają się, ustępując miejsca nowym. Kiedy zaś owe pojęcia okazują się być wyjątkowo „chwytliwe", w płynny sposób stają się udziałem kultury popularnej i zaczynają pomieszkiwać już nie tylko w salach wykładowych, ale też w salonach politycznych, na stronach opiniotwórczych tygodników, w tabelkach unijnych projektów. Niewątpliwie, jednym z takich pojęć jest właśnie zrównoważony rozwój, który mój kolega – aktywista określił swego czasu jako najbardziej wytarty termin z zakresu ochrony przyrody[2]. „Zużycie" pojęcia odnosi się z jednej strony do wykorzystywania go we wszystkich możliwych kontekstach, formach i odmianach, przez wszelkie możliwe instytucje, począwszy od Parlamentu Europejskiego, a skończywszy na telewizji regionalnej i szkołach podstawowych; z drugiej zaś – do ogromnej przepaści pomiędzy jego teoretycznymi ramami, a znacznie mniej wzniosłą praktyką jego funkcjonowania w systemie społeczno-gospodarczym. Jeśli idzie o teorię właśnie, to model ten, jak pisze Teresa Adamska, „zakłada równowagę pięciu rodzajów ładu jako warunek synergicznego rozwoju wszystkich sfer razem i każdej z osobna"[3], przy czym do owych sfer zalicza się: **środowisko naturalne**, **gospodarkę**, **ład przestrzenny**, **społeczeństwo**, oraz **politykę** i **administrację**. Mamy tu zatem do czynienia z podejściem holistycznym, w myśl którego całość układu nie może się rozwijać prawidłowo, jeśli pojedyncze jego elementy znajdują się w regresie. Nawet najprężniej rozwijająca się według tych założeń sfera gospodarki, bez uwzględnienia społeczeństwa czy środowiska naturalnego, staje się układem zamkniętym, który zaczyna wpływać destrukcyjnie na wszystkie pozostałe. Z drugiej zaś strony mamy dodającą znacznie mniej otuchy sferę *praxis* i ową, nawiązującą w pewnym stopniu do wcześniejszych uwag Geertza, prawidłowość – jeśli znaczenie terminu robi się zbyt szerokie, on sam staje się semantycznie pusty. Można by uzupełnić tę refleksję, może nieco *ad hoc* ukute, prawo antyglobalistów: jeśli jakiś termin z zakresu ochrony przyrody czy środowiska, zaczyna być używany

[2] No dobrze, może nie do końca posłużył się terminem „wytarty", jednak dosłowne przytoczenie jego wypowiedzi, zdecydowanie nie powinno pojawić się w akademickim kontekście.

[3] T. Adamska, *Analiza kosztów i korzyści związanych z wydobyciem gazu łupkowego*, [w:] *Obywatele kontrolują*, pod red. D. Żuchowskiego, Instytut Spraw Obywatelskich, Łódź 2013, s. 109.

przez firmy i osoby, które z powyższymi nie mają nic wspólnego[4], oznacza to jego śmierć.

Spróbujmy jednak chwilowo porzucić nieprzystawalność formy i materii, by uwzględnić jeszcze jeden wymiar pojęcia zrównoważony rozwój. Jeśli mianowicie, składać miałaby się nań, prócz innych, również sfera społeczna, wówczas musielibyśmy wziąć pod uwagę nie tylko „twarde" statystyczne dane i wskaźniki, ale również „miękką" siatkę społecznego świata znaczeń. „Myśl ludzka jest domeną absolutnie społeczną: społeczne są jej źródła, funkcje, formy i zastosowania"[5] – wskazuje Geertz, zwracając naszą uwagę na to, że znaczenia, które nadajemy swojemu doświadczeniu, nigdy nie są indywidualną własnością każdego z nas, ale zostają przekute na społeczną *praxis*, stając się tworem intersubiektywnie realnym. Oznacza to, że analiza społecznego wpływu działań dotyczących środowiska naturalnego, pozostaje niepełna, jeżeli uwzględnimy w niej tylko takie parametry jak, ilościowo zbadane: stopa bezrobocia, zarobki czy sympatie wyborcze, a nie skupimy się wcale na niewyrażanych *explicite* znaczeniach, które ludzie nadają swemu doświadczeniu.

Wspominam zaś o tym nie bez kozery, bowiem praktyka ochrony środowiska pozostaje zgoła odmienna od tych założeń. Naniesienia działań – czy to inwestycyjnych, czy ochronnych – na społeczną siatkę znaczeń, unikają zarówno przedsiębiorcy i organy kontrolne, jak też organizacje ekologiczne. Raporty oddziaływania na środowisko[6] zawierają jako jeden z obowiązkowych elementów rozdział poświęcony wpływowi danej inwestycji na lokalną społeczność. No dobrze, może „rozdział" to zbyt duże słowo, jeśli wziąć pod uwagę, że zazwyczaj fragment ten kwitowany jest krótkim: „Nie przewiduje się konfliktów z lokalną społecznością". Gdy zaś sprawa jest na tyle poważna, że nie sposób to pominąć, pojawia się komunikat, dający się odczytać jako:

[4] Praktyka, o której mówię, nosi fachowo miano greenwashingu i polega na wykorzystywaniu pozorów działalności społecznej, ekologicznej itp. przez firmy wyłącznie na potrzeby poprawienia własnego wizerunku, nadwerężonego przez praktykę zgoła odmienną od deklarowanej. Wprawdzie na temat greenwashingu powiedziano już wiele gdzie indziej, jednak autorka, korzystając z przestrzeni wydawniczej, nie pomija również i tej okazji, by uwrażliwić nań czytelnika.

[5] C. Geertz, *Osoba, czas i zachowanie na Bali*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 405.

[6] Raporty takie stanowią integralną część oceny oddziaływania na środowisko (OOŚ). Jest ona standardowo przeprowadzana dla wszystkich tych inwestycji, które mogą w sposób znaczący oddziaływać negatywnie na środowisko naturalne, jak również dla wszystkich inwestycji zlokalizowanych na terenach Natura 2000.

lokalna społeczność to grupa niedouczonych ignorantów, ale jeśli poinformować ją należycie o korzyściach płynących z naszego przedsięwzięcia, natychmiast zmieni zdanie[7]. Żadnych prób analizy, żadnego zrozumienia. Twarde dane inwestora versus przedsądy i zabobony (zapewne niepiśmiennych) wieśniaków. Do tego dodać należałoby jeszcze proces konsultacji społecznych, przeprowadzany w myśl zasady: przedsiębiorca (ewentualnie urzędnik) mówi, obywatel słucha – w końcu konsultować powinno się wyłącznie pozytywnie. Kto zaś nie rozumie, spotkać się może z taką mniej więcej reakcją, jak ta przytaczana przez mojego znajomego – aktywistę społecznego: pan projektant pokazuje mieszkańcom, którędy docelowo będzie biegła planowana droga. „Ale tu stoi moja stodoła!" – protestuje ktoś z uczestników spotkania, na co projektant dokonuje skreślenia rzeczonego budynku z mapy, podsumowując to krótkim „Już nie stoi". I choć ten przypadek traktować możemy jako pewną skrajność, to założenie, które legło u jego podstaw, jest charakterystyczne dla większości procesów środowiskowych (czy w ogóle decyzyjnych) w naszym kraju: ludzi można traktować tak jak każdą inną zmienną w równaniu zamierzonym na skuteczność podejmowanych działań. Założenie to stanowi po części spuściznę nowoczesnej inżynierii społecznej[8], po części zaś efekt stłumienia mechanizmów społeczeństwa obywatelskiego w poprzednim ustroju społeczno-politycznym. Skutek jest taki, że nawet na poziomie organizacji z tzw. trzeciego sektora, nie zawsze pojawiają się próby zrozumienia „współczynnika humanistycznego", którego wartość ustępuje miejsca potrzebie skuteczności prowadzonych działań. Inny z zaprzyjaźnionych aktywistów[9] określa taką postawę jako

[7] Aby nie być gołosłowną, pozwalam sobie przytoczyć fragment raportu dla poznańskiej spalarni śmieci [podkreślenie M.S]: „Szczególne emocje budzi instalacja termicznego przekształcania odpadów, która jest mało rozpowszechniona, a dostępne informacje na jej temat w środkach masowego przekazu czy propagowane **przez tzw. ekologów** zazwyczaj **sugerują i wyolbrzymiają** jej szkodliwe oddziaływanie na ludzi i środowisko. Spowodowane jest to głównie **brakiem wiedzy** o zasadach działania instalacji, o dopuszczalnych wartościach emisji zanieczyszczeń i **nieznajomością procedur administracyjnych**". Zob. *Raport ITPOK*, Poznań 2010.

[8] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna*, *nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

[9] Autorka, siłą rzeczy, obracając się w środowisku aktywistycznym, dysponuje sporym zapasem tego rodzaju anegdot, które wprawdzie mogą się czytelnikowi wydać źródłem wiedzy o co najmniej wątpliwej wartości, jednak pozwalają na intuicyjne uchwycenie pewnych problemów i sposobów myślenia, w których zanurzone jest środowisko działaczy społecznych czy ekologicznych. Niezmiennie aktualne pozostaje zresztą założenie Kirsten Hastrup, która badacza uznaje za element pola badań, taki sam jak każdy inny. K. Hastrup, *Droga do antropologii*.

„błąd tuby" (tzw. szczekaczki), czyli skupienie się na tym, co jako aktywiści mamy społeczeństwu do zakomunikowania, kosztem „ucha" czyli wsłuchania się w to, co inni mają do powiedzenia nam. Błąd to szczególnie trudny do uniknięcia, gdy owi „inni" jawią się nam jako potencjalna przeszkoda w drodze do realizacji zamierzonych przez nas celów, co niestety, często ma miejsce w wypadku organizacji zajmujących się ochroną przyrody. Nie oszukujmy się – lokalna społeczność ma zwykle zupełnie odmienne spojrzenie na kwestię wykorzystania zasobów środowiska naturalnego niż naukowcy i organizacje ekologiczne. To, co z punktu widzenia ocalenia procesów i miejsc przyrodniczo cennych może mieć ogromne znaczenie, pragmatyczna logika „tubylca" niejednokrotnie odrzuca jako bezużyteczne, pozbawione sensu, a może nawet niezgodne z naturą.

Taki problem dotyczy właśnie obranego przeze mnie obszaru badań – obranego zresztą głównie ze względu na ową przepaść pomiędzy interesami lokalnej przyrody a lokalnej społeczności, odmiennie zresztą pojmowanymi przez każdą z zaangażowanych w ową sytuację grup. Mówię tu o Puszczy Białowieskiej – najcenniejszym, z przyrodniczego punktu widzenia, ekosystemie w Polsce (oraz jednym z najcenniejszych w Europie). Z uwagi na swój status biologiczny, Puszcza została uznana za element Światowego Dziedzictwa UNESCO, jak również włączona w sieć Rezerwatów Biosfery (MaB). O ile jednak te dwa „tytuły" pełnią czysto prestiżową funkcję, o tyle 23% obszaru puszczy objęte jest, znacznie bardziej „namacalnymi", krajowymi formami ochrony (park narodowy wraz z dodatkowymi rezerwatami), z czego 10% to obszar ochrony ścisłej. Co z resztą? Właśnie o tę resztę toczy się od kilkunastu lat burzliwa dyskusja, angażująca mieszkańców wsi puszczańskich, Lasy Państwowe, Ministerstwo Środowiska, naukowców oraz większość znaczących polskich organizacji ekologicznych.

Gdzie leży powód owego wielostronnego zaangażowania w sprawę Puszczy Białowieskiej oraz niesłabnącej temperatury emocji towarzyszących tej dyskusji? Na najbardziej ogólnym poziomie można uznać, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest nieprzystawalność znaczeń, które włączone w dyskusję grupy nakładają na świat przyrody oraz na własne w tym świecie funkcjonowanie. Czym innym jest Puszcza dla pracownika Zakładu Usług Leśnych, czym innym dla entomologa, turysty czy dla aktywisty

---

O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii, tłum. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury. Kontynuacje*, pod red. M. Kempnego, E. Nowickiej, PWN, Warszawa 2004, s. 97.

Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot. Choć geograficznie jest to ten sam obszar, pod względem semantycznym poszczególne jego „warianty" okazują się być diametralnie różne. Dodatkowym elementem, który należy tu brać pod uwagę, jest ten, że oprócz synchronicznego, waloryzacja przestrzeni ma również wymiar diachroniczny – kształtujący się w toku historycznej interakcji człowieka i przyrody. Znaczenia nie są czymś przypisanym do „tu i teraz" – nakładają się na siebie warstwami, tworząc coś na kształt stanowiska archeologicznego, w którym obecnie widoczne obiekty, są dla nas dostrzegalne dzięki wielu poziomom ziemi i skorup, znajdujących się pod nimi. Tutaj poczynić należy założenie, że choć w trakcie moich badań skupiałam się mocno na Białowieży, przechodząc od części stricte empirycznej do wniosków, będę również angażowała przykłady i przemyślenia z innych obszarów praktyki środowiskowej.

Żeby jednak nie oddalać w czasie tego momentu, na który większość badaczy terenowych z niecierpliwością wyczekuje, przejdę może do metod, jakimi próbowałam do świata znaczeń dotrzeć[10]. Przystępując do badań, uznałam, że w próbach tych niewystarczające będzie odwołanie się wyłącznie do wywiadu swobodnego, w związku z czym postanowiłam podeprzeć się również analizą źródeł zastanych i obserwacją. W kwestii źródeł, obawiam się, daleko mi było do precyzji, z jaką przyglądałby się im historyk czy archiwista, ale mam nadzieję, że nie popełniłam też żadnych rażących zaniedbań warsztatowych. Co zaś się tyczy obserwacji, to prowadzić ją musiałam poniekąd mimowolnie, bo mieszkając w trakcie obu swoich pobytów w Białowieży (robiąc zakupy, uczestnicząc z nabożeństwach w cerkwi i w miejscowych uroczystościach, czyniąc wyprawy na lokalny cmentarz), siłą rzeczy towarzyszył mi przymus obserwacji. Problemem była raczej rejestracja i przetwarzanie tych wszystkich docierających do mnie bodźców. Początkowo przybrałam postawę „sroki" – cokolwiek wyróżniało się w obserwowanej przestrzeni, budząc moje zaskoczenie czy zainteresowanie,było uwieczniane w formie tekstu lub zdjęć, nawet jeśli niejednokrotnie

[10] Lub raczej dotrzeć na tyle, na ile to jest możliwe. To chyba nieustanny dylemat towarzyszący wszelkiego rodzaju badaniom etnologicznym: im bardziej usiłujemy rzeczywistość zmierzyć, tym bardziej ona wymyka się naszym próbom konceptualizacji. Jako osoby pochodzące z zewnątrz badanej kultury, nigdy nie jesteśmy w stanie do końca zrozumieć rządzących nią mechanizmów, które z kolei dla tubylców są przezroczyste – tak codzienne, że aż niewidoczne. Jedyne, co możemy z pomocą etnograficznego warsztatu pracy próbować zrobić, to przybliżyć nieco cudze uniwersum znaczeń i uczynić je zrozumiałym dla nas.

różne elementy doświadczenia prowadziły mnie w zupełnie różne strony. Z czasem, gdy moje przemyślenia zaczęły się układać w pewne tropy, nastąpiła też większa selektywność zapisów, a przynajmniej większa zdolność przyporządkowania ich do kategorii analitycznych.

Co zaś się tyczy wywiadów, to w miarę możliwości starałam się umawiać z moimi rozmówcami na „pełnometrażowe" rozmowy, w miejscach i czasie sprzyjających takiej rozmowie, jednak mogłabym wskazać również na mniej zorganizowane i zarazem bardziej spontaniczne rozmowy toczące się na przykład ze sprzedawcami pamiątek, czy osobami przypadkowo spotkanymi na ulicy. Jeśli wziąć pod uwagę zarówno jedne jak i drugie[11], w ramach badań udało mi się zarejestrować około trzydziestu wywiadów, prowadzonych w sposób swobodny, jedynie z luźnymi wytycznymi badawczymi. Starałam się nie dobierać rozmówców pod kątem jakiegoś klucza, chyba, że za klucz taki uznać różnorodność kontekstu, w jakim są zanurzeni. W większości, z uwagi na obranie Białowieży jako terenu badań, byli to właśnie białowieżanie. Jeśli przyjąć jednak Marcusowski postulat etnografii wielostanowiskowej[12], wówczas podmiot badań nie musi być tak ściśle związany z miejscem, jeśli jego doświadczenie wiąże się ściśle z tych badań przedmiotem. Stąd oprócz wypowiedzi rodowitych mieszkańców, zbierałam także opinie osób pochodzących skąd indziej i osiedlonych tutaj (tzw. *nawołocz*), jak również (choć w mniejszym stopniu) takich, które wprawdzie nie zamieszkują w Białowieży, ale związane są z nią chociażby za sprawą działań prowadzonych na rzecz Puszczy.

Takie połączenie różnych technik badawczych nie tylko umożliwiło triangulację uzyskiwanych danych, ale też przyczyniło się do zwiększenia

[11] Rozgraniczenia między wywiadami „pełnometrażowymi a „okazjonalnymi" nie decyduję się przeprowadzać, ponieważ granica między nimi okazuje się być bardzo płynna. Nierzadko przypadkowa pogawędka przeradzała się w długą rozmowę, dostarczając mi wartościowego materiału badawczego. W takich sytuacjach nieczęsto udawało mi się uzyskać zgodę na nagrywanie i musiałam poprzestać na notatkach. Jeśli jednak za kryterium wartościowości uznać przewagę nagrania nad zapisem, wówczas łatwo doszlibyśmy do absurdu, związanego z przedkładaniem technologii nad doświadczeniem. Oznaczenie *Not*. przy cytowaniu zebranych materiałów, stosuję zaledwie tam, gdzie rzeczywiście chodzi o jedno lub dwa zdania wyciągnięte z całej rozmowy, które jednak wydały mi się być na tyle znamienne, że warte zamieszczenia w gotowej pracy.

[12] G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] *Clifford Geertz – Lokalna lektura*, pod red. D. Wolskiej, M. Brockiego, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002, s. 155–181.

orientacji w badanej rzeczywistości i do nakreślenia swego rodzaju mapy, z pomocą której usiłowałam poruszać się po obcym dla siebie terenie. Gdybym jednak miała ową mapę nakreślić czytelnikowi, musiałoby to być właściwie kilka różnych map w zależności od tego, kto o danym terenie opowiada. Choć jednak takie zróżnicowanie występuje, trudno tu o łatwe podziały między „przeciwnikami" a „zwolennikami" poszerzenia Parku Narodowego. Znacznie lepiej byłoby widzieć ową dywersyfikację jako swego rodzaju kontinuum, na którego krańcach występują Weberowsko pojmowane typy idealne[13]: ogrodniczy i biocentryczny. Pomiędzy nimi rozpościera się jednak całe spektrum postaw i działań, będących wynikiem ścierania się sfery znaczeń i wartości ze społeczną *praxis*.

W swojej „czystej" postaci postawa ogrodnicza odnosi nas do wspominanej tu już Baumanowskiej nowoczesności, gdzie świat jawi się jako maszyna, którą należy precyzyjnie operować, jako potencjalne źródło chaosu, którego pojawieniu się winniśmy przeciwdziałać. Chaotyczny jest z założenia świat natury – rządzący się własnymi, innymi niż ludzki, prawami. „Zabałaganiona" jest tym bardziej Puszcza Białowieska, gdzie w częściach wyłączonych spod dominacji człowieka, natura rządzi niepodzielnie, lekceważąc cywilizacyjną potrzebę porządku. Niezgodność takiego stanu z własnymi wyobrażeniami o funkcjach przyrody, przekłada się na odczucia estetyczne: „Nic mi się tam nie podoba. Tam tylko to leży wszystko, tylko to leży. Widziała pani, była pani w rezerwacie? No i co tam się dzieje? Sodoma i Gomora"[14].

Określenie „rezerwat" odnosi się tu do rezerwatu ścisłego, który choć nie obejmuje całości terenu Puszczy czy nawet Parku Narodowego, w powszechnej świadomości tak właśnie funkcjonuje. Jedna z moich rozmówczyń wyjaśnia ten stan rzeczy następująco:

> Park Narodowy został stworzony w 1921 roku i zaraz potem postawiono płot i zabroniono wchodzić i cały Park Narodowy to wtedy był rezerwat ścisły. (...) Więc w głowach mieszkańców to funkcjonuje jako teren zamknięty, zakazany i jeszcze ogrodzony płotem. Cały Park Narodowy. Nawet jak otworzono go w 1996 i powiększono o tą część północną i tu od wschodu, to dla mieszkańców Białowieży ciągle jest niedostępny. Bo nasza bezpośrednia granica z Parkiem to jest rezerwat ścisły, do którego nie możemy wchodzić[15].

[13] M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, pod red. A. Chmieleckiego PWN, Warszawa 1985, s. 45–100.

[14] WW MS/02.01.2012d.

[15] WW MS/06.01.2012b.

Pojawia się tu wizja lasu „zamkniętego" – ogrodzonego płotem, wyłączonego z gospodarowania, a zatem w pewien sposób, nieużytecznego. Symboliczna figura zamknięcia, wzmacniana jest przez realnie istniejące ogrodzenie, czy przez bramę wejściową do rezerwatu, za którą wstęp można uzyskać tylko w towarzystwie przewodnika. Skoro zaś coś nie podlega naszemu użytkowaniu, zapewne się marnuje:

> Ale ktoś tam wyliczył, że te leżące drzewa, które można by komuś czy sprzedać, nawet i na opał ludziom. Opał przecież bardzo drogi jest. A wiele jest takich rodzin, których nie stać w ogóle nawet na kupienie drewna. Można by im to oddać. No ale to ma zgnić, to ma leżeć[16].

W tym wypadku sprawa jest zresztą bardziej skomplikowana, bo ogrodnicze podejście charakterystyczne dla nowoczesności, łączy się z charakterystycznym dla rejonów niezbyt zasobnych materialnie pragmatyzmem, w myśl którego faktycznie marnowanie czegokolwiek okazuje się być dużym wykroczeniem przeciwko przyjętemu systemowi wartości. Marnowanie zaś, oznacza przede wszystkim niewykorzystanie przez ludzi. Korzyści dla natury są wartością abstrakcyjną, bowiem natura to raczej przedmiot niż podmiot, służący zaspokajaniu ludzkich potrzeb, a nie generujący własne. Poza tym: „Na szczycie drzewa życia siedzi człowiek" – przekonuje przed kamerą dyrektor Parku Bieławieżskaja Puszcza[17]. Nie robak, chciałoby się dodać, bo w jakże wielu wypowiedziach moich rozmówców pojawia się motyw drewna rzuconego na pożarcie chrząszczom oraz żuczków, które mają w Puszczy większe prawa niż ludzie. W tym układzie, aktywiści ekologiczni jawić się muszą nieuchronnie jako sprzymierzeńcy chrząszczy i żuczków oraz wrogowie świata ludzi. Obcość jest wpisana w sam status osób opowiadających się „po stronie przyrody". Przyrodę, owszem, chronić należy, ale w sposób czynny, to znaczy taki, który umożliwia ciągłą ingerencję człowieka w ekosystem. Natura jest ogrodem, o który trzeba zadbać, bo inaczej uschnie lub zarośnie chaszczami. Naturę należy pielęgnować i wykorzystywać, a nie pozostawiać samej sobie.

Inaczej jest w dyskursie biocentrycznym. Tu dychotomia człowiek – natura rozmywa się i traci na znaczeniu. Zamiast drzewa życia, czy też drabiny bytów, z człowiekiem na samym szczycie, preferuje się raczej metaforę

[16] WW MS/05.05.2012a.

[17] *Reportaż o Puszczy Białowieskiej*, Telewizja ONT, 2011, http://www.youtube.com/watch?v=0ZJ0Lyq_OMk, (dostęp: 15.10.2012).

kręgu czy sieci, w której wszystkie elementy są ze sobą powiązane w sposób niehierarchiczny. Tutaj pojawiać się mogą wypowiedzi, które godzą w same podstawy ogrodniczego systemu wartości: „Dobrze, że przynajmniej w BPN kornik jest naturalnym członkiem społeczności leśnej, skoro w pozostałych parkach narodowych jest »szkodnikiem«"[18]. Nie znaczy to, że rezygnuje się tu z potrzeb człowieka, ale są one rozpatrywane w powiązaniu ze wszystkimi innymi przedstawicielami świata żywego. Nielubiany przez leśników kornik okaże się w podejściu biocentrycznym zaledwie jednym z elementów ogromnej sieci zależności, w którą zaplątany jest również człowiek. Sieć ta rozciąga się zresztą zarówno w przestrzeni, jak i w czasie – stąd dążenie do zachowywania procesów raczej niż poszczególnych gatunków i siedlisk. Dries Kuijper z Instytutu Biologii Ssaków PAN, rozmawiając z Adam Wajrakiem, zauważa:

> Oczywiście my, ludzie, jesteśmy bardzo niecierpliwi. Patrzymy na las z perspektywy naszego życia albo krótszej – 30–40 lat pracy w jednym miejscu, takim jak park narodowy lub nadleśnictwo. Tymczasem rosnące tu drzewa takie jak dęby, mogą żyć nawet kilkaset lat. To jest ich perspektywa czasowa. W Puszczy Białowieskiej mamy wszystko, co trzeba, żeby funkcjonowała bez ingerencji ze strony człowieka[19].

Skoro zaś akcent zostaje przeniesiony raczej na perspektywę ekosystemową niż ludzką, również ochrona będzie wymagała bardziej wycofania ingerencji ludzkiej z naturalnych procesów, niż uważnego ich kontrolowania. To również pozostaje niezrozumiałe dla aktywnego Kartezjańskiego podmiotu: jak może w ogóle istnieć coś takiego jak ochrona bierna? Jak można coś chronić, nic nie robiąc? Obok tego zaś, pojawia się kolejne pytanie: jak można chronić coś, co nie ma żadnego (praktycznego) znaczenia dla ludzi? Otóż można, bowiem – jak czytamy w wypowiedzi, która dobrze oddaje ducha biocentryzmu, dzika przyroda: „Jest wartością samoistną, niezależną od jej użyteczności dla człowieka"[20]. Jeżeli zaś zderzymy tę postawę ze skrajnie różnym światopoglądem, w myśl którego przyroda nie tylko istnieje

[18] J. Korbel, *Puszcza Białowieska* (blog internetowy), 25.08.2011, http://puszcza-bialowieska.blogspot.com/, (dostęp: 15.10.2012).

[19] D. Kuijper, A. Wajrak, *Puszcza Białowieska: oby tylko człowiek jej nie przeszkadzał*, Wyborcza.pl, http://wyborcza.pl/1,75476,10935787,Puszcza_Bialowieska__oby_tylko_czlowiek_jej_nie_przeszkadzal.html, (dostęp: 15.10.2012).

[20] T. Wesołowski, G. Bożek, *Puszcza jest naszą rafą koralową – z prof. Tomaszem Wesołowskim rozmawia Grzegorz Bożek*. „Dzikie Życie" 2005–2006, nr 12–1,, http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2137,article,2759, (dostęp: 15.10.2012).

dla człowieka, ale też **dzięki człowiekowi** i bez niego z pewnością nie da sobie rady, wówczas łatwo zorientujemy się, że różnica zdań między zwolennikami jednego i drugiego systemu wartości, jest jednak czymś więcej niż czysto kosmetycznym niuansem. Bez uwzględnienia tej różnicy w procesach planowania ochrony środowiska naturalnego, nie będziemy w stanie wykroczyć poza poziom czysto technicznych rozwiązań, sięgających instytucji i regulacji, a nie idei i wartości.

Kolejnym czynnikiem, którego w takich procesach zdecydowanie pomijać się nie powinno, jest czas. Nasze myślenie o przyrodzie jest uwarunkowane historycznie. Marshall Sahlins określa tę prawidłowość mianem ryzyka w kategorii w działaniu[21], zwracając uwagę, że osadzenie ludzkich działań w czasie podlega dwóm uzupełniającym się procesom. Po pierwsze – na nasze obecne postępowanie ma wpływ zastany kontekst historyczny (struktura), po drugie zaś – sama struktura ulega drobnym modyfikacjom pod wpływem bieżących doświadczeń. Każde miejsce ma swoją historię i rozpatrywanie tego, co dzieje się „tu i teraz" w oderwaniu od niej, da nam co najmniej niepełny obraz sytuacji. Rzecz jasna, są w dziejach każdej grupy momenty i przedziały czasowe bardziej lub mniej znaczące z symbolicznego punktu widzenia. Ja skupiłam się na tych elementach historycznej narracji, w których dopatrywałam się związków z obecnym podejściem mieszkańców Białowieży do Puszczy i do jej ochrony. Bardziej jednak niż punktowo należałoby je traktować w przedziałach i ciągach czasowych. Znaczenia bowiem nie wykuwają się zdarzeniowo, a periodycznie. Stanowią one pewien pretekst, zaczątek dla czegoś, co wokół nich rozwija się i narasta.

Niewątpliwie, jednym z takich elementów historycznej narracji, który rozpoczął zawrotną karierę Białowieży jako miejsca pobytów elit, było osławione Wielkie Polowanie króla Władysława Jagiełły z 1409 roku. Epizod do tej pory pojawia się w zbiorowej pamięci, czy to w formie toponimów: Dąb Jagiełły, Tryb Jagielloński, Uroczysko Jagiellońskie itd., czy też w postaci, odwołujących się doń, hucznych imprez plenerowych. Okres „królewski" uczynił z miejscowości swego rodzaju oczko w głowie możnowładców, którzy z lubością pojawiali się tutaj, by oddawać się łowom na grubego zwierza. Paradoksalnie, to właśnie umiłowanie władców dla polowań, stało się przyczyną zachowania Puszczy w takim kształcie, w jakim znamy ją obecnie.

[21] M. Sahlins, *Struktura a historia*, [w:] *Wyspy historii*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 160–161.

Bardzo wcześnie bowiem dokonane zostało formalne rozdzielenie dóbr puszczańskich na własność prywatną i własność książęcą[22]. Ta ostatnia, przeznaczona głównie pod tereny łowieckie, wolna była od eksploatacji przez miejscową ludność – od intensywnej gospodarki leśnej czy od kłusownictwa. Nad zachowaniem książęcych przykazań i obsługą polowań czuwali mężczyźni zatrudniani w charakterze osoczników, strażników i strzelców. Co istotne, rekrutowali się oni spośród miejscowej ludności, co sprawiało, że królewskie wymogi i obostrzenia przestawały być uznawane wyłącznie za coś zewnętrznego, skoro egzekwowane były przez „swoich". Do takiego ich pojmowania przyczyniało się również i to, że, jakkolwiek surowe, nakazy i zakazy wiązały się jednak z pewnymi przywilejami. Mieszkańcy puszczańskich wsi otrzymywali od władców przywilej tzw. wchodów do Puszczy, które, jak czytamy w jednej z publikacji, stanowiły: „zezwolenia na użytkowanie zasobów leśnych, w formie m.in. sianożęć błotnych, bartnictwa czy łowienia ryb"[23]. Zakaz wstępu do Puszczy nie był zatem absolutny, zaś odstępstwa od niego nadane nie przez byle kogo, bo przez samego króla. Nic zatem dziwnego, że dziś jeszcze królewskie przywileje traktowane bywają nie w sposób historyczny, czy symboliczny, ale zupełnie realny. W trakcie wymiany zdań między przyrodnikiem Adamem Bohdanem a pracownikiem Zakładu Usług Leśnych, ten ostatni tłumaczył Bohdanowi, że: „…jego ród ma specjalne prawa do eksploatacji Puszczy, a konkretnie do wycinki i bartnictwa. Zostały one (…) nadane jego przodkom przez króla Władysława Jagiełłę, tylko dokumenty gdzieś się zagubiły"[24]. Widzimy zatem, że struktury długiego trwania mają nie tylko symboliczny, ale jak najbardziej bezpośredni wpływ na obecną świadomość mieszkańców wsi puszczańskich. Królewskie edykty sprzed kilkuset lat grają w zbiorowej pamięci większą rolę niż jakiekolwiek współczesne akty i dokumenty. Należy się dopatrywać w tym czegoś więcej niż czysto pragmatycznego wykorzystania zdarzeń historycznych na potrzeby bieżących okoliczności. Musi być w okresie królewskim coś, co sprawia, że właśnie na

[22] Piotr Bajko sugeruje, że stało się to w już w 1387 roku. P. Bajko, *Z dawnej Białowieży*, Wydawnictwo Hajstra, Otwock–Białowieża 2010, s. 5.

[23] B. Jędrzejewska, Cz. Okołów, T. Samojlik, *Dziedzictwo zobowiązuje. 600 lat ochrony Puszczy Białowieskiej. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Białowieża, 11–12 września 2009*, Ministerstwo Środowiska, Warszawa 2010, s. 40.

[24] A. Bohdan, *Będziem topić w bagnie*. „Dzikie Życie" 2010, nr 6, http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2253,article,5035, (dostęp: 15.10.2012).

niego powołują się w swojej narracji mieszkańcy. Co to takiego, skoro wtedy, podobne jak teraz, Puszcza była w znacznym stopniu zamknięta przed użytkowaniem? Wskazać tu można kilka czynników, które się do pozytywnej oceny ówczesnego stanu rzeczy przyczyniały. Pierwszym z nich jest wspomniana już kwestia współwłasności i współodpowiedzialności, objawiająca się w przyznawaniu wchodów do Puszczy i w ustanawianiu miejscowych strażnikami królewskiej własności. Kolejny to prestiż związany z samymi pobytami elit. Wreszcie – królewska wizja ochrony w znacznym stopniu wpisywała się w miejscowy system wartości. Dualizm: chronić, ale wykorzystywać (chociażby w trakcie polowań) rezonował w zbiorowej świadomości, w której marnowaniem puszczańskich zasobów byłaby ochrona dla samej ochrony.

Kolejnym ważnym etapem w historii Białowieży jest okres carski. W dalszym ciągu istnieje w tym czasie tendencja do traktowania tego obszaru jako „kurortu" dla elit. Dzieje się tak tym bardziej, że w same wizyty cara wpisana jest poetyka pewnego zbytku, nadmiaru, teatru. Ważne jest tutaj również podejście do figury władcy, które jak wskazują badacze, jest charakterystyczne dla całego rosyjskiego prawosławia[25]. Zwraca na nie uwagę również Ryszard Kapuściński, który w „Imperium" opisuje tę prawidłowość następująco:

> Car uważany jest za Boga i to w sensie dosłownym. Przez stulecia, przez całą historię Rosji. Dopiero w XIX wieku wydano ukaz carski, aby zdjąć z cerkwi portrety cara. Ukaz carski! Bez niego nie ośmieliłby się nikt tknąć takiego portretu – ikony. (...) Car jest Bogiem – w tej dwoistej naturze Władzy Najwyższej w Rosji leżała jej stabilność, trwałość i siła. (...) Car był wysłannikiem i pomazańcem Wszechmogącego, więcej – był jego uosobieniem, ziemskim odbiciem. Tylko ten, kto utrzymywał (i jakoś to udowadniał), że jego władza ma bosko-ludzką naturę, mógł tu sprawować rządy, prowadzić za sobą lud, liczyć na jego posłuszeństwo i oddanie[26].

W jaki sposób ta refleksja polskiego reportera znajduje odzwierciedlenie w warunkach (rdzennie białoruskiej i wciąż w siedemdziesięciu procentach prawosławnej) współczesnej Białowieży? Chociażby poprzez sentyment, z jakim część jej mieszkańców wspomina czasy carskie nawet, jeśli sami ich nie pamiętają:

---

[25] J. Keller, *Prawosławie*, Iskry, Warszawa 1982, s. 148–149.

[26] R. Kapuściński, *Imperium*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 91–109.

mówiło się – był car, był porządek. I nawet nie tylko w takim sensie, że dyscyplina, że ten ordnung, ale że po prostu ludzie musieli dbać o czystość obejść. Że jak miał przyjechać car, to chodzili inspektorzy i kazali naprawiać płoty, sprzątać obejścia itd. (…) Nawet jak turyści dzisiaj przyjeżdżają, to mówią, że faktycznie te obejścia są tutaj takie wyjątkowo czyste i ładne[27].

Inny przykład odnosi się już bezpośrednio do figury cara jako wielkiego hospodina:

…błędem było zlikwidowanie pałacu carskiego – bo to była istna perełka – nie chodzi tylko o sam budynek, który był piękny, ale o więź materialną z historią. Z historią, ale i z wielkością cara, który jaki by nie był, to był wielki[28].

Takich opinii pojawia się więcej, a nawet tam, gdzie nie ma mowy o carze bezpośrednio, powracającym motywem jest figura dobrego gospodarza – czy to w odniesieniu do leśników, którzy wiedzą, jak należy opiekować się Puszczą, czy wręcz Aleksandra Łukaszenki, którego postać zostaje wpisana w ojcowski rys władcy i opiekuna. Kontrastem dla gospodarza dobrego jest oczywiście gospodarz zły, czyli Minister Środowiska, który w powszechnej opinii nie jest w stanie chronić Puszczy tak, by zadbać o interesy mieszkańców albo też – podległy Ministrowi – Park Narodowy, którego niegospodarność jest wytykana na każdym kroku[29]:

Ale Park za bardzo też nie daje rady z tą połacią, którą ma. Nie ma porządku. Ja to widzę, nawet patrząc tutaj, na Park Pałacowy. Sąsiedztwo moje. Już nie mówiąc o Parku puszczańskim. Więc wydaje mi się, że oni powinni tutaj porządek pokazać. Pokazać jako gospodarz dobry, że to coś fajnego, że my tu robimy, dbamy. Dbają troszeczkę, ale nie tak. Za mało. Zaniedbany jest park[30].

Współcześni gracze w tym symbolicznym dyskursie nakładani są na historyczną siatkę znaczeń, zaś ich działania odczytywane są nie tylko w kontekście teraźniejszym, ale i w konfrontacji ze wspaniałą przeszłością Białowieży. Stwierdzenia, które bez znajomości kontekstu dziejowego, wydać się mogą niezrozumiałe czy śmieszne, w zetknięciu z nim zyskują

---

[27] WW MS/05.01.2012b.

[28] WW. MS/06.01.2012a.

[29] Nie bez kozery zresztą, bowiem dotychczasowe zarządzanie Białowieskim Parkiem Narodowym pozostawia wiele do życzenia. Chroniczne kłopoty finansowe, ciągłe zmiany dyrektorów i brak ciągłości w polityce kierowania Parkiem, nawet jego zwolenników skłaniają do niezbyt pochlebnych opinii na ten temat.

[30] WW MS/05.05.2012a.

nowy rys, który również powinien być brany pod uwagę w praktyce zrównoważonego rozwoju.

W Białowieży takie odczytanie równoczesne ma znaczenie również z uwagi na jej dzieje stosunkowo najnowsze, kiedy to przez swój pograniczny charakter, stała się ona przechodzącym z rąk do rąk, polem wojskowych manewrów. W czasie samej tylko II wojny światowej Białowieża czterokrotnie zmieniała swą przynależność państwową, a każda zmiana wiązała się z ogromnymi stratami w ludziach i zniszczeniami infrastruktury. Piotr Bajko w swoim opracowaniu o dziejach miejscowości wspomina, że w hitlerowskich egzekucjach straciło tu życie około tysiąca osób, zaś kolejne półtora tysiąca zostało przesiedlone w głąb Związku Radzieckiego[31]. Wśród tych ostatnich znaleźli się w głównej mierze przedstawiciele administracji leśnej i ich rodziny, co na trwałe wpisało tę, już i tak dość dobrze wrośniętą w miejscową społeczność, grupę zawodową, w białowieską martyrologię. Zdarzenia te są z naszego punktu widzenia o tyle znamienne, że współcześnie w dyskursie osób związanych z ochroną Puszczy, dość często pojawia się przeciwstawienie „dobrych mieszkańców" i „złych leśników", które z dziejowego punktu widzenia, wydaje się być co najmniej nietrafne.

Co istotne w tym momencie to, że historyczne zawieruchy wpłynąć mogły na jeszcze jeden charakterystyczny element w podejściu mieszkańców tych terenów do obowiązującej władzy, ale i w ogóle do wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz. Tutejsza społeczność miała niemały orzech do zgryzienia. Z jednej bowiem strony – jako centrum życia towarzyskiego elit – Białowieża musiała dbać o jak najlepsze owych elit przyjęcie (wizyty zaś obejmowały nie tylko polski ród Jagiellonów czy carską rodzinę Romanowów, ale również prezydenta Ignacego Mościckiego, a także znacznie mniej pożądanych gości, jak choćby Heinrich Himmler czy Nikita Chruszczow). Z drugiej zaś – jako obszar geograficznie peryferyjny – miejscowość niejednokrotnie stawała w ogniu walczących ze sobą wojsk i zmieniających się ustrojów. Niełatwo w takiej sytuacji o chwytanie za broń, ilekroć w oddali zamajaczą kolejne żołnierskie mundury. Niełatwo również o łatwą identyfikację narodową, której czasem może lepiej nawet unikać w obliczu ciągłych politycznych represji.

[31] P. Bajko, *dz. cyt.*, s. 21.

> Wyróżnia tych ludzi [mówi o białowieżanach jeden z moich rozmówców, również rodowity mieszkaniec tego miejsca] taka spolegliwość, czyli godzenie się na pewne warunki życia, godzenie się na jakąś tam władzę i jakby ta nacja nigdy nie była bardzo rewolucyjna, nigdy też bardzo mocno nie walczyła o swoje prawa[32].

Ten brak tendencji „rewolucyjnych" czy apolityczność, nie oznaczają jednak braku poczucia własnej godności, tożsamości, czy braku jakiegokolwiek stanowiska w sprawach elementarnych. Jest jednak cechą dość charakterystyczną dla pogranicza, że owa tożsamość nie daje się tu zamknąć w prostych kategoriach narodu, religii, ideologii. Tutaj mniejsze znaczenie ma, czy jesteś Polakiem czy Białorusinem, katolikiem czy prawosławnym. Ważniejsze, czy jesteś „tutejszy". Jeśli bowiem nie jesteś, to znaczy, że jesteś albo „nawołocz" albo „matany"[33], przy czym oba te określenia posiadają wymiar silnie pejoratywny. „Tutejsi, białowiescy" są ci, którzy się tu urodzili, ale też wyznają system wartości zbliżony do miejscowego. Ktoś, kto mieszka tu od dwudziestu lat, ale pochodzi skąd indziej, może wprawdzie zostać oswojony, ale nie uznany za swego. Swój może obchodzić Święta w obrządku prawosławnym lub katolickim (a bardzo często w jednym i w drugim), ale raczej nie będzie popierał postulatów poszerzenia Parku Narodowego. Owo rozróżnienie jest nasilone do tego stopnia, że jak wspomina w swoim opracowaniu Piotr Gliński:

> Dyrektor parku podczas oprowadzania grupy studentów socjologii po Rezerwacie Ścisłym (12.09.2000) przyznał, ze choć urodził się i spędził dzieciństwo w Białowieży, przez białowieżan traktowany jest jako „nawołocz". Do wykluczenia z grona „swoich" – jak sądzi – wystarczył stosunkowo krótki pobyt na studiach poza Białowieżą lub decyduje o tym pozycja, którą zajmuje obecnie[34].

Podział ten wspominam z konkretnej przyczyny. Jeśli bowiem spróbujemy się zagłębić w istotę sporu o kształt ochrony Puszczy Białowieskiej, ukaże się on naszym oczom z całą jaskrawością. Nie będzie dziwić nas podejrzliwość już nie tylko w stosunku do, bywających tu sporadycznie, aktywistów ekologicznych, ale nawet do, mieszkających w Białowieży od wielu lat,

[32] WW MS/01.05.2012.

[33] Określenie *nawołocz* odnosi się do przybyszów z miasta, spoza terenu Podlasia. *Matany* to pogardliwa nazwa dla osób, które przeprowadziły się do Białowieży z terenu Podlasia, najczęściej z jednej z okolicznych wsi (która to przeprowadzka w czasach świetności tego miejsca, było uznawane za źródło prestiżu ekonomicznego i społecznego).

[34] P. Gliński, *Konflikt o Puszczę. Raport z badań nad konfliktem społecznym dotyczącym poszerzenia Białowieskiego Parku Narodowego*, [w:] *Pogranicze. Studia Społeczne*, pod red. A. Sadowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2002, s. 85.

naukowców z Zakładu Badania Ssaków PAN. Wszyscy oni są w myśl miejscowego systemu wartości obcy, więc należy zachowywać dystans i podejrzliwość wobec ich poczynań.

Podejrzliwość ta nasila się jeszcze bardziej, gdy obcy co chwila popełniają podstawowe błędy komunikacyjne. Nawet Wojciech Cejrowski, stanowiący dla autorki tej pracy typ mocno etnocentryczny, nie zaniedbuje w trakcie swych wypraw rozpoznania lokalnych kontekstów i prób wcielenia ich we własną praktykę podróżniczą (i pewnie dlatego, przy całym swym zadufaniu, jeszcze żyje). Tymczasem zarówno Ministerstwo Środowiska, jak też większość organizacji ekologicznych, które dotąd miały okazję działać na rzecz Puszczy Białowieskiej, dbały wprawdzie o dobry PR zewnętrzny (w ogólnopolskich mediach), jednak wewnętrznego (w kontakcie z lokalną społecznością) zaniechały w zupełności. Nie miejsce tu, by przytaczać cały przebieg sprawy puszczańskiej tak na poziomie lokalnym jak i globalnym, ale pozwolę sobie na wymienienie kilku podstawowych błędów ze strony polityków i obrońców przyrody[35], które się w obrębie owej sprawy pojawiały, stojąc w konflikcie z przyjętym tu przeze mnie rozumieniem zrównoważonego rozwoju.

Pierwszy i zarazem najszerszy z nich, określam jako błąd niedostosowania. Przebiega ono na zarówno na płaszczyźnie poziomej (współcześnie istniejące systemy wartości i znaczeń), jak i pionowej (ich historyczne uwarunkowania). Niedostosowanie odnosi się do nieznajomości lokalnych wzorców czasu, przestrzeni, miejscowego systemu wartości oraz społecznie akceptowanych sposobów działania. Przykłady chronologicznej nieadekwatności, bogato przytaczane przez Edwarda Halla w *Tańcu życia* w odniesieniu do amerykańskich dyplomatów[36], można by z powodzeniem wzbogacić o te związane z wizytami w Puszczy aktywistów ekologicznych. Czy to bowiem ze względu na peryferyjność Białowieży i Podlasia jako takiego, czy też na silne osadzenie działań ludzkich w przyrodzie, białowieski model funkcjonowania w czasie jest znacznie wolniejszy niż ten znany nam z Polski centralnej. Może to wprawdzie brzmieć, jak polski orientalizm, gdzie Polska wschodnia zostaje sprowadzona do niespiesznego rytmu życia

[35] Grup tych nie stawiam na równi ani jeżeli idzie o intencje, ani o sposoby działania. Wspominam jednak o ich praktykach, bowiem jako zewnętrzne wobec Białowieskiej społeczności, a zarazem mające znaczny wpływ na jej los, powinny w mojej opinii, zachowywać pewne standardy działania, które sprzyjałyby raczej zmniejszaniu niż eskalacji konfliktu.

[36] E. Hall, *Taniec życia*, tłum. R. Nowakowski, Muza, Warszawa 1999.

rodem z filmów *U Pana Boga za piecem*, jednak poparte jest wypowiedziami samych mieszkańców Podlasia. Odnosząc się do niechęci, z jaką spotykają się akcje ekologów w obronie przyrody, mój rozmówca z Hajnówki zamyśla się i mówi:

> Co nagle, to po diable. Na wszystko trzeba poczekać. Tak samo jest z takimi decyzjami. Kiedy wkraczają tam ludzie bardzo aktywni, dla których już nie ma: jutro, tylko cały czas: działamy, działamy, działamy – no, dla nich to może być troszeczkę zbyt pochopne[37].

Ten pośpiech ekologów objawiać się może, w myśl miejscowego systemu wartości, w domaganiu się błyskawicznych decyzji ze strony rządu czy Ministra Środowiska, a także do haseł, które się owych decyzji domagają: „Czas na ochronę Puszczy. Stop wycince"[38]. Dlaczego właśnie teraz? – może się zastanowić przezorny białowieżanin, któremu w dodatku nieobce są historyczne losy Puszczy:

> nie dzieje się teraz aż tak źle w tej Puszczy, w porównaniu do tego, co się działo kiedyś. Kiedyś Puszcza była dużo bardziej wycinana niż obecnie. Były takie okresy naprawdę czarne w historii Puszczy, więc teraz to pozyskanie drewna jest minimalne i to nie jest nic co by tą Puszczę krzywdziło. (...) Puszcza zawsze się odrodzi. I nawet po tych wszystkich ranach zadawanych przez człowieka Puszcza się odradzała i jakoś sobie radziła, więc teraz może też jakoś tak szybko nie zginie, jak to niektórzy chcieliby jej wieścić[39].

Mieszkańcy bardzo często odwołują się również w swoich wypowiedziach do spokoju. Kiedy mówią o wartościach szczególnie cennych dla białowieżan albo o cechach charakterystycznych ich miejscowości, prawie zawsze, wcześniej czy później pojawia się ten spokój. Stąd również sam mechanizm działania aktywistów, w oparciu o akcje bezpośrednie i głośną kampanię medialną, budzić może uzasadniony sprzeciw społeczności lokalnej. Skoro coś uderza w sam rdzeń systemu wartości – w opisywane przez Pawła Schmidta wartości centralne[40], również reakcja na taki „atak" będzie wykraczała poza poziom chłodnej merytorycznej dyskusji, wkraczając na poziom emocji i wartościowania. Widać to było chociażby w „antyekolo-

[37] WW MS/01.2012.

[38] A. Fydrych, Puszcza Białowieska – „Stop wycince!", http://serwisy.gazetaprawna.pl/ekologia/artykuly/352235,puszcza_bialowieska_stop_wycince.html, (dostęp: 31.05.2013).

[39] WW MS/05.01.2012b.

[40] P. Schmidt, *„Centralność" i „pograniczność". Dwa modele tożsamości*, „Lud", t. 86, 2002, s. 173–194.

gicznych" protestach mieszkańców, gdzie wśród haseł manifestantów, pojawiały się nawoływania bardzo emocjonalne, jak: „Unijni Judasze precz!", czy „Adsiul nasz rod. My choczem tut żyć i pracować najdalej"[41].

Pytanie, czy niedostosowanie wynika wyłącznie z braku wiedzy na temat miejsca, do którego się przyjeżdża (wówczas jest do nadrobienia), czy może raczej z braku chęci, by ową wiedzę zgłębiać.

Ponad pół roku od obrony pracy magisterskiej, skłaniam się ku opinii, że to bardziej o brak chęci niż o brak możliwości idzie. W działaniach na rzecz Puszczy dominuje strategia informacyjna raczej niż rozumiejąca oraz komunikacja jednostronna, nastawiona na własny przekaz, a nie na wysłuchanie drugiej strony. Kiedy w wewnętrznej komunikacji jednej z grup zajmujących się ochroną Puszczy[42], dokonuje się porównania leśników do Scrooge'a z *Opowieści Wigilijnej*, a całą sprawę do XIX-wiecznego moralitetu, w którym dobro (czytaj: organizacja ekologiczna) triumfuje, możemy mieć niejasną intuicję, że woli zrozumienia na pewnym poziomie jednak zabrakło. Podobnie, gdy w wypadku akcji przeciwko polowaniom na terenie Puszczy Białowieskiej, oficjalny komunikat prasowy brzmi:

> Mieszkańcy puszczańskich miejscowości, dzięki obecności turystów, którzy przyjeżdżają podziwiać przyrodę Puszczy Białowieskiej, mają korzyści finansowe. Mamy nadzieję, że żenujący incydent, do którego doszło wczorajszej nocy, nie jest głosem mieszkańców tych okolic[43].

Nikt, rzecz jasna, nie pyta mieszkańców, czy „żenujący incydent" jest ich głosem ani jak się zapatrują na swoje korzyści finansowe, bo przecież wszyscy doskonale wiedzą, co myślą mieszkańcy oraz jak ich uszczęśliwić. Na poziomie werbalnym, często pojawiają się w sprawie Puszczy takie określenia jak: „lokalna społeczność" czy „mieszkańcy tych terenów" (używane przez wszystkich znaczących graczy w tej dyskusji: zarówno polityków i organizacje przyrodnicze, jak też administrację Lasów Państwowych czy samorządowców). Przyglądając się tym wypowiedziom, musimy jednak nieuchronnie dojść do wniosku, że wszelkie tego typu odwołania mają

[41] P. Gliński, *dz. cyt.*, s. 68. Użycie przez protestujących języka białoruskiego sugeruje tutaj bardzo głęboki (bo sięgający samych podstaw tożsamości) poziom, do którego się odwołują.

[42] Z uwagi na nieoficjalny, skierowany do wolontariuszy, charakter owego komunikatu, nie zamieszczam informacji, o którą organizację chodzi. Sam przekaz wydał mi się jednak na tyle w kontekście opisywanego problemu istotny, że zdecydowałam się go zamieścić.

[43] R. Ślusarczyk, *Białowieża. Na dzień dobry wieniec nagrobny dla miłośników przyrody*, Pracownia.org.pl, http://pracownia.org.pl/aktualnosci,881, (dostęp: 15.10.2012).

czysto deklaratywny wymiar. Każda z wymienionych grup uważa się za ekspercką w swojej dziedzinie, bez względu na to, czy chodzi o ochronę dzikiej przyrody, czy o sprawowanie władzy. Jednocześnie, wiedzy eksperckiej odmawia się w praktyce mieszkańcom, co sprawia, że nie bierze się pod uwagę ich zdania w procesach decyzyjnych, tylko zdanie to z góry im się narzuca. Przyznany odgórnie pozór suwerenności, jakim jest możliwość decydowania samorządu o powstrzymaniu utworzenia parku narodowego[44], jest li tylko pozorem, bo ogranicza się do samowładztwa negatywnego, a nie pozytywnego (podobnie, jak w wypadku obiecanych mieszkańcom przez Ministerstwo Środowiska funduszy strukturalnych, które wykorzystane mogły być tylko na określony rodzaj inwestycji).

To odsyła nas z kolei do następnego zaniechania, a mianowicie do braku włączania społeczności lokalnej w procesy decyzyjne. Łatwo jest legitymizować swoje decyzje i działania, kiedy uzasadni się je jako *vox populi*. Kiedy spojrzymy jednak na praktykę demokracji bezpośredniej w naszym kraju, szybko okaże się, że inkluzyjność dotyczy jedynie tych obszarów, w których nie przeszkadza ona istniejącym planom. Budowa kopalni odkrywkowych, autostrad, ogromnych elektrociepłowni, jest konsultowana tylko o tyle, o ile nie godzi to we wcześniej przyjęte plany i strategie[45]. W tej sytuacji głos dany tubylcom w sprawach, które i tak nie generują żadnych kosztów dla budżetu (a czasem, jak w wypadku parków narodowych, wręcz ich ujmują), przypomina jałmużnę rzuconą biedakom po to, by utrzymać decyzyjny *status quo*.

Budowie społeczeństwa uczestniczącego i włączaniu obywateli w stanowienie prawa, nie sprzyjają również inicjatywy teoretycznie na to zamierzone, zorganizowane jednak w formie projektów i grantów. Czy można budować proces partycypacji w oparciu o jednoroczny (w najlepszym układzie dwuletni) projekt, którego połowę zasobów i tak pochłania biurokracja?

---

[44] Zgodnie z *Ustawą o ochronie przyrody* z 2004 roku samorządy mają obowiązek „uzgadniania" planów tworzenia parków narodowych w Polsce, nie zaś, jak było to wcześniej, wyłącznie ich „opiniowania". W rezultacie oznacza to, że stanowisko samorządu w tej kwestii jest kluczowe dla podjęcia decyzji. Jeżeli będzie ono negatywne, park narodowy nie może powstać ani poszerzyć swych granic. *Ustawa o ochronie przyrody z dnia 16 kwietnia 2004*, http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20040920880, (dostęp: 15.10.2012).

[45] Przykładów poniechań można by podawać wiele, począwszy od raportów środowiskowych, pisanych metodą „kopiuj-wklej" (zob. *Polski program jądrowy pisany na kolanie*, Greenpeace 2012, http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/polski-program-jadrowy/, dostęp: 31.05.2013), a skończywszy na przeznaczaniu środków budżetowych na promocję zaplanowanych inwestycji, zamiast na rzetelną ocenę ich skutków.

Jak zauważają inicjatorzy kampanii *Obywatele Decydują*, budowa społeczeństwa obywatelskiego nie jest sprintem, ale maratonem[46]. Potwierdza to antropologiczna *praxis*, pokazując, że do zmiany głęboko zakorzenionych przekonań i wartości, potrzeba dziesiątek, a nierzadko setek lat. Nawet najlepiej przygotowany projekt grantowy (nie wspominając już o tych przygotowanych źle) niewiele da, jeżeli brak będzie jego kontynuacji. Tymczasem ciągłość takich inicjatyw zostaje zwykle przerwana wraz z ustaniem finansowania, a głównym efektem takich działań są (poza efektami rzeczowymi) tony papieru zużytego na tworzenie nikomu niepotrzebnych tabelek i zestawień.

Pytanie, czy istnieje inna droga? Jakkolwiek przykłady zaczerpnięte z miejsc odmiennych pod względem geograficznym i kulturowym nigdy nie są do końca przekładalne, tutaj chciałabym wskazać na dwa, odnoszące się nie tyle do konkretnych realiów, co do samej metodyki prowadzenia działań, włączających społeczność lokalną w ochronę danego obszaru.

Pierwszy z nich pochodzi aż z Fidżi i dotyczy tzw. Lokalnie Zarządzanych Obszarów Morskich. Obszary te mają na celu ochronę morskiego ekosystemu przed przełowieniem. Można je zatem potraktować jak swoiste rezerwaty. Co jednak istotne dla nas, zostały one utworzone w oparciu o lokalny system wartości i sposoby gospodarowania, co umożliwiło włączenie w proces ochronny tubylczych grup etnicznych. Jak opisuje Rebecca L. Adamson:

> Grupy tubylców z wybrzeża, współpracując z naukowcami, chronią gatunki morskich organizmów, stosując tradycyjną metodę, polegającą na ustanawianiu na części wioskowych łowisk specjalnych obszarów wyłączonych z połowów, tzw. tabu, gdzie zwierzęta mogą odbudowywać swoje populacje. W efekcie od kwietnia 1997 r. do sierpnia 2000 r. liczebność takiego np. mięczaka jadalnego koi koso wzrosła o 1353% w obrębie tabu i o 523% w wodach wokół tabu[47].

Ten prosty, a zarazem wymagający dużej znajomości chronionego obszaru zabieg, sprawił, że udało się pogodzić ochronę przyrody z ochroną wartości kulturowych, stwarzając przestrzeń do ponownego odczytania sensów nadawanych przez człowieka przyrodzie.

---

[46] *Obywatele Decydują. O co chodzi*? http://obywateledecyduja.pl/2012/03/o-co-chodzi/, (dostęp: 31.05.2013).

[47] R. L. Adamson, *Preserves Biodiversity at Less Cost*, University of South Pacific 2007, http://www.firstpeoplesworldwide.org/publish/IndigenousStewardshipPreservesBiodiversityatLessCost.pdf, za: T. Nakonieczny, *Rola rdzennej ludności w ochronie przyrody*, „Dzikie Życie" 2012, nr 11, s. 28.

Zarzut, że to, co się udało na Fidżi, nie musi się wcale udać w Europie Środkowo-Wschodniej, można z kolei odeprzeć z pomocą innego, pochodzącego z zachodniej Ukrainy, przykładu. Jeszcze kilkanaście lat temu sytuacja położonego tam niewielkiego miasteczka Hrycew, była analogiczna do wielu innych miejsc po przemianach ustrojowych – zastałe struktury i model sprawowania władzy oraz brak woli ze strony ekipy samorządowej, żeby taki stan rzeczy zmienić. Reakcją mieszkańców było zawiązanie Stowarzyszenia Odnowy Hrycewa, które we współpracy ze słowacką organizacją pozarządową ACDI/VOCA zorganizowało regularne badania etnograficzne, dotyczące oczekiwań i planów mieszkańców wsi wobec rozwoju ich miejscowości i regionu. Jak pisze autorka artykułu:

> Dzięki tym wywiadom w mieszkańcach zaczęło kiełkować poczucie przynależności do lokalnej społeczności i odpowiedzialności za to, co będzie się z nią działo (...). Był to pierwszy krok do rozpoczęcia partycypacyjnego planowania lokalnego rozwoju[48].

Następnie zaczęto przystępować do wcielenia pomysłów w życie. Okazało się, że do realizacji wielu z nich nie są potrzebne ogromne fundusze, więc zamiast inwestować w jeden ogromny projekt infrastrukturalny, postawiono na 28 mini-projektów, nie tylko zainicjowanych, ale i realizowanych przez mieszkańców regionu. Krok po kroku realizowano plan odnowy, w którym – co ciekawe – zamiast forsować wizję przemysłu ciężkiego, autostrad i innych inwestycji czynionych kosztem przyrody, mieszkańcy zdecydowali się na turystyczno-ekologiczne ukierunkowanie, w zgodzie z duchem zrównoważonego rozwoju. W zgodzie z nim, również dlatego (a może właśnie dlatego), że w połączeniu ze społecznością lokalną i znaczeniami, które nadaje ona przyrodzie oraz swoim działaniom w środowisku naturalnym.

Kto wie – może w gruncie rzeczy, zrównoważony rozwój wcale nie jest rozwojem globalnym? Może jest on wytworem konwencji, umów i komisji międzynarodowych w znacznie mniejszym stopniu niż nam się wydaje? Jeżeli najważniejsza część komunikacji międzyludzkiej rozgrywa się w osobistym kontakcie z drugą osobą – w słuchaniu tonu jej głosu, przyglądaniu się gestom, nieuświadamianym sprawdzaniu jej zapachu, to również nasze kształtowanie więzi z naturą, odbywać się winno w pierwszej mierze w sposób niezapośredniczony przez jakiekolwiek środki przekazu? Tak czy

[48] A. Khalaim, *Hrycew*, *Ukraina*. *Budowanie zrównoważonej społeczności lokalnej*. [w:] *Zrównoważony rozwój*. *Zastosowania*, pod red. T. Bergier, J. Kronenberg, , Fundacja Sendzimira, Wrocław 2010, s. 68.

inaczej, droga ku budowie głębszych relacji między człowiekiem a przyrodą, musi wychodzić od budowy głębokich relacji między ludźmi. Jeżeli zrównoważony rozwój traktować będziemy jako ściśle powiązany z pojęciem demokracji ekologicznej, to punktem wyjścia będzie dla niego to samo, co dla demokracji w ogóle – lud. Lud rozumiany jednak nie jako figura retoryczna, nie jako usprawiedliwienie odgórnie podejmowanych decyzji i rozwiązań, ale jako wspólnota doświadczeń, znaczeń, sposobów wartościowania otaczającego świata. Jeżeli zaś światy swoje wartościujemy odrębnie niż inni, uczmy się wykuwać proces środowiskowy w dialogu, w nieustannym słuchaniu się nawzajem i w obopólnych próbach zrozumienia.

BIBLIOGRAFIA

- Adamska T., *Analiza kosztów i korzyści związanych z wydobyciem gazu łupkowego*, [w:] *Obywatele kontrolują*, pod red. D. Żuchowskiego, Instytut Spraw Obywatelskich, Łódź 2013.
- Adamson R. L., *Preserves Biodiversity at Less Cost*, *University of South Pacific 2007*, http://www.firstpeoplesworldwide.org/publish/IndigenousStewardshipPreservesBiodiversityatLessCost.pdf, (dostęp: 31.05.2013).
- Bajko P., *Z dawnej Białowieży*, Wydawnictwo Hajstra, Otwock–Białowieża 2010.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna*, *nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Bohdan A., *Będziem topić w bagnie*. „Dzikie Życie" 2010, nr 6, http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2253,article,5035, (dostęp: 15.10.2012).
- Fydrych A., *Puszcza Białowieska – „Stop wycince!"*, http://serwisy.gazetaprawna.pl/ekologia/artykuly/352235,puszcza_bialowieska_stop_wycince.html, (dostęp: 31.05.2013).
- Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Interpretacja kultur*. *Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Geertz C., *Osoba*, *czas i zachowanie na Bali*, [w:] *Interpretacja kultur*. *Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Gliński P., *Konflikt o Puszczę*. *Raport z badań nad konfliktem społecznym dotyczącym poszerzenia Białowieskiego Parku Narodowego*, [w:] *Pogranicze*. *Studia Społeczne*, pod red. A. Sadowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2002.
- Hall E., *Taniec życia*, tłum. R. Nowakowski, Muza, Warszawa 1999.
- Hastrup K., *Droga do antropologii*. *O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii*, tłum. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury*. *Kontynuacje*, pod red. M. Kempnego, E. Nowickiej, PWN, Warszawa 2004.

- Jędrzejewska B., Okołów Cz., Samojlik T., *Dziedzictwo zobowiązuje. 600 lat ochrony Puszczy Białowieskiej. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Białowieża, 11–12 września 2009*, Ministerstwo Środowiska, Warszawa 2010.
- Kapuściński R., *Imperium*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 91–109.
- Keller J., *Prawosławie*, Iskry, Warszawa 1982.
- Khalaim A., *Hrycew, Ukraina. Budowanie zrównoważonej społeczności lokalnej*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Zastosowania*, pod red. T. Bergier, J. Kronenberg, , Fundacja Sendzimira, Wrocław 2010.
- Korbel J., *Puszcza Białowieska* (*blog internetowy*), 25.08.2011, http://puszcza-bialowieska.blogspot.com/, (dostęp: 15.10.2012).
- Kuijper D., Wajrak A., *Puszcza Białowieska: oby tylko człowiek jej nie przeszkadzał*, Wyborcza.pl, http://wyborcza.pl/1,75476,10935787,Puszcza_Bialowieska__oby_tylko_czlowiek_jej_nie_przeszkadzal.html, (dostęp: 15.10.2012).
- Marcus G., *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] *Clifford Geertz – Lokalna lektura*, pod red. D. Wolskiej, M. Brockiego, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Nakonieczny T., *Rola rdzennej ludności w ochronie przyrody*, „Dzikie Życie" 2012, nr 11, s. 28.
- *Obywatele Decydują. O co chodzi*? http://obywateledecyduja.pl/2012/03/o-co-chodzi/, (dostęp: 31.05.2013).
- *Polski program jądrowy pisany na kolanie*, Greenpeace 2012, http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/polski-program-jadrowy/, (dostęp: 31.05.2013).
- *Reportaż o Puszczy Białowieskiej*, Telewizja ONT, 2011, http://www.youtube.com/watch?v=0ZJ0Lyq_OMk, (dostęp: 15.10.2012).
- Sahlins M., *Struktura a historia*, [w:] *Wyspy historii*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Schmidt P., *„Centralność" i „pograniczność". Dwa modele tożsamości*, „Lud", t. 86, 2002.
- Ślusarczyk R., *Białowieża. Na dzień dobry wieniec nagrobny dla miłośników przyrody*, Pracownia.org.pl, http://pracownia.org.pl/aktualnosci,881, (dostęp: 15.10.2012).
- *Ustawa o ochronie przyrody z dnia 16 kwietnia 2004*, http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20040920880, (dostęp: 15.10.2012).
- Weber M., *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, pod red. A. Chmieleckiego PWN, Warszawa 1985.
- Wesołowski T., Bożek G., *Puszcza jest naszą rafą koralową – z prof. Tomaszem Wesołowskim rozmawia Grzegorz Bożek*. „Dzikie Życie" 2005–2006, nr 12–1, http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2137,article,2759, (dostęp: 15.10.2012).

Frogs, people and the world of meanings – problems of sustainable development in Poland

In the article author discusses problem of connection between environmental policy, social and cultural life in Poland. When talking about sustainable development, we should keep in mind not only statistic data related to local communities but also meanings that they put to natural environment. Do authorities take citizens opinion into consideration at all? Do ecological organizations see correlation between protection of nature and protection of cultural values? Is creating such a link possible at all? These and many other questions are considered according to field research conducted by author in Białowieża.

CZĘŚĆ II
W STRONĘ METODOLOGII

Andrzej Paweł Wejland
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

O definiowaniu w humanistyce – między retoryką a etyką

Marysi, której troska o słowo w nauce,
była zawsze troską moralną

1

Ujmując definicję jako akt wprowadzania nowych wyrażeń do dyskursu i dostrzegając swoiste dopasowywanie się dyskursu do jej ustaleń, Gabriel Falkenberg stwierdza:

> Podstawową intencją w wypadku definicji jest intencja używania od tego momentu konkretnego wyrażenia w znaczeniu sprecyzowanym w definiensie. Zatem, jeśli osoba definiująca faktycznie nie będzie używać tego wyrażenia w znaczeniu zapowiedzianym przez siebie, oskarżymy ją o niestosowanie się do swojej wcześniejszej deklaracji woli, tzn. o n i e k o n s e k w e n c j ę[1].

Jak rozpoznać w dyskursie intencję definiowania? Objaśniającą rolę pełni w tym względzie uroczyste wyrażenie „na mocy definicji" (i jego łaciński odpowiednik „*ex definitione*"), a także wszelkie zwroty zapewniające o definiowaniu, na przykład „pragnę podać teraz następującą definicję", „zgodnie z przyjętą przeze mnie definicją", „sformułowana przeze mnie definicja głosi" itp. W piśmie rolę tę przejąć może poprzedzający wypowiedź napis „definicja" bądź jakiś jego skrót, podobnie – rzadziej jednak przez swoje skróty zastępowany – napis „eksplikacja". Niektórzy, w tym humaniści,

[1] G. Falkenberg, *Definicja i eksplikacja: Dwa rodzaje analizy językoznawczej*, tłum. P. Krzyżanowski, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993, s. 64 (wyróżnienie w oryginale).

stosują widoczny znak równości, jako poświadczający równoznaczność członów definicji bądź eksplikacji, znak pojawiający się więc nie tylko ze względu na wygodną graficzną konwencję.

Nie sprawia kłopotu dostrzeżenie, iż definicje w sensie obranym przez Falkenberga są z logicznego punktu widzenia definicjami projektującymi: konstrukcyjnymi czy też regulującymi. Sprawozdawczy charakter mają natomiast – tak jak chce on je rozumieć – eksplikacje. Ale i one czasem wymagają przecież tego, by się ich w dyskursie trzymać jako pewnych wyjściowych ustaleń. Zdając w zwyczajowym przeglądzie literatury jedynie sprawę z tego, jakie znaczenia terminu „mit" zastaliśmy lub zwłaszcza, w jakich wcześniejszych definicjach zostały one ujęte, możemy oczywiście nie wiązać z nimi żadnych deklaracji prócz tej, że dołożyliśmy wszelkich starań, by wiernie odtworzyć owe znaczenia i zachować sens nadany terminowi „mit" w już istniejących definicjach. Rzecz jednak wygląda inaczej, gdy definicji sprawozdawczych – ustalonych na początku – chcemy się trzymać też dalej, przynajmniej przez jakiś czas, na przykład w obrębie danego rozdziału własnego tekstu. Stawiamy wówczas przy nich stempel „przyjmuję", jak choćby w sytuacji podchwycenia sensu, jaki terminowi „mit" nadał ktoś przed nami. Kiedy zatem mówię: „Słowo «mit» będę tutaj rozumiał tak, jak rozumiał je Alasdair MacIntyre, to znaczy będzie ono dla mnie (jak dla niego) znaczyło…", to zapowiadam stosowanie się do podanej przez siebie definicji sprawozdawczej. O niekonsekwencję oskarży mnie zatem każdy, kto dostrzeże, że tak naprawdę zamiast – jak MacIntyre – twierdzić, iż mit „nie może być prawdziwy lub fałszywy", traktuję go jak poddającą się falsyfikacji hipotezę lub opis historyczny[2]. Oskarży mnie o to, jeśli tylko uzna, że swój stempel postawiłem przy definicji MacIntyre'a na poważnie, że tę definicję od niego przejąłem z myślą, by się do niej stosować. Nie była więc ona jedynie definicją użytą dla przykładu, na niby ani dla żartu, nie tylko więc (pośród innych) została przeze mnie wymieniona, lecz właśnie (jako bardziej mi od innych odpowiadająca) przyjęta do dalszego używania.

Oskarżenie czy bodaj tylko posądzenie o niekonsekwencję nie ominie zapewne i tych, którzy nie przedstawiają definicji w formie kanonicznej, czyli oczekiwanej przez logikę (a zwłaszcza jej podręczniki), i którzy swoją

[2] Fragmenty z MacIntyre'a podaję za: I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984, s. 36.

deklarację stosowania danego wyrażenia w zapowiedzianym znaczeniu przezornie osłabiają. W istocie, często z tego punktu widzenia pospieszne – przedwczesne i na wyrost (bo i poddane użyciu słowa „definicja" w języku potocznym) – jest nazywanie definicją zaledwie przybliżającej próby objaśnienia, co jest czym lub co znaczy dany termin. Niektórzy autorzy słusznie się w takich razach nie spieszą i to, co akurat przedstawiają, wolą nazywać właśnie próbą definicji lub definicją próbną. Czyni tak choćby Urszula Żydek-Bednarczuk, gdy cały paragraf swej książki tytułuje: „Rozmowa – próba definicji"[3]. Stosowane też bywają rozmaite dookreślenia: „prowizoryczna" lub „tymczasowa", „wstępna" lub „wyjściowa". To ostatnie zwłaszcza jest interesujące, gdyż używając go wobec swej próby określenia znaczenia terminu „pole semantyczne", Eugeniusz Grodziński wyjaśnia:

> Najtrafniejszą definicją wyjściową terminu *pole semantyczne* wydaje się nam twierdzenie głoszące, iż do tego samego pola semantycznego należą wyrazy, za których pomocą opisujemy ten sam aspekt rzeczywistości pozajęzykowej. Wyrazy, których używamy do opisu innego aspektu rzeczywistości, należą do innego pola semantycznego. Ze względu jednak na znaczną płynność i nieostrość samego pojęcia *ten sam aspekt rzeczywistości* uważamy zaproponowaną przez nas definicję jedynie za wskazówkę do dalszych poszukiwań. Dlatego nazwaliśmy ją *definicją wyjściową*[4].

Mówi się również niejednokrotnie w podobnych sytuacjach o tym, że mamy do czynienia ze szkicem definicji, albo jedynie z jej zarysem, konstrukcją ramową albo szkieletową itp. Może się zdarzyć – i zdarza się bardzo często – że jako definicję wyjściową przy tworzeniu definicji projektującej bądź regulującej traktuje się definicję sprawozdawczą, mającą odzwierciedlać rozumienie danego terminu na przykład przez jakiegoś autora, zwłaszcza „klasyka". Tę definicję uznaje się wtedy zwykle za niezadowalającą, a zatem do poprawki lub wymiany. Żyjący w XII wieku Elred z Rievaulx w swojej rozprawce o przyjaźni za wyjściową dla własnej, lepszej definicji przyjął definicję podaną przez Cycerona (a właściwie – jako sprawozdanie – jej wersję nieco uproszczoną w stosunku do brzmienia oryginalnego, na co zwraca uwagę w przypisie polski tłumacz), z następującym wszakże komentarzem:

---

[3] U. Żydek-Bednarczuk, *Struktura tekstu rozmowy potocznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994, s. 30–33.

[4] E. Grodziński, *Zarys teorii nonsensu*, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 44.

> Nasze dalsze rozważania wykażą, czy definicja ta ma jakieś braki, czy też jest zbyt ogólna, abyśmy mogli ją odrzucić lub przyjąć za wystarczającą, niczego więcej do niej nie dodając. Na razie sama definicja, choćbyś uważał ją za niedoskonałą, pomoże ci mniej więcej zrozumieć, czym jest przyjaźń[5].

Te wstępne, próbne i prowizoryczne definicje są na dodatek często wtopione w szerszy kontekst, nie mają wyraźnych – jak to się fachowo określa – znaków delimitacji, czyli znaków (językowych wskaźników) początku i końca, płynnie przechodzą w komentarze bliższe i dalsze, rozbudowują się do kilku dłuższych zdań, a nawet – jak na przykład u wspomnianej przed chwilą Urszuli Żydek-Bednarczuk – do wielu stron tekstu. Tak czy owak trzymanie się definicji próbnych i prowizorycznych, szczególnie zaś tych uznanych za wyjściowe, bardziej, jak sądzę, przypomina (rzeczywiste lub służące po prostu dydaktyce) trzymanie się szkicowej mapy i tylko w przybliżeniu wytyczonego na niej kierunku niż poruszanie się w przestrzeni badawczej wędrówki z pojęciem już gotowym, sztywno z góry ustalonym i zamkniętym na jej przygody. Ale – powiedziałby tu zapewne Falkenberg – w dyskursie wypada się trzymać, przynajmniej przez okres wstępnej próby, również takich definicji: tych dających (nam samym lub innym) jedynie ramowe wskazówki, wyrażających wszak ledwie w zarysie nasze pojęciowe intuicje. U Anny Krawczyk-Tyrpy definicja jest tekstowo wyodrębniona, lecz za to dopełniona obszernymi komentarzami:

> Jak najkrócej zdefiniować interesujący nas termin? Proponuję: **Tabu językowe jest to społecznie usankcjonowany zakaz mówienia o czymś lub wypowiadania pewnych wyrazów**[6].

Zauważmy najpierw, że wbrew sugestii słowa „proponuję", mamy przed sobą definicję sprawozdawczą albo co najwyżej regulującą, ale przynajmniej wyraźnie oddzieloną od dopisków i objaśnień: „Elementy tej definicji – czytamy zaraz potem – wymagają paru słów komentarza"[7]. Tych „parę słów" to jednak ładnych parę akapitów, uzupełnionych istotną dla rozważań tabelką przedstawiającą warianty powiązania „czynnika społecznego

[5] Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 20.

[6] A. Krawczyk-Tyrpa, *Tabu w dialektach polskich*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 14 (wyróżnienie w oryginale).

[7] Tamże.

z tabu językowym”[8]. Przy okazji zwróćmy też uwagę na wyrażenie „najkrócej”, które prawdopodobnie ujawnia chęć zwartego zapisu definicji, odpowiadającego jak najlepiej postaci kanonicznej, oczekiwanej (czy też chętnie widzianej) przez podręczniki logiki. Podobnie – u innych autorów – działać ma chyba zapewnienie, że coś „można zdefiniować ogólnie (lub najogólniej mówiąc) jako…”[9] lub że przyjęta definicja jest „zwyczajną zwięzłą definicją”[10]. Zdarza się wszak, iż to, co ma uchodzić za „ogólną” i „prostą” definicję, jest w istocie kompozycją dwóch, i to różnych definicji tego samego terminu – jednej węższej, a drugiej obszerniejszej. U Ernsta Bernheima tak skomponowaną wypowiedź, z deklaracji mającą być pojedynczą definicją źródeł, odnalazł przed laty Jerzy Giedymin[11]. Bywa i tak, że „ogólne” i „proste” definicje, jako najzwyczajniej w świecie niechlujne lub nadmiernie skrótowe, przejmujące kiepską stylistykę innych (ponoć „wzorcowych”) definicji, zniechęcają do pytań o konsekwencję w trzymaniu się ich jako ustaleń wyjściowych. O stosowanie bądź niestosowanie się do nich może w ogóle nie warto kruszyć kopii? Najlepiej by było, gdyby zwłaszcza adept w dyskursie naukowym na takie niechlujne definicje nigdy nie trafiał, ekspert zaś nie musiał się nigdy z nimi zmagać (i sam ich, oczywiście, nigdy nie popełniał). Dość jest przecież w naukowych wspólnotach sporów o całkiem dobre i schludne definicje.

2

Spojrzenie na definiowanie jako na pewien akt dyskursywny pozwala Falkenbergowi uznać, że jest ono blisko spokrewnione „ze szczególną obietnicą; jest to obietnica używania od tego momentu danego wyrażenia w ustalony sposób”[12]. Pisze też jeszcze:

---

[8] Tamże, s. 15.

[9] Pisze choćby Ryszard Tokarski: „Językowy obraz świata, najogólniej mówiąc, to zbiór prawidłowości…”, co podaję za: R. Grzegorczykowa, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 163.

[10] Znajduję to wyrażenie we fragmencie tekstu przytoczonego przez Ernesta Gellnera w jego pracy *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 1995, s. 247.

[11] J. Giedymin, *Językowe problemy klasyfikacji źródeł historycznych*, [w:] *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, pod red. T. Pawłowskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 584; por. także komentarz do tej definicji podany przez Jerzego Topolskiego w dziele *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983, s. 255–256.

[12] G. Falkenberg, *dz. cyt.*, s. 64.

> Poprzez ten akt człowiek zobowiązuje się swoją dobrowolną decyzją do pewnych ograniczeń. Definiujący świadomie ogranicza swoje przyszłe opcje w dyskursie[13].

Obietnica, o którą tu chodzi, jest tedy obietnicą składaną przez tego, kto definicję wprowadza, jest jego świadomym zobowiązaniem do pewnych ograniczeń – do tego, że w dyskursie (a przynajmniej w jego wyraźnie wydzielonej części) będzie odtąd używał danego wyrażenia w tym a tym tylko, określonym przez siebie znaczeniu, i że dane pojęcie będzie wiązał jedynie z tą a nie inną nazwą. Zobowiązanie samego siebie poprzez wprowadzaną definicję kieruje w ten sposób dyskurs ku pewnej „oszczędności pojęciowej", może więc być objawem swoistego „językowego ascetyzmu"[14]. Szczególność obietnicy, jaką jest akt definiowania, nie wynika – co ciekawe – z jawnego użycia w dyskursie performatywu „obiecuję". Obietnica jest tu bowiem składana niejawnie, jest z tego punktu widzenia zobowiązaniem niewyraźnym – różnym od tych, które są w pełni rozwiniętymi obietnicami. Tym bardziej dotyczą jej takie choćby pytania: Czy dyskurs naukowy w humanistyce rzeczywiście takiej obietnicy się domaga? Czy domaga się na przykład dlatego, że ci, do których moją definicje adresuję, oczekują (bo chcą i potrzebują), że po jej wprowadzeniu będę się jej dalej konsekwentnie trzymał? Czy zatem w dyskursie takim definicje zawsze uchodzą za podjęcie zobowiązania? Jeśli tak, to czy obietnica składana definicją jest zobowiązaniem bezwarunkowym, czy też jest (lub bywa) zobowiązaniem słabym, ograniczającym się do warunków sprzyjających, dopuszczającym przeto – gdyby takie warunki nie zaszły – niespełnienie? Wszelka wypowiedź jako akt dyskursywny kryje w sobie, zgodnie z Johnem L. Austinem, szczególne zobowiązanie tego, kto ją wygłasza,

> do pewnych przekonań lub intencji. Jeśli wykonawca aktu wygłasza później wypowiedź niezgodną z tymi przekonaniami lub postępuje niezgodnie z intencjami, do których jest zobligowany, to można go uznać za winnego niewierności wobec zobligowania. (...) Zobligowanie jest (...) sprawą należytego postępowania. [Nieprzestrzeganie tego, co z danego aktu wynika] jest niewiernością wobec zobligowania, zasadniczo analogiczną do złamania obietnicy[15].

---

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 68.

[15] J. Lyons, *Semantyka*, tom 2, tłum. A. Weinsberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 333–334.

Istotne jest przy tym dostrzeżenie, iż zobligowanie nabiera charakteru moralnego jedynie pod warunkiem, że (pozytywną, dodaję dla jasności) wartością moralną (objętą określoną moralną normą) jest właśnie wierność rozumiana jako dotrzymanie obietnicy. Obietnica wszak, jaką niesie w dyskursie naukowym definicja, sama jest tylko – jak przekonuje Paul Ricoeur – regułą ustanawiającą, nie zaś moralną. Reguły ustanawiające jedynie ustalają „znaczenie" aktów mowy, jakkolwiek

> naprowadzają na trop reguł moralnych, w tej mierze, w jakiej te ostatnie kierują zachowaniami mogącymi przybrać znaczenie. Ale to jest dopiero pierwszy krok w kierunku etyki. Nawet ustanawiająca reguła obietnicy (...) jako taka nie posiada znaczenia moralnego, chociaż zawiera w swoim sformułowaniu odniesienie do obowiązku; poprzestaje ona na określeniu tego, co „liczy się jako" obietnica (...). Wyłącznie reguła moralna, jaką można nazwać regułą wierności, wedle której powinno się dotrzymywać swoich obietnic, posiada status deontyczny[16].

Zobowiązanie do dotrzymywania własnych obietnic, które Ricoeur nazywa regułą (zasadą) moralną, ma zawsze – w jego ujęciu – strukturę dialogiczną:

> Ta dialogiczna struktura musi zresztą być zanalizowana jako struktura diadyczna lub dualna, obejmująca dwie osoby – tę, która obiecuje, i adresata obietnicy, względem którego ta pierwsza się zobowiązuje – oraz jako struktura pluralna, obejmująca ewentualnie świadka, wobec którego zobowiązanie zostaje podjęte, następnie za tym świadkiem – instytucję języka, którą zobowiązujemy się chronić, a nawet odniesienie do jakiegoś układu społecznego, w imię którego między członkami rozpatrywanego społeczeństwa może panować wzajemne zaufanie, poprzedzające wszelką obietnicę[17].

