

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 16



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2016

**STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE**

Tom 16

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 16

pod redakcją

Michała Rauszera i Grzegorza Studnickiego

REDAKTOR NACZELNY

Halina Rusek

RADA REDAKCYJNA

Zygmunt Kłodnicki – przewodniczący, Gabor Barna, Zuzana Beňušková,
Irena Bukowska-Floreńska, Zenon Gajdzica, Iwona Kabzińska, Jan Kajfosz,
Stepan Pavluk, Aleksander Posern-Zieliński, Klaus Rot, Halina Rusek, Tadeusz Siwek,
Rastislava Stoličná, Miroslav Válka, Jiří Woitsch

SEKRETARZ REDAKCJI

Magdalena Szalbot

ZESPÓŁ RECENZENTÓW

Jan Adamowski, Joanna Bar, Władysław Baranowski, Klára Brožovičová,
Anna Weronika Brzezińska, Wojciech Dohnal, Dušan Drljača, Łukasz Fyderek,
Róża Godula-Węclawowicz, Weronika Grozdek-Kołacińska, Marek Haltof,
Renata Hołda, Arkadiusz Jełowicki, Ryszard Kantor, Grażyna E. Karpińska,
Krystyna Kossakowska-Jarosz, Eva Krekovičova, Monika Kujawska, Jiří Langer,
Urszula Lehr, Ladislav Lenovský, Silvia Letavajová, Łukasz Łuczaj,
Anna Malewska-Szałygin, Tomasz Michalewski, Lech Mróz, Wojciech Olszewski,
Grzegorz Pełczyński, Michał Rauszer, Aniela Różańska, Michael Siemon,
Teresa Smolińska, Łukasz Smoluch, Anna Szyfer, Ryszard Vorbrich, Marta Wójcicka

REDAKCJA

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn, tel.: (+48) 33 854 6150, fax: (+48) 33 854 6101
e-mail: seia@us.edu.pl
[www: seia.us.edu.pl](http://www.seia.us.edu.pl)

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Spis rzeczy

Od Redakcji (Michał Rauszer, Grzegorz Studnicki)	9
---	---

ARTYKUŁY

Folklor: praktyki wytwarzania i nośniki wspólnoty

Joseph Grim Feinberg: Kto się boi wielkiego, złego folku?	15
Santana Murawska: Paranoja a technologia. O teorii spiskowej w kontekście technofobii i postępu technologicznego	33
Elżbieta Durys: Układy, znajomości, „haki”. Paranoja spiskowa w polskim kinie współczesnym	44
Katarzyna Szkaradnik: Sporny charakter Zaolzia w świetle <i>Dziennika Józefa Pilcha</i> oraz innych wybranych narracji autobiograficznych . . .	55
Karel Altman: „Politika 4. cenové skupiny“. K problematice současných politických klišé a stereotypů	70

Antropologia w praktyce – praktyki antropologii

Mateusz Sikora: W kierunku praktycznego wymiaru antropologii . . .	85
Anna Szczebłewska: Działka i kooperatywa. Dwie przestrzenie oporu . .	101
Michał Żerkowski: Zagłada „Domu Wasiaków”. Praktyka teorii etnopsychoaanalizycznej	135

Maja Dobiasz-Krysiak: Jak projektować etnoanimacyjne badania w działaniu. Dobra praktyka i suwak animacyjny	160
Ewa Rossal: Etnografia twórcza. O budowaniu warsztatu metodologicznego łączącego badania etnograficzne z praktykami ze sztuki współczesnej	172
Marta Kowalska: Festiwal a miasto. Przykład Edynburga	188
Manuela Marsal Cabitango, Victoria Kamasa: Kuduro – taniec młodego pokolenia Angoli. Charakterystyka zjawiska	201
Anna Drożdż: Poza marginesem. Pamięć i reprezentacje przeszłości w materiałach źródłowych <i>Polskiego atlasu etnograficznego</i>	215
Karolina Kania: Działalność turystyczna w czasach kolonialnych i postkolonialnych w Nowej Kaledonii. Tradycyjne wartości wobec rozwoju turystyki	238

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Odczytywanie miasta. Notatki i wspomnienia z konferencji (Grzegorz Błahut)	257
Sprawozdanie z działalności Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie za lata 2010–2016 (Edyta Diakowska-Kohut)	260
Recenzja: <i>Časové a prostorové souvislosti tradiční lidové kultury na Moravě</i> (Czasowe i przestrzenne uwarunkowania tradycyjnej kultury ludowej na Morawach). Red. Roman Doušek, Daniel Drapala (Anna Drożdż)	263
Recenzja: <i>Léčení a léčitelství v lidové tradici</i> (Leczenie i uzdrowicielstwo w tradycji ludowej). Red. Petr Číhal (Grzegorz Studnicki)	267
Noty o autorach	271
Informacje dla autorów	277

Contents

From the Editors (Michał Rauszer, Grzegorz Studnicki)	9
--	---

ARTICLES

Folklor: the practices of production and carriers of community

Joseph Grim Feinberg: Who's afraid of the big, bad folk?	15
Santana Murawska: Paranoia and technology. The conspiracy theory in the context of technophobia and technological progress	33
Elżbieta Durys: Connections, cronyism, inconvenient information. Paranoid conspiracy in contemporary Polish cinema	44
Katarzyna Szkaradnik: The debatable nature of Zaolzie in the light of Józef Pilch's <i>Dziennik</i> (Diary) and other selected autobiographical narratives	55
Karel Altman: "The politics of the fourth price category". Issues on the contemporary political clichés and stereotypes	70

Anthropology in practice—the practices of anthropology

Mateusz Sikora: Toward a practical dimension of anthropology	85
Anna Szczepilewska: The allotment and the cooperative. Two spaces of resistance	101

Michał Żerkowski: The fall of “the House of Wasiak”. Practice of an ethno-psychoanalytic theory	135
Maja Dobiasz-Krysiak: How to design ethnoanimational research in action. Good practice and the animation zip.	160
Ewa Rossal: Creative ethnography. The establishment of methodological expertise which combines ethnographical research with the practices of contemporary art	172
Marta Kowalska: The festival and the city. The example of Edinburgh	188
Manuela Marsal Cabitango, Victoria Kamasa: Kuduro – the dance of Angola’s young generation. A description of the phenomenon	201
Anna Drożdż: Beyond the margin. Memory and the representations of the past in the source materials of the <i>Polski atlas etnograficzny</i> (Polish ethnographic atlas)	215
Karolina Kania: The tourism activities in the colonial and post-colonial period in New Caledonia. Traditional values and the development of tourism	238

REPORTS AND REVIEWS

Deciphering the city. Notes and memories from a conference (Grzegorz Błahut)	257
The report on the activities of the Cieszyn chapter of the Polish Ethnological Society for the years 2010–2016 (Edyta Diakowska-Kohut)	260
Review: <i>Časové a prostorové souvislosti tradiční lidové kultury na Moravě</i> (Temporal and spatial determinants of traditional folk culture in Moravia). Eds. Roman Doušek, Daniel Drapala (Anna Drożdż)	263
Review: <i>Léčení a léčitelství v lidové tradici</i> (Medical treatment and healing practices in the folk tradition). Ed. Petr Číhal (Grzegorz Studnicki)	267
Notes on contributors	271
Informations for authors	277

Od Redakcji

Za każdym razem, kiedy żegnamy się z jakimś paradygmatem, obszarem badawczym, warunkiem praktykowania antropologii czy w ogóle z historią, szybko okazuje się, że wraca to w innej, nowej formie i niekoniecznie jako farsa, jak powiedziałby klasyk myśli społecznej. Wraz z osławionym „końcem historii” Francisa Fukuyamy mieliśmy oto przejść do pozbawionego społecznych tarć społeczeństwa liberalnego, kształtowanego przez odniesienie do indywiduum, jako punktu wyjścia polityki i społecznego zarządzania. Choć polityka i ekonomia nadal są oparte na tym indywidualistycznym paradygmacie, to można dostrzec symptomy próby budowania wspólnotowości na nowo. Próby te dodatkowo są wzmacniane przez permanentny już kryzys finansowy, który rozpoczął się w 2008 roku, czy trzaskający w szwach uniwersalizm europejski. Tutaj z punktu widzenia antropologa pojawia się pierwsza kwestia, a mianowicie: jak powiązać te globalne procesy z lokalnymi formami wytwarzania tożsamości czy wspólnotowości? Trudno doszukiwać się bezpośredniego oddziaływania transakcji finansowych dokonywanych tysiące kilometrów od Polski na swoistą wspólnotowość użytkowników ogródków działkowych i walki o ich utrzymanie. To, co łączy oba procesy, to wpisanie w globalne przemiany wzajemnego splotu ekonomii, kultury i ideologii, dla których punktem odniesienia jest „rentowność”. Pojawia się tutaj oczywiście problem zaangażowania antropologa w badania, a jest to problem nie tyle etyki badawczej, ile etyki badających, a więc tego, jaki zbiór wartości będą oni podzielać. Tak zwany zwrot zaangażowany w antropologii i badaniach etnograficznych został już w Polsce zasygnalizowany i coraz częściej traktuje się go jako podstawowy paradygmat. W niniejszej publikacji proponujemy przyjrzeć się tej zmianie między innymi od strony próby zaprzęgnięcia do badań etnograficznych praktyk artystycznych oraz animacyjnych. Takie analizy, uzupełnione o przegląd

teorii dotyczących metodyki badań tego typu, stanowią próbę rozpoznania „stopnia zero” praktykowania antropologii. Mowa tutaj między innymi o włączeniu badanych w proces badawczy, zaangażowanie ich w zmianę otaczającej rzeczywistości oraz rekonstruowanie wspólnoty poprzez pryzmat badań.

Wydaje się, że badania nad folklorem już jakiś czas temu znalazły się w wyrażnym impasie. Z jednej strony tradycyjny „nośnik” folkloru – lud, wraz z przeobrażeniami cywilizacyjnymi i politycznymi, czego przejawem mógł być między innymi upadek tzw. demokracji ludowych, został odesłany do lamusa, z drugiej wyraźnie można dostrzec symptomy pojawienia się folkloru w nowych formach i zajmującego inne strukturalne miejsce w kulturze. Folklor, tradycyjnie rozumiany jako zbiór wiedzy i sposobów przeżywania świata, był niejako pochodną istnienia pewnej grupy lub warstwy społecznej (ludu). Współcześnie folklor staje się materią możliwą do wykorzystania w procesie tworzenia grupy, tożsamości zbiorowej, dla której mianownikiem stają się wspólne sposoby widzenia świata i jego przeżywania. Taka płaszczyzna, będąca podłożem wspólnoty odczuwania, może przejawiać się w stosunku do teorii spiskowych, traktowanych jako specyficzna forma wiedzy o świecie. Dlatego też popularne teorie spiskowe krążące w sieci czy pojawiające się jako tematy filmów mogą być zarówno źródłem przewrotnej przyjemności, jak i podstawą budowania wiedzy o świecie. Podobnie jak literatura, której uniwersalne wartości – a także krytyczne uwagi pod adresem rzeczywistości – odczytywane w kontekście jej zakorzenienia mogą stać się fundamentem utrwalenia czy (re)konstruowania wspólnotowości.