W ujęciu tym, jak widać, także obietnica składana definicją, jeśli tylko ma walor moralny, działa na rzecz naukowej wspólnoty i panującego między jej członkami zaufania. Sprzyja ponadto – dla rozważań, jakie prowadzi Ricoeur, to sprawa kluczowa – zachowaniu siebie samego przez tego, kto ją składa i kto jej dochowuje,

> stanowi wyzwanie rzucone czasowi, zaprzeczenie zmiany: nawet gdyby zmieniło się moje pragnienie, nawet gdybym zmienił zdanie, upodobanie, „dotrzymam"[18].

---

[16] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 256–257.

[17] Tamże, s. 442.

[18] Tamże, s. 205.

Obie sprawy wiążą się jednak nierozerwalnie:

> Zobowiązaniu, by zachować *siebie* samego *dotrzymując* swych obietnic, grozi zakrzepnięcie w stoickiej, niezłomnej, prostej *wytrwałości*, jeśli nie jest ono wzmocnione postanowieniem, by odpowiedzieć na oczekiwanie, nawet na próbę pochodzącą od drugiego człowieka[19].

Gdy spełniam obietnicę, gdy więc trzymam się przyjętej definicji realizując zasadę wierności danemu słowu, potwierdzam, że wierny też jestem naukowej wspólnocie, że inni w niej mogą na mnie liczyć. Dodaje więc jeszcze Ricoeur:

> To *liczyć na* łączy zachowanie siebie w jego treści moralnej z zasadą wzajemności opartą na troskliwości. Tak więc zasada wierności danemu słowu jedynie stosuje regułę wzajemności do klasy działań, w której w grę wchodzi sam język jako instytucja określająca wszystkie formy wspólnoty. Nie dotrzymać obietnicy to sprzeniewierzyć się zarazem oczekiwaniu innego i instytucji, która zapośrednicza wzajemne zaufanie mówiących podmiotów[20].

3

Czy nazwiemy dochowaniem wierności złożonej obietnicy trwanie przy definicji, które jest niczym innym jak powtarzającym się w dyskursie, na swój sposób wytrwałym, acz nieprzejednanym narzucaniem jej innym? Kwalifikacja etyczna będzie tu z pewnością inna, zwłaszcza gdy uznamy, iż jest to „uparte narzucanie własnej definicji jakiegoś terminu dlatego tylko, że służy uzyskaniu przewagi w sporze”[21]. W sporze, również naukowym, trwanie przy własnych sposobach nazywania, a nawet narzucanie własnej definicji jakiejś nazwy innym, nie jest niczym nadzwyczajnym, rzadko spotykanym. Jaskrawe przykłady, po jakie się zwykle sięga, by je zilustrować i unaocznić, pozwalają ten mechanizm dyskursywny dobrze zrozumieć.

Wszak językowy akt definiowania nie jest czynnością skierowaną wyłącznie na samego definiującego; bywa także w dyskursie propozycją składaną innym – aktem perswazji lub nawet przymusu podejmowanym po to, by obowiązywała ich od tej chwili (może zresztą tylko ich, a nie tego, kto definicję sformułował) określona terminologiczna „umowa”. W akcie

---

[19] Tamże, s. 443 (wyróżnienie w oryginale).

[20] Tamże, s. 445 (wyróżnienie w oryginale).

[21] S. Blackburn, *Błąd koniecznej definicji*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] Tegoż, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, pod red. J. Woleńskiego, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1997, s. 50.

tym można stosowanie danej nazwy w ustalonym definicją znaczeniu jakby wręcz wymuszać lub nakazywać, wykazując niezbędność i samej nazwy, i jej postulowanego (lub rekonstruowanego) znaczenia. Definiowanie ujawnia tak oto swój aspekt retoryczny: służy argumentowaniu i perswazji, bo wskazuje na wybrane, odpowiadające takiej właśnie retorycznej intencji, połączenie słowa i sensu[22].

Zobowiązanie innych poprzez definicję może ujawnić łagodniejszy ton retoryczny, jeśli potraktujemy je najpierw jako zaproszenie. W tym wypadku wybrany przez definiującego sposób wiązania nazwy i znaczenia nie jest ani wprost narzucany, ani podstępnie do dyskursu wtłaczany. Przedstawia się go raczej jako jeden z możliwych, choć zapewne najlepszy i najciekawszy sposób widzenia poprzez język pewnych spraw. Cały ten zabieg zatem to nic innego jak – pozwalam tu działać wygodnej metaforze – łagodne wciąganie we własny horyzont pojęciowy i we własny językowy obraz świata. Czy nie brzmi dobrze w naszych uszach takie zaproszenie – zachęta do zwiedzenia innego, cudzego świata pojęć, który odtąd może stać się również naszym światem? Gdy „zapraszającą" definicją wprowadzi się pojęcie kluczowe, pełniące dla danego horyzontu rolę idei bazowej, i gdy definicja taka przez czytelnika lub słuchacza (albo i przez całą grupę) zostanie potulnie – jako grzeczne zaproszenie – przyjęta, można nią uzyskać efekt radykalnego opanowania mowy i myślenia, podporządkowania jej poznawczym ramom całego wspólnego dyskursu.

Czym jest w końcu jednak takie, przez definicję czynione, zaproszenie? Czy nie jest lub nie bywa jakąś formą propagowania pewnej wyróżnionej i uznanej za „właściwą" perspektywy poznawczej, nawet pewnej ideologii? Pytając w tytule jednego ze swoich tekstów, „definicja – czego i dla kogo?", nie omieszkali Jerzy Bartmiński i Ryszard Tokarski podkreślić, iż w definicjach odbić się mogą różnice „wartości, potrzeb i interesów człowieka czy grup ludzkich". Dodali też zaraz potem, że na przykład analiza pojęcia „sprawiedliwość" ujawnia (co wykazał Chaim Perelman) trwałą obecność

[22] Zagadnienie definicji perswazyjnych podjął u nas swego czasu i dogłębnie rozważył Tadeusz Pawłowski w pracach: *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 223–251, oraz *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 125–150. Niekiedy, jako chwyty retoryczne, nazywa się je pseudodefinicjami retorycznymi, odróżniając je w ten sposób od definicji, „których twórcy stawiają sobie cele poznawcze" (T. Hołówka, *Kultura logiczna w przykładach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 61).

w nim „zmiennych aksjologicznych (ideologicznych)”[23]. Definicjami tego i podobnych słów ich twórcy najwyraźniej wciągali w określone, takie a nie inne – jak by zapewne powiedzieli Bartmiński i Tokarski – porządkowanie czyli kategoryzowanie faktów i zjawisk w świecie, poprzez język zatem zmierzali do – za każdym razem osobliwego, lecz odpowiadającego ich intencjom retorycznym – „oswojenia” świata przez innych[24]. Jeśli nawet przykłady, jakie się tutaj często podaje, nie pochodzą z „nauki” – rozumianej wąsko jako naukowe gabinety, fora gromadzące badaczy nastawionych na „czyste poznanie świata” – musimy mieć jasność co do tego, że definiowanie swoją retoryczną siłę objawia w nauce równie często: to, co uchodzi czasem za „neutralne” postulaty terminologiczne, w gruncie rzeczy okazuje się – bo inaczej być nie może, powie hermeneuta – głęboko zanurzone w przedrozumienie, uwikłane więc również w potoczne widzenie świata, zabarwione albo i (tak wciąż niektórzy mówią) „skażone” aksjologią, ideologią, etyką.

W pewnych sytuacjach przez definicję czynione zaproszenie jest już wobec tego nie tylko stworzeniem nowego związku słowa i przypisywanego mu sensu, ale także „kreowaniem rzeczywistości”. Bo, jak na to – w duchu łagodnie konstruktywistycznym – wskazuje Mirosława Marody:

> rzeczywistość społeczna składa się nie tylko z obiektów „perceptualnych”, doświadczanych bezpośrednio i dających się wyodrębnić w sposób ostensywny. W jej skład wchodzą również obiekty pojęciowe takie, które swą „przedmiotowość” zyskują przez to, iż istnieje słowo wiążące aspekty otaczającego nas świata w pojęcie pozwalające na traktowanie tych różnych aspektów jako jednej „rzeczy”. (…) najprostszym sposobem wykreowania jakiegoś obiektu pojęciowego jest stworzenie nowego terminu, któremu podporządkowane zostają określone aspekty rzeczywistości. Z tą „metodą” kreacji mamy do czynienia przede wszystkim w nauce, co prawdopodobnie związane jest pośrednio z przekonaniem, że zadaniem nauki jest *odkrywanie* faktów, zjawisk czy obiektów. I rzeczywiście można powiedzieć, że często wraz z nowym terminem w otaczającym nas świecie pojawia się to, co uprzednio było „zakryte”, i tym samym niedostępne ludzkiemu postrzeganiu. O kreacyjnej roli języka możemy tu mówić zarówno w przypadku obiektów pojęciowych takich np. jak „stereotyp”, „nieświadomość”, „kody językowe” itp., jak i w przypadku obiektów materialnych, lecz niedostępnych bezpośrednio naszym zmysłom jak np. „witaminy”, „geny”, „bakterie” itp. pojęcia nauk przyrodniczych.

[23] J. Bartmiński, R. Tokarski, *Definicja semantyczna: CZEGO i DLA KOGO?*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. tychże, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993, s. 51.

[24] Tamże, s. 54.

> W naukach społecznych znacznie częściej chyba zdarza się jednak, iż nowemu słowu nie towarzyszy „ujawnienie się" zupełnie nowych, uprzednio nie dostrzeganych zbiorów desygnatów. (...) Czy jednak można powiedzieć, że (...) zmiana terminologii rzeczywiście nic nie zmienia w otaczającym nas świecie? Skoro kształt postrzeganej rzeczywistości zależy nie tylko od materialnych, doświadczanych bezpośrednio cech tej rzeczywistości, lecz również od naszej wiedzy o niej, wiedzy konstruowanej językowo, to stwierdzić należy, iż każda zmiana w opisie, nawet jeśli nie towarzyszy jej ujawnienie nowego zbioru desygnatów, kreuje jednak nową, odmienną rzeczywistość[25].

4

Z nietraktowaniem definicji jako obietnicy i nieodczuwaniem potrzeby dochowania jej wierności wiązać się mogą również inne zabiegi retoryczne stosowane w dyskursie. Spośród nich uwagę moją zwracają teraz rozmaite, często niepozorne i prawie niedostrzegalne przeformułowania jakiejś idei, zwłaszcza zaś redefinicje.

Redefinicja to nic innego jak ponowne zdefiniowanie jakiegoś terminu. Rzecz w tym, że poprzednią definicję lub poprzedni, nieoparty na definicji, lecz oczywisty dla wszystkich, sposób rozumienia tego terminu, trzeba przedtem uznać za nietrafny lub niesłuszny, krótko mówiąc, za nienadający się do dalszego używania. Intencja zredefiniowania może być co prawda przedstawiona wówczas wprost, lecz zazwyczaj redefiniowanie – właśnie jako zabieg retoryczny – następuje bez uprzedzenia i z zaskoczenia, może i tak nawet, by nie było (lub przynajmniej nie było od razu), szczególnie dla przeciwnika w sporze, widoczne.

Redefinicja przesuwa granice sensu do obszaru „właściwego". Najlepiej to widać, gdy wprost użyte jest w niej wyrażenie typu: „*N* w sensie (znaczeniu) właściwym to…", na przykład: „Patriotyzm we właściwym sensie tego słowa oznacza…" albo „Mit, jeśli wziąć pod uwagę właściwe dla antropologii znaczenie tego terminu, to…". Wyrażenie „we właściwym sensie (znaczeniu)" bywa czasem zastępowane – dla elegancji, z językowego przyzwyczajenia lub ze snobizmu – wyrażeniem łacińskim „*sensu proprio*". Ale i bez użycia słowa „właściwy" można również naprowadzać na „właściwe tropy".

[25] M. Marody, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 251–253 (wyróżnienie w oryginale).

Perswazyjny charakter mają więc i te sposoby definiowania, w których próbuje się sens (znaczenie) terminu zawężać, i te, którymi usiłuje się go rozszerzać, stosując wyrażenia takie jak „w ścisłym (wąskim) sensie" (czyli „*sensu stricto*") albo „w luźnym (szerokim) sensie" (czyli „*sensu largo*").

Ponieważ redefinicja wiąże się niekiedy z unieważnieniem definicji wyraźnie sformułowanej wcześniej, może być – co do intencji retorycznej – przyrównana do wszelkich zabiegów unieważniających, w szczególności do zabiegów dyskursywnych nazwanych przez Marka Czyżewskiego, Kingę Dunin i Andrzeja Piotrowskiego sepizacją. Sepizacja to wszelka praktyka unieważniania czegoś w dyskursie, na przykład traktowanie sprawy „w taki sposób, że uznaje się ją za nieważną z własnego punktu widzenia"[26], to zatem każdy zabieg, procedura czy trik mający powodować utratę ważności w dyskursie cudzych (ale i własnych kiedyś przyjętych, choćby przed naukowym nawróceniem) idei, koncepcji czy teorii, także pytań stawianych jako problemy badawcze. Sepizacji towarzyszy kontrsepizacja, czyli „nadanie ważności sprawom innym", własnym (lub za własne teraz uznawanym), towarzyszy jej zatem również – tutaj tak istotny – kontrsepizujący zabieg redefiniowania.

Prócz redefinicji wprowadzanych do dyskursu świadomie, stosowanych z rozmysłem, występują w nim oczywiście również nieświadome zabiegi redefinicyjne. O nich myślał głównie Paul Edwards, gdy – wprowadzając ten termin i analizując redefinicje zawężające (zacieśniające kryteria stosowalności danego terminu) bądź poszerzające (rozluźniające te kryteria) – utrzymywał, „że spory filozoficzne, np. czy pewien proces powstawania przekonań można uznać za racjonalny, paraliżowane są przez nieświadome zabiegi redefinicyjne, dokonywane na kluczowych terminach"[27]. Badaczy nieświadomych tego, że bezwiednie przechodzą od jednego znaczenia terminu do drugiego, nie posądzimy tutaj co prawda o nieprzypadkowe, celowe chwyty retoryczne, odmówimy im jednak być może językowej czujności i metodologicznego wyrafinowania, czy wręcz – łatwiej to z pewnością powiedzieć o adeptach niż wybitnych ekspertach – obycia w naukowym dyskursie.

---

[26] M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski, *Cudze problemy czyli wstęp do sepologii*, [w:] *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, pod red. tychże, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991, s. 7.

[27] S. Blackburn, *Redefinicja zawężająca/poszerzająca*, tłum. P. Dziliński, [w:] tegoż, *dz. cyt.*, s. 340.

5

Definicje, tak to zwykle bywa, dumnie prężą się na pierwszych stronach tekstu, dalej jednak – tak bywa również – nie są przez samych autorów dotrzymywane jako „obietnice" czy przestrzegane jako „zobowiązania". Na to, iż w takich wypadkach definicje mają , by tak rzec, charakter „rytualny" (pojawiają się, bo „tak się robi", bo tak wypada, bo w tekście „naukowym" pole rozważań należy na samym początku oczyścić i rozjaśnić) i że badacze (nawet ci metodologicznie rozgarnięci) nader często je ignorują (gdy rozpędzają myśli, zwłaszcza w polemicznym wywodzie), zwrócił uwagę dawno temu Edmund Mokrzycki[28].

Tym, co irytowało go najbardziej (wysławiam to po swojemu, rozwijając i nieco ubarwiając jego zwięzły wywód), było obieranie w „rytuale definiowania" znaczeń „oficjalnych", a więc takich, które wspólnota dyskursu bez mała uroczyście nadawała danym słowom i wyrażeniom, trochę chyba w poczuciu tworzenia własnej odrębnej ortodoksji, następnie jednak porzucanie tych znaczeń i (mniej lub bardziej zręczne) „prześlizgiwanie się" w znaczenia „nieoficjalne", ba – w znaczenia nieraz z tamtymi całkiem niezgodne, nawet je podważające i osłabiające, w istocie więc „wywrotowe". Irytowało Mokrzyckiego poza tym i to, że te – jak mówił z angielska – *mores* i *countermores* (czyli językowe zwyczaje i „przeciwzwyczaje", praktyki „oficjalne" i odstępstwa od nich) są we wspólnotach dyskursu w humanistyce, w tym w socjologii, po prostu tolerowane. Rozważał to na przykładzie terminu „wskaźnik" – brał pod uwagę jego trochę napuszone definicje, „bardzo metodologicznie poprawne" oraz zupełnie pragmatyczne, luźne posługiwanie się jego różnymi znaczeniami sprawiające, że w wywodach „przechodzi się niepostrzeżenie od jednego [znaczenia] do drugiego"[29].

W części analizowanych przez niego sytuacji dochodziło z pewnością do tego, co nazywa się redefiniowaniem. Można teraz jednak dodać: było to redefiniowanie praktykowane „po cichutku", może nawet niezauważone przez samych badaczy, ledwie (choć jednak!) dostrzegalne dla wnikliwych, krytycznych komentatorów. Pojawiały się zatem w tych sytuacjach – to moja skromna terminologiczna propozycja – ciche redefinicje. Pojawiały się

[28] E. Mokrzycki, *Założenia socjologii humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 77–79.

[29] Tamże, s. 79.

zaś, ponieważ, o czym się w tamtych czasach głośno nie mówiło, „oficjalne" definicje wielu terminów, a terminów metodologicznych w szczególności, formułowane w stylu „pozytywistycznym", bywały nierealistycznie restrykcyjne: zbyt wiele wymagały, nie dawały pola manewru, przesadzały z rygoryzmem. Ciche redefinicje – to był (i wciąż jest) sposób na ich obejście, prosta recepta na wyzwolenie się z ich gorsetu. Może także (wtedy) przeczucie nowych wiatrów w humanistyce lub (dzisiaj) zderzanie z nimi – coraz poważniej traktowanych i coraz popularniejszych – strategii pojęciowego uwrażliwienia.

Cichym redefinicjom sprzyjać mogło wtedy i sprzyjać może też dzisiaj coś jeszcze: mniej lub bardziej świadome szukanie „innych światów". Bo chociaż wspólnota naukowa podsuwa horyzont poznawczy i nadaje badawczą tożsamość, to przecież – pomagają w tym wszelkie naukowe kontakty i samodzielne lektury – nie separując całkiem od „innych światów", musi liczyć się z tym, iż jej naukowa „ortodoksja" zderzać się będzie z obcymi „ortodoksjami", w tym zderzeniu zaś nawet i kruszyć, ulegać podmywaniu i erozji. Obecny także w nauce „etnocentryzm plemienny" nie zawsze ponadto jest w stanie zahamować poszerzanie się kręgu „swoich", tak zresztą jak liczyć się musi i z jego zwężaniem. Gdy krąg „swoich" się rozszerza, gdy badacze przybywają do „naszej" wspólnoty z różnych innych naukowych wspólnot lub gdy „nasza" wspólnota wchodzi z innymi wspólnotami w strategiczne alianse, przepływają też idee, gromadzą się punkty widzenia, ścierają – mimo podobieństwa i bliskości horyzontów – definicje kluczowych pojęć, kryjące się za nimi bazowe metafory, ideały naukowości, zasady badawczej etyki itd.

Definiowanie i redefiniowanie ma często, jak z tego wynika, charakter pewnego aktu kulturowego – gestu przynależności do „swoich", lecz nierzadko również, jako ciche redefiniowanie, gestu przygarniania „obcości", może też buntowniczej nielojalności i kontestacji. Najprościej byłoby oczywiście – tak chyba czyni Mokrzycki – zwalić całą winę na bezmyślność lub beztroskę badaczy, na ich, wbrew deklaracjom metodologicznej krzepy, słabość – zadyszkę, wyczuwaną przy dokładniejszej, niepowierzchownej obserwacji dłuższego naukowego biegu, jakim jest już każdy większy tekst zawierający analizy pojęciowe.

Kiedy Mokrzycki występował ze swoją krytyką, zwłaszcza w tekstach opartych na badaniach własnych dominował, co warto przypomnieć, pewien pisarski schemat: podział na część „teoretyczną" i część „empiryczną". To w tej pierwszej należało, zaraz po zarysowaniu problematyki i przeglądzie faktów istotnych z jej punktu widzenia, zaraz też po przeglądzie literatury, który tę problematykę i te fakty przybliżał, przedstawić właśnie „aparat pojęciowy", najlepiej w postaci zgrabnych, a więc odpowiadających logicznemu kanonowi, definicji. Nie było to oczekiwanie niczym nieuzasadnione. Sekwencja rozdziałów i paragrafów odsłaniających jedną po drugiej myśli autora, a następnie ukazujących jego – w ramach przyjętej koncepcji – empiryczne osiągnięcia, miała przynajmniej z grubsza odpowiadać sekwencji podjętych wcześniej przez niego kroków badawczych, miała być z jego przedsięwzięcia badawczego „sprawozdaniem", „raportem". Prostą odpowiedniość tekstu tworzonego po badaniu i przebiegu samego badania zapewniało przy tym charakterystyczne wyobrażenie o badawczej koncepcji jako podstawie projektu badań. Jan Lutyński pisząc o koncepcji badawczej nie przyjmował wprawdzie, że jej – po kolei wymieniane przez niego – składniki przekładają się wprost na etapy czy fazy postępowania badawczego, wyraźnie też odróżniał „początkową, pierwotną koncepcję badań od zrealizowanej"[30], o aparacie pojęciowym wspominał jednak tuż po wskazaniu na problematykę badań, a przed kilkoma innymi jeszcze składnikami, w tym przed „sposobem prezentacji wniosków z badań"[31]. W szczegółowym omówieniu tego składnika, zwanego też u niego aparaturą pojęciową, pojawia się istotna myśl, iż chodzi o proces jego precyzowania[32]. U innych autorów metodologiczna charakterystyka koncepcji badawczej (nie zawsze z tą nazwą) odwołuje się zwykle najpierw do ogólnego schematu poznania naukowego, potem zaś wypełnia się – jak u Jerzego Brzezińskiego – prezentacją etapów postępowania badawczego. W jednym ze swoich pierwszych podręczników, wspierając się powszechnymi wówczas ujęciami, pisał on:

[30] J. Lutyński, *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, pod red. K. Lutyńskiej, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1994, s. 79.

[31] Tamże, s. 79–80.

[32] Tamże, s. 90 oraz 99.

> Postępowanie badawcze przebiega według określonych z góry etapów, kroków, czy faz, które charakteryzuje to, że stanowią pewną zamkniętą całość wyodrębniającą się na tle całego procesu badawczego[33].

W tym procesie na samym początku rozpoznaje się podejmowany problem naukowy, potem zaś buduje – przeznaczony do konfrontacji z rzeczywistością – model teoretyczny, obejmujący podstawowe pojęcia (i odpowiadające im zmienne, czyli właściwości badanych obiektów) oraz (w domyśle) ich definicje (przewiduje się zatem również dla terminów teoretycznych sposoby ich operacjonalizacji)[34]. Dobitnie i wyjątkowo stanowczo postawił sprawę kolejności zadań badawczych Stefan Nowak:

> Dopiero kiedy naprawdę wiemy, jakie zjawiska nas interesują (czyli uprzednio zdefiniowaliśmy w sposób możliwie jednoznaczny odpowiednie pojęcia naszych pytań i hipotez) i jakiego rodzaju relacje między nimi chcielibyśmy ustalić w badaniach, możemy przystąpić do przekształcenia naszej problematyki w program badań – do doboru metod, narzędzi badawczych, „wskaźników" interesujących nas zjawisk itd. Nigdy odwrotnie[35].

Ujęciu temu przyświecało – u niego i innych – postrzeganie związku między teorią a badaniami podporządkowane logice „tradycyjnego" modelu nauki, a zatem raczej metodzie dedukcyjnej niż indukcyjnej[36]. Symptomatyczne, że właśnie metodzie dedukcyjnej przypisywano (i przypisuje się nadal) „naukowość": metoda ta, „ze względu na to, że kładzie nacisk na hipotezę, przewidywania i test, zaliczana jest do metod *par excellence* naukowych"[37].

Rozprzestrzenienie się w naukach społecznych w ostatnich dziesięcioleciach metody indukcyjnej związane jest przede wszystkim z „odkryciem" przez Barneya G. Glasera i Anselma L. Straussa teorii ugruntowanej i jej

---

[33] J. Brzeziński, *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 10.

[34] Tamże, s. 22–26, 29–34.

[35] S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 48.

[36] Tak tę opozycję opisuje na przykład Earl Babbie w pracy *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, J. Haman, A. Jasiewicz-Betkiewicz, A. Kloskowska –Dudzińska, M. Kowalski, M. Mozga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 67–81.

[37] Hasło dedukcja, dedukcyjny, tłum. J. Konieczna, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, pod red. G. Marshalla, z red. naukową polskiego wydania M. Tabina, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 46.

metodologią (żartobliwie, lecz z szacunkiem nawiązuję do ich idei „odkrywania" takiej teorii w badaniu społecznym). O niej tak pisze Krzysztof Tomasz Konecki:

> Metodologia teorii ugruntowanej była próbą przeciwstawienia się tradycyjnym, akademickim metodom budowania teorii („konstrukcjom zza biurka"). Tak zbudowane teorie, na przykład „systemu społecznego", „imperatywizmu funkcjonalnego" czy „społecznego działania", zwykle nie są ugruntowane w wielu porównywalnych ze sobą obszarach empirycznych. Założenia logiczne wydedukowanych teorii mają na ogół wątpliwe i trudne do operacjonalizacji bądź zrozumienia odniesienia empiryczne. Teoria ugruntowana będąca przeważnie „teorią średniego zasięgu" jest łatwa do zoperacjonalizowania, jej pojęcia bowiem wywodzą się z obserwacji i opisu ściśle wyodrębnionych obszarów empirycznych. Metodologia ta dodaje odwagi etnografom, badaczom wielu pojedynczych przypadków, by nie bali się uogólniania i analizy teoretycznej[38].

6

Na tym tle wyróżnię teraz dwie strategie konceptualne – o pierwszej strategii chcę mówić, iż jest nastawiona na pojęciową precyzję, o drugiej zaś, że stawia na pojęciowe uwrażliwienie. Zasadnicza intencja odróżniania tych strategii jest bowiem taka:

- strategia nastawiona na precyzję to strategia uwypuklająca definiowanie i eksplikowanie, walkę z mętnością, czyli nieostrością i niewyraźnością wyrażeń, kasowanie ich wieloznaczności, zarazem więc – mówiąc w skrócie – zamykanie sensów w jak najdokładniej określonych słowach i ich objaśnieniach,

- strategia nastawiona na uwrażliwienie gotowa jest rezygnować z precyzującego definiowania i eksplikowania, a jeśli już wspomina o nich, to wystarcza jej ich szkicowość, ponieważ nie chce zamykać, lecz otwierać przestrzenie znaczeń; z tego powodu nie razi jej wieloznaczność, chyba że jest ona przyczyną całkowitego zamętu i bałaganu.

[38] K. T. Konecki, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Teoretyzowanie w socjologii – czyli o odkrywaniu i konstruowaniu teorii na podstawie analizy danych empirycznych*, [w:] B. G. Glaser, A. L. Strauss, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. XII.

Sądzę, że dyskurs badawczych wspólnot w humanistyce obie strategie, jak kiedyś, tak i dziś jeszcze, uznaje. Sądzę zatem, że współwystępują w nim one – przeciwstawiają się sobie, a jednocześnie dialektycznie dopełniają. Niektóre wspólnoty badawcze i ich paradygmaty kładą co prawda nacisk na jedną bądź drugą strategię, ważność jednej życzliwie uwypuklają, podczas gdy drugą chcą skompromitować, ale zupełnie pozbyć się tej drugiej nie są chyba w stanie. Bo gdy trzeba coś wyjaśnić, poręczniejsza jest strategia precyzji, nielubiąca żadnych „kół", a szczególnie tępiąca błędne koła w definiowaniu i wyjaśnianiu. Gdy jednak chodzi o zrozumienie czegoś, użytek robi się ze strategii uwrażliwienia, zalecającej poruszanie się po kole, które ma wzbogacać pojmowanie, a więc po kole przyjmującym raczej kształt spirali[39].

Te bardzo wstępne intuicje spróbuję teraz dopełnić paroma metodologicznymi uwagami dotyczącymi strategii pojęciowego uwrażliwienia.

Pierwsza z nich odnosi się do pojęć uwrażliwiających (zwanych też uczulającymi), przeciwstawianych pojęciom rozstrzygającym (znanym u nas, dzięki nienajlepszemu przekładowi książki Martyna Hammersleya i Paula Atkinsona, również jako pojęcia definicyjne[40]).

Jeden z „odkrywców" teorii ugruntowanej, Anselm L. Strauss, napisał „we wstępnej części *Mirrors and Masks*, że czytelnicy nie powinni być zaskoczeni tym, iż nie znajdą w książce definicji tożsamości jednostki. Narzucanie

[39] W związku ze sprawą kolistości definicji budowanych na gruncie pierwszej z tych strategii pociechę znaleźć można u Russella L. Ackoffa w jego – napisanej przy współpracy S. K. Gupty i J. S. Minasa – pracy *Decyzje optymalne w badaniach stosowanych*, tłum. B. Walentynowicz przy współpracy B. Osuchowskiej i T. Sapińskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 216. Tak wypowiada się on bowiem o możliwości „zamiany" koła na spiralę (wyróżnienie w oryginale):

Jeśli zamknęło się pełne koło, jesteśmy powyżej naszego punktu wyjścia i uzyskaliśmy bogatsze i dokładniejsze znaczenie niż to, które było na początku. W gruncie rzeczy, gdy definiujemy pewne pojęcie, definicja ta naświetla także pojęcia, od których ono zależy, jak również i pojęcia, które zależą od niego".

Można się także nieco uspokoić przywołując znane pojęcie fortunnego koła, w takich słowach objaśnione przez Simona Blackburna w haśle *Fortunne koło*, tłum. P. Dziliński, [w:] tegoż, *dz. cyt.*, s. 128 (wyróżnienie w oryginale):

O kolistej definicji (…) mówimy, że zawiera fortunne koło, jeżeli owa kolistość nie ma znaczenia dla celów, o które nam w danym wypadku chodzi. Np. w definicji: „x jest nudne wtedy i tylko wtedy, gdy x wydaje się nudne większości ludzi w standardowych warunkach", termin „nudne" pojawia się wprawdzie w definicji, lecz mimo to definicja ta może być w pewnym ograniczonym stopniu użyteczna – zależnie od celów, do których się ją stosuje.

[40] M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 217–218.

perspektywy teoretycznej na ten heterogeniczny obszar refleksji (należy pamiętać, iż jest on również domeną psychiatrów i psychologów) byłoby w tej sytuacji, jego zdaniem, przedwczesne" – tłumaczy Zbigniew Bokszański[41]. I natychmiast dodaje:

> Można zapytać w tym miejscu, czy nie jest zbytnim utrudnieniem bądź nawet przejawem ekstrawagancji posługiwanie się pojęciem, którego się rozmyślnie wyraźnie nie definiuje. Strauss zdaje się na takie pytanie odpowiadać eksponując przede wszystkim własne trudności natury teoretycznej. Trudności owe wywołane były tym, iż zawsze wtedy, gdy pragnął myśleć o przebiegu interakcji w kategoriach tradycyjnych koncepcji (roli, statusu czy grupy odniesienia), doznawał czegoś w rodzaju „częściowego paraliżu", spowodowanego niemożnością dotarcia do ważnej, być może podstawowej sfery zjawisk. Koncepcja tożsamości z jej niedookreśleniem, brakiem ustalonego zakresu miała w intencjach Straussa posłużyć do pełniejszego zdania sprawy z zasad właściwych dynamice przebiegów interakcyjnych oraz udziału w nich aktora społecznego. Strauss powiada dalej, iż rozmyślnie wybrał niejednoznacznie definiowalną o rozmytych zasadach stosowania koncepcję po to, aby „lepiej rozejrzeć się w zagadnieniu, docierając do krańców problematyki i mieć większą szansę na uniknięcie ześlizgnięcia się w utarte koleiny myśli innych autorów zajmujących się tą dziedziną" (...).
>
> Ta orientacja metodologiczna przejawiająca się w specyficznym podejściu do pojęć wykorzystywanych w pracy teoretycznej, ściślej biorąc w kryteriach, którym mają one odpowiadać jako pojęcia refleksji naukowej, znajduje chyba swoją podbudowę w koncepcji (...) opracowanej przez H. Blumera. Autor ten (...) przeciwstawiał „pojęciom rozstrzygającym" (*definitive concepts*), pojęcia „uczulające" (*sensitizing concepts*). Te pierwsze dostarczają rygorystycznych nakazów tego, co obserwować. Te drugie zaś sugerują pewne kierunki obserwacji, którą ma podjąć badacz (...)[42].

Strategia metodologiczna zalecająca stosowanie pojęć uczulających, czyli uwrażliwiających, wypracowana została ze świadomością, iż wprowadza się nią istotne zakłócenie, że przyjmując ją burzy się podstawy podejścia „tradycyjnego", że się je swoją badawczą praktyką w istocie odrzuca i idzie drogą inną niż ta, którą wytyczała przez lata strategia pojęciowej precyzji. Pytanie Bokszańskiego, czy nie chodzi tu wobec tego o pewną ekstrawagancję, pokazuje zakres tolerancji, jaką metodologiczni „tradycjonaliści" gotowi byli i są wobec niej okazać. Wystarczy zajrzeć do niedawno u nas wydanej

[41] Z. Bokszański, *Tożsamość. Interakcja. Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989, s. 125 (wyróżnienie w oryginale).

[42] Tamże (wyróżnienie w oryginale).

książki Paula Willisa, by przekonać się, że ten zakres nie jest szeroki, albo że „tradycjonaliści" jak nie tolerowali, tak i wciąż nie tolerują tej strategii.

W *Przedmowie* do *Wyobraźni etnograficznej* Willis mówi wprawdzie, iż dostarcza – w *Przedmowie* właśnie – „mapy oraz kilku drogowskazów i definicji" pomocnych w czytaniu całości, to jednak, tak naprawdę, za pomocą żadnych definicji nie objaśnia, czym jest tytułowa wyobraźnia etnograficzna. Dlaczego tak postępuje?

> Po części – tłumaczy tam Willis najpierw – trudność zdefiniowania tego, co uważam za wyobraźnię etnograficzną oraz jej ujęcia w tej książce, polega na tym, że zasadniczo rzecz biorąc, powstrzymuję się od precyzyjnych i dokładnych definicji pojęć. Nauki społeczne nie są dla mnie porównywalne z naukami przyrodniczymi (czy też ich dawniejszą wersją), które wymagają precyzji umożliwiającej obiektywne odzwierciedlenie i oddzielają od siebie elementy przyrody z jak największą dokładnością, by określić wzorzec łączących je związków i odkryć niezmienne prawa rządzące ruchem atomów. Przedstawiciele nauk społecznych, jak mówi Blumer, mogą jedynie mieć nadzieję, że na temat świata społecznego uda im się rozwinąć „pojęcia uwrażliwiające", przybliżone koncepcje, które zawsze będą prymitywnym i prowizorycznym przewodnikiem po złożonej i zmiennej rzeczywistości. Koncepcje nauk społecznych muszą być płynne, także dlatego, że przedmiot, którym się zajmują, składa się przynajmniej po części z poglądów i myśli działających podmiotów, czyli badanych, którzy stosują własne „pojęcia uwrażliwiające". Choć w sposób o wiele bardziej nieformalny, próbują oni zrozumieć na swój własny użytek świat, w którym przyszło im działać. Atomy myślące o własnej kondycji! Nawet przy pewnym zdeterminowaniu z zewnątrz[43].

Szczególnie wymowne staje się jednak to, co wcześniej i nieco później pisze Willis – w tonie gorzkiej ironii, choć przecież nie bez dumy – o swojej, jak ją określa, eksperymentalnej i amatorskiej metodologii teoretycznej, a także o sobie jako akademickim wandalu i barbarzyńcy. Czy nie chodzi wszak o to, że jest to metodologia niepolecana przez jego naukową wspólnotę dyskursu lub w ogóle przez nią nieakceptowana?

> Można by powiedzieć, że próbuję w tej książce naszkicować pewną eksperymentalną, amatorską metodologię teoretyczną. Wyobraźmy sobie, że jestem rodzajem akademickiego wandala, który stara się popełniać czyny barbarzyńskie w sposób jak najprzyjemniejszy dla otoczenia i zdyscyplinowany. Podejmuję pewne pomysły, rozwijam je lub wymyślam nowe (pozostając zanurzony w danych), a następnie, na zasadzie „co się stanie, jeżeli…?", ciskam nimi w dane etnograficzne – realny,

[43] P. Willis, *Wyobraźnia etnograficzna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 12.

> namacalny świat, nieuporządkowaną codzienność – by zobaczyć, jakie analityczne konsekwencje wynikną po drugiej stronie, potem je zebrać, podrasować i znowu cisnąć nimi w materiał. W wielu wypadkach problem z danymi empirycznymi, przedstawionymi w sposób empiryczny, polega na tym, że bywają one płaską i nieciekawą dokumentacją szczegółu, pozbawioną związku z bieżącymi pilnymi problemami. Z drugiej natomiast strony „wielkie idee" są puste, nie ma w nich ludzi, uczuć ani doświadczeń. Według mnie dobrze osadzona w rzeczywistości analiza, która rzuca światło na zagadnienia, wypływa jedynie ze związku stworzonego między pojęciami a nieuporządkowaniem zwykłego życia, które zostało w taki czy inny sposób utrwalone. (...) należy dokonać eksperymentu, zmuszając dane do kontaktu z zewnętrznymi wobec nich pojęciami, wybranymi przypadkowo lub pod wpływem jakiegoś pomysłu, próbując zapewnić ujęciu całości konieczną złożoność i dostarczyć analitycznych i rzucających światło ujęć, niebędących jedynie pochodną badań terenowych – ujęć kluczowych dla konceptualizacji istniejących w terenie związków. Oczywiście, kiedy ciskamy pojęcia w dane, skutek jest nieprzewidywalny. Być może rezultatem będą jedynie akademickie skorupy, bezużyteczne kawałki w dziwacznych stertach. Jednak chodzi o to, by w „mojej opowieści" o „ich historii" ta ostatnia została ujęta w jak najpełniejszy konceptualnie sposób[44].

Druga metodologiczna uwaga, którą tu przedstawię, odnosi się do możliwości stosowania strategii pojęciowego uwrażliwienia w powiązaniu ze strategią pojęciowej precyzji. Jak słusznie zauważył Bokszański, strategia obrana przez Herberta Blumera rekomenduje pewną generalną postawę metodologiczną, taką więc, jak ta przyjęta przez Willisa. Nie całkiem zgadza się to z poglądem Martyna Hammersleya i Paula Atkinsona, którzy – przytoczywszy słowa samego Blumera – stwierdzają, że „pojęcia uwrażliwiające są doskonałym punktem wyjścia i początkiem procesu analizy, mogą też z powodzeniem pokierować dalszym gromadzeniem danych"[45]. A co miałoby się dziać z nimi potem?

> Zapoznawanie się z zebranym materiałem i tworzenie pojęć, które nadawałyby mu sens, to pierwsze etapy analizy etnograficznej. Bardzo często pojęcia wypracowane na samym początku okazują się stosunkowo banalne i dopiero później pojawiają się te o większym znaczeniu analitycznym. (...)
>
> Po wypracowaniu konkretnych, analitycznych kategorii służących do porządkowania danych, do dalszej pracy należy wybrać te, które wydają się podstawowe dla przedmiotu analizy, zwracając szczególną uwagę na precyzowanie ich znaczenia i wyjaśnianie zależności w stosunku do innych kategorii[46].

---

[44] Tamże, s.11–12.
[45] M. Hammersley, P. Atkinson, *dz. cyt.*, s. 218.
[46] Tamże.

Nietrudno spostrzec, iż stosowanie pojęć uwrażliwiających jest tutaj wiązane głównie (choć zapewne nie wyłącznie) z wstępnymi etapami procesu badawczego. Nie jest wobec tego świadectwem postawy na swój sposób radykalnej, skoro badacz nie odżegnuje się w ogóle od używania strategii pojęciowej precyzji, lecz przeciwnie – odwołuje się do niej, tyle że w innych, późniejszych fazach badania. Takie podejście wydaje się już „tradycjonalistom" do przyjęcia. Bo rzeczywiście kryje się w nim sporo rozsądnego umiaru: postępowanie badawcze staje się (znana i lubiana to metafora) wędrówką, jeśli nawet mozolną i pełną wyrzeczeń, to jednak przybliżającą chyba w poznaniu do rzeczywistości, a przynajmniej dającą poczucie, że zdobywa się doskonalsze pojęciowe narzędzia „opanowania" (albo „konstrukcji") świata społecznego i kultury. U początku wędrówki pojęcia uwrażliwiające przydają się jak reflektory – otwierają i rozświetlają horyzonty: zwracają na coś szczególniejszą uwagę, zapalają do myślenia na dany temat, to myślenie twórczo ułatwiają, podpowiadają drogi poszukiwania i rzucają na nie rozjaśniające iskry, a nawet całe snopy światła. Odsłaniają więc w porządkowaniu poznawczym kolejne wymiary, docierają z rozjaśniającą sugestią do głębszych pokładów naszego pojmowania świata. Wtedy też działają jak zwiększające wrażliwość obserwatorów i interpretatorów katalizatory – dzięki nim łatwiej świat wokół się wyczuwa i rozumie.

Tak przydatnymi pojęciami uwrażliwiającymi bywają pojęcia kluczowe dla pewnych dziedzin dyskursu w humanistyce, a nawet te dziedziny fundujące, leżące u ich założycielskich podstaw. Zalicza się do nich na przykład termin „religia". Można bowiem przyjąć, że na początku procesu badania termin ten przede wszystkim poznawczo uczula, choć już pod koniec zostaje zastąpiony swoim „logicznym" odpowiednikiem – co do zakresu sprecyzowanym i co do znaczenia klarownym (dla niektórych zresztą dopiero wtedy zasługuje on na miano „terminu", oczywiście „naukowego"). Jak twierdzi, podpierając się Immanuelem Kantem, Jacques'em Waardenburgiem i innymi, Andrzej Bronk, brak wyraźnej definicji religii w punkcie wyjścia badania religioznawczego nie musi stanowić istotnej przeszkody, by się nim efektywnie posługiwać:

> Potrafimy skutecznie posługiwać się słowami i odróżniać rzeczy, nie dysponując ich precyzyjnymi definicjami. Chodzi o znaną tezę Ludwiga Wittgensteina, że znaczenia słów można się nauczyć przez ich używanie w różnych sytuacjach. Praktycznie, w punkcie wyjścia swych badań religioznawca posługuje się zalążkowym i wstęp-

> nym rozumieniem (przedrozumieniem) religii, które zawdzięcza własnej kulturze i tradycji badawczej, dostarczającej mu heurystycznych narzędzi do identyfikowania określonych zjawisk w świecie jako religijne. Od tej prowizorycznej definicji religii zależy nie tylko to, co i jak będzie badać, ale również sens pozostałych terminów religioznawczych (...). Dalsze badania powinny doprowadzić do pełniejszej, wyraźniejszej i precyzyjniejszej definicji religii, która będzie ich owocem[47].

Przywołany przez Bronka przed chwilą Jacques Waardenburg gotów był wszakże zgodzić się z czymś więcej, skoro pisał, że „w badaniu religii jej zdefiniowanie nie jest absolutnie konieczne (...)", jakkolwiek, pojawiając się w nim na początku, może przynieść w określonych sytuacjach „pewne korzyści"[48].

A oto trzecia kwestia metodologiczna, jaką chcę tutaj krótko poruszyć. Otóż strategii dążącej do pojęciowego uwrażliwienia nie należy mylić z deklaracją bezradności zwolennika strategii zmierzającej do logicznej precyzji pojęć. Nawet w ramach „tradycyjnych" rozważań metodologicznych mówi się o pojęciach wymykających się ścisłym definicjom, pełniących jednak rolę chwastów na porządnie uprawianym poletku humanistyki, z pewnością więc wymagających poddania skrupulatnej analizie logicznej. Niektóre z nich takimi chwastami, co logik z bólem serca stwierdza, wciąż pozostają, lecz wysiłki, by zmienić ten stan rzeczy, powinny być przecież, jego zdaniem, podejmowane bez ustanku. W bardziej skrajnych wersjach program usuwania chwastów oznacza w istocie zaaplikowanie humanistyce diety pojęciowej – rezygnację z wielu nieostrych i niewyraźnych wyrażeń, gdy tymczasem jej siła – zdaniem przeciwników tego poglądu – tkwi właśnie w nieeliminującej, a przez to zapładniającej nasze myślenie i nasze poznawanie świata, akceptacji rozmycia i niedookreślenia pewnych pojedynczych pojęć czy bardziej rozbudowanych struktur konceptualnych (takich choćby jak uwrażliwiające typologie, szczególnie w zestawieniu ze „sztywnymi" klasyfikacjami, opartymi na prostych, zwłaszcza dychotomicznych, podziałach logicznych).

Inna sprawa, czy pojęcia uwrażliwiające stosowane w dyskursie wspólnoty naukowej padają na podatny grunt i rzeczywiście uwrażliwiają. Zdarza

---

[47] A. Bronk, Podstawy nauk o religii, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003, s. 107–108.

[48] J. Waardenburg, *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1991, s. 30.

się bowiem, że pojęcia, stosowane przez jednych z intencją uwrażliwiania, innych nie są w stanie zapłodnić ani „rozruszać". Bywa też, że przed stosowaniem pewnych pojęć bronimy się: bo choć w istocie uwrażliwiają, to jednak uwrażliwiają, sprzeciwiając się jakimś innym naszym uwrażliwieniom, niekiedy nawet chcą ich działanie na naszą wyobraźnię ograniczyć i podporządkować sobie, chcą więc imperialistycznie nami zawładnąć i ograniczyć naszą swobodę. Zakrawa to bez mała na paradoks, gdy dotyczy pojęć, które mają przecież otwierać nasz horyzont. Czasem w tej sytuacji znajdują się pojęcia, które swoją zdolność uwrażliwiania w dyskursie zawdzięczają jawnej lub ukrytej metaforyzacji. Jeśli przyjmie się bardzo dziś popularną teorię George'a Lakoffa i Marka Johnsona, to metafora okaże się konceptualizacją jednej dziedziny w terminach innej dziedziny naszego poznania świata i naszej wiedzy o nim[49]. Będzie metafora oznaczać jednocześnie, co podkreślają inni, „migrację pojęć" w celu zajęcia nowych terytoriów semantycznych. Metafora bywa bowiem tu i ówdzie owocem zuchwałego podboju, wyprawy opartej na śmiałym eksperymencie myślowym. Ci, którym ten eksperyment nie przypadł do gustu, mogą jednak pejoratywnie nazwać go pompą intuicji. Pompa intuicji to – jak objaśnia Simon Blackburn – eksperyment myślowy posługujący się „analogiami na pierwszy rzut oka uderzającymi, ale w gruncie rzeczy – wątpliwymi"[50], kwestionowana „metaforyczna" pompa intuicji musiałaby być zatem równie wątpliwą „projekcją sensu" z jednej dziedziny na inną dziedzinę. Najbardziej angażujące pod tym względem, z wielką siłą wciągające na nowe terytoria, są bodaj metafory określane jako kluczowe, główne (z całą oplatającą nasze myślenie siecią metafor podporządkowanych), podstawowe, a także rdzenne, czyli źródłowe, radykalne – wyłaniające ponoć ze sfery doświadczenia repertuar idei fundamentalnych, archetypowych. Rzecz w tym, iż takich metafor zazwyczaj się nie objaśnia, lecz się je po prostu stosuje. Albo się im zatem poddamy, albo pozostaniemy poza otwieranymi przez nie terytoriami sensu. Pozostaniemy, co gorsza, z gołymi rękami, to znaczy i bez zakładanego przez nie uwrażliwienia (gdyby o nie chodziło), i bez precyzyjnych definicji wchodzących w grę pojęć (gdyby nam na nich akurat zależało).

[49] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, zwłaszcza s. 25–35, 81–85, 142–152.

[50] S. Blackburn, *Pompa intuicji*, tłum. P. Dziliński, [w:] tegoż, *dz. cyt.*, s. 299.

7

Dyskurs w humanistyce nie od dziś (chciałoby się przecież powiedzieć – choć to banał – że „od zawsze") korzysta z definicji, a definiowanie uznaje za jedną z ważniejszych czynności ujmowania w języku sensu ważnych dla siebie terminów. Nie od dziś też refleksją metodologiczną obejmuje ich poprawność formalną, ze świadomością, iż humanistyka tworzy dla definicji, jak to ujął Tadeusz Pawłowski, „konteksty luźniejsze". Definicje spotykane w humanistyce różnią się wszakże – pisał – „od definicji, jakie się formułuje w ramach ścisłej teorii naukowej, którą można przedstawić w postaci systemu dedukcyjnego"[51]. Poszerza (i poszerzał „od zawsze") tę refleksję akcent na naukową użyteczność definicji. Zauważył więc Pawłowski, rozpoczynając poświęcone definicjom w humanistyce rozważania:

> Dobra definicja jakiegoś pojęcia musi być formalnie poprawna; jednak spełnienie tego warunku nie wystarcza jeszcze do włączenia tej definicji w obręb nauki[52].

A rozwijając je dodawał:

> Niezbędne tu jest jeszcze spełnienie pewnych dodatkowych warunków, które spośród wielu możliwych formalnie poprawnych definicji jakiegoś terminu pozwalają wybrać pewną definicję jako dobrą[53].

Interesujące, że mówiąc o konieczności tego, by formalnie poprawna definicja jakiegoś pojęcia była ponadto naukowo użyteczna, nie szczędził Pawłowski słów krytyki stanowisku, które tak oto wyrażał:

> Każdy termin można zdefiniować tak lub inaczej, ważne jest tylko, by poinformować, jaką definicję się przyjęło, i trzymać się jej potem konsekwentnie[54].

Jego pogląd nie przeciwstawiał się jednak przekonaniu, że jeśli jakąś definicję się w dyskursie przyjęło, to i trzymać się jej w nim należy. Z tym przekonaniem Pawłowski niechybnie by się zgodził, nie zgodziwszy się jedynie, by samo – takie lub inne, jak się komu żywnie podoba – zdefiniowanie

---

[51] T. Pawłowski, *Tworzenie pojęć*..., s. 9.

[52] Tamże, s. 7.

[53] Tamże, s. 78.

[54] Tamże, s. 77. Opis ten powtarza krytyczne rozpoznanie przedstawione przez Janinę Kotarbińską w tekście *Definicja*, [w:] *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, pod red. T. Pawłowskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 47.

danego terminu i powiadomienie o tym wystarczało do uznania definicji: do jej przyjęcia przez wspólnotę naukowego dyskursu, a zwłaszcza do jej ostania się w nim dłużej niż przez chwilę. W myśl tego stanowiska przedstawienie definicji nie było zresztą równoznaczne z jakąś obietnicą, a trzymanie się definicji tym bardziej nie wynikało z żadnego poważnego zobowiązania. Było zapewne jakąś „grą w konwencje", może też trochę „sztuką dla sztuki".

Kiedy dyskurs naukowej wspólnoty wykracza poza omawianie zagadnień formalnej poprawności i treściowej użyteczności, tworzy nurt refleksji moralnej. Towarzyszy wtedy ona refleksji metodologicznej, przemieniając wspólnotę dyskursu we wspólnotę etycznie świadomą, może wręcz – wypowiadam tu zapewne trudne do ziszczenia marzenie i tęsknotę – we wspólnotę moralną. Dyskurs w takiej wspólnocie oprócz czujności metodologicznej zaleca również czujność moralną, wierność danemu słowu wynosi do wartości tworzących etos uczonego i badacza humanisty. W etosie tym norma moralnej odpowiedzialności za słowo nie dotyczy wprawdzie wyłącznie definicji – bo są one naprawdę drobną cząstką dyskursu wspólnot naukowych w humanistyce – lecz jest dla tego etosu, skojarzona jeszcze, jak u Marii Ossowskiej, z normą prawdomówności, bez mała fundamentem[55]. Jeśli pytamy, jakich chcemy wychować badaczy humanistów, w odpowiedzi próbujmy zawsze dodawać: również odpowiedzialnych za słowo, przez to więc działających na rzecz własnych lokalnych wspólnot i humanistyki w ogóle.

BIBLIOGRAFIA

- Ackoff R. L., *Decyzje optymalne w badaniach stosowanych*, tłum. B. Walentynowicz przy współpracy B. Osuchowskiej i T. Sapińskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, J. Haman, A. Jasiewicz-Betkiewicz, A. Kloskowska-Dudzińska, M. Kowalski, M. Mozga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Bartmiński J., Tokarski R., *Definicja semantyczna: CZEGO i DLA KOGO?*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993.

[55] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 124.

- Blackburn S., *Błąd koniecznej definicji*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] Tegoż, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, pod red. J. Woleńskiego, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1997.
- Blackburn S., *Fortunne koło*, tłum. P. Dziliński, [w:] Tegoż, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, pod red. J. Woleńskiego, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1997.
- Blackburn S., *Pompa intuicji*, tłum. P. Dziliński, [w:] Tegoż, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, pod red. J. Woleńskiego, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1997.
- Blackburn S., *Redefinicja zawężająca/poszerzająca*, tłum. P. Dziliński, [w:] Tegoż, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, pod red. J. Woleńskiego, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1997.
- Bokszański Z., *Tożsamość. Interakcja. Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.
- Brzeziński J., *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Czyżewski M., K. Dunin, A. Piotrowski, *Cudze problemy czyli wstęp do sepologii*, [w:] *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, pod red. tychże, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991.
- Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Falkenberg G., *Definicja i eksplikacja: Dwa rodzaje analizy językoznawczej*, tłum. P. Krzyżanowski, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993.
- Gellner E., *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 1995.
- Giedymin J., *Językowe problemy klasyfikacji źródeł historycznych*, [w:] *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, pod red. T. Pawłowskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Grodziński E., *Zarys teorii nonsensu*, Ossolineum, Wrocław 1981.
- Grzegorczykowa R., *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Hammersley M., Atkinson P., *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Hołówka T., *Kultura logiczna w przykładach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Konecki K. T., *Wprowadzenie do wydania polskiego: Teoretyzowanie w socjologii – czyli o odkrywaniu i konstruowaniu teorii na podstawie analizy danych empirycznych*, [w:] B. G. Glaser, A. L. Strauss, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.

- Kotarbińska J., *Definicja*, [w:] *Logiczna teoria nauki*. *Wybór artykułów*, pod red. T. Pawłowskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Krawczyk-Tyrpa A., *Tabu w dialektach polskich*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
- Lutyński J., *Metody badań społecznych*. *Wybrane zagadnienia*, pod red. K. Lutyńskiej, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1994.
- Lyons J., *Semantyk*a, tom 2, tłum. A. Weinsberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Marody M., *Technologie intelektu*. *Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Mokrzycki E., *Założenia socjologii humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Ossowska M., *Normy moralne*. *Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Pawłowski T., *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*, Ossolineum, Wrocław –Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.
- Pawłowski T., *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- *Słownik socjologii i nauk społecznych*, pod red. G. Marshalla, z red. naukową polskiego wydania M. Tabina, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Topolski J., *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983.
- Waardenburg J., *Religia i religie*. *Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1991.
- Willis P., *Wyobraźnia etnograficzna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Żydek-Bednarczuk U., *Struktura tekstu rozmowy potocznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994.

On defining in the humanities – between rhetoric and ethics

In this article, I discuss defining as a cultural discursive act. From this perspective, defining, which is treated as an act of fixing or describing the meaning (often with the extension) of a given term or concept, discloses additionally its rhetorical aspect.

At the same time, such defining gains its moral importance: it becomes a promise, almost an obligation on the part of its creator that once a concept has been defined, the term will be used only in its own, strictly described meaning, and the idea it describes will be referred to in the discourse only by means of that term. Having established such a theoretical framework, I discuss the practices and rhetorical strategies typical of the contemporary humanities and their research communities which tend to either liberate these rigorous rules (by means of applying open or encrypted redefinitions), or to refuse to define them. The latter usually refers to terms and concepts basic for the discourse (for example because they approve of the idea of sensitizing the discourse, which is done by using expressions that do not have strict definitions).

Finally, I share my observation that once the discourse of a scientific community in the humanities steps outside the realms of logical accuracy of defining operations, it falls for the category of moral reflection. It is then supported by methodological reflection, where both of them change the discourse community into an ethically aware community, or the one which we could call moral community.

Katarzyna Kaniowska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Projekt antropologii wrażliwej. Doświadczenie, narracja i zaangażowanie w „Społeczności wiejskiej" K. Zawistowicz-Adamskiej

W aktualnych dyskusjach o tożsamości antropologii podkreśla się często, że pośród cech wyróżniających naszą dyscyplinę wymieniać trzeba między innymi dwie szczególnie ważne, decydujące o specyfice antropologicznego poznania. Po pierwsze, podstawą dla tegoż poznania są narracje o kulturowej rzeczywistości. Po drugie zaś, w procesie poznania ujawnia się uwikłanie obu podmiotów – badanego i badacza – w przedstawianą rzeczywistość. Uczestnictwo antropologa w badanym przez niego świecie, doświadczanie rzeczywistości i opisywanie jej, konieczność łączenia interpretacji badanych z interpretacją badacza, postrzegane są jako nieodłączne elementy procesu budowania wiedzy w antropologii. Z tych względów w antropologicznej autorefleksji musiało pojawić się pytanie o granice dzielące poznanie naukowe od wiedzy płynącej z doświadczania świata. Pytanie to z kolei (choć, oczywiście, nie ono jedynie) przyczyniło się do wyodrębnienia się nurtu nazwanego antropologia zaangażowaną. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że zarówno niektóre problemy antropologii zaangażowanej, jak i antropologii narratywistycznej były przedmiotem wcześniejszego namysłu antropologów, także polskich. Widać to wyraźnie w pracach Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Jej koncepcja etnografii i główne przedsięwzięcia badawcze pokazują, że niektóre problemy nurtujące współczesną antropologię wcale nie są nowe; że pytania o kwestie epistemologiczne interesowały antropologów od dawna.

* * *

Dorobek naukowy Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej po latach znów budzi zainteresowanie. Można ten fakt tłumaczyć rozmaicie – powrotem do rodzimej tradycji etnograficznych badań, chęcią znalezienia pokrewieństwa pomiędzy współczesnymi trendami a wcześniejszymi koncepcjami wypracowanymi w naukach społecznych czy też chęcią odkrywania na nowo wartości polskiej refleksji humanistycznej, szczególnie z okresu międzywojennego. Oczytani we współczesnej światowej literaturze i obeznani z rozmaitymi prądami intelektualnymi, kształtującymi nasze myślenie o zjawiskach i procesach społecznych, świadomi mnóstwa problemów metodologicznych związanych z każdą próbą ich poznania, dostrzegamy coraz częściej, że pewnych wartościowych podpowiedzi szukać możemy w dorobku wielkich, a zapomnianych na długi czas, poprzedników. Nie jest tu moim zamiarem dociekać przyczyn owego odwrotu od dzieł, które w istocie ukształtowały nasze filozoficzne i socjologiczne myślenie. Chcę jedynie podkreślić fakt, iż coraz chętniej – jak mi się wydaje – sięgamy do dorobku naukowego klasyków polskiej humanistyki, widząc w nim wiele wątków, które pozwalają znajdywać inspiracje lub podpowiedzi do rozwiązywania współczesnych dylematów teoretycznych i metodologicznych. Czytanie powtórne prac St. Ossowskiego, L. Flecka, S. Czarnowskiego, M. Ossowskiej, J. St. Bystronia, J. Obrębskiego – by wymienić tu tych jedynie z grona ważnych postaci polskiej humanistyki – pokazuje niejednokrotnie rzeczywistą wartość ich naukowych dokonań, która widziana z perspektywy późniejszej naukowej refleksji, okazuje się wartością większą niż przypisywana im wcześniej.

W polskiej antropologii w ciągu kilku ostatnich lat daje się zaobserwować wzrastające zainteresowanie problemami związanymi z pracą terenową. Badania terenowe uznajemy bezsprzecznie za wyróżnik dyscypliny, a nawet za cechę podstawową jej tożsamości. Przejęta od C. Geertza pewność co do tego, iż antropologię różni od wszystkich innych dyscyplin zajmujących się badaniem kultury „»metoda« etnograficznych badań terenowych”[1], sprawia, że niejako tym bardziej, stając wobec różnorodności antropologicznych koncepcji, uznajemy teren za wspólne i konieczne pole działania antropologa. Nie oznacza to jednak przyjęcia jakiś jednych, obowiązujących ustaleń. Przeciwnie – właśnie ze względu na zróżnicowanie myślenia o antropologii

[1] C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 119.

i w antropologii, problem sposobu rozumienia terenu i rozmaitość metod etnograficznych badań znajdują się w centrum prowadzonych współcześnie dyskusji metodologicznych.

W dorobku naukowym K. Zawistowicz-Adamskiej, rozważania o metodach badań pojawiały się albo w pracach odnoszących się do ogólniejszych kwestii (na przykład – problem zależności pomiędzy metodą a specyfiką przedmiotu badań)[2], albo w komentarzach do konkretnych przedsięwzięć badawczych[3]. Jednakże w dzisiejszym odbiorze twórczości naukowej Zawistowicz nie te prace, ale *Społeczność wiejską* uważa się za największe i najbardziej inspirujące dokonanie. Prekursorski charakter tej publikacji podkreśla się dziś wielokrotnie. W wydanym niedawno (2011 r.) tomie *Wokół Społeczności Wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*[4] potwierdza to wielu autorów, analizujących różne aspekty relacjonowanych w *Społeczności*... badań w Zaborowie.

W moim przekonaniu, *Społeczność wiejska* czytana dzisiaj pozwala odkrywać wiele takich kwestii, które pojawiły się później w debatach o etnografii czy terenie i to częstokroć – co paradoksalne – w literaturze anglosaskiej, kształtującej współczesną debatę metodologiczną w antropologii i najchętniej uznawaną u nas za źródło inspiracji.

W niniejszych rozważaniach chcę zwrócić uwagę na dwie sprawy, do poruszenia których w moim przekonaniu uprawnia krytyczna lektura tej książki. Od razu tu zaznaczam, iż krytyczne czytanie jakiegokolwiek dzieła naukowego oznacza dla mnie analizowanie jego treści poprzez aktualny stan wiedzy o danym, poruszanym w nim problemie lub/i przez pryzmat aktualnie toczących się dyskusji teoretycznych czy metodologicznych. Obie interesujące mnie kwestie sprowadzić można, przy pewnym uproszczeniu, do dwóch pytań – czy istnieje kobieca narracja antropologiczna oraz czy istnieje związek pomiędzy sposobem narracji a etycznym usposobieniem antropologa, jej autora?

---

[2] K. Zawistowicz-Adamska, *Konkret i kontekst w badaniach etnograficznych*, [w:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, pod red. A. Kutrzeby-Pojnarowej, Wrocław 1973, s. 9 – 25.

[3] K. Zawistowicz-Adamska, *Wytyczne do badań etnograficznych prowadzonych przez Katedrę Etnografii UŁ w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowionych" 1963, nr 5, s. 309–319.

[4] *Wokół Społeczności Wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, pod red. G. E. Karpińskiej i A. Nadolskiej-Styczyńskiej, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. L, 2011.

Sądzę, że *Społeczność wiejska* była i jest czymś więcej niż tylko relacją z badań terenowych. Takiemu przekonaniu dałam wyraz już wcześniej[5], pisząc o innowacyjnym charakterze projektu badawczego Zawistowicz i prekursorskim sposobie przestawienia tegoż projektu. Nadal uważam, że *Społeczność wiejska* odzwierciedla pewien projekt antropologii. Dziś widać to wyraźnie, że niewyrażone wprost intencje Zawistowicz-Adamskiej dały w rezultacie polskiej etnografii nową jakość, pozostającą tak niezwykle blisko w stosunku do współczesnych paradygmatycznych wymogów, stawianych badaniom antropologicznym i pisaniu antropologii. Oba postawione przeze mnie pytania wynikają właśnie z tego, że chcę spojrzeć na *Społeczność wiejską* jak na tekst w pewnym sensie założycielski i szukać w nim cech, które odzwierciedlają niektóre elementy owego całościowego projektu antropologicznego. Uzasadnieniem sformułowania tych pytań niech będzie moje przekonanie, że sposób pisania jest sposobem przedstawienia doświadczenia i zawsze zdradza postawę wobec opisywanego świata. Interesuje mnie zatem to, jaki w tym projekcie antropologii przyjęty został sposób wyrażania przeżycia, którym jest antropologiczne doświadczenie.

Formułując pytanie dotyczące narracji przyjętej u Zawistowicz zakładam jeszcze coś więcej – zapytując o to, czy istnieje kobieca narracja antropologiczna przypuszczam jednocześnie, że antropologiczne doświadczenie jest w jakiejś mierze uzależnione też od płci badacza. Zdaje sobie sprawę z tego, że użyte w pytaniu sformułowanie jest kłopotliwe przez to, że przymiotnika „kobiecy" staramy się unikać w dyskursie naukowym. Zastosowanie go niesie ze sobą jakieś wartościowanie; sugeruje jakiś podział. Chcę jednak ponieść ryzyko jego zastosowania, bo w odniesieniu do *Społeczności wiejskiej* wydaje się mieć uzasadnienie.

Interesuje mnie nie tylko to, że ten typ narracji, jaki znajdujemy w S*połeczności*..., zdumiewająco wyprzedza swój czas – takie pisanie antropologii upowszechniło się dopiero po *Writing culture*[6]. Samo to, oczywiście, nie tłumaczyłoby mojej sugestii. Chcę raczej wskazać, że narracja zastosowana przez Zawistowicz charakteryzuje się pewnymi cechami, które później odnajdujemy w tekstach wielu antropolożek, opisujących i interpretujących

[5] K. Kaniowska, *Społeczność wiejska czytana dzisiaj*, [w:] *Wokół Społeczności Wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, pod red. G. E. Karpińskiej i A. Nadolskiej-Styczyńskiej, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. L, 2011, s. 117–131.

[6] *Writing Culture*, pod red. J. Clifforda i G. E. Marcusa, University of California Press, Berkeley –Los Angeles–London 1986.

badaną rzeczywistość z włączeniem swojego własnego doświadczenia tej rzeczywistości. Te cechy, które w moim przekonaniu widać w antropologii pisanej przez kobiety, to m.in. nasycone emocjonalnością dokumentowanie przeżycia, refleksyjność czy wrażliwość (często jawnie obecna w narracji lub otwarcie deklarowana). Zdaję sobie sprawę z tego, że antropologia tak nacechowana ma proweniencje Diltheyowskie i niezależnie od tego, czy rzeczywiście świadomie badacze przyznają się do tego pokrewieństwa, utrwalił się już współcześnie w naszej dyscyplinie sposób pisania, który z zamierzenia daleki jest od wcześniejszego wzorca naukowego opisu. Jasne jest też dla mnie, że ów nowy sposób pisania etnografii nie został przyjęty jedynie przez antropolożki. Mamy co najmniej kilka znakomitych przykładów tego typu pisarstwa antropologicznego autorstwa P. Rabinowa, M. Griaule'a czy innych. Jednakże warto zwrócić uwagę na to, że jest on stosowany częściej przez badaczki uprawiające antropologię, jak również na fakt zdominowania antropologii zaangażowanej przez kobiety. Być może więc uprawnione jest połączenie narracji o wymienionych wyżej cechach z tym akurat typem antropologii. To dawałoby jeszcze inną możliwość czytania *Społeczności wiejskiej* – można by widzieć w niej wczesny przykład antropologii zaangażowanej. Wiele fragmentów z opisu badań zaborowskich, jak i wiele uwag czy komentarzy Zawistowicz, zamieszczonych na kartach *Społeczności*... pozwala, jak sądzę, podtrzymać tę tezę. Poglądy Zawistowicz zbieżne są z wieloma założeniami, które współcześnie uznaje się za fundamentalne dla antropologii doświadczenia, antropologii w działaniu czy innych nurtów antropologii zaangażowanej. Kilka dowodów na tę zbieżność warto tu przytoczyć.

Hana Cervinkova i Bogusława Gołębniak we wstępie do *Badań w działaniu. Pedagogiki i antropologii zaangażowanych*[7] przypominają stanowisko Johna Bennetta, który:

> ...dokonuje porównania dwóch form praktycznie zorientowanych podejść – antropologii w działaniu i antropologii stosowanej. Pierwsze z nich – inspirowane pracą Sola Taxa – rozwijane współcześnie także pod takimi nazwami jak antropologia zaangażowana czy antropologia radykalna, odróżnia od klasycznych aplikacji podejmowanych w tzw. badaniach stosowanych to, że badacze działają tu z ludźmi i na rzecz ludzi, a nie w interesie instytucji czy podmiotów zlecających badania[8].

[7] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, pod red. H. Cervikovej i B. D. Gołębniaka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

[8] Tamże, s. XI.

Tak właśnie działa w Zaborowie Zawistowicz; jest ze swymi badanymi emocjonalnie związana, a to każe jej uczestniczyć, a nawet kierować niektórymi ich działaniami. Jest więc wrażliwym badaczem jednocześnie realizującym ideały działaczki społecznej, ukształtowanej przez międzywojenny, inteligencki etos.

Projekt etnografii i związany z nim sposób jej pisania, jaki znajdujemy w *Społeczności wiejskiej* współbrzmi także znakomicie z deklaracjami i postawą Kirsten Hastrup. W *Drodze do antropologii*...[9] Hastrup pisze:

> moja teza brzmi, że performatywny paradoks antropologii implikuje pogodzenie ze sobą obiektywności i solidarności. Jak zauważył Richard Rorty, solidarności nie odkrywa się za pomocą refleksji, lecz stwarza poprzez wyobraźnię, która uwrażliwia nas na życie obcych nam ludzi. Antropologiczna wrażliwość na obce sposoby życia i myślenia utrudnia zepchnięcie tej kwestii na margines. »Ten proces stopniowego dostrzegania w innych istotach ludzkich nie ‚ich', lecz ‚jednych z nas' polega na szczegółowym opisywaniu, jacy są obcy nam ludzie, przy jednoczesnym określaniu na nowo nas samych«. To niewątpliwie jest zadanie dla etnografii – program, który opiera się na głęboko moralnych podstawach, nawet jeśli samo zadanie ma charakter teoretyczny[10].

Stanowisko duńskiej antropolożki, sformułowane współcześnie, z punktu widzenia bliskich nam dzisiaj paradygmatycznych założeń, charakteryzuje w pełni postawę badawczą i przekonania Zawistowicz-Adamskiej. W relacji z badań w Zaborowie obcy przedstawiani są jako „jedni z nas" – owszem, żyją w innych realiach, inny jest kontekst ich działań i postaw, ale antropolog może i ma obowiązek przedstawić ich świat i ich samych solidaryzując się z nimi, do czego konieczne są mu wyobraźnia i wrażliwość. W narracji antropologicznej przyjętej w *Społeczności wiejskiej* bez trudu odnajdujemy świadectwa owej „głęboko moralnej podstawy" (czasem tylko postulowanej, czasem faktycznie realizowanej) działań antropologa. W rezultacie, relacja o badanym świecie, oprócz wartości poznawczych, zyskuje też wartość etyczną – uczy wrażliwego i zaangażowanego spojrzenia na obcość, która w istocie nie istnieje, a jest raczej sprawą określonego kulturowego kontekstu lub przyjętej konwencji. Konfrontując własne doświadczenie z doświadczeniem badanych, Zawistowicz przełamuje dotychczasowe kanony antro-

[9] K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

[10] Tamże, s. 17. Śródcytat: R. Rorty, [wyd. polskie] *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 15.

pologicznych badań i antropologicznego pisarstwa. Otwarcie pisze o sobie w terenie, w rzeczywistości odmiennej od jej własnej, niemal w równym stopniu interesując się sobą, jak i badanymi. Taka narracja odzwierciedla istotę całego projektu etnografii realizowanego w zaborowskich badaniach. Jednocześnie, co warto podkreślić i czego trzeba być świadomym, ten sposób narracji przyczynia się bezsprzecznie do wzmocnienia siły perswazji. Szczerość relacji i emocjonalność opisu zawsze oddziaływa silniej. Problem związany z takim pisaniem antropologii polega zatem najpewniej na utrzymaniu równowagi pomiędzy – jak ujmuje to Hastrup – obiektywnością a solidarnością. W istocie to sztuka karkołomna, ale czasem się udaje. Jak zauważa Edward M. Bruner:

> Trudność nie leży jednak w doświadczeniu terenowym, lecz w używanym do interpretacji danych z terenu aparacie pojęciowym, który zwykle odfiltrowywuje doświadczenie. Co ciekawe, większość dobrych etnografów ożywia swoje opisowe relacje z terenu, włączając w nie obrazowe urywki osobistej narracji, elementy biograficzne czy też pełne życia fragmenty z notatek terenowych (...). Skutkiem tego doświadczenie powraca jako składnik opowieści, bardziej jednak jako produkt uboczny niż deklarowany przedmiot badań[11].

U Zawistowicz trudność ta jest rozwiązana radykalnie. Nie ma właściwie w jej narracji miejsca na „aparat pojęciowy", zatem nie pojawia się w niej nic, co by odfiltrowywało doświadczenie. To ono jest istotą całego przedsięwzięcia etnograficznego. Można by więc powiedzieć, że *Społeczność wiejska* jest prototypem antropologii doświadczenia. Kobiecy rys tej narracji nadają nie tylko wspomniane wcześniej cechy, pokazujące empatyczny charakter przyjętej postawy badawczej, ale i to, że Zawistowicz pisze o swoim doświadczeniu będąc świadomą, że bycie kobietą utrudnia lub ułatwia jej badania; że ten fakt nie jest obojętny w procesie poznawania i interpretowania badanej rzeczywistości. Widać to wyraźnie szczególnie tam, gdzie opisuje swoje relacje z badanymi – używane często przez zaborowian określenie „pani" czy „nasza pani", zaznacza nie tylko dystans kulturowy (klasowy?). Tożsamość badaczki określana jest także poprzez płeć. Bycie kobietą ustanawia niejednokrotnie typ relacji z badanymi – na „babę" inaczej reagują, widząc w jej zachowaniach przypisywane stereotypowo cechy. Widać to w wielu fragmentach, jak na przykład w takiej scenie:

[11] E. M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, pod red. V. W. Turnera, E. M. Brunera, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 17.

– A pani myśli, że ja się pani boję – powiedział wyzywająco kładąc ręce do kieszeni.
– Wcale tak nie myślę.
– Myśli pani, że muszę się pani bać – powtórzył z uporem.
– To ja bym powinna Was się bać, bo Was tu tyle, a ja sama jedna. A przecież nie boję się Was. I cóż by to było, żeby chłop baby się bał – dodałam żartobliwie.
Spojrzał na mnie zaskoczony, aż wreszcie roześmiał się w głos. (...) Poszedł naprzód i otworzył drzwi[12].

Pisząc zaś o zaborowskich dzieciach Zawistowicz notuje:

Dla wszystkich odnajdywałam w sobie macierzyńską czułość. Niezawodnym dziecięcym instynktem dobrze wiedziały o tym. Garnęły się do mnie z całą serdecznością. (...) A jednak tak mało, tak mało mogłam im pomóc! Nie ylko w trosce o chore dzieci czułam swą bezsilność. Wędrując co dnia po chałupach, poczuwałam się do obowiązku przy każdej sposobności uczyć matki najbardziej podstawowych zasad higieny wobec zdrowych dzieci[13].

Mówiąc o narracji trzeba wspomnieć o jeszcze jednej sprawie, a mianowicie o języku w niej przyjętym. Należy zatem spojrzeć na to, jak cechy konstytuujące ten rodzaj antropologii doświadczenia, z którym mamy tu do czynienia, oddane są w użytym w *Społeczności*... języku.

Zawistowicz pisze w pierwszej osobie, używając czasu teraźniejszego do opisu scen i rozmów oraz czasu przeszłego we fragmentach poświęconych charakterystyce zdarzeń, sytuacji czy kontekstów ważnych dla ich zrozumienia. Dzięki temu czytelnik ma wrażenie, że obcuje z wierną dokumentacją doświadczenia badaczki, która jednocześnie komentuje z dystansu własny ogląd badanej rzeczywistości. Narracja uwiarygodniana jest zatem niejako podwójnie – szczerością i otwartością oraz obiektywizowaniem i wyjaśnianiem. Język tej narracji jest także dwojaki – sugestywny i perswazyjny; emocjonalny i neutralny. Nowatorskie jest tu bez wątpienia to, co nadaje tekstowi charakter osobistego dokumentu – relacja z badań staje się relacją z własnego przeżycia. Tym samym opis procesu badawczego staje opisem procesu poznawczego, który obejmuje wszystko, co stało się przedmiotem badań terenowych, doświadczeniem badacza i autorefleksyjnym ich rozpoznaniem. Efekt założonego projektu antropologicznego okazał się niezwykle interesujący. *Społeczność wiejska* stała się takim tekstem, jakich od antropologii domagał się wiele lat później C. Geertz. Zawistowicz w istocie

[12] K. Zawistowicz-Adamska, *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948, s. 38.

[13] Tamże, s. 87.

zmieszała kilka gatunków, by wyrazić swe doświadczenia i zebrać płynącą z nich wiedzę. Wartość poznawcza tego rodzaju narracji jest niewątpliwa. Jedynym niebezpieczeństwem, którego trzeba być świadomym przy wyborze tego rodzaju pisarstwa antropologicznego, jest możliwa utrata kontroli nad językiem. Chcę tym samym zwrócić uwagę na to, jak trudne to pisarstwo. Wymaga ono od badacza nie tylko uzdolnień literackich, odwagi w odsłanianiu prywatności i chęci otwartego prezentowania swego warsztatu. Emocjonalne, empatyczne opisywanie doświadczenia terenowego stawia piszącego wobec niezwykle skomplikowanego zadania, jakim jest wyważenie subiektywnego sądu, osobistego doświadczenia, własnej oceny. Łatwo przekroczyć cieniutką granicę pomiędzy wrażliwym, tkliwym opisem a ckliwością; czy refleksyjnością a ocenianiem. W niektórych fragmentach *Społeczności*... ta granica została przekroczona.

Drugą interesującą mnie kwestię ujęłam na początku w formie pytania o to, czy istnieje związek pomiędzy sposobem narracji a etycznym usposobieniem antropologa, autora narracji?

Usposobienie etyczne rozumiem tu jako postawę opartą na przekonaniu o prymacie pewnych wartości nad wszystkimi pozostałymi. Postawa taka odciska się, a czasem nawet organizuje antropologiczne narracje, tak jak i dyskursy naukowe. Mimo, iż jesteśmy świadomi tego, że naukowy opis i naukowe pisarstwo muszą być wolne od wartościowania, nader rzadko spełniamy ten wymóg. Dopuszczenie subiektywności w antropologii częstokroć uniemożliwia utrzymanie neutralności aksjologicznej. Usposobienie etyczne antropologa niejako w oczywisty sposób ujawnia się w antropologii doświadczenia, w rozmaitych nurtach antropologii zaangażowanej.

Jeśli pod tym kątem spojrzeć na *Społeczność wiejską*, to widać wyraźnie, że etyczny aspekt przyjętego w niej relacjonowania doświadczania badanej rzeczywistości wynika w głównej mierze z przynależności Zawistowicz do określonej formacji intelektualnej i moralnej. W moim przekonaniu, na całym projekcie etnografii, jaki znajdujemy w tym tekście, zaważył inteligencki etos, fundujący określone etyczne usposobienie badaczki. W swej narracji o antropologicznym doświadczeniu, opisie i analizie badanej rzeczywistości kieruje się Zawistowicz wartościami i ideałami dominującymi w sposobach myślenia, postawach, liniach karier zawodowych ludzi wykształconych w zakresie nauk społecznych i humanistycznych w międzywojennej Polsce. Ideał nauki, która ma nie tylko wyjaśniać, ale też przyczyniać się do

zmiany rzeczywistości na lepsze, widać w tym projekcie etnografii bardzo wyraźnie. Równie wyraźnie daje się to zauważyć w opisywanym działaniu Zawistowicz w terenie. Badania terenowe są koniecznym etapem procesu naukowego poznania, ale też stwarzają możliwość ingerowania w badany świat z intencją kształtowania go wedle nowych, lepszych zasad. Teren jest także przygodą, wyzwaniem przed którym staje się w osamotnieniu, w swej obcości wobec nieznanego środowiska. Etnografia ma tu zarazem pozytywistyczny i romantyczny fundament. Mieszanie gatunków w narracji wydaje się być w tym przypadku konsekwencją mieszania się obu tych tradycji. Ostatecznie to one kształtują usposobienie etyczne Zawistowicz. W wielu fragmentach książki znaleźć można tego potwierdzenia. Oto pierwsze z brzegu przykłady:

> Współczucie i życzliwość nakładają obowiązek działania. Obowiązek niesienia pomocy, obowiązek uczynności. Jest to ciężki obowiązek. Bo zakres spraw, jakie wymagają uczynności, jest zaiste ogromny. Gdy się z bliska przyjrzy sprawom wsi, z całą jaskrawością wystąpi z jednej strony potrzeba autorytetu, to znaczy kogoś, kto się stanie autorytetem w rzeczach wielkich i małych, z drugiej zaś strony zupełna bezradność wsiowskich ludzi wobec ważnych posunięć życiowych, wobec haseł ideologicznych i światopoglądowych nowatorstw[14].

> Próbowałam przełamać tę bierność. Miałam takich przyjaciół, chłopców i dziewczęta, którzy przychodzili do mnie na pogawędki, którzy mi powierzali swe codzienne troski, mówili chętnie o swych młodzieńczych zawodach i nieśmiałych marzeniach o lepszej przyszłości. Chciałam w nich rozbudzić twórczą energię, zmusić do jakiegoś działania, wzniecić chęć pokonywania trudności. Róbcie coś! – mówiłam jak najbardziej przekonywująco. – Pókiście młodzi! Póki macie dość sił! Sami starajcie się o to, by życie wasze na lepsze się odmieniło. Uczcie się! Macie książki w Domu Ludowym; uczcie się z nich, jak uprawiać warzywa, jak chować drób, jak używać nawozów sztucznych. Sadźcie drzewa owocowe! Róbcie cokolwiek! Bylebyście nie stali w miejscu! Bylebyście wierzyli, że własnym wysiłkiem zdołacie udoskonalić choć jedną dziedzinę waszej gospodarki![15].

> Nigdy chyba nie powiedziałam tylu słów jednym tchem. Czuję się zawstydzona własnym uniesieniem. I ogarnia mnie straszliwe zmęczenie. Chcę jak najszybciej znaleźć się w domu. Sama. Deszcz wali w okna, smagany wichurą. Za oknami snuje się szarość. Podchodzę do drzwi. Jest taka ścieżka za obrębem wsi, wzdłuż stodół. Można przemknąć się tamtędy niepostrzeżenie do domu i nie spotkać nikogo. Byle nie widzieć ludzi. Ale to będzie słabość. Trzeba ją przezwyciężyć[16].

[14] Tamże, s. 131–132.
[15] Tamże, s. 97.
[16] Tamże, s. 39.

Jeśli spojrzeć na *Społeczność wiejską* przykładając do niej dzisiejszą miarę, można by uznać, że mamy do czynienia z próbą połączenia autoetnografii z antropologią zaangażowaną. Pozwalało by to – co wydaje mi się interesujące – widzieć w obu tych nurtach współczesnej antropologii ślad jakiś proweniencji pozytywistyczno-romantycznych. Może etnografia zawsze była i będzie tkwiła pomiędzy misyjnością a konfesyjnością; może taki już los tej dziedziny, wynikający z tego czegoś nieuchwytnego, co pojawia się w wyniku doświadczania badanego świata i prób opisywania tegoż doświadczania.

Jeśli zaś rozpatrywać *Społeczność*... z ówczesnej perspektywy, tym wyraźniej widać, z jakim projektem etnografii tekst ten ściśle się wiązał. Etnografia ma być – w rozumieniu Zawistowicz – czymś więcej aniżeli opisem jakiegoś stanu rzeczy, podjętym w celu jego udokumentowania i wyjaśnienia. Badania terenowe mają dodatkowe zadanie do spełnienia. Mają stworzyć okazję do ingerowania w badaną rzeczywistość – owszem z pełnym dla niej szacunkiem – w imię jej korekty, modyfikacji, zmiany na lepsze. Etyka badacza, w tym typie etnografii, stawia wyżej wartości takie, jak postęp, dobro wspólne, wyzwolenie jednostki spod zastałych kulturowych uwikłań, prawo do równego traktowania. Jest więc owo usposobienie etyczne wypadkową kilku elementów – ówczesnego ideału nauki, sposobu rozumienia celów nauk społecznych, roli uczonego i wreszcie światopoglądu, w którym wspólnota jest stawiana wyżej niźli osoba. To kształtuje właściwie wszystkie cechy charakterystyczne tej etnografii od celów badawczych, poprzez strategie poznania po relacje badacz – badany. Jest ona całkowicie wpisana w paradygmat naukowego działania, dominujący w międzywojennym okresie historii polskiej humanistyki i nauk społecznych. Warto jednak, jak sądzę, zwrócić uwagę na to, że jakkolwiek paradygmat ten uległ głębokim przemianom, pewne jego echa są nadal słyszalne. Współczesna antropologia wyrasta z innego ideału nauki, dokonała gruntownej przebudowy swej tożsamości, co dało przede wszystkim konsekwencje w metodologii naszej dyscypliny, niemniej – mam wrażenie – że w pracach antropologicznych mieszczących się w nurcie autoetnografii czy antropologii zaangażowanej, można wciąż dostrzegać jakiś rys misyjności, braku równowagi w relacji badacz – badany czy nawet dominacji, władzy.

Konkludując, skłonna byłabym uznać, że *Społeczność wiejska*, która jest w mym przekonaniu realizacją określonego, wyprzedzającego swój czas projektu etnografii, pozwala na obydwa postawione przeze mnie pytania odpowiedzieć twierdząco. W tego rodzaju dokumencie pracy antropologa, jakim jest rozprawa K. Zawistowicz-Adamskiej, oba moje założenia nie są bezpodstawne. To projekt etnografii, który będąc swoistym „manifestem ideologicznym" naszej dyscypliny, odsłania też pewne niuanse, znaczące dla procesu poznania. Mam takie przeświadczenie, że gdyby istniał angielski przekład *Społeczności wiejskiej*, kilku antropologicznych prac nie przyjmowalibyśmy z taką atencją. Mnie samą bardzo by interesowała recenzja *Społeczności*... autorstwa Kirsten Hastrup.

BIBLIOGRAFIA

- *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, pod red. H. Cervikovej i B. D. Gołębniaka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.
- Bruner E. M., *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, pod red. V. W. Turnera, E. M. Brunera, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Kaniowska K., *Społeczność wiejska czytana dzisiaj*, [w:] *Wokół Społeczności Wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, pod red. G. E. Karpińskiej i A. Nadolskiej-Styczyńskiej, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. L, 2011.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
- *Wokół Społeczności Wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, pod red. G. E. Karpińskiej i A. Nadolskiej-Styczyńskiej, „Łódzkie Studia Etnograficzne", T. L, 2011.
- *Writing Culture*, pod red. J. Clifforda i G. E. Marcusa, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1986.
- Zawistowicz-Adamska K., *Konkret i kontekst w badaniach etnograficznych*, [w:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, pod red. A. Kutrzeby –Pojnarowej, Wrocław 1973.
- Zawistowicz-Adamska K., *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948.

• Zawistowicz-Adamska K., *Wytyczne do badań etnograficznych prowadzonych przez Katedrę Etnografii UŁ w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowionych" 1963, nr 5.

The project of sensitive anthropology. Experience, narration and involvement in "The Rural Community" by K. Zawistowicz-Adamska

Kazimiera Zawistowicz-Adamskiej's "Village Society" is a renown title in the Polish anthropological literature, its unprecedented character is especially evident to the contemporary reader. It fulfills all the requirements that we lay forward for modern anthropological treatise. "Village Society", is a monography to some extent, not dissimilar to autoethnography and engaged anthropology. It employs an anthropological narration that's been influenced by other literary genres and types of academic discourse.

Having underline its merits and literary value, I'm posing two questions in regards to the piece's particular character. Firstly, can it be used as a flagship example of what we refer to as 'feminine' **field anthropology** – that is field research which marked by emotionalism, empathy and sensitivity? Secondly, does the anthropologist's ethical stance influence his/hers approach to the studied subject matter and to what extent has it an impact on his/hers willingness to alter the reality encountered?

Ethnography according to Zawistowicz, a scholar formed by the academic ethos and scientific paradigm that was present in the polish interwar humanities, is understanding social phenomena across theory and practice, bonded with a strong public obligation to serve an educational role to the public.

BACÓWKA
U WOŚTYKA
BACÓWKA
WYRÓB NA CAŁACIE
I SPRZEDAŻ
ŁOSCYPKI
ŁOSCYPEK
GOIKA
REDYKOIKA
BURCZ
ZIMTICA

Paweł Schmidt
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Kultura zwana ludową. Martwe pojęcie czy perspektywa badania lokalności?

Co roku w marcu przed starą ochotnicką kuźnią zbiera się kilku miejscowych gazdów by wspólnie z synem nieżyjącego już kowala wyklepać lemiesze swoich drewnianych pługów, podostrzyć i uzupełnić stalowe zęby drewnianych bron, po prostu wyszykować narzędzia do pierwszej w tym roku orki. Niedługo bowiem wyjdą z końmi na niewielkie poletka już nawiezione obornikiem, by przygotować gorczańską, nieurodzajną ziemię do wydania plonów w postaci owsa potrzebnego do wykarmienia konia, który w przyszłym roku znów pociągnie pług rozdzierający górskie zbocze bruzdami zagonów w tym samym celu. Ten obraz nie jest opisem wydobytym z dziewiętnastowiecznej literatury czy relacji ludoznawców, nie został również wywołany z zasobów pamięci jednego z ochotnickich nestorów. Przedstawiona sytuacja, w której po raz pierwszy dane mi było uczestniczyć w 2004 roku była obiektem mojego badawczego zdziwienia zmuszającego do refleksji, wywołującego ciekawość poznania i chęć zrozumienia lokalnego, ochotnickiego świata, który mimo zmian wywołanych standaryzacją nowoczesnych zachowań i stylów bycia zachował treści niemal rodem z innej epoki – z romantycznych w swym charakterze opisów wsi dokonywanych przez dawnych literatów, podróżników czy znacznej części etnografów. Obraz gazdów szykujących narzędzia do pierwszej orki wywołał iluzję doświadczania świata tradycyjnych wartości, norm i nakazów zmuszających tych ludzi do podjęcia jedynego znanego im działania mającego zapewnić dostatek w jedynej znanej im formie. Jednak ich wiedza w XXI wieku wykracza znacznie poza ramy tradycyjnej lokalnej kultury.

Zamiast uprawiać hektar ziemi, zdawać by się mogło tylko po to by wykarmić konia potrzebnego do utrzymania tegoż hektara, mogliby przecież odwołać się do znanych choćby z Ochotnicy działań i założyć gospodarstwo agroturystyczne lub pensjonat, firmę transportową, sklep albo podjąć pracę poza rodzinną wsią. Jednak mimo wiedzy o alternatywnych wzorach działania sięgają oni do tradycyjnych treści kultury by usankcjonować swoje istnienie w lokalnej rzeczywistości, by być kimś, by móc powiedzieć: *Jestem gazdą*. Tylko po co być gazdą w XXI wieku?

Właściwie należałoby sformułować pytanie inaczej: Dlaczego współcześnie tak istotne jest dla tych ludzi konstytuowanie sensu odnoszonego nie do ponowoczesnej rzeczywistości ale do lokalnego świata? Ba, świata tradycyjnych znaczeń, wśród których ziemia czy koń wyznaczały status społeczny ich posiadacza. Znaczenia te, układające się w zespoły treści zrozumiałe i funkcjonujące w konkretnej zbiorowości ludzkiej określały konstrukt zwany przez badaczy kulturą ludową. Jednak już Jan Stanisław Bystroń mówił o tej kulturze w czasie przeszłym, lokując ją jako zjawisko, które przeminęło bezpowrotnie nawet w czasach gdy pisał swe dzieło[1]. Kilkanaście lat temu Roch Sulima ujął to bardziej dosadnie, stwierdzając, że „kultura ludowa umarła. Żyje jej mit…”[2].

Mityzacja kultury ludowej

W trakcie jednego z wakacyjnych wyjazdów trafiłem do skansenu. Chałupa, zagroda, wiatrak… We wnętrzu chałupy idealny porządek – nie tyle wszechobecna czystość, która mogłaby świadczyć o zaradności gospodyni, ile odzwierciedlenie podręcznikowego układu przestrzeni, odwzorowanie kosmogonii tradycyjnego domu. Piec i święty kąt wyznaczające centrum, obrazy strzegące granic, ława, dwa łóżka z nagromadzoną „pod sufit” pościelą i… zaprzeczające temu porządkowi resztki posiłku na ceramicznych talerzach oraz otwarta nie wiedzieć czemu skrzynia odkrywająca schowane w niej skarby – elementy kaszubskiego stroju. Od tej scenografii oddzielała zwiedzającego turystę bariera w postaci czerwonej liny rozpiętej na dwóch metalowych słupkach.

[1] Zob. J. S. Bystroń, *Kultura ludowa*, Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947.

[2] R. Sulima, *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, pod red. S. Zagórskiego, Wydawnictwo Stopka, Łomża 1997, s. 115.

Ta czerwona lina skojarzyła mi się z granicą pomiędzy światem współczesnym umożliwiającym mi w czasie wolnym od codziennej pracy dotarcie do dowolnego dostępnego mi miejsca na ziemi a światem nieistniejącej już tradycyjnej kultury wsi zamkniętej kiedyś w dostępnej jej uczestnikom przestrzeni zwanej przez badaczy *orbis interior*, a obecnie ograniczonej do rekonstrukcji kaszubskiej izby. Z granicą pomiędzy światem ciągłego ruchu, chaosu pojęć i wartości, płynnych znaczeń i światem czytelnego porządku, w którym każdy obiekt ma swoje miejsce i ugruntowane znaczenie. Światem, którego ram nie sposób przekroczyć, światem, który bezpowrotnie przeminął i został zatrzymany wolą muzealników w kontrowersyjnej dla etnografa aranżacji wnętrza wiejskiego domu.

Znalezienie się na granicy pomiędzy ładem przeszłości i nieporządkiem płynnej nowoczesności wywołało poczucie tęsknoty za sielską rzeczywistością wsi rozumianej jako odzwierciedlenie i efekt boskiego porządku, zrozumiałego teleologicznego ładu pozbawionego konieczności rozpatrywania relatywnych sensów otaczającego mnie świata. Czy taką samą tęsknotę odczuli inni zwiedzający? Nie wiem. Możliwe jednak, że takim samym odczuciom poddani byli opisujący wieś polską przedstawiciele romantyzmu, Młodej Polski, a także wsi tej badacze – od dziewiętnastowiecznych ludoznawców przez pozytywistycznych etnografów po współczesnych antropologów i socjologów. Nie sposób bowiem oprzeć się wrażeniu, że wszyscy oni odnosili się (i często nada odnoszą) do obrazu rolniczego, poukładanego świata, w którym tradycyjne wartości i mechanizmy dyktowały rytm ludzkiego życia i determinowały sensy nakładane przez mieszkańców wsi na doświadczane obiekty otoczenia. W świecie tym każde działanie zgodne z tradycją było racjonalne – każde działanie nieracjonalne stawało się obce, a więc wyrzucane poza ramy własnej kultury.

Na aspekt tęsknoty za uporządkowaniem rzeczywistości w nowoczesnym, nieuporządkowanym świecie zwraca uwagę Maria Wieruszewska:

> Na tle obserwowanego konfliktu standardów racjonalności, zresztą kluczowego dla współczesnego świata, łatwiej zrozumieć ruchy prowadzące do odradzania się więzi plemiennych, etnicznych i religijnych. Tym samym otwiera się pole dla postawy regresywnej. Sprzyja jej z jednej strony chęć porzucenia realiów chaosu, dotykającego również świat nauki, a z drugiej strony potrzeba swego rodzaju wędrówki regresywnej w poszukiwaniu wiedzy archetypowej. Tym wyjaśnić się da niezbędność mitologizowania jako próby przezwyciężenia chaosu doświadczenia. Mitologi-

zacja pomaga w uzyskaniu wzorca porządkującego doświadczenie, zarówno badaczy, jak i badanych[3].

Kultura ludowa, zawarte w niej wartości i znaczenia, stały się odskocznią od chaosu nowoczesności. Jakże chętnie sięgamy po „chleb na tradycyjnym zakwasie", „szynkę wiejską" czy „kiełbasę gospodarza". Znaczenia wydobyte ze świata niepodlegającego już współczesnemu doświadczeniu przeniknęły do świata nowoczesności i zostały nałożone na wyselekcjonowane z ogółu rzeczywistości obiekty mające pełnić rolę artefaktów tradycyjnego porządku przeciwstawianego chaosowi płynnej nowoczesności.

Mechanizm mityzacji można określić jako nadawanie sensowi formy, jako zamienianiu wartości w fakty[4]. W aspekcie kultury ludowej oznaczałoby to, że abstrakt jakim jest ta kultura, stanowiący dla mieszkańców tradycyjnej wsi ramy ograniczające dostępny im zasób znaczeń, do których odnosili oni swe działania, stał się dla badaczy oraz uczestników nowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej namacalnym bytem, którego przejawy można doświadczać we współczesnej kulturze wsi.

I nie tylko wsi... Treści tradycyjnej kultury wiejskiej zostały upowszechnione wykraczając poza konteksty lokalne. To, co stanowiło kiedyś o odrębności lokalnej społeczności, jak choćby elementy i wzornictwo stroju, „ludowe mądrości" zawarte w przysłowiach czy w wiedzy leczniczej dawnych pokoleń, wreszcie tradycyjna, lokalna architektura, weszły do społecznie podzielanych zasobów wiedzy i stały się treściami wykorzystywanymi powszechnie w wielu działaniach ludzi, niezależnie od specyfiki regionu czy pochodzenia autora tych działań. Moda na „ludowość" pojawiała się oczywiście w różnych okresach historii Polski, jednak w czasach nowoczesnych zmityzowana kultura ludowa jako konstrukt społecznie podzielanej wiedzy jest potencjalnie dostępna i znana każdemu mieszkańcowi Polski. Stało się tak nie tylko dzięki kulturowej modzie na wiejskie karczmy, kwieciste chusty czy muzykę folkową i wykorzystywanie ludowych motywów w popkulturze. Popularyzacji kultury ludowej towarzyszyła i towarzyszy nadal działalność instytucjonalna muzeów, ośrodków kultury wreszcie

[3] M. Wieruszewska, *Antropologizacja badań wsi. Zaniechania, potrzeby, możliwości*, [w:] *Nowe inspiracje socjologii wsi*, pod red. H. Podedwornej, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2011, s. 30.

[4] C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa" 1983, nr 1–2, s. 3–8.

szkoły. W każdym polskim mieście działają zespoły pieśni i tańca mające w repertuarze inscenizowane rekonstrukcje folklorystyczne z każdego niemal zakątka kraju. W niemal każdej szkole dzieci uczą się śpiewać krakowiaków, trojaków czy polek wyrwanych z kontekstu kultury tradycyjnej wsi tak samo, jak osadzane przez ich rodziców w miejskim, ponowoczesnym świecie rekonstrukcje tradycyjnych oczepin sprowadzonych do roli atrakcji weselnej biesiady.

Swoboda z jaką treści kultury tradycyjnej przenikają do kultury popularnej czy masowej może świadczyć o głębokim zakorzenieniu jej treści w społecznie podzielanych zasobach wiedzy. Łatwość utożsamiania kultury ludowej z kulturą narodową, a raczej wywodzenie tej drugiej ze świata tradycyjnej wsi, można wywodzić już z działań ideologicznych polskiego regionalizmu przełomu XIX i XX wieku, kiedy ruch regionalny bardziej angażował się w akcje budzenia polskiej świadomości narodowej ponad lokalnymi podziałami niż w podkreślanie regionalnych odmienności i odrębności. Treści kultury ludowej, głównie treści wiejskiego folkloru stawały się tym samym dobrem narodowym dostępnym każdemu Polakowi i służyły narodowej identyfikacji w równym chyba stopniu, jak wyidealizowane obrazy mocarstwowej Polski kreowane „ku pokrzepieniu serc".

Jest to przykład rozumienia kultury odnoszący się do przedmiotowego ujmowania tradycji, tak charakterystyczny dla systemów ideologicznych odwołujących się do wspólnotowego wyobrażenia wartości, takich jak Bóg, Naród, Ojczyzna. Należy jednak pamiętać, że we współczesnym świecie – jak zauważył Zygmunt Bauman – zapomina się, iż tradycja „nigdy nie jest »dana« z góry, że istnieje tyko w procesie ustawicznej rekapitulacji, przez to, że się ją konstruuje jako »wspólne dziedzictwo«, (…) że zamierzchłość jej korzeni jest tylko projekcją emocjonalnego nasycenia dzisiejszej mgławicowej wspólnoty…"[5]. Dlatego tradycja i to, co uznane za tradycyjne nie może być konstruowane współcześnie, może być co najwyżej odtwarzane z możliwie dokładną dbałością o szczegóły. Obrazując nowe rozumienie tradycji można stwierdzić, że wspólne kolędowanie przy wigilijnym stole w świecie ponowoczesnym nie jest czynnością tradycyjną samą w sobie. Wspólny śpiew nie przeciwstawia się nowoczesności. Tradycyjne są w ponowoczesnym rozumieniu same kolędy – ich treść odnosi się bowiem do „szczęśliwej

[5] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 286.

przeszłości", z której pochodzą, oraz do przed- i anty-nowoczesnego, danego od Boga teleologicznego ładu, o którym traktują.

Czy w pozalokalnie i przedmiotowo rozumianej tradycji, a co za tym idzie kultury, mieści się „bycie gazdą" i szykowanie starych narzędzi do corocznej orki? W wymiarze lokalnym tradycyjna kultura wydaje się być czymś innym – niezwiązanym z narodowymi identyfikacjami czy folklorystycznymi teatralizacjami.

Kultura ludowa a świat życia codziennego

Zakładam, że dla mieszkańca tradycyjnej wsi XIX czy pierwszej połowy XX wieku, kultura ludowa stanowiła zespół treści konstytuujących jego świat życia codziennego. Stanowiła także ramę znaczeń ograniczających ten świat do jedynych dostępnych lub jedynych pragmatycznych sensów podejmowanych przez niego działań. U podstaw takiego ujęcia kultury leży umieszczenie niniejszych rozważań w sposobie interpretacji wyrosłym z fenomenologii społecznej Alfreda Schütza i społecznego konstrukcjonizmu Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Zgodnie z nim zakładam, że znaczenia służące każdemu człowiekowi do opisu otaczającej go rzeczywistości są mu zawsze potencjalnie dostępne, są niejako „pod ręką". Opis ten, a co za tym idzie rozumienie świata, dokonywany jest bowiem w odniesieniu do zasobów wiedzy potocznej, do których

> przynależy wiedza o tym, że świat, w którym żyjemy, jest światem mniej lub bardziej określonych obiektów, posiadających mniej lub bardziej określone cechy, obiektów pomiędzy którymi poruszamy się, które stawiają nam opór i na które możemy oddziaływać. Żaden z tych obiektów nie jest spostrzegany jako wyizolowany. Jest on od razu obiektem w perspektywie tego, co już znane i swojskie, który ustanawia wiedza podręczna, traktowana, aż do odwołania, jako nie podlegająca dyskusji, to znaczy taka, w którą się nie wątpi, chociaż w każdym momencie można w nią zwątpić[6].

To „naturalne" podejście do rzeczywistości, determinujące działania podejmowane w życiu codziennym, wolne jest od refleksji nad niuansami tej rzeczywistości, nad sposobem konstytuowania znaczeń i dystrybucji zasobów wiedzy. Wszelkie obiekty i przypisane im znaczenia są bowiem dostępne jako typowe, odnoszące się do uprzednich doświadczeń tych samych, takich

[6] A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, pod red. E. Mokrzyckiego, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 142–143.

samych lub podobnych obiektów znajdujących się w zasięgu potencjalnego poznania. U podstaw rozumienia rzeczywistości i wiedzy o niej znajduje się jednak założenie, że świat doświadczany przeze mnie jest potencjalnie dostępny i doświadczany przez innego. Jest światem społecznym podzielanym przez mniej lub bardziej znanych i mniej lub bardziej znaczących ludzi, dla których stanowi on pole działania, miejsce egzystencji i realizacji własnych, indywidualnych tożsamości. Ten „świat życia codziennego"

> powinien być rozumiany jako świat intersubiektywny, który istniał długo przed naszymi narodzinami i był doświadczany oraz interpretowany przez innych – naszych przodków – jako świat zorganizowany. Obecnie dany jest naszemu doświadczeniu i interpretacji. Podstawą wszelkiej interpretacji świata jest zasób poprzednich doświadczeń, zarówno naszych własnych, jak i przekazanych nam przez rodziców i nauczycieli, które w postaci „wiedzy podręcznej" służą jako schemat odniesienia[7].

Nie oznacza to jednak, że świat ten jest jednorodny i jednakowy w każdej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Intersubiektywność świata życia codziennego oznacza ciągłe interpretacje i reinterpretacje „świata znajdującego się w moim zasięgu"[8] wyselekcjonowanego z ogólnego kontekstu rzeczywistości intencją autorów tych interpretacji. W świecie tradycyjnej wsi ramami takich interpretacji była kultura konkretnej społeczności konstytuującej konkretny, swój świat lokalny. Pozostaje to w zgodzie ze zdaniem J. S. Bystronia, dla którego kulturę ludową jak i kulturę w ogóle należy ujmować jako „zespół treści kulturalnych ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym, czasie"[9]. Treści te zostały przecież ukonstytuowane w stałych interakcjach, w jakie wchodzili ze sobą i swoim światem mieszkańcy tradycyjnej wsi. Treści i zawarte w nich znaczenia odnosiły się do przeszłości – świata przodków, kształtowały wyobrażenia przyszłości – nawet jeśli wskutek negatywnej oceny zmian i dążności do jednorodności treści kulturowych w obrębie konkretnego świata lokalnego przyszłość miała być odzwierciedleniem przeszłości. Były jednak dokonywaną „tu i teraz" konstrukcją świata – nawet jeśli polegała ona na pozornym rekonstruowaniu świata przodków poprzez segregowanie treści ujmowa-

[7] A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2008, s. 18.

[8] Tamże, s. 30–34.

[9] J. S. Bystroń, *dz. cyt.*, s. 18.

nych w czytelnych dla jego uczestników dychotomiach dobra i zła, swojskości i obcości.

Tradycyjny świat lokalny konstruowany był działaniami jego uczestników odnoszącymi się do społecznie podzielanej wiedzy o tym świecie. Jeśli praca na roli była społecznie uznawana za racjonalny sposób zabezpieczenia swoich podstawowych potrzeb, była nie tylko dobra czy przydatna, ale wyznaczała także status społeczny gospodarza, służyła wypracowaniu sensów nakładanych na posiadanie ziemi i samą ziemi wartość, stawała się osią, wokół której konstytuowano pojmowanie czasu (np. kalendarz rolny czy cykliczny podział doby). Intersubiektywnie podzielany sens takiej pracy uprawomocniał opisane we wstępie działania – odnosił je bowiem nie do samej czynności szykowania się do pierwszej orki ale do społecznego zasobu wiedzy o lokalnym świecie będącym dla jego uczestników światem życia codziennego. Należy jednak zaznaczyć, że jakkolwiek zasób ten

> przedstawia codzienny świat w sposób zintegrowany, zróżnicowany ze względu na strefy bliskości i oddalenia[10], całość tego świata pozostaje nieprzenikniona. (...) Nie mogę wiedzieć wszystkiego co można, o tej rzeczywistości. Nawet jeżeli – przykładowo – jestem despotą w mojej rodzinie i wiem o tym, nie mogę znać wszystkich czynników, które składają się na stałe powodzenie mojego despotyzmu. Wiem, że moje polecenia są zawsze respektowane, ale nie mogę być pewny wszystkich kroków i wszystkich motywów, jakie znajdują się między wydaniem i wykonaniem moich poleceń. Zawsze są jakieś rzeczy, które dzieją się „poza moimi plecami". Jest to *a fortiori* prawdą również wtedy, gdy w grę wchodzą stosunki bardziej złożone niż rodzinne[11].

Codzienne doświadczanie świata wypełnionego codziennymi, społecznie podzielanymi treściami prowadzi do stworzenia zestandaryzowanych wzorów zachowań. We wzorach tych, złożonych z czynności podejmowanych o określonych porach roku czy doby, zawarty jest sens samych działań, jak też odzwierciedla się społecznie ugruntowana wiedza o świecie. Umożliwia to podejmowanie czynności wobec konkretnej, zrozumiałej dla wszystkich uczestników świata sytuacji bez roztrząsania świata tego niuansów, jak też bez konieczności rozpatrywania sensu pojedynczego działania.

---

[10] Bliskość oznacza tu sfery życia, z którymi człowiek ma często do czynienia. Może ona oznaczać zarówno świat swój – ograniczony do własnej lokalności, jak też sferę życia najbardziej istotną ze względu na jego miejsce w świecie (wykonywany zawód, status społeczny itp.) i podejmowane w związku z nim działania.

[11] P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 82.

> Wychodziło się koło dwudziestego lipca, (...) z całym dobytkiem się tam mieszkało. To takie koczownicze życie. (...) My tam w górach mieli tak, jak w tym osiedlu – było 6 bud na około. Koczowali my tam jak Cyganie dawniej.
>
> (...) I tak dwa tygodnie. 22 lipca śli na grodzenia. Tam się wynosiło ze wszystkim, kosiło trawę na siano. Mieli my tam polany, łąki my mieli i mieszkało się tam.
>
> (...) Wieczorem siedzieli my, śpiewali, wódkę się piło przy ognisku. Wtedy to nie było tej kiełbasy, to słoninę na patyki... Różnie to to było, ale wesoło. Każdy polanę miał to ludzi było więcej jak tu, w dole. Ku pannom się chodziło...[12]

Wspólna kośba[13], którą wspomina jeden z ochotnickich gazdów, była przykładem wykształconego wzorca zachowań zawierającego w sobie działania posiadające pozornie odmienny sens. Czasowe mieszkanie poza wsią, koszenie trawy, biesiadowanie czy chodzenie „ku pannom" rozpatrywane osobno odnoszą się do różnych aspektów racjonalności, związane są z odmiennymi względem siebie sensami pracy i rozrywki. Odniesienie ich do sensu kośby, rozumianej przez wszystkich jej uczestników jako cyklicznie powtarzający się integralny zespół zachowań, miejsca i czasu powoduje uprawomocnienie wpisania czynności zabawy w zestandaryzowany wzór wspólnej pracy.

Tradycyjne formy gospodarowania, związane z wzajemną pomocą, czy działania podejmowane wspólnie „z konieczności", wywołujące szczególne poczucie wspólnotowego „my" wyrażonego w stwierdzeniach: „siedzieli my, śpiewali", „mieli my" lub w pozornie bezosobowych formach „chodziło się", „piło się", odnoszą się do zasobów wiedzy społecznie dystrybuowanych i społecznie podzielanych w granicach tradycyjnego świata lokalnego. Mówiąc inaczej, były działaniami mającymi na celu zabezpieczenie podstawowych potrzeb poszczególnych ludzi i lokalnej społeczności, które w obrębie ich świata były działaniami j e d y n y m i z n a n y m i lub j e d y n y m i b ę d ą c y m i w z a s i ę g u. Ich interpretacja, prowadząca do uznania ich za racjonalne, nie wymagała wykroczenia poza granice świata tradycyjnego, w którym lokowali oni swe działania. Zaznaczyć przy tym należy, że

> „racjonalne działanie" w życiu codziennym jest zawsze działaniem wewnątrz nieokreślonego, nie kwestionowanego układu konstruktów, odnoszących się do typowych sytuacji, motywów, celów, przebiegów działań, osobowości traktowanych jako „oczywistość". Są one bezdyskusyjne nie tylko dla aktora, ale przypuszcza się,

[12] Materiały z badań w Ochotnicy, AEiAK 12161.

[13] Tak mieszkańcy Ochotnicy określają koszenie łąk. Kośba oparta na zasadach pomocy wzajemnej funkcjonuje jeszcze w szczątkowej postaci wśród właścicieli łąk położonych na południowym ramieniu Gorca.

że są takimi także dla jego bliźniego. (...) Im bardziej zestandaryzowany jest wzór działania, im bardziej jest on anonimowy, tym większa subiektywna szansa dostosowania się, a więc sukcesu intersubiektywnego zachowania. A jednak – i to jest paradoks racjonalności na poziomie potocznego myślenia – im bardziej zestandaryzowany jest wzór, w tym mniejszym stopniu jego zasadnicze elementy dają się racjonalnie analizować w potocznym myśleniu[14].

Taka standaryzacja działań umożliwiała uczestnikom świata tradycyjnej wsi odnosić sens pojedynczych czynności do czytelnego i powtarzalnego wzoru. Skoro działanie wobec powtarzalnych sytuacji, takich jak praca na roli, uczestnictwo w nabożeństwie czy wspólne śpiewanie, opierało się na działaniach podejmowanych w myśl zasady „tak czynią wszyscy", działanie to musiało mieć sens. Inaczej nieracjonalne stałyby się nie tylko pojedyncze czynności czy wzory zachowań, ale cała rzeczywistość, wobec której i w której były one realizowane. Rzeczywistość stanowiąca świat życia codziennego mieszkańców tradycyjnej wsi, rzeczywistość konstruowana „tu i teraz", będąca także odrębną względem innych, podobnych ograniczoną dziedziną znaczenia – rzeczywistością pozostającą w zasięgu i rządzącą się własnym porządkiem poznawczym[15].

Przytoczone we wstępie szykowanie pługów do pierwszej orki wydaje się nieracjonalne jeśli spróbujemy je uprawomocnić przez pryzmat porządku poznawczego i logicznego globalizującego się świata. Jednak jeśli stanowi ono element zestandaryzowanego wzoru działania odniesionego do sensu tradycyjnego świata, staje się oczywistym, że gazda musi naszykować narzędzia by zaorać pole; a także, że musi zaorać pole, ponieważ jest gazdą. Ponadto dlatego, że tak robią inni gazdowie, stale rekonstruując tradycyjny świat „dany od Boga", opierający się na czytelnym układzie znaczeń stanowiącym uświęcony tradycją ład, będący stałym doświadczaniem sensów podzielanych przez wszystkich jego mieszkańców.

We współczesnej wsi, także we współczesnej Ochotnicy, nie wszyscy jej mieszkańcy odnoszą swe działania do tradycyjnych treści i do lokalnie ukonstytuowanych wzorów działania. Nie sposób nie zauważyć postępującej homogenizacji kultury wsi z kulturą globalizującego się świata, odejścia od tradycyjnych form zarobkowania czy „ludowych" stylów życia. Jednak poszukiwanie własnej swoistości, odwoływanie się do przeszłości czy tradycji

[14] A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja*..., s. 175–176.
[15] Zob. A. Schütz, *O wielości światów*...

mogących tę swoistość podkreślić czy wręcz uprawomocnić widoczne jest w wielu działaniach mających na celu określenie sensu swojego miejsca w świecie jako świata lokalnego.

Kultura ludowa a lokalność

Kultura ludowa we wszelkich opracowaniach z dziedziny nauk społecznych, a także w języku potocznym, przypisana jest zbiorowościom wiejskim. „Lud", oznaczać miał wsi tej rdzennych mieszkańców, będących chłopami lub po przekształceniu się społeczeństwa stanowego w społeczeństwo nowoczesne, z chłopstwa się wywodzących. Mimo obecności na wsi przedstawicieli innych stanów (później warstw czy klas społecznych), to członkowie tak rozumianego ludu mieli być kultury tej uczestnikami, twórcami i nośnikami, biorącymi udział w transmisji treści opartej na bezpośrednim przekazie, nie wykorzystującym słowa pisanego. Z takiego rozumienia ludu, oraz z tak interpretowaną transmisją, utożsamianą najczęściej z przekazem tradycji, wykształciły się terminy mające zastępować termin „kultura ludowa" i wskazujące inne niż samo pochodzenie jej uczestników cechy – jak chociażby „kultura tradycyjna" czy „kultura tradycyjnej wsi". Niezależnie od terminu, kultura ta zawsze rozpatrywana była jako zespół treści przynależnych rdzennym mieszkańcom wsi i przekazywanych poprzez samo w tej kulturze uczestnictwo. Bezpośredni przekaz międzypokoleniowy i przestrzenny (np. zapożyczenia z kultur sąsiednich), jak też wiele podobnych czy wręcz identycznych treści można by było odszukać w kulturze ludności miejskiej przed rewolucją przemysłową (w małych miasteczkach także długo po niej), która żyła według podobnych norm i wyznawała podobne wartości, jak też w kulturze napływających do nowych ośrodków przemysłowych robotników, przenoszących ze sobą jedyne znane im treści z rodzinnych wsi. Mimo to, dla określenia zespołu treści występującego wśród robotników wykształcił się termin „kultura robotnicza", zaś kulturę dawnych miast włączono w zunifikowaną kulturę europejską danej epoki – kultura średniowiecza, renesansu czy oświecenia.

Myśl strukturalna wykształciła model kultury ludowej rozumianej jako pewien typ kultury, przeciwstawiany modelowi „kultury wysokiej", a także modelowi kultury masowej. Model kultury ludowej, z determinantami opisanymi przez Ludwika Stommę (izolacja – pozioma, pionowa i świado-

mościowa, rytualizm, sensualizm, moralność i ustny przekaz tradycji)[16], zasadzał się na binarnych układach znaczeń prowadzących do wartościowania ich w najważniejszej zdaniem strukturalistów dychotomii swój – obcy. W „kulturze typu ludowego" mieściłby się także model kultury dawnych miast, czy model kultury robotniczej, dzięki odróżnieniu jej od zunifikowanej kultury masowej poniższym zestawieniem znaczeń:

kultura ludowa	**kultura masowa**
regionalna	powszechna
spontaniczna	skomercjalizowana
bezpośredni ustny przekaz	mechaniczne środki przekazu
nastawiona na uczestnictwo	zabawowa, bierna
wspólnotowa	rodząca samotność
systemowa, wieloznacząca	zhomogenizowana
wiejska	miejska[17]
adresowana do określonego odbiorcy	nastawiona na średniego odbiorcę
mało zmienna, wolny przepływ informacji	szybko zmienna, duża ilość informacji[18]

Takie pojęcie kultury ludowej ukształtowane w myśli naukowej przeniknęło do społecznie podzielanych zasobów wiedzy, w których uległo wspomnianej już mityzacji polegającej na urzeczywistnieniu oderwanych od „ludowego" czy „tradycyjnego" kontekstu znaczeń w formie najróżniejszych rekonstrukcji „dawnego świata"[19]. Treści kultury ludowej dostępne w ofercie muzeów etnograficznych, skansenów czy izb regionalnych, a także wiejskich festynów, warsztatów rzemiosła czy straganów ze „sztuką ludową", stały się upowszechnione, zabawowe, skomercjalizowane i adresowane do „średniego odbiorcy" – jednym słowem „umasowione". Kolejną mityzacją była obiektyzacja kultury ludowej jako „pierwocin" polskiej kultury narodowej. Doprowadziło to do unifikacji ludowych treści, które przestały być wyznacznikami regionalnej czy lokalnej specyfiki a stały się ogólnie dostępnym i instytucjonalnie dystrybuowanym dobrem. Uczniowie zarówno wiejskich, jak i miejskich szkół, niezależnie od regionu, w którym mieszkają,

[16] L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa" 1979, nr 3, s. 131–143.

[17] Jest to w zasadzie jedyna dychotomia lokująca kulturę ludową poza miastem.

[18] Cz. Robotycki, *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej* (*propozycje badawcze*), „Etnografia Polska" 1985, z. 1, s. 112–113.

[19] Zdaję sobie sprawę, że mityzacja ta dotyczyła także (i wcześniej niż stało się to w myśleniu potocznym) myślenia naukowego (zob. Cz. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest*...).

uczą się „ogólnie ludowych" (a więc polskich) krakowiaków, trojaków, polek, podobnie jak Zespół Pieśni i Tańca *Mazowsze* ma w swoim repertuarze stylizacje folklorystyczne z terenu całego kraju. Treści kultury ludowej oderwane od kontekstu, w którym powstały, stały się zatrzymanym w czasie, zarchiwizowanym i spisanym (!) tekstem dostępnym w każdym czasie i miejscu, gotowym do rekonstrukcji na dowolnym poziomie dokładności (np. „wiejskie" oczepiny podczas miejskiego wesela lub góralska karczma na Kujawach).

Pora jednak wrócić nie tylko do mityzacji kultury ludowej jak też samej ludowości, ale do rozumienia kultury wskazanego przez J. S. Bystronia, dla którego stanowi ona zespół treści wykształconych w konkretnej grupie i w konkretnym czasie. To dookreślenie pojęcia kieruje namysł badawczy na związek kultury ludowej z lokalnością – bytem zakorzenionym w świecie życia codziennego ludzi realizujących swe działania „tu i teraz".

W przywoływanej przeze mnie już kilkukrotnie w tym tekście Ochotnicy pojawiły się działania odniesione do „tradycyjnego" ładu, do kultury – rozumianej po Bystroniowsku, jako zespół treści – nie ogólnie „ludowej" czy „typu ludowego" ale własnej, lokalnej, ochotnickiej. Prócz wspomnianego szykowania narzędzi do orki i wspólnej kośby doszło tu do rekonstrukcji miejscowego stroju, przywrócenia chowu owiec i gospodarki szałaśniczej, także do prób odtworzenia ochotnickiego folkloru. Działania te, rozpoczęte inicjatywą miejscowych „pasjonatów" spotkały się z akceptacją znacznej części mieszkańców tej gorczańskiej wsi – na tyle, że w Wiejskim Ośrodku Kultury w Ochotnicy Górnej działa zespół folklorystyczny „Ochotni", kilka osób podjęło się szycia i haftowania stroju, a na zarastające gorczańskie polany powracają cakle – rodzima rasa owiec odpornych na surowy klimat i dość jałową miejscową trawę porastającą miejscowe hale i polany. Można doszukiwać się tutaj prób zwiększenia atrakcyjności turystycznej Ochotnicy[20] – podejmowane w tym celu działania możemy przecież obserwować w różnych miejscowościach i regionach Polski. Jednak tutaj (w Ochotnicy) działania te są dla ich autorów istotnym składnikiem lokalnej identyfikacji, próbą uprawomocnienia tradycyjnych treści w rzeczywistości globalizującego się świata:

[20] O tym aspekcie rekonstrukcji kultury tradycyjnej piszę w innej publikacji. Zob. P. Schmidt, *Tradycje i jej* (*re*)*konstrukcje a atrakcyjność turystyczna świata lokalnego*. *Przykład Ochotnicy*, [w:] *Kultura i rynek*. *Interdyscyplinarne szkice humanistyczne*, pod red. E. A. Jagiełło i P. Schmidta, E-naukowiec, Lublin 2013, s. 29–60.

> Byłeś u mego stryjka, Ludwika – béł ostatnim uochotnickim bacą. Ktoz teraz ma te tradycje podtrzymać? Jo mam hale, mom gazdówke na Jaszczach i co? Mam rzucić? Nié! Kupiłek uowce i co by se mi zona rzekła – opłaca sie abo nié, idem z śniemi na Ślagową i pasem. Tak jak z muzykowaniem. (...) Jesce kiej byłek takim srojtkiem małym, w kozdyj chałpie béły uowce i była muzyka. Kozden jeden abo grał abo śpiywać potrafiéł. Ino nie tak, jak w Zakopanem, pod publicke. Tu béło prawdziwe góralskie śpiywanie, prawdziwa góralska muzyko. Przyiseł chłop jeden, drugi, cosik se ugodali, wypili i juz nuta sie rozchodziéła. I my tej nuty ucymy, co by młodziez starej uochotnickiej tradycji nie zabacyła[21].

Odniesienia do przeszłości, odniesienia do tradycji mogą świadczyć o potrzebie przywoływania przeszłości, przywoływania tradycyjnych treści w celu uprawomocniania działań znanych z dzieciństwa lub z przekazów rodziców i realizowanych współcześnie. Odnoszenie współcześnie podejmowanych działań do kultury tradycyjnej jawi się jako próba opanowania chaosu nowoczesności przez wartości i normy przynależne do przednowoczesnego świata. Kultura – niekoniecznie tradycyjna – porządkuje bowiem, jako konstrukt społecznie podzielanej wiedzy, płynne, niedookreślone lub zmieniające sens znaczenia, odwołując nas do społecznie ukonstytuowanego i ugruntowanego siłą tradycji zespołu norm, wartości, nakazów i zakazów charakterystycznych dla teleologicznego, zrozumiałego ładu. O kulturze, mimo zmieniającej się „na naszych oczach" rzeczywistości myślimy, jak zauważy Z. Bauman, jako o

> wysiłku zaprowadzenia i utrzymania ładu. Jako o wojnie z żywiołowością i tym chaosem, co się z żywiołowości poczyna. W wojnie ładu z żywiołem kultura staje bez wahania po stronie ładu. Gdy postrzegamy niespójność norm, wieloznaczność postępowania, sprzeczności w stylach życia, obfitość tworów kulturowych w sposób widoczny „bez przydziału" – powiadamy albo o *konflikcie* wielu kultur, albo o *kryzysie kultury*. W jednym i drugim przypadku oczekujemy przykrego obrotu rzeczy i skłonni jesteśmy wołać na alarm...[22]

Rekonstrukcja tradycyjnych treści (powrót stroju i folkloru) lub ich krzewienie (kontynuowanie tradycyjnego gospodarowania) są próbą przeciwdziałania chaosowi globalizującego się świata. Są poszukiwaniem ładu w lokalnych treściach znanych z dzieciństwa lub z przekazów rodziców, treściach odwzorowujących wyidealizowany świat tradycyjnej, góralskiej wsi przeciwstawiany ponowoczesnej, płynnej rzeczywistości. Taka indy-

[21] Dziennik terenowy z badań w Ochotnicy, 2010 r.

[22] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 186.

genizacja treści i działań wymaga od podejmujących je ludzi wykroczenia poza ramy doświadczanego na co dzień *Lebenswelt* i ograniczenia konstruowanej w ten sposób rzeczywistości do znaczeń rdzennych, wyrosłych w lokalnej kulturze. Każde takie wykroczenie poza ramy codziennego świata jest zdaniem A. Schütza związane z szokiem wywołanym gwałtownym przejściem w sferę odmiennych znaczeń, innych układów racjonalności, innych porządków poznawczych[23]. Przykładem takiego przekraczania światów może być granie góralskiej muzyki. Występ ochotnickiej kapeli w pensjonacie czy podczas zorganizowanego dla turystów kuligu odnosi się do nowoczesnego świata – jest po prostu teatralną rekonstrukcją miejscowego folkloru, atrakcją dla przybyszów i okazją do zarobku dla miejscowych muzykantów. To samo działanie przeniesione w sferę lokalności – bądź w postaci wspólnego muzykowania „dla samych siebie", bądź podczas zajęć z młodzieżą – wymaga podjęcia roli reprezentanta własnej kultury, odniesienia sensu działania do lokalnego świata konstruowanego zespołem tradycyjnych treści.

Ochotnicka lokalność jest dla jej uczestników nierozerwalnie związana z kulturą tradycyjną. Możliwe, że związek ten wynika z podzielanej społecznie pamięci tradycyjnego świata, który trwał tu jeszcze niespełna 50 lat temu, aż do chwili zelektryfikowania wsi, co przeniosło Ochotnicę w epokę i świat nowoczesności. Niemal powszechna znajomość treści „dawnego świata" pozwala jego mieszkańcom lokować swoje działania w kontekście kultury tradycyjnej, akceptować wzory działania wykraczające poza świat płynnej nowoczesności.

Po co badać kulturę ludową?

Zdaję sobie sprawę, że nie każdy świat lokalny konstruowany jest w odniesieniu do kultury tradycyjnej czy choćby do wyniesionych z niej treści. Oczywistym jest także, że współczesna ochotnicka lokalność jest raczej intencjonalną rekonstrukcją tradycyjnego świata tej wsi niż jego urzeczywistnieniem. Rekonstrukcja ta nie zawsze musi być związana z teatralizacją działań. Potrzeba porządkowania chaosu ponowoczesności kieruje mieszkańców lokalnych światów ku tradycyjnym treściom, które w przypadku Ochotnicy są o tyle aktualne, o ile pozostały zapamiętane i wykorzystywane w codziennych sytuacjach. Tak funkcjonujące treści tradycyj-

[23] Zob. A. Schütz, *O wielości światów*...

nej kultury prowadzą do wytworzenia swoistej wspólnoty konstytuowanej wokół doświadczania lokalności. Wspólnoty, która porządkuje świat i która może nadal przesądzać o jego istocie. Zdaniem Izabelli Bukraby-Rylskiej

> …zjawisko wspólnoty lokalnej – jako jedności miejsca, grupy, sieci interakcji i wzorów kultury – ów idealny konstrukt, (…) odzyskuje swoją konkretność i pełnię. Ponowne zbieganie się czynników, kiedyś przesądzających o istocie zjawiska, a następnie podległych procesom rozpadu i dekompozycji, okazuje się zatem w pewnych warunkach możliwe także obecnie, choć oczywiście powstałe dziś formy nie mogą być traktowane jako identyczne pod każdym względem z wcześniejszymi[24].

Zdaję sobie sprawę, że nie w każdym świecie lokalnym możliwe jest ukonstytuowanie się tego „idealnego konstruktu". Ponadto myślenie o kulturze ludowej, a także o kulturze w ogóle, jako o czynniku porządkującym chaos ponowoczesnego świata nie jest wolne od idealizacji – dokonywanej zarówno na poziomie teoretycznych analiz, jak i w myśleniu potocznym. W świecie relatywnych znaczeń, zamieszkałym przez, używając Baumanowskiej metafory, „mgławicowe wspólnoty", pojęcia kultury, tradycji czy ładu przestają być jednoznacznie wartościowane. Skoro zawierają się w nich znaczenia, które zanim świat wkroczył w erę płynnej nowoczesności pojmowane były pejoratywnie, obecnie zaś zależą od subiektywnych osądów, pojęcia te stają się coraz mniej zasadne w próbach porządkowania chaotycznej, zrelatywizowanej rzeczywistości.

> Coraz trudniej dziś myśleć w ten sposób i mówić o kulturze: kryzys stałby się wszak wtedy codziennością, nienormalność normą, choroba stanem chronicznym. (…) Zaczynamy podejrzewać, że coś jest z tymi pojęciami nie w porządku; że nie tyle objaśniają one, co się dzieje, ile zrozumieć świat przeszkadzają; że są balastem raczej, niż motorem poznania i rozumienia; że się z tym balastem daleko nie zajdzie… Innymi słowy nadszedł czas odrzucenia starego paradygmatu i dopracowania się nowego, który pozwoli dostrzec „normalność" tego, co dawny paradygmat ogłosił anomalią i odstępstwem od reguły – tak aby wyjątki stały się znów marginalne a zjawiska marginalne wyjątkami…[25]

Słowa Z. Baumana traktują o świecie poddanym ciągłemu procesowi niekontrolowanych zmian zwanych globalizacją. Kultura w globalizującym się świecie, podobnie jak tradycja i inne pojęcia „porządkujące", stała się

[24] I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 54.

[25] Z. Bauman, *Ponowoczesność*..., s. 186–187.

znaczeniem odnoszonym do wielu niezwiązanych ze sobą kontekstów, pojęciem zawierającym znaczenia z wielu odrębnych rzeczywistości. Nikogo już chyba nie dziwią hybrydowe zjawiska w postaci „pizzy góralskiej", Polskiej Unii Buddyjskiej czy wszechobecnych w języku mediów „briefingów". Kreolizacja kultury prowadzi do swobodnego sięgania po znaczenia z innych światów, do konstytuowania sensów obcych lokalnej rzeczywistości a jednak tę rzeczywistość na nowo konstytuujących. W społecznie podzielanych zasobach wiedzy mieszkańców ponowoczesnego świata kultura ludowa stała się mitem opisującym mityczny świat – rzeczywistość dawnego, niepamiętanego już ładu, spokoju i sielskości, możliwych do doświadczenia tylko podczas wyrwanych z przynależnego im kontekstu teatralnych rekonstrukcji.

Myślenie o kulturze ludowej jako o zasobach treści służących rozumieniu świata tradycyjnego, nie jak o micie może jednak służyć zrozumieniu nie tylko dawnego ale także współczesnego zjawiska lokalności. Przy założeniu, że treści kultury opisują *Lebenswelt* każdego człowieka, że stanowią dla niego podstawową i będącą w zasięgu ramę znaczeń konstytuujących jego świat, ważnym staje się dla badacza poznanie sensów, do których badani odnoszą swe działania podejmowane zawsze w biograficznie zdeterminowanej sytuacji. Gdy działania nakierowane są na ich lokalność, gdy w konstruowaniu własnego świata istotna staje się sfera lokalności jej uczestnicy sięgają po treści tradycyjne, „ludowe", wyodrębniające świat lokalny z ogółu rzeczywistości.

Jakkolwiek rozumiana kultura ludowa jest bytem odnoszącym się do przeszłości i z przeszłości wydobywanym poprzez okazjonalne rekonstrukcje dokonywane przez uczestników nowoczesnej, masowej kultury. Współczesny badacz może badać ją jako historyczną zaszłość (choć wydaje się, że tak sformułowany problem został już wyczerpany) lub badać fenomen jej rekonstrukcji w (po)nowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Współczesne badanie kultury lokalnej, czy świata lokalnego polegałoby zatem na badaniu różnych sfer życia codziennego i wyłonieniu, które ze znaczeń badani odnoszą do nowoczesnej, wykraczającej poza lokalność rzeczywistości, które zaś traktują jako tradycyjne, rdzenne, lokalne. Współistnienie w odrębnych światach jest zdaniem A. Schütza niemożliwe – człowiek przekraczający granice światów doznaje swego rodzaju szoku związanego z przeskokiem z jednej ograniczonej dziedziny znaczeń do drugiej, jak ma to miejsce choćby przy powrocie ze świata fantazji do świata życia

codziennego[26]. Światy te są bowiem zespołami na tyle różnych znaczeń, że interpretacje podobnych nawet doświadczeń z dwóch różnych dziedzin znaczenia są ze sobą niezestawialne. Założenie to wydaje się zasadne dla tworzenia opisu świata tradycyjnego, w którym mieszkaniec tradycyjnej wsi podejmując działanie w zewnętrznej dla tego świata rzeczywistości (np. podejmując pracę sezonową w „obcych stronach") odnosił je do sytuacji kreowanej w tym właśnie zewnętrznym świecie. Po powrocie, dzieląc się wspomnieniami z mieszkańcami swojego świata kreował wizję *exterioru* w odniesieniu do znaczeń odnoszonych do znanego, swojego świata lokalnego.

W epoce ponowoczesności, tworzącej chaotyczne lub przynajmniej nieczytelne zespoły sensów, wydaje się, że transcendencja poza określoną dziedzinę znaczenia nie wymaga całkowitego zerwania z odnoszonymi do niej sensami. Mówiąc inaczej, w płynnej nowoczesności znaczenia niemal swobodnie przenikają pomiędzy różnymi światami i są (często bezrefleksyjnie) przypisywane treściom z innego porządku sensów. Dlatego mogę uczestniczyć w miejskim weselu z wiejskimi oczepinami, kreując z innymi biesiadnikami niejako hybrydową, lokalno-masową sytuację, odnoszoną jednocześnie do dwóch, wydawałoby się rozdzielnych, dziedzin znaczenia.

Podobnie hybrydowymi sytuacjami są rekonstrukcje tradycyjnego świata w ramach „ludowych" festynów, konkursów czy przeglądów łączących ze sobą dawny folklor czy zwyczaje będące sensami kreującymi tradycyjny świat z ponowoczesnymi, konsumpcyjnymi atrakcjami dla szerokiej rzeszy odbiorców. Takie teatralizacje dawnego świata (występ zespołu folklorystycznego na scenie czy kulturowy wypas owiec w pełnych strojach) podejmowane są najczęściej przez instytucje (ośrodki kultury, lokalne grupy działania, stowarzyszenia agroturystyczne) mające na celu udostępnienie odbiorcom z zewnątrz pojedynczych treści, najczęściej wyrwanych z kontekstu ogółu lokalnego świata, oraz potencjalny zysk związany z poszerzeniem asortymentu atrakcji turystycznych czy turystycznej atrakcyjności regionu. W takim przypadku treści świata lokalnego przeniesione zostają do nielokalnej dziedziny znaczenia.

W lokalnym świecie, będącym dla jego mieszkańców światem życia codziennego, podejmowane są jednak inne, nieinstytucjonalne działania, w których można znaleźć rekonstrukcje świata tradycyjnego i które

[26] Zob. A. Schütz, *O wielości światów*...

są podejmowane wobec codziennych, lokalnie kreowanych sytuacji. To na przykład mówienie gwarą, centralne lokowanie swojego miejsca w myśleniu o świecie, antagonistyczne sądy o sąsiedniej społeczności odzwierciedlające dychotomię swój – obcy, wyrób sera na własny użytek lub na potrzeby sąsiedzkiej wymiany za inny produkt żywnościowy[27], czy wreszcie założenie stroju w niedzielę. Takie działania podejmowane „tu i teraz" wobec codziennych sytuacji odnoszą się do świata lokalnego oraz do kreowanej wspólnie z innymi mieszkańcami tego świata, intersubiektywnie przez nich doświadczanej i interpretowanej lokalności.

Działania te nie odtwarzają oczywiście całego zasobu znaczeń tradycyjnej kultury – nie ma obecnie warunków ani potrzeby, by współcześnie stworzyć „na nowo" świat odizolowany przestrzennie i świadomościowo, oparty na systemie wartości odnoszącym się do nieaktualnej już wizji teleologicznego ładu kojarzonego z boskim porządkiem. Działania te, podejmowane zawsze wobec konkretnej, często spontanicznie wywołanej sytuacji odnoszone są nie do całościowego kontekstu tradycyjnego zespołu znaczeń, ale do kontekstu sytuacyjnego właśnie. To, że niosą treści tradycyjnej kultury nie oznacza, że należy traktować je bardziej jako artefakty dawnego ładu niż współczesne kreacje codzienności. Może tu właśnie jest zadanie dla etnologa?

W większości światów lokalnych, w których prowadziłem badania, dało się odczuć ambiwalentny stosunek ich mieszkańców do własnych tradycji. Z jednej strony strój czy gwara (nawet jeśli istniały jedynie w pamięci rozmówców) stanowiły obiekt identyfikacji z lokalnym światem i zakładaną w wywołanej wywiadem refleksji wspólnotą terytorialną, z drugiej były znaczeniami kojarzonymi z „wstydliwą" wiejskością, negatywnie wartościowanym konserwatyzmem czy zacofaniem. Może poparte badaniami konkretnej lokalności animowanie i popularyzacja tradycyjnych wzorców zachowań spowodowałoby pozytywne wartościowanie tradycyjnych treści, które mogłyby stanowić o odrębności konkretnego świata lokalnego, które byłyby odniesieniami lokalnej identyfikacji, wreszcie stałyby się równoprawnymi dla instytucjonalnie podejmowanych inicjatyw kreacją (niekoniecznie rekonstrukcją) lokalności mogącą zaspokajać potrzebę „bycia

[27] Z taką sytuacją spotkałem się m.in. w Czarnej Górze na Spiszu niespełna dwa lata temu. Gaździna, u której nocowałem codziennie wymieniała własnej roboty twaróg na jajka kur chowanych przez sąsiadkę.

sobą" uczestników lokalnego świata i jednocześnie potrzebę doświadczania „autentycznej wsi" dla będących konsumentami lokalnej oferty turystów.

W powyższym aspekcie, kultura ludowa – ze świadomością lokalnych odrębności i zdezaktualizowania treści, które świadczyły o jej istocie (wspólnotowość, bezpośredni przekaz treści, szeroko rozumiana izolacja) może stać się perspektywą badań i opisu świata lokalnego. Nie widzę jednak potrzeby dalszego wnikania w jej istotę, jako sensu uniwersalnego czy typu nakładanego poprzez naukowe lub potoczne generalizacje na odmienne i odrębne światy lokalne. Badanie „dawnego" świata tradycyjnego należałoby ograniczyć do konkretnej lokalności. Jeśli lokalność, rozumiana jako zespół treści konstytuujących dany świat, odnosi się do tradycji, badaczowi niezbędna jest wiedza o kulturze ludowej by lokalność tę – stanowiącą ograniczoną dziedzinę znaczenia – zrozumieć. Jest tu miejsce dla badań etnograficznych połączonych z działaniem wśród liderów społeczności próbujących rekonstruować wybrane treści tradycyjnej kultury. Działacze lokalnych grup działania, ośrodków kultury czy nawet właściciele lokali gastronomicznych i gospodarstw agroturystycznych podejmują się rekonstrukcji dawnego świata, które często przypominają działania grup rekonstrukcyjnych i tak są postrzegane przez mieszkańców lokalnego świata. Badania etnograficzne połączone z współdziałaniem z lokalnymi liderami mogą prowadzić do wypracowania i upowszechnienia zestandaryzowanych wzorów zachowań przywracających tradycyjne działania jako działania podejmowane wobec własnej lokalności w realiach nowoczesnego świata.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Berger P. L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Bystroń J. S., *Kultura ludowa*, Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947.
- Robotycki Cz., *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej* (*propozycje badawcze*), „Etnografia Polska" 1985, z. 1.

- Robotycki Cz., Węglarz S., *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa" 1983, nr 1–2.
- Schmidt P., *Tradycje i jej (re)konstrukcje a atrakcyjność turystyczna świata lokalnego. Przykład Ochotnicy*, [w:] *Kultura i rynek. Interdyscyplinarne szkice humanistyczne*, pod red. E. A. Jagiełło i P. Schmidta, E-naukowiec, Lublin 2013.
- Schütz A., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2008.
- Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, pod red. E. Mokrzyckiego, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- Stomma L., *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa" 1979, nr 3.
- Sulima R., *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej*?, pod red. S. Zagórskiego, Wydawnictwo Stopka, Łomża 1997.
- Wieruszewska M., *Antropologizacja badań wsi. Zaniechania, potrzeby, możliwości*, [w:] *Nowe inspiracje socjologii wsi*, pod red. H. Podedwornej, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2011.

The culture called folk-culture. A defunct notion or a perspective of research on localness?

The text is discussing contemporary meaning of the folk culture as the notion often appearing at Polish anthropological publications and in the colloquial language. Leaving from the problem of the mythologisation of the folk culture the author is seeking new meaning of this culture which can turn out to be useful in research of local world, the local communities or nature of the localness in postmodern woeld.

Anna Deredas, Alicja Piotrowska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Dziennik terenowy. Zapis stawania się badaczem

W niniejszym artykule chcemy zaprezentować wynik naszej pracy dydaktycznej ze studentami pierwszego roku etnologii. Podczas ćwiczeń terenowych zaproponowałyśmy im prowadzenie dzienników terenowych, tak by przez utrwalanie doświadczenia terenowego w tej formie mogli oni z większą samoświadomością uczestniczyć w procesie „stawania się" badaczem. Poddając analizie i interpretacji treści uzyskane z tego rodzaju opisów spróbujemy prześledzić najważniejsze obszary tego specyficznego, bo pierwszego, pobytu w terenie. Materiały terenowe pochodzą z badań prowadzonych przez nas w ciągu dwóch lat, z 15-osobowymi grupami studentów, którzy zapisali się na ten wyjazd do Krynicy Górskiej (2012 i 2013) i Ochotnicy Dolnej (2010 i 2012). Jako doktorantki byłyśmy współprowadzącymi te ćwiczenia wraz z odpowiednio dr. Marcinem Piotrowski oraz dr. Pawłem Schmidtem.

Teren, dziennik, dydaktyka

Teren, badania terenowe, praca terenowa, doświadczenie terenowe, wyjście w teren, powrót z terenu… te i jeszcze kilka zbliżonych określeń przynależą do profesjonalnego słownika etnologów[1]. Nie wyobrażamy sobie mówić, pisać czy nawet myśleć o etnologii, bez uwzględnienia tej kategorii. Jeżeli zapytamy antropologa o specyfikę dziedziny, którą uprawia najprawdopodobniej wskaże on właśnie na badania terenowe, jako przestrzeń

[1] W niniejszym tekście będziemy używać synonimicznie określeń etnologia/etnolog oraz antropologia/antropolog.

poznania i doświadczania wpływającą na wygląd uprawianej dyscypliny. Teren, szeroko rozumiany, konstytuuje, uprawomocnia, ale również wytwarza „materię", którą badacz poddaje interpretacji. Rodzi to wśród etnologów przekonanie, że praca terenowa jest tym, co stanowi o tożsamości tej dyscypliny, o jej wyjątkowości i odrębności względem innych nauk humanistycznych czy też społecznych[2]. Jednakże obecnie pojęcie terenu uległo znacznemu poszerzeniu[3]. Teren przestaje być pojmowany, jako fizycznie istniejący obszar, a praca w nim, jako relacja między badaczem i badanym. Tym metaforycznym terenem staje się tekst, pytanie, problem badawczy. W tradycyjnym ujęciu natomiast:

> Badania terenowe zazwyczaj zakładają fizyczne opuszczenie „swojego domu" („home" – jakkolwiek byłby on zdefiniowany), by podróżować „do" i „z" jakiegoś znacząco *różnego* miejsca. (...) Wymaga się intensywnej, „głębokiej" wzajemnej relacji, czegoś, co w sposób kanoniczny zapewnia praktyka przestrzenna długotrwałego, nawet jeśli tylko czasowego, zamieszkiwania w danej społeczności. Badania terenowe mogą się również wiązać z powtarzającymi się krótkimi wizytami (...)[4].

To klasyczne ujęcie terenu uległo swoistej modyfikacji, fizyczne opuszczenie domu nie musi się już wiązać z wyjazdem do innej kultury. Obecnie inność i teren zauważane są również wokół nas, w naszym życiu codziennym: w pracy, na podwórku itp. Nie musi być również związany z ludźmi odległymi przestrzennie czy kulturowo (*anthropology at home*[5], etnografia wielomiejscowa[6]). Niezależnie jednak od dystansu dzielącego badacza od badanego, teren związany z ich wzajemną interakcją, jest terenem rzeczywistym, charakteryzującym pracę antropologa. W jego skład wchodzi nie tylko sama przestrzeń społeczno-kulturowa, wydarzenia i sytuacje rozmowy, badani, lecz również, o czym dobrze wiemy po zwrocie interpre-

---

[2] K. Kaniowska, *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny" 2004, nr 1, s. 51–70.

[3] Opisy różnych sposobów ujmowania terenu można znaleźć w książce *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, pod. red. T. Bulińskiego, M. Kairskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.

[4] J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod. red. M. Kempengo, E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 145.

[5] W. Kuligowski, *Defamiliaryzacja i inne praktyki antropologii bliskości*, [w:] *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*, pod. red. tegoż, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Poznań 2011, s. 7–15.

[6] G. E. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach badań terenowych* [w:] *Clifford Geertz – Lokalna lektura*, pod. red. D. Wolskiej, M. Brockiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 155–181.

tacyjnym, sama osoba badacza[7]. Taka perspektywa patrzenia na zagadnienia, które zajmują antropologów wymaga również specyficznych technik, metod, narzędzi pomagających uchwycić i wytworzyć wiedzę antropologa i wiedzę antropologiczną. W samym procesie badawczym, podczas pobytu w terenie często trudno przeprowadzić wyraźną granicę pomiędzy poszczególnymi taktykami badawczymi oraz pomiędzy tym, co jest częścią „profesjonalizmu" zawodowego a tym, co stanowi element naszego, „ludzkiego" istnienia w świecie. Warto podkreślić tutaj bardzo istotną cechę przebywania w terenie i jego doświadczania, a mianowicie zintensyfikowanie owej sytuacji w porównaniu z „nie-byciem" w terenie. Poczucie i chęć interpretacji jak największej ilości bodźców docierających do badacza, owo nastawienie na otwarcie i wchłonięcie przez teren, gdzie nie wiadomo, co i kiedy zaważy o kształcie naszej zdobytej wiedzy wymaga pewnych specyficznych umiejętności, wrażliwości i skupienia, które wspierane są przez odpowiednie narzędzia, techniki badawcze oparte o konkretnie wybrane metody, dostosowane do swoistości konkretnego terenu.

W procesie edukacji etnologa momentem, w którym student ma możliwość nabycia tych umiejętności oraz nauczenia się posługiwania konkretnymi narzędziami i technikami badawczymi są ćwiczenia terenowe. Skoncentrujemy się tutaj na przykładzie łódzkiej etnologii, gdzie pierwsze spotkanie studentów z terenem następuje już w trakcie pierwszego roku studiów, mianowicie w marcu w trakcie 10-dniowych ćwiczeń terenowych. Ćwiczenia te są jedną z form dydaktycznych stosowanych w procesie kształcenia etnologów. Wiosenne ćwiczenia terenowe[8], bo o takich tu mowa, są nieodłączną częścią wykładu z *Metodyki etnograficznych badań terenowych*. Na wykładzie studenci zapoznają się z metodami, technikami, narzędziami, a szerzej mówiąc sposobami pracy w terenie. Wyjazd w teren ma ich nauczyć praktycznego posługiwania się zdobytą wiedzą. Ten cel jest zgodny z tym, co Franciszek Bereźnicki uznaje za zadanie ćwiczeń, czyli: „wyrobienie umiejętności świadomego korzystania z wiedzy naukowej w różnych operacjach umysłowych i w praktyce"[9], oraz „przygotowanie do pracy zawo-

[7] M. Rakoczy, *Wokół zwrotu interpretetywnego*, „Przegląd Humanistyczny" 2008, nr 5, s. 29–42.

[8] Studenci łódzkiej etnologii uczestniczą w różnego rodzaju badaniach terenowych podczas trwania swojej nauki – jednak ćwiczenia, o których tu mowa są wyjątkowe przez ich charakter dydaktyczny, wprowadzający w warsztat badawczy.

[9] F. Bereźnicki, *Organizacyjne formy kształcenia w szkole wyższej*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki szkoły wyższej*, pod. red. K. W. Jaskota, Oficyna, Szczecin 2006, s. 194.

dowej poprzez przyswajanie umiejętności zawodowych"[10]. Ćwiczenia terenowe, będące pracą praktyczną charakteryzują się realnym rodzajem pracy, potrzebą rozwiązywania faktycznie zaistniałych problemów, a nie wirtualnie wyabstrahowanych sytuacji stworzonych przez prowadzącego zajęcia na potrzeby ćwiczeń. W tym aspekcie przypominają trochę ćwiczenia kliniczne, które są charakterystyczną formą zajęć na uczelniach medycznych.

Przeprowadzanie rozmów z drugim człowiekiem, dokonywanie obserwacji jego życia, wprowadza do formy pracy dydaktycznej, jaką są ćwiczenia terenowe, czynnik ludzki, niezależny ani od prowadzącego, ani od studenta. Człowiek, będący badanym, partnerem interakcji nie musi się podporządkowywać procedurom, narzędziom, metodom, może reagować w dowolny dla siebie sposób, który tworzy często nieoczekiwane i trudne dla studentów do przezwyciężenia problemy i sytuacje. Dlatego etnologiczne badania terenowe to nie tylko umiejętność stosowania określonych procedur. To przede wszystkim umiejętność obserwacji, empatii, wyczucia, autoobserwacji itp. To nie tylko zdolność do zastosowania wyuczonych technik, to też umiejętność odnalezienia się w różnych sytuacjach, na jakie natrafiamy w terenie, a których nie jesteśmy w stanie do końca przewidzieć, ponieważ każdy teren jest inny i stawia przed badaczem różne wymagania. To z kolei przekłada się na sposoby nauczania pracy terenowej, które bliższe są praktykom studenckim, których celem jest: „uzupełnianie wiedzy, nabywanej na różnych zajęciach dydaktycznych, określonym zasobem wiedzy i umiejętności praktycznych, zdobywanej bezpośrednio podczas wykonywania zadań praktycznych w zakładach pracy"[11], niż ćwiczeniom akademickim.

Próżno, więc szukać opisu ćwiczeń terenowych w podręcznikach do dydaktyki w szkole wyższej. Ich specyfika i niszowość sprawiają, że właściwie nie przystają do innych form pracy ćwiczeniowej stosowanej w szkołach wyższych. Wynika to głównie ze specyfiki poznania antropologicznego, które za sprawą dokonań antropologii refleksyjnej, gdzie istotną częścią wytwarzanej w terenie wiedzy antropologicznej jest samoświadomość badacza dotycząca jego uwikłania w proces doświadczania, poznania i w końcu interpretowania rzeczywistości, skutkuje zwiększającą się rolą tych części pracy, w których ukazuje się osoba badacza, jako taka. Pomocne w uzyskiwaniu tego rodzaju „danych" stają się takie techniki jak *field notes*,

[10] Tamże, s. 195.
[11] Tamże, s. 209.

head notes czy też w końcu dzienniki badawcze. Za pierwowzór tych ostatnich przyjmuje się dzienniki Bronisława Malinowskiego, które to pokazały antropologom, że badacz nie jest w stanie uwolnić się od siebie samego, swoich przekonań i odczuć w czasie pobytu w terenie, i że ta część doświadczenia terenowego badacza jest równie ważna jak pozostałe. Sam Malinowski dostrzega owo uwikłanie badacza w sytuację, o czym we wstępie do polskiego wydania jego dzienników pisze Grażyna Kubica następująco:

> Zgodnie z tym, co pisał Malinowski o swoich dziennikach, zawierają one przede wszystkim autoanalizę. Jest ona mniej lub bardziej ogólna, dotyczy różnych kwestii, ale chodzi w niej o jedno: uchwycić stan obiektu, który poddaje się eksperymentowi. Opisać go. Zdać sobie sprawę ze stanu rzeczy[12].

Malinowski traktował dziennik nie, jako narzędzie badawcze, lecz jako formę samo dyscyplinującego ćwiczenia, zadania do wykonania. Jednakże z tego powodu, iż pisał swój dziennik w trakcie intensywnych badań terenowych przyjęto traktować jego prywatne zapiski, jako źródło wiedzy antropologicznej o dziennikach badawczych. We współczesnej antropologii konieczne jest dostrzeżenie i przeformułowanie roli badacza w procesie badawczym, jako tego, który współtworzy i współdoświadcza teren wraz ze swoimi badanymi. Trzeba jednak zastrzec, że dzienniki Malinowskiego miały charakter intymny, prywatny i jego intencją nie było ich upublicznianie, ani tym bardziej traktowanie, jako jednego ze sposobów prezentacji wiedzy zdobytej w terenie. Dzienniki pisane przez antropologów możemy, na potrzeby naszej analizy, podzielić na osobiste, intymne oraz te o charakterze badawczym. Oczywiście jest to arbitralny podział, który często w rzeczywistości nie jest ostry, ponieważ nie można traktować zapisków zawartych w obu tych dziennikach rozłącznie. Te dwa sposoby spisywania przeżyć przeplatają się, co w efekcie może skutkować prowadzeniem dziennika terenowego zawierającego spore fragmenty przynależne narracji osobistej, wręcz intymnej. Dziennik terenowy to przestrzeń gdzie antropolog dokonuje pierwszych, wstępnych interpretacji, gdzie utrwala swoje przeżycia i odczucia, nagromadzone podczas pobytu w terenie. Staje się on miejscem na myśli, na które nie ma miejsca gdzie indziej. Myśli, które mogłyby wydawać się na pierwszy rzut oka nieistotne, czy wręcz zaciem-

[12] G. Kubica, *Wstęp*, [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 20.

niać obraz tworzony w trakcie pozyskiwania materiału. Pozwala on także na prezentację nastawienia, opisów sytuacji, które znajdują się na pograniczu usystematyzowanych i zdyscyplinowanych praktyk antropologicznych, jak również ponowne przedstawienie sytuacji, które zapadły w pamięć. To tutaj jest miejsce na zapisywanie wrażeń estetycznych, emocjonalnych, nastawienia psychicznego ujawniających się wraz z doświadczaniem przez badacza terenu i badanego. W przekonaniu Kaniowskiej dzięki zmianie paradygmatu nastąpiła bardzo ogromna zmiana dotycząca sposobu pojmowania empirycznego doświadczenia, co z kolei wpłynęło na narracje i interpretacje antropologiczne. „W rezultacie to, co w antropologii uznawane było za pozalogiczne w poznaniu, zyskało status nowego i – co ważniejsze – koniecznego elementu poznania fundującego naszą wiedzę”[13]. Tym sposobem własne doświadczenia badacza, zaangażowanie, intuicje, odczucia, przeczucia i wszelkie aspekty emocjonalne stały się pełnoprawnym elementem poznania. Chociaż nie należą do porządku logicznego ich wartość dla nauki jest niepodważalna. O potrzebie spisywania tego różnego rodzaju danych i narracji w trakcie badań terenowych możemy przeczytać w *Analizie układów społecznych*:

> Oprócz informacji na temat układu, ludzi, wydarzeń, zaobserwowanych interakcji i pomysłów analitycznych, w notatkach powinno znaleźć się miejsce na zapisywanie odczuć i wrażeń badacza – jego osobistych opinii na temat ludzi, których bada, reakcji emocjonalnych towarzyszących badaniu oraz uczuć dotyczących samego układu (...) badacz może czuć się zniechęcony, radosny, odrzucony, kochany. Etnograf powinien zapisywać każdy aspekt emocjonalnego zaangażowania w układ, aby zapewnić sobie pewien stopień dystansu[14].

Dziennik terenowy daje możliwość pogłębienia refleksji, rozciągnięcia, czy wręcz zatrzymania doświadczania w czasie, co w efekcie pozwala na wytchnienie, nabranie niezbędnego dystansu. Ta forma komfortu psychicznego wpisuje się w istotny aspekt procesu badawczego a mianowicie w strategie balansowania między zanurzeniem się w terenie a dystansowaniem się względem niego, jako nieustającej gry napięcia wytwarzającej to, co stanowi

[13] K. Kaniowska, *Heurystyczna wartość wiedzy antropologicznej* [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, pod. red. A. Pomiecińskiego, S. Sikory, Biblioteka Telgte, Poznań 2009, s. 33.

[14] J. Lofland, D. A. Snow, L. Anderson, L. H. Lofland, *Analiza układów społecznych*. *Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, Wydawnictwo naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 168.

wiedzę terenową. Zapiski te pozwalają przekształcić wielość znaczeń, informacji oraz spostrzeżeń docierających do badacza w terenie w niezbędną formę narracji, która to dzięki utrwaleniu może podlegać analizie i interpretacji[15]. Im także poddawane są emocje i odczucia, które dzięki utrwaleniu w postaci zapisków mogą zostać poddane transformacji w część wiedzy antropologicznej, która nie ma już charakteru intymnego, osobistego, prywatnego[16].

Dziennik terenowy ma również wymiar samo dyscyplinujący, pomaga usystematyzować pracę oraz przypomina o nieustającym trwaniu procesu badawczego, narzucając tym samym rygor pracy. Systematyczne zapisywanie pozwala, choć po części zniwelować mankamenty wynikające z niedoskonałości naszej pamięci[17].

Wskazane wyżej zalety prowadzenia dziennika terenowego skłoniły nas do włączenia tej praktyki w proces dydaktyczny i zaproponowania studentom prowadzenia zapisków przed, w trakcie i po ćwiczeniach terenowych. W naszej pracy ze studentami z założenia miałyśmy, więc do czynienia z dziennikami terenowymi, nie osobistymi, lecz specyficznego rodzaju. Wynikało to ze świadomości studentów, że dzienniki te stanowią część ich pracy podlegającej naszej ocenie.

Drugim powodem, który sprawił, że postanowiłyśmy wykorzystać w pracy dzienniki była świadomość specyfiki uczenia się ludzi dorosłych. Należy pamiętać, że studenci rozpoczynający swoją przygodę z uczelnią wyższą, są już ludźmi dorosłymi, potrafiącymi autonomicznie myśleć i decydować oraz mają wykształcony system wartości i sposób patrzenia na świat. W efekcie najlepszym sposobem ich kształcenia jest empiria, czyli doświadczenie[18]. W świetle wyżej przytoczonych słów, oczywistym jest, iż ćwiczenia terenowe są idealną okazją do zdobycia doświadczenia etno-

---

[15] W. Kędzierzawski, *Codzienność jako kategoria antropologiczna perspektywie historii kultury*, Uniwersytet Opolski, Opole 2009.

[16] M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 198.

[17] Korzyści płynące z prowadzenia dziennika badacza są nie tylko i wyłącznie związane z aspektami metodologicznymi związanymi z nurtami takimi jak antropologia refleksyjna czy autoetnografia. O roli wspomagającej proces pracy badawczej, samo dyscyplinującej i systematyzującej możemy przeczytać między innymi u D. Silvermana w pracy *Prowadzenie badań jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 300.

[18] A. Baran, *Komunikacja dydaktyczna*, [w:] *Wykładowca doskonały*. *Podręcznik nauczyciela akademickiego*, pod. red. A. Rozmusa, Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2010, s. 15–47.

graficznego, do nauki poprzez doświadczenie. Należy jednakże pamiętać, że w procesie uczenia się, samo doświadczenie, bez refleksji nad nim, jest właściwie bezwartościowe. Z tego powodu postanowiłyśmy skorzystać z dziennika badacza, jako środka dydaktycznego w procesie nauczania--uczenia się, mającego na celu pomóc studentom zrozumieć proces, jakim jest doświadczenie etnograficzne.

Jak podaje Czesław Kupisiewicz:

> Środki dydaktyczne są to przedmioty, które, dostarczając uczniom określonych bodźców sensorycznych oddziałujących na ich wzrok, słuch, dotyk itd., ułatwiają im bezpośrednie i pośrednie poznawanie rzeczywistości. Słowo „przedmiot" użyte w powyższej definicji, odnosi się zarówno do przedmiotów oryginalnych, jak i do ich zastępników modelowych, obrazowych, słownych lub symbolicznych[19].

Dziennik terenowy jest, zatem środkiem dydaktycznym szczególnego rodzaju, który poprzez słowa, zapisane własnoręcznie przez studenta i późniejszy namysł nad nimi wraz z prowadzącym ćwiczenia, a czasem z całą grupą, pomaga zrozumieć, w jaki sposób badacz poznaje rzeczywistość i jaką rolę w tym poznawaniu odgrywa. Korzystanie z pomocy dziennika jest możliwe dzięki zastosowaniu przez nas w trakcie ćwiczeń terenowych modelu kształcenia akademickiego zwanego: humanistycznym[20], społecznym[21], czy uczeniu się we współpracy[22]. Niezależnie od nazwy, którą przyjmiemy model ten pomaga uczyć się dzięki społecznym kontaktom, dzięki współpracy w grupie. Jest on również nastawiony na indywidualizujące podejście do studenta i pomaganie w rozwoju jego możliwości. To z kolei wiąże się z koniecznością wytworzenia nici zaufania między studentami a prowadzącymi ćwiczenia, jest szczególnie istotne i ważkie w przypadku pracy za pomocą dziennika terenowego. Mimo wyraźnego podkreślenia jego otwartej formy i wiedzy studentów o tym, że będziemy go czytały miałyśmy świadomość, że studenci mogli nieświadomie pokazać się w nie

[19] Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 242.

[20] S. Palka, *Aktualne tendencje w dydaktyce akademickiej*, [w:] *W poszukiwaniu modelu dydaktyki akademickiej*, pod. red. D. Skulicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 31–36.

[21] K. Polak, *Modele nauczania i możliwości ich wykorzystania w dydaktyce akademickiej*, [w:] *W poszukiwaniu modelu dydaktyki akademickiej*, pod. red. D. Skulicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 91–96.

[22] E. Piotrowski, *O osobliwości kształcenia w szkole wyższej*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki szkoły wyższej*, pod. red. K. W. Jaskota, Oficyna, Szczecin 2006, s. 175–185.

zawsze korzystny dla siebie sposób. Tutaj potrzebna nam stała się owa wrażliwość antropologiczna, która pozwalała nam na owocną współpracę i relację z „badanymi – studentami" oraz na późniejszą interpretację owych dzienników.

Co dziennik nam powie?

Podczas dwóch lat wiosennych badań terenowych, gdy zaproponowałyśmy swoim grupom pracę nad dziennikami terenowymi udało się nam zgromadzić wiele opowieści, narracji dotyczących doświadczeń młodych badaczy podczas ich pierwszego kontaktu z terenem. Charakteryzująca je różnorodność treści związana jest oczywiście z różnymi typami osobowości oraz temperamentów, charakterów naszych studentów. Ponieważ dzienniki zawierały różnorakie treści, postanowiłyśmy zgodnie z naszą etyką badawczą oraz dydaktyczną zmniejszyć do minimum możliwość rozpoznania autorów oraz osób występujących w cytowanych przez nas fragmentach, – dlatego też wszelkie nazwiska i imiona zostały ukryte pod pseudonimami. W tym miejscu chciałybyśmy przyjrzeć się bliżej zgromadzonym materiałom dzieląc je na wybrane przez nas obszary, zagadnienia, mając na celu ich analizę i interpretację.

Rozpoczniemy po części oddając się chronologicznej logice, zastrzegając jednak, że nie w każdym przypadku opisywane i poddawane oglądowi fragmenty pojawiały się w tych samych momentach pobytu w terenie. Na samym początku omówimy nastawienie, emocje oraz postawy, które towarzyszyły młodym badaczom przed wejściem w teren oraz gdy mieli do czynienia z pierwszymi próbami działania, jako antropologa podczas badań. Ich wyjątkowy, niejasny stan oraz uczucia im towarzyszące mogą zobrazować słowa jednej ze studentek: „Pierwszy wyjazd, pierwsze ćwiczenia terenowe i moje wrażenia wypełniają emocje, które przechodzą ze skrajności w skrajność"[23]. Wielu z pośród studentów pisało o podekscytowaniu wynikającym z nowego wyzwania, przed którym mieli stanąć. Z jednej strony nie mogli się doczekać tego, co przyniesie im ten wyjazd, czego doświadczą, z drugiej strony paraliżował ich strach i niepewność tego, co może ich spotkać. Potęgowane było to niejednokrotnie opowieściami, których mieli okazję wysłuchać od wykładowców, opiekunów grup oraz starszych kolegów. Otrzymywanie skrajnie różnych informacji, poczynając od tych

[23] Dziennik: R16, dzień 1.

mówiących o świetnej zabawie i niezapomnianym przeżyciu po te tworzące swoiste legendy etnologiczne, o ciężkiej pracy i niebezpieczeństwach czających się w terenie (takich jak osławione już ataki psów) wpływało jeszcze bardziej na poczucie niepewności względem tego, co ich spotka. Studenci postrzegali wyjazd, jako swoiste wyzwanie, sprawdzenie w praktyce tego, o czym słuchali od początku swojej przygody z etnologią. Skutkowało to pojawieniem się również refleksji na temat własnych zdolności, predyspozycji, wiedzy potrzebnej w terenie oraz umiejętności radzenia sobie z trudnościami w terenie. Doskonale obrazuje to poniższy fragment:

> Wywiady… to dopiero będzie… niby wiem wszystko a jednak chyba nie wiem nic. (…) Co jeśli się nie sprawdzę? Będę siedziała tam miesiąc i poprawiała wywiady. (…) Jedyne, co mi poprawia humor w tym temacie to to, że przecież wywiady to tylko będzie rozmowa z obcym człowiekiem. A w rozmowach zawsze byłam całkiem dobra. Tylko to słowo „wywiad" tak straszy no i „badania terenowe". (…) Kolejną rzeczą jest to, że nigdy nie wiadomo, na jakich ludzi się trafi a jeszcze włazi się im do domu… Może będą niemili, może pijani. Bóg jeden wie, co może się wydarzyć. Oczywiście wyrzucania, odmów też się obawiałam, na tym etapie takie rzeczy mogą podcinać skrzydła i to tak poważnie. Ale optymistyczna strona mojej osobowości każe mi teraz napisać, że jak nie ten dom to następny[24].

Przedstawiona w tej wypowiedzi obawa wynikała z poczucia presji profesjonalizmu, powagi zadania, które zostało postawione przed uczestnikami ćwiczeń. Pytania, myśli, które dręczyły studentów dotyczyły tego, czy będą potrafili przełamać nieśmiałość, podejść do obcego człowieka i rozpocząć rozmowę, czy będą potrafili odpowiednio ją poprowadzić, zadać trafne i sensowne pytania. Również pierwsze doświadczenia, pierwsze „wyjście w teren" w większości przypadków potęgowało ów strach i niepewność. Liczne odmowy, problemy z przełamaniem bariery wstydu, zmęczenie i znużenie było dla studentów zderzeniem z trudnościami, z jakimi antropolog przychodzi się mierzyć i powoli zaczynali zdawać sobie sprawę, że czeka ich zmaganie się nie tylko z merytorycznymi problemami wynikającymi z rozmów z innymi ludźmi, ale również ze swoimi własnymi ograniczeniami.

Jak już wcześniej wspomniałyśmy badania terenowe są dla etnologów wyróżnikiem ich dyscypliny. Odbycie praktyki terenowej świadczy o profesjonalizmie, o byciu prawdziwym antropologiem. Zaświadczają o tym słowa Paula Rabionowa:

[24] Dziennik: I, 02.03.2012.