Kwestia tworzenia, odtwarzania i podtrzymywania tożsamości za pomocą praktyk performatywnych znajduje się w obrębie zainteresowania antropologii od kilkudziesięciu lat. Stąd w niniejszym tomie nie mogło zabraknąć spojrzenia na społeczne wytwarzanie wspólnotowości między innymi za pomocą tańca czy podczas „rytualnego” chodzenia do *hospody*. Problematyka tożsamości wiąże się z przestrzenią oraz strategiami prezentowania jej zarówno „swoim”, jak i „obcym”, stąd dwie skorelowane z sobą kategorie – tożsamość przestrzeni i przestrzeń tożsamości (z perspektywy jej „uczestników” ta druga wydaje się ważniejsza). Wiążą się z tym sposoby opowiadania (narracje) o miejscu, a także podejmowane w jego obrębie działania i interakcje, które konstytuują jego społeczno-kulturową dystynkcję – mogą one obejmować na przykład praktyki związane z odbywającymi się cyklicznie wydarzeniami kulturalnymi (festiwale itp.). W działaniach tego typu można dostrzec takie, które współtworzą lub podpierają określony, dominujący w danej chwili model kulturowy i porządek społeczny, polityczny czy ekonomiczny, i takie, które stanowią próbę – choćby chwilowego – ich podważenia, zanegowania, osłabienia, przeobrażenia lub ewentualnie ukazania alternatywy wobec systemowej dominandy. Niektóre z działań podejmowanych przez aktorów społecznych są nakierowane na redefiniowanie wspólnoty, poszukiwanie jej we współczesnym świecie lub przeciwdziałanie jej kryzysowi. Można je interpretować jako kulturową formę poszukiwania wspólnot, utraconych w wyniku

przemian cywilizacyjnych, politycznych i ekonomicznych. Choć działania tego typu rozgrywają się w konkretnym miejscu – na przykład budynku, dzielnicy, mieście – to niejednokrotnie zdają się odwoływać do ogólniejszej kategorii antropologiczno-socjologicznej, jaką jest przestrzeń społecznych relacji opartych na bezpośrednich kontaktach (*face to face*), rozbudowywaniu sieci społecznych, wymianie dóbr oraz wzajemnym zaufaniu i indywidualnej odpowiedzialności.

Michał Rauszer, Grzegorz Studnicki



ARTYKUŁY

Folklor: praktyki wytwarzania i nośniki wspólnoty

Antropologia w praktyce – praktyki antropologii

Folklor: praktyki wytwarzania i nośniki wspólnoty

Joseph Grim Feinberg

Akademie věd České republiky

Filosofický ústav

Kto się boi wielkiego, złego folku?¹

Who's afraid of the big, bad folk?

Abstract: There is some basis to the perennial fear that folklore draws every day nearer to extinction. But this is true not so much because the traditional sources of folklore are disappearing; it is so rather because the very idea of folklore has fallen on hard times. Folklore is less popular in the public sphere than it once was, but it is also less popular among scholars, who have been gradually abandoning folklore studies for other fields or have been renaming and redefining folklore studies, with the result that the discipline is decreasingly identifiable as the study of something called "folklore". This essay takes such criticism of folklore as its point of departure, offering its own proposal for critically reexamining and reconceptualizing – but not abandoning – the idea of folklore. The author argues that a serious engagement with the idea of "the folk" may serve as a point of departure for understanding the

¹ [Artykuł pierwotnie ukazał się w języku angielskim: J.G. FEINBERG: *Who's Afraid of The Big, Bad Folk?* „Slovenský národopis”, 2013, nr 5 (61), s. 548–560. Autor w artykule posłużył się terminem „folk” w jego oryginalnym, angielskim znaczeniu, którego najlepszym polskim odpowiednikiem jest „lud”, choć ich zakresy znaczeniowe nie do końca się pokrywają. Samo słowo „folk” w języku polskim jest stosowane potocznie na określenie muzyki folkowej, co może wprowadzić mały pojęciowy chaos. Proponuję jednak pozostawić w przekładzie słowo „folk”. Autor wyraźnie oparł językową stronę pracy na słowie „folk” i chcąc odzwierciedlić sposób konstruowania wypowiedzi przez autora i jej sens, musiałbym wszędzie przełożyć także „folklor” i zastąpić go na przykład na „wiedzą ludu” bądź stworzyć jakichś neologizm w rodzaju „ludowiedzy”, co jednak nie ma sensu w obliczu wyraźnego zakorzenienia w folklorystyce samego tekstu i wpisania go w Polski kontekst dyskusji nad folklorem. Kiedy zatem w artykule pojawia się określenie „folk”, należy je rozumieć nie jako muzykę folklorystyczną, ale „lud”. Tłumaczenie „lore” jako wiedza pokrywa się z polskim zakresem, ale także w tekście występuje, zaznaczam je, dodając do wiedzy „lore” w nawiasie. Wiedza jako wiedza i wiedza jako „lore” nie jest tym samym. Co do określeń „folk” i „folklore” stosuję taki zapis: jeżeli autor odnosi się do „folk” w znaczeniu „ludu”, podaję to w nawiasie. Jeżeli do „folklore” w takim samym znaczeniu jak oryginalne, zostawiam bez zaznaczenia].

symbolic ambiguity as well as the social significance and political power of what scholars call (or used to call) folklore. Scholars should neither uncritically accept the ideology of the folk, nor hastily banish the idea to the safe realm of the *emic* as if it had no bearing on the way we as scholars think. If the study of folklore has relevance in today's world, it is above all because of the unusual notion that some kinds of expression are conditioned by some kind of social entity that can be called a folk, which continues to provide the most productive basis for a scholarly discipline studying folklore.

Key words: tradition, folklore, folklore studies, reconceptualization, authenticity, the politics of folklore

Słowa kluczowe: tradycja, folklor, badania nad folklorem, rekonceptualizacja, autentyczność, polityka folkloru

Koniec folkloru?

Wydaje się prawdą powiedzenie, że folklor każdego dnia zbliża się do swojego wyczerpania. Czy jest to jednak spowodowane zniknięciem tradycyjnych źródeł folkloru czy tym, że sama idea folkloru utraciła związek z przedmiotem, do którego się odnosiła? Gdyby chodziło tylko o przedmiot, który trzeba uratować lub ożywić, zadanie folklorystów byłoby względnie proste. Wiemy przecież, jak zbierać i promować stary folklor, zanim zniknie, i jak go odtwarzać, kiedy jeszcze jest dostępny. Jeżeli jednak chodzi o samą ideę folkloru, folklorysty mierzą się z pytaniem o to, czy jest w ogóle jakiś sens się nią zajmować. Być może stara „wiedza” [*lore*] świata mogłaby zostać nieodkryta i nieożywiona i lepiej by nam było bez niej. Albo przynajmniej można by ją jakoś inaczej nazwać niż „folklor”. Jeżeli folklor **jest** wart czegokolwiek, jak możemy osądzić tę wartość, kiedy co do jego znaczenia panuje zaledwie niewielka zgoda? Czy ciągle mamy jakąś definicję folkloru wartą stosowania? Czy nadal możemy mówić o jakimś *lore*, które łączy się czymś, co można nazwać „folk”, a co zasługuje na uwagę badaczy nazywających się folklorystami i na publiczne prezentowanie tego w praktykach zwanych folkloryzmem?

Jeżeli podejmiemy do folkloru jako do zestawu rynkowo obiecujących gatunków muzyki, tańca i innych sztuk, możemy dostrzec, że ich udział w rynku znacząco upada. Folklor stracił swoje rynkowe znaczenie na rzecz nie tylko dobrze rozwiniętego popu czy rocka, ale także parweniuszy „etno” i „world music”, którzy przyswoili wiele z niegdysiejszego folkloru, opakowując go jednak w zupełnie niefolkowe formy. Poza sferą rynku i sprzedaży sytuację możemy określić jako nieco bardziej korzystną, ze względu na istnienie amatorskich społeczności i grup folklorystycznych, ciągle liczące setki, tysiące, a nawet miliony członków na całym świecie. Tym stowarzyszeniom brakuje jednak pozycji społecznej,

jaką kiedyś się cieszyły, i są one coraz częściej postrzegane, przynajmniej przez ludzi z nimi nie związanych, jako jeden z wielu sposobów spędzania wolnego czasu, bez specjalnych roszczeń do powszechnego zainteresowania. Możemy tutaj wskazać także konwencję UNESCO, która kilka lat temu zaczęła chronić „niematerialne dziedzictwo kulturowe”, ale nie pod nazwą „folklor”. Rozwój tej ochrony jest wart prześledzenia. W 1989 roku UNESCO wydała dokument Rekomendacja o ochronie sztuki ludowej i **folkloru**² (podkreślenie autora). Jednak już w 2001 roku w Powszechnej Deklaracji o Różnorodności Kulturowej słowo „folklor” pominięto, a w Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, podjętej w 2003 roku, słowo „folklor” pojawia się tylko raz i to w odniesieniu do wspomnianej rekomendacji z 1989 roku. Słowo „folk” [lud] nie pojawia się ani razu.

Sytuacja wydaje się inna na akademickim polu badań folklorystycznych [*folklore studies*] – można by oczekiwać, że folklorysty będą bronić rdzenia swojej dyscypliny. W Niemczech proces samokrytyki rozpoczął się w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy generacja młodych badaczy starała się odnowić swoją dyscyplinę po jej uwikłaniu w reżim nazistowski³. W Stanach Zjednoczonych podobna dyskusja nad folklorem odbywała się kilka dekad później, a stała się bardziej stanowcza, kiedy w 1996 roku rozmowy na jednym z paneli konferencyjnych doprowadziły do powstania specjalnego numeru „Journal of American Folklore”⁴. Podczas konferencji spierano się, czy nazwa i pojęcie „folklor” w ogóle powinny być zachowane. Choć niektórzy dyskutanci postulowali pozostawienie tego terminu⁵, pozostali argumentowali, że ze względu na jego semiotyczną nieprecyzyjność, zwodniczy prymitywizm i polityczne uwikłanie często z nim łączone folklorystyka jako dyscyplina wręcz spóźnia się ze zmianą swojej nazwy⁶. W tym czasie w Europie wiele instytucji, niegdyś formalnie poświęconych studiom nad „folkkiem” i jego odmianami, już wykonało ten krok. Wydziały

² [Oryginalny tytuł dokumentu: Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore].

³ R. BENDIX: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison 1997, s. 160–167.

⁴ *Folklore. What's in a Name?* Red. I. HARLOW. Wyd. spec. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 231–234.

⁵ Por. D. BEN-AMOS: *The Name Is the Thing*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); E. ORING: *Anti Anti-Folklore*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441).

⁶ Por. R. BENDIX: *Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); B. KIRSHENBLATT-GIBLETT. *Folklore's Crisis*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); oczywiście badacze ci „przeszli na szczytach” [*came on heels*] nad całym zbiorem publikacji, w których wyszczególniono, dlaczego folklorystyka, jako dyscyplina, jest historycznie uwikłana. Zob. Ch. KAMENETSKY: *Folklore as a Political Tool in Nazi Germany*. „Journal of American Folklore” 1972, nr 85, s. 221–235; M. HERTZFELD: *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin 1982; R.D. ABRAHAMS: *Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics*. „Journal of American Folklore” 1993, nr 106 (419); J.R. DOW, H. LIXFELD: *The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in Third Reich*. Bloomington 1993.

i instytucje wcześniej zajmujące się takimi obszarami jak *Volkskunde* (Niemcy), *Folkliv* (Szwecja) lub *národopis* (Czechy i Słowacja) zmieniły się w ośrodki badań „etnologicznych”, „etnograficznych” i „antropologicznych”. Nawet wśród badaczy związanych z instytucjami nominalnie zajmującymi się folklorem coraz trudniej było usłyszeć o czymś takim jak folklor w ich zawodowej pracy. Do coraz powszechniejszego obiegu zaczęły wchodzić określenia alternatywne, które jawiły się jako naukowo precyzyjniejsze, jak „artystyczna komunikacja w małych grupach”⁷, „tradycje oralne”⁸ czy bardziej ogólne i mniej dyskusyjne: „sztuka werbalna”⁹, „kultura wernakularna”¹⁰, „etnokulturowa tradycja”¹¹, „zwyczaj [ordinary]”¹² lub „codzienne” życie¹³, a dodatkowo pojawił się ten neologizm UNESCO – „niematerialne dziedzictwo kulturowe”.

Czas, w jakim zaszła ta zmiana, jest znaczący. Nie była to tylko reakcja na nazistowskie „użycie” folkloru, zmiana ta pojawiła się razem z ogólniejszymi politycznymi przeobrażeniami, które opierały się na idei ludu [*the people*]. Rekomendacja o ochronie sztuki ludowej i folkloru UNESCO została opublikowana w Paryżu 15 listopada 1989 roku. Dwa dni później rozpoczęła się rewolucja wymierzona w rządy Partii Komunistycznej w Czechosłowacji i do czasu ukazania się Powszechnej deklaracji o różnorodności kulturowej w 2001 roku, już bez słowa „folklor”, świat utracił większość ze swoich byłych „ludowych demokracji”, które nie tylko chętnie patronowały folklorowi, ale także broniły samej idei folku. Upadek partii komunistycznych został okrzyknięty ogólnym końcem lewicowo-populistycznej polityki, a studia nad folklorem dopasowały się do dyskursu nowego ustroju. Jeżeli UNESCO w dokumencie z 1989 roku stwierdziła, że „folklor jest częścią powszechnego dziedzictwa ludzkości i ma ogromne znaczenie w zbliżaniu do siebie ludzi i grup społecznych”, to już w 2001 wzywała, by „budować współpracę partnerską między sektorem publicznym, sektorem prywatnym i społeczeństwem obywatelskim”. Słów „folk” i lud [*the people*] w drugim z dokumentów nie odnajdziemy, zostały zastąpione określeniami „społeczeństwo obywatelskie”, „sektor prywatny”, z których każde pojawia się pięć razy. Regina Bendix w swoim apelu o porzucenie pojęcia folkloru stanowczo opowiedziała się za rynkowo zorientowaną terminologią, która – jak wierzyła – jest folklorystom

⁷ D. BEN-AMOS: *Toward a Definition of Folklore in Context*. W: *Toward New Perspectives in Folklore*. Red. A. PARADES, R. BAUMAN. Austin 1972.

⁸ Zob. czasopismo „Oral Tradition”.

⁹ R. BAUMAN: *Verbal Art as Performance*. Rowley 1978.

¹⁰ M. LANTIS: *Vernacular Culture*. „American Anthropologist” 1960, nr 62 (2).

¹¹ *Etnokulturalní tradice v současné společnosti*. Red. M. TONCROVÁ. Brno 2007; *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. TRAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997.

¹² K. STEWART: *Ordinary Affects*. Durham 2007.

¹³ R.D. ABRAHAMS: *Everyday Life. A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia 2005.

niezbędna (lub ludziom poprzednio znanym jako folklorysty), jeżeli chcą przetrwać na coraz wyraźniej dominującym „rynku idei”¹⁴.

Dostrzegalny upadek folkloru w dzisiejszym świecie jest wyraźnie powiązany ze zmieniającymi się warunkami społecznymi. Istotne zmiany nie pojawiły się jednak w wyniku obiektywnych warunków mogących mieć wpływ na zjawisko zwane folklorem (takich jak zmiana relatywnego wpływu komunikacji pisanej i elektronicznej kosztem ustnej, wartość, jaką wiąże się z ciągłą innowacyjnością w opozycji do przestarzałych tradycji, czy znaczenie indywidualizmu przeciwstawianego społeczności i wspólnocie). Upadek folkloru wiąże się raczej ze zmianą subiektywnego podejścia ludzi, którzy mogą chcieć lub nie chcieć utrzymać folklor przy życiu. Przekształcenia pola społecznego łączą się z przekształceniami społecznego dyskursu, w którym rola folku w estetycznej ekspresji jest tak mała, jak rola ludu w polityce. W polityce głównego nurtu mamy do czynienia ze zgodnym uznaniem polityki opartej na ludzie za diaboliczną. Choć termin „demokracja” jest ciągle używany, to jego zwolennicy włożyli wiele semiotycznego wysiłku, by zdefiniować go, unikając wywoływania znanego pojęcia *demos*. Jak zauważył Jacques Rancière: „Dzisiejsza demokracja porzuciła pozór bycia władzą ludu”¹⁵. W zamian „państwo menadżerskie” legitymizuje się przez „usunięcie ludu” od władzy¹⁶. Demokrację łączy się z przywilejami, indywidualną wolnością i rządami prawa, a jej opozycję z „populizmem” i „demagogią”, które grożą ponownym rozpętanem niebezpieczeństwa władzy ludu¹⁷. Nie bez znaczenia jest też to, że w niektórych konserwatywno-liberalnych kręgach nawet sama idea demokracji staje się przestarzała i w związku z tym pojawiają się wezwania, przykładowo, do ograniczenia prawa głosu, co miałyby zagwarantować, że lud nie zrukuje polityki¹⁸. W pewnym sensie ten brak wiary w lud może być także odpryskiem słynnego twierdzenia Francisa Fukuyamy o tym, że 1990 rok przywiódł ludzi do „końca historii”¹⁹. Fukuyama założył, że ludzie będą usatysfakcjonowani nowym stanem rzeczy i przestaną się martwić instytucjonalną transformacją, która skutecznie doprowadziła historię do końca. W rzeczywistości jednak ludzie nadal podnosili niezadowolone głosy, należało więc aktywnie się temu przeciwstawić i nieustannie przypominać im, że koniec historii już nadszedł.

¹⁴ R. BENDIX: *Of Names...*, s. 236–237.

¹⁵ J. RANCIÈRE: *Disagreement*. Przeł. J. ROSE. Minneapolis 1999, s. 96.

¹⁶ *Ibidem*, s. 107.

¹⁷ Podobny argument zob. w: Ch. MOUFFE: *On The Political*. London 2005 [wyd. polskie: Ch. MOUFFE: *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Erbel. Warszawa 2008]; E. LACLAU: *On Populist Reason*. London 2005 [wyd. polskie: E. LACLAU: *Rozum populistyczny*. Przeł. zespół. Wrocław 2009].

¹⁸ Zob. analizę dyskursu czeskiego antydemokraty Stanislava Komárka: O. SLAČÁLEK: *Přirodopis moci – kultura je evoluční nevhoda*. „Analogon” 2013, nr 69, s. 75–79.

¹⁹ F. FUKUYAMA: *The End of History and the Last Man*. New York 1992 [wyd. polskie: *Koniec historii*. Przeł. T. BIEROŃ, M. WICHROWSKI. Poznań 1996].

W związku z tym wszystkim staje się jasne, że moi koledzy nie potrafili zrozumieć zainteresowania folklorem – zainteresowania, które dotyczyło nie tylko tego, co **niegdyś** określano folklorem, lub tego, co **inni ludzie** (jak moi informatorzy) nazywali folklorem, ale również tego, co **ja sam** określam folklorem. Powiedziano mi, że bardziej zrozumiałe będzie, jeżeli użyję wyrażenia „folk” tylko w charakterze terminu *etic*, dzięki czemu będę mógł nabrać do niego dystansu i włożyć go w usta moim informatorom. Oczywiście jest, że badam także to, co inni ludzie myślą i mówią na temat folkloru i folku. Czy jednak naprawdę tak łatwo jest badaczowi wprowadzić rozróżnienie pomiędzy własnymi terminami i pojęciami badanych? Czy musi on, jak szanowany demonolog, opierać swoją legitymizację na nieustannym podkreślaniu tego, że **nie wierzy** w opowieści, które bada? Czy może folklorysta powinien być bardziej jak „widmolog”²⁰ Jacques’a Derrida i, zawieszając osąd, przynajmniej do czasu, aż skończy badania, pozostawić otwartą możliwość, że widmo, które ściga jego informatorów, **rzeczywiście** może ścigać także jego.

Epika autentyczności (biorąc folklor na poważnie)

Gdybyśmy przestali używać słów, które łączyły się jakoś ze złymi lub nieprecyzyjnymi ideami, ledwo starczałoby nam języka, żeby w ogóle mówić. Każde pojęcie jest społecznie konstruowane, a każdy proces społecznej konstrukcji pozostawia miejsce na nieprecyzyjność i konkurujące z sobą znaczenia. Tym samym jest coś znaczącego w tym, że folklor wzbudza tyle obaw, natomiast pojęcia takie, jak etnologia, sztuka werbalna czy społeczeństwo obywatelskie – już nie, i to właśnie z tego powodu warto przyrzeć się bliżej pojęciu folkloru. Zresztą zwykle jest tak, że najbardziej nieprecyzyjne pojęcia są jednocześnie najbardziej interesujące. Zainteresowanie to bierze się z tego, że są kwestionowane, a są kwestionowane dlatego, że zawierają w sobie coś, co warto podważyć.