> Na wydziale studiów magisterskich z antropologii na Uniwersytecie w Chicago, świat składał się z dwóch kategorii ludzi: tych, którzy prowadzili badania terenowe, i tych, którzy tego nie zrobili. Ci ostatni nie byli „prawdziwymi" antropologami niezależnie od tego, co wiedzieli na temat antropologicznych kwestii. Na przykład profesor Mircea Eliade był człowiekiem wielkiej erudycji w dziedzinie religii porównawczej, budził szacunek ze względu na swą encyklopedyczną wiedzę, niemniej stale podkreślano, że nie jest on antropologiem: jego intuicja nie została zmieniona alchemią badań terenowych[25].

W tej wypowiedzi Paul Rabinow przedstawia nam dość skrajne stanowisko, jakie funkcjonowało w antropologii w Stanach Zjednoczonych w ubiegłym stuleciu. Myśliciele pokroju Mircei Eliadego za sprawą jednego faktu – nie prowadzenia badań terenowych – nie byli uważani za antropologów. Czytając dalej dowiadujemy się, że zarzuty studentów wobec mistrzów antropologii, u których widzieli rażące braki przygotowania teoretycznego i namysłu nad tymi kwestiami były przez wykładowców ignorowane, ponieważ „ci autorzy byli wielkimi badaczami terenowymi"[26] – jakby to było usprawiedliwieniem. W takim rozumieniu bycie antropologiem oznaczało bycie praktykiem, terenowcem, a bycie terenowcem dawało przyzwolenie na określanie się mianem antropologa. Przenosząc się na grunt polskiej etnologii można odnieść wrażenie, że tutaj przyzwolenie o mówieniu o terenie jest dane tym, którzy w jakiś sposób go doświadczyli, a nie tylko o nim teoretyzowali. Wskazują na to słowa Sławomira Sikory:

> Ba, od kiedy usłyszałem referat na temat wagi badań terenowych, (jako centrum dyscypliny), wygłaszany przez osobę, która nigdy (przynajmniej poważniejszych) nie prowadziła, zrozumiałem (nie po raz pierwszy zresztą), że swoista precesja symulacrów dotknęła także antropologię[27].

Okazuje się, że zdziwienie wywołują rozważania o terenie podnoszone przez teoretyków. W kontekście powyższej wypowiedzi pojawia się pytanie, o jakość badań terenowych. Wygląda na to, że można je podzielić na bardziej i mniej poważne. Tego, jakie są kryteria klasyfikacji poszczególnych badań Sikora nam nie zdradza. Istotniejszy jest jednak fakt, że teoretycy nie prowa-

---

[25] P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2010, s. 32.

[26] Tamże, s. 33.

[27] S.Sikora, *Odwrócone spojrzenie albo antropologizacja antropologii*, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, pod. red. A. Pomiecińskiego, S. Sikory, Biblioteka Telgte, Poznań 2009, s. 73.

dzą badań terenowych, przynajmniej poważniejszych, czyli wartościowszych, co stawia ich w innym rzędzie antropologii niż terenowców, jednak nie sytuuje poza granicami dyscypliny, na co wskazywałyby słowa Rabinowa. Toczone przez lata dyskusje o terenie i jego znaczeniu dla dyscypliny nie pozwalają antropologom przechodzić obojętnie nad tą kwestią. Określenie własnego stanowiska w tej sprawie przez pracowników naukowo-dydaktycznych ma bezpośrednie przełożenie na opinie studentów, którzy już od pierwszych zajęć się z nimi zapoznają. Także lektury, które czytają, jak chociażby książki Bronisława Malinowskiego, Claude'a Levi-Straussa, Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej przekonują ich o doniosłości pracy terenowej. Częstotliwość mówienia o terenie na zajęciach, oprócz konieczności wynikających z programu studiów jest też związana z tym, że na pierwszym roku, już od pierwszego semestru mają zajęcia z wykładowcami, z którymi następnie jadą w teren. Również, co zostało już wcześniej powiedziane, starsi studenci podsycają swymi opowieściami zainteresowanie pierwszoroczniaków terenem. To zintensyfikowane traktowanie terenu wytworzyło wokół ćwiczeń terenowych atmosferę tajemnicy i niezwykłości. Zaczęły one być traktowane niczym „obrzęd przejścia". Chociaż symbolicznego obrzędu przejścia doznali w trakcie fuksówki, kiedy zostali przyjęci do studenckiej braci etnologów. Jednak stanie się prawdziwym etnologiem jest przez nich kojarzone z koniecznością odbycia ćwiczeń terenowych. Przekonanie, że dzięki tym zajęciom staną się profesjonalistami budzi jednocześnie strach i podekscytowanie na perspektywę czekającego ich wyzwania.

Początkowo pojawiające się w wyniku zderzenia z rzeczywistością pracy antropologa problemy, zniechęcenie i rozczarowanie, potrafiły odejść w cień i oddać pola kompletnie skrajnej i odmiennej postawie i nastawieniu. Warto tu zaznaczyć, że emocje, które towarzyszyły studentom zmieniały się diametralnie oraz były bardzo intensywne – wyciągnięcie ich z codzienności i umieszczenie w nowym, nieznanym kontekście potęgowało to, co przyszło im doświadczać. Zmiana nastawienia związana była najczęściej ze spotkaniem, doświadczeniem rozmowy i wrażeniem natrafienia w końcu na „dobrego" rozmówcę. Taka osoba cechowała się otwartością, chęcią do rozmowy, opowiadała ciekawie i interesująco, była zaangażowana, co skutkowało tym, że młodzi adepci antropologii odczuwali satysfakcję i dostrzegali sens swoich działań. Niejednokrotnie spotkanie tej

osoby, czy osób można by było nazwać momentem przełomowym w trakcie pobytu w terenie – to uczucie jest znane powszechnie antropologom, kiedy pewne doświadczenie podczas badań, otwiera im pole do zanurzenia się w daną społeczność, problem, zagadnienie. Przykład taki możemy odnaleźć u Clifforda Geertza, który zamieszkał wraz ze swą żoną w wiosce, aby wiedzę o jej rzeczywistości uzyskać od wewnątrz. Ze strony społeczności nie spotkali się oni z zainteresowaniem swoją pracą. Problemem nie było to, że byli postrzegani, jako wrogowie, lecz o to, że w ogóle nie byli zauważani. Czuli się przezroczyści, jakby patrzono poprzez nich. Momentem przełomowym w ich działaniach stał się udział w nielegalnej walce kogutów, a właściwie ucieczka, wraz z innymi obserwującymi przed policją, która rozpędziła nieprawne zgromadzenie. Od tej chwili wszystkie drzwi były przed nimi otwarte. Ludzie nie tylko chcieli z nimi rozmawiać, ale nawet sam naczelnik wioski bronił ich, kiedy policja wypytywała o uczestnictwo antropologów w nielegalnym zgromadzeniu. Momenty przełomowe w praktyce terenowej pojawiają się również w opisach innych badaczy. Aby pozostać w tradycyjnej scenerii badań, przytoczę tu przykład badań Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Żyjąc przez długi czas wśród obcych jej dotychczas ludzi udało jej się zyskać ich zaufanie, przy czym nie było to tylko subiektywne odczucie badaczki. Zaborowianie dali temu wyraz, kiedy w kościele w trakcie pogrzebu wręczyli jej świecę, jaką otrzymywali bliscy zmarłego. W ten sposób chcieli ją uhonorować i dać odczuć, że przyjmują do swojej grupy. Można to rozpatrywać, jako swego rodzaju wyróżnienie. W tej sytuacji, która wyrażała więzi łączące mieszkańców Zaborowa, badaczka została uznana za członka społeczności. Jak sama przyznaje od tego momentu czuła się pewniej wśród Zaborowian. To symboliczne, ale jakże istotne i realnie poświadczone włączenie do grupy spowodowało swobodniejszy kontakt z badanymi ludźmi. Łatwiej jej się rozmawiało, porozumienie przychodziło swobodniej a ludzie sami z siebie też życzliwiej się do niej odnosili i chętniej rozmawiali[28]. Zestawione tu dwie sytuacje: ucieczka przed policją na Bali i uczestnictwo w pogrzebie w Zaborowie były okazją zamanifestowania solidarności badacza z badaną grupą. Jak sam Geertz zauważył, w jego przypadku wydarzenie to było całkowicie przypadkowe i niezaplanowane.

[28] K. Zawistowicz-Adamska, *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polskie Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948.

Z kolei u Zawistowicz-Adamskiej wynikało ono z uprzedniego zżycia się badacza z grupą. Chociaż w obydwu przypadkach od tego momentu etnografowie poczuli się częścią badanej grupy, a rozmowy stały się swobodniejsze, to ich sytuacja wyjściowa, sprzed momentu przełomowego, zdecydowanie się różniła[29]. Zawistowicz-Adamska nie miała takich trudności z pozyskaniem rozmówców i zdobyciem danych jak Geertz. Zażyłość w jej przypadku pojawiła się zdecydowanie wcześniej, a wręczenie świecy było symbolicznym przyjęciem do wspólnoty. W sytuacji Geertza moment przełomowy sprawił, że w ogóle pojawiła się możliwość uzyskania danych.

Studenci w tych momentach przełomowych albo odczuwali zaciekawienie wynikające z kontaktu z odmiennym często dla nich światem, bądź też odnajdywali w tej odmiennej sytuacji elementy ich życia, codzienności. Obcowanie z innymi, którzy chcą podzielić się swoim czasem oraz historią wpływało na zmianę, pobudzenie ciekawości. Bardzo często rozmówcami były osoby starsze cieszące się z możliwości kontaktu. Gdy studenci dostrzegali, że ich zadanie to także rozmowa, która może być ważna dla drugiej strony, wzbudza emocje i zaangażowanie, doceniali wartość swoich działań i ich wagę. O takiej obopólnej potrzebie kontaktu może świadczyć poniższy fragment:

> Po przejściu kolejnych kilometrów trafiliśmy na pierwszą rozmówczynię. Byliśmy już tak zrezygnowani i przybici, że miła staruszka zupełnie nas zaskoczyła. Sprawiała wrażenie, że czeka na kogokolwiek, kto by ją odwiedził. Ugościła nas herbatą i ciasteczkami[30].

Czasem historie usłyszane wywoływały silne emocje nie tylko u rozmówców, ale również u młodych badaczy:

> Ciarki przechodziły mi po całym ciele, a łzy coraz bardziej zaczęły wypełniać moje oczy. Pierwszy raz miałam okazję porozmawiać z obcą osobą, która potrafiła się zwierzyć ze swoim przeżyć prywatnych. Rozmowa z nią przebiegała mi tak szybko, że aż nie chciało się wychodzić. (…) Rozmowa z Panią M. była cudowna. Wychodząc od niej z domu czułam w sobie jeszcze emocje[31].

---

[29] Należy również pamiętać, że K. Zawistowicz-Adamska badała grupę należącą do jej własnego kręgu kulturowego oraz posługiwała się swoim ojczystym językiem, natomiast C. Geertz badał grupę obcą mu kulturowo, gdzie jedną z trudności było przezwyciężenie bariery językowej.

[30] Dziennik: H, 10.03.2012.

[31] Dziennik: R10, dzień 5.

Jako istotną wartością dla owocnego spotkania studenci wskazywali również atmosferę, na którą składały się serdeczność, ciepło, gościna i otwartość, która pokazywała im, że ludzie mogą reagować pozytywnie na ich obecność. W tych momentach również pojawiała się refleksja nad możliwością odwdzięczenia się za poświęcony czas i wiele więcej. Jeden z uczestników ćwiczeń opowiada o takim spotkaniu i refleksji po nim tak:

> Jakąż radość i powrót fali entuzjazmu wywołał szczek skoble w drzwiach i poczciwa staruszka, która nie czekając nawet na nasze szczegółowe wyjaśnienia, zaprosiła nas do środka, jak gdyby czekała na nas. Rozmowa z nią i siedzenie w jej izbie były istnym spełnieniem naiwnego marzenia o podróży w czasie. (...) w sumie wywiad nie był zbyt szczegółowy i spektakularny, ale może to i lepiej, że pierwszy kontakt z człowiekiem odbył się w takiej atmosferze. (...) Pokrzepieni domowym ciepłem oraz herbatą z ciastkami, ruszyliśmy dalej ku os. Sikory. Po wyjściu od pani M. z niezrozumiałych przyczyn moje sumienie dało znać, że coś jest nie tak. Po chwili zrozumiałem... rozmowa, która przed chwilą przeprowadziłem, była nieuczciwa. Więcej rzeczy wyciągnąłem z rozmówcy, niż sam dałem. (...) W tej chwili postanowiłem, że następnym razem postaram się, aby rozmówca też coś z tego miał, że mnie wpuścił. Nie wiem, dowcip opowiem, ciekawostkę jakąś ze świata, czy choćby po odpowiadam na pytania mi zadane[32].

Młodzi badacze zastanawiali się jak podziękować, co mogą podarować, czy też planowali powroty do „swoich rozmówców". Takie spotkania często były postrzegane przez nich, jako impuls do podejmowania walki ze wstydem, nieśmiałością, gdyż wiedzieli już, że może być to wynagrodzone przez niezapomniane i wyjątkowe doświadczenie rozmowy z ciekawym człowiekiem.

Jak już wcześniej zaznaczyłyśmy studenci podczas pobytu na ćwiczeniach terenowych doświadczają różnego rodzaju sytuacji, które pozwalają im zdobyć niezbędną wiedzę i umiejętności przydatne w tym fachu. We wpisach w dziennikach możemy odnaleźć fragmenty, w których dostrzegają oni samych siebie, jako część terenu, który przyszło im badać. Dokonując refleksji nad samymi sobą zauważają jak sposób, w jaki sami postrzegają proces badawczy warunkuje to, co im się przydarza w terenie. W poprzednich akapitach zwróciłyśmy uwagę na zmieniające się nastawienie zależne od napotkanych rozmówców. Dokonywali oni spostrzeżenia, że charakter rozmówcy wpływa również bezpośrednio na ich nastawienie, przez co rozmowa nabierała innych kształtów. Również wraz z upływem czasu

[32] Dziennik: J, 20.03.2012.

niektórzy studenci podkreślali fakt zwiększonej adaptacji do sytuacji terenowej, nie czuli się już kompletnie obcy – jak intruzi, a czasem wręcz odnajdywali przyjazne gesty występujące w nieformalnych kontaktach, a świadczące o pozytywnym odbiorze wśród badanej społecznej. Z drugiej strony potrafili również zrozumieć siebie, jako „obcych", innych pojąć, czemu tak są postrzegani. Bardzo ważnym przejawem samoświadomości i zrozumienia roli dzienników w ich zadaniu była analiza własnych posunięć, dostrzeganie błędnych zachowań i refleksja nad przyszłymi działaniami. Dostrzegali na przykład fakt nierówności sytuacji wywiadu, własnej słabej koncentracji czy utraty jej w trakcie toczącej się rozmowy, a także zbytniego przywiązania do wytycznych. Pisząc o problemach i potknięciach rozważali możliwości zaradzenia takim sytuacjom. Tego rodzaju wpisy były również pomocne nam, jako opiekunkom. Stanowiły one często punkt wyjścia do wspólnej dyskusji i przepracowania sytuacji problemowych. Mając do czynienia z wypowiedziami studentów, traktując je, jako środek dydaktyczny, mogłyśmy obserwować sposób oraz czas, w jakim przystosowywali się do pracy w terenie. Systematyczne czytanie ich codziennych zapisków pomagało nam wniknąć w ich sposób myślenia i postrzegania badanego świata, dzięki czemu za pomocą udzielanych porad, wskazówek, mogłyśmy tak pokierować ich poczynaniami, aby w najbardziej efektywny sposób z tego skorzystali. Dzienniki terenowe studentów dały nam szansę bardziej dogłębnego wejścia w cykl uczenia się studentów, w tym przypadku uczenia się terenowego, na większą kontrolę jego czterech etapów.

> Pierwszy etap to konkretne doświadczenie. (...) Czynnością dominującą w tej fazie cyklu jest odczuwanie. Etap drugi to refleksyjna obserwacja. Uczący się dokonuje wtedy obserwacji i analizy przeżytych doświadczeń. Czynnością dominującą jest obserwowanie. Kolejna faza to abstrakcyjna konceptualizacja. Następuje wyciąganie wniosków z obserwacji i analizy, a następnie konfrontacja uzyskanych wyników z indywidualną wiedzą teoretyczną lub tworzenie nowej teorii. Dominującą czynnością jest tutaj myślenie. Ostatni etap cyklu to aktywne eksperymentowanie. (...) Dominujące w tej fazie jest działanie[33].

W naszym przypadku oczywistym jest, że pierwszy etap odnosi się do konkretnego, zazwyczaj pierwszego doświadczenia terenowego studentów. Produktem refleksyjnej obserwacji stanowiącej etap drugi są właśnie dzienniki terenowe. Jest to narzędzie dydaktyczne, które przez nas udostęp-

[33] A. Baran, *dz. cyt.*, s. 25.

nione i podpowiedziane pozwala uczącym się na bardziej efektywne przepracowanie tego etapu. Na poziomie etapu trzeciego nasila się nasza rola, jako prowadzących ćwiczenia. Dysponując przemyśleniami studentów pomagamy im wyciągać wnioski, oraz kierujemy ich myślenie na tory antropologiczne, starając się, aby uzyskali to, co w slangu etnologów nazywamy etnologicznym spojrzeniem. Wskazujemy kontekst sytuacji, którego nie zauważyli i staramy się całość zinterpretować tak, aby następnym razem już sami potrafili interpretować otaczająca ich rzeczywistość. Następuje przejście do fazy czwartej, czyli działania, które wiąże się z kolejnym doświadczeniem. W ten sposób kumuluje się wiedza i rozwijają umiejętności naszych podopiecznych.

Jednakże nie tylko rozwijanie kompetencji zawodowych było głównym założeniem, które przyświecało nam w pracy ze studentami. Istotnym było dla nas również kształtowanie ich kompetencji społecznych, by nauczyli się ze sobą rozmawiać oraz dzielić doświadczeniem terenowym, tak by nawzajem móc od siebie się uczyć oraz być otwartym na inne sposoby podejścia badawczego czy interpretacji otaczającej rzeczywistości terenowej. Jest to założenie przyjętego przez nas modelu edukacyjnego. Chodziło nam o wytworzenie umiejętności wspólnego działania, dzięki któremu:

> (...) dochodzi do stworzenia grupy, do wykreowania relacji wewnętrznych opartych na współdziałaniu i współpracy uczniów/studentów. Mówimy wtedy o tworzeniu kultury wspólnoty, o kształtowaniu nawyków udzielania sobie wsparcia, wchłanianiu norm stymulujących do aktywnego uczenia się[34].

Sądzimy, że udało nam się to uzyskać z jednej strony poprzez specyfikę ćwiczeń, czyli wyjazd nieliczną grupą w nowe, odległe miejsce, z drugiej poprzez naszą codzienną, systematyczną pracę z nimi. Zarówno tę w całej grupie, wzmacniającą poczucie wspólnoty w działaniu, w przeżywaniu, w doświadczeniu, jak i tę indywidualną pozwalającą pracować i rozwijać się każdemu w swoim tempie, i rozwiązywać kłopotliwe problemy, o których studenci nie chcieli mówić przy grupie w cztery oczy. Trzeba zdawać sobie sprawę, że tego rodzaju praca dydaktyczna niesie za sobą dodatkowe trudności wynikające z wielości ról, w jakie się wcielają zarówno prowadzący jak i uczestnicy ćwiczeń, a co za tym idzie relacji między nimi zachodzących. Najbardziej oczywistą jest relacja mistrz – uczeń. Mistrz, czyli prowadzący

[34] K. Polak, *dz. cyt.*, s. 94.

posiadający wiedzę i umiejętności, przekazuje ją uczniowi – studentowi, którego podstawowym zadaniem jest się uczyć. Role te narzucają pewną hierarchiczność i podwładność jednych względem drugi. Występuje jeszcze jeden rodzaj relacji, który można powiązać z tym, że pracę terenową traktuje się jak przepustkę do bycia zawodowcem, kolegą po fachu. W tym rozumieniu mamy do czynienia z relacją badacz – badacz. Gdzie prowadzący, straszy kolega, który już nie jedne badania przeżył i służy radą i swym doświadczeniem młodszemu koledze, który jest dopiero na początku tej drogi. Trzeci rodzaj relacji to badacz – badani, gdzie prowadzący jest badaczem a studenci badanymi. Ten typ relacji charakterystyczny jest przy pracy z dziennikami, ponieważ wtedy badamy sposoby uczenia się i pracy studentów w terenie oraz ich sposoby przystosowywania się do niego. Tak różne i bardzo trudne do pogodzenia rodzaje relacji łączące nas spowodowały, że korzystając z naszych kompetencji antropologicznych potraktowałyśmy studentów, jako badanych i tak do nich podchodziłyśmy, trzymając się wszelkich zaleceń takiej praktyki, czyli dialogiczność, empatii oraz równości. Było to również zgodne z modelem pracy edukacyjnej, który przyjęłyśmy a który jest skoncentrowany:

> (...) na studentach, na ich indywidualności, na ich możliwościach, ma służyć ich wzrostowi osobowościowemu, w związku z tym stosowane są metody dialogiczne, bycie „na równi" nauczycieli akademickich i młodzieży studiującej, stosuje się empatię, rezygnuje z liczenia i mierzenia przy użyciu testów, z tym związane jest indywidualizowanie procesu kształcenia (...)[35].

Takie podejście spowodowało, że studenci bez oporów pisali o różnorodnych problemach, trudnościach napotkanych w terenie. Jak już wcześniej można było zauważyć jednym z głównych dylematów było nawiązywanie kontaktów z potencjalnymi rozmówcami, napotykanie z ich strony niechęci i obojętności często wzmacnianej przez nieśmiałość samych młodych badaczy. Również nastawienie badanych bywało problematyczne podczas trwania rozmowy – zdarzało się, że studenci czuli się lekceważeni i okłamywani podczas badań. W takich przypadkach na kartach swoich dzienników wylewali swoje frustracje i negatywne uczucia. Kolejnym utrudnieniem związanym z relacją między badanym a badaczem był status rozmowy, której współdoświadczali, w której współuczestniczyli. Pojawiały się, więc

[35] St. Palka, *dz. cyt.*, s. 34.

dylematy związane z tym, co zrobić z informacjami uzyskanymi podczas „luźnych" rozmów, czy też jak i kiedy rozpocząć nagrywanie wywiadu. Jak widać młodzi badacze dostrzegali nieostrą i płynną granicę pomiędzy codziennymi, nieformalnymi kontaktami z badanymi a tym, co staje się już źródłem wiedzy antropologicznej. Ostatnią trudnością, którą tutaj poruszymy jest ta związana z otrzymywaniem od badanych takich historii z ich życia, które wypełnione są silnymi emocjami. Opowieści o problemach, trudnych życiowych sytuacjach, których rozmówcy doświadczali w niektórych wypadkach wywoływało reakcje, na które młodzi badani nie mieli gotowych recept. Zastanawiali się, jak poradzić sobie z płaczem, zarówno rozmówcy jak i swoim, jak zachować się w takiej sytuacji i czy są oni odporni i gotowi na taką dawkę emocji, co obrazują poniższe fragmenty:

> W pewnym momencie kobieta rozpłakała się z niewiadomych powodów, a ja czułam się bezsilność, kompletnie nie wiedziałam, co zrobić. Powiedziałam by nie płakała i obróciłam rozmowę w radosną stronę. Po chwili uśmiechnęła się i wyjawiła nam, że parę lat temu miała problem alkoholowy i od 2 lat nie pije. Wtedy poczułam wyrzuty sumienia i bałam się, a właściwie nadal mam takie obawy, że przez poruszenie przez nas jej wspomnień ona znów wypije alkohol. Podczas pożegnania z kobietą miała ochotę ją uścisnąć, lecz bałam się uczynić ten ruch, by nie odebrała tego negatywnie. Dziś poczułam jak ważna jest rozmowa i dialog z drugim człowiekiem[36].

> Sytuacja, kiedy Pan C. Zaczął opowiadać o swojej zmarłej żonie po prostu wyzwoliła we mnie chęć ucieczki. Nie mogę słuchać takich rzeczy, bo to zostanie mi na długo w pamięci, tym bardziej, że to człowiek szczery. Po prostu nie czułem się nawet godny słuchać jego myśli, nie jestem kimś upoważnionym do tak intymnej wiedzy[37].

Takie sytuacje wywoływały refleksje w młodych badaczach na temat statusu i roli rozmowy w antropologii oraz tego na ile są oni uprawnieni do otrzymywania tego rodzaju historii z życia swoich badanych. Zastanawiali się nad swoimi reakcjami i tym, co mogliby na przyszłość zrobić w podobnych momentach swojej pracy.

Rozważania na temat charakteru pracy antropologa, tego jak przebiega spotkanie z badanymi, co jest pożądane a co wpływa negatywnie, na jakość stanowiły również istotną część zapisków w dziennikach terenowych. Młodzi badacze zauważali, że wywiad może nie być tylko i wyłącznie sformalizowanym uzyskiwaniem informacji, a zaangażowanie i ciekawość obu

[36] Dziennik: R15, dzień 3.
[37] Dziennik: R, marzec 2010.

stron sprawia, że spotkanie badacz – badany może mieć formę dialogu. Wskazywali oni na cechy dobrego rozmówcy takie jak otwartość, rozmowność, ciekawość, gdzie w parze szła również gościnność, która tworząc przyjazną atmosferę wpływała na przebieg spotkania. Z drugiej strony studenci wskazywali takie sytuacje, gdy rozmowa nie była udana przez kontekst, w jakim się odbywała – tutaj bardzo ważne stawało się poczucie komfortu i swobody wypowiedzi – przykładem takich sytuacji są te, gdzie rozmowie przysłuchiwały się niezaangażowane w nią osoby trzecie.

Na zakończenie chciałybyśmy jeszcze wspomnieć o tych fragmentach, które są swoistymi podsumowaniami doświadczeń zdobytych przez młodych adeptów podczas ich pierwszych badań terenowych. Pojawiają się, więc wpisy dotyczące niesamowitości i wyjątkowości czasu i miejsca, w którym dane było studentom być i przeżywać, pewnych trudności z odnalezieniem się z powrotem po wyjściu z terenu. Doceniają wartość dydaktyczną takiego rodzaju zajęć dostrzegając w sobie zmiany. Wskazują na wzrost otwartości i zaciekawienia otaczającą rzeczywistością, a także na mniejszą nieśmiałość oraz przełamanie wewnętrznych oporów.

W niniejszym tekście starałyśmy się opowiedzieć o pewnym doświadczeniu, a właściwie o pewnych doświadczeniach. Z jednej strony naszym celem było przestawienie doświadczeń studentów etnologii uczestniczących w swoich pierwszych badaniach terenowych, z drugiej ukazanie naszych doświadczeń z pracy ze studentami za pomocą narzędzia dydaktycznego, jakim jest dziennik terenowy. O samym doświadczeniu, jako takim ciężko jest powiedzieć coś konkretnego, jak zauważył J. Clifford jest ono czymś, co badacz posiada lub nie[38]. Wieloznaczność tej kategorii doskonale opisuje Dorota Wolska[39], dlatego my tutaj ograniczymy się do zaakcentowania kwestii, którą już wcześniej podnosiłyśmy mianowicie, że posiadanie doświadczenia oznacza włączenie badacza w proces badawczy. Jak zauważa Anna Wyka kategorią doświadczenia może stać się:

> (...) nie tylko pojęciem, ale także pewną faktycznością, sposobem bycia badacza. Owo przejście, łącznik, między tym, co „teoretyczne" i tym, co „praktyczne" w naszym poczuciu, może tworzyć się wówczas poprzez intencjonalne uczynienie kategorii

[38] J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, [w:] Tegoż, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 29–63.

[39] D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.

„doświadczenia", które staje się wtedy doświadczaniem. Doświadczanie zyskuje zatem walor narzędzia poznania, nierozerwalnie związanego z podmiotem poznającym, i dlatego współkształtującego użytkowanie przezeń wszelkich innych narzędzi, którymi może dziś dysponować[40].

Doświadczenie jest obecne od samego początku pracy terenowej, zawierają je pierwsze sporządzane w terenie notatki. O tym, że praca etnologa opiera się na pisaniu, już dawno powiedział C. Geertz. Patrząc na interesujące nas doświadczenia mamy do czynienia z dwoma rodzajami tekstu. Pierwszym z nich są opisy doświadczeń studentów zawarte w dziennikach terenowych. Te *fieldnotes*, bo tak wypadałoby je nazwać, to jak twierdzi Katarzyna Kaniowska:

(...) wszelkie pisane świadectwo, ów pierwszy efekt badań terenowych, względnie surowy tekstualny dowód zetknięcia się badacza z przedmiotem jego obserwacji, doświadczeń, obcowania z ludźmi, obiektami i sytuacjami wybranej kultury. To pierwsze świadectwo stanowi zwykle bazę danych dla późniejszych interpretacji, generalizacji, syntez czy teoretycznego oglądu[41].

Dla nas zapiski studentów były podstawą do interpretacji ich bytności w terenie, ich sposobów pracy, były narzędziem do doskonalenia sztuki pracy terenowej. To z kolei stanowiło nasze doświadczenie, którego ekspresją jest ten właśnie tekst. Jest on opisem doświadczeń i próbą wyjaśnienie, zrozumienia ich zarazem, ponieważ: „opis zawsze zawieszony jest miedzy doświadczeniem a procedurami teoretycznymi, w szczególności – pomiędzy doświadczeniem a wyjaśnianiem"[42].

Naszym zamiarem w niniejszej pracy było prześledzenie owego procesu transformacji doświadczenia terenowego w opis. Opis specyficzny, gdyż tworzony przez studentów po raz pierwszy podczas bytności w terenie. Jak chciałyśmy wykazać dzienniki terenowe nie tylko stanowiły pomocne źródło w pracy dydaktycznej ze studentami, ale były również częścią uzupełniania wiedzy antropologicznej wytwarzanej w terenie – tak były traktowane zarówno przez nas jak i samych autorów.

---

[40] A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 5.

[41] K. Kaniowska, *Opis – klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" t. XXXIX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 1999, s. 49.

[42] Tamże, s. 17.

BIBLIOGRAFIA

- Baran A., *Komunikacja dydaktyczna*, [w:] *Wykładowca doskonały. Podręcznik nauczyciela akademickiego*, pod. red. A. Rozmusa, Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2010.
- Bereźnicki F., *Organizacyjne formy kształcenia w szkole wyższej*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki szkoły wyższej*, pod. red. K. W. Jaskota, Oficyna, Szczecin 2006.
- Clifford J., *O autorytecie etnograficznym*, [w:] Tegoż, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Clifford J., *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod. red. M. Kempengo, E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Hammersley M., Atkinson P., *Metody badań terenowych*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Kaniowska K., *Heurystyczna wartość wiedzy antropologicznej*, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, pod. red. A. Pomiecińskiego, S. Sikory, Biblioteka Telgte, Poznań 2009.
- Kaniowska K., *Opis – klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" t. XXXIX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 1999.
- Kaniowska K., *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny" 2004, nr 1, s. 51–70.
- Kędzierzawski W., *Codzienność jako kategoria antropologiczna perspektywie historii kultury*, Uniwersytet Opolski, Opole 2009.
- Kubica G., *Wstęp*, [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Kuligowski W., *Defamiliaryzacja i inne praktyki antropologii bliskości*, [w:] *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*, pod. red. tegoż, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Poznań 2011.
- Kupisiewicz Cz., *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Lofland J., Snow D. A., Anderson L., Lofland L. H., *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, Wydawnictwo naukowe Scholar, Warszawa 2009.
- Marcus G. E., *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach badań terenowych*, [w:] *Clifford Geertz – Lokalna lektura*, pod. red. D. Wolskiej, M. Brockiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Palka S., *Aktualne tendencje w dydaktyce akademickiej*, [w:] *W poszukiwaniu modelu dydaktyki akademickiej*, pod. red. D. Skulicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Piotrowski E., *O osobliwości kształcenia w szkole wyższej*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki szkoły wyższej*, pod. red. K. W. Jaskota, Oficyna, Szczecin 2006.

- Polak K., *Modele nauczania i możliwości ich wykorzystania w dydaktyce akademickiej*, [w:] *W poszukiwaniu modelu dydaktyki akademickiej*, pod. red. D. Skulicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2010.
- Rakoczy M., *Wokół zwrotu interpretetywnego*, „Przegląd Humanistyczny" 2008, nr 5.
- Sikora S., *Odwrócone spojrzenie albo antropologizacja antropologii*, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, pod. red. A. Pomiecińskiego, S. Sikory, Biblioteka Telgte, Poznań 2009.
- Silverman D., *Prowadzenie badań jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, pod. red. T. Bulińskiego, M. Kairskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.
- Wyka A., *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Zawistowicz-Adamska K., *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polskie Instytut Służby Społecznej, Łódź 1948.

Field journal. The record of becoming a researcher

This article is the result of the researches done with the first year students during their first field exercises. Their task was ‚inter alia' – writing a field journal, which has become the record of the experience of young anthropologists. In this paper our aim is to analyze and interpret the entries created by students, looking at them from the teaching and anthropological perspective. We are looking at the role of the journal not only as a technique or method of obtaining data for the production of anthropological knowledge but also as a learning tool, producing and developing in young adepts of anthropology necessary skills. What is more journals give us an opportunity to provide a contribution to the discussion with the participants of exercises about the specific field experience which is an important part of anthropological research procedure.

CZĘŚĆ III
VARIA

Iwona Kabzińska
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Warszawa

Od biblijnej wieży Babel do współczesnego „pomieszanego świata”*

„Pomieszany świat” – wyjaśnienie pojęcia

Podczas kilkunastu wyjazdów badawczych w zachodnie i centralne rejony Białorusi, wśród mieszkających tam osób należących do polskiej mniejszości, zetknęłam się z niezwykle ciekawym pojęciem: *pomieszany świat* (także: *zmieszany świat*). Jego białoruskim odpowiednikiem jest *mjaszany swiet*[1].

Termin *pomieszany świat* (*mjaszany swiet*) stosowany jest najczęściej przez mieszkańców Białorusi[2] w odniesieniu do znanych im przestrzeni zamieszkałych przez różne grupy etniczne/narodowe, językowe i wyznaniowe

* Część zawartych w tym artykule informacji i propozycji badawczych została przeze mnie przedstawiona we wcześniejszych pracach, wykazanych w Bibliografii. Chciałam jednak wrócić do tej problematyki, by rozwinąć pewne interesujące, według mnie, wątki, wzbogacając je o wyniki najnowszych badań i przemyśleń.

[1] Na ten temat patrz np.: T. Ivanova, „*Mjašanaja mova – mjašany svet*”, [w:] *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod red. E. Smułkowej i A. Engelking, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007, s. 225–229; I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej* (*narodowej*) *Polaków na Białorusi*, Letter Quality, Warszawa 1999, s. 148–151; Tejże, „*Pomieszany świat” jako kategoria opisu etnologicznego/antropologicznego*, „Etnografia Polska” 2009, z. 1–2, s. 21–45; E. Smułkowa, *Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym*, [w:] *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod. red. E. Smułkowej i A. Engelking, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007, s. 5–14; D. Życzyńska-Ciołek, *Pomieszany świat*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1996, nr 3–4, s. 203–208.

[2] Terminem tym posługują się przede wszystkim osoby starsze, urodzone przed drugą wojną światową, W publikacjach nie znalazłam informacji mówiących o tym czy jest on znany młodszym generacjom. Osobiście nie zetknęłam się z nim podczas rozmów z młodzieżą i osobami reprezentującymi średnie pokolenie.

(badacz określiłby te obszary mianem pogranicza kulturowego). Bardzo ważne jest tu zarówno sąsiedztwo różnych grup, jak i możliwość przekraczania granic etniczno-kulturowych. Dla *pomieszanego świata* charakterystyczne są liczne małżeństwa mieszane, różnie oceniane przez członków poszczególnych grup[3]. Jego wyróżnikiem jest także *język mieszany*, mieszana mowa (biał. *mjaszanaja mowa*), zwany również przez mieszkańców Białorusi *językiem prostym*, *mową prostą*, „(…) językiem chłopski[m], wioskowy[m], domowy[m], miejscowy[m], tutejszy[m], nasz[ym] [lub/i] sw[oim]"[4]. Ich zdaniem, stanowi on „zlepek kilku innych »prawdziwych« języków"[5] – rosyjskiego, polskiego, białoruskiego. Są one zarazem uważane za „czyste", „kulturalne", języki ludzi wykształconych, mieszkających w miastach[6]. Określenie *język mieszany/prosty* odpowiada używanym przez badaczy terminom: „*gwara*, *dialekt* czy *substandard*"[7]. Terminem *mjaszanaja mowa* określana jest również tzw. *trasjanka* – specyficzne połączenie rosyjskiego i białoruskiego[8], którą posługują się głównie mieszkańcy miast.

Moim zdaniem, termin *pomieszany świat* może być stosowany w pracach naukowych np. do opisu zjawisk takich jak: pogranicze kulturowe, wielokulturowość, multikulturalizm, migracje i ich następstwa, kontakty międzykulturowe, przestrzenie pośrednie. Zgodnie z jego znaczeniem, można go również stosować do opisu zmian, zwłaszcza gwałtownych, ich mechanizmów, przyczyn i skutków. Wspomniany termin wzbogaca terminologię, jaką posługują się badacze, pozwala też na łączenie różnych perspektyw, np. określanych mianem *emic* (perspektywa wewnętrznego interpretatora rzeczywistości) i *etic* (perspektywa zewnętrznego obserwatora)[9].

O *pomieszaniu* mówią mieszkańcy wielu pogranicz etniczno-kulturowych, zjawisko to nie jest więc charakterystyczne jedynie dla Białorusi. Pojęcie *mieszani ludzie* (*mjaszanyja liudzi*) używane jest np. przez

[3] Na ten temat patrz np.: I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków"*…, s. 118–120; D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 204–205.

[4] A. Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 262.

[5] Tamże, s. 263.

[6] Więcej patrz: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 263–265; I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków"*…, s. 66–69; A. Zielińska, *Prestiż i funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi*, „Etnografia Polska" 1993, z. 2, s. 20; D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 203.

[7] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 262.

[8] O synonimiczności określeń *mjaszanaja mowa* i *trasjanka* patrz: T. Ivanova, *dz. cyt.*, s. 225–227.

[9] Więcej na ten temat patrz: I. Kabzińska, *„Pomieszany świat"*…

przedstawicieli mniejszości białoruskiej na Łotwie (rejon krasławski). W ten sposób określają oni (ogólnie) ludność pogranicza kulturowego oraz osoby o złożonej identyfikacji etnicznej/narodowej[10]. Mieszkańcy Ukrainy mówią o *zmieszanej krwi*. Określają się również mianem *zmieszanych*[11]. Występuje tu także pojęcie *zmieszany język*[12]. W taki sposób określana jest przede wszystkim „mieszanka” ukraińskiego i rosyjskiego, używana przez znaczną część ludności kraju, zwłaszcza zamieszkującą jego wschodnie obszary. Zdaniem Elżbiety Smułkowej, „[ś]wiadomość »mieszania się« dotyczy głównie tożsamości i języka”[13], inni badacze uważają jednak, że *pomieszany świat* to także przestrzeń, w której przenikają się różne tradycje i wzory kulturowe[14] (zdecydowanie podzielam to zdanie).

Określenie *pomieszany świat* używane przez mieszkańców Białorusi jest nie tylko synonimem pogranicza kulturowego[15]. Stosuje się je również do opisu sytuacji związanych ze zmianami dotychczasowego porządku[16]. Zmiany te mają najczęściej gwałtowny przebieg, są niespodziewane, radykalne, towarzyszy im poczucie zagrożenia, braku stabilizacji. Ich przykła-

---

[10] M. Jankowiak, *Kilka uwag o czynnikach kształtujących tożsamość narodową mniejszości białoruskiej na Łotwie* (*na przykładzie rejonu krasławskiego*), [w:] *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyjskim*, pod red. A. Engelking, E. Golachowskiej i A. Zielińskiej, Instytut Slawistyki PAN, Warszawa 2008, s. 90.

[11] L. Mróz, *Swoi wśród innych*, [w:] *Polacy na Podolu*, pod red. H. Strońskiego, Stowarzyszenie Uczonych Polskich Ukrainy, Kijów 2004, s. 268. Przed wieloma laty na problemy związane z identyfikacją mieszkańców pogranicza zwrócił uwagę Robert E. Park; R. E. Park, *Human Migration and the Marginal Man*, „American Journal”, vol. 33. 1928, nr 6, s. 881–893. Do jego koncepcji marginalności etnicznej i człowieka marginalnego (marginesu) nawiązuje m.in. Krzysztof Kwaśniewski; K. Kwaśniewski, *Marginalność etniczna i narodowa*, „Sprawy Narodowościowe”, t. 16–17, 2000, s. 7–28.

[12] Z terminem tym zetknęłam się podczas badań, jakie przeprowadziłam w obwodzie lwowskim (powiat starosamborski i turkiński), Stanowiły one część projektu badawczego, zatytułowanego „Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie” (PBZ–KBN–085/H01 –2002; III. C. 5).

[13] E. Smułkowa, *dz. cyt.*, s. 7.

[14] T. Ivanova, *dz. cyt.*, s. 228.

[15] Tacjana Ivanova zauważa, że we wschodniej części kraju, ze względu na stosunkowo małe zróżnicowanie religijne mieszkańców tych obszarów, *pomieszanie* widoczne jest przede wszystkim w sferze językowej, w części zachodniej natomiast obejmuje ono również wyznanie; T. Ivanova, *dz. cyt.*, s. 225.

[16] O występowaniu terminu *pomieszany świat* w odniesieniu do zmian wspomina również D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 203. Prezentując wyniki badań, przeprowadzonych na Grodzieńszczyźnie, skoncentrowała się ona jednak przede wszystkim na funkcjonowaniu wspomnianego terminu w opisach znanych jej rozmówcom przestrzeni zamieszkałych przez różne grupy etniczno-kulturowe.

dem jest wojna, transformacja ustrojowa, „przesunięcie" granic, utrata domu rodzinnego. Określenie *pomieszany świat* oznacza ponadto sytuację zawieszenia między przeszłością a teraźniejszością, specyficzne poczucie egzystowania w dwóch światach. W tym sensie o *pomieszanym świecie* mówiły np. osoby, które przeżyły wojnę, przymusową zmianę miejsca zamieszkania, musiały też przystosować się do życia w nowym dla nich systemie[17]. Wspominając wojnę i okres powojenny, moi rozmówcy mówili np.: „wszystko [zostało] przemieszane, przeplatane[18]; wszystko (…) przemieszane, połamane, pokręcone"[19]. Indywidualnych gospodarzy, pracujących na własnej ziemi, zastąpiły kołchozy, głębokie życie religijne miało zostać wyparte przez ateizację, osłabieniu uległy silne niegdyś więzi rodzinne i sąsiedzkie, coraz częstsze były konflikty (etniczne, religijne), zaczęły zanikać dawne wzory zachowań.

Mogłoby się wydawać, że w wyniku powojennych zmian nastąpił „ko[niec] świata gospodarzy i począt[ek] świata kołchoźników"[20], że można mówić o „końcu świata panów"[21], „końcu starego świata"[22], „»[a]bsolutna destrukcja starego systemu nie jest [jednak] w praktyce możliwa (…)«"[23]. Dawny świat przypominają np. ocalone od całkowitego zniszczenia budynki, wzniesione w czasach poprzedzających gwałtowne zmiany, wpisane w nowy krajobraz kulturowy, nierzadko pełniące inne funkcje[24]. Cząstka dawnego świata jest obecna w ludzkiej pamięci, w narracjach biograficznych poszczególnych osób, w zwyczajach rodzinnych, religijnych. Wspomnienia wywołują emocje, wiele osób ma poczucie krzywdy, tęskni za dawnym porządkiem[25]. O tym,

[17] O zjawisku tym pisze również Lech Mróz, na przykładzie Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Podkreśla on, że jeden z tych światów „przetrwał w świadomości ludzi starszych, w ich opowieściach, pieśniach, zwyczajach, języku i określał myślenie i postępowanie w kręgu domowo-rodzinnym", drugi „obowiązywał na zewnątrz, w miejscu pracy, miejscach publicznych, urzędach, szkole"; L. Mróz, *Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 1993, nr 3–4, s. 53. Służyła mu indoktrynacja, narzucenie określonego modelu wychowania dzieci i młodzieży, propagowanie nowych wzorów postępowania (tamże).

[18] Kobieta, lat 70, Derewna (rej. stołpecki).

[19] Kobieta, lat 88, Naliboki (rej. stołpecki).

[20] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 100.

[21] Tamże, s. 157.

[22] Tamże, s. 101.

[23] Tamże, s. 160. Na ten temat patrz też: L. Mróz, *Syndrom pogranicza*...

[24] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 156–163.

[25] Tamże; por. I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków"*..., s. 175–177; Tejże, *O słowach, emocjach i „polskiej krzywdzie"*, „Etnografia Polska" 1999, z. 1–2, s. 81–100.

że nie może być mowy o „absolutnej destrukcji starego systemu” świadczą liczne „analogie między systemem kołchozowym a folwarczno-pańszczyźnianym”, wskazane przez Annę Engelking na podstawie przeprowadzonych przez nią badań[26]. Jej rozmówcy, mieszkańcy białoruskich wiosek, mówili m.in. o współczesnej pańszczyźnie, ciężkiej pracy od rana do wieczora, bez zapłaty lub słabo wynagradzanej (miało to miejsce zwłaszcza w początkowym okresie funkcjonowania gospodarki kołchozowej na terenach Białorusi), o zastąpieniu dawnych panów przez nowych, pełniących kierownicze funkcje w kołchozie. Można też mówić o podobieństwie wielu cech przypisywanych „starym” i „nowym” panom. A. Engelking podkreśla, że kołchoźnicy, podobnie jak ubodzy chłopi w okresie przedwojennym, pozostają na dole drabiny społecznej; ich kultura przeciwstawiana jest (także przez nich samych) kulturze wysokiej, pańskiej, szlacheckiej[27]. Zauważa też, że

> [k]ołchoźnicza opowieść o kolektywizacji to przede wszystkim historia walki o życie i przeżycie. Można ją czytać wręcz jako pean na cześć życia, głoszący chłopską dumę z tego, że – choć wydawało się to niemożliwe – lokalnym społecznościom udało się jednak przetrwać (...)[28].

Zdaniem wspomnianej badaczki narracje kołchoźników, mówiące o gwałtownych zmianach, stanowiących zagrożenie dla trwałości grupy, jej egzystencji, w sensie fizycznym i kulturowym, wpisują się „w mityczny wzór chłopskiego myślenia w kategorii końca świata i jego nowego początku, wzór »przemiany światów«”[29]. A. Engelking przypomina też, że „badacze społeczni interpretują takie przemiany jako dezintegrację (destrukcję) wartości, norm i praktyki społecznej; z czasem pociąga ona za sobą procesy reintegracji (rekonstrukcji)”[30]. Chciałabym zauważyć, że koncepcja

[26] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 162.

[27] Tamże, s. 191–436.

[28] Tamże, s. 102; patrz też: tamże, s. 197–108, 112–113, 157. W przejmujący sposób o afirmacji życia, wbrew dramatycznym doświadczeniom, mówią – moim zdaniem – bohaterowie książki Swietlany Aleksijewicz, *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012. Są to ludzie, którzy przeżyli awarię reaktora w Czarnobylu, wrócili do swojej wioski i komentują rzeczywistość, w której żyją. Wracają też wspomnieniami do czarnobylskiei katastrofy, mówiąc o jej tragicznych skutkach. Fragmenty tekstu Aleksijewicz zostały przeniesione na scenę warszawskiego Teatru Studio przez Joannę Szczepkowską. Premiera odbyła się 8 marca 2013 r.

[29] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 101. Badaczka powołuje się na: M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2000, s. 88–93. Podczas moich badań nie zetknęłam się z tym określeniem.

[30] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 101.

przemiany światów, znana m.in. Słowianom i Bałtom, odnosi się do definitywnego końca jednego świata i zastąpienia go innym. *Przemiana światów* dokonuje się najczęściej na skutek kataklizmów (potop, zaraza). Wyznaczają one wyraźną granicę/cezurę między światem dawnym i nowym. Zmiany mają charakter nieodwracalny. Moim zdaniem, bliższy rzeczywistości opisanej przez A. Engelking, na podstawie przeprowadzonych przez nią rozmów, jest termin *pomieszany świat*. Uwzględnia on zarówno gwałtowne zmiany, jak i życie między przeszłością a współczesnością (tego elementu, jak mi się wydaje, brak w przypadku *przemiany światów*).

Mieszkańcy Białorusi, i innych byłych republik radzieckich, doświadczają obecnie kolejnego *pomieszania świata*. Rozpoczęło się ono w schyłkowym okresie istnienia Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich i trwa do dziś, w nowych realiach geo-politycznych i ustrojowych. Dla wielu osób, zwłaszcza starszych, traumatycznym przeżyciem jest rozpad ZSRR, przekształcenie poszczególnych republik w odrębne państwa oraz doświadczenie reform systemowych. W odniesieniu do współczesności, podobnie jak np. w stosunku do okresu powojennego, można mówić o współwystępowaniu elementów charakterystycznych dla starego i nowego porządku. Pojawia się tu również zjawisko, jakim jest tęsknota za idealizowaną przeszłością. Dzisiejsi mieszkańcy Białorusi tęsknią przede wszystkim za socjalistycznym państwem opiekuńczym. Co ciekawe, zjawisko polegające na idealizowaniu przeszłości występuje nie tylko wśród osób należących do starszego i średniego pokolenia, ale niekiedy również wśród ludzi młodych, nie znających realiów minionego systemu z bezpośrednich doświadczeń, lecz jedynie z przekazanych im wspomnień rodziców i dziadków.

Biblijna opowieść o wieży Babel: Pra-źródło „pomieszanego świata"

Pytani o źródła różnic kulturowych, językowych, religijnych, a więc o genezę *pomieszanego świata*, mieszkańcy Białorusi najczęściej odwołują się do biblijnej opowieści o wieży Babel[31]. Opowieść ta znana jest również na Wileńszczyźnie[32]. Niewiele osób czytało stosowny fragment Księgi Rodzaju.

[31] Patrz np.: Tamże, s. 265–267, 620–650; D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 205–206.

[32] Patrz np.: J. Straczuk, *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-bialoruskie*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1999; M. Zowczak, *dz. cyt.*, s. 182–205; D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 205–206.

Rozmówcy najczęściej powołują się na przekazy ustne – informacje podane przez duchowieństwo, nauczycieli w przedwojennej szkole, ludzi starych (rodzinę, sąsiadów). Opierają się też na publikacjach proroctw królowej Saby, zwanej też Sybillą lub Micheldą, a ściślej – którejś z ich licznych wersji.

Księga Rodzaju mówi, że mieszkańcy ziemi posługiwali się początkowo jednym językiem[33]. Wędrując ze wschodu, dotarli do kraju Szinear. Tam zapragnęli zbudować miasto i wieżę sięgającą wierzchołkiem do nieba, Pan Bóg jednak nie dopuścił do realizacji tego zamiaru. „Pomieszał” im język i odtąd nie mogli się ze sobą porozumieć[34].

> (...) Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie, i rzekł: „Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego”[35].

Miejsce, w którym miała stanąć wieża, „nazwano (...) Babel, tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi (...)”[36]. Zauważmy, że w Księdze Rodzaju jest mowa o „pomieszaniu” języka, którym posługiwali się budowniczowie wieży, ludowe interpretacje biblijnej opowieści mówią natomiast najczęściej o „pomieszaniu języków”[37]. Działanie Boga interpretowane jest jako kara wymierzona tym, którzy, kierując się pychą, pragnęli wznieść wieżę sięgającą nieba, by pokazać, że są równi Bogu[38]. Myślenie to jest zgodne z treścią komentarza, jakim w *Piśmie Świętym* opatrzono opowieść o wieży Babel:

> Folklorystyczne to opowiadanie ma wyjaśnić przyczynę różnorodności narodów i języków. Oto ludzkość po potopie oddala się coraz bardziej od Boga, dążąc do przekroczenia granic jej zakreślonych. Gigantyczna budowla jest ucieleśnieniem tych niezdrowych dążeń. (...) Karą za rosnącą pychę jest rosnące niezrozumienie między narodami (...)[39].

---

[33] Według rozmówców A. Engelking był to „język żydowski”; A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 634–635.

[34] Księga Rodzaju (Rdz) 11, 1–9.

[35] Rdz 11, 5–7.

[36] Tamże; por. wyjaśnienie: „*Babel = balal* (pomieszał)”, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. *Biblia Tysiąclecia*, pod red. ks. K. Dynarskiego, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań –Warszawa 1998, przypis do Księgi Rodzaju 11, 9, s. 32.

[37] Patrz np.: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 266, 621, 635.

[38] M. Zowczak, *dz. cyt.*, s. 190–191; D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 206.

[39] *Pismo Święte*..., s. 32, przyp. 11, 1.

Anna Engelking kilkakrotnie pisze o upadku wieży Babel[40], w cytowanych przez nią przykładowo wypowiedziach białoruskich rozmówców nie ma jednak o tym mowy[41] (mówią oni jedynie o „pomieszaniu języków"). Motyw zburzenia wieży pojawia się natomiast w wersji odnotowanej na Wileńszczyźnie[42].

W niektórych ludowych wariantach opowieści wymieniona jest liczba budowniczych wieży Babel i tożsama z nią liczba języków, które powstały w wyniku Boskiej interwencji i „pomieszania" pierwotnej, wspólnej wszystkim mowy. Na przykład w wariancie zarejestrowanym na Wileńszczyźnie przez Magdalenę Zowczak pojawia się informacja o siedemdziesięciu dziewięciu językach i takiej samej liczbie budowniczych[43]. Mieszkańcy białoruskich wiosek, z którymi rozmawiała A. Engelking, mówili o siedemdziesięciu językach[44]. Badaczka zauważa, że taka sama liczba języków występuje w legendach żydowskich[45]. W innych źródłach pojawiają się wzmianki o siedemdziesięciu dwóch językach: „»Pisarze wczesnochrześcijańscy (...) wyprowadzili różnorodność języków z legendy o wieży Babel i starali się ułożyć tabelę 72 ludów i języków«"[46]. Stanisław Bylina przypomina, że Kosmas „rozpoczyna swój wykład dziejów czeskich od wieży Babel, spod której rozeszli się po świecie protoplaści 72 ludów"[47]. Dodaje też, że

> niepodważalny, gdyż objawiony tekst Pisma Świętego nic wprawdzie bezpośrednio nie mówił o dziejach plemienia słowiańskiego, lecz systematyzował pierwotne losy ludzkości, ustalając układ wyjściowy i kierunki późniejszych przeobrażeń. W kronikarstwie zachodniosłowiańskim ten kierunek refleksji historycznej zainicjował [właśnie wspomniany wcześniej] Kosmas (...)[48].

---

[40] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 620, 625, 634, 640, 649. Za swoimi rozmówcami A. Engelking mówi również o „miesza[niu] język[ów] budowniczym wieży" (tamże, s. 649, przyp. 84).

[41] O upadku wieży Babel nie wspomina również znany mi tekst Księgi Rodzaju.

[42] M. Zowczak, *dz. cyt.*, s. 191–192.

[43] Tamże, s. 191.

[44] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 649.

[45] Tamże, s. 649, przyp. 84; A. Engelking powołuje się na: M. J. Bin Gorion, *Żydowskie legendy biblijne*, tłum. i opr. R. Stiller, Wydawnictwo KOS, Katowice 2009, s. 122–124.

[46] B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, PIW, Warszawa 1985, s. 22; cyt. za: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 649, przyp. 84.

[47] S. Bylina, *Motyw jedności słowiańskiej w Polsce późnego średniowiecza*. [w:] *Słowianie, Słowiańszczyzna – pojęcia i rzeczywistość*, pod red. K. Handke, Fundacja Slawistyczna, Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2002, s. 47.

[48] Tamże.

W Księdze Rodzaju jest mowa o przyczynach pojawienia się różnych języków, ludowe interpretacje, np. te zarejestrowane przez badaczy na Białorusi i Litwie, idą jednak dalej. Mówią o powstaniu różnorodnych kultur, narodów, państw, religii[49]. Takie myślenie ma swoje uzasadnienie i analogie m.in. w „najdawniejszych zabytkach piśmiennictwa ruskiego”[50]. Występujący w nich „termin *jazyk* jest odpowiednikiem greckiego *ethnos* i zarazem synonimem wyrazów *ziemla*, *strana* i *rod*. Jazyk w tamtej epoce, oprócz ‘mowy’ oznaczał ‘społeczeństwo, plemię, naród’, a przede wszystkim miał znaczenie kościelno-religijne – »*jazyk* to metropolia kościelna zarówno w sensie administracyjno-terytorialnym jak i ludności osiadłej na danym terytorium«”[51]. Także B. Zientara podkreśla, że

> [b]iblijna opowieść o budowie wieży Babel, której twórcy chcieli sięgnąć nieba, stworzyła możliwość wyjaśnienia różnic między społeczeństwami ludzkimi. Obliczono, że rozpędzając ludzi na wszystkie strony świata, Bóg dał im siedemdziesiąt dwa języki; z tych siedemdziesięciu dwóch wspólnot językowych powstały później liczniejsze jeszcze narody – gentes lub nationes; każdy żyjący osobno i nierozumiejący innych[52].

Justyna Straczuk zauważa, że

> [o]d czasów wieży Babel *każda nacja swoju wieru ma*, co oznacza, że *każda nacja modli się po swojemu*. Różnorodność wiar, narodów i języków jest więc wpisana w kosmologię: wszechświat zbudowany jest z klocków – rozmaitych grup ludzkich, które składają się na jego całość[53].

Porównanie do klocków, aczkolwiek obrazowe, nie wydaje mi się trafne. W tym przypadku bowiem trudno mówić o przekraczaniu granic, mieszaniu, w którego efekcie powstają zjawiska specyficzne dla kultury pogranicza, np. mieszany język, mieszana krew, małżeństwa mieszane, złożona tożsamość.

„Porząd[ek] zwany *pomieszaniem* opiera się na następujących zasadach”: „Każdy człowiek powinien wierzyć w Boga”, „w każdej nacji są ludzie dobrzy

[49] Więcej na ten temat patrz: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 265–267, 620–650; patrz też: J. Straczuk, *dz. cyt.*, s. 38–40; M. Zowczak, *dz. cyt.*, s. 183–205.

[50] H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, opr. L. Korczak, PAU, Kraków 1998, s. 53; cyt. za: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 642. Autorka przytacza ten cytat za: W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa 1972, s. 226.

[51] Tamże.

[52] B. Zientara, *dz. cyt.*, s. 22; cyt. za: A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 649, przyp. 84.

[53] J. Straczuk *dz. cyt.*, s. 45.

i źli", „Pan Bóg jest jeden, choć wiar na świecie dużo", „każdy powinien trzymać się[54] swojej wiary"[55]. Poza tym porządkiem, stworzonym przez Boga, pozostają ci, którzy odrzucają jakąkolwiek religię[56]. W porządku odpowiadających sobie wiar, języków i *nacji*[57] nie mieści się język prosty (*miaszanaja mowa*), którym posługują się mieszkańcy białoruskich wiosek. Nie ma on odpowiednika w żadnej z religii[58]. „*Mowa prosta* nie ma sakralnej genezy, nie pochodzi od Boga. Nie należy do tego ustanowionego przez mit porządku ludzkości podzielonej na nacje, czyli wiary konstytuowane przez języki"[59]. „Jest to język codziennej rozmowy, używany w domu i we wsi, a nie w świątyni czy w modlitwie. Ani w cerkwi, ani w kościele nikt nie modli się po prostu [w *języku prostym* – dop. I. K.]. Nie ma książeczek do nabożeństwa pisanych językiem prostym. Nie ma wiary prostej, a jest język prosty (...)"[60]. Danuta Życzyńska-Ciołek zaznacza, że „[t]o nie jest tak naprawdę język tylko zwyczajna mowa służąca porozumieniu ludzi różnej nacji. Narzędzie komunikacji, i nic więcej"[61]. Nie deprecjonowałabym jednak tego języka, nawet jeśli czynią tak jego użytkownicy, ma on bowiem ogromne znaczenie dla mieszkańców *pomieszanego świata*. Dzięki niemu mogą się ze sobą komunikować, podejmować wspólne działania, tworzyć lokalne wspólnoty. W innej sytuacji, zauważmy, znajdowali się budowniczowie wieży Babel, którzy – na skutek Boskiej interwencji – nie potrafili się już ze sobą porozumieć, nie dokończyli też wznoszonej przez siebie budowli.

Niektórzy rozmówcy A. Engelking uważali, że byłoby dobrze, gdyby ludzie na całym świecie mówili jednym, zrozumiałym dla wszystkich językiem[62]. Jeśli by tak się stało, wrócilibyśmy do sytuacji sprzed „pomieszania" języka

[54] To znaczy nie powinien jej zmieniać – dop. I. K.

[55] D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 203–204.

[56] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 756; patrz też: Tamże, s. 622, 624.

[57] Terminem n*acje* mieszkańcy Białorusi określają wiary i języki, te ostatnie są często utożsamiane z narodami; *nacje* utożsamiane są też z państwami; A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 267. W języku rosyjskim słowo *нация* oznacza narodowość, naród, a także „wspólnotę terytorialną, językową i kulturową, charakteryzującą się obecnością samoświadomości etnicznej jej członków"; И. И. Ковкел, *История Беларуси*, Гродна 1997, s. 59–60.

[58] D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 205–206; A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 267–270.

[59] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 267.

[60] D. Życzyńska-Ciołek, *dz. cyt.*, s. 205–206.

[61] Tamże, s. 206.

[62] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 650. Jako pozytywny przykład podawano Związek Radziecki, w którym językiem komunikacji przedstawicieli różnych grup etnicznych był rosyjski (Tamże).

używanego przez budowniczych wieży Babel, nie byłby to jednak zapewne ten sam język. Swoich zwolenników ma również wizja świata, w którym istniałaby jedna religia. Grupę tę reprezentuje jedna z moich rozmówczyń[63]. Z jej wypowiedzi jasno wynika, że realizacja tej idei nie jest możliwa, istnienie wielu religii jest bowiem zgodne z wolą Boga. Wielość wyznań sprzyja jednak – zdaniem tej kobiety – konfliktom na tle religijnym, wywołuje nienawiść. Ta sama kobieta powiedziała, że gdyby Pan Bóg chciał, by ludzie byli równi, to by ich takimi stworzył. Stworzyłby też drzewa w lesie równej wielkości, takie same krzaki, mchy i trawy. Nie uczynił jednak tego, ludzie różnią się więc między sobą, np. wyglądem i pozycją społeczną, istnieje też wiele kultur, religii, języków. Różnice między ludźmi i ich konsekwencje można, jak widać, uznać za część Bożego planu. Idąc dalej, można przyjąć, że częścią tego planu jest istnienie *pomieszanego świata*, usankcjonowanie różnic kulturowych. Wskazuje na to biblijna opowieść o wieży Babel, „afirmują[ca] (…) kulturową różnorodność i uzasadnia[jąca] genealogię oraz trwanie zróżnicowanej religijnie społeczności”[64].

Zdecydowana większości rozmówców A. Engelking twierdziła, że wiary są sobie równe, nie ma wyznań lepszych i gorszych[65]. Podkreślano też, że ludzie religijni, niezależnie od identyfikacji z określona konfesją, wierzą w tego samego Boga. Z podobnymi wypowiedziami zetknęłam się podczas swoich badań. Moi rozmówcy natomiast wartościowali kultury. Kulturę polską stawiano wyżej niż rosyjską i białoruską. Klasyfikacja oparta była na obserwacjach codziennych zachowań przedstawicieli poszczególnych grup. Złożyły się one na stereotypowy obraz „swoich” i „innych”, pozwalały też na skonstruowanie opozycji, w których ważne miejsce zajmował np. stosunek do drugiego człowieka, grzeczność, uprzejmość, wygląd zewnętrzny, przestrzeganie porządku, troska o estetyczne podanie i smak potraw, posługiwanie się poprawnym językiem[66]. Niektórzy mieszkańcy pogranicza białorusko-litewskiego wyżej od kultury polskiej klasyfikowali kulturę litewską. O jej wyższości, ich zdaniem, zadecydował szybki rozwój ekonomiczny Litwy oraz czystość i porządek panujące w litewskich domach i gospodarstwach.

---

[63] Kobieta, lat 77, Naliboki.
[64] A. Engelking, *dz. cyt.*, s. 650.
[65] Tamże, s. 627–641.
[66] Więcej patrz: I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”*…, s. 48, 115–118.

W *pomieszanym świecie* istnieją nie tylko lepsze i gorsze kultury. Występują tu również, jak już wspomniałam, lepsze („czyste", „kulturalne") i gorsze języki. Do tej kategorii należy język prosty (*mjaszanaja mowa*), sytuowany na dole językowej hierarchii[67].

„Planeta nomadów"[68]

W ludowych interpretacjach opowieści o wieży Babel akcent położony jest na *pomieszanie*, w którego wyniku powstało wiele języków, kultur, wiar, państw i narodów. Stanowią one podstawowe składniki *pomieszanego świata*. Mniej uwagi poświęca się innemu czynnikowi, równie ważnemu dla powstania tego zjawiska, jakim są migracje[69]. Biblijna opowieść mówi o tym, że budowniczowie wieży Babel byli wędrowcami, którzy przybyli ze wschodu do kraju Szinear, gdzie zapragnęli się osiedlić. Nie udało im się to jednak, Bóg bowiem nie tylko „pomieszał" im język, lecz także skazał ich na dalszą wędrówkę: „Pan rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi"[70]. Wspomniana opowieść wskazuje więc także pra-źródło migracji.

O związku między migracjami (w różnej skali) i *pomieszaniem świata* mówili moi rozmówcy. Jako przykład podawano powojenne zmiany składu etnicznego i społecznego wielu miejscowości. Bez względu na swą przynależność etniczną i miejsce pochodzenia (może nim być nawet sąsiednia wioska), przybysze do dziś określani są przez autochtonów mianem „obcych" lub „przybłędów". Inną, wspomnianą przez rozmówców, grupę przymusowych wędrowców, żyjących w *pomieszanym świecie*, stanowią ci, którzy po wojnie wyjechali do Polski w ramach tzw. repatriacji. Kolejną grupę tworzą osoby, które w czasie II wojny światowej, wraz z armią generała

[67] Biblijna opowieść o wieży Babel inspirowała wielu twórców (malarzy, pisarzy, autorów scenariuszy filmowych, reżyserów). Niezwykle ciekawą analizę wybranych dzieł nawiązujących do tego motywu przedstawiła Patrycja Cembrzyńska w książce *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*, Universitas, Kraków 2012. Z książką tą zapoznałam się po oddaniu prezentowanego tu tekstu do Wydawnictwa, nie nawiązuję więc do niej w swoim tekście.

[68] Określenie to zapożyczyłam od Karla Schlögla; K. Schlögel, *Środek leży na wschodzie. Europa w stadium przejściowym*, tłum. A. Kopacki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 74–141.

[69] Zdaniem K. Kwaśniewskiego, „[p]omieszanie wynika zwykle [m.in.] z różnego rodzaju migracji i najazdów"; K. Kwaśniewski, *dz. cyt.*, s. 24, patrz też: I. Kabzińska, „*Pomieszany świat*"..., s. 28–37.

[70] Rdz 11, 8.

Władysława Andersa, dotarły na Bliski Wschód, a następnie – do USA lub Kanady. Kilka osób reprezentujących tę grupę, z którymi miałam okazję rozmawiać, posłużyło się terminem *pomieszany świat*, opowiadając o swym życiu i poczuciu zawieszenia między światem sprzed wojny i tym powojennym, w którym wciąż czują się jak przymusowi emigranci i którego, mimo upływu wielu lat, nie zdołały całkowicie zaakceptować[71].

Biblijna opowieść o wieży Babel nie mówi o losach wędrowców zmuszonych przez Boga do opuszczenia kraju Schinear. Dzięki ludowym wersjom, zanotowanym m.in. na Litwie i Białorusi, jak też komentarzom badaczy[72], możemy dopowiedzieć, że dali oni początek różnym *nacjom* (religiom, kulturom, państwom). Stworzyli też wielokulturowe społeczności[73]. Historia ludzkości, w której migracje zajmują poczesne miejsce, świadczy o tym, że potomkowie budowniczych wieży Babel podzielili losy swych przodków, stając się, jak oni, emigrantami (bardzo często – przymusowymi)[74].

„Ludzie wędrowali od początku dziejów”[75], zmienia się jednak skala migracji, ich charakter, kierunki, sposób organizacji. Różne są też ich przyczyny. Należą do nich np.: bezrobocie, ubóstwo, wojna, różnego rodzaju konflikty (m.in. etniczne, religijne) przeludnienie, brak podstawowej opieki medycznej, niedostatki w systemie edukacji, brak poczucia bezpieczeństwa, przemoc, korupcja, łamanie praw człowieka, dyskryminacja wynikająca ze

---

[71] Z osobami tymi rozmawiałam latem 1994 r. podczas ich i mojego pobytu na Białorusi. Przyjechały one na uroczystość konsekracji parafialnego kościoła we wsi Naliboki (rej. stołpecki).

[72] Patrz np. B. Zientara, *dz. cyt.*, s. 22.

[73] K. Schlögel zauważył, że „[w]ielokulturowość, o której [tak często – dop. I. K.] dyskutuje się dzisiaj, już kiedyś istniała – w Konstantynopolu, Aleksandrii, Sankt Petersburgu, Łodzi, Czerniowcach i gdzie indziej, Padła [jednak] ofiarą czystek”; K. Schlögel, *dz. cyt.*, s. 110.

[74] Dalsza część tekstu, w częściowo zmienionej formie, została opublikowana w: I. Kabzińska, *Mały kraj masowej emigracji* (*Republika Litewska*), [w:] *Zawstydzona mądrość. Prace ofiarowane Ojcu Profesorowi Franciszkowi Rosińskiemu OFM*, pod red. Małgorzaty Łoboz i Alana Tomasza Brzyskiego OFM, Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 2013. Prezentowany tu tekst uzupełniłam m.in. o najnowsze dane statystyczne dotyczące emigracji z Litwy.

[75] A. Walaszek, *Migracje Europejczyków 1650–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 18; na temat migracji patrz też np.: *The Age of Migration*: *International Population Movement in the Modern World*, pod red. S. Castles, M. Miller, The Guilford Press, New York 1993; L. Page Moch, *Moving Europeans*: *Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press, Bloomington 1992; J. Salt, *Current Trends in International Migration in Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1997; Ch. Tilly, *Human Migration*: *Patterns and Politics*, Indiana University Press, Bloomington 1978.

względów społecznych, etnicznych i/lub religijnych[76]. Część osób jednak, jak wiadomo, emigruje dobrowolnie, kierując się np. ciekawością, chęcią własnego rozwoju, poprawy warunków życia, względami rodzinnymi (małżeństwo z cudzoziemcem, łączenie rodzin).

Żyjemy na „planecie nomadów" – pisze Karl Schlögel. „Niemal każdy miał już (…) do czynienia" ze zjawiskiem, które

> ma wiele imion, zależnie od okoliczności: robotnik wędrowny, obcy, cudzoziemiec, gastarbeiter, współobywatel–obcokrajowiec, uciekinier, ubiegający się o azyl, azylant, *displaced person*, bezpaństwowiec, *transnational*, apatryda, *undocumented* lub *non-documentado*, egzul, migrant, emigrant, imigrant. Ostatecznie jednak wszystko to są imiona postaci prastarej, archaicznej – postaci nomady[77].

Schlögel zauważa, że dla współczesnego świata „idea osiadłości przestała być czymś oczywistym"[78]. Powinniśmy, jego zdaniem, pytać „nie tylko, dlaczego tak wielu ludzi decyduje się na wędrówkę, lecz także, dlaczego ludzie zostają na miejscu, choć istnieje mnóstwo powodów, by je opuścić (…)"[79]. Myślę, że należałoby też zapytać, jaką cenę płacą migranci za swoje – nie zawsze dobrowolne – decyzje. Jakie koszty ponoszą ich najbliżsi i społeczeństwa, z których się wywodzą? Jakie zjawiska związane z migracją można uznać za pozytywne? Jakie są ich negatywne następstwa?

Migranci mają znaczący udział w tworzeniu wielokulturowych społeczeństw, pograniczy kulturowych, międzykulturowych przestrzeni. Proces ten będzie się pogłębiał. Przewiduje się, że w najbliższych dziesięcioleciach co dziesiąty mieszkaniec Europy będzie imigrantem albo potomkiem imigrantów[80]. Około 2050 roku na jednego mieszkańca Europy przypadnie 3 imigrantów z Afryki[81]. W końcu obecnego stulecia „wkład" imigrantów

---

[76] Czynniki te są najczęściej wymieniane wśród przyczyn migracji; patrz np.: A. Grynia, *Międzynarodowa migracja mieszkańców Litwy*: *Stan obecny i prognozy na przyszłość*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy", t. 6, 2007, s. 30.

[77] K. Schlögel, *dz. cyt.*, s. 74.

[78] Tamże, s. 83.

[79] Tamże. Autor pisze też o „społeczeństwa[ch] na lotnych piaskach" i o powszechnym ruchu (podrozdział zatytułowany „Global flows. Wszystko płynie" (Tamże, s. 111–112).

[80] Р. П. Скорый, *Основные направления иммиграционной политики стран Европейского Союза*, [w:] *Меняющаяся Европа*. *Проблемы этнокультурного взаимодействия*, pod red. М. Ю. Мартыновой, Российская Академия Наук, Москва 2006, s. 14.

[81] Tamże, s. 18.

w ogólny przyrost mieszkańców Europy będzie stanowił 75%[82]. Oznacza to m.in. konieczność wypracowania polityki uwzględniającej wzrost liczby imigrantów, rozstrzygania licznych problemów związanych z ich integracją, zaspokojeniem potrzeb socjalnych, kulturalnych, ekonomicznych, zapewnieniem bezpieczeństwa, łagodzeniem podziałów „my” – „oni”[83]. Skala migracji z pewnością będzie rosła, zjawisko to jest bowiem uważane za „*multinational billion-dollar-business* (Myron Weiner), a zatem, podobnie jak handel narkotykami, prostytucja i handel bronią, stanowi część gospodarki światowej”[84]. Można przypuszczać, że jednym z następstw migracji będzie coraz większe *pomieszanie świata*.

W Europie osiedlają się liczni przybysze z Azji, Afryki, Ameryki Południowej, mamy jednak także do czynienia z migracjami w skali kontynentu. W wielu krajach zjawisko to przybrało niepokojące rozmiary. Jednym z takich krajów jest Litwa. Jej mieszkańcy, obok ludności Polski, należą do najbardziej mobilnych narodów Europy Środkowo-Wschodniej[85]. Według oficjalnych danych litewskiego Departamentu Statystyki, w latach 1990–2007 Litwę opuściło 182,5 tys. osób[86], w 2008 wyemigrowało z niej 23,7 tys. osób, rok później – 34,7 tys.[87] Według danych Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji, w roku 2010 z Litwy wyjechało ponad 83,5 tys. osób, w roku 2011 – około 40 tys.[88] Ogółem, według oficjalnych źródeł, w latach 1990–2011 z Litwy wyemigrowało 670 tys. osób[89]. „Litwa jest liderem wśród państw unijnych pod względem emigracji w przeliczeniu na 1000 mieszkańców kraju”[90].

---

[82] Tamże, s. 22.

[83] Tamże, s. 12–14.

[84] K. Schlögel, *dz. cyt.*, s. 76.

[85] A. Grynia, *Międzynarodowa migracja*…, s. 33. Autorka powołuje się m.in. na: http://www3, lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r (dostęp: 16.05.2008).

[86] A. Grynia, *Przegląd podstawowych korzyści i kosztów wynikających z przynależności Litwy do UE*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy”, t. 6, 2007, s. 12. Dane te pochodzą m. in. z: http://www. stat.gov.lt/lt/news/view/?id… (dostęp: 28.05.2008).

[87] A. Grynia, *Rynek pracy w dobie kryzysu*: *Litwa na tle Europy*, [w:] *Wpływ światowego kryzysu gospodarczego na kraje Europy Środkowej i Wschodniej*. *Aspekty gospodarcze i społeczne*, pod. red. tejże, Uniwersytet w Białymstoku Filia w Wilnie, Centrum Doradztwa i Ekspertyz Gospodarczych, Warszawa–Wilno 2011, s. 70.

[88] Alarmujące dane dot. emigracji na Litwie; http://wiadomosci,onet.pl/swiat/alarmujace-dane-dot-emigracji-na-litwie... (dostęp: 05.02.2013).

[89] G. Bolzane, „*Litwa nie jest dobrym krajem do życia*”; http://www.presseurop.eu/pl/content/article/1498561-litwa-nie-jest-dobrym-krajem... (dostęp: 05.02.2013).

[90] *Ten kraj UE pustoszeje*. *Rekordowa emigracja*; http://www.sfora.pl/Ten-kraj-UE-pustoszeje-Rekordowa-emigracja (dostęp: 05.02.2013).

Rzeczywista liczba emigrantów nie jest znana, wielu wyjeżdżających nie rejestruje się bowiem w urzędzie emigracyjnym. Można natomiast z pewnością powiedzieć, że „(…) skala emigracji jest bardzo wysoka”[91]. Należy też spodziewać się jej dalszego wzrostu. Chęć wyjazdu za granicę (na stałe) deklaruje ok. 60% młodzieży do 29 roku życia[92]. Z badań przeprowadzonych przez Instytut Faktus wynika, że 74% laureatów olimpiad (litewskich i międzynarodowych) zamierza studiować za granicą[93]. Wielu z nich zapewne pozostanie tam na zawsze. Badania przeprowadzone na początku 2011 r. przez spółkę Prime Consulting wykazały, że z Litwy zamierza wyjechać jedna trzecia ludności dużych miast i jedna czwarta mieszkańców wsi[94]. Chęć emigracji zgłasza wielu lekarzy, informatyków, inżynierów, a także liczne osoby nie mające określonych kwalifikacji, bezskutecznie poszukujące pracy na Litwie[95].

„W poszukiwaniu pracy za granicą mieszkańcy Litwy korzystają z pomocy nie tylko Litwinów, ale także Polaków i Rosjan, którzy już wyemigrowali. (…) uzyskują [także] pomoc na emigracji (…) za pośrednictwem Kościoła katolickiego”[96]. Nie wszyscy emigranci jednak realizują swoje marzenia. Doświadczenia niektórych spośród nich są dramatyczne – pracują ponad siły, bez ubezpieczenia i umowy o pracę, są oszukiwani przez pracodawców, wyzyskiwani. Najczęściej nie znają języka obowiązującego w danym kraju, ani miejscowego prawa, zdani są więc wyłącznie na pośredników, wśród których są często osoby nieuczciwe, pozbawione skrupułów[97]. Autorka artykułu, na który się tu powołuję, konstatuje: „Smutne jest to, że często po wyjeździe do pracy Litwini wykorzystywani są nie tylko przez obcokrajowców, ale również przez rodaków”[98].

---

[91] A. Grynia, *Rynek pracy*…, s. 70. patrz też J. Łuczyńska, *Rynek pracy na Litwie po wejściu do Unii Europejskiej*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” 2007, nr 6, s. 153.

[92] A. Akińczo, *Rekordowa emigracja z Litwy*; http://news.money.pl/artykul/rekordowa; emigracja; z; Litwy (dostęp: 05.02.2013).

[93] Tamże.

[94] E. Szałkowska, *Nadciąga nowa fala emigracji*; http://kurierwilenski.lt/2011/01/10.nadciąga-nowa-fala-emigracji (dostęp: 05.02.2013).

[95] Tamże.

[96] *Alarmujące dane*. Autorką cytowanej w tekście wypowiedzi jest szefowa wileńskiego biura Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji, Audra Sipawicziene.

[97] K. Merska-Pietrak, *Nikt się nie buntuje*, „Angora” 20.01.2013, s. 81.

[98] Tamże.

Emigracja nie jest niczym nowym dla litewskiego społeczeństwa[99], jej obecne rozmiary budzą jednak niepokój. Obawy o przyszłość kraju ilustrują wypowiedzi moich rozmówców: „U nas mówią, że Litwy nie będzie. Taka mała, trzy miliony ludzi, a tyle ludzi wyjechało”[100]; „Oficjalnie z Litwy wyjechało do innych krajów trzysta tysięcy osób. Na trzy miliony ludności to bardzo dużo. A ile wyjechało nieoficjalnie? Kto to wie?”[101]. W wyniku emigracji pustoszeją litewskie miasta i wsie, pogłębia się też proces starzenia się społeczeństwa: „Młodzi wyjeżdżają. W lecie nie ma młodych na ulicach Wilna. Pracują na Zachodzie (w Niemczech, Szwecji, krajach Unii). To jest dla nich szansa, ale nie byłoby dobrze, żeby wyjechali na stałe. Na wsi sami starzy ludzie”[102]. Negatywnym skutkiem emigracji, na który wskazywało wiele osób, jest rozbicie rodzin. Podkreślano, że niezwykle trudna jest sytuacja dzieci, których rodzice (oboje lub jedno z nich) wyjechali „za chlebem”[103].

Z przeprowadzonych przeze mnie rozmów wynika, że wzrastająca skala emigracji jest jednym z najważniejszych problemów litewskiego społeczeństwa[104]. Zdaniem rozmówców, zjawisko to ma najczęściej charakter przymusowy[105]. Jego przyczyną jest przede wszystkim bardzo wysokie bezrobocie oraz niskie płace, nie pozwalające na zaspokojenie podstawo-

---

[99] Na ten temat patrz np. G. Bolzane, *dz. cyt*. Autor przypomina m. in., że w XVIII –XIX w. wielu Litwinów wyjechało do USA. Wyjazdy miały przede wszystkim charakter ekonomiczny.

[100] Kobieta, lat 70, Druskienniki. Badania zostały przeprowadzone w latach 2004–2008. Były one częścią projektu „Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie” (PBZ-KBN-085 /H01/2002). Dotyczyły m. in. postaw wobec zmian systemowych, trwających od początku lat 1990., ich efektów, kosztów społecznych i doświadczeń związanych z transformacją. Wyniki badań prezentuję w książce: I. Kabzińska. *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością*. *Polacy na Litwie*, *Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*, Letter Quality, Warszawa 2009.

[101] Kobieta, lat 68, Kowno.

[102] Kobieta, lat 72, Wilno.

[103] Patrz też: A. Grynia, *Międzynarodowa migracja*..., s. 41. Badaczka podkreśla, że „gdyby emigranci pracowali na Litwie, to płaciliby do budżetu państwa podatki i ubezpieczenia socjalne”, co byłoby korzystne dla państwa (Tamże).

[104] Niepokój budzą ponadto: rosnące bezrobocie, pogłębiające się rozwarstwienie społeczne, znaczne dysproporcje dochodów ludności, ograniczenie dostępu do bezpłatnej opieki medycznej, duża liczba samobójstw; szerzej patrz: I. Kabzińska, *Między pragnieniem ideału*..., s. 14–52.

[105] Badacze zauważają, że migracje już dawno przestały być zjawiskiem dobrowolnym. Coraz więcej osób emigruje z powodów ekonomicznych, na skutek konfliktów wojennych i różnego rodzaju represji; patrz np.: Р. П. Скорый, *dz. cyt*., s. 12.

wych potrzeb[106]. Wśród zasadniczych przyczyn emigracji z Litwy można także wymienić „duże niesprawiedliwości społeczne" oraz „poważne trudności w prowadzeniu działalności biznesowej"[107]. Wielu moich rozmówców twierdziło, że gdyby na Litwie lepiej płacono, emigracja byłaby znacznie mniejsza, nie miałaby też charakteru przymusowego, jak to się najczęściej dzieje obecnie. Zauważono też, że na Zachodzie, w ciągu jednego dnia można zarobić tyle, ile na Litwie dostaje się za miesiąc takiej samej pracy.

Rozmówcy zwracali uwagę, że gdyby nie emigracja, poziom bezrobocia w ich kraju byłby jeszcze wyższy. Negatywnie oceniano władze, które nie podejmują reform systemowych na rynku pracy, nie poszukują sposobów zahamowania wzrostu tego zjawiska. Emigracja jest przez nie traktowana jak panaceum na problem braku pracy na Litwie. Jeden z mężczyzn stwierdził, że duża skala emigracji, mającej głównie przyczyny ekonomiczne, świadczy o ułomności polityki państwa. Wiele osób podkreślało, że szczególnie niekorzystne są masowe wyjazdy ludzi młodych, wykształconych i przedsiębiorczych, wpływają one bowiem na zubożenie rodzimego rynku pracy[108] i potencjału intelektualnego litewskiego społeczeństwa.

Mieszkańcy Litwy najczęściej wyjeżdżają do Wielkiej Brytanii, Irlandii, Niemiec, USA, do Rosji i na Białoruś, atrakcyjne są dla nich również kraje skandynawskie[109]. Dużą grupę wśród emigrantów, podobnie jak w przypadku innych krajów, stanowią ludzie młodzi (od 20 do 34 lat). Nie ma przy tym znaczących różnic między liczbą kobiet i mężczyzn decydujących się na emigrację (odnotowano jedynie niewielką przewagę mężczyzn)[110]. Wielu młodych wyjeżdża, ponieważ nie może znaleźć zajęcia na rodzimym rynku pracy. Są wśród nich zarówno osoby z wyższym wykształceniem (tendencja rosnąca), jak też robotnicy niewykwalifikowani, absolwenci szkół zawodowych[111].

---

[106] Na tego rodzaju przyczyny wskazuje też np. G. Bolzane, *dz. cyt.* Dodajmy, że płace na Litwie są kilkakrotnie niższe niż w wielu krajach Europy Zachodniej; patrz np. A. Grynia, *Przegląd podstawowych korzyści*..., s. 13. W przekonaniu moich rozmówców, różnice mogą być nawet dziesięciokrotne.

[107] *Alarmujące dane*...; patrz też: A. Akińczo, *dz. cyt.*

[108] Na ten temat patrz też A. Grynia, *Międzynarodowa migracja*..., s. 40.

[109] Tamże, s. 36; patrz też: E. Szałkowska, *dz. cyt.*

[110] A. Grynia, *Międzynarodowa migracja*..., s. 37.

[111] Tamże, s. 39.

Litwa jest nie tylko krajem emigrantów. W poszukiwaniu pracy docierają tu przybysze z innych państw. Według jednego z litewskich przedsiębiorców, w najbliższych latach należy się spodziewać dużego napływu pracowników z Rosji, Ukrainy, Mołdawii, Białorusi oraz z poradzieckich republik azjatyckich[112]. Rzeczniczka Litewskiej Giełdy Pracy, Inga Buckaité, stwierdziła wprawdzie, że obecnie

> Litwie nie grozi zalew taniej siły roboczej z Rosji, Ukrainy, Białorusi czy Mołdawii. [Dodała jednak, że] [w]szystko będzie zależało od sytuacji gospodarczej i pracodawców. Jeżeli (...) zaczną rosnąć płace, sytuacja może zmienić się. Na razie pracowników zagranicznych nie kuszą zarobki w naszym kraju. Ci sami Ukraińcy, Mołdawianie, mają po prostu możliwość wyboru – szukać szczęścia na Litwie czy np. w Anglii[113].

Od 2007 r. litewskie urzędy wydały zgodę na zatrudnienie 20 tys. obcokrajowców. Wśród nich są głównie „osoby ze Wschodu”[114]. Dokładna liczba imigrantów nie jest znana, wielu z nich bowiem, jak mi mówiono, pracuje „na czarno”. Dane dotyczące imigracji, nawet jeśli mają jedynie szacunkowy charakter, świadczą o tym, że Litwa jest atrakcyjnym rynkiem pracy dla wielu cudzoziemców[115]. Wśród nich są nie tylko przybysze ze Wschodu, lecz także z Wielkiej Brytanii, Niemiec i z USA. Zdecydowaną większość imigrantów stanowią osoby w wieku 15–59 lat[116].

Nasuwają się pytania: Czy przybysze z innych państw integrują się ze społeczeństwem litewskim i na jakich warunkach? Czy, jak ma to np. miejsce w wielu krajach Europy Zachodniej, tworzą zamknięte społeczności, etniczne getta, domagając się zarazem respektowania prawa do zachowania kulturowej odmienności i pomocy socjalnej? Jakie relacje łączą ich ze społeczeństwem przyjmującym? W jakim języku porozumiewają się z pracodawcami i innymi osobami? Niewielu z nich zapewne zna litewski, można

---

[112] Wypowiedź tę cytuje R. Mickiewicz, *Bezrobocie zwalczone – od przybytku głowa boli*, „Kurier Wileński”, 23.11.2005, s. 8. Zdaniem cytowanego przedsiębiorcy, Litwie nie grozi „zalew robotników z Chin, Pakistanu, Afganistanu, Afryki” (Tamże). Według mnie, w niedalekiej przyszłości sytuacja może się radykalnie zmienić, zważywszy na rosnącą liczbę imigrantów z tych obszarów świata na kontynencie europejskim.

[113] Tamże.

[114] *Ten kraj UE pustoszeje*. Nie wiadomo, o jakie kraje chodzi. Czy pojęcie ‘Wschód’ ograniczone jest np. do dawnych republik radzieckich, czy też należy je rozumieć szerzej.

[115] A. Grynia, *Przegląd podstawowych korzyści*..., s. 12.

[116] *Litwa. Imigracja*, „Nasz Czas”, 4–17.05.2006, s. 4. W notce nie podano, jakiego rodzaju prace podejmowali imigranci, ani też, jakie środowiska i zawody reprezentowali.

więc spodziewać się, że bariera językowa utrudnia integrację i adaptację do nowego dla imigrantów środowiska. Jakie są ich losy w *pomieszanym świecie*, do którego powstania sami się przyczyniają? Pojawia się też pytanie czy emigracja z Litwy będzie się nasilać? Kto zajmie miejsce litewskich emigrantów na rynku pracy, który dla wielu z nich okazał się niedostępny lub/i nieatrakcyjny ze względu na niskie płace? „Kluczowe dla przyszłości Litwy są [też] pytania: jaki charakter przybierze emigracja – trwały czy tylko czasowy oraz jak skutecznie państwo potrafi przeciwdziałać emigracji ludzi aktywnych, mobilnych i przedsiębiorczych?”[117].

Pomieszany świat jest miejscem wielu *nacji* (kultur, języków, religii). Bywa, że relacje między nimi układają się bezkonfliktowo, często jednak mamy do czynienia z brakiem dialogu, chęci pokojowego rozwiązywania problemów. O tym jak trudno zbudować wielokulturowe społeczeństwo świadczy chociażby przykład Holandii[118]. Z podobnymi problemami borykają się jednak również inne kraje. Największe obawy budzą przybysze z krajów islamskich. Nie brakuje jednak również wystąpień (np. na forach internetowych) wyrażających sprzeciw wobec obecności imigrantów z Europy Środkowo-Wschodniej, przede wszystkim Polaków, Rumunów, Bułgarów i Romów[119]. Czy za niepożądanych gości uważani są również Litwini? Jaką wiedzą na temat Litwy dysponują mieszkańcy Europy Zachodniej? W jaki sposób emigranci z tego kraju przystosowują się do nowej dla nich rzeczywistości? Czy asymilują się, integrują, podlegają akulturacji? Jakie są ich rela-

[117] Tamże.

[118] Holandia przez długi czas uważana była za kraj otwarty na wszelką odmienność, budujący wzorcowe społeczeństwo wielokulturowe. Obecnie wielu Holendrów nie kryje, że nie chce już u siebie imigrantów, którzy nie respektują ideałów państwa europejskiego i jego wartości, nie uczą się niderlandzkiego, odmawiają integracji, narzucając własne wzory kulturowe, nie chcą pracować, wyciągają natomiast rękę po wszelkie formy pomocy społecznej, traktując je jako należne im świadczenia (więcej na ten temat patrz np.: I. Buruma, *Murder in Amsterdam. The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, London 2006; P. Matusz-Protasewicz, *Integracja z zachowaniem własnej tożsamości*: *Holenderska polityka wobec imigrantów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008; P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010; K. Tomczyk, *Dylematy multikulturalizmu we współczesnych społeczeństwach liberalno-demokratycznych. Wybrane zagadnienia*, Uniwersytet Warszawski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2007.

[119] Przykładem może być portal internetowy założony przez holenderskiego polityka Geerta Wildersa, na którym można składać skargi na przybyszy z Europy Wschodniej. „Nacjonalistyczna strona wyzwoliła drzemiący w społeczeństwie strach przed obcymi”; E. Wesołowska, *Płonący wieżowiec*, „Angora”, 13.05.2012, s. 72.

cje z rodzinami, które pozostały w kraju pochodzenia? Czy ulegają zmianom wyznawane przez nich dotychczas wartości i akceptowane wcześniej wzory zachowań? Jak przebiega proces adaptacji? Jaki wpływ wywiera migracja na tożsamość migrantów?

Moi rozmówcy, których bliscy wyjechali „za chlebem” do różnych krajów Europy Zachodniej, twierdzili, że przybysze z Litwy są cenieni jako pracownicy, szanowani, szybko też adaptują się do nowych warunków, dokładny opis ich problemów i środowisk, jakie tworzą emigranci z Litwy w krajach, które wybrali jako cel emigracji, wymaga jednak szczegółowych badań. Jak już wspomniałam, zdarza się, że są oni traktowani jak tania siła robocza, bezlitośnie wykorzystywani przez tych, dla których liczy się wyłącznie zysk. Wiele osób jednak znakomicie funkcjonuje w nowych warunkach. Świadczą o tym chociażby wypowiedzi moich rozmówców, których krewni przebywają na emigracji.

Emigranci, także ci z Litwy, żyją w *pomieszanym świecie*. Można o nim mówić w znaczeniu, jakie terminowi temu nadają mieszkańcy Białorusi: pogranicza kulturowego, wielokulturowych społeczności, gwałtownych zmian (w tym przypadku są one spowodowane migracją) oraz życia między przeszłością i teraźniejszością. Ta ostatnia kwestia dotyczy zwłaszcza emigrantów przymusowych, którzy z trudem odnajdują się w nowych warunkach. Tęsknią za tym, co „swoje”, bliskie, za rodziną, „oswojoną” przestrzenią, wzorami zachowań, do których byli przyzwyczajeni. Są zawieszeni między dawnym i nowym sposobem życia, Z trudem adaptują się do nowej rzeczywistości.

Jednym z powodów niechęci do imigrantów w krajach Europy Zachodniej są duże różnice kulturowe, pogłębiający się lęk przed „obcymi”, ale też zdecydowany opór wielu z nich przed integracją ze społeczeństwem przyjmującym (na jego zasadach). Imigranci są też postrzegani jako konkurencja na kurczącym się coraz bardziej rynku pracy i obciążenie dla podatników. Wypowiedzi moich rozmówców świadczą o tym, że taki sposób widzenia imigrantów nie jest obcy mieszkańcom Litwy. Wielu z nich krytycznie ocenia litewskich pracodawców, którzy chętnie zatrudniają imigrantów tylko dlatego, że mogą im zapłacić mniej niż Litwinom. Nie ma przy tym znaczenia, że ich kwalifikacje są często niższe od kwalifikacji pracowników litewskich.

Jeśli imigracja będzie się nasilać, można się spodziewać pogłębiania konfliktów między przybyszami z innych krajów a społeczeństwem litewskim. W opinii niektórych badaczy migracja jest zjawiskiem korzystnym głównie dla krajów przyjmujących. Odnotowują one najczęściej wzrost ekonomiczny, ich gospodarka stabilizuje się, staje się bardziej konkurencyjna. W przypadku migracji niezwykle ważne są poza tym kwestie demograficzne. „Imigranci (…) są zazwyczaj młodsi i zdrowsi, dzięki czemu łagodzą narastające problemy demograficzne, związane ze starzeniem się społeczeństw (…)”[120]. Kraje takie jak Litwa, z których wyemigrowało wielu ludzi młodych, a znaczna część młodzieży zamierza wyjechać w najbliższej przyszłości, mogą natomiast mówić o „utra[cie] potencjału demograficznego”[121]. Dzięki imigrantom, wśród których jest wiele młodych osób, Litwa może wprawdzie odzyskać „swój potencjał demograficzny”, za jakiś czas może się jednak okazać, że zbyt duży przyrost naturalny wśród członków tych grup uznany zostanie przez społeczeństwo przyjmujące za zagrożenie dla jego przyszłości, stając się kolejnym źródłem konfliktów. Zjawiska te są dobrze znane w krajach Europy Zachodniej, m. in. we wspomnianej już przykładowo Holandii.

Wielu osobom migracja z pewnością przynosi korzyści. Pracodawcy traktują ją jako źródło taniej siły roboczej i lek na brak rąk do pracy w niektórych sektorach gospodarki. Korzystają z niej również ci, którzy znaleźli pracę za granicą i otrzymują za nią wynagrodzenie znacznie wyższe od tego, na jakie mogli liczyć w kraju, z którego przybyli (o ile udałoby się im tu znaleźć zatrudnienie). Praca i stosunkowo wysokie zarobki nie rekompensują jednak nierzadko takim osobom rozłąki z rodziną i miejscem, z którym było związane ich życie w kraju pochodzenia. Pojawia się poczucie wykorzenienia, „obcości”, tęsknoty za tym, co znane, „oswojone”. Moi rozmówcy podkreślali, że człowiek najlepiej czuje się we własnym domu, wśród bliskich, i nie powinien emigrować. Szczególnie niekorzystne są wyjazdy o charakterze przymusowym. Emigranci, jak wiadomo, budują swój dom w nowym miejscu. Wielu z nich twierdzi, że „wszędzie [jest] dobrze, bo świat stał się domem”[122].

---

[120] A. Grynia, *Międzynarodowa migracja*…, s. 31.

[121] Tamże, s. 40.

[122] L. Domańska, *Wszędzie dobrze, bo świat stał się domem*, [w:] *„Pod wielkim dachem nieba”. Granice, migracje i przestrzeń we współczesnym społeczeństwie*, pod red. W. Muszyńskiego i E. Sikory, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 15.

Jak każde zjawisko społeczno-kulturowe także migracje mają swoje dobre i złe strony. Niektóre z nich starałam się ukazać w tym artykule (na przykładzie Republiki Litewskiej). Doświadczenia litewskiego społeczeństwa związane z emigracją, a także ze zjawiskiem imigracji, nie są ewenementem, należy jednak wziąć pod uwagę ich skalę, stosunek liczby emigrantów i imigrantów do liczby ludności kraju. Dalekosiężne skutki rosnącej emigracji i napływu imigrantów na Litwę są trudne do przewidzenia. Można spodziewać się znaczących zmian w strukturze etnicznej kraju, a także wzrostu różnego typu konfliktów, spowodowanych różnicami kulturowymi oraz rosnącą konkurencją na rynku pracy i pogłębiającymi się podziałami społecznymi, wynikającymi m. in. ze znacznej rozpiętości dochodów. Będą się też zapewne pogłębiać podziały na „swoich” i „obcych”, obejmujące różne grupy etniczne i społeczne (biedni i bogaci, mający pracę i bezrobotni, funkcjonujący w centrum lub na marginesie życia społecznego). Nastąpi też z pewnością dalsze *pomieszanie świata*. Będzie się on różnił zdecydowanie od tego, który stanowi jego biblijne pra-źródło, jak też od tego, w którym żyjemy obecnie.

BIBLIOGRAFIA

- Akińczo A., *Rekordowa emigracja z Litwy*; http://news.money.pl/artykul/rekordowa; emigracja; z; Litwy (dostęp: 05.02.2013).
- *Alarmujące dane dot. emigracji na Litwie*; http://wiadomosci,onet.pl/swiat/alarmujace-dane-dot-emigracji-na-litwie... (dostęp: 05.02.2013).
- Aleksijewicz S., *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012.
- Bin Gorion M. J., *Żydowskie legendy biblijne*, tłum. i opr. R. Stiller, Wydawnictwo KOS, Katowice 2009.
- Bolzane G., „*Litwa nie jest dobrym krajem do życia*”; http://www.presseurop.eu/pl/content/article/1498561-litwa-nie-jest-dobrym-krajem... (dostęp: 05.02.2013).
- Buruma I., *Murder in Amsterdam. The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, London 2006.
- Bylina S., *Motyw jedności słowiańskiej w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Słowianie, Słowiańszczyzna – pojęcia i rzeczywistość*, pod red. K. Handke, Fundacja Slawistyczna, Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2002.
- Cembrzyńska P., *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*, Universitas, Kraków 2012.

- Domańska L., *Wszędzie dobrze, bo świat stał się domem*, [w:] *„Pod wielkim dachem nieba". Granice, migracje i przestrzeń we współczesnym społeczeństwie*, pod red. W. Muszyńskiego i E. Sikory, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Engelking A., *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Grynia A., *Międzynarodowa migracja mieszkańców Litwy*: *Stan obecny i prognozy na przyszłość*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy", t. 6, 2007.
- Grynia A., *Przegląd podstawowych korzyści I kosztów wynikających z przynależności Litwy do UE*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy", t. 6, 2007.
- Grynia A., *Rynek pracy w dobie kryzysu*: *Litwa na tle Europy*, [w:] *Wpływ światowego kryzysu gospodarczego na kraje Europy Środkowej i Wschodniej. Aspekty gospodarcze i społeczne*, pod. red. tejże, Uniwersytet w Białymstoku Filia w Wilnie, Centrum Doradztwa i Ekspertyz Gospodarczych, Warszawa–Wilno 2011.
- Ivanova T., *„Mjašanaja mova – mjašany svet"*, [w:] *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod red. E. Smułkowej i A. Engelking, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.
- Jankowiak M., *Kilka uwag o czynnikach kształtujących tożsamość narodową mniejszości białoruskiej na Łotwie* (*na przykładzie rejonu krasławskiego*), [w:] *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyjskim*, pod red. A. Engelking, E. Golachowskiej i A. Zielińskiej, Instytut Slawistyki PAN, Warszawa 2008.
- Kabzińska I., *Mały kraj masowej emigracji* (*Republika Litewska*), [w:] *Zawstydzona mądrość. Prace ofiarowane Ojcu Profesorowi Franciszkowi Rosińskiemu OFM*, pod red. Małgorzaty Łoboz i Alana Tomasza Brzyskiego OFM, Franciszkańskie Wydawnictwo Św. Antoniego, Wrocław 2013.
- Kabzińska I.. *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*, Letter Quality, Warszawa 2009.
- Kabzińska I., *O słowach, emocjach i „polskiej krzywdzie"*, „Etnografia Polska" 1999, z. 1–2.
- Kabzińska I., *„Pomieszany świat" jako kategoria opisu etnologicznego/antropologicznego*, „Etnografia Polska" 2009, z. 1–2.
- Kabzińska I., *Wśród „kościelnych Polaków". Wyznaczniki tożsamości etnicznej* (*narodowej*) *Polaków na Białorusi*, Letter Quality, Warszawa 1999.
- Ковкел И. И., *История Беларуси*, Гродно 1997.
- Kwaśniewski K., *Marginalność etniczna i narodowa*, „Sprawy Narodowościowe", t. 16–17, 2000.
- *Litwa. Imigracja*, „Nasz czas", 4–17.05.2006.
- Łuczyńska J., *Rynek pracy na Litwie po wejściu do Unii Europejskiej*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy", nr 6, 2007.
- Matusz-Protasewicz P., *Integracja z zachowaniem własnej tożsamości*: *Holenderska polityka wobec imigrantów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008.

- Merska-Pietrak K., *Nikt się nie buntuje*, „Angora” 20.01.2013.
- Mickiewicz R., *Bezrobocie zwalczone – od przybytku głowa boli*, „Kurier Wileński”, 23.11.2005.
- Mróz L., *Swoi wśród innych*, [w:] *Polacy na Podolu*, pod red. H. Strońskiego, Stowarzyszenie Uczonych Polskich Ukrainy, Kijów 2004.
- Mróz L., *Syndrom pogranicza*. *Uwagi na temat badań świadomości etnicznej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1993, nr 3–4.
- Page Moch L., *Moving Europeans*: *Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press, Bloomington 1992.
- Park R. E., *Human Migration and the Marginal Man*, „American Journal” 1928, nr 6.
- Paszkiewicz H., *Powstanie narodu ruskiego*, opr. L. Korczak, PAU, Kraków 1998.
- Pawluczuk W., *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa 1972.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. *Biblia Tysiąclecia*, pod red. ks. K. Dynarskiego, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1998.
- Salt J., *Current Trends in International Migration in Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1997.
- Scheffer P., *Druga ojczyzna*. *Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz –Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.
- Schlögel K., *Środek leży na wschodzie*. *Europa w stadium przejściowym*, tłum. A. Kopacki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005.
- Скорый Р. П., *Основные направления иммиграционной политики стран Европейского Союза*, [w:] *Меняющаяся Европа*. *Проблемы этнокультурного взаимодействия*, pod red. М. Ю. Мартыновой, Российская Академия Наук, Москва 2006.
- Smułkowa E., *Wokół pojęcia pogranicza*. *Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym*, [w:] *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod. red. E. Smułkowej i A. Engelking, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.
- Straczuk J., *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności*. *Pogranicze polsko-litewsko-bialoruskie*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1999.
- Szałkowska E., *Nadciąga nowa fala emigracji*; http://kurierwilenski.lt/2011/01/10.nadciąga-nowa-fala-emigracji (dostęp: 05.02.2013).
- *Ten kraj UE pustoszeje*. *Rekordowa emigracja*; http://www.sfora.pl/Ten-kraj-UE-pustoszeje-Rekordowa-emigracja (dostęp: 05.02.2013).
- *The Age of Migration*: *International Population Movement in the Modern World*, pod red. S. Castles, M. Miller, The Guilford Press, New York 1993.
- Tilly Ch., *Human Migration*: *Patterns and Politics*, Indiana University Press, Bloomington 1978.

- Tomczyk K., *Dylematy multikulturalizmu we współczesnych społeczeństwach liberalno--demokratycznych. Wybrane zagadnienia*, Uniwersytet Warszawski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2007.
- Walaszek A., *Migracje Europejczyków 1650–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Wesołowska E., *Płonący wieżowiec*, „Angora", 13.05.2012.
- Zielińska A., *Prestiż i funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi*, „Etnografia Polska" 1993, z. 2.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, PIW, Warszawa 1985.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2000.
- Życzyńska-Ciołek D., *Pomieszany świat*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 1996, nr 3–4.
- http://www.stat.gov.lt/lt/news/view/?id… (dostęp: 28.05.2008).
- http://www3,lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r… (dostęp: 16.05.2008).

From the Biblical Tower of Babel to the contemporary "mixed world"

There is a particular concept in the language of the inhabitants of Belarus, namely that of the *mixed world*. Its meaning is the equivalent of a "cultural borderland", the reality of multiculturalism. *Mixed world* refers to rapid changes as well as their effects (one of them is the coexistence of elements of an old and a new order). The author points out that the term can be used to good effect in scholarly studies as synonymous with "cultural borderland", "multiculturalism" or "intercultural spaces".

While asked about the origins of the *mixed world*, Belarussian people referred to the Biblical account of the Tower of Babel. It tells about God who "confounded the languages" of the builders of the Tower in order to punish their pride. The author remarks that the same account tells about the builders being scattered all over the earth, that being the origin of numerous migrations.

Migrations are inscribed in the history of the human world. The phenomenon is sure to grow in intensity, as it brings considerable benefits to many people. Lithuania is an example of a country where migration is of mass character. Recently for several years nearly one fifth of its population has left the country, and many others also declare their intention to leave. Referring to her own field research, the author points out the determinants as well as the results of mass migration from Lithuania. At the same time she shows that Lithuania is becoming an attractive labour market for many immigrants. This is the way in which, owing to various migrations the new *mixed world* is emerging, the world which is not free of conflicts and fears for the future.

Translated by Anna Kuczyńska

Grażyna Ewa Karpińska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Tradycje kulinarne na „Szlaku łaknienia"

1

> Turystyka (...) to nie tylko zestaw działań o charakterze komercyjnym, ale i swoista rama ideologiczna, w którą wpisuje się to, co jest określane jako „historyczne", „narodowe", „naturalne" i „tradycyjne". Zasoby kultury są poddawane selekcji i odpowiedniej obróbce. W globalny obieg puszcza się lokalne treści; nierzadko wracają one potem w macierzyste środowisko w nowej wersji, stosowane jako znak tożsamości danej grupy. Na użytek przemysłu turystycznego rekonstruuje się elementy tradycji, następnie się te rekonstrukcje powiela, doprowadzając kolejne egzemplarze do takiej perfekcji, że zdają się one czystsze, doskonalsze od oryginału. W tym właśnie obszarze możemy obserwować pewne zjawiska w ich skondensowanych, szczególnie wyrazistych formach, niczym w laboratorium

– powiada Anna Wieczorkiewicz[1]. Badaczka stwierdza dalej, że zjawiska owe istnieją dzięki przemieszczaniu się ludzi w przestrzeni, a w ustanawianiu owych praktyk społecznych istotne w dalszym ciągu są granice, albowiem turystyka wymaga granic, żywi się ona „pojęciem różnicy pomiędzy środowiskami, kulturami, a także możliwościami wykorzystania środowisk, ludzi i kultur do specyficznych celów"[2]. Innymi słowy, tradycja jest sprowadzana do rangi turystycznej atrakcji; by przynosiła odpowiednie profity zamienia się ją w znak ubierając w odpowiednie kostiumy, włączając w różne konteksty i wykorzystując do różnych zadań. Przyjrzyjmy się zatem sposobom zamieniania tradycji w znak, a za przykład służyć będą zabiegi czynione na potrzeby

[1] A. Wieczorkiewicz, *Tradycja w laboratorium turystyki*, [w:] *Przyszłość tradycji*, pod red. S. Krzemienia-Ojaka, Libra, Białystok 2008, s. 205.

[2] Tamże, s. 205–206.

doświadczania i doznawania tradycji kulinarnych przez LGD Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Społeczności Lokalnej „Mroga" z siedzibą w Koluszkach.

Stowarzyszenie „Mroga" działa na terenie 5 gmin: Koluszki, Brzeziny, Dmosin, Jeżów i Rogów zajmujących północno-wschodnią część obecnego województwa łódzkiego i leżących na wschód od Łodzi. W przeszłości teren ten, graniczący z obszarami o charakterystycznych cechach świadczących o odrębności regionalnej (od północy z Łęczyckim i Księstwem Łowickim, od wschodu z Rawskiem, od południa z Opoczyńskiem i Piotrkowskiem, a od zachodu z Łodzią), pozbawiony był wyrazistych cech właściwych kulturze ludowej. Do dziś jest to obszar, który nie daje się opisać w kategoriach regionu etnograficznego czy geograficznego z powodu niemożności odwołania się do jednolitego i trwałego podłoża kulturowego.

W latach 2004–2006 Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Społeczności Lokalnej „Mroga" aktywizowało mieszkańców gmin do zgłaszania receptur i opisów kulinariów, które mogą aplikować do wpisania na listę produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Spośród 42 produktów zidentyfikowanych przez pracowników Stowarzyszenia jako produkty tradycyjne z regionu rzeki Mrogi, Rawki i Wzniesień Łódzkich, kilka zostało wpisanych na listę ministerialną, pozostałe zakwalifikowane zostały przez Urząd Marszałkowski w Łodzi jako tradycyjne produkty lokalne[3]. Ponadto w ramach turystycznego projektu „Muzeum w przestrzeni – wielokulturowe korzenie regionu łódzkiego", realizowanego od 2009 r. przez gminy Koluszki, Brzeziny, Dmosin, Jeżów, Rogów oraz miasto Brzeziny, Stowarzyszenie zaprojektowało kilka szlaków turystycznych, w tym szlak kulinarny nazwany „Szlakiem łaknienia". Na jednej z tablic informujących o projekcie i rozstawionych we wsiach napisano o nim:

> Szlak łaknienia o długości 71 km poświęcony jest tradycji kulinarnej regionu. Przebiega w bezpośrednim sąsiedztwie wielu punktów gastronomicznych, w których można zjeść tradycyjne polskie potrawy, ale także zaspokoić głód daniami obcych kuchni. Wśród tradycyjnych dań najczęściej proponowane są: żurek, rosół, pomidorowa, grochowa, barszcz czerwony, pierożki z różnym nadzieniem, potrawy z kurczaka i kotlet schabowy. Ofertę gastronomiczną uzupełniają producenci miodu, tradycyjnych wędlin czy serów. W granicach „Muzeum w Przestrzeni" powstają również tradycyjne potrawy lokalne wytwarzane przez koła gospodyń wiejskich i osoby indywidualne[4].

[3] http://lodzkie.ksow.pl/fileadmin/user_upload/lodzkie/pliki/publikacje/Kulinarne_Szlaki_Regionu_%C5%81%C3%B3dzkiego.pdf.(dostęp:30.08.2012);http://www.minrol.gov.pl/pol/content/view/full/306 (dostęp: 30.08.2012).

[4] Tablica we wsi Witkowice.

Jesienią 2012 r. wyruszyłam „Szlakiem łaknienia” w poszukiwaniu wyznaczonych na nim „punktów gastronomicznych” oraz po to, by posmakować lokalnych „tradycyjnych” specjałów. Przemierzając go spotkałam jedynie karczmę w Buczku (24 km od Brzezin) i bar Piłkarza w Koziołkach koło Cyrusowej Woli znajdujący się w sąsiedztwie sklepu firmowego i ubojni drobiu „Piórkowscy” (gmina Dmosin) – oba lokale dostępne w godzinach znanych tylko ich właścicielom. Być może otwarcie lokali gastronomicznych, w których serwuje się „tradycyjne dania”, znajduje się jeszcze w projektach Stowarzyszenia „Mroga” i jego lokalnych liderów. Wobec niemożności wypróbowania oferty kulinarnej ze „Szlaku łaknienia” postanowiłam, przyglądając się działaniom Stowarzyszenia, zrekonstruować wizję tego, co społeczność pięciu gmin objętych projektem LGD „Mroga” określa tradycją kulinarną regionu.

2

Rzeczownik „tradycja” oraz przymiotnik „tradycyjny” to etykiety nagminnie stosowane ostatnio w dyskursie potocznym. Badacze podkreślają, że obciążone są one wieloznacznością, albowiem ostrzegają przed odchodzeniem od tradycji, porzucaniem tradycji, zanikaniem tradycji, informują o konieczności podtrzymywania tradycji ewentualnie nawiązywania do tradycji, lub odwrotnie – przedstawiają tradycję jako opozycję nowoczesności i nadają jej wydźwięk negatywny kojarząc ją z zacofaniem, skostnieniem, hamulcem przemian i rozwoju. Używane w różnych kontekstach kształtują określone „potoczne obrazy tradycji”[5], czyli „tradycji będącej przedmiotem ludzkich zainteresowań”[6] i przyjmującej postać nazwanego i określonego zjawiska, ponadto wartościują zjawiska, co jest związane z przypisaniem do nich negatywnie lub pozytywnie kojarzących się atrybutów[7].

[5] J. Kajfosz, *O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 2, *Tradycja w tekstach kultury*, pod. red. J. Adamowskiego, J. Styki, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 79.

[6] Tamże, s. 70.

[7] A. Gomóła, *Tradycyjna kuchnia i dyskurs gastronomiczny*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 4, *Tradycja w kontekstach kulturowych*, pod red. J. Adamowskiego, M. Wójcickiej, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, s.177–178.

Krążące w obiegu społecznym i użyte w zamieszczonym na tablicach tekście frazy: „tradycja kulinarna", „tradycyjne dania", „tradycyjne wędliny" niosą pozytywne konotacje, tym bardziej, że we współczesnej kulturze jest moda na tradycję i swojskość, a kulinaria mogą być symbolem tożsamości „jako ośrodek praktyk integrujących grupy ludzkie o różnym charakterze" oraz emblematem „nadający[m] się do wykorzystania przy tworzeniu własnego wizerunku"[8]. Funkcjonuje bowiem przekonanie, że tradycyjna kuchnia jest wartością samą w sobie, a ponieważ tradycja jest tożsama z tym, co dawne, trwałe i niezmienne – „realizuje" i „materializuje" przeszłość oraz świadczy o zakorzenieniu – należy tradycyjną kuchnię pielęgnować ze względu na interes społeczny i indywidualny[9]. Fraza „tradycja kulinarna regionu" obiecuje potrawy i dania, które depozytariusze kultury określonego obszaru (w naszym przypadku gmin Koluszki, Brzeziny, Dmosin, Jeżów, Rogów oraz miasta Brzeziny) uznali za swoje, historycznie związane z ich przestrzenią, choć przypisali im różne stopnie lokalności: regionalną, rodzinną i polską. Posługiwanie się znakiem lokalnej tożsamości nie tylko uatrakcyjnia ofertę, ale sugeruje określoną koncepcję życia, w której tradycyjna kuchnia jest synonimem smacznego i zdrowego produktu. W ten oto sposób tradycja poddawana jest procesowi mityzacji, a świadczą o tym działania nadające faktom, rzeczom, również słowom, jak chociażby zamieszczonym przez LGD „Mroga" na tablicach informacyjnych w kilku gminach w okolicach Łodzi, znaczenia, których wcześniej nie posiadały, co każe na nowo interpretować rzeczywistość[10]. Jest zazwyczaj tak, że dopóki ludzie żyją w tradycji, dopóty jej nie znają. Anthony Giddens zwraca uwagę, że w kulturach ustnych tradycja jako taka nie jest znana, choć kultury te są najbardziej ze wszystkich tradycyjne[11]. Waldemar Kuligowski wyjaśnia, że w dobie przednowoczesnej

[8] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 279.

[9] G. Studnicki, *Tradycja w procesie mityzacji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t.1, *Tradycja: wartości i przemiany*, pod red. J. Adamowskiego, J. Styki, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 30.

[10] Zob. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 239–296; R. Sulima, *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001, s. 102–103.

[11] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 27.

> Ludzie nie znali swojej tradycji, bo po prostu w niej żyli, przychodziła ona bez uświadomienia. Skoro wiadomo było, jak żyć, nie istniała potrzeba używania słowa tradycja: jest jak jest, tłumaczono badaczom niczym dzieciom, i jak być musi. Ostatnie dekady ubiegłego stulecia doprowadziły jednak do tego, że tradycja znalazła się na ustach wszystkich (...) społeczeństwa ludzkie doszły do wniosku, że bez tradycji nie byłyby sobą[12].

Sięgają więc po tradycję przy różnych okazjach, również na potrzeby kuchni. Mówiąc o kuchni tradycyjnej czy potrawach tradycyjnych wyrażają potrzebę „zmaterializowanego w formie mitu obrazu przeszłości"[13], przy czym przeszłość nie jest precyzyjnie dookreślona, a jej obraz lokuje się jako przeciwieństwo teraźniejszości, czyli tego, co nowoczesne, co jest uznawane za reakcję na teraźniejszość oraz jej kondycję społeczną i kulturową. W ten sposób przeszłość poddana zostaje obróbce, co Roland Barthes nazywa zniekształcaniem i naginaniem[14], a Eric Hobsbawm wynajdywaniem[15].

3

Tradycja pełni ważną rolę w poszukiwaniu, budowaniu i wzmacnianiu tożsamości regionalnej i lokalnej. We współczesnym świecie tradycja

> nieuchronnie splata się z szerszym zagadnieniem traktowania kultury (...) jako potencjalnego źródła zasobów wykorzystywanych przez jednostki kształtujące swoją tożsamość bądź przez zbiorowe podmioty życia społecznego w sferze publicznej, czyli jako środki organizowania „przeszłości w służbie teraźniejszości" w odwołaniu do symboli, rytuałów, czyli dyskursów i tekstów kulturowych

– pisał Marian Kempny[16]. Nagminnie wykorzystywana jest przez grupy nieformalne do zwiększenia atrakcyjności jakiegoś obszaru, czy budowania aktywności obywatelskiej społeczności lokalnych[17], które na bazie tradycji tworzą między innymi produkty turystyczne. Atrakcyjnym wyróżnikiem dystynkcji kulturowych regionów oraz produktem turystycznym są

---

[12] W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 79.

[13] G. Studnicki, *dz. cyt.*, s. 31.

[14] R. Barthes, *dz. cyt.*, s. 261.

[15] E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, pod red. E. Hobsbawma, T. Rangera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

[16] M. Kempny, *Tradycje lokalne jako podstawa kapitału społecznego*, [w:] *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, pod. red. J. Kurczewskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 148–149.

[17] Tamże, s. 154–162.

od pewnego czasu kulinaria, które, można rzec, stanowią podstawę tworzenia marki określonego obszaru. Jak twierdzą socjolodzy ma to sens wyłącznie w warunkach globalizacji, albowiem „w autarkicznych społecznościach nie tworzono (...) lokalnych specjalności, ponieważ brak było globalnego kontrapunktu”[18]. Jednakowoż badacze ostrzegają, że „proste przeciwstawianie sobie tradycji i nowoczesności albo globalności i lokalności jest obecnie anachroniczne”[19]. Tradycja jest dziś zglobalizowana ponieważ wszyscy chcą się odróżniać od innych, ponadto traktuje się ją jako „źródło ekskluzywnej wiedzy i wymiernych korzyści finansowych”[20].

Występująca od wielu lat eksplozja różnorodności dynamizuje kulturę wymuszając nie tylko jej adaptację do nowych sytuacji, ale również przedefiniowanie podstaw tożsamości i stosunku wobec innych[21]. Marek Krajewski uważa, że niektóre elementy kultury zostają przekształcone w folklorystyczny ornament, który, z jednej strony, staje się towarem, a z drugiej – rekwizytem „niezbędnym do procesu konstruowania i manifestowania siebie”[22], pomocnym w budowaniu tradycji świadczącej o unikatowości i odrębności. Doskonałym przykładem tego zjawiska jest jedzenie – niezbywalna część kultury i bardzo istotny „element gier tożsamościowych”[23] – zamieniane w lokalną specjalność, tradycyjną kuchnię polską/narodową/regionalną. I tak oto doszliśmy do momentu, by zainteresować się lokalnymi produktami wytwarzanymi przez mieszkańców gmin objętych działaniem Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Społeczności Lokalnej „Mroga” i na ich przykładzie prześledzić mechanizm materializowania tradycji kulinarnych na potrzeby rynku.

4

Wśród produktów tradycyjnych, którymi chwalą się gminy objęte działalnością Stowarzyszenia znajdziemy między innymi: kozi twaróg z Eufeminowa, chleb dmosiński na tradycyjnym zakwasie, kiełbasę nadolską trady-

[18] E. Nieroba, A. Czerner, M. S. Szczepański, *Filtry tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 60.

[19] W. Kuligowski, *dz. cyt.*, s. 107.

[20] Tamże, s. 80.

[21] M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005, s. 86.

[22] Tamże, s. 87–88.

[23] W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2005, s. 90.

cyjnie wędzoną, wędzone kiełbasy jordanowskie, pączki ziemniaczane z Zalesia, pyzy przecławskie, chleb okrągły wiejski z Kołacina czy czarne z Marianowa Kołackiego.

Jak widać wszystkie kulinarne frykasy zostały opatrzone „swoimi” nazwami, które kierują do konkretnej wsi. W ten sposób manifestują różnicę, ale też podkreślają przynależność do określonego miejsca ulokowanego w wiejskim krajobrazie. Krajobraz wiejski, według Tima Edensora, jest naładowany „afektywnym i symbolicznym znaczeniem”, ponieważ jest symbolem

> ciągłości, wytworem ziemi, na której się pracuje, która rodzi plony (...), a mieszkanie w jego obrębie, nawet przez krótki czas, oznacza powrót do „naszych” korzeni, gdzie własne ja, wyzwolone z nieautentycznej – zwykle miejskiej – egzystencji na nowo zyskuje autentyczność[24].

Właśnie taki krajobraz stanowi kontekst działania lokalnych grup w Polsce: po pierwsze, manifestuje przestrzeń kształtującą poczucie przynależności i odrębności jednocześnie; po drugie – jest wykorzystywany do praktyk kreowania mitów i swego rodzaju zjawisk wizualnych[25] oraz jako źródło ponadczasowych zasobów wartości, z którego można czerpać w celu pielęgnowania tożsamości lokalnej. Przykładem powyższej konstatacji jest tekst zamieszczony na tablicy postawionej w Woli Cyrusowej, miejscowości zaznaczonej na „Szlaku łaknienia”:

> W okolicznych miejscowościach gospodynie do dziś przygotowują liczne tradycyjne potrawy, których sposób przygotowania przekazywany był z pokolenia na pokolenie. (...) Mieszkańcy pobliskich Nagawek wnoszą duży wkład w utrzymanie dziedzictwa kulinarnego regionu. Spośród przyrządzanych przez nich potraw i napojów, aż pięć znalazło się na liście produktów tradycyjnych z regionu rzeki Mrogi, Rawki i Wzniesień Łódzkich. Produktami tymi są: nagawskie jabłka pieczone z sokiem, chleb nagawski wiecznie świeży i masło nagawskie (...). Masło nagawskie. Masło w przeszłości wyrabiane było głównie na potrzeby domowe. Używano je powszechnie, zarówno w chłopskich chatach, jak i szlacheckich dworach. Proces tradycyjnego wyrobu masła polegał na łączeniu w wyniku wstrząsów, znajdujących się w śmietanie, kuleczek tłuszczu, które ulegają przetworzeniu w ziarna masła. Grudki masła po wyjęciu płukano, a następnie wyciskano z nich wodę.

---

[24] T. Edensor, *Tożsamość narodowa*, *kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 59.

[25] Analizę takich praktyk podejmują Phil Macnaghten i John Urry w książce *Alternatywne przyrody*. *Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

Przekaz powyższy przywołuję po to, by zilustrować sposób, w jaki grupa chce utwierdzić osobę z zewnątrz w przekonaniu, że określony produkt stanowi jej własność i jest autentyczny. Takie działanie jest ogólnie przyjęte: przecież – o czym piszą Phil Macgnahten i John Urry[26] – na prowincji ulokowanej w oddaleniu od miasta, według instrukcji zawartych w przewodnikach turystycznych, można zażywać autentyczności i wypoczynku między innymi kupując zdrowe, produkowane wedle starej receptury jedzenie oraz różne inne lokalne wyroby z zakresu sztuki czy rzemiosła, i tym samym zasmakować lepszej przeszłości – wartości poniekąd zatraconej. Proponowane przez mieszkańców wsi produkty są także „lokalną atrakcją", swojską kuchnią z nieskomplikowanymi przepisami, którą można przeciwstawić „wyrafinowaniu kuchni obcych (…), o niejasnych procedurach technologicznych"[27]. Zacytowałam ten fragment również po to, by pokazać, że miejscowa ludność postrzega oraz interpretuje rzeczywistość w tradycyjnych kategoriach i nie odczuwa wyrwy w ciągłości znaczenia kulturowego[28].

Marcin Kula użył pojęcia „tradycji synkretycznej" dla opisu sytuacji, w której do tradycji określonej grupy włączane są elementy pochodzące z innej kultury albo z innego miejsca[29]. Tradycja synkretyczna funkcjonuje w pamięci społecznej w formie sieci symbolicznych odniesień, prowadząc do powstania nowych wyobrażeń na temat tradycji grupy. Przykładem mogą być, wpisane na listę produktów tradycyjnych w województwie łódzkim, kozi twaróg z Eufeminowa oraz nalewka imbirowo-cytrynowa, występująca również pod nazwą: nalewka imbirowo-cytrynowa „Łzy świętej Eufemii"[30]. Na stronie Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi znajdziemy opis koziego twarogu z Eufeminowa, poprzedzony informacjami o sposobach robienia serów w łowickim:

> Kozi twaróg z Eufeminowa wytwarzany był na terenie województwa łowickiego po II wojnie światowej. Tereny powojenne były zniszczone, a gospodarstwa ubogie w zwierzęta hodowlane. Z biegiem czasu mieszkańcy terenów łowickich zaczęli dostosowywać ziemię do różnego rodzaju upraw roślinnych, a w gospodarstwach

[26] Tamże, s. 17–28, 37–39.

[27] K. Łeńska-Bąk, *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kutury sub speciae culinaria*, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2010, s. 125.

[28] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty*…, s. 70–72.

[29] M. Kula, *Wybór tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2003, s. 165–183.

[30] http://lodzkie.ksow.pl/fileadmin/user_upload/lodzkie/pliki/publikacje/Kulinarne_Szlaki_Regionu_%C5%81%C3%B3dzkiego.pdf (dostęp: 23.09.2012).

pojawiała się coraz większa liczba zwierząt. Głównie hodowano kozy, które bardzo dobrze przystosowywały się do ciężkich warunków i często były jedynymi „żywicielami" rodziny. Z pozyskiwanego mleka koziego zaczęto wytwarzać sery, które zaspakajały potrzeby rodziny, a ich nadmiar sprzedawano na targach (...)[31].

O nalewce napisano:

Na wsiach w nielicznych gospodarstwach wiejskich wyrabiano alkohol wysokoprocentowy. Według tradycyjnej receptury do nalewki cytrynowo-imbirowej dodawane są cytryny, imbir, spirytus rozcieńczony wodą, miód, cukier i kardamon. Woda pochodzi z ujęć własnych mieszkańców Eufeminowa. Miód używany do produkcji nalewki pochodzi od lokalnych producentów (...)[32].

Opisy te są przykładem „zręcznej symulacji rzekomo tradycyjnego oryginału"[33] wartościowanego zgodnie z obowiązującą skalą ocen, na której najwyższą pozycję mają produkty „swoje" i stare, zwłaszcza te o długiej przeszłości. Barbara Szacka pisała, że dawność „jest jednym z czynników, które mają moc sakralizującą. To, co ma przeszłość, zwłaszcza długą, jest postrzegane jako bardziej wartościowe od tego, co takiej przeszłości nie ma. Długa przeszłość jest synonimem trwałości i pośrednio uzasadnia prawo do istnienia"[34]. Opisy produktów „tradycyjnych" przedstawiają zmityzowany wizerunek wsi wzmacniający tradycję i nadający jej większą wartość i prestiż, wyrażający się brakiem poczucia dystansu między tym, co „jest" a tym, co „było" oraz odznaczający się selektywnym przypisywaniem treści kulturowych do terytorium. Albowiem, podkreślają antropolodzy, wieś polska nie była krainą „płynącą mlekiem i miodem", w której serwowano nalewki, a diety urozmaicano cytryną, cukrem, imbirem czy kardamonem[35]. Produkty te z rzadka pojawiały się na stole chłopskim, a już na pewno nie w domach ludzi biednych, o czym świadczą pamiętniki chłopów. Dlatego traktowanie ich jako składników potraw „tradycyjnych wiejskich" jest „interpretacyjną figurą, grającą pewną egzotyką i aurą swojskości, niż historyczną prawdą"[36]. Tak naprawdę pod szyldem swojskości i wiejskości „sprzedaje

[31] http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-lodzkie/Kozi-twarog-z-Eufeminowa (dostęp: 23.09.2012).

[32] http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-lodzkie/Nalewka-imbirowo-cytrynowa (dostęp: 23.09.2012).

[33] W. J. Burszta, W. Kuligowski, *dz. cyt.*, s. 116.

[34] B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 48.

[35] W. J. Burszta, W. Kuligowski, *dz. cyt.*, s. 116–118.

[36] K. Łeńska-Bąk, *dz. cyt.*, s. 125.

się to, co dawnej charakterystyczne było nie dla ludu, lecz dla kultury elitarnej”[37]. Obraz przeszłości zniekształca uznanie twarogu z mleka koziego jako „tradycyjnego” produktu wyrabianego na wsi polskiej oraz charakterystycznego dla regionu łowickiego. Po pierwsze, dla porządku wspomnieć trzeba, że Eufeminów nigdy nie leżał w obrębie regionu łowickiego; wieś została na początku XIX wieku wydzielona z majątku Bedoń znajdującego się w gminie Brzeziny. Po drugie, jak przekonują etnografowie zajmujący się pożywieniem, sery w Polsce wyrabiano z mleka krowiego lub owczego, bardzo rzadko koziego – wtedy łączono go z mlekiem krowim[38]. Kuchnia regionu łowickiego posiadała swoje dystynktywne cechy, lecz nigdy nie było wśród nich produktów z mleka koziego. Po trzecie, wiedząc, że dawność w kuchni jest szczególnie nacechowana pozytywnymi emocjami, liderzy LGD „Mroga” zaakcentowali trwanie wspólnoty komunikując, że twaróg kozi wyrabiać zaczęto po drugiej wojnie światowej, czyli ponad 50 lat temu. Konstruują dawność zgodnie z aktualnymi potrzebami (na Liście Produktów Tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi mogą znaleźć się produkty wytwarzane od co najmniej 25 lat), ale, podkreślę, dawność nie będącą „prawdziwą historią” czy „historyczną świadomością”, lecz towarem służącym rozrywce i konsumpcji[39].

Budując kulinarną specyfikę lokalną, członkowie LGD „Mroga” sięgnęli do regionu łowickiego – przestrzeni stereotypowego wyobrażenia kultury „ludowej” i „polskiej” – oraz wymyślili produkty mające wzmocnić lokalną/regionalną identyfikację (twaróg kozi czy nalewka imbirowo-cytrynowa). Są to we współczesnej rzeczywistości powszechne działania, którym sprzyja między innymi nieskrępowany przepływ informacji i dóbr, z którego mogą korzystać społeczności lokalne niezależnie od swej przynależności religijnej, etnicznej czy narodowej. Przypadek ten stanowi egzemplifikację dla przywołanego przez Elżbietę Nierobę, Annę Czerner i Marka S. Szczepańskiego poglądu Johna B. Thompsona, mówiącego że „jednostki, nadając sens światu i tworząc w sobie poczucie przynależności, coraz bardziej polegają na tradycji mediatyzowanej i nieumiejscowionej”[40]. Tradycja, oderwana od jednego, lokalnego (umiejscowionego w przestrzeni fizycznej i relacjach

[37] Tamże, s. 127.

[38] A. Kowalska-Lewicka, *Tradycyjna produkcja masła w Polsce*, [w:] *Pożywienie ludności wiejskiej*, pod red. A. Kowalskiej-Lewickiej, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Kraków 1973, s. 197.

[39] M. Krajewski, *dz. cyt.*, s. 210.

[40] E. Nieroba, A. Czerner, M. S. Szczepański, *dz. cyt.*, s. 44.

społecznych) kontekstu, została przez określoną grupę przerobiona i dopasowana do nowego kontekstu codzienności, co jest możliwe dzięki sprzężonym procesom globalizacji i mediatyzacji[41].

W kontekście tego przykładu chcę zwrócić uwagę na to, co podkreśla od dawna wielu badaczy, że kulinaria są szczególnie podatne na innowacje i wpływy z zewnątrz. Anna Wieczorkiewicz pisze, że tradycje kulinarne są wpisane w praktyki społeczne, a ich

> autentyczność czy oryginalność są w istocie nader problematyczne, podobnie jak kwestia praw własności danego obszaru do poszczególnych elementów tradycji kulinarnej. (...) Z jednej strony dania narodowe, regionalne i etniczne kreolizują się, ulegają umiędzynarodowieniu, stając się całkiem nowym produktem rzuconym do globalnego gara; z drugiej natomiast wzorce kulinarne funkcjonują jako symbole tożsamości, jako ośrodek praktyk integrujących grupy ludzkie o różnym charakterze. Lokalną kulturę gastronomiczną traktuje się jako emblemat ogólnie rozumianego stylu życia, nadający się do wykorzystania przy tworzeniu własnego wizerunku (...)[42].

Promowane przez grupy lokalne wyroby tradycyjne są kulturowymi konstruktami, wyborem tylko pewnych elementów ze spektrum możliwości[43]. Zjawisko to, związane z utowarowieniem dziedzictwa w związku z rozwijającą się turystyką, daje się wpisać w zaproponowaną przez Erica Hobsbawma i Terence'a Rangera kategorię „tradycji wynalezionej”. W warunkach olbrzymich zmian stosunków społecznych, między innymi wywołanych wzmożoną mobilnością, pojawianiem się nowych technologii czy ekspansją wolnego rynku, tradycja, jak pisze Marcin Lubaś, staje się przedmiotem szczególnej troski i poddana jest rozmaitym zabiegom, czyli zabiegom urefleksyjnienia[44]. Pisze Lubaś:

> Rytuały i narracje, praktyki i obyczaje, normy i artefakty kulturowe, tworzące wcześniej akceptowany świat przeżywany danej społeczności, stają się dla jej członków przedmiotem symbolicznej reprezentacji, wyrazem wspólnej tożsamości. (...) tradycje zaczyna się postrzegać nie tylko jako zbiór praktycznych reguł postępowania,

---

[41] Tamże.

[42] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty*..., s. 278–279.

[43] W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 112.

[44] Zob. M. Lubaś, *Tradycjonalizacje kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, pod red. G. Kubicy, M. Lubasia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 42–46.

ale zestaw narracji, artefaktów, obrazów, reprezentacji symbolicznych na temat określonej kultury, które należy pielęgnować[45].

Lubaś konstatuje, że urefleksyjnianie tradycji wiąże się ściśle z występującym w każdym społeczeństwie i nieuniknionym procesem tradycjonalizacji, czyli świadomym wysiłkiem selektywnego utrwalania określonych treści i form kulturowych. „Za sprawą tradycjonalizacji formuje się i modyfikuje tradycje"[46] zgodnie z potrzebami chwili. Możemy rzec, wspomagając się słowami Jerzego Szackiego, że przeszłość jako tradycja kulinarna zostaje dopiero wynaleziona

w rezultacie skomplikowanych procesów zapamiętywania i zapominania, wybierania i odrzucania, afirmowania i negowania, a nawet po prostu zmyślania i ponawianych raz po raz prób ustanawiania – procesów, o których najwięcej do powiedzenia mają nie tyle znawcy tego, co i jak rzeczywiście było, ile badacze współczesnego społeczeństwa, jego ulegającej nieustannym zmianom kultury i polityki[47].

Nie znaczy to, że wynaleziona tradycja nie jest w ogóle tradycją. Warto przypomnieć to, co napisał Edward Shils: tradycje mają szczególną, bo sekwencyjną strukturę społeczną, nie wymagają ani tożsamości treści, ani ciągłości przekazu, mogą się zmieniać, można do nich nawiązywać[48]:

Tradycję konstytuuje nie międzypokoleniowa tożsamość poglądów lub działań, lecz międzypokoleniowa **filiacja** przekonań. (…) Filiacja obejmuje zarówno przekazywanie, jak i otrzymywanie. (…) Mówi się często o tradycyjnej akceptacji poglądów jako o **bezrefleksyjnej** akceptacji poglądu przyjętego poprzednio przez innych. Ta bezrefleksyjność może być równoznaczna z akceptacją zastanego modelu jako całości. Kiedy indziej pogląd zostaje zaakceptowany w wyniku zbadania, czy jest w zgodzie z pewnymi – bezrefleksyjnie przyjętymi – kryteriami. W jeszcze innych wypadkach w rezultacie zastosowania takich kryteriów dochodzi do odkrycia nowego schematu myślenia. W każdym bądź razie, poglądem w pełni tradycyjnym jest taki pogląd, który akceptuje się bez odwoływania się do żadnego innego kryterium poza tym, że wyznawano go w przeszłości[49].

Znaczy to, że nawet jeśli poglądy na kulinaria – i one same – nie są w rzeczywistości identyczne z tymi, które wyznawano – i które praktykowano

[45] Tamże, s. 41–42.
[46] Tamże, s. 46.
[47] J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 25.
[48] E. Shils, *Tradycja*, tłum. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, pod red. J. Kurczewskiej, J. Szackiego, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 36–37.
[49] Tamże, s. 38–39.

– w przeszłości, to jednak za tradycyjne są uważane i jako tradycyjne są postrzegane, i to właśnie (i tylko) dlatego, że z przeszłości pochodzą.

5

Nie bez znaczenia dla materializowania tradycji kulinarnych jest opakowanie produktu. Odpowiednio nazwany staje się znakiem, którego filarem jest swojskość, lokalność i tradycja, czyli zaznaczenie, że jedzenie jest „polskie”, „regionalne”, „chłopskie” lub „stąd”: z Eufeminowa, Nagawek czy Jordanowa. Ponadto ważne jest zaznaczenie, że produkt zajął zaszczytne miejsce w ogólnopolskim lub lokalnym konkursie kulinarnym, był ważnym elementem jakiegoś święta, festiwalu, dni wsi, parafii lub regionu:

> Spośród tradycyjnych specjałów przygotowywanych w Osinach wymienić należy także gołąbki i kapustę z grochem. Gołąbki wyróżniają się smakiem, oryginalnym składem i prostotą wykonania. Kapusta z grochem jest w okolicach Dmosina obowiązkową potrawą wieczerzy wigilijnej. Na co dzień kapusta z grochem podawana jest jako dodatek do potraw mięsnych. Kapusta z grochem uzyskała I miejsce w konkursie „Potrawy regionalne – szansą rozwoju” zorganizowanym z okazji 600-lecia Dmosina

– napisano na tablicy w Koziołkach koło Cyrusowej Woli. Karczma w Buczku chlubi się zalewajką łódzką. Na tablicy ustawionej przed karczmą przeczytamy:

> Smakiem tradycyjnej zalewajki oraz wielu tradycyjnych polskich i regionalnych potraw rozkoszować się można w działającej w Buczku Karczmie Letniej firmy Inter-Solar. Każdego roku w pierwszą niedzielę lipca organizowane jest tu „Święto Zalewajki”. Firma Inter-Solar bierze także udział w Festiwalu Kultury Chrześcijańskiej w Łodzi oraz jest organizatorem pieczenia byka (w całości) przy warsztatach artystycznych odbywających się w ramach Festiwalu „Kolory Polski”.

Natomiast producent nalewki imbirowo-cytrynowej chwali się:

> Nalewka imbirowo-cytrynowa prezentowana jest na corocznym święcie w Eufeminowie. Są to obchody męczeńskiej śmierci św. Eufemii. Patronka tej miejscowości zmarła za wiarę w rzymskim Coloseum 16 września 304 r. Patronce mieszkańcy darują kwiaty, chleby, a całe święto połączone się z promocją produktów lokalnych. Konkurs nalewek jest kulminacyjnym punktem święta[50].

[50] http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-lodzkie/Nalewka-imbirowo-cytrynowa (dostęp: październik 2012).

Szlaki turystyczne, wytyczone przez LGD „Mroga" w ramach projektu „Muzeum w przestrzeni – wielokulturowe korzenie regionu łódzkiego" realizowanego na obszarze gmin Brzeziny, Dmosin, Jeżów, Koluszki i Rogów, tworzą powiązaną sieć. Czytamy na tablicy w Cyrusowej Woli:

> dla całej sieci szlaków niezwykle ważne są największe miejscowości z ośrodkami administracji i licznymi interesującymi obiektami (...). Do kluczowych miejsc na szlakach należą: Żywy Skansen – Centrum Folkloru Polskiego w Nagawkach, Park Jurajsko-Botaniczny, Arboretum w Rogowie, Rogowska Kolej Wąskotorowa oraz cmentarze wojenne z 1914 r. i kwatery z września 1939 r.

W zamyśle twórców projektu wymienione obiekty staną się celem turystycznych pielgrzymek. Takie obiekty są, jak przekonuje Tim Edensor, tak silnie nacechowane ideologicznie, że mogą oddziaływać na poczucie przynależności[51]; ponadto stanowią dziedzictwo, które w sposób niepodważalny potwierdza przynależność do miejsca. Z punktu widzenia grupy tworzą miejsca znaczące (termin Tima Edensora[52]), czyli „są wysoce selektywnymi znakami w rodzaju synekdochy, które mają ucieleśniać konkretne cechy" przywodzące na myśl wydarzenia historyczne lub je upamiętniające, będące świadectwem istnienia minionych kultur[53]. Mają znaczenie jako punkty dystynktywne obszaru, na którym „wyryta jest przeszłość, tak że »historia jest obecna w geografii«"[54]. W interesującym mnie przypadku ich znaczenie utrwala, będąca nieodłącznym elementem organizującym turystyczny projekt Stowarzyszenia, odpowiednio opakowana „tradycja kulinarna regionu". Patrząc z ekonomicznej perspektywy i powołując się na interpretację Anny Wieczorkiewicz słów Rosario Scarpato, że „jedzenie traktowane jest jako ekspresja kultury, a kultura jako ekspresja jedzenia", można rzec, że są takie miejsca, które używają kulinariów jako narzędzia do marketingu w turystyce, są też takie, które używają turystyki, żeby promować kulinaria[55].

Przytoczone wyżej przykłady pokazują, że mamy do czynienia z oddolnym kreowaniem mitu miejsca i tradycji lokalnej. Członkowie „Mrogi"

---

[51] T. Edensor, *dz. cyt.*, s. 59.
[52] Tamże, s. 65–66.
[53] Tamże, s. 65.
[54] Tamże, s. 59.
[55] A. Wieczorkiewicz, *Tradycja w laboratorium*..., s. 213.

są mieszkańcami terenu objętego działalnością Stowarzyszenia i to oni tłumaczą tradycję i ją reprodukują, mówią, co jest godne pamiętania i upamiętniania, podpowiadają, jaka symbolika wiąże się z poszczególnymi wydarzeniami historycznymi, określają, jakie elementy mogą stać się znakiem rozpoznawczym określonego miejsca. Ich działania, oprócz budowania specyfiki regionalnej (cmentarze z pierwszej wojny, arboretum), kształtują nowe zjawiska wpisywane w miejscowe tradycje (kuchnia, skansen). To z ich inicjatywy i działań kształtowany jest mit zbiorowości, która to zbiorowość się nim dziś posługuje i wykorzystuje do budowania własnej tożsamości. Lokalność oparta na mitycznych podstawach sprawia, że

> cechy osób i przedmiotów są postrzegane jako wynik oddziaływania określonego miejsca, które nadaje im swoiste rysy stanowiące zarazem ich znak rozpoznawczy. Świadomość mityczna nie szuka jednak uzasadnienia dla tych ujawniających się właściwości (...). Dla mitycznej świadomości te fizyczne, materialne, gospodarcze i społeczne determinanty są mniej znaczące od specyficznej metafizyki miejsca, decydującej o własnościach elementów przynależących do określonego układu lokalnego[56].

6

Tradycja nie jest statyczna, podatna jest na zmiany, a innowacje, o czym przekonywał Giddens, są elementem każdej tradycji. Trwałość tradycji nie jest trwałością w sensie obiektywnym[57]. Katarzyna Łeńska-Bąk pisze, że rynek sięga do polskiej tradycji, wybiera z niej to, co atrakcyjne, następnie

> przenosi do współczesności, ale już – rzecz jasna – bez osadzenia w kontekście dawnej kultury; odtąd operuje wyłącznie etykietami lub co najwyżej wspomnieniami o kulturze dawnej, ale teraz pozbawionymi właściwego im sensu, znaczeń, funkcji i umieszczonymi w zupełnie innym dyskursie. Tak naprawdę nie polega, jak się konsumentom wydaje, na odkrywaniu drzemiącej w tradycji polskości, lecz na przedstawieniu kolejnej możliwej do wystawienia i wyboru oferty w supermarkecie kultury[58].

---

[56] D. Wadowski, *Mitologie lokalne jako współczesna postać nostalgii*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 3, *Tradycja w kontekstach społecznych*, pod red. J. Styki, M. Dziekanowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, s. 235–248.

[57] J. Kajfosz, *dz. cyt.*, s. 81.

[58] K. Łeńska-Bąk, *dz. cyt.*, s. 127.

Dotyczy to również oferty z zakresu tradycji kulinarnych. Jak widzieliśmy można je kojarzyć, mieszać, przebudowywać w dowolny sposób, a nawet wymyślać bez większych konsekwencji[59]. Dla celów ekonomicznych, ale też z poczucia przynależności do określonego miejsca, podkreśla się lokalne wyróżniki, a mówienie o „przeszłości i kulinarnej tradycji" oraz działania nazwane przez Paula Willisa „twórczymi praktykami kulturowymi tworzenia znaczeń", które „wytwarzają coś, czego wcześniej nie było, a przynajmniej nie w całości i nie w taki sam sposób"[60], oprócz tego, że nadają kolorytu wspólnocie i stanowią „przedmiot konsumpcyjnych przyjemności"[61] oraz „rdzeń atrakcyjności konsumpcyjnej"[62], są wykorzystywane do strukturyzowania świata przez podział na „my" i „oni" oraz do budowania nowych tożsamości kulturowych uznanych przez innych.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Burszta W. J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Burszta W. J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2005.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Gomóła A., *Tradycyjna kuchnia i dyskurs gastronomiczny*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 4, *Tradycja w kontekstach kulturowych*, pod red. J. Adamowskiego, M. Wójcickiej, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011.
- Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, pod red. E. Hobsbawma, T. Rangera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Kajfosz J., *O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 2, *Tradycja w tekstach kultury*, pod. red. J. Adamowskiego, J. Styki, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.

[59] Por. J. Kajfosz, *dz. cyt.*, s. 87.

[60] P. E. Willis, *Wyobraźnia etnograficzna*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 15.

[61] M. Krajewski, *dz. cyt.*, s. 210.

[62] E. Nieroba, A. Czerner, M. S. Szczepański, *dz. cyt.*, s. 60.

- Kempny M., *Tradycje lokalne jako podstawa kapitału społecznego*, [w:] *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, pod. red. J. Kurczewskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Kowalska-Lewicka A., *Tradycyjna produkcja masła w Polsce*, [w:] *Pożywienie ludności wiejskiej*, pod red. A. Kowalskiej-Lewickiej, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Kraków 1973.
- Krajewski M., *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005.
- Kula M., *Wybór tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2003.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007.
- Lubaś M., *Tradycjonalizacje kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, pod red. G. Kubicy, M. Lubasia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Łeńska-Bąk K., *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kutury sub speciae culinaria*, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2010.
- Macnaghten P., Urry J., *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Nieroba E., Czerner A., Szczepański M. S., *Filtry tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Shils E., *Tradycja*, tłum. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, pod red. J. Kurczewskiej, J. Szackiego, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Studnicki G., *Tradycja w procesie mityzacji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t.1, *Tradycja: wartości i przemiany*, pod red. J. Adamowskiego, J. Styki, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.
- Sulima R., *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Wadowski D., *Mitologie lokalne jako współczesna postać nostalgii*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 3, *Tradycja w kontekstach społecznych*, pod red. J. Styki, M. Dziekanowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011.
- Willis P. E., *Wyobraźnia etnograficzna*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008.
- Wieczorkiewicz A., *Tradycja w laboratorium turystyki*, [w:] *Przyszłość tradycji*, pod red. S. Krzemienia-Ojaka, Libra, Białystok 2008.
- http://lodzkie.ksow.pl/fileadmin/user_upload/lodzkie/pliki/publikacje/Kulinarne_Szlaki_Regionu_%C5%81%C3%B3dzkiego.pdf. (dostęp: 30.08.2012).
- http://www.minrol.gov.pl/pol/content/view/full/306 (dostęp: 30.08.2012).

- http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista--produktow-tradycyjnych/woj.-lodzkie/Kozi-twarog-z-Eufeminowa (dostęp: 23.09.2012).
- http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista--produktow-tradycyjnych/woj.-lodzkie/Nalewka-imbirowo-cytrynowa (dostęp: 23.09.2012).

Culinary traditions on the 'Appetite Trail'

The article recounts actions oriented at experiencing and reliving culinary traditions, undertaken by the Local Action Group of the 'Mroga' Society for the Local Community Development.

The Society operates in five communes: Koluszki, Brzeziny, Dmosin, Jeżów and Rogów, located in the north-eastern part of the current Łódź voivodeship, east of the city of Łódź. In the past, this area, which bordered regions whose characteristic features indicated their distinct regional identities (the Łęczyca Land and the Łowicz Principality from the north, the Rawa Land from the east, the Opoczno and Piotrków Lands from the south, and Łódź from the west), was devoid of definite features typical to folk culture. Currently it is still an area which, due to the absence of a consistent and enduring cultural foundation to refer to, cannot be described in the categories of an ethnographic or geographic region. By following the tourist trail laid by the Society, known as the 'Appetite Trail', I reconstruct the vision of what the community resident in the five communes covered by the activity of the 'Mroga' Local Action Group defines as the region's culinary tradition, and I deconstruct the Group's actions that reduce the tradition to the level of a tourist attraction.

Violetta Krawczyk-Wasilewska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Od lokalnych światów do globalnej wioski. Problematyka europejskiego dziedzictwa kulturowego jako element polityki unijnej

Problematyka konotacji definicyjnych pojęcia *tożsamość* (wprowadzonego do nauk społecznych w latach pięćdziesiątych XX w.[1]) wciąż stanowi przedmiot ożywionej dyskusji naukowej[2]. Dyskusja ta dotyczy zarówno problematyki autoidentyfikacji jednostki, jak również rodzajów tożsamości wynikających z relacji między indywidualnym przeżywaniem własnej egzystencji a formami interakcjonizmu określonej społeczności, a więc nie tylko stosunku do siebie samego i innych ludzi, ale też do grup, wspólnot i narodów, a zatem do kultury i tradycji[3].Współcześnie bowiem zagadnienie tożsamości etniczno-kulturowej nabiera nowego wymiaru już nie tylko jako element dyskursu o prawach człowieka, akceptacji i tolerancji jego kultury, ale też jako ważki czynnik polityczny związany z postępującą globalizacją i procesem integracji narodów Europy[4].

---

[1] E. H. Erikson, *The Problem of Ego Identity*, „Journal of American Psychoalalytical Association" 1956, nr 4, s. 56–121; tenże, *Identity and Life Cycle*. *Selected Papers*, Intl. Univ. Press, New York 1959. Por. przekład *Dopełniony cykl* życia, Rebis, Poznań 2002.

[2] A. Cohen, *Self Consciousness*: *An Alternative Anthropology of Identity*, Routledge, London 1994; *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*: *Racism*, *Identity and Community*, pod red. T. Modooda i P. Werbnera, Zed Books, London 1997; K. Woodward, *Questioning Identity*: *Gender*, *Class*, *Ethnicity*, Routledge, London 2004.

[3] V. Krawczyk-Wasilewska, *Tożsamość podmiotu zbiorowego w dobie globalizacji*. *Wybrane zagadnienia*, [w:] *Zagrożenie tożsamości*? *Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, pod red. A. Nadolskiej-Styczyńskiej,seria wyd. „Archiwum Etnograficzne", t. 43, PTL, Wrocław–Łódź 2005, s. 45–48.

[4] Por. *Globalizacja i integracja europejska*, pod red. B. Jóźwika, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

Nie bez znaczenia będzie tu zwrócenie uwagi na fakt powolnego odchodzenia od modelu monolitycznego państwa narodowego na rzecz tworzenia struktur federacyjnych, składających się z mniejszych, a nawet małych, lecz silnych gospodarczo i kulturowo regionów demokratycznie współpracujących ze sobą. Skłonności tej towarzyszy tworzenie struktur ponadpaństwowych (Unia Europejska) oraz globalnych współzależności międzypaństwowych w ramach systemowych układów politycznych, gospodarczych, militarnych i kulturalnych (np. ONZ, NATO, UNESCO). Z kolei rozwojowi struktur transnarodowych towarzyszy proces globalizacyjny[5], obejmujący różnorakie relacje, od gospodarczych (zwłaszcza handlowych i bankowych) poprzez polityczne (np. antyterroryzm), aż po kulturę masową i obyczajową. Intensywność tych relacji wzmógł rewolucyjny postęp technologiczny w sferze informacji i komunikacji, a zwłaszcza upowszechnienie (od 1990 r.) globalnego systemu informatycznego zwanego Internetem.

Wobec narastających procesów globalizacyjnych współczesnego świata, znaczonych drogą współzależności ekonomicznych, wymiany idei i informacji oraz mobilnością ludzi, poszukiwanie korzeni i odniesień kulturowych człowieka odzwierciedla naturalną potrzebę jednostki, jaką jest poczucie przynależności etniczno-kulturowej i wiedzy o własnym pochodzeniu oraz swojej małej ojczyźnie[6]. Przypomnieć tu też należy, iż organizacją każdego życia społecznego kierują dwie podstawowe zasady, jako to: wspólnotowa (związana z pokrewieństwem, sąsiedztwem, przyjaźnią i naturalnością stosunków międzyludzkich) i zrzeszeniowa (związana z przestrzeganiem konwencji, umów i norm społecznych itp.)[7]. A zatem historia polityczna i kulturowa danego państwa i narodu nieodłącznie wiąże się z pojęciem

[5] Pojęciem *globalizacji* określa się proces internacjonalizacji o zasięgu światowym, w którym narastają wzajemne powiązania państw i społeczeństw położonych od siebie w znacznej odległości geograficznej. Por.: *The Globalization of World Politics*: *An Introduction to International Relations*, pod red. J. Baylisa i S. Smitha, Oxford Univ. Press, Oxford 1997; R. Robertson, *Globalization*: *Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992; Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2007.

[6] M. Wieruszewska, *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstruktywny społeczności lokalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989; S. Bednarek, *W kręgu małych ojczyzn*. *Szkice regionalistyczne*, KODRTK, Wrocław–Ciechanów 1996; *Ja – regionalista*. *Refleksje*, *stanowiska*, *komentarze*, pod red. D. Kasprzyka, Interdyscyplinarny Zespół Badania Wsi UŁ, Łódź 2010.

[7] Na zasady te zwracało uwagę wielu uznanych badaczy społecznych (F. Znaniecki, M. Mead, S. Ossowski, B. Anderson, M. Weber, F. Tönnies i inni).

tożsamości i dziedzictwa, ponieważ mają one znaczenie w budowaniu procesu identyfikacji ludzi i etnosów.

Zanim przejdziemy do idei wspólnoty kulturowej Europy, podkreślić musimy, iż koncepcja wspólnego, europejskiego dziedzictwa kulturowego już po II wojnie światowej funkcjonowała jako element współpracy pokojowej, torujący bardzo powoli drogę pojęciu tożsamości europejskiej jako istotnemu warunkowi późniejszej integracji politycznej i ekonomicznej. Nie bez znaczenia był też fakt, iż do strat wojennych po II wojnie światowej zalicza się również grabież dziedzictwa kultury[8], dokonaną zarówno przez Trzecią Rzeszę, jak i aliantów. Świadczyło to, że prawodawstwo międzynarodowe z końca XIX i I poł. XX stulecia (zwłaszcza tzw. konwencje haskie i zalecenia Ligi Narodów) okazały się daleko niewystarczające.

Jednakowoż w wielu państwach europejskich zarówno deficyt demokracji, jak również brak poparcia dla idei integracyjnej nie pomagał, mimo proklamowania w 1973 r. Deklaracji tzw. kopenhaskiej, dotyczącej tożsamości europejskiej [*Declaration on European Identity*]. Deklaracja ta była pierwszą próbą definicji tożsamości europejskiej w oparciu o wspólne wartości, takie jak: prawa człowieka, demokracja i państwo prawa. Dopiero rok 1983 przyniósł Uroczystą Deklarację w Sprawie Unii Europejskiej (tzw. stuttgarcką), w której postanowiono budować poczucie wspólnoty europejskiej przez odwołanie się do dziedzictwa kulturowego. Tamże zapisano, iż działalność Rady Europy ma obejmować współpracę kulturalną „w celu potwierdzenia świadomości wspólnego dziedzictwa kulturowego jako elementu tożsamości europejskiej"[9].

Współcześni mieszkańcy Europy, zarówno zachodniej, jak i wschodniej oraz centralnej mogą się różnić poglądami na temat ich własnej tożsamości, przynależności politycznej i obywatelskości, ale jako Europejczycy muszą stawić czoła ważnym kwestiom, wiążącym się z problematyką ochrony i obrony dziedzictwa kulturowego, wyrażającego się zarówno w sferze materialnej, jak i niematerialnej.

Pierwsza kwestia dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy narodowe bezpieczeństwo kulturowe ma być rozumiane jako instytucjonalne tworzenie

---

[8] Por. J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 1–2, Wydawnictwo Zakamycze, Kraków 2001.

[9] Cytat powyższy i dalsze cytaty pochodzą z dokumentów prawnych ogłoszonych na stronie internetowej www.Europa.eu/en-law/treaties/index_pl (dostęp: 31.05.2013).

warunków do utrwalania i pielęgnowania wartości decydujących o tożsamości danego społeczeństwa przy jednoczesnym czerpaniu z doświadczeń innych narodów europejskich? Drugim zagadnieniem wymagającym zastanowienia się jest pytanie o sposób w jakim zróżnicowane kulturowo tożsamości mogą koegzystować na płaszczyźnie wzajemnego poszanowania w ramach jednej i zarazem wielonarodowej wspólnoty, zamieszkującej kontynent europejski. Trzecim wreszcie problemem może być pytanie o to, czy możliwa jest satysfakcjonująca realizacja kulturowych wartości wspólnotowych jako ideału pokoju i bezpieczeństwa, nad którymi formalną pieczę sprawuje Rada Europy [*Council of Europe*]?

Nadmienić tu należy, że choć Rada Europy od początku swego istnienia, tj. od 1949 r. wykazywała zainteresowanie zagadnieniami kultury, to europejska problematyka kulturowa pojawiła się znacznie później, bo w 1992 r., kiedy to powstał słynny Traktat o Unii Europejskiej, zwany popularnie Traktatem z Maastricht, w którym wskazano na bogactwo i różnorodność kultury europejskiej, wymagającej ochrony i rozwoju. W następnym Traktacie o Unii (tzw. amsterdamskim) z roku 1997 zapisano co następuje: „Wspólnota przyczynia się do rozkwitu Państw Członkowskich, respektując ich narodową i regionalną różnorodność, jednocześnie uwypuklając wspólne dziedzictwo kulturowe" [art. 128]. Od tego czasu realizowane są liczne inicjatywy i programy kulturalne (między innymi „KULTURA 2000" czy „Kultura 2007–2013"), w świetle których kultura traktowana jest jako cel sprzyjający integracji, a nie środek do osiągania innych celów, ponieważ w polityce unijnej pojęcie kultury ma wymiar trójaspektowy, a mianowicie:

- jako kulturowa różnorodność i dialog międzykulturowy;
- jako twórczość;
- jako element europejskiej polityki zagranicznej.

W kampanii z lat 1999–2000, przebiegającej pod hasłem „Europa: Wspólne Dziedzictwo" powiązano problematykę dziedzictwa kulturowego z wartościami demokratycznymi i pojęciem tożsamości wspólnotowej. Kampania ta obejmowała cały kompleks projektów, których celem było podnoszenie świadomości społecznej wśród narodów całej Europy. Odtąd też są wspierane projekty współpracy pomiędzy podmiotami kulturalnymi z różnych krajów członkowskich i pozaunijnych, biorących udział w danym projekcie. Celem jest akcentowanie różnorodności kulturowej i dialogu,

ochrona dóbr kultury i promocja twórczości oraz mobilności twórców (przy wykorzystaniu nowych technologii społeczeństwa informacyjnego) oraz uznanie kultury jako czynnika ekonomicznego i czynnika integracji społecznej oraz obywatelskiej.

Ochrona bowiem i rozwój kultury każdego narodu europejskiego powinny podlegać trosce instytucji poszczególnych państw członkowskich, ale też i samych społeczeństw. Sprzyja temu idea rozwoju demokratycznego i odpowiedzialnego społeczeństwa obywatelskiego, które – dzięki aktywnym członkom – negocjuje, spiera się, walczy lub zgadza z decyzyjnymi centrami politycznymi i ekonomicznymi. W rozwiniętym społeczeństwie partycypacyjnym jednostka ma możliwość aktywnego działania poprzez wolontariaty, stowarzyszenia, fundacje, związki, ruchy, partie i tym podobne obywatelskie organizacje społeczne.

Świadectwem takiego właśnie, obywatelskiego podejścia do problematyki dziedzictwa kulturowego była I Europejska Konferencja Organizacji Ochotniczych Na Polu Dziedzictwa Kulturowego, która odbyła się w Norwegii w 2000 r., mimo iż państwo to nie jest członkiem Unii Europejskiej. Nieprzypadkowo też gospodarzem tego spotkania było Oslo, ponieważ już w 1844 r. uformowało się tam Towarzystwo do Ochrony Starożytności Norweskich. Natomiast w 2001 r. Rada Europy dokonała wielkiej promocji idei ochrony kultury poprzez aktywizację obywatelskich organizacji pozarządowych. Działo się to podczas V Europejskiej Konferencji Ministrów Odpowiedzialnych za Dziedzictwo Kulturowe, która odbyła się w Portorożu (Słowenia). Tamże sformułowano deklarację o roli dobrowolnych organizacji na polu dziedzictwa kulturowego przy uwzględnieniu zasad praw człowieka, respektowaniu prawa i demokracji pluralistycznego społeczeństwa. W czasie Konferencji dokonano oceny funkcji, jakie w odczuciu społeczeństwa europejskiego powinno spełniać dziedzictwo kulturowe w dobie gwałtownie zmieniającego się świata. Położono przy tym duży nacisk na rolę społeczeństwa obywatelskiego, dobrowolność oraz partnerstwo między sektorami: publicznym, prywatnym i wolontariatem, a także na pryncypia Rady Europy.

Europejskie zainteresowanie problematyką dziedzictwa kulturowego zbiegło się zresztą z działaniami UNESCO w tym zakresie, że wymienimy Konwencję UNESCO o Ochronie Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego

(17.10.2003)[10] czy Konwencję UNESCO o Ochronie i Promowaniu Różnorodności Form Wyrazu Kulturowego (20.10.2005).

Kamieniem milowym w unijnej polityce społeczno-kulturowej okazała się jednakże Konwencja Ramowa Rady Europy w Sprawie Wartości Dziedzictwa Kulturowego dla Społeczeństwa [*Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*], podpisana 27.10.2005 r. w Faro (Portugalia). Konwencja ta w sposób oczywisty nawiązywała do Europejskiej Konwencji Kulturalnej z 1954 r., Konwencji o Ochronie Dziedzictwa Architektonicznego w Europie (z r. 1985 i 1992) i Europejskiej Konwencji Krajobrazowej (z 2000 r.), z drugiej zaś strony formułowała zupełnie nowe podejście do omawianej materii. Dotychczasowe bowiem Konwencje zajmowały się jedynie problemem ochrony i konserwacji dóbr kultury, podczas gdy Konwencja Faro postawiła zasadnicze pytanie: dlaczego, przez kogo i dla kogo dziedzictwo jest przekazywane? Podstawę takiego ujęcia stanowił pogląd, że wiedza na temat dziedzictwa kulturowego i płynące stąd pożytki tworzą – między innymi – obywatelskie prawo do swobodnego uczestnictwa w życiu kulturalnym społeczeństwa (zgodnie z art. 27. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka).

Tekst Konwencji Faro w art. 2 definiuje „dziedzictwo kulturowe" jako:

> zbiór zasobów odziedziczonych z przeszłości, które są dla ludzi tożsame – niezależnie od prawa własności – z odzwierciedleniem i wyrazem ich własnych, nieustannie ewoluujących wartości, wierzeń, wiedzy i tradycji. Zawiera ono [dziedzictwo – przyp. moje V.K.–W.] wszystkie aspekty środowiskowe wynikające z interakcji pomiędzy człowiekiem i miejscem w ciągu dziejów.

W tym samym artykule pojawia się nowe pojęcie "wspólnoty dziedzictwa" [*heritage community*], które definiowane jest jako:

> składające się z ludzi ceniących wartość specyficznych aspektów dziedzictwa kulturowego i życzących sobie by – poprzez aktywność publiczną – dziedzictwo było podtrzymywane i przekazywane następnym pokoleniom.

Jak wynika z powyżej cytowanych definicji Konwencja Faro traktuje dziedzictwo kulturowe holistycznie. Tak więc relacja: człowiek – miejsce (otoczenie/środowisko naturalne) wraz z pojęciem przekazu międzypokoleniowego zawiera w sobie aspekt ekologiczno-antropologiczny. Z kolei

[10] H. Jodełka, *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations" 2005, nr 3–4; taż, *Instrument ochrony twórczości ludowej – Konwencja UNESCO z 2003 r.*, „Twórczość Ludowa" 2010, nr 3–4.

klaster różnorodności i komplementarność jego zasobów oraz dostępność publiczna (bez względu na aktualnego właściciela) wskazuje na demokratyczne ideały powszechności dóbr wyższych. Postulat postępowania wobec zasobów dziedzictwa materialnego i niematerialnego obejmuje: identyfikowanie, inwentaryzowanie i dokumentację, badania naukowe, interpretację, ochronę, konserwację, prezentację i upowszechnianie oraz debatę publiczną nad wykorzystaniem potencjału tkwiącego w dziedzictwie.

Dalsze preambuły omawianego dokumentu dotyczą pojęcia wspólnego dziedzictwa Europy, rozumianego w kategorii praw i obowiązków poszczególnych społeczeństw i pojedynczych obywateli, polityki promocyjnej i strategicznej oraz prawnej[11]. W tekście Konwencji podkreślono konieczność dialogu międzykulturowego w atmosferze wolności i zachowań etycznych, powszechnej edukacji, wymiany informacji, poszerzania wiedzy, popularyzacji osiągnięć i współpracy oraz monitoringu i mechanizmów kontrolnych. Ponieważ postulat szerokiej partycypacji społecznej wskazuje wyraźnie, że podmiotowym beneficjentem dziedzictwa jest samo społeczeństwo, przeto Konwencja nadaje dziedzictwu wartość moralną i ekonomiczną, mającą służyć dobru pojedynczych, lokalnych wspólnot, a także sprzyjać procesowi tworzenia społeczności transgranicznych. Zasoby materialne i niematerialne dziedzictwa europejskiego stanowią także – co zostało podkreślone – wkład do zrównoważonego rozwoju ludzkości.