Pytanie zatem brzmi: co jest takiego w idei folkloru, czego brakuje w jej, najwyraźniej nieszkodliwych zamiennikach? Problem z pewnością nie dotyczy „wiedzy” [*lore*], która jest rzadko wspominana nawet w krytyce folkloru. Uwagę komentujących przykuwa bardziej to, że pewne rodzaje „wiedzy” – kultura, pieśni, tańce, poezja, opowieści – mogą być połączone z „folk” [ludem]. Jest to z pewnością coś nadzwyczajnego. W czasach nowoczesności nieomalże wszystkie formy ekspresji są łączone z indywiduum. Nawet w okresie pre- oraz wczesne-

²⁰ J. DERRIDA: *Specters of Marx. The State of The Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York 1994.

go modernizmu idea sztuki, kultury i wiedzy [*lore*] (rozumianej jako wiedza wyspecjalizowana) *a priori* była łączona z wyspecjalizowaną klasą wykonawców i patronujących jej społecznych elit. Być kulturalnym oznaczało poświęcać się temu, co obecnie nazywamy sztuką wysoką, która uchodziła wówczas za jedyną sztukę godną tego imienia. Czasami zauważano, że także zwykli ludzie mają swoje formy ekspresji, którym przyznawano jakąś wartość estetyczną, ale bynajmniej nie uznawano ich za sztukę²¹. Idea folkloru wzniciła swego rodzaju kopernikańską rewolucję w percepcji estetycznej. W końcu Herder obsobaczył artystyczną poezję jako sztuczną *Kunstpoesie*, dzięki czemu stało się możliwe wyobrażenie, że lud, różniący się od elit i wyspecjalizowanych artystów, może mieć swoją własną poezję, kulturę i sztukę.

Ten przełom w dowartościowaniu ludowej ekspresji kulturowej nie byłby tak zapalny, gdyby nie dokonała się jednocześnie zmiana w wartościowaniu politycznej władzy. Wcześniej polityka była rozumiana zasadniczo jako kwestia rządzenia państwem; dotyczyła tego, w jaki sposób państwo może być najlepiej rządzone, a nie tego, jak ludzie tworzą społeczeństwo niezależnie od państwa lub jak zmuszają państwo do tworzenia społeczeństwa tak, jak **sami chcieliby** je skonstruować. Globalna fala rewolucji, która wezbrała w drugiej połowie XVIII wieku, przyniosła inną wizję polityki – ufundowanej na woli ludu i ukierunkowanej na znalezienie możliwie najlepszych sposobów jej ustalania i zapośredniczania.

Folklor, jako pośrednik głosu ludu²², był najlepszym środkiem wyrazu tej woli. Jeżeli więc ruch polityczny (w obrębie rządu lub poza nim) posługiwał się środkami wyrazu organicznie złączonymi z folklorem, mógł twierdzić, że jest wyrazicielem woli ludu. Innymi słowy, folklor pojawił się jako mocne żądanie [*claim*]. Żądanie łączenia polityki z ludem może być także żądaniem objęcia **rządów**, nie żądaniem powierzenia ludowi jakiejś części lokalnej władzy, uczynienia go jednym z wielu potencjalnie rządzących, ale żądaniem ufundowania polityki na woli ludu, wobec której wszystko inne się nie liczy. Folklorysty, którzy uznają ludowość [*folkness*] folkloru, uznają coś więcej niż tylko istnienie pewnego rodzaju „różnicowanej” i „dziedziczonej” ekspresji, która istnieje w „małych grupach” i jest oparta na oralności w opozycji do ekspresji pisanej itd. Tacy folklorysty uznają również związek folkloru z siłą ludu, która jest większa niż siła jakiegokolwiek innego lewiatana. Praca folkloru ujmuje przestrzeń pomiędzy ludem *in potentia*, jako teoretyczną podstawą polityki, i władzą ludu jako *potestas*. Pozbawiony niegdyś głosu lud **pojawia się** w folklorze. To pojawienie się ludu może być czymś dobrym lub nie. Rozważnie jest obawiać się władzy ludu,

²¹ Por. N. ELIAS: *The Civilizing Process*. Przeł. E. JEPHCOTT. Oxford 1994 [wyd. polskie: N. ELIAS: *O procesie cywilizacji. analizy socjo- i psychologiczne*. Przeł. T. ZABŁUDOWSKI, K. MARKIEWICZ. Warszawa 2013]; G. BOAS: *Vox Populli. Essay in the History of an Idea*. Baltimore 1969.

²² Na przykład Johann Gottfried Herder zatytułował swoją przełomową kolekcję pieśni folklorystycznych: *The Voice of the People in Song* [„Głos ludu w pieśniach”].

tak jak każdej innej władzy. Jednakże zanim wyrzucimy wiedzę ludu do kosza prehistorii czy fałszywej historii, powinniśmy zrozumieć, jak istotną sprawą była ona dla nowoczesnej świadomości.

Zaznaczyłem już, że współcześnie folklor jest w stanie zaniku. Trzeba jednak pamiętać, że najwspanialszy czas dla folkloru był nie w jakiejś zamierzczałej erze, ale w naszej najbliższej przeszłości. W Czechosłowacji mogliśmy go obserwować w ludowym optymizmie w 1950 roku, w Stanach Zjednoczonych folk przeżywał renesans w 1960 roku. Możemy tu również wspomnieć o dziewiętnastowiecznym romantyzmie, ale dalej już się cofnąć nie zdołamy. Wcześniej wielu ludzi angażowało się w praktyki, które później nazwaliśmy folklorystycznymi, ale oni tego tak nie postrzegali. Folklor **postrzegany jako folklor** jest nowoczesnym wynalazkiem i w tym sensie nie ma swojego złotego wieku – ma tylko srebrny.

Relatywna nowość folkloru często staje się argumentem przeciwko jego prawdziwości i znaczeniu. Jeżeli uzna się folklor jedynie za tradycję wynalezioną²³, to jednocześnie należy przyjąć, że nie jest on niczym innym jak *fakelore*²⁴, pozorem. Czy jednak przeciwna konstatacja nie miałaby także swojego uzasadnienia: folklor jest dla nas istotny właśnie dlatego, że jest nowy, że odpowiada na specyficzne pytanie o nowoczesność? Nowoczesna era rozbiła tradycyjne społeczności; podział pracy oddzielił ludzi od wytwórczości, zmuszając ich do sprzedawania produktów ich pracy i kupowania produktów pracy innych. Jednakże doświadczanie nowoczesności nie było nigdy wyłącznie doświadczaniem alienacji. Była to także nieustanna próba sprostania potrzebom nowoczesnej świadomości i stworzenia takich form życia, które by wychodziły od alienacji i czyniły ją znośną lub nawet ją przekraczały. W okresie początków procesu rozbijania wspólnot ludzie uświadomili sobie po raz pierwszy, że w ogóle było coś takiego jak wspólnota, co następnie skłoniło ich do wymyślania wspólnoty (lub „komuny”, jak niektórzy zaczęli to nazywać) obejmującej szeroko rozumiane społeczeństwo. Im więcej społecznych interakcji było subsumowanych przez handlową, biznesową wymianę, tym bardziej ludzie uświadamiali sobie znaczenie dzielenia się i miłości. Specjalizacja aktywności wytwórczej, oddzielenie robotników od środków produkcji i separacja całego procesu wytwórczego od konsumujących mas sprawiły zatem, że ludzie pomyśleli o wspaniałej możliwości kolektywnej twórczości.

Właśnie w tym miejscu folklor przyjął swoją nowoczesną formę. Idea ludu już stworzyła obietnicę zrównania **autorytetu politycznego** z wolą tych, którzy byli historycznie wykluczeni z polityki. Tym samym folklor obiecywał odkupienie wyalienowanego terazniejszego **społecznego doświadczenia** przez złączenie go z doświadczeniami, które były coraz bardziej wykluczane z ówczesnego życia

²³ *The Invention of Tradition*. Red. E.J. HOBBSAWM, T.O. RANGER. Cambridge 1983 [wyd. polskie: *Tradycja wynaleziona*. Red. E.J. HOBBSAWM, T.O. RANGER. Przeł. M. GODYŃ, F. GODYŃ. Kraków 2008].

²⁴ [ang. *fake* – sztuczny, fałszywy]. R.M. DORSON: *Folklore and Fakelore. Essay Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge 1976.

(wspólnota, przyjaźń, kolektywna twórczość). W niektórych przypadkach zew folkloru pozostawał wyłącznie na kulturowym poziomie, ukierunkowanym na wyzwolenie społecznego doświadczenia ze skorumpowanego wpływu nowoczesnego państwa²⁵. W innych przypadkach ruchy narodowe angażowały folklor do prób od-tworzenia państwa i społeczeństwa, tak aby życie polityczne pokrywało się z życiem wspólnotowym. W jeszcze innych natomiast folklor stał się nośnikiem socjalistycznych prób zarażenia wszystkich społeczności nowoczesnych duchem solidarności, partycypacji i wspólnego kreatywnego ducha²⁶.

Zadna z tych ambitnych obietnic nie może być łatwo spełniona. Może się wydawać, że pragnienie autentyczności jest swoiste dla nowoczesnej świadomości, ale społeczny mechanizm alienacji opiera się również na nowoczesnym systemie społecznym (przynajmniej na razie). Folklor pojawił się poza tym napięciem, jako sposób na jego przepracowanie. Jeżeli trwa jako idea, mimo że ciągle nie udaje mu się doprowadzić do rozwiązania tego napięcia, to świadczy to o sile, jaką ta idea w sobie zawiera. Idea autentycznego folkloru przypomina o pragnieniu autentycznego społeczeństwa. Badanie żywotnego, autentycznego folkloru jest więc badaniem nieustannej jego rewitalizacji [*authentication*], epickiej sieci narracyjnej utkanej z udanych prób ożywienia folkloru i przekonania, że jeszcze nie poniósł on całkowitej porażki w próbie uratowania nowoczesnego doświadczenia przed nowoczesną alienacją.

Niektóre wysiłki na rzecz zbudowania autentycznego społeczeństwa zakończyły się bohatersko, stłamszone przez siły reakcji, finał innych okazał się haniebny, a jeszcze inne zakończyły się tragicznie i obarcza się je odpowiedzialnością za zbrodnie przeciwko wspólnym ideałom. Jeżeli jednak droga do piekła jest wybrukowana dobrymi intencjami, nie znaczy to, że wszystkie dobre intencje prowadzą do piekła. Współczesny strach przed folklorem bierze się ze zdumiewającego pragnienia uniknięcia niebezpiecznych ścieżek, tak jak to bywało w przeszłości, które nie wiadomo dokąd prowadzą. Ta niechęć do podążania alternatywnymi drogami jest jednakże symptomatyczna. Zrewidowanie tej niechęci – zobaczenie jej jako uzasadnionej i zrozumiałej w momencie, kiedy ludzie szukają wyjścia poza to, co ich otacza, i próbują zmienić swoje społeczne doświadczenie, niezależnie od tego, czy ta zmiana byłaby dobra czy zła – to właśnie znaczyłoby wziąć ideę folkloru na poważnie.