Konwencja Faro utorowała drogę dalszym inicjatywom Rady Europy i jej Komitetowi do Spraw Dziedzictwa, przede wszystkim zaś uaktywniła siły społeczne działające w ramach tzw. europejskiego społeczeństwa obywatelskiego[12]. Jak wiadomo nie wszystkie narody europejskie miały jednakową możliwość swobodnego rozwoju demokratycznego, w wyniku którego istnienie i ukształtowanie dojrzałego społeczeństwa partycypacyjnego uważane jest za fakt oczywisty. Stąd też nie we wszystkich państwach europejskich i w niejednakowym stopniu idee ochrony i kontynuacji dziedzictwa kulturowego znajdują swoich protagonistów działających aktywnie

[11] Por. K. Zalasińska, *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego w Polsce*, „Studia Iuridica", nr 50, 2009, s. 195–206; *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego*, t. III., pod red. W. Szafrańskiego i K. Zalasińskiej, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

[12] Por. V. Krawczyk-Wasilewska, *Ochrona dziedzictwa kulturowego a społeczeństwo obywatelskie w świetle polityki Unii Europejskiej*, [w:] *Jakość wobec wyzwań i zagrożeń XXI wieku*, pod red. R. Reclik i A. Zduniaka, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2010, s. 268–273.

w ramach dobrowolnych organizacji obywatelskich. Z kolei wiele organizacji pozarządowych koncentruje się li tylko na wyrwanej z szerszego kontekstu problematyce lokalnej[13] i pomija aspekt europejski oraz globalny lub nie odczuwa konieczności współpracy i wymiany doświadczeń z podobnymi organizacjami na szczeblu krajowym i międzynarodowym. Nie dostrzega wreszcie tzw. wartości dodanej tkwiącej w pracy na polu dziedzictwa kulturowego. Dziedzictwo kulturowe bowiem jest chronione dla ludzi (a nie dla samej idei) i stanowi element lobbingu, edukacji oraz rozwoju w demokratycznej, wielokulturowej wspólnocie, tym samym dając miejsca pracy określonym specjalistom oraz wpływając na rozwój wielu dziedzin o charakterze ekonomicznym, jak choćby turystyka, transport, gastronomia itp.

Na uwagę zasługuje także decyzja Parlamentu Europejskiego i Rady Europy z listopada 2011 r., ustanawiająca Znak Dziedzictwa Europejskiego [*European Heritage Label*] przyznawany znajdującym się na terytorium Unii obiektom odgrywającym istotną rolę w historii, kulturze oraz w budowaniu Unii. Celem tej inicjatywy było wzmocnienie poczucia przynależności do Unii wśród obywateli oraz wzmocnienia dialogu między kulturami. Nacisk położono na europejską wartość symboliczną obiektów i ich wymiar pedagogiczny, tym samym odróżniając Znak Dziedzictwa Europejskiego od inicjatyw w zakresie dziedzictwa realizowanych przez UNESCO. Do przyznania znaku kwalifikują się zabytki, miejsca naturalne, obiekty podwodne, archeologiczne, przemysłowe lub miejskie, krajobrazy kulturowe, miejsca pamięci, dobra i obiekty kultury oraz dziedzictwo niematerialne związane z danym miejscem, w tym dziedzictwo współczesne. Pierwsze Znaki Dziedzictwa Europejskiego przyznane będą w 2013 r. w wyniku konkursu projektów.

W chwili obecnej w 35 państwach europejskich istnieje ponad 340 organizacji pozarządowych zajmujących się problematyką dziedzictwa kulturowego w aspekcie europejskim i pozaeuropejskim, unijnym, transnarodowym, narodowym, regionalnym i pogranicznym. Dane te są wynikiem rejestracji tych stowarzyszeń i fundacji w unijnym projekcie pod nazwą

[13] Z braku ugruntowanej tradycji tzw. trzeciego sektora, działalność polskich organizacji pozarządowych często nie osiąga zadowalających rezultatów, nawet na gruncie lokalnym. Por. np. B. Sludkowska, J. Wacławiak, J. Trojanowska, *Promocja Łodzi na przykładzie działalności instytucji lokalnych*, [w:] *Kultura jako czynnik rozwoju miasta na przykładzie Łodzi*, pod red. V. Krawczyk-Wasilewskiej, M. Kucner, E. Zimnica-Kuzioły, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013, s. 175–179.

Inventory of Heritage Organisations in Europe (IHOE)[14], który w swej siedzibie w Mechelen (Belgia) od 2008 r. zajmuje się ich inwentaryzowaniem, a także propagowaniem ich pracy (np. poprzez konferencje i materiały szkoleniowe). Działalność wspomnianych organizacji odzwierciedla szeroką definicję dziedzictwa: od architektury, poprzez transport, technikę, historię (społeczną, ekonomiczną, polityczną, militarną, heraldykę), muzealnictwo, archiwistykę, regionalistykę, kulturę ludową i etniczną, etnologię, folklor i kulturę oralną, język, edukację, życie teatralne, muzyczne, gastronomię, tradycyjne zawody, dziedzictwo digitalne i audiowizualne oraz wiele innych.

Większość organizacji, zajmujących się problematyką kulturową łączy się w sieci. Najstarsza sieć przyjęła nazwę Europa Nostra; powstała w 1963 r. z siedzibą w Paryżu, którą w 2010 r. przeniesiono do Brukseli. Europa Nostra jest europejską federacją stowarzyszeń, których celem jest propagowanie oraz ochrona dziedzictwa kulturowego i środowiska naturalnego w Europie. Federacja składa się z 400 organizacji członkowskich, działających w 45 krajach europejskich. Pojedyncze organizacje członkowskie często reprezentują współpracujące z nimi struktury pozarządowe i non-profit, a także przedsiębiorstwa prywatne i publiczne oraz pojedyncze podmioty działające w skali europejskiej, narodowej, regionalnej i lokalnej. Dzięki przynależności do sieci Europa Nostra wiele mniejszych stowarzyszeń, działających na szczeblu lokalnym ma możliwość komunikowania się z dużymi instytucjami, takimi jak Unia Europejska, Rada Europy, czy globalne UNESCO. Wśród organizacji członkowskich Polskę reprezentują następujące: Patria Polonorum z Warszawy, Międzynarodowe Centrum Kultury z Krakowa, Towarzystwo Przyjaciół Historii i Pomników z Krakowa, Towarzystwo Przyjaciół Warszawy, Academia Europa Nostra z Lubieszynka, Dobro Kultury. Fundacja dla Ochrony Dziedzictwa Kulturowego ze Słubic, Zespół Pałacowy Kurozwęki – Staszów Sp. z o.o. oraz Fundacja Zamek Chudów.

Od 1978 r. stowarzyszenie federacyjne Europa Nostra wręcza nagrody za utrzymywanie i restaurację obiektów kultury w krajach europejskich. W 2002 roku Rada Europy przekazała stowarzyszeniu nadzór nad administracją programu nagród zwanego *European Union Prize for Cultural Heritage* („Nagroda Europa Nostra"). Celem tego programu jest:

[14] Por. też zorganizowany przez Michael Association (2007) *Multilingual Inventory of Cultural Heritage in Europe* (tzw. Michael). Patrz wersja polska na: www.michael-culture.org (dostęp: 31.05.2013).

- promowanie wysokich i rygorystycznych standardów na polu dziedzictwa kulturowego Europy;
- stymulowanie wymiany doświadczeń i kompetencji na poziomie ponadnarodowym;
- stymulowanie działań i akcji w ramach rozwoju dziedzictwa kulturowego.

Nadmienić tu należy, że dotychczas nagrodzono 15 polskich obiektów architektonicznych i muzealnych, a prezes organizacji Patria Polonorum – Zygmunt Świechowski zasiada w Radzie Naczelnej Europa Nostra.

Młodszą siostrą Europy Nostry była sieć *European Forum for Artistic Heritage* (EFAH), zarejestrowana w 1992 r., a od roku 2008 przekształcona w Culture Action Europe (z siedzibą w Brukseli). Culture Action Europe zrzesza 90 organizacji członkowskich reprezentujących 14 dyscyplin artystycznych w ramach działalności ponad 10.000 towarzystw związanych ze sztukami pięknymi, muzyką, teatrem, filmem itp. oraz organizuje integracyjne festiwale i konferencje (np. słynny *The Time is Now*! – 7–10 października 2010). Wśród członków tej sieci znajdują się 3 polskie organizacje: Centrum Artystyczne Fabryka Trzciny. Sp. z o.o. z Warszawy, Fundacja ARTeria z Zabrza i Nadbałtyckie Centrum Kultury z Gdańska.

Osobną uwagę należy poświęcić sieci *The European Heritage Network* (HEREIN) zorganizowanej przez Radę Europy w 1999 r., która stanowi unijny system informacyjny na temat organizacji rządowych odpowiedzialnych za problematykę dziedzictwa. System danych obejmuje informacje o instytucjach państwowych, funduszach i strategiach oraz ekspertach, badaczach i organizacjach formalnych, ale też o organizacjach pozarządowych związanych z ochroną i konserwacją dziedzictwa kulturalnego i naturalnego. Jeśli idzie o polskie organizacje pozarządowe, system HEREIN wykazuje: Towarzystwo Opieki na Zabytkami, Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze i Społeczny Komitet Odnowy Zabytków Krakowa. W systemie sieci HEREIN znajduje się też tezaurus, obejmujący 500 terminów specjalistycznych w 11 językach. Poza wymienioną wyżej dokumentacją, system popularyzuje tematykę dziedzictwa poprzez wirtualne prezentacje i wystawy. HEREIN specjalizuje się głównie w dziedzictwie archeologicznym i architektonicznym.

Wspominając polskie organizacje obywatelskie, zajmujące się dziedzictwem kulturowym nie wymieniliśmy z nazwy wszystkich, które istnieją. Część z nich bowiem jest od lat członkami lokalnymi i oddziałami większych, międzynarodowych stowarzyszeń, np. Polska Sekcja CIOFF – Conseil International des Organisations de Festivals de Folklore et d' Art Traditionnels, czy ICOMOS Poland – Polski Komitet Narodowy Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków [*International Council on Monuments and Sites*], niektóre zaś zajmują się dziedzictwem kulturalnym niejako pośrednio, poprzez kształtowanie (zwłaszcza u dzieci i młodzieży) postaw demokratycznych i obywatelskich, tak jak czyni to organizacja pożytku publicznego – Fundacja „Centrum Edukacji Obywatelskiej" z Warszawy, czy projekty niewielu uczelni wyższych, wpisujących się do programu unijnego Dyrekcji Generalnej ds. Edukacji i Kultury w ramach projektów: *Kształcenie ustawiczne* („Edukacja i kształcenie w centrum uwagi"), *Młodzież w działaniu* („Młodzież"), *Pielęgnowanie korzeni kultury europejskiej*, *W kierunku tożsamości europejskiej* („Kultura"), *Budowanie Europy obywatelskiej* („Obywatelstwo").

W niniejszym artykule nie dokonaliśmy liczbowego porównania polskich organizacji pozarządowych zajmujących się dziedzictwem w stosunku do liczby analogicznych organizacji w innych państwach europejskich. Z pobieżnego jednak przeglądu wynika, że takich obywatelskich stowarzyszeń, fundacji, itp. jest w Polsce wciąż niewiele, zwłaszcza obecnie w toku trwania (od 01.01.2007 do 31.12.2013) programu Komisji Europejskiej nazwanego „Europa dla Obywateli" z całkowitym budżetem 215 milionów euro przy aktywnym wsparciu innej agendy Komisji – Dyrektoriatu Generalnego Edukacja i Kultura, którym od 2010 r. kieruje w Brukseli Jan Truszczyński.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż projekty obywatelskie w zakresie dziedzictwa kulturowego nie mają w naszym kraju odpowiedniej recepcji, tak w mediach, jak i wśród samych obywateli, którzy niedostatecznie wierzą we własne możliwości, w potęgę kontaktów i współpracy, dialog interkulturowy oraz wsparcie unijne. Wydaje się więc, że sytuacja dojrzała do zmiany, dlatego też postulujemy, by w toku pracy uczelnianej zachęcać młodzież akademicką (zwłaszcza antropologów kultury i etnologów) do aktywnego, obywatelskiego zrzeszania się i działania na polu dziedzictwa, choćby w skali „micro". Często działania takie sprzyjają „drążeniu skały" i zmianie postaw władz lokalnych, które – pod wpływem lobbingu trzeciego sektora

– doceniają konieczność nie tylko podtrzymywania, konserwacji i ochrony zabytków kultury, ale także rozwoju i przekształcania środowiska pod kątem kultury historycznej i artystycznej oraz materialnej i niematerialnej pamięci społecznej. Nie bez znaczenia jest też tworzenie wartości dodanej poprzez rozwój turystyki i biznesu, zatrudnianie humanistów, otwarcie na zewnątrz. Od lokalnych światów do globalnej wioski…

BIBLIOGRAFIA

- Bednarek S., *W kręgu małych ojczyzn*. *Szkice regionalistyczne*, KODRTK, Wrocław –Ciechanów 1996.
- Cohen A., *Self Consciousness*: *An Alternative Anthropology of Identity*, Routledge, London 1994.
- Erikson E. H., *The Problem of Ego Identity*, „Journal of American Psychoalalytical Association" 1956, nr 4.
- Erikson E. H., *Identity and Life Cycle*. *Selected Papers*, Intl. Univ. Press, New York 1959.
- *Globalizacja i integracja europejska*, pod red. B. Jóźwika, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- *Ja – regionalista*. *Refleksje*, *stanowiska*, *komentarze*, pod red. D. Kasprzyka, Interdyscyplinarny Zespół Badania Wsi UŁ, Łódź 2010.
- Jodełka H., *Instrument ochrony twórczości ludowej – Konwencja UNESCO z 2003 r.*, „Twórczość Ludowa" 2010, nr 3–4.
- Jodełka H., *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations" 2005, nr 3–4.
- Krawczyk-Wasilewska V., *Ochrona dziedzictwa kulturowego a społeczeństwo obywatelskie w świetle polityki Unii Europejskiej*, [w:] *Jakość wobec wyzwań i zagrożeń XXI wieku*, pod red. R. Reclik i A. Zduniaka, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2010.
- Krawczyk-Wasilewska V., *Tożsamość podmiotu zbiorowego w dobie globalizacji*. *Wybrane zagadnienia*, [w:] *Zagrożenie tożsamości*? *Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, pod red. A. Nadolskiej-Styczyńskiej, seria wyd. „Archiwum Etnograficzne", t. 43, PTL, Wrocław–Łódź 2005.
- *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego*, t. III., pod red. W. Szafrańskiego i K. Zalasińskiej, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.
- Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski*. *Jego straty i ochrona prawna*, t. 1–2, Wydawnictwo Zakamycze, Kraków 2001.
- Robertson R., *Globalization*: *Social Theory and Global Culture*, *Sage*, London 1992; Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2007.
- Sludkowska B., Wacławiak J., Trojanowska J., *Promocja Łodzi na przykładzie działalności instytucji lokalnych*, [w:] *Kultura jako czynnik rozwoju miasta na przykładzie Łodzi*, pod red. V. Krawczyk-Wasilewskiej, M. Kucner, E. Zimnica-Kuzioły, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013.

- *The Globalization of World Politics*: *An Introduction to International Relations*, pod red. J. Baylisa i S. Smitha, Oxford Univ. Press, Oxford 1997.
- *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*: *Racism*, *Identity and Community*, pod red. T. Modooda i P. Werbnera, Zed Books, London 1997.
- Wieruszewska M., *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstruktywny społeczności lokalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989.
- Woodward K., *Questioning Identity*: *Gender*, *Class*, *Ethnicity*, *Routledge*, London 2004.
- Zalasińska K., *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego w Polsce*, „Studia Iuridica", nr 50, 2009.
- www.Europa.eu/en-law/treaties/index_pl (dostęp: 31.05.2013).
- www.michael-culture.org (dostęp: 31.05.2013).

From local to global: European culture heritage and EU policy

The notion of ethnic and cultural identity has modern connotations that give the problem of identity new meaning. On the one side there is consideration of human rights and acceptance of individual and collective identity. On the other, there are the social, political, and economic problems connected with European integration and progressive globalization. The concept of European cultural integrity and mutual cultural heritage emerged after World War II in response to war crimes and deficiencies in the existing international laws and conventions. In this article, the author gives a short outline of relevant European documents, such as acts, conventions, and programs dealing with the problem of cultural diversity and unity. The author gives special attention to the aspect of common culture heritage, both tangible and intangible, and underlines that EU policy treats safeguarding, protection, and conservation of cultural heritage both as an obligation of European member states and as an ongoing activity of citizens, in the frame of heritage NGOs.

Aleksandra Rzepkowska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

W mieście i na wsi. O doświadczaniu przestrzeni w autyzmie – rekonesans antropologiczny

Zamiast wstępu – życie w kręgu autyzmu

Tekst mój jest częścią większego projektu badawczego dedykowanego doświadczeniu autyzmu. Jego realizacja w dużym stopniu wyrasta z przyczyn osobistych. Z osobami autystycznymi mam bowiem do czynienia od dawna. Wiem także, jak trudne jest codzienne funkcjonowanie z tym zaburzeniem – zarówno dla tych, którzy zostali nim dotknięci, jak i dla ich bliskich. Cierpiący na autyzm muszą zmagać się z nietolerancją i niezrozumieniem otoczenia, poczuciem społecznej nieprzynależności, ponieważ środowiska, do udziału w których aspirują, często ich piętnują i odrzucają. Niełatwy jest też los ich bliskich. Przede wszystkim muszą odpowiedzieć sobie na pytanie, skąd bierze się odmienność ich krewnych przyjaciół lub znajomych, a to nie zawsze jest proste. Nie każdy ma szczęście spotkać na swej drodze doświadczonego lekarza czy terapeutę, który w porę rozpozna tę dysfunkcję, objaśni jej zawiłości, udzieli psychologicznego wsparcia oraz zaordynuje właściwe leczenie. Zresztą samo przyjęcie diagnozy również jest wyzwaniem. Ciężko pogodzić się ze świadomością, że bliska nam osoba jest chora, wymaga żmudnej i wieloletniej terapii, która jednak nie daje szans na całkowite wyzdrowienie, lecz najwyżej na wyciszenie lub złagodzenie niektórych objawów. Czasem odrzuca się tę gorzką prawdę, zaprzecza rzeczywistości udając, że wszystko jest w porządku, że to, co niepokojące i złe samo przejdzie. Równie istotnym problemem jest

codzienne życie z osobą autystyczną, akceptacja jej specyficznych reakcji, rytuałów i zachowań. Życie w bezpośrednim kręgu autyzmu, sprawowanie opieki nad człowiekiem z tym zaburzeniem bywają nadzwyczaj stresujące, mogą prowadzić do poważnych kryzysów i załamań psychicznych. I wreszcie, podobnie jak sami autyści[1], także ich bliscy muszą radzić sobie z nieprzychylnym często nastawieniem otoczenia – znosić złośliwości czy przytyki pod swoim adresem. Tym bardziej że mur niezrozumienia i niechęci okazuje się w wielu przypadkach nie do przebicia. Fizjonomia autystów nie odbiega od społecznie przyjętej normy, nie wyróżniają ich żadne cielesne deformacje czy kulturowe atrybuty choroby – ci ludzie nie jeżdżą na wózkach, nie kuśtykają o kulach, nie noszą protez ortopedycznych oraz masywnych szkieł, a jeśli nawet, to nie z powodu autyzmu. Co więcej, wiele autystycznych dzieci wyróżnia się podobno nieskazitelną powierzchownością i urodą. A skoro tak – ten typ myślenia (jakże naiwny i krzywdzący) przeważa u osób postronnych – to znaczy, że ich niestandardowe zachowanie nie jest skutkiem zaburzenia rozwojowego, lecz zaniedbań wychowawczych i błędów rodziny, która nie dopilnowała, nie wychowała, wypuściła w świat nieznośnego dziwaka, niezdarę i odmieńca. Niekiedy zdarza się, że rodzina – w obawie przed różnymi formami społecznej dewaluacji i dyskryminacji – nie ujawnia faktu, że bliski cierpi na autyzm. Zamykanie się w – narosłej na podłożu lęku czy wstydu – skorupie wyparcia i milczenia ma jednak swoje negatywne, a czasem wręcz dramatyczne konsekwencje psychiczne oraz biograficzne.

Mam nadzieję, że moje opracowanie przyczyni się w jakimś – choćby najskromniejszym wymiarze – do poszerzenia ogólnej wiedzy o autyzmie, a tym samym do otwarcia się na ten problem i ludzi nim dotkniętych. Daleka jestem od zamiaru mitologizacji czy uromantyczniania tej przypadłości. Zdaję sobie sprawę, że ma ona zarówno jasną, jak i mroczną stronę. Autyzm wiąże się niekiedy z aurą niezwykłości, bogactwem intelektu i wyobraźni, oprócz tego jednak przynosi ból i cierpienie – zarówno samym chorym, jak i ich bliskim. Mój tekst nie jest przeto aktem apoteozy tego zaburzenia, lecz próbą zrozumienia tej formy inności, oswajania z nią oraz budzenia szacunku dla niej.

[1] Najnowsze słowniki jako poprawne podają formy „autyk" oraz „autysta". Pierwsza z nich znajduje dość dobre oparcie w analogicznych przykładach („astygmatyzm – astygmatyk", „reumatyzm – reumatyk"), jednak ta druga wydaje mi się zręczniejsza, dlatego posługuję się w nią w swych rozważaniach.

Narracje autobiograficzne jako jeden z kluczy do poznania antropologicznego

Podstawowym celem współczesnej, hermeneutycznie uwrażliwionej antropologii jest próba zrozumienia człowieka w jego świecie – osadzonym w konkretnym czasie i przestrzeni. Szczególnie pomocne w realizacji tego zadania są narracje autobiograficzne[2], zarówno te pisane, jak i ustne. Są one bowiem jednym z najważniejszych miejsc, w których ludzka egzystencja wyraża się i ujawnia w sposób możliwie zniuansowany i wielostronny. Wsłuchiwanie się w tego rodzaju wypowiedzi, a także ich skupiona i zaangażowana lektura pozwalają rozpoznać sposoby, w jakie ludzie przeżywają swoje uczestnictwo w świecie kultury; dają wgląd w tworzone przez nich hierarchie istotności i ważności, wyznawane poglądy i wartości, doznawane emocje i uczucia. Oczywiście nie każda wypowiedź językowa jest narracją. Możemy o niej mówić zwłaszcza wtedy, gdy wypowiedź taka zyskuje strukturę sekwencyjną, z wyraźnie zaznaczonym początkiem, środkiem oraz zakończeniem, a także jeśli informuje ona o przebiegu określonych zdarzeń, o zachowaniach, intencjach, celach oraz odczuciach ich uczestników[3]. Tak pojęte narracje osobiste stanowią ważny materiał empiryczny, po który sięgają badacze – biografiści w swoich eksploracjach i projektach naukowych. Ze względu na swe cechy: obszerność, rozlewność, refleksyjność, a nierzadko także wielotematyczność i wielowątkowość są one szczególnie chętnie, a ostatnio również o wiele częściej niż inne materiały, wykorzystywane w obszarze badań i analiz o nachyleniu biograficznym. W badaniach tych, w zależności od ich specyfiki, a także przyjmowanych celów, tez i założeń, sięga się po opowieści mówione, spisane albo – co także się zdarza – po obie ich odmiany. W swoim opracowaniu wykorzystuję te drugie, dlatego pozwolę sobie omówić pokrótce ich specyfikę.

---

[2] Ludzka pamięć jest przede wszystkim działaniem komunikacyjnym, dlatego określeń takich, jak: „narracja autobiograficzna" oraz „autobiografia" używam w tym artykule wymiennie. Ze względów stylistycznych, aby uniknąć natrętnego powtarzania tego samego słowa, określenia te zastępuję czasami terminami bliskoznacznymi, jak choćby „relacja" czy „opowieść".

[3] P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, t. 2, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 9. Nie znaczy to, oczywiście, że narracja wyraża ostateczną i definitywną prawdę o życiu jej autora. Jest to niemożliwe choćby dlatego, że ludzka tożsamość nie stanowi jakiegoś nieruchomego i zamkniętego tworu, zawierającego pełnię samowiedzy jednostki, lecz jest dynamiczna i zmienna, nasyca się nowymi treściami wraz z upływem czasu oraz gromadzeniem kolejnych doświadczeń życiowych przez jednostkę. Z tego powodu badacze – narratywiści ujmują ją zawsze czasowo i historycznie.

Zacznę od tego, iż autorami analizowanych przeze mnie wypowiedzi są osoby autystyczne, zarazem zaś bardzo inteligentne i uzdolnione. Żadna z nich nie jest jednak zawodowym pisarzem, stąd w proces powstania ich tekstów były włączone osoby trzecie, zajmujące się profesjonalnie słowem. Osoby te w pewnej mierze ingerowały w strukturę tych relacji, dokonywały korekty stylistycznej oraz redakcji poszczególnych partii opowieści. Niemniej jednak przekazy te zostały utworzone na kanwie doświadczeń autystów, są formułowane w pierwszej osobie liczby pojedynczej oraz sygnowane ich nazwiskami, co pozwala mi traktować je jak autobiografie, w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu francuski badacz – Philippe Lejeune. Zgodnie z opracowaną przez niego koncepcją każda autobiografia opiera się na tak zwanym pakcie autobiograficznym, czyli swoistej umowie pomiędzy autorem a czytelnikiem, zakładającej tożsamość trzech głównych instancji nadawczych tekstu, a więc autora, narratora i głównego bohatera[4].

> Pakt autobiograficzny – przekonuje Ph. Lejeune – to poważna sprawa. Osadza on tekst w rzeczywistości stosunków z innymi, pozwala wnętrzu współgrać z zewnętrzem, temu, co intymne, z tym, co społeczne, opiera się na pojęciu prawdomówności (świadectwa), uwydatnia prawa i obowiązki. Podmiot indywidualny nie jest iluzją, lecz kruchą realnością[5].

Cechą definicyjną autobiografii jest zatem deklaracja, ogłoszenie owej tożsamości przez autora. Może się to odbyć zarówno pośrednio, poprzez użycie tytułu zawierającego wyraźną autobiograficzną sugestię, jak choćby *Dzieje mojego życia*, *Historia mojego życia*, *Opowieść o moich losach*[6] itp., poprzez przedstawienie takiego zobowiązania na początku tekstu albo bezpośrednio – poprzez nadanie głównemu bohaterowi własnego imienia i nazwiska[7].

---

[4] Systematyczny wykład tej koncepcji znajduje się w pracy Ph. Lejeune'a poświęconej autobiografii. Tenże, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001.

[5] Tamże, s. 285.

[6] Opowiadając o sobie, o swoim życiu korzystamy jednak, choć nie zawsze świadomie i intencjonalnie, z cudzej wiedzy i cudzych przekazów na ten temat. Ludzka pamięć jest bowiem dialogowa, kształtuje się zawsze w interakcji ze światem zewnętrznym, z innymi ludźmi i tekstami kultury.

[7] W świetle przedstawionej koncepcji nie jest więc ważne, czy autor całkiem sam, bez niczyjej pomocy spisał dzieje swojego życia, ale to, czy się z tym przekazem identyfikuje, czy rozpoznaje w nim siebie samego i swoją biografię.

Dla Ph. Lejeune'a nie jest także istotne, czy tekst autobiografii mówi prawdę o życiu autora, ale czy niesie w sobie taki zamiar i intencję. Obok paktu autobiograficznego pojawia się bowiem u francuskiego myśliciela również kategoria paktu referencjalnego, rozumianego jako moralna obietnica, a nawet więcej – przysięga mówienia prawdy, jaką autor składa czytelnikowi, przy czym prawda jest tu rozumiana w kategoriach prawdy narracyjnej, a nie prawdy faktów. Z uwagi na ograniczenia języka oraz ludzkiej pamięci (subiektywnej, ulotnej, zawodnej, kreacyjnej, imaginacyjnej) nikt nie jest wszak zdolny dokonać wiernego odtworzenia własnego życia, może jedynie próbować przedstawić jego aktualne wyobrażenie[8]. Czasami mamy ponadto do czynienia z intencjonalnym retuszowaniem i upiększaniem własnej autobiografii, co może wynikać z potrzeby pozytywnej autoprezentacji, zachowania twarzy. Nie burzy to jednak fundamentalnego sensu całego przedsięwzięcia, albowiem – jak wyjaśnia narratywista –

> (...) w autobiografii ścisłość nie jest kwestią najważniejszą. W autobiografii jest (...) niezbędne, by pakt referencjalny został zawarty i dotrzymany, lecz rezultat nie wymaga oceny w kategoriach ścisłego podobieństwa. W świetle czytelniczych kryteriów pakt ten może być dotrzymany niedobrze i nie przekreśla to referencjalnej wartości autobiografii (przeciwnie), jak to ma miejsce w wypadku tekstów historycznych i dziennikarskich[9].

O specyfice podejścia Ph. Lejeune'a do autobiografii stanowi również to, że jest ona dlań zarówno przedmiotem wiedzy, jak i wiary oraz istnieje o tyle, o ile istnieją ci, którzy w nią wierzą i jej pragną, ponieważ nie są dostępne w pełni skuteczne techniki weryfikacyjne, które mogłyby w sposób precyzyjny i rzetelny zmierzyć poziom autentyczności tekstu (w znaczeniu prawdy korespondencyjnej) – to, na ile dokładnie i ciasno przylega on do faktów (któż zresztą miałby to orzekać i rozstrzygać?). Autobiografia istnieje zatem w tej mierze, w jakiej „(...) prawda autobiograficzna realnie działa w przestrzeni ludzkiej komunikacji"[10]. Wypowiedzi autobiograficzne nie są więc

[8] Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w autyzmie, który stanowi główny przedmiot mojego zainteresowania, może występować pewien szczególny typ pamięci, cechującej się tendencjami do hiperszczegółowości oraz wiernego reprodukowania treści doświadczenia. Czasem mówi się o niej jako o pamięci podobnej – w swym zafiksowaniu na oryginalnym wydarzeniu – do zapisu komputerowego.

[9] Ph. Lejeune, *dz. cyt.*, s. 47–48.

[10] P. Rodak, *Wstęp. Autobiografia i dziennik osobisty jako przedmiot badań Philippe'a Lejeune'a*, [w:] Ph. Lejeune, *„Drogi zeszycie...", „drogi ekranie...". O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 16.

dla francuskiego uczonego jedynie obiektami estetycznej konsumpcji czy kontemplacji, lecz są przede wszystkim środkami społecznego porozumienia się i społecznej wymiany, za których pomocą możemy się nawzajem zbliżać, komunikować i rozumieć[11]. Dlatego też tak doniosła jest dlań – wywiedziona z pragmatyki i filozofii Paula Ricoeura – kategoria tożsamości narracyjnej, odnosząca się do wyobrażenia podmiotu o samym sobie, które to wyobrażenie podmiot ujawnia i udostępnia innym w formie autonarracji[12]. Oto, co Ph. Lejeune pisze na ten temat:

> Jeśli chodzi o fakt, że tożsamość indywidualna, zarówno w piśmiennictwie, jak i w życiu, tworzy się dzięki opowiadaniu, to nie znaczy to bynajmniej, że mieści się ona w świecie fikcji. (...) Jeśli tożsamość jest wyobrażeniem, autobiografia przylegająca do tego wyobrażenia mieści się po stronie prawdy. I nie ma nic wspólnego z zamierzoną grą fikcji[13].

W przywołanym cytacie dochodzi do głosu – silnie podkreślane przez P. Ricoeura – przekonanie o nietożsamości życia i opowieści. Zgodnie z jego stanowiskiem pomiędzy tymi realnościami istnieje wielka różnica, stąd „Logika działania, aby stała się logiką narracji, musi zwrócić się ku rozpoznanym kulturowym konfiguracjom, ku schematom przebiegu konstytuowanym przez typy plotu przekazane przez tradycję"[14]. Narracja to zatem dla P. Ricoeura kody tekstowe, wytworzone przez kulturę, po które sięgamy, by nadać formę, uporządkować i zrozumieć nasze doświadczenie. Jest to zresztą jedna z osi sporu i dyskusji pomiędzy P. Ricoeurem a innymi narratywistami, którzy przypisują strukturę narracyjną już samym procesom myślenia, pojmowania oraz interpretacji[15]. W dyskusji tej opowiadam się za

[11] Z tego powodu Ph. Lejeune, w przeciwieństwie do badaczy o nastawieniu literaturocentrycznym, rozciąga obszar swojego zainteresowania także na autobiografie pisane przez zwykłych ludzi. Jest to podejście bardzo bliskie antropologowi, dla którego autobiografia jest ważna przede wszystkim jako ślad ludzkiej egzystencji – subiektywny zapis czyichś doświadczeń, czyjejś tożsamości i samoświadomości.

[12] Zofia Mitosek wskazuje na pewien paradoks: „Według Lejeune'a, autobiografia mogłaby być wyjaśniona za pomocą kategorii »tożsamości narracyjnej«; z kolei według Ricoeura, kategorię tę można by dopracować w badaniach nad autobiografią. Czy jest to sławne koło hermeneutyczne, czy po prostu błędne koło – nie nam sądzić". Z. Mitosek, *Hermeneuta i autobiografia*, „Teksty Drugie" 2002, nr 3, s. 138.

[13] Ph. Lejeune, *dz. cyt.*, s. 5.

[14] P. Ricouer, *Time and Narrative*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London 1985, s. 93, za: K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2003, s. 132.

[15] K. Rosner, *dz. cyt.*, s. 125–136.

definicją narracji sformułowaną przez francuskiego filozofa, uznając zarazem możliwość różnych (w tym nienarracyjnych albo nie w pełni narracyjnych) sposobów postrzegania świata (co nie wyklucza oczywiście wtórnej niejako narratywizacji tych doświadczeń, dokonującej się w ramach procesu opowiadania o sobie). Przyjmując tę tezę opieram się na ustaleniach badaczy zajmujących się funkcjonowaniem ludzi cierpiących na rozmaite zaburzenia neuropsychologiczne lub niepełnosprawnych. Ludzie ci wykazują niekiedy nadzwyczajne wprost możliwości poznawcze, a ich sposób odbioru rzeczywistości może znacząco odbiegać od utartych konwencji. Spektakularnymi tego przykładami są zarówno doświadczenia autystów, jak i – porywająco oraz ze znawstwem opisane przez Olivera Sacksa – przeżycia głuchoniemych[16].

Antropologiczne poszukiwanie i lektura narracji na temat autyzmu

Współcześnie mamy do czynienia ze sporą liczbą opowieści (auto)biograficznych dotyczących doświadczenia autyzmu, co stwarza szerokie pole penetracji dla antropologa–narratywisty. Z uwagi na ograniczone ramy tego opracowania musiałam jednak dokonać wyboru materiału empirycznego. Wybór ten pozostaje oczywiście subiektywny i arbitralny, nie jest wszakże chaotyczny i przypadkowy. Dokonując go kierowałam się kilkoma istotnymi przesłankami. Po pierwsze, zależało mi na tym, aby badane teksty dobrze spełniały wymóg narracyjności, a więc aby tworzyły spójną, odpowiednio ustrukturowaną opowieść o życiu. Po drugie, sięgnęłam po relacje w pewien sposób typowe, wyrażające problemy i emocje wspólne dla wielu osób ze spektrum autyzmu. Po trzecie, zwróciłam się w stronę przekazów formułowanych przez dobrze funkcjonujących autystów, zdolnych do stworzenia nad wyraz wnikliwego studium własnej biografii, pozwalającego czytelnikowi niejako zobaczyć to zaburzenie „od środka"[17]. Po czwarte wreszcie, wybrałam teksty, w których interesujące mnie wątki zostały wyraźnie i obszernie zarysowane.

Przyjęłam także określony tryb odbioru badanych opowieści, zgodny z wyznawanym przeze mnie paradygmatem antropologii narratywistycznej. Polegał on przede wszystkim na próbie intensywnej i skupionej lektury

[16] O. Sacks, *Zobaczyć głos. Podróż do świata ciszy*, tłum. A. Małaczyński, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

[17] Osoby gorzej radzące sobie w życiu, nie nawiązujące interakcji ze światem, upośledzone, mające problemy z mową komunikatywną czy z autodeskrypcją nie byłyby w stanie sprostać temu wyzwaniu.

tych przekazów, w celu jak najgłębszego wniknięcia w – narracyjnie skonstruowany i wyrażony – świat życia ich autorów. Z każdą z omawianych relacji obcowałam zatem w sposób zaangażowany i długotrwały, wielokrotnie ponawiając proces lektury, powracając do szczególnie dla mnie ważnych partii i fragmentów tekstów. Dzięki temu udało mi się – jak sądzę – osiągnąć to, co wciąż jeszcze – pomimo dokonujących się współcześnie gruntownych przemian modelu etnograficznych badań terenowych – pozostaje dla nich konstytutywne, a mianowicie udało mi się nawiązać więź z moimi badanymi[18]. Oczywiście była i jest to więź niebezpośrednia, zmediatyzowana przez żywioł opowieści, zarazem jednak nacechowana i znacząca.

Przy okazji chcę również podkreślić, że mimo iż omawiane przeze mnie relacje oświetlają doświadczenia wspólne dla olbrzymiej rzeszy autystów (poczucie odmienności, nieprzystosowania, społecznej ekskluzji), bardzo istotny jest dla mnie ich wymiar indywidualny – to, że mówię w swoim opracowaniu o konkretnych ludziach, znanych mi z imienia i z nazwiska, żyjących w danym miejscu i czasie, przeżywających określone uczucia, wyzwania i trudności. Jest to zbieżne z moim antropologicznym *credo*, z moją wizją antropologii, dla której najważniejszy jest człowiek oraz spotkanie z nim, wsłuchanie/wczytanie się w jego głos – nie po to, rzecz jasna, aby go osądzić, wykorzystać, obnażyć lub nim kierować, lecz aby go poznać i spróbować zrozumieć.

I jeszcze jedna uwaga związana z antropologiczną eksploracją świata autystów. Jak już wyjaśniłam, świat ten przybliżam i opowiadam w swoim tekście poprzez skupioną lekturę ich opowieści, są one dla mnie głównym kluczem do jego bram, jednak moja znajomość tego świata ma również bardzo solidne oparcie w empirii, które wykorzystuję przy lekturze wybranych autonarracji oraz literatury fachowej dotyczącej tego zaburzenia. Jest to o tyle ważne, iż w przypadku autyzmu mamy do czynienia ze sferą inności, wobec której język jest czasami niewydolny, niewystarczający, bezradny, która nie daje się w całości i precyzyjnie upojęciowić, wyrazić w słowie. Pewne aspekty tego zaburzenia znam więc, odczuwam i rozumiem także za sprawą wiedzy obserwacyjnej – takiej, która z trudem poddaje się

[18] E. Kawiecka, *Miejsce badań terenowych jako problem współczesnej antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*, pod red. B. Gutowskiego, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2009, s. 94–96.

translacji na struktury werbalne oraz formy narracyjne[19]. Owa nieredukowalna oraz nieprzekraczalna odmienność autystycznego przeżywania świata powoduje zarazem, iż jest ono nie w pełni dostępne poznawczo dla tak zwanej osoby neurotypowej[20]. Może ona – jak ja – uznawać empiryczną realność tych doświadczeń, ale nie jest w stanie do końca ich podzielać. Obcując z wieloma opowieściami autystów (i z nimi samymi) bardzo często miałam i mam poczucie efektu szklanych drzwi, poprzez które przeziera świat, który badam, ale które zdecydowanie odcinają mnie od tego świata[21]. Różnica sposobu percepcji okazuje się tu barierą nie do sforsowania. Dla przykładu: wiem o tym, że niektórzy autyści cierpią na perseweracje czy obronność dotykową, wielokrotnie miałam możliwość obserwowania tego rodzaju zachowań, ale nie potrafię zgłębić oraz przyswoić sobie ich esencji. Przymus powtarzania tej samej czynności lub odruchowa ucieczka przed dotykiem pozostają dla mnie zagadką, zdecydowanie wykraczają poza mój horyzont widzenia i odczuwania świata. Mimo tych ograniczeń nie rezygnuję z prób antropologicznego opisu i interpretacji autystycznego sposobu przeżywania rzeczywistości, kierując się przeświadczeniem, że każdy, nawet nie w pełni zadowalający i kompletny akt intelektualnego opanowania jakiegoś tematu jest lepszy niż kapitulacja, zaniechanie, milczenie. Aby jednak wyzwanie, jakie podjęłam, mogło się powieść, muszę – przynajmniej pokrótce i w terminach ogólnych – wytłumaczyć, czym jest autyzm.

Autyzm – próba charakterystyki

Autyzm (od greckiego słowa „*autos*", co znaczy „sam") stanowi całościowe zaburzenie rozwojowe[22]. Jako osobny zespół chorobowy został po raz

[19] Zdaję sobie sprawę, że – użyte przeze mnie – określenie „wiedza obserwacyjna" jest nie do końca fortunne i precyzyjne, bo przecież nie chodzi tu o beznamiętną, metodycznie prowadzoną obserwację, lecz o oparte na bliskości, pulsujące emocjami kontakty międzyludzkie, realizujące się w porządku codzienności, życia prywatnego. Tymczasem nie znajduję jednak lepszego terminu, który wyrażałby moje intencje i odczucia.

[20] Określenia „neurotypowy" oraz „neuronietypowy" są dobrze zadomowione w dyskursie na temat zaburzeń neurologicznych, jednak używam ich z pewnym wahaniem. Wydają mi się one bowiem nieco stygmatyzujące.

[21] Metaforę drzwi oddzielających dwie rzeczywistości zaczerpnęłam od Temple Grandin. Taż, M. M. Scariano, *Byłam dzieckiem autystycznym*, tłum. E. Zachara, PWN, Warszawa –Wrocław 1995, s. 57–64.

[22] Piśmiennictwo naukowe oraz popularnonaukowe dotyczące spektrum zaburzeń autystycznych jest bardzo bogate, obejmuje zarówno teksty źródłowe, jak i prace przeglądowe.

pierwszy scharakteryzowany w latach czterdziestych XX w. przez dwóch lekarzy psychiatrów – Leo Kannera i Hansa Aspergera. W literaturze specjalistycznej często podkreśla się, że autyzm ma wiele twarzy, zaburzenie to obejmuje bowiem rozległe spektrum przypadków o bardzo różnym stopniu głębokości i nasilenia objawów[23]. Najważniejsze, wymieniane w piśmiennictwie naukowym, cechy autystyczne to:

– postawa „od świata", dążenie do izolacji, brak zainteresowania kontaktami społecznymi, osłabiona zdolność do nawiązywania interakcji społecznych;

– kłopoty z odczytywaniem wskazówek społecznych (wyrazu twarzy, mowy ciała, metafor, aluzji, ironii), tendencja do interpretowania zachowań i komunikatów społecznych dosłownie i wprost;

– przymus stałości i jednostajności otoczenia (w opinii specjalistów powtarzalność oraz porządek są tym, co nadaje obrazowi świata autystów spójną i stabilną strukturę, dlatego też osobom tym bardzo ciężko przychodzi adaptowanie się do nowości, każda najdrobniejsza zmiana w codziennych czynnościach, jak ubieranie się, czesanie, spożywanie posiłków, zabiegi higieniczne, organizacja dnia czy osobistej przestrzeni wytrąca ich z równowagi i silnie rozstraja);

– trudności w widzeniu spraw z perspektywy innej osoby (określane jako brak zdolności metalizowania, deficyt teorii umysłu);

W swoim opisie autyzmu sięgam do wielu opracowań. Wymienię najważniejsze: *Autyzm. Kontrowersje i wyzwania*, pod red. W. Dykcika, Wydawnictwo ERUDITUS, Poznań 1994; *Autyzm wyzwaniem naszych czasów*, pod red. T. Gałkowskiego i J. Kossewskiej, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001; S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, *Understanding other minds I. Perspectives from autism*, Oxford University Press, Oxford 1993; S. Baron –Cohen, *Mindblindness. An essay on autism and theory of mind*, The MIT Press, Cambridge 1995; L. Bobkowicz-Lewartowska, *Autyzm dziecięcy. Zagadnienia diagnozy i terapii*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków 2004; C. H. Delacato, *Dziwne, niepojęte. Autystyczne dziecko*, tłum. M. Główczak, Fundacja SYNAPSIS, Warszawa 1995; U. Frith, *Autyzm i zespół Aspergera*, tłum. B. Godlewska, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2005; Taż, *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008; L. Jackson, *Świry, dziwadła i zespół Aspergera. Przewodnik użytkownika dorastania*, tłum. E. Niezgoda, Wydawnictwo Fraszka Edukacyjna we współpracy z Fundacją SYNAPSIS, Warszawa 2005; Ch. Preißman, *Zespół Aspergera. Jak z nim żyć, jak pomagać, jak prowadzić terapię*, tłum. J. Arentewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2012.

[23] Funkcjonowanie osoby autystycznej w dużej mierze zależy od rodzaju tego zaburzenia. Na przykład pacjenci z autyzmem klasycznym – „typu Kannera" są zwykle opóźnieni w rozwoju, czasem nawet poważnie, „Aspergerowcy" zaś mają normalny albo podwyższony iloraz inteligencji.

– czynności stereotypowe, repetytywne (może to być podskakiwanie, kołysanie się, ugniatanie części ciała, kręcenie palcami, obracanie w rękach lub podrzucanie przedmiotów; zachowania te mogą wynikać z potrzeby redukcji pobudzenia nadaktywego układu nerwowego – koncentrując się na monotonnych, powtarzających się czynnościach autyści blokują niejako dopływ bodźców, które ich ranią i z którymi nie mogą sobie poradzić);

– utrudniona akwizycja języka, zaburzenia mowy (tendencja do pustosłowia, echolalia, wypowiedzi konstruowane wyłącznie z klisz) lub całkowity brak mowy;

– problemy w nawiązywaniu kontaktu wzrokowego, uciekające lub wędrujące spojrzenie;

– impulsywność oraz kłopoty z panowaniem nad emocjami, zwłaszcza w przytłaczającym i nieznanym sobie otoczeniu (ma to ścisły związek ze wzmiankowanym przeze mnie autystycznym przymusem stałości otoczenia);

– łatwość mechanicznego zapamiętywania;

– wąskie, silnie pochłaniające zainteresowania i uzdolnienia (zwane wysepkowymi – może to być na przykład szczególnie angażujące zainteresowanie dźwiękami, słowami, liczbami, datami lub symbolami), tego rodzaju fascynacje i fiksacje składają się niekiedy na tak zwany syndrom sawanta[24];

– upośledzona koordynacja ruchowa;

[24] Wyraz „sawant" jest obecnie używany w miejsce dawniejszego określenia „idiota -sawant". Stara terminologia została zarzucona ze względu na występujący w niej dyskryminujący i obraźliwy element „idiota", ale do pewnego stopnia była trafna. Poprzez zestawienie dwóch określeń o przeciwnym znaczeniu (*savant* w języku angielskim oznacza erudytę) wyrażała ona bowiem typowy dla autyzmu fenomen polegający na tym, że osoby, do których to określenie odnoszono, osiągały imponujące wyniki na jednym polu, a jednocześnie bardzo słabo radziły sobie w innych obszarach. Literatura dotycząca autyzmu pełna jest opisów osób, które wykazywały szczególne uzdolnienia w zakresie tworzenia poezji, nauki języków obcych, muzykowania, rysowania, malowania, liczenia czy też pamięciowego określania dnia tygodnia dla dowolnie wybranej daty w kalendarzu, ale poza tym zupełnie nie potrafiły odnaleźć się w życiu codziennym, nie umiały o siebie zadbać oraz nie interesowały się niczym poza ulubioną tematyką. U. Frith, *Autyzm. Wyjaśnienie*…, s. 180–185. Źródłem wiedzy o syndromie sawanta są te między innymi prace: D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, PIW, Warszawa 2006, s. 91–121; O. Sacks, *Antropolog na Marsie*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2008, s. 235–301; M. Scheerer, E. Rothmann, K. Goldstein, *A case of „idiot savant". An experimental study of personality organization*, American Psychological Association, Evanston 1945; D. A. Treffert, *Extraoridinary people. Understanding „idiot savants"*, Harper and Row, New York 1989.

– odmienne funkcjonowanie percepcyjne i sensoryczne (nadwrażliwość lub niewrażliwość na bodźce zmysłowe, synestezja, kłopoty z przerzutnością uwagi itp.).

Przytoczone cechy składają się na szerokie spektrum autyzmu, należy jednak pamiętać – podkreślę to po raz kolejny – że każdy przypadek tego zaburzenia jest trochę inny. Wynika to z tego, że każdy człowiek jest odrębną i niepowtarzalną całością biologiczną, a także podlega innym oddziaływaniom kulturowym i biograficznym, gromadzi odmienne doświadczenia, uczestniczy w różnych środowiskach społecznych, dysponuje sobie właściwą inteligencją, wrażliwością i wyobraźnią. Rodzaj oraz stopień natężenia poszczególnych objawów autyzmu mogą więc być rozmaite, mogą też one ewoluować w czasie, bo przecież autyści – jak i inni ludzie – nie są statyczni. Dodajmy także, że – jak dotąd – nie wyjaśniono szczegółowo etiologii tego schorzenia. Współcześnie najwięcej zwolenników ma hipoteza mówiąca, że kluczowe dla jego powstania są czynniki genetyczne. Oprócz nich jako ważne faktory ryzyka podaje się: wiek ojca powyżej czterdziestego roku życia, urazy okołoporodowe, uszkodzenia centralnego układu nerwowego oraz poważne infekcje i intensywne antybiotykoterapie w okresie niemowlęctwa.

W leczeniu autyzmu dominuje podejście niefarmakologiczne, oparte między innymi na terapii behawioralnej, specjalnej edukacji oraz diecie (substancje wykluczane z jadłospisu autystów to: gluten, glukoza i kazeina; na liście produktów „zakazanych" w tym schorzeniu znajdują się zaś: mleko, pszenica, kukurydza, pomidory, czekolada, cukier i grzyby). Cały czas opracowywane są coraz doskonalsze i skuteczniejsze metody terapeutyczne, jak również narzędzia służące do trafnego diagnozowania tej przypadłości. Na coraz szerszą skalę prowadzone są badania przesiewowe, które mają przyczyniać się do wczesnego wykrywania autyzmu wśród dziewczynek i chłopców, przy czym z danych statystycznych wynika, że problem ten o wiele częściej dotyczy płci męskiej. Szacuje się, że przeciętnie na piętnastu autystycznych chłopców przypada tylko jedna autystyczna dziewczynka. Za powód tej dysproporcji uznaje się zwykle pewne czynniki biologiczne (odmienna budowa mózgu, gospodarka hormonalna) oraz społeczno-kulturowe (przebieg ewolucji kulturowej, nieco inny sposób socjalizacji). Niezależnie jednak od płci pacjenta w terapii autyzmu przeważa dziś podejście holistyczne, to

znaczy programem terapeutycznym obejmowane są całe rodziny, ponieważ problem doświadczany przez indywiduum nieuchronnie odciska się na innych członkach wspólnoty rodzinnej.

Aby możliwe było zrozumienie autyzmu, niezbędna jest fachowa wiedza z wielu dziedzin: medycyny, psychologii, pedagogiki, niektórych działów językoznawstwa, a także antropologii. Autyści to bowiem zbiorowość odmienna pod względem kulturowym: pod względem języka, emocji, codziennych praktyk, upodobań i zachowań. Zadaniem antropologa jest przeto uchwycić oraz opisać tę odmienność – wyjątkowość percepcji, świadomości, sposobu egzystencji i wewnętrznych przeżyć.

Kilka słów o autorach badanych opowieści

W artykule tym sięgam do narracji autobiograficznych dwóch osób – Temple Grandin i Daniela Tammeta. Zasadniczą kanwą dla moich rozważań są ich autobiografie, zatytułowane *Byłam dzieckiem autystycznym*[25] oraz *Urodziłem się pewnego błękitnego dnia. Pamiętniki nadzwyczajnego umysłu z zespołem Aspergera*[26]. Jak zaznaczyłam wcześniej, do lektury i interpretacji ich wypowiedzi wykorzystuję także wiedzę o autyzmie czerpaną z autopsji.

Temple Grandin i Daniel Tammet to osoby niezwykłe, obdarzone nieprzeciętną umysłowością, inteligencją oraz mające barwne, choć – co typowe dla autyzmu – nie zawsze szczęśliwe życie, zatrute przez doznanie izolacji, beznadziei oraz rozliczne słabości i ograniczenia, które trudno przełamać. Ich opowieści stanowią zatem splot tego, co powtarzalne w biografiach autystów: poczucia inności, nieprzystawalności do świata, braku akceptacji z tym, co na swój sposób wyjątkowe i co ich autorzy zawdzięczają zarówno pewnym szczęśliwym zbiegom okoliczności, wsparciu ze strony własnych środowisk, jak i osobistym zasobom (talentom, charyzmie, samozaparciu), które pozwoliły im na przezwyciężenie wielu autystycznych tendencji i osiągnięcie sukcesu. Na przykładzie ich losów widać też wyraźnie, że każdy przypadek autyzmu jest inny, a to, w jakim kierunku rozwinie się biografia takiej osoby jest zależne od wielu czynników, związanych zarówno z jej indywidualnymi cechami biopsychicznymi, jak i doświadczeniami społeczno-kulturowymi.

---

[25] T. Grandin, M. M. Scariano, *dz. cyt.*

[26] D. Tammet, *Urodziłem się pewnego błękitnego dnia. Pamiętniki nadzwyczajnego umysłu z zespołem Aspergera*, tłum. M. Mysiorska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

Dowiedzmy się zatem, kim są Temple Grandin i Daniel Tammet? Co wiemy o nich i o ich życiu[27]?

Temple Grandin urodziła się 29 sierpnia 1947 r. w Bostonie, w Stanach Zjednoczonych. Była najstarszym dzieckiem w rodzinie, ma troje rodzeństwa. Po ukończeniu college'u podjęła studia psychologiczne, ale wkrótce je porzuciła i zajęła się zgłębianiem tajników świata zwierząt. Pracę magisterską poświęciła zagadnieniu poskromów na farmach, a jej rozprawę uznano za przełomową i pionierską. Opublikowała serię artykułów o przytrzymywaniu zwierząt – zarówno w pismach fachowych, jak i branżowych gazetach reklamowych. Ta niezwykła autystka ma również doktorat Wydziału Nauk o Zwierzętach Uniwersytetu w Illinois. Zaprojektowała ponad jedną trzecią urządzeń do hodowli bydła w USA, a wiele jej projektów stosowane jest także w innych krajach. Obecnie pracuje jako profesor nauk o zwierzętach w Colorado State University. Od wielu lat udziela się jako konsultantka w sprawach dotyczących zachowania zwierząt. Skonstruowana przez nią słynna maszyna do uścisków – służąca do stymulacji dotykowej autystów – była wzorowana właśnie na poskromach dla bydła. Temple Grandin jest jedną z najbardziej znanych osób autystycznych w świecie, od wielu lat angażuje się w popularyzowanie wiedzy o tym schorzeniu. Prowadzi wykłady gościnne na ten temat oraz mówi o nim w programach telewizyjnych. Podjęta przez nią batalia z autyzmem budzi powszechny podziw i szacunek – z destrukcyjnego, nie umiejącego mówić i rzucającego ekskrementami dziecka T. Grandin przedzierzgnęła się bowiem w twórczą, niezależną i świadomą siebie kobietę, autorytet w dziedzinie badań naukowych, aktywistkę i pisarkę. Jej fascynujące życie stało się kanwą opowiadań oraz filmów[28]. Mieszka w Fort Collins, w Colorado.

Daniel Tammet urodził się 31 stycznia 1979 r. w Londynie, w Wielkiej Brytanii. Jest najstarszy z dziewięciorga rodzeństwa, ma trzech braci oraz pięć sióstr. Cierpi na łagodną odmianę autyzmu, określaną jako zespół Aspergera, a także na związane z tym zespołem zaburzenie zwane synestezją, które sprawia, że widzi kolory, kształty oraz faktury liter i liczb. Z tego powodu data jego urodzin jest dla niego niebieska, a cyfry, które ją tworzą,

[27] Wiele informacji o sobie moi narratorzy zamieszczają na swoich stronach internetowych: www.templegrandin.com (ostatni dostęp: 11 maja 2013); www.danieltammet.net (ostatni dostęp: 11 maja 2013).

[28] T. Grandin jest między innymi bohaterką znanego opowiadania O. Sacksa pt. *Antropolog na Marsie*. Tenże, *Antropolog*..., s. 302–364.

kształtem przypominają mu otoczaki. Synestezję Daniela zapoczątkował prawdopodobnie przebyty przez niego w wieku czterech lat atak epilepsji. Wciąż nie wyjaśniono, co wywołuje epilepsję, ale wiadomo, że o wiele częściej występuje ona u osób ze spektrum zaburzeń autystycznych. Mniej więcej jedna trzecia dzieci z autyzmem przed okresem pokwitania zapada na tę przypadłość. Dlatego uważa się, że te dwie dysfunkcje mogą mieć wspólną przyczynę w budowie mózgu lub w leżących u jej podstaw uwarunkowaniach genetycznych.

Synestezyjne funkcjonowanie Daniela jest sprzężone z jego genialnymi zdolnościami liczbowymi oraz językowymi, które składają się na tak zwany syndrom sawanta. W swoich obliczeniach z łatwością prześciga kalkulator, a żeby sprawdzić, czy ma rację, potrzeba pomocy komputera. Dzięki nadzwyczajnym możliwościom poznawczym 14 marca 2004 r. D. Tammet ustanowił nowy rekord Wielkiej Brytanii i Europy w publicznej recytacji z pamięci liczby pi – podał 22 514 jej cyfr bez błędów w czasie pięciu godzin i dziewięciu minut. Podobnie łatwo przychodzi mu nauka języków. W czasie spisywania pamiętnika znał ich dziesięć: angielski (swój język ojczysty), fiński, francuski, niemiecki, litewski, esperanto, hiszpański, rumuński, walijski oraz islandzki, który – w ramach eksperymentu badawczego – przyswoił sobie w ciągu zaledwie siedmiu dni. W 2008 r. D. Tammet wyemigrował do Francji, mieszka w Paryżu.

Doświadczanie przestrzeni w autyzmie – na podstawie wybranych autonarracji

Opozycja miasto–wieś konotuje dwa odrębne repertuary sensów i znaczeń, odnoszących się także do doświadczeń przestrzennych. Pierwszy człon opozycji wskazuje na takie między innymi cechy, jak: duża intensywność zabudowy i gęstość zaludnienia, zwiększona liczba środków komunikacji (zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej), rozbudowana oraz intensywnie wykorzystywana sieć infrastruktury, hałas, wysokie tempo życia, a także ograniczony dostęp do świata natury. Wieś natomiast mieści w swym polu znaczeniowym takie treści, jak: oddalenie od wielkich skupisk ludzkich, rozproszony charakter zabudowy, spokój, cisza oraz bliski kontakt z przyrodą[29].

[29] Zarysowana dychotomia ma z pewnością uproszczony i wysoce uogólniony charakter, mimo to przyjmuję ją na użytek swoich rozważań.

Ben Singer w artykule *„Sensacyjność" a świat wielkomiejskiej nowoczesności* zwraca uwagę na to, że życie miejskie – ze swej istoty intensywniejsze niż życie na wsi – zyskało jeszcze na rozmachu wraz z nadejściem nowoczesności. Ulice metropolii zaczęła wówczas charakteryzować niespotykana do tej pory spektakularność, wynikająca z nagromadzenia na jednej przestrzeni olbrzymiej liczby ludzi, pojazdów i przedmiotów. Mieszkaniec miasta został tym samym narażony na audiowizualną, akustyczną, haptyczną oraz społeczną stymulację czy wręcz hiperstymulację. Oto jak B. Siger opisuje ową wyłaniającą się w procesie dziejowym monstrualność miejskiej przestrzeni:

> Narodziny wielkomiejskiej nowoczesności były zjawiskiem wzbudzającym grozę. Miasta zawsze były pełne ruchu, ale nigdy aż tak, jak tuż przed przełomem stuleci. Fala urbanizacji sprawiła, że miasta stały się znacznie bardziej zatłoczone, chaotyczne, zróżnicowane społecznie, nasycone bodźcami bardziej, niż kiedykolwiek wcześniej[30].

Epoka nowoczesna wywołała tym samym „przemoc sensoryczną", stan permanentnego zagrożenia dla ludzkich zmysłów. Ciało i umysł mieszkańca wielkiego miasta zostały wystawione na działanie hiperbodźca, narażone na ciąg nieustannych wstrząsów spowodowanych przez zmulitplikowany chaos municypalnej przestrzeni – jej wielobarwność, prędkość, zgiełk itd. Podczas wędrówki przez nowoczesne miasto jej mieszkańcowi napinały się i prężyły wszystkie zmysły – jego otoczenie migotało tysiącem świateł; odurzało chmurą przeróżnych woni; spowijało warstwą kurzu, sadzy i spalin; ogłuszało wyciem klaksonów, hukiem, trzaskiem i chrzęstem; zakleszczało w nieprzebranym tłumie przechodniów, narażało na ich dotyk i fizyczną bliskość. Oczywiście nie brakowało miłośników tego nowego oblicza świata, dla których potężniejąca intensywność czy wręcz agresywność miejskiej ekumeny była źródłem zachwytu i ekscytacji. Jednostki bardziej wrażliwe czuły się jednak przytłoczone, ich delikatny układ nerwowy nie radził sobie z lawinowym napływem danych zmysłowych[31].

---

[30] B. Singer, *„Sensacyjność" a świat wielkomiejskiej nowoczesności*, tłum. Ł. Biskupski, W. Marzec, J. Słodkowski, A. Zysiak, [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*, pod red. T. Majewskiego, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 143.

[31] M. Nieszczerzewska, *Stymulacja autentyczna i inscenizowana. Dwa rodzaje sensorycznej intensywności miejskiego życia*, [w:] *Spektakle zmysłów*, pod red. A. Wieczorkiewicz i M. Kostaszuk-Romanowskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 261–277.

Współcześnie mamy co prawda do czynienia z odrzuceniem licznych założeń modernistycznej urbanistyki, jednak miasto nadal pozostaje domeną ruchu, pędu i szoku dla zmysłów. Także i dzisiaj spora liczba jego mieszkańców nie radzi sobie z generowaną przezeń „przemocą sensoryczną"[32]. Do grona tego należy wielu autystów. Wynika to z charakterystycznego dla owego schorzenia odmiennego funkcjonowania zmysłowego i percepcyjnego, które wiąże się z obniżoną tolerancją na doznania sensoryczne[33].

Szczególnie wymowna jest pod tym względem narracja Daniela Tammeta, w której przestrzeń miasta jawi się jako źródło rozlicznych cierpień dla autysty[34]. W swoim pamiętniku autor wspomina, że nieprzewidywalność oraz kakofonia miejskiego życia niemal od zawsze napełniały go lękiem. Od dziecka bał się głośno trąbiących samochodów oraz przebywania w zgiełku i tłumie[35]. Trudny do zniesienia był oraz jest dla niego zatem pobyt w miejscach takich, jak: autobus, trolejbus, ulica, kino czy restauracja[36]. Miejsca te, skolonizowane zwykle przez zbiorowiska ludzi, gwarne i chaotyczne, oddziałują bowiem drażniąco na psychikę i zmysły autysty: bezładna plątanina hałasu, zapachów i obrazów przytłacza go i frustruje, napływających zewsząd danych sensorycznych jest zbyt dużo, by móc je mentalnie ogarnąć i uporządkować. Konsekwencją tego jest pogorszenie indywidualnej percepcji i uwagi, człowiek z autyzmem zaczyna tracić kontakt z rzeczywistością, wyłącza się, a przy tym staje się niespokojny i nieprzystępny. Podobnie wpływa na Daniela Tammeta wizyta w supermarkecie[37]. Wielkość sklepu, liczba obsługi i kupujących, bogactwo asortymentu, a także sztuczne oświetlenie i wysoka temperatura wprawiają go w stan zmysło-

[32] Doświadczenia osób nadwrażliwych stały się przedmiotem interesujących i wnikliwych analiz Iwony Kabzińskiej. Taż, *Jak pogodzić wodę z ogniem? Miłośnicy ciszy kontra wielbiciele hałasu*, „Zabawy i Zabawki" 2009, nr 1–4, s. 75–99; Taż, *Nadwrażliwi – marginalizowana mniejszość kulturowa*, [w:] *Ciekawość świata, ludzi, kultury… Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, pod red. R. Hołdy, T. Palecznego, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 121–139.

[33] Możliwa jest też sytuacja odwrotna, a więc niewrażliwość na dane zmysłowe. Czasem bywa ona zresztą niebezpieczna, gdyż brak odczuwania bólu, zimna lub gorąca może doprowadzić człowieka do poważnych urazów oraz chorób somatycznych.

[34] Z uwagi na ograniczone ramy tego opracowania rezygnuję z przytaczania cytatów pochodzących z badanych opowieści. O doświadczeniach D. Tammeta i T. Grandin opowiadam własnym głosem, scalając je w rodzaj antropologicznej meganarracji.

[35] D. Tammet, *dz. cyt.*, s. 43.

[36] Tamże, s. 130, 148, 159, 193, 242.

[37] Tamże, s. 266.

wego splątania, przygniatają i męczą. Naturalną reakcją na ową przemoc ze strony miejskiej przestrzeni jest ucieczka czy też próba odseparowania od miejsc odbieranych jako opresyjne i wrogie – takich, które ranią. Autysta opracowuje zatem własną mentalną i emocjonalną mapę miejskiej ekumeny oraz spontanicznie zwraca się ku tym obszarom, w których dochodzi do rozrzedzenia i złagodzenia zmysłowej treści rzeczywistości, dzięki czemu jego czuła, nadwrażliwa psychika doświadcza stanu satysfakcji i uspokojenia. Wiedziony instynktem oraz traumatycznym wspomnieniem przeszłości zaczyna omijać miejskie wyspy zgiełku, znienawidzone przylądki tłoku, chaosu i zamętu oraz poszukiwać enklaw ciszy i porządku. Dla autora pamiętnika są nimi takie choćby miejsca, jak: park, ogród, muzeum, galeria czy biblioteka[38]. Tam właśnie ma szansę odpocząć od napierającej zewsząd cywilizacji, technologicznego i konsumpcyjnego pędu, zanurzyć się w kojącej fali spokoju. Zauważmy zarazem, że doświadczenia przestrzenne, jakie oferują te miejsca, są częstokroć semantycznie zbieżne z treściami ewokowanymi przez pojęcie wsi, wiążą się z przeżyciem ciszy, oddalenia od rozedrganych i ekspansywnych skupisk ludzkich, doznaniem bliskiego kontaktu z przyrodą[39] oraz izolacją od monstrualności świata opartego na sztuczności, przemyśle i technologii. Szczególnie cenny jest dla autysty bezpośredni kontakt z przyrodą, stanowi on dla niego źródło najczystszej przyjemności zmysłowej, zarazem zaś odstresowuje go i rozładowuje skumulowane napięcie nerwowe. D. Tammet pisze, że obcowanie ze światem natury – słuchanie śpiewu ptaków, szumu drzew, oddychanie świeżym powietrzem, wystawianie się na ciepło słoneczne, a także studiowanie przez dotyk tworów przyrody, jak choćby kasztany czy kora drzew – wywierają na niego zbawienny wpływ[40]. Dodajmy w tym miejscu, że charakterystyczną cechą autyzmu jest wzmożona koncentracja na szczegółach, uwielbienie detalu, stąd ludzie ci czują się częstokroć pochłonięci przez zjawiska fizyczne i przyrodnicze, których inni nie zauważają wcale lub tylko przelotnie. Odwołując się do znanej na gruncie nauk humanistycznych koncepcji można by rzec, iż osoby autystyczne obdarzone są często „okiem *flâneura*", które zwraca baczną

[38] Tamże, s. 242, 244, 265.

[39] Przebywanie na łonie natury uspokaja autystów, ale zdarza się, że nie dostarcza im zupełnie żadnych wrażeń o charakterze estetycznym i emocjonalnym. Ze względu na odmienną pracę mózgu ludzie ci nie są w stanie odczuwać piękna przyrody, kontemplować jej monumentalności czy romantycznej malowniczości.

[40] D. Tammet, *dz. cyt.*, s. 82–83, 265.

uwagę na drobiazgi, wyłuskuje je z tła i błyskawicznie rejestruje. Może to być chociażby widok przesypujących się ziarenek piasku, wirujących na wietrze płatków śniegu, cząsteczek kurzu albo światłocieni tworzących zmienne układy na ścianie budynku w miarę przemijania dnia[41].

Analiza relacji Daniela Tammeta przekonuje, że otaczająca autystę oraz odbierana przez niego zmysłowo przestrzeń jest różnie postrzegana i wartościowana, rzadko kiedy jednak pozostaje całkowicie obojętna i nienacechowana. Pobyt w niej doprowadza zwykle do silnego spiętrzenia pozytywnych lub negatywnych uczuć: radości, zadowolenia albo frustracji i przykrości. Nawiązując do wyjściowej dychotomii miasto–wieś można stwierdzić, że środowisko miejskie za sprawą swej (nad)intensywności oraz spektakularności jest często charakteryzowane przez ludzi z autyzmem jako nieprzyjazne i wrogie. Hiperwrażliwy autysta dokonuje wyrazistej waloryzacji jego struktury przestrzennej, wyznacza własne ścieżki oraz sposoby jego eksploracji, zgodne ze swoimi potrzebami i reakcjami. Preferuje on przy tym przestrzenie wolne od „terroru sensorycznego", pełne ciszy i spokoju, zorganizowane w sposób logiczny i przewidywalny. Jego miejska egzystencja, lokalne wędrówki i peregrynacje toczą się przeto starannie wyselekcjonowanymi, a częstokroć także bocznymi szlakami, z ominięciem najruchliwszych punktów metropolii, masowo uczęszczanych miejsc, ulic czy arterii. Miasto autysty staje się przez to – metaforycznie rzecz ujmując – miastem zaułków, zakamarków i przesmyków, jego reaktywność sensoryczna i przestrzenna każe mu dowartościować peryferia i suburbia, a także obszary do pewnego stopnia izolowane, wypreparowane z wielkomiejskiego tła, nie skażone przez wszędobylski hałas i zgiełk, w których stymulacja zmysłowa jest mniej intensywna, ogranicza lub blokuje dopływ bolesnych i dezorientujących go impulsów.

Typowa dla autyzmu awersja do zmian decyduje zarazem o symbiotycznym niemalże stosunku autysty do miejsc uznawanych za dobrze znane i oswojone. Kontakt z obcą przestrzenią jest dla niego zwykle silnie stresujący, a sposobem na rozplątanie urazowego węzła, który zaciska się w momencie zetknięcia się z nowym terytorium, jest wynalezienie rytuałów pomocnych w procesie zadomowienia się w tym środowisku. Ważne jest zatem, aby opracować stały i niezmienny program dnia, który uporządkuje chaos nowej rzeczywistości oraz znaleźć osoby pełniące wobec niego rolę prze-

[41] Tamże, s. 35, 76, 79–80.

wodników–opiekunów – takie, które oprowadzą autystę po okolicy; objaśnią, jak należy się w niej poruszać, wskażą punkty orientacyjne, kluczowe trasy, ścieżki oraz przejścia[42].

W autobiograficznej opowieści Temple Grandin przestrzeń jest konceptualizowana i waloryzowana w dość podobny sposób, również i ta autorka bardzo często wspomina o silnym przywiązaniu do miejsc dobrze jej znanych[43] oraz o swej nadwrażliwości na treści zmysłowe. Najgorsze są dla niej doświadczenia ekspozycji na wiele różnych bodźców, rejestrowanych przez rozmaite kanały sensoryczne – natłok wielu głosów, skumulowane zapachy, ludzie krążący wokół, poruszający się w różnym tempie i w różnych kierunkach, nieustanny rwetes i zamieszanie, ciągłe dotykanie doprowadzają ją do stanów paniki i histerii[44]. Przebywanie oraz radzenie sobie w niektórych miejscach tworzących tkankę współczesnego miasta jest dla niej w związku z tym nie lada wyzwaniem. Przykładem jest pobyt na lotnisku, który wymaga jednoczesnego odbierania licznych bodźców i działania. Dla autysty to istna męka. T. Grandin nauczyła się wprawdzie „blokować" na szum tego miejsca i czytać, ale niemal niemożliwe jest dla niej odizolowanie się od hałasów portu lotniczego i rozmawianie przez telefon[45].

Równie peszącym i bolesnym przeżyciem bywa dla osoby autystycznej uczęszczanie do szkoły–molocha, w której klasy liczą po trzydziestu–czterdziestu uczniów, a każdego przedmiotu uczy inny nauczyciel. Człowiek z autyzmem czuje się w takim środowisku beznadziejnie zagubiony – zewsząd otacza go ruchliwy, hałaśliwy tłum, a tempo zmian jest zbyt zawrotne, by za nim nadążyć[46]. Ratunkiem dla nadmiernie pobudzonego układu nerwowego bywa ucieczka w autystyczne fiksacje albo desperackie oscylowanie pomiędzy impulsywnym zachowaniem a wycofywaniem się w swój wewnętrzny świat, gdzie można uniknąć stymulacji. T. Grandin dodaje też, że swego czasu próbowała nie brać udziału w wycieczkach szkolnych, gdyż wzmagały jej niepokój[47]. Najbardziej zbawienne jest jednak unikanie dużych szkół oraz nauka w małych, spokojnych placówkach. Autobiografka pisze, że gdyby znalazła się na olbrzymim uniwersytecie, zagubiłaby się z pewnością

[42] Tamże, s. 156–157.
[43] T. Grandin, M. M. Scariano, *dz. cyt.*, s. 90.
[44] Tamże, s. 21.
[45] Tamże, s. 20.
[46] Tamże, s. 45.
[47] Tamże, s. 56.

w gęstym labiryncie korytarzy, sal i budynków, między tysiącami studentów. Szczęśliwym trafem wybrano dla niej niewielką uczelnię[48].

Dookolną przestrzeń autorka wiąże jednak nie tylko z przeżyciami nadmiernej stymulacji i przeciążenia sensorycznego. To dla niej również domena niezwykłych olśnień i przełomów biograficznych, prowokujących do rozbudowanych ciągów introspekcji i autotematycznych rozważań. Takim doświadczeniem była dla niej chociażby pamiętna wizyta w wesołym miasteczku. Jednym z urządzeń był w tej świątyni rozrywki rotor – duża beczka, w której ludzie stoją pod ścianami, a całość szybko kręci się w kółko. Siła odśrodkowa przyciska ich do ścian nawet wtedy, gdy podłoga opada w dół. T. Grandin z początku bała się tego urządzenia. Spłoszona patrzyła, jak koleżanki z klasy próbują przejażdżki, w końcu jednak uległa ich namowom i na trzęsących się nogach wsiadła do beczki. Serce podeszło jej do gardła, a ciarki przebiegły po plecach, gdy silnik ryknął i rotor rozpoczął swój gorączkowy, szaleńczy taniec. Na narratorkę spłynął ulewny deszcz doznań zmysłowych. Kolory niebieskiego nieba, białych chmur i złotego słońca zmieszały się wirując. Zapachy cukrowej waty, prażonej kukurydzy i *tacos* kręciły się w koło, każdy z osobna, aż w końcu i one połączyły się w jedną zaskakującą spiralę woni. Uczepiona ścian rotora autobiografka w napięciu czekała, aż opadnie podłoga. Wreszcie ze skrzypieniem zawiasów podłoga zapadła się, ukazując ziemię poniżej, ale – co niezwykłe – teraz jej zmysły były tak przepełnione różnymi bodźcami, że nie czuła strachu ani zdenerwowania. Tylko rozluźnienie i błogość. Po tej przejażdżce uspokoiła się – po raz pierwszy od bardzo dawna. Zachęcona reakcją własnego organizmu pojechała rotorem jeszcze raz – i jeszcze, i jeszcze, kontemplując najpierw nadmierne pobudzenie zmysłów, aż do wartości ekstremalnej, a później – przyjemne rozładowanie nagromadzonego napięcia i relaks[49]. W taki oto sposób T. Grandin odkryła remedium na własne słabości. Cóż jednak począć, jeśli przebywa się z dala od uciech i rozrywek miejskiego życia, na przykład na rancho lub na biwaku, gdzie nie ma wesołego miasteczka i jazd rotorem? W takich sytuacjach pomocny dla osoby autystycznej okazuje się wzmożony wysiłek fizyczny, jazda konna, jazda na nartach, pływanie, wędkowanie

[48] Tamże, s. 77.

[49] Badania wykazują, że autyści z początku boją się gwałtownych ruchów, lecz później nierzadko fiksują się na nie. Dowiedziono też, że jeśli u dziecka nie występuje żadna forma epilepsji, kręcenie się wpływa korzystnie na błędnik, odpowiedzialny za zmysł równowagi i koordynację ruchów.

i intensywna praca fizyczna. Co więcej, przestrzeń podmiejska oferuje kontakt z przyrodą – dostępność łąk, jezior, strumieni, gór oraz obecność zwierząt, co też miewa dobry wpływ na autystę[50]. Dla Temple Grandin zwierzęta, zwłaszcza hodowlane, są bardzo ważne – więź z nimi określiła całe jej dorosłe życie. Dlatego tak lubiane są przez nią miejsca, w których one przebywają – rancha, farmy, zagrody, rzeźnie, poskromy itp[51]. Nieodmiennie za nimi tęskni i nie znosi się z nimi rozstawać[52].

Na zakończenie omówię jeszcze jeden epizod, który okazał się punktem zwrotnym w życiu Temple Grandin, a którego areną stało się jedno z najbardziej typowych miejsc na mapie współczesnego miasta, czyli supermarket. W swojej opowieści autorka podaje, że gdy przeniosła się na studia do Arizony, dopadła ją fiksacja na punkcie rozsuwanych automatycznie drzwi supermarketu. Korzystanie z takich drzwi jest całkowicie legalne i z reguły bezproblemowe, używają ich tysiące klientów, jednak ona długo nie mogła przezwyciężyć lęku przed tą konstrukcją. Gdy tylko przed nimi stanęła, czuła się fizycznie chora. Drżały jej nogi, czoło wilgotniało od potu, a żołądek boleśnie się kurczył. Przebiegała przez nie w nadziei, że zostawi te irytujące objawy za sobą, ale one ścigały ją nieubłaganie i oplatały niczym trujący bluszcz. Kiedyś, gdy była już po drugiej stronie, musiała oprzeć się o ścianę i odpocząć – serce łopotało jej w piersi jak oszalałe, całe ciało dygotało, pojawiły się mdłości. Zaczęła rozmyślać, czy by nie rozbić tych drzwi i nie pozbyć się ich na zawsze. Próbowała też racjonalizować tę fiksację. Pytała samą siebie, co ją przeraża w zwykłych rozsuwanych szklanych drzwiach – martwym, bezrozumnym i pozbawionym woli przedmiocie? Po trzech tygodniach zmagań z obsesją w końcu przeszła przez nie jak zwyczajna klientka, swobodnie i bez pośpiechu. Było to dla niej nader budujące doświadczenie. W ciągu następnych kilku tygodni często odwiedzała supermarket. Pewnego dnia przeszła przez drzwi tam i z powrotem aż dziesięć razy. Obawiała się tylko śmieszności. Kierownik sklepu zauważył ją, ale na szczęście okazał się wyrozumiały i nic nie powiedział[53]. Epizod ten okazał się dla

[50] T. Grandin, M. M. Scariano, *dz. cyt.*, s. 50–51, 56, 67, 94.

[51] Miłość do zwierząt, szacunek dla nich oraz troska o nie, a jednocześnie udział w ich zabijaniu są dla wielu osób nie do pogodzenia. T. Grandin próbuje wyjaśnić tę pozorną z jej punktu widzenia dwoistość postawy wskazując, że zabijanie jest wprawdzie okrutne, ale jest integralną częścią natury. Nie da się uciec od faktu, że zwierzęta hodowlane muszą umrzeć. Ważne jednak, by zapewnić im możliwie bezbolesną i szybką śmierć. Tamże, s. 98.

[52] Tamże, s. 96.

[53] Tamże, s. 89.

T. Grandin swoistym przełomem poznawczym i biograficznym. Za pomocą własnych nasilonych doświadczeń zmysłowych oraz nawiązującego do nich wizualnego symbolu szklanych drzwi odkryła bowiem paralelę pomiędzy współżyciem z ludźmi a przekraczaniem fizycznej granicy w przestrzeni[54]. Zrozumiała, że do drzwi należy się zbliżać powoli i nie robić nic na siłę; w przeciwnym razie można je rozbić, uderzyć się lub poturbować. Związki z ludźmi są podobnej natury. Jeśli robi się coś desperacko i na siłę, wzajemna więź jest zagrożona. Jeden gwałtowny ruch może wszystko zniszczyć. Jedno złe słowo lub niezdarny gest mogą zrujnować miesiącami budowane miłość, przyjaźń, zaufanie i szacunek. Dla osoby autystycznej to doniosłe odkrycie[55].

Z przedstawionych rozważań wynika, że otaczająca przestrzeń – zarówno miejska, jak i wiejska stanowią scenę intensywnych przeżyć dla ludzi z autyzmem. Przeżycia te obejmują rozmaite wymiary rzeczywistości i egzystencji, wiążą się ze sferą zmysłów, emocji oraz intelektualnych sądów, odkryć i iluminacji.

Uzyskując wgląd w opowieści autystów nieodmiennie dowiadujemy się czegoś ważnego o ich wewnętrznym świecie – opowieści te odsłaniają bowiem tematykę, strukturę i swoisty koloryt ich doświadczeń; z niezwykłą wyrazistością pokazują to, w czym mieści się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tych ludzi; niejednokrotnie wyrażają ich treści intymne, ukrywane przed innymi, a nawet przed sobą samym. Opowieści te są zatem jak błysk latarni, przerzucenie mostu do krainy autyzmu – krainy niezwykłej i intrygującej, a pod wieloma względami wciąż nieodkrytej i dziewiczej. Tym bardziej więc nie można ustawać w wysiłku jej poznania i opisania, także w języku współczesnej humanistyki i antropologii.

Zakończenie

Tekst mój stanowi osobisty rekonesans na polu problematyki związanej z funkcjonowaniem osób autystycznych oraz cierpiących na schorzenia pokrewne. Niezbędne są oczywiście dalsze pogłębione oraz systematyczne studia i analizy na ten temat (również w zakresie doświadczeń przestrzennych, bo przecież doświadczenia te mogą się różnić u różnych osób). Mam nadzieję, że owe prace będą prowadzone i że przyczynią się do lepszego

[54] Symbol drzwi pojawia się u narratorki wielokrotnie, zawsze sugerując transgresję, zmianę, przekroczenie dotychczasowej kondycji oraz przejście do innego sposobu bycia w świecie.

[55] T. Grandin, M. M. Scariano, *dz. cyt.*, s. 88–89, 92.

zrozumienia zjawiska autyzmu. Jak bowiem słusznie zauważył Antoni Kępiński, do poznania zaburzeń o charakterze psychicznym oraz neurologicznym (autyzm należy do tej drugiej grupy) konieczna jest współpraca specjalistów z różnych dziedzin: lekarzy, znawców historii i teorii języka, historii kultury, etnologii, antropologii itp.[56] Poszerzanie takiej wiedzy jest niezbędne ze względów medycznych – po to, aby można było skutecznie leczyć pacjentów zmagających się z tymi przypadłościami, ale i społecznych – gdyż pomaga to w lepszej aktywizacji tych osób, przeciwdziała ich stygmatyzowaniu i wykluczaniu poza nawias zbiorowości, pozwala im żyć w sposób godny i twórczy, realizować marzenia i zyskiwać szacunek. Na nas, ludziach zdrowych, spoczywa zaś moralny obowiązek wspierania tych, których dotknęła choroba oraz pamięci o tym, że z medycznego punktu widzenia choroba jest czymś szkodliwym; często prowadzi do degradacji i osłabienia życiowego potencjału jednostki, jednak z perspektywy historii i wartości kulturowych bywa ona bogactwem, poszerza bowiem naszą wiedzę o obszary, których przyszłoby zapewne żałować, gdyby je wykreślić z dziejów ludzkości. W bardzo piękny i przejmujący sposób wyraził to A. Kępiński: „Tak jak obraz uzyskuje pełnię dzięki światłom i cieniom, kontrastom i walorom, tak pełnia życia człowieka i jego poznanie są możliwe dzięki najbardziej krańcowym doznaniom, nawet za cenę cierpienia (*pathos*) jako patologicznego przekroczenia określonej granicy zwanej zdrowiem (…)”[57].

BIBLIOGRAFIA

- *Autyzm. Kontrowersje i wyzwania*, pod red. W. Dykcika, Wydawnictwo ERUDITUS, Poznań 1994.
- *Autyzm wyzwaniem naszych czasów*, pod red. T. Gałkowskiego i J. Kossewskiej, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001.
- Baron-Cohen S., *Mindblindness. An essay on autism and theory of mind*, The MIT Press, Cambridge 1995.
- Baron-Cohen S., Tager-Flusberg H., *Understanding other minds I. Perspectives from autism*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Bobkowicz-Lewartowska L., *Autyzm dziecięcy. Zagadnienia diagnozy i terapii*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków 2004.

[56] A. Kępiński, *Schizofrenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 78.

[57] Tamże, s. 79–80.

- Delacato C. H., *Dziwne, niepojęte. Autystyczne dziecko*, tłum. M. Główczak, Fundacja SYNAPSIS, Warszawa 1995.
- Draaisma D., *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, PIW, Warszawa 2006.
- Frith U., *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008.
- Frith U., *Autyzm i zespół Aspergera*, tłum. B. Godlewska, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2005.
- Grandin T., Scariano M. M., *Byłam dzieckiem autystycznym*, tłum. E. Zachara, PWN, Warszawa–Wrocław 1995.
- Jackson L., *Świry, dziwadła i zespół Aspergera. Przewodnik użytkownika dorastania*, tłum. E. Niezgoda, Wydawnictwo Fraszka Edukacyjna we współpracy z Fundacją SYNAPSIS, Warszawa 2005.
- Kabzińska I., *Jak pogodzić wodę z ogniem? Miłośnicy ciszy kontra wielbiciele hałasu*, „Zabawy i Zabawki" 2009, nr 1–4.
- Kabzińska I., *Nadwrażliwi – marginalizowana mniejszość kulturowa*, [w:] *Ciekawość świata, ludzi, kultury… Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, pod red. R. Hołdy, T. Palecznego, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Kawiecka E., *Miejsce badań terenowych jako problem współczesnej antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*, pod red. B. Gutowskiego, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2009.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Lejeune Ph., *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001.
- Mitosek Z., *Hermeneuta i autobiografia*, „Teksty Drugie" 2002, nr 3.
- Nieszczerzewska M., *Stymulacja autentyczna i inscenizowana. Dwa rodzaje sensorycznej intensywności miejskiego życia*, [w:] *Spektakle zmysłów*, pod red. A. Wieczorkiewicz i Moniki Kostaszuk-Romanowskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010.
- Preißman Ch., *Zespół Aspergera. Jak z nim żyć, jak pomagać, jak prowadzić terapię*, tłum. J. Arentewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2012.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, t. 2, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricouer P., *Time and Narrative*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago –London 1985.
- Rodak P., *Wstęp. Autobiografia i dziennik osobisty jako przedmiot badań Philippe'a Lejeune'a*, [w:] Ph. Lejeune, *„Drogi zeszycie…", „drogi ekranie…". O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2003.
- Sacks O., *Antropolog na Marsie*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2008.
- Sacks O., *Zobaczyć głos. Podróż do świata ciszy*, tłum. A. Małaczyński, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Scheerer M., Rothmann E., Goldstein K., *A case of „idiot savant". An experimental study of personality organization*, American Psychological Association, Evanston 1945.
- Singer B., *„Sensacyjność" a świat wielkomiejskiej nowoczesności*, tłum. Ł. Biskupski, W. Marzec, J. Słodkowski, A. Zysiak, [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*, pod red. T. Majewskiego, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Treffert D. A., *Extraoridinary people. Understanding „idiot savants"*, Harper and Row, New York 1989.
- Tammet D., *Urodziłem się pewnego błękitnego dnia. Pamiętniki nadzwyczajnego umysłu z zespołem Aspergera*, tłum. M. Mysiorska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.
- www.danieltammet.net (dostęp: 11.05.2013).
- www.templegrandin.com (dostęp: 11.05.2013).

In town and country. Experiencing space in autism – anthropological reconnaissance

Autism spectrum disorders is a range of complex neurodevelopment disorders, characterized by impaired social imagination and interactions, communication difficulties, sensory integration problems, and restrictive, repetitive, and stereotyped behaviours. The spectrum is probably conditioned by genes and includes different forms of autism – the most severe of them is classical autism, one of milder forms is known as Asperger syndrome. It is proved that autism occurs in all ethnic and socioeconomic groups and affects every age group. Experts estimate that males are more likely to have the spectrum of disorders than females. The tendency depends on sociocultural as well on biological factors.

Present article is based on written narratives of two individuals with well functioning autism – Temple Grandin and Daniel Tammet. On a theoretical level it is inspired by works of two outstanding French scholars – Paul Ricoeur and Philippe Lejeune. Both of them claim that narrative is a fundamental structure which allows us to organize, to express and to understand our biographical experiences. The authoress of the text reflects how two mentioned autistic individuals experience a space – various environments and surroundings. That kind of biographical experiences is very specific and peculiar in autism, especially because of autistic sensory problems.

Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Etnodesign – tradycja i teraźniejszość. Próba współczesnego komentarza

1. Uwagi wprowadzające

Tradycyjna kultura ludowa, niezależnie od upowszechniania tez o jej bezpowrotnym odejściu do lamusa, wciąż jest bardzo mocno obecna w kontekście kultury współczesnej, a wręcz przeżywa swój osobliwy renesans. Niezwykłą popularnością i zainteresowaniem społecznym cieszą się obecnie nie tylko inspirowane kulturą ludową formy artystycznego wyrazu, ale także powiązane z nimi sposoby aktywności społeczno-kulturowej i style życia. W wybranych środowiskach społecznych z uznaniem i szacunkiem spotykają się także tradycyjne kulturowe wartości oraz elementy tradycyjnego światopoglądu. Coraz więcej zwolenników zyskuje tak zwany styl życia zgodny z naturą, który przekłada się na dbałość o zdobywanie zdrowego i ekologicznego pożywienia, wykorzystywanie w życiu codziennym naturalnych materiałów, konsekwentne segregowanie odpadów, odwoływanie się do niekonwencjonalnych metod leczniczych oraz powracanie do rozmaitych aspektów ludowego postrzegania świata, widoczne choćby w filozofii ruchów *Slow Food* czy *Slow Cities*. Do języka środowisk artystycznych, ale także biznesowych i zaangażowanych w działalność animacyjną, na stałe weszło pojęcie etnodesignu rozumiane jako synonim twórczości o charakterze materialnym, czerpiącej swe wzorce z tradycyjnego rzemiosła i sztuki ludowej[1]. Ten obcobrzmiący

[1] Termin etnodesign nie jest zapożyczony w całości z języka angielskiego, jego człon 'etno-' ma rodzime pochodzenie (choć w języku angielskim występuje też słowo *ethnic* – etniczny),

termin funkcjonuje obecnie w kulturze jako świadectwo przywoływania do życia tradycyjnych treści kultury ludowej, informując jednocześnie o jej nowym kształcie i znaczeniu, a przede wszystkim o wtórnych wobec tradycji funkcjach społeczno-kulturowych. Wprowadzenie go do języka polskiego i powszechne wykorzystywanie w rozmaitych praktykach językowych jest nie tylko świadectwem powrotu do tradycji ludowych, ale także podkreśla nowy, transnarodowy charakter myślenia o dawnych sensach kulturowych, adekwatny do specyfiki aktualnego życia ponad granicami narodowymi. Współczesny etnodesign lokować można zatem gdzieś pomiędzy lokalną tradycją a globalnymi trendami kulturowymi[2].

W obszarze etnografii i folklorystyki tego rodzaju świadome sięganie do rezerwuaru tradycyjnych treści kulturowych i wykorzystywanie czerpanych tam inspiracji w zupełnie nowych celach określane jest już od lat 60. XX wieku mianem folkloryzmu[3]. Wprowadzenie tego pojęcia do obiegu naukowego pozwoliło badaczom kultury ludowej i folkloru na zdecydowane odróżnianie rozmaitych stylizacji kulturowych, wtórnych interpretacji od autentycznych treści i praktyk związanych z naturalnym kontekstem kultury tradycyjnej. Folkloryzm, w odróżnieniu od folkloru, zaliczyć trzeba do działań świadomie podejmowanych, występujących w celowo aranżowanych sytuacjach społecznych i pełniących funkcje zwykle odmienne od naturalnych funkcji folkloru. Obecnie wszelkie odwołania do zjawisk

---

a w połączeniu z angielskim słowem *design* brzmi interesująco i oryginalnie. Jak podaje definicja słownikowa 'etno-' w języku polskim stanowi pierwszą część wyrazów złożonych, wskazującą na związek tego, co oznacza druga część złożenia z ludem, narodem, społeczeństwem lub grupą społeczną, por. *Słownik Języka Polskiego*, t. I, pod red. M. Szymczaka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 558.

[2] Por. rozważania na temat folkloryzmu w tekście W. J. Burszty, *Wielokulturowość – nowy globalny folkloryzm*, [w:] *Kiczosfery współczesności*, pod red. W. J. Burszty, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica", Warszawa 2008, s. 63–65, a także uwagi na temat przenikania się lokalnych tradycji rękodzielniczych z wpływami globalnymi na przykładzie wyrobu koniakowskich stringów w rozważaniach W. Kuligowskiego, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2007, s. 37–74.

[3] W tym samym czasie w latach 60. XX wieku na gruncie amerykańskim pojawił się termin *fake-lore*, niemieckim *folklorismus*, w Polsce zaś Józef Burszta początkowo zaproponował pojęcie folkloryzacji, które w toku międzynarodowej dyskusji zastąpione zostało ostatecznie terminem folkloryzm. Zjawisko folkloryzmu w ujęciu Burszty odnosiło się do rzeczywistości społeczno-kulturowej odrębnej kategorialnie od zjawisk z zakresu autentycznego folkloru, ściśle powiązanego ze społecznym podłożem i warunkami oraz treścią życia określonej społeczności. Zob. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.

z zakresu etnodesignu wskazują na podobne intencje używających je środowisk, które sięgają do dawnych kontekstów ludowych, by w rezultacie świadomie tworzyć zupełnie nowe formy i podejmować zupełnie nową praktykę społeczną, realizując przy tym z góry założone intencje. Etnodesign to zatem hasło, za którym dostrzegać trzeba cały szereg sensów i założonych działań, mających na celu odświeżenie w kontekście kultury współczesnej generalnych form, zasad i wartości, stojących u podstaw życia w tradycyjnej kulturze chłopskiej.

2. Trochę historii

Samo zjawisko etnodesignu nie należy do wynalazków ostatnich lat, ma bowiem swoją długą historię kulturową, która sięga korzeniami do ruchu *Arts and Crafts* („Sztuki i rzemiosła"), datowanego na lata 1850–1914. Ruch ten zapoczątkowany został w Wielkiej Brytanii jako reakcja na skutki procesów dziewiętnastowiecznej industrializacji, pośród których zwolennicy *Arts and Crafts* dostrzegali upadek sztuki wzornictwa i obniżenie jakości masowo wyrabianych produktów, ale także poniżający i lekceważący stosunek wobec twórców–rzemieślników i samych użytkowników wyrobów tradycyjnych[4]. Zauważali oni zależność pomiędzy upadającymi standardami estetycznymi a moralnymi oczekiwaniami społecznymi. Podstawowym celem nowopowstałego nurtu było propagowanie tradycyjnej produkcji rzemieślniczej i rękodzieła, poparte wiarą w wyższość tego rodzaju twórczości nad produkcją przemysłową. Typowe wzornictwo charakterystyczne dla *Arts and Crafts* cechowała prostota formy i stosowanie nieskomplikowanych, linearnych kształtów oraz próba naturalnego, harmonijnego połączenia formy, funkcji i wyglądu. Co ważne, zwolennicy ruchu nie poprzestawali na twórczości artystycznej, jednocześnie bowiem tworzyli cechy i towarzystwa rzemieślnicze, które miały stanowić nie tylko organizacje o konkretnych specjalizacjach rzemieślniczych i stylistykach, ale także funkcjonować jako forum wymiany poglądów i pomysłów twórców–rzemieślników. Organizacje te miały również pełnić ważne funkcje edukacyjne i poprzez różnego rodzaju odczyty, akcje, dyskusje zaszczepiać w społeczeństwie wysokie standardy wzornictwa i rzemiosła, ale także zachowań prospołecznych. Ważną ideą tego ruchu było również przekonanie o tym, że dobra

[4] L. Bhaskaran, *Design XX wieku. Główne nurty i style we współczesnym designie*, ABE Dom Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 25.

sztuka i wzornictwo nawiązujące do tradycyjnych rozwiązań mogą przekładać się na zmiany w zakresie życia społecznego i poprawić jakość egzystencji zarówno twórców, jak i użytkowników tego rodzaju wyrobów. Jednocześnie trzeba zauważyć, że z jednej strony główni działacze ruchu, jako zagorzali socjaliści wierzyli, iż powrót do tradycyjnego rzemiosła poprawi życie biedoty w wiktoriańskiej Anglii, a świat uczyni lepszym; z drugiej zaś produkty wytwarzane przez ich firmy, ze względu na wysoką cenę, dostępne były jedynie bogatym przemysłowcom, którymi przecież ruch *Arts and Crafts* gardził i od których zdecydowanie się odcinał[5].

Wracając jednak na polski grunt, początki współczesnego etnodesignu należy dostrzegać również w inicjatywach i przedsięwzięciach o charakterze artystycznym z końca XIX wieku[6]. W pierwszej kolejności przedmiotem zainteresowania środowisk artystycznych stała się ludowa architektura i sztuka dekoracyjna, później zaś zwrócono uwagę na piękno ludowych rzeźb, malarstwa na szkle oraz innych rodzajów plastyki. Początkowo oczywiście w obiegu powszechnym nie funkcjonowało słowo *design* czy etnodesign, stosowano raczej termin projektowanie, a od lat 50. XX w. także pojęcie wzornictwa. Znano również określenia regionalizmu, stylu rustykalnego, swojskiego czy rodzimego oraz termin folklor lub folk. Jak zauważa Anna Frąckiewicz, niezależnie od stosowanej terminologii od samego początku zainteresowań artystycznych sztuką ludową zauważyć można było dwa główne nurty – pierwszy, cytujący autentyczne lub przetransponowane motywy ludowe i drugi, bazujący raczej na skojarzeniach z ludowością, przywołujący głównie rustykalny klimat i nastrój[7]. Ważną rolę w rozwoju polskiego etnodesignu odegrało Towarzystwo „Polska Sztuka Stosowana", założone w 1901 roku, które aktywnie popularyzowało rodzimą sztukę ludową, organizując rozmaite konkursy, wystawy i dokumentując zbiory polskiego folkloru[8]. W tym okresie istotne znaczenie miały również dokonania Stanisława Wyspiańskiego, znanego z projektowania mebli, aranżacji

[5] Tamże, s. 25.

[6] Datą dość umowną, traktowaną jako początek etnodesignu w Polsce jest rok 1892, w którym w Zakopanem wybudowana została willa Koliba, uznawana za pierwszą realizację stylu zakopiańskiego, stworzonego przez Stanisława Witkiewicza w oparciu o motywy zaczerpnięte z folkloru podhalańskiego.

[7] A. Frąckiewicz, *Etnodizajn ma sto lat*! *Czyli obecność sztuki ludowej w projektowaniu*, http://www.etnodizajn.pl/teoria/troche-historii/troche-historii [dostęp: 09.04.2013].

[8] http://www.culture.pl/baza-sztuki-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/eAN5/content/polskie-wzornictwo-xx-wieku [dostęp: 11.04.2013].

wnętrz i projektów scenograficznych w stylu prymitywnym, prostym, kojarzonym ze sztuką archaiczną. W roku 1913 polscy artyści młodszego pokolenia założyli „Warsztaty Krakowskie", których działalność, jak wskazuje sama nazwa, koncentrowała się głównie na praktyce, a nie wyłącznie na teorii. We współpracy z artystami i rzemieślnikami organizowali oni zajęcia warsztatowe, których celem była nauka technik tradycyjnego rzemiosła, co w drugiej kolejności przekładać się miało na tworzenie prac wzorowanych na wyrobach ludowych.

W okresie międzywojennym zainteresowanie sztuką ludową w Polsce było wciąż aktualne, przy czym coraz częściej negowano zbyt wierne kopiowanie ludowości, kładąc akcent na twórcze podejście do dawnych wzorców i ich umiejętne wykorzystywanie w nowych rozwiązaniach formalnych. Przykładem tego rodzaju sztuki była twórczość Zofii Stryjeńskiej, która w swych pracach stosowała ostrą kolorystykę, płaską kompozycję oraz umiejętnie łączyła elementy folkloru z wytworami własnej wyobraźni. W tym czasie znaczącym sukcesem polskich projektantów czerpiących inspiracje ze sztuki ludowej była również ekspozycja polska na Wystawie Paryskiej w 1925 r., która stanowiła świadectwo prac warszawskiego i krakowskiego środowiska artystycznego, między innymi Józefa Czajkowskiego, Zofii Stryjeńskiej, Mieczysława Kotarbińskiego, Edwarda Trojanowskiego, Karola Stryjeńskiego i Wojciecha Jastrzębowskiego[9]. Rok po Wystawie Paryskiej profesorowie i studenci warszawskiej Szkoły Sztuk Pięknych założyli Spółdzielnię Artystów „Ład" (1926–1996), której działalność w tym czasie skupiona była wokół projektowania, wytwarzania i sprzedaży przedmiotów pośrednio nawiązujących do ludowości, między innymi poprzez stosowanie naturalnych materiałów, takich jak len i wełniane samodziały, czy upodobania do masywnych i nieco surowych form (na przykład widoczne połączenia stolarskie – kołki, czopy)[10]. W latach 30. XX wieku, wraz z rozwojem ruchu regionalnego, zaczęły również powstawać sklepy oferujące sprzedaż ludowego rękodzieła (na przykład sklep „Len Wileński" w Warszawie czy „Artystyczne Rękodzieło Wsi"), działały specjalne instytucje propagujące wyroby regionalne, między innymi: Towarzystwo Popierania Przemysłu

[9] A. Frąckiewicz, *dz. cyt.*

[10] Zob. *Spółdzielnia Artystów Ład 1926–1996*, pod red. A. Frąckiewicz, Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2007.

Ludowego, Bazar Wileński, a także publikowano pisma o sztuce upowszechniające wiedzę na temat rzeźby ludowej, malarstwa na szkle czy ceramiki[11].

W okresie powojennym, już od lat 40. XX w. motywy ludowe zaczęły być wykorzystywane w rodzimych wyrobach biżuteryjnych i metaloplastyce. Popularność zdobyły również przedmioty dekoracyjne – świeczniki, żyrandole, popielniczki – wyrabiane z kutego, czernionego żelaza, nawiązujące formą do kowalstwa ludowego, a także wyroby wikliniarskie[12]. Od 1947 r. działała również Szkoła Przemysłu Drzewnego w Zakopanem, w której uczono przyszłych twórców różnych technik ludowego rzemiosła, głównie obróbki drewna. A od roku 1948 w Fabryce Fajansu we Włocławku organizowano z sukcesem kursy dla malarek–dekoratorek ceramiki; kursy te zapoczątkowały wyrób słynnych włocławskich fajansów, zdobionych kobaltowymi wzorami. Promowaniu rodzimego wzornictwa od II połowy lat 40. XX w. poświęciła się także Wanda Telakowska, której działania zmierzały do przekonania artystów do projektowania nawiązujących do ludowości przedmiotów codziennego użytku oraz nakłaniania wytwórców rzemiosła do współpracy ze środowiskiem artystycznym. Sukcesem w jej działalności jako pracownika Ministerstwa Kultury i Sztuki było zorganizowanie w 1946 r. „Wystawy tkanin Heleny i Stefana Gałkowskich, przemysłu ludowego i rękodzieła artystycznego" w Muzeum Narodowym w Warszawie, na której zaprezentowano ok. 500 eksponatów – meble z sosny palonej, przedmioty z kutego żelaza oraz tkaniny z Zakopanego i białostocczyzny[13].

Od roku 1949 twórczość wzorowana na rzemiośle i rękodziele ludowym w Polsce kojarzona była przede wszystkim z działalnością Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego, nazywanej Cepelią, której podporządkowane zostały, jak pisze A. Frąckiewicz, *wszystkie istniejące i nowo powstające spółdzielnie rękodzieła i wytwórczości artystycznej oraz prywatne wytwórnie, takie jak Spółdzielnia „Ład", czy słynna kilimiarska pracownia Wandy Kosseckiej w Czorsztynie*[14]. Cepelia, założona przez Zofię Szydłowską, nadzorowała plany produkcyjne spółdzielni, dostarczała surowce, stanowiąc również narzędzie kontroli zbyt niebezpiecznych, bo samodzielnych instytucji, takich jak Spółdzielnia Artystów „Ład". Pod mecenatem państwowym Cepelia

[11] A. Frąckiewicz, *dz. cyt.*

[12] I. Huml, *Sztuka użytkowa w Polsce po II wojnie światowej*, Centrala Obsługi Przedsiębiorstw i Instytucji Artystycznych, Warszawa, b.r., s. 7–8.

[13] A. Frąckiewicz, *dz. cyt.*

[14] Tamże.

prowadziła rejestr twórców ludowych, których otaczano opieką, nakłaniano do rozwijania twórczości, przydzielano stypendia, a także organizowano dla nich oficjalne konkursy z nagrodami[15]. Cepelia zajmowała się również organizacją sprzedaży wytworów ludowych, produkowanych zazwyczaj na zamówienie i według określonych wskazówek treściowych i formalnych. W okresie Polski Ludowej, co ważne w tym kontekście, podejście do sztuki ludowej podlegało wyraźnej ideologizacji i propagandzie; sztukę ludową uznawano za „politycznie słuszną" jako wybitny przejaw kultury narodowej, przeciwstawiając jej wytwory twórczości modernistycznej i awangardowej. Niezależnie jednak od tendencji politycznych sztuka ludowa wciąż stanowiła źródło autentycznych inspiracji, a do Cepelii trafiali także ludzie pełni pasji i zaangażowania w twórczość wzorowaną na ludowej tradycji.

W latach 60. i 70. XX wieku Cepelia była jedynym miejscem na rodzimym rynku, gdzie można było znaleźć wyroby rękodzielnicze w całym bogactwie rozmaitych form, często niezwykle oryginalnych i cennych pod względem artystycznym. Oferta sklepów Cepelii okazała się nawet zgodna z modą na „ludową starzyznę" w aranżacji wnętrz, zyskującą w Polsce na popularności w latach 70. ubiegłego stulecia. Wyroby twórców ludowych zrzeszonych pod szyldem Cepelii trafiały zatem głównie do zainteresowanych aktualnym trendem kulturowym mieszkańców miast, głównie przedstawicieli inteligencji, którzy w swoich mieszkaniach z lubością prezentowali wełniane bieżniki na stoły, gliniane misy czy pasiaste narzuty na tapczany. Moda na ludowość w tym okresie widoczna była również w strojach – popularnych kożuchach, torebkach skórzanych zdobionych ludowymi motywami, wełnianych chustach samodziałowych czy kierpcach. Cepelia wykształciła zatem rozpoznawalny styl mieszkania, przedmiotu i stroju, popularny w kręgach swojsko-inteligenckich, ale także przeznaczony na cele eksportowe[16]. Monopol Cepelii w kwestii „opieki" nad wytwórczością ludową sprawił jednak, że wyroby produkowane na zamówienie zdecydowanie ujednoliciły się, tracąc również na swej jakości wykonania. Z czasem ofertę Cepelii postrzegać zaczęto także w kategoriach kiczu, który w konkretnych zastosowaniach nie musiał być jednak rozumiany jedynie jako wyraz bezguścia, ale także jako element estetycznej zabawy czy świadomie podejmowanej gry znaczeń.

[15] J. Burszta, *dz. cyt.*, s. 300–301.

[16] P. Korduba, *Cepelię widzę ogromną*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 28 stycznia 2012, s. 28.

W okresie powojennym ważną rolę w rozwoju rodzimej wytwórczości inspirowanej sztuką ludową odegrał również Instytut Wzornictwa Przemysłowego, koordynowany przez Wandę Telakowską, który w swej działalności zakładał współpracę profesjonalnych plastyków z twórcami ludowymi[17]. W ramach pracy Instytutu organizowano zespoły, w których ludowi artyści wykonywali wzory do produkcji seryjnej pod okiem plastyków, co przekładało się na stworzenie wielu interesujących projektów tkanin, produkowanych między innymi w łódzkich fabrykach tekstylnych. Wykorzystanie motywów ludowych w produkcji tkanin przekładało się jednocześnie na lansowanie mody na ludowość w strojach, która zauważalna była także w kolekcjach projektantów takich jak Barbara Hoff, która na przykład swoje sukienki z weluru i aksamitu ozdabiała kołnierzykami wzorowanymi na koronkach z Koniakowa i Żywca.

Zainteresowanie ludowym rzemiosłem i rękodziełem oraz sztuką ludową pojawia się w kulturze polskiej cyklicznie z różnych względów po dzień dzisiejszy. Motywy ludowe wykorzystywane są w architekturze, wystroju wnętrz i modzie, ale także stanowią ważne inspiracje w projektowaniu przedmiotów użytkowych i dekoracyjnych o zróżnicowanym przeznaczeniu. Co więcej, inspiracjom czerpanym z polskiej tradycyjnej kultury ludowej towarzyszy sięganie do innych kultur tradycyjnych, częstokroć zupełnie egzotycznych i odległych, a zaczerpnięte z nich wzory mieszają się i zgodnie współegzystują z rodzimą tradycją. Kwestia ich pochodzenia pozostaje sprawą drugorzędną, a najbardziej istotna wydaje się być ich wartość i znaczenie w obecnej twórczości artystycznej oraz funkcje, jakie pełnią produkty etnodesignu w aktualnym życiu społecznym. Artystyczne motywacje kierujące twórczością etnodesignerską mają swe podłoże w fascynacji prostotą formy, poszukiwaniu dialogu pomiędzy sztuką nowoczesną a dawną oraz szukaniu nowych, niekonwencjonalnych rozwiązań formalnych, opartych na wykorzystaniu naturalnych materiałów i technik wyrobu. I choć mamy do czynienia ze zjawiskiem z pogranicza sztuki i rzemiosła, to z punktu widzenia badacza kultury bardziej interesujące staje się jednak prześledzenie rozmaitych społeczno-kulturowych uwikłań rzeczy postrzeganych jako produkty etnodesignu, rozważenie ich miejsca w praktyce społecznej oraz dostrzeżenie związków z życiem konkretnych ludzi i ich sposobami postrzegania świata.

[17] A. Frąckiewicz, *dz. cyt.*

3. Etnodesign i folkloryzm

Przedstawione historyczne perypetie zjawiska etnodesignu w kulturze polskiej wyraźnie świadczą o złożonych i wieloaspektowych funkcjach tego rodzaju działań, poczynając od przedsięwzięć o charakterze artystycznym, poprzez działania społecznikowskie, służące aktywizacji i edukacji środowisk chłopskich, dążenia do zachowania tradycyjnego dziedzictwa kulturowego, aż po inicjatywy służące realizacji założeń politycznych określonego czasu. Obecne przejawy etnodesignu, rozumianego jako przykład folkloryzmu, również nie są jednoznaczne i jednowymiarowe. Badacze zjawisk z zakresu współczesnego folkloryzmu w ogóle nie są zgodni co do ich oceny i roli w aktualnym życiu społecznym[18]. Spotkać można stanowiska negujące folkloryzm jako ograniczenie wariantywności folkloru autentycznego, potępiające go za zbyt szablonowe rozwiązania, co prowadzić ma do zaniku dawnych tradycji i ich unifikacji. Ocenia się wyroby stylizowane na ludowe jako fałszerstwo, pseudofolklor czy też folklorystyczny kicz, który tłumi aktywność odbiorców i służy głównie celom komercyjnym i merkantylnym, stając się częścią negatywnie ocenianej kultury popularnej. Rozmaite regionalne pamiątki wzorowane na sztuce ludowej, zdegradowane są w opinii krytyków folkloryzmu do roli towaru na sprzedaż czy turystycznego gadżetu, w którym rzeczywista wartość etnograficzna pozostaje sprawą zupełnie podrzędną. Częściowo zapewne można zgodzić się z tego rodzaju opiniami, jednakże chyba nie do końca.

Jak podkreślał Roch Sulima, jednostronne spojrzenie na zjawisko folkloryzmu w kulturze współczesnej jest po prostu niewystarczające, a zatem mówienie o nim w kategoriach „dobry" – „zły" powoduje mieszanie planu opisu z planem wartościowania[19]. Konieczne jest raczej ujęcie wieloaspektowe, które pobudzać powinno do bardziej kompleksowego myślenia o tym zjawisku. Trzeba zatem zauważyć, że po pierwsze etnodesign, jako przykład folkloryzmu, miał w swej historii charakter zazwyczaj instytucjonalny, co oznacza, że tego rodzaju odwołania do tradycji ludowych prowadzone były przez różnego rodzaju formalne i nieformalne instytucje artystyczne czy kulturalne (spółdzielnie, grupy artystyczne i warsztatowe, stowarzyszenia), kierowane częstokroć przez osoby szczególnie zainteresowane tematem sztuki sięgającej po tradycyjne wzorce. Po wtóre, przedmioty wzoro-

[18] Zob. *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*, „Literatura Ludowa" 1987, nr 4–6, s. 73–103.
[19] Tamże, s. 81–82.

wane na tradycyjnych rozwiązaniach estetycznych służyły i wciąż służą wymianie kulturowych wyobrażeń i stereotypów, utrwalając pewien skonwencjonalizowany obraz, zarówno kultury ludowej, jak i rzeczy włączanych w obszar etnodesignu. W większości przypadków podstawą wykonania musi być przecież prostota i surowość formy, naturalne materiały – drewno, żelazo, len, wełna, skóra, filc, a także charakterystyczne wzornictwo i kolorystyka. Wykorzystywane są głównie motywy zaczerpnięte z wycinanki ludowej (dość schematyczne ornamenty geometryczne, roślinne i figuralne, stosowanie symetrii[20]) oraz jaskrawe barwy połączone z czernią, bielą i szarością. Zauważyć można, że różnego rodzaju meble, naczynia, stroje i rozmaite gadżety funkcjonują w obiegu powszechnym jako reprezentatywne znaki pewnej wizji ludowości, mocno zakorzenionej w potocznej wyobraźni społecznej, pełniąc jednocześnie ważne funkcje komunikacyjne.

W tego rodzaju ciąg zachowań wpisują się aranżacje tak zwanych regionalnych i staropolskich restauracji, a także niezwykle popularne „staropolskie stoły", które jeszcze do niedawna stanowiły podstawowy element wystroju polskich przestrzeni weselnych, a dominujący na nich dość konwencjonalny jadłospis – kiełbasy, warkocze czosnku, smalec w glinianym garnku, duży wiejski chleb oraz samogon – stereotypowo kojarzył się właśnie z wiejską tradycją kulinarną. Dekoracją takiego stołu była słoma, wiklina i suszone zioła, a czasem nawet spotkać można było imitację drewnianego płotu czy chłopskiego wozu konnego, co w rezultacie przywoływać miało atmosferę sentymentu i nostalgicznej aury. Omawiany przykład, jako jeden z wielu w kulturze współczesnej, znakomicie ilustruje swoistą grę stereotypami na temat kultury ludowej i świadczy o powszechnym posługiwaniu się jej zdecydowanie uproszczonym obrazem. Trzeba bowiem pamiętać, iż w chłopskich chatach mięso gościło niezwykle rzadko, a na co dzień spożywano wodę i mało wyrafinowane potrawy, sporządzane głównie z roślin, a w okresie głodu także strawę z pokrzyw, lebiody, szczawiu i innych polnych chwastów[21]. W rzeczywistości zatem jako figura ludowości stosowany jest jadłospis kuchni charakterystycznej dla bogatych warstw społecznych i kultury

[20] Por. A. Jackowski, *Sztuka ludowa*, [w:] *Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 225–228.

[21] Obszerne rozważania na ten temat znaleźć można w pracy K. Łeńskiej-Bąk, *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kultury „sub speciae kulinaria"*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010, s. 98–132.

elitarnej, a plebejskość tego jadła jest jedynie kolejnym interpretacyjnym zabiegiem w ramach współczesnego folkloryzmu. Mamy zatem znów do czynienia z celowym i świadomym wykorzystaniem retoryki wiejskości przede wszystkim w dość oczywistych celach handlowych i marketingowych. Bardzo podobne zachowania obserwować można również na przykładzie rozwijającej się w Polsce agroturystyki, gdzie właściciele agroturystycznych gospodarstw kuszą swych klientów tradycyjną wiejską kuchnią, wspólnym pieczeniem chleba czy wyrabianiem sera, a także stylową rustykalną aranżacją wnętrz, wyposażonych jednak we wszystkie standardowe nowoczesne sprzęty i urządzenia[22].

W tym kontekście, w dalszej kolejności zauważyć można również, iż wszelkie odwołania do dawnej tradycji ludowej w postaci produktów etnodesignu stanowią we współczesnym świecie szczególną szansę na spotkanie z „innością", egzotyką, światem, którego już nie ma i który stracił w aktualnych warunkach kulturowych na swej oczywistości. Spotkanie to należy jednak określić raczej jako dość skonwencjonalizowany flirt z innością[23], który stanowi przede wszystkim rodzaj atrakcji i szansę na niecodzienne doświadczenie, czasem wręcz doznanie o charakterze alternatywnym wobec dominujących ofert popkultury. Poprzez kontakt i używanie rozmaitych przedmiotów odwołujących się do tradycji ludowych (często egzotycznych) mamy szansę uczestniczyć w czymś, czego nie spotkamy we współczesnym życiu codziennym, co odrywa nas od rutyny i daje szansę na odpoczynek w pięknych dekoracjach. Egzotyka zawiera się tu w percepcji określonych przedmiotów i wnętrz, które można określać i odczuwać jako dziwne, a przez to intrygujące, nawet jeśli są one udomowione, oswojone i znajdują się tu i teraz, a nie na rubieżach nieznanego świata. W wielu przypadkach mamy nawet do czynienia z nowym rodzajem towarowego fetyszyzmu, funkcjonującego w ramach globalnego rynku towarów i usług[24]. Jak zauważa Wojciech J. Burszta, ten fetyszyzm towarowy częstokroć łączy się z fetyszyzmem podmiotowości: *oba się wzajemnie napędzają, bo posiadać dostęp do egzotycznych* (= *wielokulturowych*) *wartości, to jednocześnie wzbogacać własną osobowość, estetyzować zakres doznań i poszerzać ich ofertę*[25].

[22] Tamże, s. 128.
[23] Por. uwagi na temat multikulturalizmu butikowego w tekście W. J. Burszty, *dz. cyt.*, s. 57–58.
[24] Tamże, s. 59.
[25] Tamże.

4. Etnodesign – rzeczy, praktyki, ludzie

Przedmioty i wyroby nawiązujące do ludowości mogą wikłać się w świat ludzkich doświadczeń w sposób bardziej zaangażowany, nie stanowiąc jedynie przelotnych gadżetów, które tylko na chwilę mają zaspokoić nasze estetyczne gusta, a wręcz przeciwnie, mogą one wyrażać rzeczywiste zainteresowanie praktykami innych kultur, w tym rodzimej kultury chłopskiej. Popularność tych przedmiotów częstokroć wiąże się również z ogólnoludzką potrzebą „zanurzenia w tradycję", powrotu do naturalnych relacji międzyludzkich, poszukiwania wiedzy o lokalnym czy regionalnym dziedzictwie kulturowym i specyfice własnych korzeni. Powrót do określonego dziedzictwa kulturowego staje się również doskonałym rozwiązaniem w działalności rozmaitych organizacji lokalnych, fundacji i stowarzyszeń oraz inicjatyw artystycznych, w które zaangażowani są zarówno odbiorcy wewnętrzni, jak i zewnętrzni, czyli tubylcy i turyści.

Tego rodzaju potrzebę wieloaspektowego rozumienia funkcji współczesnego etnodesignu dostrzegł Marek Krajewski, proponując jego trojakie rozumienie[26]. Ujęcie M. Krajewskiego wydaje się być bardzo trafne i inspirujące dla podejmowanych przeze mnie rozważań, choć wymaga kilku drobnych uzupełnień i poszerzeń. Po pierwsze, jak zauważa Krajewski, etnodesign pojmować należy jako zbiór przedmiotów, wykorzystujących style, wzory, materiały i formy zaczerpnięte z kultury chłopskiej. W tego rodzaju twórczości akcent pada zwykle na formę, a nie na funkcję społeczną przedmiotów i ich uwikłanie w relacje międzyludzkie. Celem jest stworzenie przedmiotów, które będą oryginalne pod względem estetycznym i jednocześnie interesujące dla projektantów nowoczesnych wnętrz. Nie jest istotny tutaj żaden dialog z tradycją czy też podtrzymywanie lokalnych tożsamości. Ważnym czynnikiem stanowiącym odwołanie do tradycji jest jedynie sposób wykonania tego rodzaju etnodesignerskich przedmiotów. Wykazuje on szereg podobieństw do działalności rzemieślniczej, w efekcie czego powstają przedmioty unikatowe, nie służą one jednak organizacji życia codziennego, a raczej ze względu na swą formę i nietuzinkowy charakter mają wartość dekoracyjną, częstokroć uczestnicząc także w grze o wysoki status społeczny. Podkreślić trzeba przecież, że ze względu na sposób wykonania

[26] M. Krajewski, *Co to jest etnodizajn*? *Trzy ujęcia*, http://www.etnodizajn.pl/teoria/biblioteka-opinii/co-to-jest-etnodizajn-trzy-ujecia, [dostęp: 27.05.2013].

i zastosowane materiały nie są to zazwyczaj przedmioty tanie i dostępne dla każdego, a wręcz przeciwnie, mają być świadectwem wysublimowanego gustu estetycznego. Wykorzystywane są tu jednak wzory dobrze konotujące ludowość i mocno zakorzenione w wyobraźni społecznej. W ujęciu Krajewskiego są to zwykle projekty wysokoartystyczne, wykonywane przez specjalistów, nawiązujące do projektów stylizowanych na ludowe, jakie pojawiły się w polskim wzornictwie w okresie powojennym i były koordynowane zwykle przez instytucje państwowe. Dlaczego jednak nie lokować w obszarze tak rozumianego etnodesignu również innych obecnych na rynku produktów, wykonywanych przez twórców nieprofesjonalnych, świadomie wykorzystujących znajomość dawnych technik rzemieślniczych i rękodzielniczych w tworzeniu przedmiotów o funkcjach przede wszystkim dekoracyjnych.

Po drugie, warto podkreślić za Krajewskim, znaczenie etnodesignu w systemie relacji i działań społecznych, które zostają uruchomione w procesie wytwarzania tego rodzaju przedmiotów. Wykonywanie etnodesignerskich obiektów służy nie tylko podtrzymywaniu tradycyjnych technologii (takich jak ciosanie w drewnie, lepienie z gliny, szydełkowanie czy haftowanie), rękodzielniczych umiejętności i dawnych profesji rzemieślniczych, ale we współczesnych warunkach prowadzi także do restytucji elementarnych relacji międzyludzkich i współpracy zespołowej, aktywizując do udziału w życiu wspólnotowym, zarówno mieszkańców wsi, jak i wybrane środowiska miejskie. Trzeba moim zdaniem podkreślić, że skupianie się na tradycyjnych technikach wykonywania przedmiotów wymaga niezmiennie zarezerwowania wystarczająco dużo czasu, znalezienia miejsca na bycie z innymi, podejmowania rozmowy i doskonalenia własnych umiejętności rękodzielniczych[27]. Dodatkowo, tego rodzaju aktywność może również przekładać się na rozwój własnej praktyki zawodowej, która wyrasta z pasji i osobistego zaangażowania i może przerodzić się w doskonały sposób na zarabianie pieniędzy oraz prowadzenie własnej działalności gospodarczej. W tym ujęciu akcent pada zatem na praktyczny wymiar etnodesignu, a nie tylko na odwoływanie się do tradycyjnej stylistyki i formy. Istotne staje się raczej tworzenie warunków odpowiednich dla podejmowania praktyk

[27] Por. uwagi na temat współczesnego oblicza tradycji heklowania w Koniakowie w tekście W. Kuligowskiego, *dz. cyt.*, s. 56–59.

etnodesignerskich, wykorzystanie tradycyjnej wiedzy i umiejętności rzemieślniczych i rękodzielniczych we współczesnej praktyce społecznej, służącej aktywizacji, edukacji i integracji rozmaitych, często rozproszonych i pozbawionych poczucia własnej tożsamości, środowisk społecznych. Nauka dawnego rzemiosła czy prac rękodzielniczych może być atrakcyjną formą animacji kulturowej dla dzieci, osób starszych, jak i ludzi z różnych względów wykluczonych na margines życia społecznego. Istotne staje się zatem w tym rozumieniu etnodesignu uczestnictwo przedmiotów odwołujących się do ludowości w nawiązywaniu dialogu, budowaniu nowych i trwałych relacji międzyludzkich, otwieraniu się na innych i wydobywaniu samych siebie ze stanu społecznej bierności i niemocy. W tym ujęciu ważne jest również aktywne przywoływanie ludowego systemu wartości i powrót do ekspresyjnego wymiaru praktyk mocno zakorzenionych przecież w wiejskiej codzienności.

Dowodem na obecność takiej funkcji produktów z obszaru współczesnego etnodesignu jest wzrastająca popularność, głównie we współczesnych kulturach miejskich, pracy rozmaitych spółdzielni i stowarzyszeń zajmujących się animacją kulturową, a także dość powszechna realizacja rozmaitych przedsięwzięć warsztatowych (rękodzielniczych, ale także kulinarnych), proponujących aktywną naukę dawnych umiejętności w szerszym gronie społecznym. Wskazać tutaj można choćby „latający dom kultury Animatornia”[28] w Warszawie zorientowany na nawiązywanie dialogu, rozwijanie aktywności społeczno-kulturalnej mieszkańców miasta i spędzanie czasu z innymi czy Służewski Dom Kultury, który tworzony jest w miejscu dawnego wiejskiego siedliska w warszawskiej dzielnicy Służew, a jego działalność skupiać ma się na aktywizacji społecznej, edukacji ekologicznej i kształtowaniu świadomości własnej tradycji kulturowej. Podobnego rodzaju działalność prowadzi Dom Kultury we wsi Podłęże pod Krakowem, założony w miejscu dawnego Domu Kultury przez dwoje młodych ludzi, którym zależy na rozwoju lokalnej edukacji kulturalnej, nawiązującej między innymi do dawnych tradycji rękodzielniczych, takich jak szydełkowanie czy malowanie na szkle oraz sięgającej do dawnej sztuki opowiadania. Formuła tradycyjnej opowieści wykorzystywana jest między innymi w warsztatach dla dzieci, które podczas snucia bajek tworzą rozmaite obiekty materialne, na przykład statki pirackie z kostek słomy.

[28] http://e.org.pl/animatornia/index.html [dostęp: 11.06.2013].

Działalność tego rodzaju placówek jest przykładem oddolnej aktywności społecznej, wynikającej z potrzeb lokalnych środowisk, wiejskich, jak i miejskich, w których ludzie poszukują odpowiedniego miejsca. By się spotkać i działać na rzecz innych. Podejmują oni wspólną naukę dawnych technik obróbki drewna, szycia, haftowania, a także metod zdrowego gotowania czy sprawdzonych zabaw grupowych w oparciu o własnoręczne wykonywanie zabawek. W zakresie praktyk kulinarnych wymienić można tu choćby powrót do stosowania dawnych receptur, które wymagają odpowiednio wyprodukowanych surowców, współpracy między- i wewnątrzśrodowiskowej, ale także wewnątrzrodzinnej. Niewielkie lokalne firmy stają się dostawcami tak zwanych ekoproduktów, które następnie poddawane są obróbce zgodnej z dawnymi przepisami, aktywizując, niejako z założenia, określone grupy społeczne – sąsiedzkie, towarzyskie czy rodzinne. Tego rodzaju praktyka z czasem przerodzić może się również w rodzinny lub indywidualny biznes, polegający na prowadzeniu restauracji oferującej naturalną, ekologiczną żywność czy też sklepu (jako salonu lub punktu sprzedaży internetowej), w którym zakupić można produkty wytwarzane na bazie tradycyjnych receptur. Taka działalność wzbogacana jest zwykle wyraźną „filozofią", odwołującą się do kontynuacji dawnych tradycji, indywidualnego podejścia do produktu i klienta, dbałości o detal w wykonaniu i wykorzystanie dobrych jakościowo materiałów.

Po trzecie zaś, etnodesign może być też rozumiany, jak proponuje M. Krajewski, jako projektowanie, wytwarzanie i użytkowanie przedmiotów, które nie są jedynie odwołaniem do ludowej stylistyki, ale służą przede wszystkim przywoływaniu tradycyjnego myślenia i postrzegania świata, odwołują się do dawnych elementarnych wartości, norm i zasad życia w kulturze wiejskiej. W tym ujęciu wykorzystywanie etnodesignerskich przedmiotów wiąże się również, moim zdaniem, z całym szeregiem zachowań, zwykle jednostkowych i głęboko przemyślanych, które stanowią odwołanie do zachowań z kontekstu tradycyjnej kultury ludowej, a jednocześnie służą świadomej kreacji indywidualnego sposobu życia. Mam tutaj na myśli celowe nieużywanie przedmiotów z plastiku na rzecz produktów wytwarzanych z naturalnych materiałów, noszenie ubrań z naturalnych tkanin, świadome i skuteczne segregowanie śmieci, oszczędzanie energii i uczestnictwo w rozmaitych akcjach recyklingu, a także dbałość o zdrowe odżywianie oraz utrzymanie ciała w dobrej kondycji poprzez aktywność

zapewniającą bliski kontakt z naturą. Nie chodzi tu zatem o zbyt wierne i bezpośrednie odwołania do ludowych form i treści, a raczej o budowanie na ich podstawie nowych zachowań społecznych, sposobów życia i stosunku do otaczającej rzeczywistości z wykorzystaniem całego zbioru przedmiotów etnodesignerskich. Przykładem tego rodzaju zachowań może być także wykluczenie z diety produktów fast-foodowych, picie naturalnej wody i zielonej herbaty, celebrowanie samego jedzenia posiłków, szacunek dla bezpośredniej rozmowy w specjalnie do tego zaaranżowanym miejscu (w domu lub kawiarni), a także jazda rowerem zamiast używania samochodu i ograniczenia w oglądaniu telewizji. W takim rozumieniu etnodesign uczestniczy w podejmowaniu ważnych życiowych wyborów i deklaracji, staje się świadectwem alternatywnego wobec popkultury, a zarazem głęboko przemyślanego sposobu realizacji jednostkowych doświadczeń życiowych, służących budowaniu własnego poczucia tożsamości. Etnodesign w tym rozumieniu jest sposobem na powrót do zaklętych w kulturach ludowych elementarnych ogólnoludzkich wartości, takich jak poszanowanie praw natury i zasobów środowiska, uznanie dla pracy innych ludzi czy pokora wobec ludzkich słabości i ograniczeń (celebrowanie czasu wolnego i odpoczynku). Wskazany, trzeci sposób rozumienia etnodesignu powiązać można również z całą filozofią życia „w tempie żółwia", która zakłada porzucenie pośpiechu, gonitwy za czasem i pieniądzem na rzecz smakowania i delektowania się życiem w różnych jego aspektach, poczynając od pracy, spania i jedzenia, poprzez uprawianie sportu i seksu oraz spędzanie czasu wolnego, aż po sposób podejmowania ważnych życiowych decyzji i podejście do wychowywania dzieci[29]. Filozofia *Slow* otwarcie przecież odwołuje się między innymi do nurtu *Arts and Crafts*, który rozwinął się w XIX-wiecznej Anglii[30], a we współczesnym świecie zdobywa coraz więcej aktywnie zaangażowanych zwolenników. Ten sposób myślenia o sobie i wynikający z tego styl życia przekłada się także na określone aranżacje życiowych przestrzeni, oparte o prostotę formy, wykorzystanie naturalnych materiałów i bliskość natury; widoczny jest w wyborze produktów jedzeniowych, które powinny być świeże, pochodzić od lokalnych producentów, a dodat-

[29] Por. C. Honoré, *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, tłum. K. Umiński, Drzewo Babel, Warszawa 2011.

[30] A. Jucewicz, *W poszukiwaniu żółwia*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 2 czerwca 2012, s. 42.

kowo powinny być wykonywane według tradycyjnych receptur. Zwolnienie życiowego tempa ilustrować może również rodzaj preferowanego stroju czy ograniczony sposób korzystania z rozmaitych wynalazków nowoczesnych technologii na rzecz między innymi pracy ręcznej, wykorzystującej znajomość tradycyjnych technik rękodzielniczych.

Współczesne rozumienie etnodesignu powinno zatem zakładać, że jest on czymś więcej niż tylko zbiorem stylizowanych na ludowo produktów, wykorzystywanych w celach marketingowych i rozrywkowych. Nie chodzi tu również jedynie o wytwarzanie pięknych i oryginalnych pod względem formy przedmiotów. Pod wspólnym szyldem etnodesignu dostrzec można bowiem kilka, przenikających się i nakładających na siebie nawzajem, sposobów rozumienia jego znaczeń i funkcji społecznych. Istotne staje się głębsze i wieloaspektowe ujęcie zjawiska, które uwolni współczesny design od stereotypowych skojarzeń, pozwoli zauważyć jego ważną rolę w kulturze współczesnej, która na różne sposoby poszukuje alternatywy wobec tego, co zunifikowane, globalne, jednakowe i tymczasowe. Tak rozumiany etnodesign może ułatwić otwarcie się na kulturową różnorodność, bliskie i odległe tradycje oraz budowanie bardziej świadomego i zaangażowanego uczestnictwa w kulturze i jej tradycji oraz aktualnym życiu społecznym.

5. Uwagi końcowe

Rekapitulując, warto by się zastanowić czy dominujące obecnie, ale i w ciągu ostatnich dziesięcioleci, utożsamianie etnodesignu jedynie z odwołaniami do tradycyjnej kultury chłopskiej (lub tradycyjnych kultur egzotycznych) jest podejściem wystarczającym. Może należałoby dostrzec także etnodesignerskie zbiegi stosowane wobec dziedzictwa kulturowego innych środowisk folklorotwórczych, takich jak środowisko robotnicze, dzielnicowe enklawy życia miejskiego czy subkultury muzyczne (pozwala na to przecież etymologia słowa etnodesign, gdzie przedrostek ‘etno-‘ oznacza związek projektowania z kulturą określonej grupy folklorystycznej). Powszechnie spotykany zbiór etnodesignerskich przedmiotów w kulturze współczesnej stanowią przecież rzeczy wzorowane na estetyce robotniczej i miejskiej kultury PRL-u, czego dowodzą rozmaite przykłady działalności artystycznej i biznesowej, widocznej w postaci między innymi sklepów internetowych (na przykład „Pan Tu Nie Stał”, mający swoją

lokalizację w Łodzi[31]) czy lokali gastronomicznych stylizowanych na PRL (na przykład „Seta Meta Galareta" w Łodzi, Warszawie, Toruniu, Zakopanem czy „Stylowa" w Nowej Hucie). Tego rodzaju restauracje i kawiarnie podają znów kuchnię typowo polską, czyli przede wszystkim tatara, śledzia w śmietanie, wódkę białą czystą oraz kawę po turecku. Podstawowym elementem wyróżniającym jednak te restauracje spośród innych jest wystrój ich wnętrz stylizowany głównie na polskie wzornictwo z lat 70. i 80. XX wieku. Znaleźć można tam również wiele przedmiotów rodem z tamtej epoki – krzesła, stoły, obrusy, zastawę, plakaty i inne elementy dekoracyjne.

Rozmaite rzeczy nawiązujące do kultury PRL znajdują się także w ofercie sklepu „Pan Tu Nie Stał", który zdobył już swoje uznanie na polskim rynku handlowym, nie są to jednak plakaty propagandowe czy jakiekolwiek inne towary nawiązujące do oficjalnych przekazów minionej epoki. Właścicielom tej marki chodzi przede wszystkim o czerpanie inspiracji z tak zwanej kultury niejawnej, tekstów i rozwiązań estetycznych znanych z PRL-owskiej codzienności i życia prywatnego. Stąd popularność w ich ofercie T-shirtów z tekstami-formułami, funkcjonującymi w sferze kontaktów międzyludzkich tego okresu (głównie w środowisku robotniczym) czy powszechnie znanymi z przestrzeni robotniczego miasta, jak na przykład „Serwus", „Działka moje hobby", „Jasny gwint", „Kuchnia polska", „Bufet", „Tysiąc pięćset 100900", „Weź się" czy najbardziej chyba popularne „Dziadostwo". Właściciele sklepu otwarcie mówią też o świadomym celebrowaniu miejskich (łódzkich) tradycji włókienniczych i robotniczych[32]. W ich ofercie znaleźć można także inne produkty, głównie ubrania, buty i torby oraz artykuły do dekoracji wnętrz z nawiązaniami tekstowymi i obrazkowymi głównie do czynności zakupów znamiennych dla epoki PRL-u i popularnych wówczas produktów spożywczych, jak na przykład „Lody", „Zwyczajna", „Ryba Piwa Frytki", „Jarosz", „Szprotka Bałtycka", „Kura Domowa". Dlaczego zatem nie rozszerzyć zakresu pojęcia etnodesign na cały zespół zjawisk obejmujących różnego rodzaju inne niż chłopskie stylizacje na folklor rozmaitych,

[31] OFF Piorkowska Center w Łodzi, gdzie mieści się sklep „Pan Tu Nie Stał" funkcjonuje jako miejsce skupiające rozmaite inicjatywy niezależne, zarówno kulturalne, artystyczne jak i biznesowe, podejmowane przez działaczy (muzyków, projektantów, animatorów kultury) szeroko rozumianej kultury alternatywnej. Centrum zlokalizowane jest w dawnej fabryce Franciszka Ramischa przy ulicy Piotrkowskiej 138/140.

[32] L. Pańków, *Dziadostwo nie do zdarcia*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 15 czerwca 2013, s. 40.

głównie miejskich, środowisk folklorotwórczych. Takie poszerzone rozumienia zjawiska pozwoliłoby włączyć w krąg zainteresowań badawczych cały szereg nowych zjawisk obejmujących kulturę rzeczy stylizowanych na to, co należy do folklorystycznego dziedzictwa różnych grup społecznych, nie tylko tych związanych z kręgami ludowymi w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

BIBLIOGRAFIA

- Bhaskaran L., *Design XX wieku. Główne nurty i style we współczesnym designie*, ABE Dom Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- Burszta W. J., *Wielokulturowość – nowy globalny folkloryzm*, [w:] *Kiczosfery współczesności*, pod red. W. J. Burszty, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica", Warszawa 2008.
- Frąckiewicz A., *Etnodizajn ma sto lat! Czyli obecność sztuki ludowej w projektowaniu*, http://www.etnodizajn.pl/teoria/troche-historii/troche-historii [dostęp: 09.04.2013].
- Honoré C., *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, tłum. K. Umiński, Drzewo Babel, Warszawa 2011.
- Huml I., *Sztuka użytkowa w Polsce po II wojnie światowej*, Centrala Obsługi Przedsiębiorstw i Instytucji Artystycznych, Warszawa b.r.w.
- Jackowski A., *Sztuka ludowa*, [w:] *Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków –Gdańsk–Łódź 1981.
- Jucewicz A., *W poszukiwaniu żółwia*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 2 czerwca 2012.
- Korduba P., *Cepelię widzę ogromną*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 28 stycznia 2012.
- Krajewski M., *Co to jest etnodizajn? Trzy ujęcia*, http://www.etnodizajn.pl/teoria/biblioteka-opinii/co-to-jest-etnodizajn-trzy-ujecia, [dostęp: 27.05.2013].
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2007.
- *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*, „Literatura Ludowa" 1987, nr 4–6.
- Łeńska-Bąk K., *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kultury „sub speciae kulinaria"*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010.
- Pańków L., *Dziadostwo nie do zdarcia*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 15 czerwca 2013.

- *Słownik Języka Polskiego*, t. I, pod red. M. Szymczaka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- *Spółdzielnia Artystów Ład 1926–1996*, pod red. A. Frąckiewicz, Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2007.
- http://e.org.pl/animatornia/index.html [dostęp: 11.06.2013].
- http://www.culture.pl/baza-sztuki-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/eAN5/content/polskie-wzornictwo-xx-wieku [dostęp: 11.04.2013].

Ethnodesign – the tradition and the present time. An attempt of a contemporary comment

The article describes ethnodesign, understood as a synonym of material creativity which draws on the models of traditional craft and folk art. The author treats ethnodesign as an idea in which we should notice a number of senses and complex actions, aimed at the revival in the context of contemporary culture. The revival of general forms, principles and values which are the basis of life in traditional folk culture. The author presents an extensive outline of the history of Polish ethnodesign, starting from the end of 19th century to the beginning of 21st century; she illustrates the links with folklorism, she indicates the need of multi-faceted understanding of its contemporary sociocultural functions. She states that, firstly, ethnodesign should be understood as a collection of items which use styles, patterns, materials and forms taken from folk culture; secondly, what is important is the significance of ethnodesign in the system of relationships and social activities that are initiated in the process of making items of this kind. And thirdly, ethnodesign may serve to evoke traditional way of thinking and perceiving the world and refer to former elementary values, norms and principles known from the folk culture. The author emphasizes the need of liberating contemporary ethnodesign from stereotypical associations and the necessity of noticing its important role in the contemporary culture, which, in different ways, seeks alternative to everything that is unified, global, identical and temporary. Ethnodesign understood in this way can help to open to cultural diversity, close and distant traditions, and can also help build more aware and committed participation in culture, its tradition and present social life.

Rafał Pilarek
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Świat roślin w obrzędowości świętojańskiej na podstawie źródeł etnograficznych z przełomu XIX i XX wieku

Obchody świętojańskie należą do jednych z najstarszych i najbardziej archaicznych świąt dorocznych, charakteryzując się niezwykle bogatą obrzędowością, licznymi wierzeniami, wróżbami i praktykami magicznymi. Obchody te nawiązują do pradawnych świąt powitania lata, miłości i płodności, oczyszczających obrzędów ognia i wody oraz innych praktyk magicznych, których liczne relikty zachowały się do dziś w ludowych obchodach nocy świętojańskiej, zwanej m.in. *sobótką*, *palinocką*, *nocą kupały*, *kupalnocką*.

Przed pojawieniem się chrześcijaństwa w okresie przesilenia letniego, a więc w czasie wzmożonej aktywności sił natury, obrzędy ku czci słońca i płodności były praktykowane prawdopodobnie na terenie całej Europy. Kościół przez wieki zwalczał swobodne obyczaje, rozwiązłość młodzieży oraz wszystkie inne „diabelskie obchody", jak je nazywali księża[1]. W ich miejsce duchowni starali się nakłonić wiernych do praktyk religijnych ku czci świętego Jana Chrzciciela, syna kapłana Zachariasza i Elżbiety – krewnej Najświętszej Marii Panny. Kościół usiłował także łączyć niektóre zwyczaje i atrybuty ludowych obchodów świętojańskich z tradycją chrześcijańską. Pomimo tych starań pamięć o świętym Janie przetrwała jedynie w nazwach (noc świętojańska, ognie i deszcze świętojańskie, obchody świętojańskie itp.), praktykach święcenia ziół oraz w skojarzeniach wody, która

[1] B. Ogrodowska, *Święta Polskie. Tradycja i obyczaj*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1996, s. 261.

pełniła ważną rolę w zwyczajach ludowych jako chrześcijański symbol oczyszczenia i zbawienia.

Ta najkrótsza w roku noc była czasem odprawiania różnorakich czarów, wróżb, letnich uroczystości zadusznych, porą sprzyjającą magicznym praktykom miłosnym, czasem zgromadzeń i radosnych nocnych zabaw. Sądzono, że w okresie tym na ziemi przebywają duchy zmarłych, ufano, że za ich pośrednictwem i dzięki ich przychylności skuteczniejsze staną się odprawiane w tę noc czary. Wierzono, że jest to czas w którym wzrasta siła i aktywność demonów, a przede wszystkim czarownic, stosowano więc niezliczone środki przeciw ich urokom. Wśród ludu istniało przekonanie, że w noc świętojańską w ciała ludzi wstępują szczególne siły, że wzrasta ich gotowość do miłości, płodzenia i rodzenia. Stąd był to czas zalotów, wyznań miłosnych, kojarzenia młodych par i swobodnych zachowań seksualnych, na które zezwalały tradycja i obyczaj. Wierzono, że w tę szczególną noc zakwita paproć, której kwiaty przynoszą szczęście i skarby temu, kto je odnajdzie. Dla społeczności wiejskiej przełomu XIX i XX wieku był to czas pod każdym względem szczególny, cudowny i magiczny[2].

Rośliny w noc świętojańską nabierały – według wierzeń ludowych znanych we wszystkich regionach kraju – wyjątkowej mocy leczniczej, czarodziejskiej i erotycznej. Miały zatem szerokie zastosowanie w praktykach świętojańskich. Od zarania dziejów rośliny fascynowały ludzi nie tylko bogactwem form i barw, ale także niezwykłą zdolnością regeneracji i rozwoju. Stąd z roślinnością związane były w symbolice kultury ludowej idee nieskończonego, cyklicznie odradzającego się życia, zdrowia i płodności[3]. Ta niezwykła zdolność odradzania się roślin po zimowej pozornej śmierci stanowiła dla ludu wiejskiego odwieczną tajemnicę. Zjawiska te podobnie jak inne przypisywano siłom nadprzyrodzonym, które kierowały losem człowieka i wszystkim co go otacza. Rośliny nie należały zatem do „tego" świata, dlatego też „pojawiały się wszędzie tam, gdzie rytuały apelowały do zaświatów o przychylność, urodzaj i powodzenie"[4].

---

[2] Tejże, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001, s. 132–136.

[3] Z. Libera, A. Paluch, *Lasowiacki zielnik*, Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy w Kolbuszowej, Kolbuszowa 1993, s. 104.

[4] A. Zadrożyńska, *Świętowanie polskie. Przewodnik po tradycji*, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl", Warszawa 2002, s. 24, 26.

W wieku XIX w dniu św. Jana chłopi po gruntownym oczyszczeniu zagrody „na całym froncie chałupy wtykali (w szczeliny) zielone gałązki z drzew i ziół”[5]. Do przystrajania budynków mieszkalnych i gospodarskich używano najczęściej bylicy, łopianu, dziurawca, brzeziny, osiczyny, kobylaku, tataraku i piołunu. Zwyczaj ten występował na obszarze całej Polski, o czym świadczą bogate materiały etnograficzne i folklorystyczne zgromadzone przez Oskara Kolberga. Jedna z takich relacji pochodzi z Ziemi Kieleckiej:

> (...) za strzechę zatykali różne zioła, jakoto: bylicę, łopienie, rumianek, tatarak, gałązki olszyny, wrotycz i inne, co się majeniem domu zowie. Zatykają najpierw bylicę, a zaraz potem łopiun, bzowy kwiat, bławatki i rutę[6].

W podobny sposób dekorowano budynki mieszkalne na Mazowszu:

> (...) dziewuchy rwały bylicę i łopian, i zioła te wtykali w izbie, lub tez w poszycie dachowe. (...) rzucali na dachy zabudowań łopian i bylicę, a we drzwiach mieszkania stawiali miotłę i to miało niedopuścić czarownic[7].

Na Rusi Czerwonej do majenia domów i zagród używano wonnego ziela brezilu (bryzyliś), „które nad ranem nim słońce wzeszło zbierali i przynosili do chałupy, gdzie zatykali koło powału, za obrazami”[8]. We wsiach opoczyńskich dekorowano domostwa okazałymi bukietami z bławatków, łopianu, tataraku, pruszczyku, które gospodarze umieszczali w narożnikach izby. Wiązanki kwiatów układano także na kominach, na dachach, wciskano w szczeliny ścian i belek, budynków mieszkalnych i gospodarskich. Niekiedy wkładano ziele piołunu za węgły chałup, a z kwiatów i liści wito wieńce, którymi ozdabiano odrzwia chałup i obór. Lud nadrabski do dekorowania domostw na św. Jana wykorzystywał polne kwiaty: kąkole, bławatki, wykę i polny mak, które umieszczał „w równych odstępach i jednym rzędem w podstrzesza chałup”[9]. Umieszczanie roślin pod strzechą domostw miało na celu ochronę domowników przed urokami złych

[5] O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, *Lubelskie*, cz. I, t. 16, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 119.

[6] Tegoż, *Kieleckie*, cz. II, t. 19, s. 194.

[7] Tegoż, *Mazowsze Stare*, t. 27, s. 135, 137.

[8] Tegoż, *Ruś Czerwona*, t. 56, s. 226.

[9] J. Świętek, *Lud nadrabski od Gdowa po Bochni*. *Obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 114.

ludzi, czarownicami i wszelkimi chorobami. Każda z roślin pełniła określoną funkcję ochronną: bylica miała zapobiegać kolkom i urazom, łopian i podbiał – wrzodom, kwiat bzu i lipy miał chronić przed kaszlem, a rumianek – przed gorączką[10].

W dniu św. Jana mieszkańcy wielu wsi przyozdabiali roślinami przydrożne krzyże i figury świętych. Także ścieżki prowadzące do miejsc sakralnych były obstawione drzewkami lub gałązkami brzozy i jodły. Wierzono, że aromat i obecność roślin odpędzi złe siły, czary i uroki złych ludzi, a przede wszystkim uchroni przed czarownicami, szczególnie aktywnymi w okresie przesilenia letniego[11]. Aby zabezpieczyć się przed działaniem wiedźm, ścieżki wiodące do zabudowań gospodarskich i progi obór posypywano cierniem i kolcami róży[12]. Na Wileńszczyźnie kładziono pokrzywy na parapety i okna, aby „wiedźmy sobie oczy pokłuły"[13]. Rośliny miały także chronić ludzi przed piorunami, gdyż jak wierzono błyskawice polując na demony mogłyby spalić dom, gdyby diabelskie moce właśnie przebywały w izbie. Wielu ludzi miało ponieść śmierć dlatego, że „czarty ukrywały się za nimi"[14].

Wśród roślin, którym tradycja ludowa przypisywała w dniu św. Jana szczególne właściwości magiczne i lecznicze była bylica[15]. Wzmianki o tej niepozornej roślinie pojawiły się w polskich zbiorach botanicznych dość wcześnie, bo już na przełomie XVI i XVII wieku. Wśród dzieł naukowych z tego okresu wyróżnia się *Herbarz* Marcina z Urzędowa z 1595 roku, w którym autor pisał: „zmęczeni drogą orzeźwiali się, gdy bylicą okładali nogi. Jest zielem czarodziejskim – odpędza czarownice od krów w stajni"[16]. Niezwykłe właściwości bylicy potwierdza *Zielnik*, autorstwa Szymona Syreńskiego z roku 1611. Ten wybitny botanik krakowski pisał, że bylica

[10] O. Kolberg, *Kieleckie*, s. 194.

[11] E. Frankowski, *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1929, s. 53.

[12] B. Ogrodowska, *Święta polskie*..., s. 266.

[13] K. Zawistowicz-Adamska, *Obrzędowość świętojańska*, „Wiedza i Życie" 1933, nr 7, s. 2.

[14] E. Ferenc, *Polskie tradycje świąteczne*. Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2010, s. 170. Wierzono, że Święty Jan zawiadywał pogodą i deszczami oraz, że jest patronem w czasie burzy i gradobicia, opiekunem skazanych na śmierć, kowali i kupców. Za: B. Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Wydawnictwo Sport i Turystyka – Muza SA, Warszawa 2005, s. 211.

[15] Ł. Gołębiowski, *Opisanie historyczno-statystyczne miasta Warszawy*, Warszawa 1826, s. 227.

[16] Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarstw należących księgi dwoje*..., Kraków 1595, s. 33.

(...) zawieszona nad drzwiami, wrotami i oknami w wigilię św. Jana zachowuje domostwo przed najściem zła; W domu wieszana szataństwo z domu wypędza; Podczas burzy kadzenie bylicą zabezpiecza dom przed gromem[17].

Od wieków uczestnicy sobótek, zwłaszcza kobiety, przepasywały się bylicą – „pierwszym zielem świętojańskim", której czarownice bały się bardziej niż ognia, i która w tę właśnie noc nabierała ogromnej mocy odwracania uroków, zarazy i wszelakiego zła. Wierzono, że bylica zaszyta w fałdach ubrania, noszona pod koszulą lub na gołym ciele chroniła przed bólami pleców i kości, młodym kobietom miała natomiast zapewnić płodność oraz szczęśliwy i lekki poród[18]. Roślina ta ze względu na swoje właściwości ochronne wykorzystywana była do uzdrawiania opętanych, stąd też bylicę „ucieczką czartowską nazywano"[19]. Dla zapewnienia ochrony i zdrowia domowników umieszczano bylicę wewnątrz chałup. Świadczy o tym relacja z Kielecczyzny O. Kolberga:

W wigilię św. Jana, mieszkańcy Secemin (pow. włoszczowski) zbierali bylicę i takową zatykali na czterech węgłach domu, oprócz tego i na drzwiach przy samem wnijściu do mieszkania. Służyć to miało na to, aby do tego domu i mieszkania przez cały rok nie wcisnęły się choroby[20].

Wierzono, że skutecznym środkiem ochronnym przeciw czarom i urokom były wyplatane z bylicy płoty i drzwi[21]. W opoczyńskiem bylicą i łopianem ochraniano także wodę w studniach, w tym celu umieszczano na dnie studni świeże gałązki obu roślin[22]. Bylica ochraniała lud wiejski nie tylko przed czarownicami, złymi urokami czy chorobami, ale również przed piorunami. Potwierdza to relacja Władysława Siarkowskiego: „Dla ochronienia domu,

---

[17] S. Syreński, *Zielnik. Herbarzem z języka Łacińskiego zowią. To iest opisanie własne imion, kształtu, przyrodzenia, skutkow, y mocy Zioł wszelakich Drzew, Krzewów y korzenia...*, Kraków 1610–1613, s. 725–726.

[18] B. Ogrodowska, *Święta...*, s. 265. Władysław Siarkowski pisał: „Inni radzą opasać się bylicą tą, którą w wigiliją św. Jana Chrzciciela zakładają nade drzwiami domów i przez trzy dni chodzić tak przy rozpoczęciu żniw. W Pińczowskiem zaś w samą wigiliją świętego Jana zrywają bylicę i nią się opasują". Zob. W. Siarkowski, *Materiały do etnografii polskiej z okolicy Kielc*, Wydawnictwo „Takt", Kielce 2000, s. 130.

[19] J. Dziarkowski, *Wybór roślin krajowych dla okazana skutków lekarskich ku użytkowi domowemu*, Warszawa 1806, s. 162–167.

[20] O. Kolberg, *Kieleckie*, cz. I, t. 18, s. 51.

[21] Tegoż, *Krakowskie*, cz. II, t. 21, s. 63.

[22] J. P. Dekowski, *Zwyczaje i obrzędy sobótkowe w Opoczyńskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. XXII, Łódź 1980, s. 113.

stodoły, obory lub jakiegokolwiek budynku od pioruna, potrzeba w strzechę takiego zabudowania wetknąć bylicę"[23].

Obok bylicy ważną rolę w obrzędowości świętojańskiej pełnił także dziurawiec, nazywany też niekiedy *zielem świętojańskim* lub *dziurawką*. Roślina ta – jak wierzono – była szczególnie skuteczna w walce z czarownicami i demonami podmieniającymi dzieci. Uprzywilejowaną pozycję dziurawca tłumaczono szczególną cechą jego kwiatów, które po roztarciu wydzielały intensywnie czerwony sok, łudząco podobny do krwi[24]. W obchodach świętojańskich powszechnie wykorzystywany był także łopian. W podkrakowskich wsiach w celu ochrony domu i zwierząt przed złymi mocami umieszczano liście łopianu w narożnikach obór, pod strzechą, wkładano w szczeliny drzwi. Wyjęte z zamków podziurawione liście łopianu były znakiem wzmożonej aktywności wiedźm[25].

W dniu św. Jana w wielu rejonach Polski wykonywano szereg zabiegów magicznych, których celem była ochrona upraw i zwierząt przed ingerencją złych mocy. W tym celu umieszczano w narożnikach pola części wianków dziewięciokrotnie święconych podczas oktawy Zielonych Świątek[26]. Na Pomorzu ochronę przeciw czarownicom stanowić miały ułożone na polu ścięte gałęzie drzew[27], natomiast na Podlasiu funkcje ochronne pełniły wetknięte w ziemię gałązki osiki[28]. W dniu św. Jana szczególną troską otaczano rośliny głowiaste tj. kapustę, czosnek i cebulę[29]. Na Mazowszu chłopi licząc na dobre plony okopywali w tym dniu kapustę oraz zawiązy-

[23] W. Siarkowski, *Materiały*..., s. 77.

[24] E. Szot-Radziszewska, *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy lecznicze*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2005, s. 182. Motyw pochodzenia czerwonych barw kwiatów lub liści *z* krwią pojawił się w greckich mitach *o* Adonisie. Według legend pochodzenia niemieckiego, szkockiego i belgijskiego rdzawe plamy na liściach powstawały *z* kropel krwi Chrystusa. Czerwone zabarwienie młodych kiełków żyta legendy tłumaczyły tym, że powstało *z* krwi Abla. Ponadto w średniowieczu wierzono, że *z* krwi poległych żołnierzy wyrastają kwiaty *o* czerwonych płatkach, na przykład goździki. Zob. J. Kołodziejczyk, *Roślina w podaniach, legendach i symbolice*, „Wiedza i Życie" 1946, z. 3, s. 202–203.

[25] O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. I, t. 5, s. 308.

[26] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 115.

[27] K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Frankowskiej, M. Biernackiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wrocław 1981, s. 146.

[28] K. Zawistowicz-Adamska, *dz. cyt.*, s. 2.

[29] R. Hryń-Kuśmierek, Z. Śliwa, *Encyklopedia tradycji polskich*, Wydawnictwo Podsiedlik -Raniowski i S-ka, Warszawa 2000, s. 76.

wali węzły na szczypiorze cebuli, aby cebule „lepiej się wiązały" i na czosnku, „zeby nie sed w ziemio"[30].

W dniu św. Jana Chrzciciela chłopi poświęcali także wiele uwagi ochronie i opiece zwierząt hodowlanych. W okolicach Opoczna zaprzęgano w tym dniu po raz pierwszy młode woły do furmanek, co w przyszłości miało uchronić zwierzęta od bólów karku. Święcono w zagrodach krowy, konie, owce i drób. Zwyczaj święcenia zwierząt w dniu św. Jana nie dotyczył świń, uważanych przez chłopów za zwierzęta nieczyste[31]. Aby ustrzec się przed czarownicami, które odbierały zwierzętom „pożytki", czyli mleko lub jaja[32], przystrajano ziołami budynki inwentarskie, kadzono i święcono obory, podwórza i paśniki. O zabiegach ochronnych zwierząt w dniu św. Jana pisał O. Kolberg:

> W wigilie świętego Jana wieśniaczki zatykają po oborach pokrzywę, zawieszają zielone wianki święcone (...) i zioła święcone przywiązują krowom do rogów, a to wszystko robią w przekonaniu, iż tym sposobem obronią krówki od napaści czarownicy[33].

Poza umieszczaniem na głowach zwierząt wianków z ziół niekiedy dodatkowo okadzano ziołami wymiona krów, aby „dobrze doiły"[34]. Poza powszechnie stosowaną bylicą i łopianem do ochrony inwentarza używano niekiedy lipy. W dniu św. Jana przed zmierzchem zatykano lipowe gałązki w strzechę nad drzwiami obory, „żeby mara nie wlazła i krowy nie wyssała"[35].

Miesiące maj i czerwiec były dla ludu wiejskiego czasem zbiorów ziół, przy tym w czerwcu obowiązywały pewne ograniczenia. W celu zachowania właściwości leczniczych roślin zalecano, aby zioła zbierać do dnia św. Jana Chrzciciela lub najpóźniej w samą wigilię święta, nigdy natomiast w samo święto lub tuż po nim. Tłumaczono to tym, że po św. Janie czarownice „opluwają" lub „zasmradzają" zioła tak, że tracą one swoje magiczne moce[36].

---

[30] S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Białystok 1964, s. 110.

[31] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 114.

[32] B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 223.

[33] O. Kolberg, *Białoruś – Polesie*, t. 52, s. 124–125.

[34] J. Dydowiczowa, *Zwyczaje i obrzędy doroczne*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. III, pod red. J. Burszty, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1967, s. 66.

[35] J. Smosarski, *Świętowanie doroczne w Polsce*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 1996, s. 103.

[36] A. Paluch, *Choroby, zioła, znachorzy*, WA&ZA, Namysłów 1991, s. 21.

Do najczęściej zbieranych przez lud wiejski roślin na św. Jana należały: dziurawiec, dziewanna, piołun, rumianek, mięta, tysięcznik, szałwia i lubczyk[37].

Tradycję zbierania ziół w tym okresie ilustruje jedna z relacji O. Kolberga z Wielkopolski:

> W wigilię św. Jana Chrzciciela, po zachodzie słońca, udają się kobiety na bezdroża, łąki i pagórki, gdzie zbierają rozmaite zioła, np. czarcie żebro, odczynę, czyściec, laseczki pana Jezusa (...). Prócz tego zbierają gałązki olszowe, lipowe i zawieszają takowe nad drzwiami, a później, oberwawszy z nich listki, zasuszają je i przechowują do użycia na rozmaite rany[38].

Dla dziewcząt na wydaniu specjalne znaczenie w noc świętojańską miał nasięźrzał. O miłosnych właściwościach tej rośliny pisał O. Kolberg: „Która dziewka dostanie tego ziela, ugotuje je i wywar wypije, będzie miała osobliwe szczęście do kawalerów (a nawet dosyć jest, aby jeno miała go przy sobie)". To niepozorne ziele „zdobywało dziewczętom wzajemność serc, najbardziej nieczułych i obojętnych"[39]. Wierzono, że roślinę tę „sam diabeł strzeże, stąd, ażeby diabła oszukać, idzie się po nią tyłem, bo jakby tylko bies ujrzał, że ją ktokolwiek rwie i na nią patrzy, toby mu sam zaraz łeb urwał"[40]. Inne źródło podaje, że nasięźrzał należało rwać ręką założoną przez głowę, następnie szybko uciekać, nie oglądając się za siebie[41]. Na Podhalu, Kielecczyźnie, Pokuciu i Huculszczyźnie zioła zebrane w wigilię św. Jana Chrzciciela były także święcone, co dodatkowo zwiększało ich moce ochronne i lecznicze[42]. W wielu wsiach, zlokalizowanych w sąsiedztwie lasów dzień św. Jana rozpoczynano od zbierania jagód, zgodnie z przekonaniem, że: „na świnty Jan jagód dzban"[43].

Czas przesilenia letniego, jak każdy okres graniczny, niósł za sobą niebezpieczeństwo kontaktu z hybrydyczną sferą istot mieszanych lub nawet z obcym porządkiem sacrum[44]. Stąd w kulturach tradycyjnych obowiązywał

---

[37] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 115. Szczególne znaczenie w tym okresie miał dziurawiec, chroniący rzekomo przed napaścią demonów napastujących głównie położnice i małe dzieci. Por. J. S. Bystroń, *Etnografia Polski*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik", Poznań 1947, s. 151.

[38] O. Kolberg, *Poznańskie*, cz. I, t. 9, s. 143.

[39] Tegoż, *Kieleckie*, cz. II, t. 19, s. 200.

[40] Tegoż, *Krakowskie*, cz. III, t. 7, s. 126.

[41] E. Ferenc, *Polskie tradycje świąteczne*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2010, s. 168.

[42] A. Paluch, *Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Warszawa–Wrocław 1989, s. 32–33.

[43] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 115.

[44] P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 153.

nakaz stosowania środków ochronnych, do których zaliczały się rośliny. Uważano, że był to czas, w którym mogły mieć miejsce niecodzienne zjawiska, stąd przekonanie, że pędy bez korzeni zasadzone w wigilię św. Jana przyjmują się i wyrastają z nich drzewa[45]. Czas przesilenia letniego sprzyjał także poszukiwaniu roślin, które mogły służyć człowiekowi z pożytkiem, przynieść mu szczęście i fortunę, tak jak legendarny kwiat paproci.

Punktem kulminacyjnym całego kompleksu zwyczajów świętojańskich było palenie ogni obrzędowych zwanych *sobótkami*, albo *palinockami*. Wokół *sobótek* tańczyły dziewczęta w wiankach na głowie. Niekiedy zamiast wianków kobiety wplatały we włosy lub układały przy chustach rutę, różę, nasturcję i nagietek. Jan Kochanowski zachwycony ludowym zwyczajem świętojańskim poświęcił mu poemat *Pieśń świętojańska o Sobótce*, w którym pisał:

Tam goście, tam i domowi
Sypali się ku ogniowi (...)
Potym wstało sześć par prawie.
Dziewek jednako ubranych.
I belicą przepasanych[46].

Nie tylko przychodzące na *sobótki* panny przepasywały się bylicą. Czyniły to także dojrzałe kobiety, niekiedy aż trzykrotnie, po to aby zapewnić sobie udane i szczęśliwe związki oraz ochronę przed czarami. Niekiedy miejsce zebrań odgradzano brzózkami, a w dni pochmurne stawiano namioty z zieleni[47]. Do palących się ognisk wrzucano przyniesione zioła: piołun, pokrzywę, konopię, bylicę i szałwię, wierzono bowiem, że w ten sposób przepędzone zostaną czarownice[48]. Bywało, że w ogniu płonęły także drzewka stawiane przed chałupami na Zielone Świątki oraz wiosenne *maiki* i *mareny*.

W obchodach świętojańskich ważną rolę spełniał mityczny kwiat paproci, który według legendy zakwitać miał o północy, przed świętym Janem. Wierzono, że kwiat świecił w nocy purpurowym, błękitnym lub złocistym blaskiem, a temu kto go „zobaczy i zerwie, wszystkie skarby ziemskie mu się otworzą"[49], uzyska dar jasnowidzenia, a niekiedy i niewidzialności[50].

[45] A. Paluch, *Choroby*..., s. 22–23.
[46] J. Kochanowski, *Poezje*, Wydawnictwo „Czytelnik", Warszawa 1988, s. 186.
[47] O. Kolberg, *Białoruś – Polesie*, t. 52, s. 66.
[48] K. Zawistowicz-Adamska, *dz. cyt.*, s. 3.
[49] O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, t. 7, s. 123.
[50] Tenże, *Białoruś – Polesie*, t. 52, s. 436.

Odnaleźć go mógł jedynie człowiek odważny i prawy. Kwiatu należało szukać w „ustroni oddalonej, z dala od wioski i ludzi, ażeby nie dosłyszeć ani szczekania psów, ani dźwięków pieśni i muzyki, ani mowy, choćby szeptu człowieka"[51]. Śmiałkom szukającym mitycznego kwiatu miały ukazywać się przeróżne potwory zwierzęce, węże, żmije, ogromne ropuchy, przerażał ich nagły, gwałtowny wiatr i odgłosy rozlegające się zewsząd[52]. Według legend kwiat paproci rozkwitał na jedną tylko chwilę, a ponieważ strzegły go diabły i czarownice należało zerwać go przestrzegając zwyczajowych procedur ochronnych. Osoby szukające kwiatu powinny były zatem rozebrać się do naga, przepasać się na krzyż bylicą, różańcem lub szkaplerzem, trzymać w dłoniach Pismo Święte lub modlitewnik, a gdy udało się odnaleźć kwiat, kreślić wokół niego krąg kredą poświęconą w Trzech Króli[53]. Po wypełnieniu tych zaleceń należało

> (...) leżeć cicho bez poruszenia. O godzinie północnej kur zapieje, ustają harce diabłów, a wtedy potrzeba szukać na całym sobie opadłego kwiatu z paproci, i gdy się go znajdzie schować w szkaplerz (...)[54].

Inna wersja tego wątku mówiła, iż należało

> (...) zakreślić na ziemi koło, postawić naczynie z wodą święconą, świecę zapaloną i książkę do nabożeństwa; pod paprocią trzeba rozesłać chustkę jedwabną, i modląc się na klęczkach, oczekiwać chwili, w której kwiatek się pokaże i jaśniejąc silnym blaskiem, w postaci perły lub małej błyszczącej gwiazdki, spadnie na chustkę[55].

W niektórych rejonach kraju wierzono, że kwiat paproci można było zachować i korzystać z jego dobroczynnej mocy, jeśli niezwłocznie po zerwaniu ukryło się jego płatek w ustach, pod językiem lub w ranie wcześniej naciętej na dłoni[56]. Nie zawsze jednak wyprawa po kwiat paproci wiązała się z ryzykiem i niebezpieczeństwami. Jedna z relacji O. Kolberga z okolic Zamościa świadczy o czymś zgoła przeciwnym:

---

[51] Tegoż, *Mazowsze*, cz. VII, t. 28, s. 359.

[52] D. Dworakowski, *Kultura*..., s. 116.

[53] B. Ogrodowska, *Zwyczaje*..., s. 101.

[54] O. Kolberg, *Lubelskie*, cz. II, t. 17, s. 152.

[55] *Poszukiwania*, „Wisła", t. VIII, 1894, s. 820.

[56] A. Lebeda, *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, [w:] *Wiedza i wierzenia ludowe*, pod red. Z. Kłodnickiego, t. VI, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Cieszyn 2002, s. 118. Wierzono, że umieszczenie kwiatu w ranie palca umożliwiało otwieranie wszystkich zamków.

> (...) nie ma żadnych strachów przy zbieraniu kwiatu paproci; tylko się trzeba w niej na noc w wigilię św. Jana położyć, a sam kwiat o północy za cholewę wpadnie, i nosić go trzeba za cholewą wciąż, dopóki się człowiek nie wzbogaci[57].