²⁵ To była mniej więcej antypolityczna pozycja Herdera, którą dobrze opisał F.M. BARNARD: *Introduction*. W: J.G. Herder on Social and Political Culture. Red. IDEM. Cambridge 1969.

²⁶ Dobrze udokumentowane przykłady takiego podejścia można znaleźć w pracy J. KRESÁNEK: *Funkcia ľudovej hudby v socialistickej spoločnosti*. W: *Folklór a umenie dneška (k štúdiu folklórizmu v súčasnej kulture)*. Bratislava 1990.

Tragedia nieautentyczności (biorąc folklorizm na poważnie)

Tradycyjnie wyobrażamy sobie autentyczny folklor jako skończoną całość, autonomiczną względem nowoczesnego życia. Najważniejsza część jego charakterystyki opiera się na tym, co odróżnia go od bardziej bezpośrednich nowoczesnych środków ekspresji. Folklor uprzywilejowuje przekaz ustny i kolektywność, stawiając je ponad elektronicznymi czy papierowymi mediami, indywidualizmem i ekskluzywnością artystycznych gwiazd; zakłada ponadto współuczestnictwo w spektaklu oddzielenia konsumentów od producentów²⁷. Jeżeli jednak folklor ma grać jakąś rolę w wyrażaniu doświadczania nowoczesności, sam musi **wejść** w ich zakres. Folklor jest więc częścią tych samych nowoczesnych struktur, które produkują wyalienowaną świadomość, a do których rozwiązania został on powołany. Materiały folklorystyczne są nagrywane, upowszechniane, kopiowane i publikowane. Folklor jest przystosowywany do nowych mediów i adaptowany do gustów nowej publiczności. Niektórzy folkowi artyści stają się gwiazdami, pomiędzy wykonawcami i odbiorcami powstaje przestrzeń, która sprawia, że folklor przybiera postać raczej spektaklu niż kolektywnej twórczości. W ten sposób autentyczny folklor staje się nieautentycznym folkloryzmem i poszukiwanie jakiejś autentyczności zaczyna się od nowa.

Zbyt proste byłoby postrzeżenie początkowego pędu do autentyczności jako bezsensownego czy po prostu złego. Tym, co czyniło folklor tak silnym w nowoczesnym świecie, było właśnie **napięcie** pomiędzy autentycznością i nieautentycznością, które w rezultacie prowadziło entuzjastów folkloru do licznych, często niezgodnych z sobą prób jego przepracowania. Niektórzy wzywają do „powrotu do autentyczności”, odnawiając zainteresowanie folklorem w formach, które są różne od znanych, nowoczesnych form ekspresji – takie podejście wydaje się przeważające na przykład wśród współczesnych wykonawców folkloru na Słowacji. Inni, odwrotnie, nawołują do porzucenia ograniczeń, jakie wiążą się z autentycznością, przez co zmienione i zmodernizowane formy nadal mogą być uważane za folklorystyczne. To stanowisko dominowało wśród inspirowanych komunizmem teoretyków folkloru w Europie Wschodniej po drugiej wojnie światowej²⁸. W innej postaci podejście to można dostrzec u zbieraczy „folklo-

²⁷ Por. G. DEBORD: *The Society of the Spectacle*. Przeł. D. NICHOLSON-SMITH. New York 1994 [wyd. polskie: G. DEBORD: *Spółczesność spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Przeł. M. KWATERKO. Warszawa 2006].

²⁸ Zob. J. CHLÍBEC: *Some New Elements in the Folk Music of Eastern Moravia*. „Journal of the International Folk Music Council” 1960, nr 12, s. 47–49; V. FROLEC: *Lidové umění a dnešek*. Brno 1977; *Folklor a umenie dneška (k štúdiu folklórizmu v súčasnej kulture)*. Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.

ru biurowego” [*officelore*]²⁹, „folkloru robotniczego” [*laborlore*]³⁰, współczesnych i miejskich legend³¹ i „folkloru ery atomowej”³². Są też badacze, jak Édouard Glissant, którzy nawołują do zbierania oryginalnego, nieświadomianego folkloru, by przenieść go, przez zaadaptowanie, do sfery świadomych, popularnych wykonań³³.

Do problematyki nieautentycznego folkloru zwykle podchodzi się, wybierając jedną spośród dwóch wymienionych perspektyw. W przypadku pierwszej podkreśla się niechęć wobec nieautentyczności: maskarada taka, jak folklor, jest oszustwem³⁴, wymysłem³⁵ lub pochodzi z drugiej ręki³⁶. Zazwyczaj wzywa się do naukowego rygoru i sugeruje, że prawdziwy, autentyczny folklor może być zdefiniowany i oddzielony od hochsztaplerki, jeżeli tylko folklorysty pozbędą się niedokładnych, idealizujących lub komercyjnych pojęć. W przypadku drugiej, przeciwnie, całe pojęcie autentycznego folkloru jest przedstawiane jako logicznie niespójne i ontologicznie niemożliwe. Przyjmuje się, że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy autentycznym i nieautentycznym folklorem, więc poszukiwanie autentycznego folkloru może się skończyć tylko porażką³⁷. Jednakże, mimo tych rozbieżnych założeń, w obu podejściach bierze się za oczywistość opozycję pomiędzy autentycznością i nieautentycznością, jako dwiema różnymi i oddzielnymi rzeczami.

Co się stanie, jeżeli zamiast tego spojrzymy na **relację pomiędzy** autentycznością i nieautentycznością jako na fenomen kluczowy dla nowoczesnego folkloru i folkloryzmu? We współczesnym społeczeństwie każdy folklor jest folkloryzmem, ponieważ staje się nim w momencie, kiedy zostaje rozpoznany i jako folklor zaprezentowany nowoczesnej publiczności. Podobnie jak każdy folkloryzm jest folklorem, ponieważ folklor jest rozpoznawany, podtrzymywany i ożywiany przez folkloryzm. Pewna podstawa została już stworzona do takiego postrzegania sprawy, chociażby w tradycjach czeskiej i słowackiej folklorystyki, opisującej wzajemne wpływy pomiędzy tradycyjnym folklorem i nowoczesnym folkloryzmem, ukazującej, że niedawno powstałe dzieła mogą **stać się** folklory-

²⁹ A. DUNDES, C.R. PAGSTER: *Work Hard and You Shall Be Rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington 1975.

³⁰ Zob. A. GREEN: *Wobblies, Pile Butts, and Other Heroes. Laborlore Explorations*. Urbana 1993.

³¹ Zob. J.H. BRUNVAND: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York 1981.

³² *Folklor atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Red. P. JANEČEK. Praha 2011.

³³ E. GLISSANT: *Theater, Consciousness of the People*. W: IDEM: *Caribbean Discourse. Selected Essay*. Charlottesville 1989.

³⁴ R.M. DORSON: *Folklore and Fakelore...*

³⁵ E.J. HOBBSAWM, T.O. RANGER: *The Invention of Traditions...*

³⁶ H. MOSER: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. „Zeitschrift Für Volkskunde” 1962, nr 58, s. 177–209.

³⁷ Zob. R. BENDIX: *In Search of Authenticity...*; H. BAUSINGER: *Folk Culture in a World of Technology*. Przeł. E. DETTMER. Bloomington 1990.

styczne³⁸, że najwyraźniej autentyczne tradycje folkowe rozwijają się w reakcji na zmieniające się warunki kulturowe³⁹ i że folklorizm angażuje cały złożony proces reprezentacji, którego nie można po prostu rozliczyć przez określenie go jako nieautentycznego, tak jak nie można tego zrobić ze względu na zignorowanie przez niego wyzwań, jakie stawia folklor autentyczny⁴⁰. Nawet mimo takich działań nie zwrócono jednak wystarczającej uwagi na **produktywną** naturę napięcia pomiędzy autentycznością i nieautentycznością.

Być może prawdą jest, że dopóki pojęcie folkloru będzie pozostawało w użyciu w społeczeństwie antagonistycznym wobec jego tradycyjnych folklorystycznych form, dopóty trudno będzie jakiemukolwiek rodzajowi folkloryzmu rozwinąć się w trwale autentyczny, pozbawiony napięć tryb folklorystycznej ekspresji. W próbach ożywienia starych form autentyczności wciąż angażuje się nowoczesne środki wyrazu, co praktycznie czyni niemożliwym ich reprodukcję. Nawet prosta reprezentacja pewnych autentycznych form może prowadzić do zamrażania ich w czasie, czynienia z nich raczej obiektów kontemplacji niż żywych form, w których autentyczny folklor powinien się wyrażać⁴¹. Natomiast próby porzucenia definicji autentyczności ciągle pociągają za sobą twierdzenie, że nowe czy nowoczesne formy folkloru są wystarczająco podobne do folkloru pojmowanego tradycyjnie, co ma uzasadniać używanie tej nazwy. Nawet tak szeroko pojmowany folklor pozostaje w konflikcie ze społeczną komunikacją i jej innymi, dominującymi formami.

Nie ma jednak powodu, by postrzegać to napięcie jako wadę folkloryzmu. Napięcie pomiędzy żądaniem autentyczności i strukturalnymi siłami nieautentyczności jest tym, co odróżnia folklorizm od innych sztuk i prowadzi jego uczestników do twórczego podjęcia wyzwania. Folklor jest interesujący jako folklor ze względu na jego niewspółmierność ze światem, jaki go otacza. Jeżeli jednak idea folkloru zawiera domniemaną ideę doświadczenia będącego lekiem na nowoczes-

³⁸ B. VÁCLAVEK: *Pismenictví a lidová tradice*. Praga 1947; O. SIROVÁTKA: *Podněty Bedřicha Václavka pro současnou folkloristiku*. „Národopisné aktuality” 1987, nr 24, s. 217–223.

³⁹ Zob. M. LEŠČÁK: *Folkór ako stimul invácie folklórnej tvorby*. W: *Lidové umění a dnešek. Folk Art Today*. Red. V. FROLEC. Brno 1977; E. KREKOVICHOVA: *O živote folkóru v súčasnosti/ludová pieseň*. Bratislava 1989.