Szczęście i powodzenie przynosił nie tylko kwiat paproci, ale także liście rośliny. W tym celu dziewczęta, których *dziewiczość nie była wątpliwa*, zrywały w lasach liście paproci i umieszczały je pod strzechą chałupy[58]. W Józwowie w powiecie Lubelskim wierzono, że w dniu św. Jana niezwykłe właściwości posiadał nie tylko kwiat paproci, ale także kwiat konopiany[59]. Na Kielecczyźnie szczególną rolę w tych dniach odgrywała świątniczka. Podobnie jak kwiat paproci roślina ta

> (...) wszelkie odkrywała skarby. Także i świątniczki nikt nie widział. Chcąc ją dostać, trzeba narwać zielska przeróżnego, choćby cały wóz i następnie po jednej łodydze puszczać na wodę, a te które z tych ziół będzie pływać nie z wodą, lecz pod wodę, będzie właśnie szukaną świątnicką[60].

Najważniejszym obrzędem dziewczęcym, który zachował się do naszych czasów, był zwyczaj puszczania wianków na wodę. Jak pisał Zygmunt Gloger:

> (...) wieniec w prastarych pojęciach narodu polskiego był zawsze szczytnem godłem dziewictwa. Stąd oddanie wieńca młodzieńcowi przez dziewicę, jest symbolem oddania mu serca i ręki, symbolem zamążpójścia[61].

Kobiety na wydaniu[62] oraz młode wdowy[63] wiły więc wianki z kwiatów polnych i ogrodowych, z barwinku, bylicy, rozchodnika, kołowrotka, rumianku, mirtu, geranium, nawrotka, dziurawca, mięty oraz lnu, wykradzionego z pola należącego do rodziny mającej samych synów, potencjalnych kandydatów na męża. Do najważniejszych roślin miłosnych, sprzyjających zamążpójściu, należały jednak ruta, macierzanka i lubczyk[64]. O tej ostatniej pisał O. Kolberg: „Cudowniejszem może zielem jest Lubystek czyli Lubczyk

---

[57] O. Kolberg, *Lubelskie*, cz. II, t.17, s.152; *Krakowskie*, cz. III, t. 7, s.124.

[58] *Gródek Nadbóżny*, „Wisła", t. IX, 1895, s. 131.

[59] *Kwiat paproci i kwiat konopiany*, „Wisła", t. VIII, 1894, s. 819.

[60] O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, t. 7, s. 123.

[61] Z. Gloger, *Rok polski w życiu*, *tradycyi i pieśni*, Warszawa 1900, s. 287.

[62] W Opoczyńskiem puszczaniem wianków zajmowały się dziewczęta od lat dwunastu do zamążpójścia. Zob. J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 109.

[63] Ł. Gołębiowski, *Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym*, *lub niektórych tylko prowincyach*, Warszawa 1831, s. 294, 297.

[64] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 109.

(*Sigisticum officin*), w którym matki kąpią córki, żeby dorósłszy, chłopakom się podobały"[65]. Obowiązywał zakaz zrywania roślin z terenów otwartych, przez które przetaczały się kondukty pogrzebowe. Zioła zerwane w tych miejscach miały mieć fatalny wpływ na ustalanie horoskopów matrymonialnych, a co gorsze przynosić pewne nieszczęście[66]. Uwite wianuszki były okrągłe i najczęściej niewielkich rozmiarów (średnica wianków dochodziła do 8 cm). Po upleceniu przywiązywano je lnianą nitką do cienkich deseczek, pośrodku których umieszczano świeczki[67]. Ilustruje to opis sporządzony przez O. Kolberga:

> (...) wianki te z różnych spleciono kwiatów, przytwierdzone są do kółka z cieniutkiej deszczki, również w kształcie wieńca, wykrojonego, różnej wielkości. Drzewo to służy do podtrzymywania świeczek albo lamp, czasami różnokolorowych[68].

Niekiedy do wianuszków przywiązywano kartki z wdzięcznymi wierszykami typu: „płyń wianeczku a nie wróć, me ciężkie cierpienie skróć. A ty Józio chwyć go schwyć, byś mym mężem mógł już być"[69]. Zawsze jednak do deseczki dołączony był podpis, do której dziewczyny wianek należy[70]. Z obserwacji przemieszczających się wianków dziewczęta wyciągały dla siebie horoskopy matrymonialne. Pisze o nich O. Kolberg:

> Ta z dziewcząt, której wianek nieschwytany popłynął w dal ze światłem, jeśli go dojrzała, wie już że nie pójdzie tego roku za mąż; ta której wianek przypadkiem w nurtach zatonął i świecić przestał lub dla przeszkód drogę swą zwichnął – straci go lub zamrze; ta jedynie której wieniec przez zręcznych schwytany został rabusiów, znajdzie w tym jeszcze roku męża i opiekuna[71]. Jeżeli wieniec kręci się długo w kółko, to dziewka jeszcze nie prędko pójdzie za mąż; a jeżeli wieniec pójdzie od razu za wodą, to jeszcze tego roku czeka ją zamęźcie[72].

W Opoczyńskiem przyjęty był zwyczaj, iż chłopiec, który chwycił płynący wianek, stawał się narzeczonym właścicielki wianka. Zawsze wiele smutku wywoływały zgasłe świeczki, gdyż były symbolem nieszczęścia i bolesnych

[65] O. Kolberg, *Kieleckie*, cz. II, t. 19, s. 200.
[66] J. P. Dekowski, dz. cyt, s. 110.
[67] O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. I, t. 5, s. 308.
[68] Tamże, s. 309.
[69] Tegoż, *Mazowsze*, cz. I, t. 24, s. 172.
[70] F. Kotula, *Przeciw urokom*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 148.
[71] O. Kolberg, *Mazowsze*, cz. I, t. 24, s. 169.
[72] Tegoż, *Krakowskie*, cz. I, t. 5, s. 309.

rozczarowań. W niektórych wsiach opoczyńskich dziewczęta po uroczystościach *sobótkowych* zabierały swoje wianki z wód stojących i zakopywały je w ogródku, najczęściej pod lilią lub rutą, zabezpieczając je w ten sposób przed poniewierką i czarami[73]. Zwyczaj puszczania wianków w dniu św. Jana był znany także mieszkańcom miast o czym świadczy relacja Łukasza Gołębiowskiego, autora jednej z pierwszych prac o historii Warszawy. Pisał on, że „w wigilię św. Jana dziewczęta puszczają wianki na bieżącą wodę z róż, bławatków i innych kwiatów uplecione, najwięcej ich bywa pomiędzy 8 a 9 godziną wieczorną"[74]. W wigilię św. Jana dziewczęta czyniły też wróżby poza wodą. W wielu regionach Polski wróżono sobie rzucając wianek trzykrotnie przez ramię na rosnące nieopodal drzewo[75]. W opoczyńskiem dziewczyny rzucały wianki na lipę, i jeżeli się tam zatrzymały wróżyły, „ze pewnikiem tego jesce roku wejdum za chłopa"[76]. Niekiedy kobiety rzucały za siebie po dwa wianki, jeżeli upadły blisko siebie, zapowiadało to szybkie skojarzenie młodej pary. Zdarzało się niekiedy, iż oprócz małych wianków panny z całej wsi plotły jeden wielki od całej gromady i w noc św. Jana niosły go ze śpiewem nad rzekę, wspólnie puszczały na wodę, aby wszystkim stojącym na brzegu dziewczętom przyniósł powodzenie w miłości i udane, szczęśliwe małżeństwo. Ponadto wianuszek zawieszony na drzwiach chałupy stanowił czytelny znak, że mieszka w niej panna na wydaniu[77].

Po świętojańskiej nocy wszystko powinno było wrócić do normy. Wprawdzie na Mazowszu gospodynie w św. Jana szły jeszcze do obór z zapalonymi gromnicami i każdej krowie do rogów przyczepiały wianki z ziół, ale wydaje się, że były to ostatnie już zabiegi zabezpieczające i ochronne[78]. I choć gdzieniegdzie widywano jeszcze rusałki, biegające wśród zbóż, to chłopi myśleli już o żniwach. Kończyły się święta, rośliny na powrót stawały się codziennym i zwyczajnym elementem wiejskiego krajobrazu.

---

[73] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 111.

[74] Ł. Gołębiowski, *Opisanie historyczno-statystyczne miasta Warszawy*, Warszawa 1826, s. 227.

[75] B. Ogrodowska, *Zwyczaje*..., s. 233.

[76] J. P. Dekowski, *dz. cyt.*, s. 111.

[77] B. Ogrodowska, *Zwyczaje*..., s. 233.

[78] A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*. Cz. I, *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1985, s. 131.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski B., *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981.
- Bystroń J. S., *Etnografia Polski*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik", Poznań 1947.
- Dekowski P., *Zwyczaje i obrzędy sobótkowe w opoczyńskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. XXII, Łódź 1980.
- Dworakowski S., *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Białystok 1964.
- Dydowiczowa J., *Zwyczaje i obrzędy doroczne*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. III, pod red. J. Burszty, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1967.
- Dziarkowski J., *Wybór roślin krajowych dla okazana skutków lekarskich ku użytkowi domowemu*, Warszawa 1806.
- Ferenc E., *Polskie tradycje świąteczne*. Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2010.
- Frankowski E., *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1929.
- Gloger G., *Rok polski w życiu, tradycyi i pieśni*, Warszawa 1900.
- Gołębiowski Ł., *Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach*, Warszawa 1831.
- Gołębiowski Ł., *Opisanie historyczno-statystyczne miasta Warszawy*, Warszawa 1826.
- *Gródek Nadbóżny*, „Wisła", t. IX, 1895.
- Hryń-Kuśmierek R., Śliwa Z., *Encyklopedia tradycji polskich*, Wydawnictwo Podsiedlik -Raniowski i S-ka, Warszawa 2000.
- Kochanowski J., *Poezje*, Wydawnictwo „Czytelnik", Warszawa 1988.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, *Białoruś – Polesie*, t. 52, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973.
- Kolberg O., *Mazowsze*, cz. I, t. 24.
- Kolberg O., *Mazowsze*, cz. VII, t. 28.
- Kolberg O., *Mazowsze Stare*, t. 27.
- Kolberg O., *Ruś Czerwona*, t. 56.
- Kolberg O., *Kieleckie*, cz. I, t.18.
- Kolberg O., *Kieleckie*, cz. II, t.19.
- Kolberg O., *Krakowskie*, cz. I, t. 5.
- Kolberg O., *Krakowskie*, cz. II, t. 21.
- Kolberg O., *Krakowskie*, cz. III, t. 7.
- Kolberg O., *Kieleckie*, cz. II, t. 19.
- Kolberg O., *Lubelskie*, cz. I, t. 16.
- Kolberg O., *Lubelskie*, cz. II, t. 17.

- Kolberg O., *Poznańskie*, cz. I, t. 9.
- Kołodziejczyk J., *Roślina w podaniach*, *legendach i symbolice*, „Wiedza i Życie" 1946, z. 3.
- Kotula F., *Przeciw urokom*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Kowalski P., *Kultura magiczna*. *Omen*, *przesąd*, *znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Kwaśniewicz K., *Zwyczaje i obrzędy rodzinne* [w:] *Etnografia Polski*. *Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Frankowskiej, M. Biernackiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wrocław 1981.
- *Kwiat paproci i kwiat konopiany*, „Wisła" t. VIII, 1894.
- Lebeda A., *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* [w:] *Wiedza i wierzenia ludowe*, pod red. Z. Kłodnickiego, t. VI, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław –Cieszyn 2002.
- Libera Z., Paluch A., *Lasowiacki zielnik*, Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy w Kolbuszowej, Kolbuszowa 1993.
- Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych*, *i innych rzeczy do lekarstw należących księgi dwoje*..., Kraków 1595.
- Ogrodowska B., *Święta Polskie*. *Tradycja i obyczaj*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1996.
- Ogrodowska B., *Zwyczaje*, *obrzędy i tradycje w Polsce*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2001.
- Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Wydawnictwo Sport i Turystyka – Muza SA, Warszawa 2005.
- Paluch A., *Zerwij ziele z dziewięciu miedz*: *ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Warszawa–Wrocław 1989.
- Paluch A., *Choroby*, *zioła*, *znachorzy*. WA&ZA. Namysłów 1991.
- *Poszukiwania*, „Wisła", t.VIII, 1894.
- Siarkowski W., *Materiały do etnografii polskiej z okolicy Kielc*, Wydawnictwo „Takt", Kielce 2000.
- Smolarski J., Świętowanie doroczne w Polsce, Wydawnictwo Więź, Warszawa 1996.
- Syreński S., *Zielnik*. *Herbarzem z języka Łacińskiego zowią*. *To iest opisanie własne imion*, *kształtu*, *przyrodzenia*, *skutkow*, *y mocy Zioł wszelakich Drzew*, *Krzewów y korzenia*..., Kraków 1610–1613.
- Świętek J., *Lud nadrabski od Gdowa po Bochni*. *Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- Szot-Radziszewska E., *Sekrety ziół*. *Wiedza ludowa*, *magia*, *obrzędy lecznicze*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2005.
- Zadrożyńska A., *Powtarzać czas początku*. Cz. I, *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1985.
- Zadrożyńska A., *Świętowanie polskie*. *Przewodnik po tradycji*, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl", Warszawa 2002.
- Zawistowicz-Adamska K., *Obrzędowość świętojańska*, „Wiedza i Życie" 1933, nr 7.

The world of plants in St. John rituals. Ethnographic sources from the late nineteenth and early twentieth centuries

The celebration of Midsummer's Eve is one of oldest and the most archaic celebrations characterized by unusually rich rituals, numerous beliefs, divination and magic practices. These celebrations took place during the summer solstice which by its particular timing were threatening contacts with the alien order of sacrum. Because of this, protective measures were mandatory in traditional cultures. During the Midsummer Night, according to people's beliefs in all areas of Poland, plants were developing remedial, fairy and erotic forces. Therefore, they were widely used in miscellaneous practices about which we can learn from a variety of ethnographic materials from the 19th and the 20th century.

Patrycja Kuczyńska
Warszawskie Stowarzyszenie
Dom Tańca

Nieokrzesana! Transowa! Oszałamiająca! Taneczne rozważania wokół tradycyjnej muzyki ludu wiejskiego

Tańce polskie huczne a szerokie, przyciężkie a strzeliste, tęskliwe a zuchwałe, siarczyste a zadumane i żalną nutą przeplecione, zawadiackie a rzewliwe, posuwiste a groźne, godne a zabijackie i nieustępliwe, jako te chłopy, zwarci w kupę.

Skąd ten cytat, skąd te porównania? Z jakiej pop-ularnej e-pop-ei narodowej? Zgadniesz? Raczej nie może to być *Pan Tadeusz*. O nie. W dworach tańczono inaczej. Stamtąd dowiesz się o szlachcie, o wyższej warstwie ówczesnego społeczeństwa. A taki opis szlachcicowi nie przystoi. W tym poemacie, czytając o polonezie, da się odczuć uroczystą atmosferę i dostojeństwo. Z każdego majestatycznego gestu i kroku tancerza bije sarmacki temperament i tradycyjne szlacheckie maniery.

Na pewno wiesz skąd ten cytat, odpowiedź równie odkrywcza, co prosta. To powieść o niższej warstwie ówczesnej pop-ulacji, o ludności wiejskiej, włościańskiej, to nie szlachta, a *Chłopi*.

Według mnie geniusz i wyjątkowość tej niezwykłej powieści, tkwi w niebywałej plastyczności, wyrazistości, soczystości, wręcz sensoryczności opisów scen jakimi są tańce. Władysław St. Reymont niejako daje wrażenie współuczestniczenia w zabawie. Zaprasza do wspólnego tańca. Niesłychanie umiejętnie oddaje on witalność i żywiołowość naszych polskich tańców. Kultura chłopów jest związana z naturą, toteż ich taniec jest żywiołowy, dziki, zmysłowy. Poprzez ten impresjonistyczny sposób pisania i mnogość epitetów, dużo łatwiej zrozumieć istotę wiejskiego życia. Świetnie obrazuje to cytat – skądinąd jeden z moich ulubionych – o krakowiakach:

> …drygliwe, baraszkujące, ucinaną, brzękliwą nutą i skokliwymi przyśpiewkami sadzone, jako te pasy nabijane, a pełne śmiechów i swawoli; pełne weselnej gędźby i bujnej, mocnej, zuchowatej młodości i wraz pełne figlów uciesznych, przegonów i waru krwie młodej kochania pragnącej[1].

Nie ukrywam, że bardzo trafiają do mnie tego typu zestawienia. Dzięki takim ilustracjom naznacza się dynamiczność i charakter naszych tańców. Obrazowość opisu dodatkowo wzmagają barwne porównania, na przykład autor pomysłowo zestawia tancerzy z elementami przyrody: z huraganem, burzą czy piorunem. Na myśl przychodzi mi tu pamiętny, weselny taniec Boryny z Jagną.

Oberek wizytówką polskiej kultury tanecznej

Tańcem, któremu W. Reymont w *Chłopach* poświęca najwięcej uwagi, a więc i wiele niezliczonych, kwiecistych opisów, jest OBEREK. To typowy taniec tradycyjnej muzyki polskiej. Oberek (nazywany czasem mazurkiem), czy ogólniej rzecz ujmując rytmy mazurkowe, pierwotnie były i są nadal popularne. Można określić je reprezentatywnymi dla naszej rdzennej muzyki ludowej. Były one modne w Europie już ponad sto pięćdziesiąt lat przed urodzeniem Fryderyka Chopina[2]. Dzięki niezwykłej zdolności do migracji, tak zwane rytmy polskie/rytmy mazurków już od XVII wieku stały się elementem kultury światowej, choć w Polsce mało kto zdaje sobie z tego sprawę[3]. Jest jednak grono osób, próbujących zmienić ten stan rzeczy – popularyzować oberka/mazurka jako taniec i wiedzę o nim. Mam na myśli stowarzyszenie Dom Tańca, które już od blisko dwudziestu lat organizuje różnego rodzaju festiwale i tabory przybliżające muzykę tradycyjną.

Warto podkreślić, że tacy wielcy twórcy, giganci światowej muzyki, jak właśnie F. Chopin, inspirowali się przede wszystkim rdzenną muzyką, zaczerpniętą od prostego ludu, od muzykantów ze wsi. Instrumentaliści klasyczni, skądinąd z czasem stając się kompozytorami światowej sławy, zachwycali się tańcami i pieśniami polskiej kultury typu ludowego

[1] W. S. Reymont, *Chłopi*, Tom I *Jesień*, Nakład Gebethnera i Wolffa. Warszawa–Kraków –Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane 1948 [reprint 1990], s. 187. Pierwszy cytat, jest luźnym połączeniem kilku porównań, s. 187, 188.

[2] http://www.festivalmazurki.pl/mazurki-wiata (dostęp: 09.06.2013).

[3] Za sprawą polskich legionów przewędrowały zachodnią Europę, aż do ówczesnych kolonii. I tak do dziś rytmy mazurkowe są bardzo popularne na Wyspach Kanaryjskich, Azorach, Wyspach Zielonego Przylądka (Cezaria Evora), w Meksyku, czy Brazylii.

w ich autentycznych, pierwotnych wersjach, *in crudo*, czyli w oryginalnym brzmieniu.

Najistotniejszą różnicą między kompozytorami, a wiejskimi muzykantami, jest to, że mazurki Szymanowskiego, Chopina i innych nutowców, są zapisane i mogą być wykonywane w każdym czasie[4]. Natomiast mazurki wiejskich, niewykształconych muzykantów, były jedyne w swoim rodzaju, unikatowe, za każdym razem improwizowane, wykonywane w inny sposób. Co za tym idzie, kiedy tacy muzykanci umierają, ich mazurki odchodzą razem z nimi. W taki sposób, jak oni nikt już nie zagra, są niepowtarzalni! W tym tkwi siła wyjątkowości wiejskich mazurków.

W Polsce rytmy mazurkowe były jednym z najważniejszych elementów muzycznej wyobraźni zarówno gminu, jak i dworu aż do lat 50. minionego wieku[5]. To jakby muzyka pop – umasowiona, wszystkim dostępna, popularna. Muzyka rozrywkowa, ogólnie powszechna dla ludu. Nie dziw, że i w naszej ePOPei narodowej jej nie zabrakło. Melodie mazurkowe są niejako wizytówką naszej polskiej kultury tanecznej[6]. W niniejszym artykule ja również skupię się na muzyce mazurkowej, przedstawiając oberka – nieokrzesanego, transowego, oszałamiającego reprezentanta tańców polskich!

Często nazwę oberek i mazurek używa się zamiennie[7]. Mawia się, że oberek jest szybszy w metrum 3/8, zaś mazurka gra się ciut wolniej, na ¾. Można by powiedzieć, że różnica pomiędzy oberkiem, a mazurkiem sprowadza się do tego, że ten pierwszy jest rozhulany, swobodny, przestrzenny. Natomiast drugi bardziej transowy, monotonny i skupiony.

Sięgając do źródeł, nie wszędzie melodie mazurkowe nazywano mazurkami[8]. Trzeba wiedzieć, że nazwa mazurek, którą się posługujemy dzisiaj, jest pewnym konstruktem, umownym uogólnieniem, żeby z grubsza wiedzieć o jakim tańcu mowa. W każdym regionie, były tańczone przez różnych ludzi różnych temperamentów. Zależnie od ludzi i miejscowości, określano je w różny sposób: *obery ciągłe*, *śpiewaki*, *światówki*, *obery dwuczęściowe*, *obertasy*, *majdaniaki*. Od sposobu tańczenia nazywano je np.: *oberwa-*

[4] Por. A. Bieńkowski, *Ostatni wiejscy muzykanci*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

[5] http://www.festivalmazurki.pl/mazurki-wiata (dostęp: 09.06.2013).

[6] Do dzisiaj jednym z najpopularniejszych tańców w Szwecji czy Danii jest *polska*, a w Norwegii *pols*. We Francji gra się *mazurkę*.

[7] W tym tekście ja również będę posługiwać się nazwami tych tańców zamiennie.

[8] Pierwsze wzmianki pochodzą już z XVII w. Nazwa *skoczne obwertasy* wymieniona była w polskiej literaturze w 1675 r., przez Adama Korczyńskiego, zaś nazwy *wyrwaniec* użył Hieronim Morsztyn w 1624 r.

nymi, *przechodnimi*. Inne używane kiedyś nazwy ludowe tego tańca to np: *wyrwany*, *wyrywas*, *wykrętacz*, *owijany*, *zawijas*, i wiele, wiele innych. Same nazwy własne, już dużo mówią o charakterze tego tańca. Wszystkie były uwarunkowane stylem wykonawczym i krokami. A tych ekwilibrystycznych wariacji – jak usłyszałam na konferencji od profesor Katarzyny Dadak –Kozickiej – „nie da się opisać… i chwała Bogu!"

> W oberku, na początku tancerze tańczą z umiarem, wstrzemięźliwie – nadmienia Jadwiga Hryniewiecka – żeby nabrać rozpędu, poznać w parach nawzajem swoich umiejętności, żeby wiedzieć czego można będzie w tym tańcu dokazać[9].

Z reguły kobieta miała poruszać się krokiem zasadniczym, ze względów obyczajowych nie mogła sobie folgować, nie wypadało. Jak mawiała moja babcia Franka: „Baba ma być potulna w tańcu." Za to mężczyźnie wszystko było wolno, najlepiej, żeby był jurny i swawolny. Jak jednak spotykam w innej literaturze, czy też doświadczam z autopsji – w czasie tańczenia oberka nie da się być powściągliwą. Aura tego tańca jest tak porywająca i nieprzewidywalna, że trudno ograniczać się tylko do podstawowego kroku. W toku tańczenia, trzeba coraz szybciej przebierać nogami, czemu mogą towarzyszyć coraz odważniejsze popisy. Jak same początkowe nazwy tego tańca wskazują, można było wywijać, podskakiwać, wyrywać się, wykręcać w różne strony, a te wszystkie urozmaicenia miały odbywać się w obrotach. W *Chłopach* wyjątkowo opisano dynamizm ruchów tańczonych oberków. W. St. Reymont określa je jako „krótkie", „rwane", „zawrotne", „wściekłe", „oszalałe". Zwraca uwagę na szybkość i nieprzewidywalność tych tańców. Tak! takie właśnie są oberki: szalone, ogniste, wręcz niecierpliwe. Jeśli dodamy do tego częste zmiany kierunku poprzedzone zatrzymaniami, oberek wiąże się z ryzykiem nieumyślnych zderzeń, posiniaczeń, a nawet upadków! Przyprawia wręcz o zawrót głowy i mdłości. Zdawać by się mogło, że tancerze w ferworze szaleńczej zabawy, nie zwracają na nic innego uwagi i nie są w stanie kontrolować biegu wydarzeń.

> …Z miejsca rymnął takiego oberka, aż dyle zaskowyczały, a on wiał po izbie, zawracał, podkówkami trzaskał, a przyklękaniem z nagła zawijał, to trząchający po izbie się nosił szeroko, od ściany do ściany, to przed muzyką piosneczki śpiewał, że mu po muzycku odkrzykali, i dalej hulał siarczyście i tan wiódł zapamiętale…[10].

---

[9] J. Hryniewiecka, *Pięć Tańców Polskich*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1990, s. 112.

[10] W. S. Reymont, *dz. cyt.*, s. 186.

Proste kroki podstawowe mężczyźni urozmaicali także przyklękami, przysiadami, zakrzesaniami, hołubcami, mocniejszymi stąpnięciami, uderzeniami dłonią o cholewę i przede wszystkim ekwilibrystycznymi przytupami. Stosowanie takich ozdobników było oczywiście zindywidualizowane, wynikały one z usposobienia tancerzy, osobowości, aktualnego nastroju w czasie zabawy, jak i zdolności tanecznych.

> Runęli w tan z pokrzykami i mocą porwać, sprać, stratować, w drzazgi rozbić i na obcasach roznieść, i samym przepaść, a jeszcze tam i po śmierci tańcować, hołubce bić i ostro, po mazursku pokrzykiwać: da dana![11].

Mazurki to improwizacja, spontaniczność, kreatywność, tak jak w jazzie... Hola hola! Ale i w takim szaleństwie musi być porządek. Podobno z mazurkami żartów nie było. Zarówno muzykanci, jak i tancerze musieli się idealnie zgrać. Tancerze wybijali *piąteczki*, czyli stepowali. Jeżeli robili to nie do rytmu, to zdenerwowany muzykant mógł nawet przestać grać i wyjść z imprezy. Jak mówią, żadne inne tańce nie wywoływały takiego entuzjazmu u tancerzy, nie wzbudzały tak silnej euforii i nie porywały do ekstatycznego śpiewu, jak właśnie mazurki! Według Reymonta są jak:

> chmura gradowa z nagła spadająca, a pełne głosów serdecznych, pełne modrych patrzań, (...) jako te pola o wiośnie rozśpiewane, że i łza przez śmiechy płynie, i serce śpiewa radością i: oj da dana! Przyśpiewuje. Takie to tany nieopowiedziane szły za tanami[12].

Prawie każda wieś wyróżniała się swoim własnym mazurkiem i co ciekawe, każda miejscowość miała inne maniery ich wykonywania – taki znak rozpoznawczy, logo wsi[13]. Zasadniczo towarzyszyły mazurkom gromkie okrzyki jak i znamienne przyśpiewki. Wymyślane były na poczekaniu, nierzadko rubaszne w treści, jędrne, przaśne w wyrazie. Bywały niejednoznaczne, czasem dosadne. Przypomina mi się zwrotka pewnej przyśpiewki, którą usłyszałam na jednej z warszawskich pograjek domotańcowych: „Zakochałam ja się w pewnym muzykancie, chociaż mały miał instrument, całował galancie!"

---

[11] Tamże, s. 187.
[12] Tamże, s. 188.
[13] A. Bieńkowski, *dz. cyt.*

W oberku widać twardość, wytrwałość i nieustępliwość, jak też żywiołowość przejawiającą się skocznością i elastycznością ruchów. Szaleńcze tempo jest wyczerpujące, wymaga nie lada kondycji fizycznej. Jednak przerwać tańca, rzecz jasna, nie wypadało, to nie było w dobrym tonie! Pary miały tańczyć do tej pory, aż muzykanci przestaną grać. „Nigdy żadna para nie opuści gromady w środku tańca; choćby się na śmierć miała zatańczyć”[14] – zauważa Karol Czerniawski (a może chciał się symbolicznie odnieść do *Święta Wiosny*, kto wie?!). Mówiąc już zupełnie poważnie, mimo katorżniczego wysiłku, wszyscy tancerze stawiali sobie za punkt honoru wytrwać do końca. Reymont i w tym przypadku podaje nam przykład tego, jak mocnej kondycji fizycznej wymagał ten taniec i jak bardzo był forsowny: „Jagusia, choć mocna była, ale rychło zmiękła i jęła mu przez ręce lecieć”[15].

Do tej pory pamiętam, kiedy byłam jeszcze nastolatką, tańczyliśmy na Kurpiach wyczerpujące „oberki na przetrzymanie”. To pewnego rodzaju sposób komunikacji, rozmowy, dialogu – miedzy grającymi i tańczącymi. Jest to też rywalizacja, kto kogo przetrzyma, kto okaże się lepszy, kto będzie bardziej wytrzymały – muzycy, czy tancerze? Taka „gra o władzę” – jak to określił Remek Mazur-Hanaj – potęguje napięcie. Kto dyktuje repertuar, nawet tempo (!), kto panuje nad porządkiem zabawy? Dzięki temu, w muzyce jest ta pożądana energia, jakby jeden gonił drugiego[16].

> Muzykanci grali ostro, aż im ręce mdlały, ale Jaguś jakby zaczęła dopiero, mocniej tylko poczerwieniała i wywijała tak zapamiętale, aż te jej wstęgi z furkotem za nią latały chlastając po twarzach, a rozdęte taneczną wichurą spódnice zapełniały izbę[17].

Niemałym zaskoczeniem było dla mnie odkrycie, że rytm mazurka to rytm pracy! Na wsi młócono cepami i siekano kapustę w rytm mazurka – jak robiły to trzy osoby uzyskiwano rytm nieparzysty, na 3[18]. Da się wyczuć w tym rytmie temperamentność i swego rodzaju zaniepokojenie, wręcz zniecierpliwienie. Muzyka jest żywa, płomienista, wprost wściekła. Pięknie

---

[14] K. Czerniawski, *O tańcach narodowych z poglądem historycznym i estetycznym na tańce innych narodów a w szczególności na tańce polskie*, Warszawa 1859, s. 94.

[15] W. S. Reymont, *dz. cyt.*, s. 173.

[16] R. Mazur-Hanaj, *Tabor. Nieco hermeneutyczne uwagi o powrocie do tradycji*, http://pl.scribd.com/doc/91769225/Tabor-Nieco-hermeneutyczne-uwagi-o-powrocie-do-tradycji (dostęp: 02.06.2013).

[17] W. S. Reymont, *dz. cyt.*, s. 173.

[18] http://www.festivalmazurki.pl/mazurki-do-taca (dostęp: 02.06.2013).

określił ją K. Czerniawski: „jędrna, ognista i pełna skupionego życia”[19]. Linia melodyczna jest charakterystycznym ucieleśnieniem dzikości, szaleństwa, oszołomienia, obłędu. Taki efekt uzyskany jest dzięki rytmicznej częstotliwości i krążeniu wokół dominującego dźwięku. Długotrwałe, często wielogodzinne granie wymagało od muzykantów stosowania improwizacyjności przy kolejnych repetycjach tematu. Dzięki temu muzyka oberka jest nieustająco dynamiczna, potoczysta, zmienna… taka, żeby na nowo porywać do tańca!

Głównym elementem wyrazu oberka jest wirowanie w parze. Nogi aż same rwą się do tańca. Co ciekawe, jest różnica między wirem w oberku, a na przykład w walcu. Tym drugim mężczyzna zawsze i wszędzie prowadzi kobietę. „On zawsze jest osią i słońcem, a ona planetą”[20]. W oberku oboje z partnerów obracają się wokół własnych osi, zarówno kobieta obraca się wokół mężczyzny, jak i mężczyzna wokół kobiety. W ten sposób raz on jest osią, a raz ona. To zwiększa dynamikę i daje pozór chaotyczności. Tancerze są nieokiełznani, nieposkromieni, gotowi na różnego rodzaju wariactwa. Mogą zatracić się w wirze, który ma doprowadzić do upojenia, oszołomienia, ma niejako wprowadzać w trans. W Reymontowskiej powieści pięknie opisany jest taniec Boryny i Jagny. Ta ilustracja zaskakuje mnie swoją soczystością, witalnością wyrazu, wręcz wywołuje szwadron ciarek na plecach. Ten tekst aż tryska energią, życiem! Jest przaśny i jędrny w wyrazie, przesycony wyrazistą treścią, zobacz:

> Z mazurska, chłopcy, a krzepko! Krzyknęli w instrumenty z całej mocy, aż w izbie się zakotłowało. Boryna zaś ino mocniej Jagnę ujął, poły na rękę zarzucił, poprawił kapelusza, trzasnął obcasami i z miejsca jak wicher się potoczył! Hej! Tańcował też, tańcował! A okręcał w miejscu, a zawracał, a hołubce bił, aż wióry leciały z podłogi, a pokrzykiwał, a Jagusią miotał i zawijał, że się w jeden kłąb zwarli i jak to pełne wrzeciono po izbie wili – że ino wicher szedł od nich i moc. Muzyka rznęła siarczyście, zapamiętale, z mazowiecka…[21]

Bardzo często przy opisie polskich tańców wirowych – a godne to nadmienienia – można spotkać się ze zjawiskiem transu. Doceniany etnograf Andrzej Bieńkowski, wybitny badacz muzyki tradycyjnej, jest zaskoczony wyjątkową wyrazistością mazurków i wręcz wielką, agresywno-sentymen-

[19] K. Czerniawski, *dz. cyt.*, s. 111.
[20] Tamże, s. 58.
[21] W. S. Reymont, *dz. cyt.*, s. 173–174.

talną siłą, która – jak mówi – rzeczywiście jest w stanie wprowadzić tańczących w trans.

> Pary jęły się z kup wyrywać i przytupywać, śpiewać, tańcować i co ten największy pęd brać, że jakby sto wrzecion, pełnych różnobarwnej wełny, wiło się po izbie z turkotem i okręcało tak szybko, że już żadne oko nie rozeznało, gdzie chłop, gdzie kobieta; nic, ino jakby kto tęczę rozsypał i bił w nią wichurą, że grała kolorami, mieniła się i wiła coraz prędzej, wścieklej, zapamiętalej, aż światła chwilami gasły od pędu...[22]

Henryk Welcz z Lubelskiej Kliniki Psychiatrii, prowadząc badania nad tradycyjnymi tańcami wirowymi, wysnuł wyjątkowo ciekawy wniosek. Mianowicie trans, w jaki można się wprowadzić podczas takiego ruchu, zawiera wyraźny wymiar rozwojowy i może mieć charakter terapeutyczny dla tańczących. Tancerze podczas wiru doświadczają zjawiska odreagowania, który można nazwać *katharsis*. Autor badań zauważa charakterystyczne odczucia pojawiające się w czasie takiej czynności. Podkreśla, że przez długotrwałe wirowanie mogą zachodzić zmiany fizjologiczne w układzie błędnikowym mózgu[23]. Wymienia on tu na przykład zmianę emocjonalnej ekspresji. Da się stwierdzić też, że tańczący mają zaburzenia poczucia czasu, dochodzi nawet do utraty kontroli poczucia realności. Jak też pojawia się – co również zdecydowanie potwierdzam – zdolność odczuwania czegoś niewypowiedzianego!

Utańczenie wnętrza

Taniec jawi się jako forma wyrazu emocji i myśli. Zarówno mazurek, jak i każdy inny taniec, staje się ilustracją nas samych, w momencie kiedy go tańczymy. Także Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* zauważył, że „z każdego kroku z każdego ruszenia można tancerza czucia i myśli wyczytać"[24]. Taniec możemy postrzegać jako ucieleśnienie muzyki, jest jak hieroglif ciała, który da się rozkodować. Dający się odczytać szyfr myśli. Taniec żąda całego człowieka – człowieka, który żyje przywiązany do swojego wnętrza[25].

---

[22] Tamże, s. 187.

[23] H. Welcz, *Zjawiska transowe w tradycyjnej wiejskiej polskiej kulturze tanecznej*, „Current Problems of Psychiatry", 2011, nr 3, http://serwisy.umcs.lublin.pl/w.frackiewicz/ober.htm (dostęp: 02.06.2013).

[24] A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, *Ksiega XII*, Księgarnia F. H. Richtera, Lwów b.r.w., s. 279.

[25] Por. G. W. Dąbrowska, *Folklor na scenie*, Warszawa 2012, s. 56.

Dzisiaj, na naszych pograjkach Domu Tańca, każdy może poszczególnymi krokami wspólnie stworzyć, a właściwie wytańczyć choreograficzną opowieść, w którą wpisane jest nasze wnętrze, nasza obyczajowość, wpisane są nasze wiejskie korzenie – polskość.

Warto wytężyć wzrok (ba! może nawet wszystkie zmysły), na ten transparentny pryzmat, jako uosobienie, a może raczej utańczenie naszej polskiej nieokrzesanej, transowej, oszałamiającej muzyki tradycyjnej, bo w niej, jak w zwierciadle może już odbijają się cechy nas samych. Kto wie?!

BIBLIOGRAFIA

- Bieńkowski A., *Ostatni wiejscy muzykanci*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Czerniawski K., *O tańcach narodowych z poglądem historycznym i estetycznym na tańce innych narodów a w szczególności na tańce polskie*. Warszawa 1859.
- Dąbrowska G. W., *Folklor na scenie*. Warszawa 2012.
- Hryniewiecka J., *Pięć Tańców Polskich*. Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury. Warszawa 1990.
- Mazur-Hanaj R., *Tabor. Nieco hermeneutyczne uwagi o powrocie do tradycji*, http://pl.scribd.com/doc/91769225/Tabor-Nieco-hermeneutyczne-uwagi-o-powrocie-do-tradycji (dostęp: 02.06.2013).
- Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, Księga XII, Księgarnia F. H. Richtera, Lwów b.r.w.
- Reymont W. S., *Chłopi*. Tom *I Jesień*, Nakład Gebethnera i Wolffa. Warszawa–Kraków –Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane 1948 [reprint 1990].
- Welcz H., *Zjawiska transowe w tradycyjnej wiejskiej polskiej kulturze tanecznej*, „Current Problems of Psychiatry" 2011, nr 3, http://serwisy.umcs.lublin.pl/w.frackiewicz/ober.htm (dostęp: 02.06.2013).
- http://www.festivalmazurki.pl (dostęp: 09.06.2013).

Bearish! Trans! Bewildering!
Dancing reflections on the traditional music of country people

I would like to introduce you to a Polish dance, *oberek*, which is representative of Polish dance culture. The name *oberek* is used interchangeably with *mazurek* Polish *mazurka* rhythms have been popular around the world from the 17th Century. In Poland their popularity endures today, like pop music. No other dances excite such enthusiasm in dancers, cause such euphoria and elicit such ecstatic singing, as *oberek*!

There is a national epic named *Chłopi* (Peasants) which is full of vivid descriptions of various dances. I have used many quotes from this book, which depicts oberek very accurately. The aura of the dance is very thrilling and unpredictable. The music is lively, fiery and even furious. The dance is nothing else but improvisation, spontaneity and creativity, as it is in jazz. The frenetic pace of the dance requires real physical fitness. The dancers should be irrepressible, and ready for all kinds of variations. The dancer can lose himself in the midst of the dance, entering a sort of trance. Current research suggests that dancing oberek may even have therapeutic qualities.

Robert Dzięcielski
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

„Spytałem o miasto i fotel w domu...", czyli o udomowianiu Łodzi*

W kulturach tradycyjnych człowiek istniał o tyle, o ile zajmował w nieokreślonej przestrzeni miejsce, ustanawiając tym samym stały, centralny punkt, który organizował przylegający do niego obszar. Społeczna tożsamość z miejscem implikowała brak „potrzeby zastanawiania się nad nią"[1]. W klasycznej już koncepcji Yi-Fu Tuana: „Zamknięta i uczłowieczona przestrzeń staje się miejscem. (...) miejsce jest spokojnym centrum ustalonych wartości"[2], a centralną metaforą miejsca jest dom[3].

Cechami ponowoczesnego modelu społeczeństwa jest utrata tradycyjnego przywiązania do miejsca i kryzys tożsamości[4]. Ustanawianie i tracenie – ciągłe odzyskiwanie tożsamości miejsca staje się charakterystycznym rysem współczesnego miasta. Zbigniew Benedyktowicz konstatuje:

> w czasie, w którym nic nie jest pewne i dominuje poczucie niepewności, a także nie w mniejszym stopniu jak przedtem, w poprzednim stuleciu, nieobce jest poczucie wykorzenienia, (...) myślenie o domu wydaje się nie tylko być nadal aktualne, związane z poszukiwaniem własnej tożsamości, ale w szczególny sposób, chciałoby się powiedzieć – jest żywym, palącym problemem. W czasie gwałtownych prze-

---

* Tekst został opracowany na podstawie niepublikowanego referatu *Udomowianie miasta* wygłoszonego w 2010 roku na łódzkiej konferencji pt. *Antropolog w mieście i o mieście*.

[1] Z. Bauman, *Tożsamość – jaka była, jest i po co*?, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, pod red. A. Jawłowskiej, LTW, Warszawa 2001, s. 8.

[2] Y. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 75.

[3] W. Rybczyński, *Najpiękniejszy dom na świecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

[4] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 917.

mian (cywilizacyjnych, technologicznych), (...) dom to temat, o którym z pewnością warto myśleć[5].

Słowo – obraz „dom" ma ogromną wagę kulturową i „bogaty potencjał symboliczno-metaforyczny"[6]. W poczuciu doświadczania coraz bardziej niepewnego, niestabilnego i niebezpiecznego świata silną pokusą staje się „obrona terytorium – »bezpiecznego domu«", która staje się – jak twierdzi Zygmunt Bauman – „uniwersalnym kluczem do wszystkich drzwi"[7].

W czasach zdominowanych przez nowoczesne środki przekazu, wizualność staje się sprzymierzeńcem w konstruowaniu – za pomocą dostępnych znaków kulturowych – miejsca, które daje poczucie „bycia u siebie"[8]. Miasto, a szczególnie jego centrum, staje się obszarem silnego kreowania warstwy wizualnej, doboru znaków tożsamości miejsca i jego wyobrażeń. Współczesne budowanie tożsamości miasta jest ciągłym projektem, zadaniem do wykonywania, nieustającym zdobywaniem zakotwiczenia w dryfującym świecie, gwarantowaniem bezpieczeństwa, próbą oswajania „innego-obcego" – niejako udomowieniem bezdomnych.

Przestrzeń centrum miasta jest układem znaków odzwierciedlającym pozaprzestrzenne wartości kulturowe. Obiekty wypełniające takie miejsca mogą być nośnikami różnych znaczeń. Łączą się z nimi wartości lokalne, biograficzne, religijne, narodowe itd. Choć współczesne kreowanie centrum miasta (np. ulicy Piotrkowskiej w Łodzi) niesie ze sobą określony system wartości, to jednak miejsce to może stanowić dla różnych zbiorowości i jednostek odmienne znaczenia. Symboliczny charakter i specyficzne funkcje czyni centrum miasta obszarem wielowymiarowym, złożonym, o bogatej warstwie informacyjnej[9]. Na tę warstwę składają się:

fasady tworzące wystrój salonu miejskiego, zarówno reprezentacyjnych budowli, gmachów publicznych, jak (...) też place i pomniki stanowiące o tradycji danego miasta, a także wszelkie elementy postrzegane przez mieszkańców jako symboliczne, mityczne i sakralne[10].

---

[5] Z. Benedyktowicz, *Dom – droga istnienia*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 2004, nr 1–2, s. 4.

[6] D. Czaja, *Europa i jej cień. Historia i metafora*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 2009, nr 3, s. 80.

[7] Z. Bauman, *dz. cyt.*, s. 23.

[8] *Przestrzeń, filozofia i architektura*: *osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. E. Rewers, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.

[9] A. Wallis, *Informacja i gwar. O miejskim centrum*, PIW, Warszawa 1979.

[10] B. Kozielska, *Globalopolis – cywilizacja miasta*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 173.

Z jednej strony mieszkańcy miasta (np. takiego jak Łódź) traktują centrum jako obszar znany – miejsce, w którym czują się bezpiecznie. Z drugiej zaś, dostępność obszaru centrum, a tym samym wielość jego użytkowników sprawia, że każdy może czuć się „obcy". Miejsce takie, stając się znakiem tożsamości i społecznej integracji, przeobraża się jednocześnie w przestrzeń wyznaczania kulturowych granic – doświadczania „innego-obcego".

Pierwszą poważną próbą interdyscyplinarnego zdefiniowania sensu miasta Łodzi była konferencja w 2006 roku pt.: *Tożsamość miasta – łódzkie wyzwanie*[11]. Silnie akcentowana była tam teza o pozytywistycznej tożsamości Łodzi (w opozycji do romantycznej). Wynikiem konferencji stało się przekonanie, że:

> Należy (…) stworzyć warunki dla partycypacji społecznej przez konieczność: stworzenia lub znalezienia jednoznacznego symbolu miasta, tworzenia „nowej mitologii" i narracji o Łodzi, opracowywanie scenariuszy świąt i rytuałów łódzkich, lansowania „obyczaju łódzkiego" we wszystkich możliwych formach, stworzenia specjalnego programu edukacyjnego[12].

Niewątpliwym nawiązaniem do treści odbytej konferencji stała się *Strategia Rozwoju Ulicy Piotrkowskiej w Łodzi na lata 2009–2020*[13]. Dyskusja tocząca się w Łodzi, a dotycząca tożsamości miasta, szczególnie jego centrum (w tym ulicy Piotrkowskiej), nadal trwa. Nieustannie rywalizują ze sobą różne punkty widzenia i sposoby osiągnięcia określonych celów.

Wyobrażeniowa koncepcja porządku miasta mająca na celu osiągnięcie maksimum poczucia wartości estetycznych miejsca, atrakcyjności i bezpieczeństwa, dookreśla – często jako „produkt uboczny", niechciany – obecność, postawy i działania „obcego":

> Coś, co w jednym układzie jest pełnoprawnym tego układu elementem, w innym układzie jest śmieciem. Skazą na porządku jest również obecność Innego – nieprzewidzianego lub nieprzewidywalnego użytkownika ładu, który nie zamierza stosować się do narzuconych reguł[14].

---

[11] „Kronika Miasta Łodzi" 2006, nr 1.

[12] Tamże.

[13] *Strategia Rozwoju Ulicy Piotrkowskiej w Łodzi na lata 2009–2020*, Załącznik do uchwały Nr LVII/1074/09 Rady Miejskiej w Łodzi z dnia 13 maja 2009 *r*.

[14] O. Sietnicka, *Ponowoczesne porządki. W stronę innego*, „Kronika Miasta Łodzi" 2006, nr 1, s. 150.

Ład jako regularność i przewidywalność służy budowaniu kontroli nad rzeczywistością[15]. Działania decydentów, projektantów, architektów, animatorów kultury reprezentujących określony świat wartości narzucają swoje wizje potencjalnie wszystkim użytkownikom i mieszkańcom miasta. Nowoczesność dąży do wypracowania ładu niezmiennego i doskonałego, ponowoczesność zaś polega na tworzeniu wielu różnorodnych porządków równocześnie, z natury swojej lokalnych, fragmentarycznych, otwartych i niestałych. W ponowoczesności nasila się zróżnicowanie, niejasność, zmienność i konflikt. Łódź (szczególnie jej centrum) jest miastem rozpostartym pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością, jedynością i różnorodnością.

Miejski Konserwator Zabytków w Łodzi w jednym z udzielonych wywiadów opcjonował za otwarciem centrum miasta dla ludzi i koniecznością zatrzymania ich w nim:

> Na tym odcinku [chodzi o ulicę Piotrkowską – RD] otworzenie wnętrz, umożliwienie wejścia w głąb kwartałów rozbudzi miasto. Te podwórza będą atrakcyjne nie tylko dla mieszkańców Pietryny, ale również dla pozostałych osób, które na pewno chętnie je obejrzą, usiądą, odpoczną w tej ożywionej przestrzeni. Sama ulica Piotrkowska spełnia dla Łodzi tę samą rolę, co w zabudowach innych miast główne rynki. Piotrkowska jest dla Łodzi takim właśnie „rynkiem", gdzie skupia się życie tego miasta. Na niej znajdują się najważniejsze instytucje i to właśnie tędy ludzie najczęściej chadzają. Także samo założenie uatrakcyjnienia sfery ulicy Piotrkowskiej pragnie przełamać dotychczasowy rytm chodzenia tą ulicą. Chcemy, aby to nie był tylko spacer od placu Wolności do Ulicy Piłsudskiego, pragniemy ludzi na dłużej na Piotrkowskiej zatrzymać[16].

Ulica Piotrkowska, podobnie jak Łódź, jest niepowtarzalna – ma swoją historię i znaczenie. Jest obrazem ludzkiego sposobu życia, sumą doświadczeń, aspiracji i marzeń. Piotrkowska, jako główna ulica miasta, jest kulturowym centrum Łodzi, które rodzi we mnie skrajnie przeciwstawne odczucia, przemyślenia i postawy: od akceptacji po odrzucenie, od miłości po lekceważenie. Ulica ta jest kreatorem znaczeń, uczuć i doświadczeń.

---

[15] Z. Bauman, *Sen o czystości*, [w:] *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

[16] *Łódź miasto wież. Wywiad z Beatą Konieczniak – Miejskim Konserwatorem Zabytków*, http://topografie.pl/uart-lodz__miasto_wiez.html, (dostęp: 24.05.2010).

Warstwa wizualna ulicy otwiera się na nasze spostrzeżenia. Widzenie jest zawsze widzeniem kulturowym, a zjawiska są dla nas prawdziwe o tyle, o ile mają kulturowe znaczenie. Wszystkie okresy dziejów miasta udostępniają wizualnie niektóre swe cechy (zmiany rozpoczęte już w nowoczesności zwiększają te tendencje). Współczesność silnie rozwija obszar kultury wizualnej. Sfera ikonosfery ulicy (w tym np. pomników) próbuje wytworzyć „efekt rzeczywistości". Ma to związek także z funkcją współczesnego marketingu i zarządzania miastem.

Kulturową rolą pomników jest być obrazem przeszłości – pamięci i historii utrzymującym w społecznej świadomości aktualność wybranych wydarzeń i postaci w podzielanym systemie wartości. Pomniki mogą tworzyć swoisty kanon widzenia historii kultury lokalnej i narodowej przez pryzmat ikonosfery miasta. Dzięki obecności w danym miejscu mogą wyznaczać działania i kreować wyobrażenia społeczne. Wychylenie w przeszłość, dostępność historii, której teraźniejszymi i trwałymi znakami są pomniki ułatwia refleksję nie tylko o dziejach narodu czy społeczności miasta, ale także o własnej biografii. Współczesność aktualizuje tę refleksję o przeszłości nakładając pewne klisze mentalne:

> Szybkie tempo życia i dorastania oraz gwałtowność życiowych zmian często powoduje uczucie zagubienia i bezradności. Świat wydaje się nam wymykać spod kontroli, gdy zdobycze myśli technicznej doganiają marzenia o wszechmocy człowieka. Kiedy rzeczywistość zaczyna przekraczać ludzkie zdolności percepcyjne i adaptacyjne, »ucieka« się w przeszłość. Pojawia się tęsknota za stabilnym i bezpiecznym dzieciństwem. Powraca zapach pokoju z zabawkami, skrzypienie drzwi szafy, miarowe i spokojne bicie zegara[17].

Przestrzeń miasta stać się może miejscem upamiętniającym czas przeszły i zakorzenionym w ludzkiej tożsamości. Odzyskiwanie pamięci i historii implikuje odzyskiwanie domu.

Wizualna warstwa ulicy Piotrkowskiej pełna jest różnorodnych obrazów, przedmiotów i zjawisk. Elementami ikonosfery łódzkiej ulicy i jednymi z najbardziej popularnych są plenerowe pomniki–rzeźby z serii Galerii Wielkich Łodzian. Zlokalizowane przy ulicy Piotrkowskiej (pierwszy pomnik pojawił się w 1999 roku) mają upamiętniać sławne postaci związane z tym miastem. Ich pomysłodawca – aktor i reżyser, animator kultury Marcel

[17] B. Kozielska, *dz. cyt.*, s. 176.

Szytenchelm twierdzi, że te pomniki to „żywe obrazy, przy których można przysiąść i zrobić sobie pamiątkową fotografię”[18]. Owe pomniki, o tyle upamiętniają postaci znane, o ile także powszechnie znane akcesoria: meble domowe, ławkę, drabinę. Są to: „Ławeczka Tuwima” (1999), która stała się symbolem Łodzi, a jej miniatury statuetką „Nagrody Prezydenta Miasta” i „Turystyczną Pamiątką z Regionu”; „Fortepian Rubinsteina” (2000); „Kufer Reymonta” (2001); „Twórcy Łodzi Przemysłowej” lub (i taką nazwę spotykam) „Krzesła Fabrykantów” (2002), gdzie przy stole siedzą Izrael Poznański, Karol Scheibler, a obok nich stoi Ludwik Grohman; „Fotel Jaracza” (2006); „Lampiarz” (2007) stojący na drabinie i rozpalający uliczną lampę.

Marcel Szytenchelm w jednym z wywiadów zapewnia, że: „jego rzeźby lubią zwykli ludzie, wie, bo bywa przy nich kilka razy dziennie. Żeby bratać się z ludźmi. Żeby ich słuchać”[19]. Jeden z dziennikarzy zwrócił kiedyś uwagę na charakter pomników: „Marcel nie budował cokołów. Wielcy są naturalnych rozmiarów”[20]. I dalej:

> Tuwim zadziwia długim nosem, Rubinstein brzydotą. (…) Ale Łodzianom to nie przeszkadza. Polubili wszystkich. Młode pary przychodzą po ślubie pogłaskać kompozytora po rękach. Ma to przynieść talent ich dzieciom. Potrzymanie za nos Reymonta i Tuwima (nosy zmieniły od tego kolor) daje szczęście. A podpisanie umowy biznesowej przy pomniku fabrykantów z XIX wieku gwarantuje sukces w biznesie. Tak dzięki Marcelowi zrodziła się „nowa, świecka tradycja”[21].

W innym tekście prasowym została przywołana wypowiedź Marcela Szytenchelma: „Ile się muszę zawsze nasłuchać. Że są brzydkie? Kiczowate? A co to jest kicz? – irytuje się Szytenchelm. – Co takiego dla Łodzi zrobili ci wielcy twórcy?! Nic! Potrafią tylko krytykować” – i dalej:

> Właśnie Galeria Wielkich Łodzian przysparza artyście najwięcej wrogów. Krytykują go kolejno: konserwator zabytków, plastyk miasta, środowiska artystyczne, niektórzy radni, wreszcie władze Łodzi. Każdy nowy projekt Marcela zbiera negatywne opinie. Ale najwięcej dostało mu się za pomnik Artura Rubinsteina. (…) Co prawda wszyscy zastrzegają, że osobiście do artysty nic nie mają, ale te rzeźby… Co z nimi

[18] *Łódź. Odsłonięto pomnik – fotel Jaracza*; http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/26724.html; (dostęp: 24.05.2010).

[19] M. Pawlak, *Kim pan jest, panie Szytenchelm*?, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/39958.html; (dostęp: 05.04.2010). Przedruk z „Dziennika Łódzkiego” nr 128 z dnia 02.06.2007.

[20] J. Drosio, *Marcel odlotowy*, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/2268.html; (dostęp: 05.04.2010).

[21] Tamże.

> jest nie tak? Nieproporcjonalne postacie, forma chybiona, wykonanie też do kitu. Pojawiają się głosy, że Szytenchelm nie ubarwia Piotrkowskiej, tylko promuje siebie. Nikt nie chce tego powiedzieć, przedstawiając się imieniem i nazwiskiem, ale wieść krąży[22].

Marcel Szytenchelm sam o sobie mówi: „– Jestem romantykiem. Wiecznym marzycielem (…). – Takim dużym dzieckiem, co to nigdy nie dorasta"[23]. „…Marcela Szytenchelma nazywają łódzkim Skrzyneckim. On sam przedstawia się skromniej: – Jestem rozsądnym wariatem"[24].

> Kolejne pomniki stały się już wizytówką miasta, są atrakcją turystyczną, ludzie się przy nich spotykają, umawiają, fotografują – mówi Szytenchelm – Ta Galeria żyje całą dobę, o czym świadczą chociażby wytarte nosy poszczególnych postaci, pocierane na szczęście[25].

Społeczna praktyka rozmija się często z intencjami projektantów. Przykładem może być siadanie młodzieży wokół pomnika Kościuszki na Placu Wolności, choć nie jest to miejsce do tego przeznaczone. Siadać natomiast można zwyczajnie, na co dzień na „siedziskach" specjalnie przygotowanych w ramach pomników „Wielkich Łodzian", czyli na ławeczce, kufrze, krześle…

Czy bywalcy centrum Łodzi korzystają jednak z tych „pomnikowych siedzisk"? Jakie zdanie mają na ten temat? Co sądzą o pomnikach przy ulicy Piotrkowskiej? Przy okazji odsłonięcia pomnika „Fotel Jaracza" w łódzkiej prasie lokalnej pojawiły się różnorodne wypowiedzi związane z Galerią Wielkich Łodzian. Dla Szytenchelma postać Jaracza, a wręcz sam Jaracz ma reżyserować codzienne życie Piotrkowskiej, które „wszyscy współtworzymy"[26]. Po ustawieniu pomnika opinie przechodniów były jednak podzielone, choć większość było pozytywnych. Jedna z emerytek, przypadkowo będąca na Piotrkowskiej, powiedziała: „Jaracz już dawno powinien stanąć w Łodzi…"[27]. Małżeństwo w średnim wieku wyraziło swoje poparcie dla idei Galerii Wielkich Łodzian: „To nie są pompatyczne dzieła sztuki, tylko coś dla

---

[22] M. Pawlak, *dz. cyt.*

[23] Tamże.

[24] J. Drosio, *dz. cyt.*

[25] D. Pawłowski, *Łódź. Pomnikomania Szytenchelma*, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/26788.html; (dostęp: 05.04.2010).

[26] M. Jagiełło, *Pomnik Stefana Jaracza stanął na ul. Piotrkowskiej*; http://lodz.gazeta.pl/lodz/1,35136,3404663.html; (dostęp: 24.05.2010).

[27] Tamże.

ludzi. Można usiąść obok, zrobić sobie zdjęcie”[28]. Młodzi mieszkańcy wyrażali swój stosunek do rzeźby jak do kogoś bliskiego i znajomego: „Młodsi poklepywali pomnik po głowie i ściskali uniesioną dłoń. – Szufla! – żartowali”[29]. Starsi porównywali do prawdziwej postać Jaracza oczekując być może czegoś w rodzaju figur woskowych Madamme Tussaud: „Starsi zachowywali dystans. – Metalowa kukła, niepodobna do prawdziwego Jaracza!”[30]. A leciwy mężczyzna na rowerze mówił podniesionym głosem: „Sponsorzy powinni dać te pieniądze na remont przedszkola. W Łodzi mamy pełno hipermarketów, aptek, tablic pamiątkowych i pomników. A dzieci nie mają się gdzie bawić!”[31]. Handlowiec natomiast widział w pomniku kicz, element kolorowej i jarmarcznej rzeczywistości nieodpowiedniej dla charakteru i powagi „wielkiego miasta”: „– Sztuka to nie jest. Ale turystom może się podobać. Mnie raczej nie. Te pomniki budzą we mnie skojarzenia z wesołym miasteczkiem, a nie z wielkim miastem. Skoro jednak władze zatwierdziły projekt i lokalizację, to widocznie mają inny gust niż ja”[32]. Rodzina z Białorusi wyraziła aprobatę, ponieważ ich zdaniem pomnik jest dostępny i bliski ludziom: „Ładne. U nas też są takie pomniki, ale nie można przy nich posiedzieć. W Mińsku stoi Lenin i patrzy na kościół. Bardzo dobry pomysł z tą galerią słynnych postaci”[33]. Ustawiony pomnik stał się punktem stałym w pejzażu Piotrkowskiej jednym z jej centralnych i stałych elementów: „Po odjeździe ekipy montażowej pierwsi przechodnie od razu rozsiedli się w fotelach z lodami i zapiekankami”[34].

Co oferują te pomniki – każdemu, bez ograniczeń? – miejsce do siedzenia! Zwróciłem na to uwagę całkiem przypadkowo, gdy „zmuszony” usiadłem – dosiadłem się na krześle „Twórców Łodzi Przemysłowej”.

Nie dziwi fakt, że krzesło (czy też jego rozwinięta forma – fotel) jako miejsce do siedzenia może dużo znaczyć dla antropologa choć, jak zauważył kiedyś Dariusz Czaja, dziwić może to: „że ci, którzy zdziwieniem się żywią i ze zdziwienia żyją, tak mało krzesłu się dziwią”[35]. Krzesło jest atrybutem

[28] Tamże.
[29] Tamże.
[30] Tamże.
[31] Tamże.
[32] Tamże.
[33] Tamże.
[34] Tamże.
[35] D. Czaja, *Krzesło. Szkic do portretu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1999, z. 1–2, s. 103.

naszej codzienności, naszych mieszkań i domów – symbolem jego intymności i ogniska domowego. Jest przedstawicielem obiektów dobrze znanych, oswojonych, zwykłych. Krzesło to nie materiał, z którego powstało, ale to przede wszystkim funkcja jaką pełni. Krzesło służy do siedzenia i w tym celu zostało stworzone. Krzesło jest tworem kulturowym. Siedzenie na krześle tworzy szczególny rodzaj „przywiązania" do miejsca – zatrzymuje siedzącego. Jest bardzo bliskie dla nas i dla miejsca. Jego znaczenie wynika z przynależenia „do" – pełni więc funkcję usługową. Krzesło wypełnia przestrzeń do zamieszkania, czyni dom dla człowieka. Krzesło jest meblem, stałym elementem wyposażenia domów, miejsc pracy. Jak się okazuje – również i miasta!

Popularne jest przekonanie, że nie stawia się krzeseł tam, gdzie nie będzie miał kto na nich usiąść. A jednak, mogą istnieć krzesła, które nie są tworzone do siedzenia. Przed XVIII wiekiem w kulturze europejskiej krzesła projektowano bardziej do podziwiania, niż do siedzenia[36]. Idea funkcjonalności krzesła zrodzona w XVIII wieku do dzisiaj rozwija się równolegle z ideą krzesła do oglądania–podziwiania. Szczególną odmianą tej drugiej idei jest forma krzesła–pomnika. Od „Krzesła Kantora" w Hucisku pod Krakowem, przez puste krzesła na Placu Bohaterów Getta w Krakowie, po krzesła –siedziska–pomniki na Piotrkowskiej w Łodzi. Mamy tutaj do czynienia ze stopniowalnością możliwości siedzenia – niesiedzenia. W Hucisku „skorzystać" można tylko wizualnie (idea „pomników niemożliwych" Kantora, „krzesło niemożliwe"). W Krakowie można i wizualnie i konkretnie usiąść, choć ze względu na kontekst (m.in. układ tych krzeseł, ich ustawienie, jakąś „atmosferę wiszącą w powietrzu") chętnych raczej nie ma – są to krzesła nieobecnych, umarłych mieszkańców miasta – krakowskich Żydów. W Łodzi na Piotrkowskiej siedzenie jest możliwe, a nawet wliczone w założenia i ideę tych pomników. Warto zwrócić uwagę, że wpływ na tę możliwość ma także czas (np. dobowy, roczny) i aura. Poza tym, są to pomniki dostępne przechodniom, mieszkańcom, gabarytami i formą zbliżone do proporcji ludzkiego świata. Puste krzesło – znak martwoty, śmierci, przeszłości ożywa, gdy ktoś na nim spocznie. Na tym polega ów dziwny związek człowieka z krzesłem i przestrzenią. Krzesło jest więc w stanie nieustającej mediacji – gotowe na ożycie, ale i na obumarcie.

[36] W. Rybczyński, *dz. cyt.*

Krzesło stworzone specjalnie do niesiadania obumiera, gdy ktoś na nim siada, a ożywa, gdy tylko cieszy oko i daje do myślenia. Puste krzesło do niesiedzenia staje się reprezentantem nieobecnego. Ono uobecnia nieobecnego. Symbolicznie widzialne krzesło odsyła do niewidzialnego[37].

Mentalność pozytywistyczna nie odkrywa krzesła z nieobecnym, z „innym", ale przede wszystkim świat przedmiotu – tylko krzesło do siedzenia. Paradoks polega na tym, że krzesło wymyka się jednowymiarowemu rozumieniu. Wymyka się ono tak antropologowi, jak i bywalcom miasta. Usiąść na krześle na Piotrkowskiej, to podobnie, jak opisywał Georg Simmel w *Mentalności mieszkańców wielkich miast*, wchodzenie nieznajomych osób w przelotny kontakt podobny do korzystania z publicznego transportu albo dokonywania zakupów w sklepie[38]. Tworzą się „przelotne" emocje i więzi społeczne. Życie mentalne mieszkańców miast, zdaniem Simmla, zdominowane jest przez racjonalność, a nie emocjonalność. Mieszkańcy „kalkulują", rozważają i liczą. Powszechną postawą wśród nich staje się „zblazowanie", obojętność na wartości, które odróżniają rzeczy. Pamiętam, jak silny konflikt związany był z pomnikiem Rubinsteina i zbyt głośnej muzyki wydobywającej się z pomnikowego fortepianu (o każdej porze dnia i nocy). W innych przypadkach narzekano na „niebezpiecznych" ludzi siadających przy pomnikach i spożywających alkohol lub na zbyt duże i niepotrzebne koszty budowy „Galerii Wielkich Łodzian". Świat „osoby zblazowanej" może być płaski, szary i jednorodny. Takiej postawie towarzyszy zwykle rezerwa. Cechą nowoczesnej kultury miejskiej jest dominacja zmysłu wzroku. Miejsce publiczne „kalkulującemu i zblazowanemu" mieszkańcowi unaocznia podstawowe cele i wartości. Krzesło–pomnik na zatłoczonej ulicy najbardziej zostaje zauważone, docenione i może być „skonsumowane". Może ono „szarość naszych dni" uczynić barwniejszym, a poczucie zmęczenia i zagonienia – mniej uciążliwymi. Sfera wizualna już zakorzenia w miejscu. Zatrzymując się na ulicy, siadając na krześle, mogę tę przestrzeń wizualną centrum miasta dodatkowo wręcz kontemplować. Krzesło zachęca i wyznacza „inną" drogę bycia w mieście. Podobnie jak krzesło w sali kinowej, teatralnej lub przed monitorem komputera.

[37] Porównaj znaczenia tradycyjnie pustego krzesła w czasie Wigilii Świąt Bożego Narodzenia, lub pustego fotela papieskiego na krakowskich Błoniach w 1997 roku podczas choroby Jana Pawła II.

[38] G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] *Most i drzwi*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

W mieście człowiek powinien wiedzieć, jak się poruszać, choć miasto może być otwarte i na tego, kto dopiero będzie tę wiedzę i umiejętności zdobywał. Czy na „Krzesłach Fabrykantów" może spocząć ktoś, kto zupełnie nie wie, kim Oni byli, nie chce zrobić sobie fotografii, nie podpisuje umowy itd., ale akurat potrzebuje usiąść, zatrzymać się w drodze, po prostu odetchnąć? Może! Sam byłem kimś takim. Nie wiedziałem jeszcze wtedy, co to za pomnik. Potraktowałem pomnikowe krzesło (choć, owszem wyjątkowe) jak zwyczajny mebel – krzesło do siedzenia. Czy przełamałem jakąś regułę? – i tak, i nie. Gdy usiadłem na jednym z tych krzeseł nagle podszedł do mnie lekko podchmielony mężczyzna, prosząc o parę złotych „na jedzenie". Odmówiłem. Ów nieznajomy potraktował mnie, być może, jako zmęczonego turystę. A więc, dzięki krzesłu na Piotrkowskiej przypadkowo mogłem stać się kimś „innym", dającym parę groszy turystą. Podobna poniekąd sytuacja przydarzyła mi się innym razem, gdy z tego samego powodu jak wcześniej usiadłem na krześle w tzw. ogródku piwnym na Piotrkowskiej (wyodrębnionym terytorialnie i o sprecyzowanej funkcji) – i podobnie, jak wcześniej, nagle ktoś się pojawił – tym razem była to kelnerka, która zadała pytanie: „Co Pan chcę zamówić?". Skonfundowany podziękowałem. Poczułem się nie na miejscu. Zrozumiałem, że sytuacja stworzyła podobny efekt jak wcześniej przy „Krzesłach Fabrykantów". Nie były to krzesła do „zwyczajnego" siedzenia. W jednym i drugim przypadku doświadczyłem sytuacji „innego-obcego". Krzesła–siedziska „Galerii Wielkich Łodzian" na ulicy Piotrkowskiej mogą przemieniać bezdomnego w domownika; domownika w bezdomnego; swojego w obcego itd.

Krzesło na Piotrkowskiej może posiadać siłę udomowiania centrum miasta, miasta–świata i to czyni, ale… – nie jest to takie oczywiste! Każdy z mieszkańców i bywalców Łodzi

> maluje inną twarz miasta, powstaje więc tysiąc różnych opowieści o tym samym miejscu, odrębne zakątki, badane odmiennymi hierarchiami, urastają do rangi najważniejszych. Każdy może, dowolnie wykorzystując warstwy i sieci, w których się porusza, stworzyć swoje własne miasto. Wraz z rozpadem tradycyjnej, koncentrycznej struktury miasta zanika wcześniejsza i bezalternatywna perspektywa jego oglądu i percepcji. Być może, jak wyrokował Frank Lloyd Wright, każdy dom rodzinny stanie się centralnym punktem odniesienia dla jego mieszkańców. W miastach czasów globalnych prawdopodobnie nie będzie centrów, zanikną granice „miejskości", rozmyciu ulegnie określona tożsamość w przestrzeni[39].

[39] B. Kozielska, *dz. cyt.*, s. 186–187.

Dla antropologa nie jest to „odkrycie", wszak zawsze mieliśmy do czynienia z dwoma typami centrów: zewnętrznym i wewnętrznym – osadą ludzką (miastem) i człowiekiem. Przy „rozmywaniu" tożsamości przestrzeni i człowieka dom jako „droga istnienia", symbol i metafora może być ostoją. Oczywiście, pod warunkiem, że **nie pozbędziemy się krzeseł!**

Dom „to nie miejsce, gdzie się tylko mieszka, lecz gdzie jest się rozumianym i gdzie potrzeba rozumieć innych"[40]. Krzesło w domu, ale i na ulicy miasta, w jego centrum, pomaga usłyszeć „słowa, które musimy usłyszeć od innych, bo inaczej nigdy ich nie usłyszymy w sobie i nie będą miały dla nas znaczenia"[41].

Cytat w tytule niniejszego artykułu to próba mojej trawestacji fragmentu wiersza Wisławy Szymborskiej pt. *Stary Profesor* nawiązującego do swoistego dialogu… A brzmi on:

Spytałem o miasto i fotel w domu.
Kiedy budzi się dzień, spotykam ludzi.
Nie mogę się nadziwić,
ile w nich punktów widzenia
– odpowiedziała.

Oryginalny fragment wiersza brzmi:

Spytałam o ogródek i ławkę w ogródku.
Kiedy wieczór pogodny, obserwuję niebo.
Nie mogę się nadziwić,
ile tam punktów widzenia
– odpowiedział.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Sen o czystości*, [w:] *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Tożsamość – jaka była, jest i po co*?, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, pod red. A. Jawłowskiej, LTW, Warszawa 2001.
- Benedyktowicz Z., *Dom – droga istnienia*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 2004, nr 1–2.
- Czaja D., *Europa i jej cień. Historia i metafora*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 2009, nr 3.
- Czaja D., *Krzesło. Szkic do portretu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 1999, z. 1–2.

[40] T. Kotlewski, *Czas Domu. O naprawianiu relacji międzyludzkich*, OOwDŚ, Łódź 2009, s. 13.
[41] Tamże, s. 15.

- Drosio J., *Marcel odlotowy*, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/2268.html; (dostęp: 05.04.2010).
- Jagiełło M., *Pomnik Stefana Jaracza stanął na ul. Piotrkowskiej*; http://lodz.gazeta.pl /lodz/1,35136,3404663.html; (dostęp: 24.05.2010).
- Kotlewski T., *Czas Domu. O naprawianiu relacji międzyludzkich*, OOwDŚ, Łódź 2009.
- Kozielska B., *Globalopolis – cywilizacja miasta*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003.
- *Łódź miasto wież. Wywiad z Beatą Konieczniak – Miejskim Konserwatorem Zabytków*, http://topografie.pl/uart-lodz__miasto_wiez.html, (dostęp: 24.05.2010).
- *Łódź. Odsłonięto pomnik – fotel Jaracza*; http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/26724.html; (dostęp: 24.05.2010).
- Pawlak M., *Kim pan jest, panie Szytenchelm*?, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/39958. html; (dostęp: 05.04.2010). Przedruk z „Dziennika Łódzkiego" nr 128 z dnia 02.06.2007.
- Pawłowski D., *Łódź. Pomnikomania Szytenchelma*, http://www.e-teatr.pl/pl/artykul/26788. html; (dostęp: 05.04.2010).
- *Przestrzeń, filozofia i architektura: osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. E. Rewers, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
- Rybczyński W., *Najpiękniejszy dom na świecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Sietnicka O., *Ponowoczesne porządki. W stronę innego*, „Kronika Miasta Łodzi" 2006, nr 1.
- Simmel G., *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] *Most i drzwi*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- *Strategia Rozwoju Ulicy Piotrkowskiej w Łodzi na lata 2009–2020*, Załącznik do uchwały Nr LVII/1074/09 Rady Miejskiej w Łodzi z dnia 13 maja 2009 *r.*
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002.
- Tuan Y., *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987.
- Wallis A., *Informacja i gwar. O miejskim centrum*, PIW, Warszawa 1979.

"I ASKED ABOUT THE TOWN AND ARMCHAIR AT HOME.." , IN OTHER WORDS, ABOUT ŁÓDŹ DOMESTICATION

The article of Robert Dzięcielski "*I asked about the city and the armchair at home*…, or about domestication of Lodz" is an attempt of anthropological re-reading the contemporary meaning of the center of Lodz which is Piotrkowska Street. The metaphor of home let us interpret an urban space as something necessary in taming and domestication process. The monuments-sculptures of Gallery of Great Citizens of Lodz, which are localized at the Piotrkowska Street, truly support this idea. The famous people, who are commemorated at the monument forms, are companioned by commonly known accessories, like furnitures and chairs as well. Symbolical fitting the public space by furniture triggers social interactions. The chair in the center of Lodz is becoming the sign of domesticated city.

WOLNE
LOKALE
BIUROWE
PIOTRKOWSKA 29
TEL. 042 633 88 22
KOM. 509 934 244
CIEPŁE
WYPIEKI
KURCZAK
Z ROŻNA

FOTOGRAFIE ZE ZBIORÓW JUBILATKI

Maria Wieruszewska w okresie studiów

Ćwiczenia terenowe, przepisywanie wywiadów. Z lewej – Jubilatka

W terenie, przy kołowrotku

Maria Wieruszewska z prof. Kazimierą Zawistowicz-Adamską

Przed Katedrą Etnografii (Biblioteka UŁ). Prof. Kazimiera Zawistowicz-Adamska ze współpracownikami i studentami. Trzecia z prawej – Jubilatka

W czasie wolnym

Jubilatka otrzymuje tytuł profesora

Podczas odnowienia doktoratu prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej--Jaworskiej (za Jubilatką J.M. Rektor UŁ prof. dr hab. Włodzimierz Nykiel)

SPIS TREŚCI

Tabula Gratulatoria 7

Słowo wstępne 11

Andrzej Lech, *Profesor Maria Wieruszewska-Adamczyk w Uniwersytecie Łódzkim* 13

Izabella Bukraba-Rylska, *Profesor Maria Wieruszewska w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN* 27

Bibliografia prac prof. dr hab. Marii Wieruszewskiej (oprac. **Anna Deredas**) 43

Wykaz prac magisterskich i doktorskich (*promotor prof. dr hab. Maria Wieruszewska*) (oprac. **Anna Deredas**) 55

STUDIA

Część I – O wsi i rolnictwie 59

Krystyna Romaniszyn, *Rolnictwo w McŚwiecie* 61

Krzysztof Gorlach, **Piotr Nowak**, **Marta Klekotko**, *Myśl lokalnie działaj globalnie*: *czyli o pewnym rozumieniu rozwoju społecznego w dobie globalizacji* ... 89

Maria Halamska, *Współczesne polskie społeczności wiejskie*: *konfrontacja z modelem* 117

Hanna Podedworna, *Wiejskość jako obcość* 137

Zygmunt Seręga, **Piotr Nowak**, *Turystyka. Niewykorzystana szansa rozwoju obszarów wiejskich we współczesnej Polsce* 149

Monika Stasiak, *Żabki, ludzie i świat znaczeń – problemy wokół zrównoważonego rozwoju w Polsce* 169

Część II – W stronę metodologii 195

Andrzej Paweł Wejland, *O definiowaniu w humanistyce – między retoryką a etyką* 197

Katarzyna Kaniowska, *Projekt antropologii wrażliwej. Doświadczenie, narracja i zaangażowanie w „Społeczności wiejskiej" K. Zawistowicz-Adamskiej* 227

Paweł Schmidt, *Kultura zwana ludową. Martwe pojęcie czy perspektywa badania lokalności?* 241

Anna Deredas, **Alicja Piotrowska**, *Dziennik terenowy. Zapis stawania się badaczem* 263

Część III – Varia 287

Iwona Kabzińska, *Od biblijnej wieży Babel do współczesnego „pomieszanego świata"* 289

Grażyna Ewa Karpińska, *Tradycje kulinarne na „Szlaku łaknienia"* 315

Violetta Krawczyk-Wasilewska, *Od lokalnych światów do globalnej wioski. Problematyka europejskiego dziedzictwa kulturowego jako element polityki unijnej* 333

Aleksandra Rzepkowska, *W mieście i na wsi. O doświadczaniu przestrzeni w autyzmie – rekonesans antropologiczny* 347

Katarzyna Orszulak-Dudkowska, *Etnodesign – tradycja i teraźniejszość. Próba współczesnego komentarza* 373

Rafał Pilarek, *Świat roślin w obrzędowości świętojańskiej na podstawie źródeł etnograficznych z przełomu XIX i XX wieku* 393

Patrycja Kuczyńska, *Nieokrzesana! Transowa! Oszałamiająca! Taneczne rozważania wokół tradycyjnej muzyki ludu wiejskiego* 409

Robert Dzięcielski, *„Spytałem o miasto i fotel w domu...", czyli o udomowianiu Łodzi* 419

Fotografie ze zbiorów Jubilatki 433

Spis treści 439

Contents (translated by **Katarzyna Walińska**) 441

Wykaz ilustracji 443

Not only about the country...

Humanistic studies dedicated to Professor Maria Wieruszewska-Adamczyk

CONTENTS

Tabula Gratulatoria 7

Preface 11

Andrzej Lech, *Professor Maria Wieruszewska-Adamczyk at the University of Łódź* 13

Izabella Bukraba-Rylska, *Professor Maria Wieruszewska in the Institute of Rural and Agricultural Development* (*Polish Academy of Science*) 27

Bibliography of Professor Maria Wieruszewska (drawn up by **Anna Deredas**) 43

The list of Master's and Doctoral theses written under the supervision of Professor Maria Wieruszewska (drawn up by **Anna Deredas**) 55

STUDIES

Part I – On the country and agriculture 59

Krystyna Romaniszyn, *Agriculture in the McWorld* 61

Krzysztof Gorlach, **Piotr Nowak**, **Marta Klekotko**, *Think locally, act globally: on the human development under globalization* 89

Maria Halamska, *Contemporary Polish rural communities: confrontation with the model* 117

Hanna Podedworna, *Rusticity as otherness* 137

Zygmunt Seręga, **Piotr Nowak**, *Tourism. Unused opportunity for rural areas development in contemporary Poland* 149

Monika Stasiak, *Frogs, people and the world of meanings – problems of sustainable development in Poland* 169

Part II – Towards methodology 195

Andrzej Paweł Wejland, *On defining in the humanities – between rhetoric and ethics* 197

Katarzyna Kaniowska, *The project of sensitive anthropology. Experience, narration and involvement in "The Rural Community" by K. Zawistowicz –Adamska* 227

Paweł Schmidt, *The culture called folk-culture. A defunct notion or a perspective of research on localness?* 241

Anna Deredas, **Alicja Piotrowska**, *Field journal. The record of becoming a researcher* 263

Part III – Miscellany 287

Iwona Kabzińska, *From the biblical Tower of Babel to the contemporary "mixed world"* 289

Grażyna Ewa Karpińska, *Culinary tradition on the „Appetite Trail"* 315

Violetta Krawczyk-Wasilewska, *From local to global: European culture heritage and EU policy* 333

Aleksandra Rzepkowska, *In town and country. Experiencing space in autism – anthropological reconnaissance* 347

Katarzyna Orszulak-Dudkowska, *Etnodesign – tradition and the present. An attempt of contemporary commentary* 373

Rafał Pilarek, *The world of plants in St.John rituals. Ethnographic sources from the late nineteenth and early twentieth centuries* 393

Patrycja Kuczyńska, *Bearish! Trans! Bewildering! Dancing reflections on the traditional music of country people* 409

Robert Dzięcielski, *„I asked about the town and armchair at home...", in other words, about Łódź domestication* 419

Photographs from Jubilarian's collection 433

Contents (in Polish) 439

Contents 441

List of illustrations 443

Translated by Katarzyna Walińska

WYKAZ ILUSTRACJI

s. 1 – widok miasteczka Hayle, Kornwalia (fot. Damian Kasprzyk)
s. 5 – prof. dr hab. Maria Wieruszewska-Adamczyk (ze zbiorów Jubilatki)
s. 6 – Jan van Huysum, Bukiet z kwiatów i owoców, XVIII w. (źródło: Wikipedia)
s. 9 – wycinanka łowicka typu Kodra (źródło: http://www.powiat.lowicz.pl)
s. 10 – drewniana cerkiew, Uniów – Ukraina (fot. Damian Kasprzyk)
s. 11 – wiejska droga (fot. Robert Dzięcielski)
s. 26 – drewniana dzwonnica przycerkiewna w Drohobyczu – Ukraina (fot. Damian Kasprzyk)
s. 42 – kołowrotek (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 59 – wóz chłopski na podwórzu we wsi Sieraków koło Kutna (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 115 – maglownica (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 116 – turbiny wiatrowe w krajobrazie Hiszpanii (źródło: http:// http://picturesofspain.info)
s. 136 – wnętrze jednej z izb w skansenie w Maurzycach koło Łowicza (fot. Beata Szperlik)
s. 147 – stodoła we wsi Jastrzębia koło Kutna (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 148 – rzeźba ludowa zdobiąca wnętrze Smażalni i Wędzarni Ryb „Rebok" w Jastarni (fot. Tomasz Pietras)
s. 168 – krowy pasące się na tle wyciągu narciarskiego Jaworki–Homole koło Szczawnicy (fot. Tomasz Pietras)
s. 193 – zbalowana słoma w okolicach Stawna na Pojezierzu Drawskim (fot. Damian Kasprzyk)
s. 195 – Rafael Santi, *Szkoła ateńska* (fragment), 1509–1510 r. (źródło: Wikipedia)
s. 225 – wnętrze jednej z izb w skansenie w Maurzycach koło Łowicza (fot. Beata Szperlik)
s. 226 – rzeźba św. Jana Nepomucena, klasztor w Uniowie – Ukraina (fot. Damian Kasprzyk)
s. 239 – dom murowany we wsi Sieraków koło Kutna (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 240 – bacówka „U Wojtka", Jaworki–Homole koło Szczawnicy (fot. Tomasz Pietras)
s. 261 – kopańka drewniana (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 262 – stara Irlandka przy kołowrotku ok. 1890–1900 r. (źródło: Wikipedia)
s. 287 – Pieter Bruegel Starszy, *Wieża Babel*, 1563 r. (źródło: Wikipedia)
s. 332 – piec chlebowy we wsi Jastrzębia koło Kutna (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)
s. 346 – fasada domu we wsi Stawno na Pojezierzu Drawskim (fot. Damian Kasprzyk)
s. 408 – lecznicze zioła suszące się w jednym z pomieszczeń dawnej pustelni kamedułów w Czerwonym Klasztorze w Pieninach (fot. Tomasz Pietras)

s. 418 – występ Państwowego Zespołu Ludowego Pieśni i Tańca „Mazowsze" na Przystanku Woodstock w 2013 r. (źródło: Wikipedia, fot. Ralf Lotys – Sicherlich)

s. 432 – pomnik Twórców Łodzi Przemysłowej autorstwa Marcela Szytenchelma w Łodzi przy ul. Piotrkowskiej (fot. Tomasz Pietras)

s. 433–437 – fotografie ze zbiorów prof. Marii Wieruszewskiej-Adamczyk, podpisy zob. pod zdjęciami

s. 438 – wycinanka łowicka typu Gwiozda (zbiory Zespołu Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Mieczysławowie)

s. 444 – zdobione okiennice jednej z chat w skansenie w Maurzycach koło Łowicza (fot. Beata Szperlik)