⁴⁰ To było **jedno** z podejść, jakie przedstawiono w wielu tomach i artykułach o folkloryzmie; zob. O. SIROVÁTKA: *Dvě formy folklorismu*. W: „Folkloristické studie” 2002, s. 154–160; D. HOLÝ, O. SIROVÁTKA: *O folkóru a folklorismu*. „Národopisné aktuality” 1985, nr 22 (2), s. 73–84; M. PAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ: *Folklor, folklorismus a etnokulturalni tradice. Příspěvek k terminologické diskusi Folklore*. W: *Etnologie – současnost a terminologické otázky*. Strážnice 2008; J. HLAVSOVÁ: *Několik poznámek k terminům folkór, folkloristika, folklorismus*. „Národopisné aktuality” 1987, nr 24, s. 21–25; *Zborník štúdií a uvah o tančnej a suborovej problematike*. Red. K. ONDREJKA. Bratislava 1973; C. ZÁLEŠÁK: *Folkór na scéne*. Bratislava 1990; *Folklore, Folklorism and National Identity*. Red. G. KILIÁNOVÁ, E. KREKOVICHOVÁ. Bratislava 1992; *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. TRAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997; *Současný folklorismus a prezentace folkloru*. Red. J. BLAHŮŠEK. Strážnice 2006; M. LEŠČÁK: *Folkór a scénický folklorizmus*. Bratislava 2007.

⁴¹ Zob. H. BAUSINGER: *Folk Culture...*, s. 177, 188.

ne dolegliwości, to w idei folkloryzmu odnajdziemy założenie, że można mieć to doświadczenie aktualnie, w granicach nowoczesnego życia. Doświadczenie nieautentyczności może być zbyt głęboko zakorzenione w aktualnym systemie społecznym, by dało się je wyeliminować przez folkloryzm, a każdy folkloryzm może temu ulec i być doświadczany jako nieautentyczny. Ta klasyczna tragedia – jak jej popularny odpowiednik, ballada folkowa – uczy, że nawet walka przeciwko nieprzewyższonym siłom może mieć duże znaczenie. Brać folkloryzm na poważnie znaczy odsłaniać znaczenia tego, co jawi się jako już pogrzebane.

W poszukiwaniu obiektu (biorąc folklorystykę na poważnie)

Co możemy więc powiedzieć o folklorystyce, dyscyplinie, która powinna badać folklor i folkloryzm, jeżeli miałyby zostać ponownie dokładnie przemyślana?

Niektóre dyscypliny są ze swej natury niezmiernie bogate i mają do zaferowania precyzyjne intelektualne ramy, poprzez które cały świat może być zrozumiany. Na przykład antropologia proponuje badanie wszystkiego, co ludzkie, socjologia – wszystkiego, co społeczne, historia – wszystkiego, co występuje w wymiarze czasowym, a semiotyka – znaczenie wszystkiego. Folklorystyka nie obejmuje tak szerokiego pola, a jej ramy interpretacyjne nie mają bezpośrednio zastosowania do wszystkiego. Folklorystyka raczej zwraca uwagę na pewne rzeczy ze względu na ich cechy, które **różnią** je od innych. Jej wyjątkowość polega nie na uniwersalności, ale właśnie na wyspecjalizowaniu, zdolności do uchwycenia zjawisk specyficznych i niezwykłych. Tylko jeżeli wiemy, że nie badamy **wszystkiego**, uświadamiamy sobie, że badamy coś wyjątkowego. Podejście bywa modyfikowane zależnie od tego, czym jest badany fenomen, ale dyscyplina może rozszerzać zasięg swoich badań jedynie dopóty, dopóki jej obiekt nie utraci swoistości, a ona sama nie zostanie pozbawiona podstawy swojej niezależności.

Pojęcia proponowane jako alternatywne wobec „folkloru” nie zapewniają zbyt mocnego uzasadnienia utrzymania folklorystyki przy życiu, jako niezależnej dyscypliny. „Sztuka werbalna”⁴² z pewnością określa zespół fenomenów wartych badania, ale nie ma specjalnych powodów, żeby folklorystyka je właśnie badała. Choć pojęcie „artystycznej komunikacji w małych grupach”⁴³ jest w pewnym sensie bliższe tradycyjnie rozumianemu folklorowi, to jednak ani artyzm, ani komunikowalność, ani wielkość grup nie oddają w pełni zbioru wyobrażeń i napięć, które pojęcie folkloru w sobie zawiera. To samo można powiedzieć o innych

⁴² R. BAUMAN: *Verbal Art...*

⁴³ D. BEN-AMOS: *Toward a Definition...*

„kandydatach”: „tradycja oralna”, „kultury wernakularne”, „tradycja etnokulturowa”, „życie zwyczajne” i „codzienne”, „niematerialne dziedzictwo kulturowe” – te pojęcia odnoszą się do wielu różnych zjawisk powszechnie kojarzonych z folklorem, ale żadne z nich nie odnosi się do idei jako takiej. Alan Dundes mógł mieć rację, kiedy zerwał z folklorystycznym tradycjonalizmem, stwierdzając: „Pojęcie »folku« może odnosić się do **jakiegokolwiek grupy ludzi**, która ma przynajmniej jeden wspólny element”⁴⁴ (wyróżnienie w oryginale). Lecz jego określenie tylko nasuwa pytanie o to, **jak** pewna grupa może **stać się** ludem [folks] przez to, że podziela jakieś elementy na swój sposób. Jeżeli jej członkowie nie dzielą tych elementów właściwie – jeżeli nie zdają sobie sprawy, że coś dzielają, lub zdają sobie sprawę, ale nie biorą tego pod uwagę – wtedy nazywanie ich „ludem” [folk] pozbawia ten termin jego specyficznej wartości. Taka grupa może być uznana wyłącznie za grupę i socjologia czy matematyka wystarczy do zbadania jej „grupistości” [groupness].

Pojęcie folkloru jest pojęciem kwestionowanym. Naukowcy przywiązani do precyzji i neutralności często ulegają pokusie zastępowania pojęć kwestionowanych niekwestionowanymi, które mają trwałe znaczenie i łatwo rozpoznawalną istotę. Na podstawie takich pojęć bez wątpienia można budować precyzyjną wiedzę. Mniej pewne jest jednak to, czy precyzyjna wiedza, którą pojęcia te pomagają wytworzyć, ma dla kogoś znaczenie. Z perspektywy celów naukowej precyzji najlepsze pojęcia to takie, nad których użyciem nikt poza naukowcami się nie zastanawia i których nikt poza nimi nie podważa. Badania prowadzone przy zastosowaniu tych pojęć mogą zostać niezauważone przez nienaukowców, ponieważ takie pojęcia unikają zmagania ze znaczeniami, jakie nienaukowcy uznają za warte angażowania się. Idea folkloru, jako idea kwestionowana, może być używana tylko przez dyscyplinę, która jest skłonna zająć stronę w tym sporze.

Stare definicje folkloru dowiodły, że są zbyt sztywne w przypadku wielu różnych typów grup. W pewnym stopniu można uzasadnić ograniczenie badań nad folklorem do jakichś zamkniętych wiejskich społeczności, które wyobrażamy sobie jako niezmiennie i odizolowane od nowoczesnego świata. Ale nie ma powodów, żeby rezygnować z definiowania folkloru całkowicie. Wręcz przeciwnie, problem ze zdefiniowaniem czegoś może być dowodem ważności przedmiotu definicji, wskazaniem, że ludziom na czymś zależy i są skłonni się spierać, jak to coś należy rozumieć. Często właśnie pojęcia najtrudniejsze do zdefiniowania są najbardziej warte takiej próby⁴⁵. Z tą trudnością należy się mierzyć, ale nie należy jej przewycięzać. Folklorysty nie potrzebują ostatecznego określenia definicji folkloru. Raczej powinni postrzegać ten proces definiowania jako główne miejsce walki i mogliby starać się określić **pytania**, jakie pojawiają się wokół

⁴⁴ A. DUNDES: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs 1965, s. 2.

⁴⁵ Valentyń Nikołajewicz Wołosińov pisał, że znak może stać się „areną walki klasowej” i jeżeli jest wyrzucony z tej walki, to nieuchronnie traci swoją siłę. Zob. V.N. VOŁOŠINOV: *Marxism and the Philosophy of Language*. Przeł. L. MATEJKA, I.R. TITUNIK. Cambridge 1973, s. 23.

jego pojęciowej definicji, i są to pytania o to, w jaki sposób grupy ludzi określają się przez wspólne sposoby ekspresji, działają wśród napięć nieodłącznych od współczesnego życia, odbieranego jako napięcie pomiędzy autentycznością i nieautentycznością. Odpowiedź na te pytania może być złożona i zmienna, ale ukierunkowują nas one ku temu, co sprawia, że ludzie dbają o folklor.

W poszukiwaniu podmiotu (biorąc lud na poważnie)

Badacze stosujący kwestionowane pojęcia z założenia odrzucają ścisłą różnicę pomiędzy pojęciami analitycznymi (*etic*), stosowanymi przez badaczy, i kulturowo osadzonymi (*emic*), stosowanymi przez ludzi, których badają. Jednakże to odrzucenie jest także pewną szansą, gdyż umożliwia badaczom pracę nad ich aparatem **razem z** niebadaczami ich otaczającymi. Nie oznacza to, oczywiście, że badacze mają bezkrytycznie akceptować pojęcia prezentowane przez niebadaczy, ale oznacza, że badacze powinni umieścić swój dyskurs na tym samym planie, co dyskurs badanych. Badacze mogą mieć dobre powody, by nie lubić sposobu, w jaki ludzie używają jakiegoś terminu, ale ten problem nie powinien być rozwiązywany przez etykietowanie złego użycia jakiegoś pojęcia jako *emic* i umieszczanie go w niższej, nienaukowej sferze. Jeżeli naukowa analiza badacza jest oddzielona od nienaukowego użycia niebadacza, to tym bardziej jest prawdopodobne, że to drugie będzie trwało, nienaruszone przez naukową interwencję. Kiedy natomiast badacz założy, że kulturowo osadzone pojęcia *emic* funkcjonują na tym samym poziomie, co analityczne pojęcia *etic*, to wtedy biorą one udział w zmaganiach ze znaczeniem pojęć (nawet jeżeli pozwolimy, by ta walka stała się obiektem badania). Zamiast zakładać istnienie analitycznych kategorii, które istnieją niezależnie od analizowanego materiału, badacze mogą zacząć od kategorii, które są bezpośrednio dostępne w empirycznym świecie, i krytycznie je przepracowywać, by ujawnić ich wewnętrzne napięcia, jako jednocześnie problematyczne i produktywne czy też produktywne **przez to**, że są problematyczne. Ja sam, dla przykładu, badam zmagania ze znaczeniem pojęcia folkloru. Te walki toczą się w umysłach nie tylko moich informatorów, ale także moim. Jeżeli jako badacz czasami stosuję analityczne pojęcia (*etic*), to muszą one być rozważane jako pojęcia *emic*, ponieważ jestem także częścią dyskursu, który badam. Jeśli ja, jako osoba badana wśród innych badanych osób, czasem używam pojęć *emic*, muszę także założyć, że mogą one się stać pojęciami *etic*, używanymi jako punkt wyjścia dla innych analiz, w których będą one dalej definiowane. Biorę więc taki sam udział w tej walce. Czasami identyfikuję i analizuję definicje folkloru, które są artykułowane na różnych stopniach precyzji przez ludzi, z którymi pracuję

w terenie. Innym razem sugeruję moje własne definicje, które, jak twierdzę, są użyteczniejsze i bardziej postępowe politycznie (co nie znaczy: **prawdziwsze**) niż definicje przedłożone lub założone przez innych. A inni mogą się do tej propozycji ustosunkować. Pojęcie, jakie wykorzystuję w badaniach, nie jest ustalane przed ich rozpoczęciem. Przed badaniami mogę tylko powiedzieć, co w moim rozumieniu jest folklorem, ale nie mogę określić, jakiego rodzaju dane będą zaliczane jako dowody istnienia folkloru. Tylko w trakcie badań mogę zobaczyć, jak folklor się formuje i reformuluje jako jedna rzecz lub jakaś inna w trwającym przepływie praktyk i idei. Zdefiniowanie pojęć jest zatem **rozstrzygnięciem** badań, a nie ich punktem wyjścia.

Edward A. Thompson napisał kiedyś, że klasa, a więc pojęcie, które w wielu miejscach jest podobne do pojęcia folkloru, „jest definiowana przez to, jak ludzie przeżywają swoją własną historię, i w gruncie rzeczy to jest jej jedyna definicja”⁴⁶. Folklor jest definiowany przez folklorystów, ale tylko jeżeli patrzymy na nich jak na ludzi, żyjących między innymi ludźmi, biorącymi udział we wspólnych zmaganiach nad jego definicją. W określeniu tego, czy folklor istnieje czy nie, kluczowe jest pytanie nie o to, czy jego definicja jest jasna i spójna (lub niekontrowersyjna), ale o to, czy udało się ją stworzyć w pracy dyskursu pewnej społeczności, czy folklor stał się ideą, której społeczny efekt można zidentyfikować. Praca nad tą ideą, w procesie potencjalnej rekonstrukcji lub dekonstrukcji, zapewnia folklorystyce jej specyficzną bazę, która następnie może odzwierciedlać otoczenie, poza folklorystyczny świat. Innymi słowy, specyfiką folklorystyki jest to, że jej obiekt jest podmiotem, którego ekspresja jest kluczowa dla nowoczesności, ale którego istnienie w większości zostało wyrzucone z badań nad tym, co niegdyś nazywano folklorem. Wziąć folklor na poważnie, znaczyłoby więc uczynić ten podmiot na powrót obiektem badań, a badacza – częścią tego podmiotu, jako uczestnika, który obserwuje, jak historia relacji podmiot – przedmiot się rozwija.

Przełożył Michał Rauszer

Bibliografia

Literatura zwarta

- ABRAHAMSON R.D.: *Everyday Life. A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia 2005.
 BARNARD F.M.: *Introduction*. W: J.G. Herder on Social and Political Culture. Red. IDEM. Cambridge 1969.
 BAUMAN R.: *Verbal Art as Performance*. Rowley 1978.
 BAUSINGER H.: *Folk Culture in a World of Technology*. Przeł. E. DETTMER. Bloomington 1990.

⁴⁶ E.P. THOMPSON: *The Making of the English Working Class*. London 1963, s. 11.

- BEN-AMOS D.: *Toward a Definition of Folklore in Context*. W: *Toward New Perspectives in Folklore*. Red. A. PAREDES, R. BAUMAN. Austin 1972.
- BENDIX R.: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison 1997.
- BOAS G.: *Vox Populi. Essays in the History of an Idea*. Baltimore 1969.
- BRUNVAND J.H.: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York 1981.
- DEBORD G.: *The Society of the Spectacle*. Przeł. D. NICHOLSON-SMITH. New York 1994.
- DERRIDA J.: *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York 1994.
- DORSON R.M.: *Folklore and Fakelore. Essays Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge 1976.
- DUNDES A.: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs 1965.
- DUNDES A., PAGSTER C.R.: *Work Hard and You Shall Be Rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington 1975.
- ELIAS N.: *The Civilizing Process*. Przeł. E. JEPHCOTT. Oxford–Cambridge 1994.
- Etnokulturní traduce v současné společnosti*. Red. M. TONCROVÁ. Brno 2007.
- Folklór a umenie dneška (K štúdiu folklorizmu v súčasnej kultúre)*. Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.
- Folklor atomovéhověku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Red. P. JANEČEK. Praha 2011.
- Folklore, Folklorism and National Identity*. Red. G. KILIÁNOVÁ, E. KREKOVÍČOVÁ. Bratislava 1992.
- FUKUYAMA F.: *The End of History and the Last Man*. New York 1992.
- GLISSANT E.: *Theater, Consciousness of the People*. W: IDEM: *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville 1989.
- GREEN A.: *Wobblies, Pile Butts, and Other Heroes. Laborlore Explorations*. Urbana 1993.
- HERZFELD M.: *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin 1982.
- HOBBSAWN E.J., RANGER T.O.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.
- KREKOVÍČOVÁ E.: *O živote folklóru v súčasnosti (ľudová pieseň)*. Bratislava 1989.
- KRESÁNEK J.: *Funkcia ľudovej hudby v socialistickej spoločnosti*. W: *Folklór a umenie dneška (k štúdiu folklórizmu v súčasnej kultúre)*. Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.
- LACLAU E.: *On Populist Reason*. London 2005.
- LEŠČÁK M.: *Folklorizmus ako stimul inovácie folklórnej tvorby*. W: *Lidové umění a dnešek Folk Art Today*. Red. V. FROLEC. Brno 1977.
- LEŠČÁK M.: *Folklór a scénický folklorizmus*. Bratislava 2007.
- Lidové umění a dnešek*. Red. V. FROLEC. Brno 1977.
- MOUFFE Ch.: *On the Political*. London 2005.
- The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in the Third Reich*. Red. J.R. DOW, H. LIXFELD. Bloomington 1993.
- Od folklore k folklorismu. slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. PAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997.
- PAVLICOVÁ M., UHLÍKOVÁ L.: *Folklor, folklorismus a etnokulturní tradice. Příspěvek k terminologické diskusi Folklore*. W: *Etnologie – současnost a terminologické otázky*. Strážnice 2008.
- RANCIÈRE J.: *Disagreement*. Przeł. J. ROSE. Minneapolis 1999.
- SIROVÁTKA O.: *Dvě formy folklorismu*. W: *Folkloristické studie Folkloristic Studies*. Brno 2002.
- Současný folklorismus a prezentace folkloru*. Red. J. BLAHUŠEK. Strážnice 2006.
- STEWART K.: *Ordinary Affects*. Durham 2007.
- THOMPSON E.P.: *The Making of the English Working Class*. London 1963.
- VÁCLAVEK B.: *Písemnictví a lidová traduce*. Praha 1947.
- VOLOŠINOV V.N.: *Marxism and the Philosophy of Language*. Przeł. L. MATEJKA, I.R. TITUNIK. Cambridge 1973.
- ZÁLEŠÁK C.: *Folklór na scéně*. Bratislava 1990.
- Zborník štúdií a úvah o tanečnej a súborovej problematike*. Red. K. ONDREJKA. Bratislava 1973.

Czasopiśmiennictwo

- ABRAHAMS R.D.: *Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics*. „Journal of American Folklore” 1993, nr 106 (419), s. 3–37.
- BEN-AMOS D.: *The Name Is the Thing*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 257–280.
- BENDIX, R.: *Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 235–246.
- CHLÍBEC J.: *Some New Elements in the Folk Music of Eastern Moravia*. „Journal of the International Folk Music Council” 1960, nr 12, s. 47–49.
- Folklore: What’s in a Name?* Red. I. HARLOW Wyd. spec. „Journal of American Folklore”, 1998, nr 111 (441), s. 231–234.
- HLASOVÁ J.: *Několik poznámek k termínům folklór, folkloristika, folklorismus*. „Národopisné actuality” 1987, nr 24, s. 21–25.
- HOLÝ D., SIROVÁTKA O.: *O folklóru a folklorismu*. „Národopisné actuality” 1985, nr 22 (2), s. 73–84.
- KAMENETSKY Ch.: *Folklore as a Political Tool in Nazi Germany*. „Journal of American Folklore” 1972, nr 85, s. 221–235.
- KIRSTENBLAT-GIMBLETT B.: *Folklore’s Crisis*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441) (July 1), s. 281–327.
- LANTIS M.: *Vernacular Culture*. „American Anthropologist” 1960, nr 62 (2), s. 202–216.
- MOSER H.: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. „Zeitschrift Für Volkskunde” 1962, 58, s. 177–209.
- ORING E.: *Anti Anti-‘Folklore’*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 328–338.
- SIROVÁTKA O.: *Podněty Bedřicha Václavka pro současnou folkloristiku*. „Národopisné actuality” 1987, nr 24, s. 217–223.
- SLAČÁLEK O.: *Přírodopis moci – kultura je evoluční nevýhoda*. „Analogon” 2013 (69), s. 75–79.

Santana Murawska

Uniwersytet Śląski

Wydział Filologiczny

Paranoja a technologia O teorii spiskowej w kontekście technofobii i postępu technologicznego

Paranoia and technology. The conspiracy theory in the context of technophobia and technological progress

Abstract: The aim of the article is to show conspiratorial thinking combined with technophobia. The author presents the similarities and relations between conspiracy theories and other narratives (present in popular culture), which emerged as the aftermath of the Cold War and apocalyptic fears. The article presents three options for the perception of the relation between technology and conspiracy theories: in the context of dystopian and utopian cultural texts, and in the context of space as no-place, in which there operates a community centered around conspiracy theories.

Key words: anxiety, the internet, conspiracy theory, technology, technophobia

Słowa kluczowe: lęk, internet, teoria spiskowa, technologia, technofobia

Myślenie konspiracyjne stało się integralną częścią amerykańskiej kultury politycznej, szczególnie w dyskursie popularnym¹. Konspiracjonizm jest na

¹ Nie jest to oczywiście pierwszy moment w historii, w którym spisek stanowi właściwie podstawę lub część dyskursu kultury politycznej. Jako modelowy przykład można wskazać rewolucję francuską.

tyle rozpoznawalną kategorią, że spisek stał się właściwie synonimem kontroli społecznej², bez której, zgodnie z koncepcją Petera Bergera, nie może istnieć żadne społeczeństwo. Jej zadaniem jest przywoływanie do porządku niesubordynowanych członków społeczeństwa, mechanizmy kontroli służą eliminowaniu niewygodnych czy niechcianych jednostek oraz tworzeniu atmosfery sprzyjającej prewencji, mającej sprawić, by członkowie społeczeństwa postępowali zgodnie z funkcjonującymi w nim zasadami społecznymi. Do narzędzi kontroli społecznej można zaliczyć na przykład przemoc fizyczną (a także świadomość istnienia takiej kary), perswazję, ośmieszenie, plotkę czy pogardę³. Teorie spiskowe zawierają elementy tych narzędzi kontroli społecznej.

Podjęwając się rozważań nad zagadnieniem konspiracjonizmu, warto zacząć od wskazania zasadniczej różnicy między spiskiem (konspirowaniem) a teorią spiskową. Słowo „konspirować” pochodzi od łacińskiego *conspirare*, oznaczającego „oddychać razem”. Termin ten wywodzi się ze starożytnego Rzymu i wiąże z tamtejszymi spiskowcami, których cechą charakterystyczną miało być wspólne szeptanie⁴. Spisek to zjawisko znane (nie tylko we wspomnianej popularnej kulturze politycznej), a sformułowanie „spiskowanie w celu popełnienia czynu karalnego” pojawia się w wielu systemach prawnych⁵. Spisek jest to „związek lub stowarzyszenie dwóch lub więcej osób, zorganizowany w celu popełnienia wspólnie jakiegoś czynu przestępczego lub zakazanego prawem”⁶. Teoria spiskowa ma być zatem przeświadczeniem czy apriorycznym założeniem, że pewien spisek istnieje, a pogląd ten jest dyktowany lękiem przed skutkami tego spisku. Wyjaśnia ona zdarzenia, których efekt może wpływać na pojedyncze jednostki lub znaczną część społeczeństwa, i poprzez opis ich przebiegu daje narzędzie do przewidywania dalszych wydarzeń oraz kolejnych skutków. Mark Fenster zdefiniował teorię spiskową jako „przekonanie, że sekretna, wszechmocna osoba lub grupa potajemnie kontroluje polityczny i społeczny porządek lub jego część”⁷. Potocznie teoria spiskowa ma odnosić się do wydarzeń ze świata społecznego i politycznego o dużej skali i często dramatycznych. Jej zadaniem jest wyjaśnienie, jak doszło do wydarzenia, którego dotyczy, oraz wskazanie winnych spisku i celów, które im przyświecały⁸. Z perspektywy tematu artykułu adekwatne będzie skupienie się na spiskowej teorii dziejów.

² T. MELLEY: *Paniczny strach o podmiotowość i kultura konspiracji*. Przeł. M. MELON, F. CZECH. W: *Struktura teorii spiskowych. Antologia*. Red. F. CZECH. Kraków 2014, s. 201.

³ P. BERGER: *Zaproszenie do socjologii*. Przeł. J. STAWIŃSKI. Warszawa 2012, s. 69–72.

⁴ C. HODAPP, A. von KANNON: *Conspiracy theories and secret societies for dummies*. Indianapolis 2008, s. 20.

⁵ J. BYFORD: *Conspiracy Theories. A Critical Introduction*. Basingstoke 2011, s. 20.

⁶ D. PIPES: *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. Warszawa 1998, s. 39.

⁷ M. FENSTER: *Conspiracy theories. Secrecy and power in American culture*. Minneapolis 2008, s. 1.

⁸ J. BYFORD: *Conspiracy Theories...*, s. 21.

Spiskowa teoria dziejów jest właściwie nie tyle konkretną opowieścią, ile specyficznym sposobem pojmowania rzeczywistości czy myślenia o świecie. Toteż w nomenklaturze konspiracyjnej stosuje się zamiennie sformułowanie „spiskowa wizja dziejów”. Piotr Witek zwrócił zresztą uwagę, powołując się na Wacława Urbana⁹, że spiskowa wizja dziejów jest mitem. W rozważaniach Witka istotną konsekwencją płynącą z tego założenia jest przekonanie, że spiskowa teoria dziejów to tworzenie fikcji. Dla mnie jednak bardziej zasadne jest postrzeganie spiskowej teorii dziejów jako mitu rozumianego zgodnie z teorią Rolanda Barthesa. Francuski myśliciel ujmował mit jako „sposób myślenia stereotypami, zjawisko powszechne, rodzaj zbioru skojarzeń, którymi się myśli i uzasadnia to, co nieuzasadnione i zapewne niemożliwe do uzasadnienia na drodze empirycznej”¹⁰. Podobnie spiskowa wizja dziejów jest sposobem myślenia za pomocą schematu i ma ona uzasadnić czy też wyjaśnić pewne wydarzenia, których na drodze empirycznej nie sposób wytłumaczyć, ponieważ zwykły członek społeczeństwa nie ma dostępu do szczegółowych informacji dotyczących wydarzeń rozpoznanych jako spisek, a teoria spiskowa opiera się na spekulacjach i polega na naginaniu faktów do założonej tezy. Spiskowa teoria dziejów każe wierzyć, że najważniejsze polityczne decyzje są podejmowane zakulisowo, przez tajemnicze wpływowe grupy. W identyfikowaniu winnych panuje dowolność, za odpowiedzialne za spisek może zostać uznane właściwie jakiekolwiek grono (masoneria, iluminaci, Żydzi, biurokraci). Po atakach na World Trade Center doszło do obsadzenia w roli spiskowców konkretnego podmiotu, co odbyło się w kontekście tzw. nowego światowego porządku (ang. *New World Order*) – koncepcji obecnej od przełomu XX i XXI wieku w dyskursie tworzonym przez środowiska zainteresowane teoriami spiskowymi¹¹. Koncepcja nowego światowego porządku bywa powielana w kulturze popularnej.

Teorie spiskowe i nawiązania do nich w kulturze popularnej oraz codziennym życiu rozpowszechniały się podobnie jak lęki apokaliptyczne. Wpływ teorii spiskowej na kulturę popularną wpisał się właściwie w ogólniejszą tendencję nasilania się i szerzenia lęku przed końcem czasów. Kanały rozprzestrzeniania się strachu i podsycających go narracji zmieniały się na przestrzeni dziejów, tak jak źródła lęków – epidemia dżumy, wielka schizma, wojny światowe i inne konflikty czy ekspansja wirusa HIV. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wynalazek druku, dzięki któremu dostęp do apokaliptycznych narracji stawał się coraz łatwiejszy i mogły one obejmować coraz liczniejsze rzesze. Paranoje społeczne

⁹ W. URBAN: *Spiskowe widzenie historii jest mitem*. „Mówią Wieki” 1986, nr 6. Cyt. za: P. WITEK: *Kulturowy wymiar spiskowej interpretacji dziejów. Kilka uwag na marginesie książki Daniela Pipesa: Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. „Historyka”, 2000, T. 30, s. 75.

¹⁰ R. BARTHES: *Mit i znak*. Warszawa 1970, s. 25–26.

¹¹ M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki. Strach przed technologią we współczesnych amerykańskich teoriach spiskowych*. „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2014, nr 29, s. 98.

były niegdyś bardzo powszechne, a ogarniały tłumy ludzi, właśnie dzięki różnego rodzaju mediom. Jeszcze przed wynalezieniem druku apokaliptyczne przepowiednie i sensacyjne narracje stawały się znane dzięki wędrownym mnichom czy tzw. dziadom wędrownym. Poza drukiem za istotne drogi upowszechniania się zjawiska należy uznać ikonografię i teatr, a następnie kino¹². Dziś nadzwyczajne czy zdumiewające informacje rozprzestrzeniają się szybciej niż kiedykolwiek wcześniej i trafiają do każdego zakątka świata. Dotyczy to również teorii spiskowych. Te zadomowiły się w internecie, który okazał się terenem podatnym na rozwój sensacyjnych doniesień i konspiracyjnych treści (formułowanych przez poszukiwaczy spisków), tworząc przy tym przestrzeń powstawania ruchów społecznych, które działają na podstawie konspiracyjnych treści.

Kulturowe znaczenie teorii spiskowej można rozpatrywać dwojako. Teoria spiskowa, jak każde zjawisko społeczno-kulturowe, nie powstaje w próżni, tzn. nie jest wolna od wpływów, ale sama również oddziałuje, zwłaszcza na kulturę popularną, choć także na życie społeczne. Najlepszym tego przykładem jest okres zimnowojenny, który w teorii spiskowej był wyjątkowo owocny. Odcisnęły one piętno na wielu tekstach kultury popularnej, a narracje z tego czasu są żywe do dziś. Popularnym motywem, pojawiającym się podczas wyścigu zbrojeń, było zdalne wpływanie na świadomość i zachowanie ludzi. Przykładem tego motywu jest funkcjonująca obecnie teoria dotycząca systemu HAARP – amerykańskiego programu naukowego, mającego za cel badanie i kontrolę procesów zachodzących w jonosferze, które mają wpływ na funkcjonowanie istotnych systemów elektronicznych. Nieoficjalnie (zgodnie z teorią spiskową) HAARP jest „rodzajem broni, za pomocą której można zmieniać pogodę, wywoływać trzęsienia ziemi czy sterować ludzkim umysłem”¹³. Kultura popularna motyw sterowania umysłami eksploatowała w produkcjach filmowych, dotyczących postaci zombie. W czasie trwania zimnej wojny częstym wątkiem fabularnym w filmach o żywych trupach był motyw szalonego naukowca bądź obcej cywilizacji (mającej symbolizować ZSRR), sterujących umysłami obywateli i obywaterek Stanów Zjednoczonych. Takie filmy to przykładowo *Creature with the Atom Brain* (1955), *Invisible Invaders* (1959), *Plan 9 from Outer Space* (1959) czy *The Earth Dies Screaming* (1965). Wyścig zbrojeń angażujący Stany Zjednoczone i ZSRR rodził też lęk przed wybuchami nuklearnymi. Strach w społeczeństwie amerykańskim wzmagaly doniesienia zza oceanu (często niepotwierdzone oficjalnie, o charakterze właśnie teorii spiskowej) dotyczące poczynañ ZSRR w kontekście nuklearnym. W rezultacie powstało wiele produkcji filmowych z krajobrazem

¹² P. JEZERSKI: *Siła strachu. Wpływ Apokalipsy i lęków zimnowojennych na wybrane nurty kultury popularnej*. Gdańsk 2012, s. 202–206.

¹³ *Bardziej niebezpieczny niż HAARP? Rosyjscy naukowcy próbują sterować światem!* <http://niewiarygodne.pl/kat,1031987,title,Bardziej-niebezpieczny-niz-HAARP-Rosyjscy-naukowcy-probuja-sterowac-swiatem,wid,15959726,wiadomosc.html> [data dostępu: 28.11.2015].

postnuklearnym w tle, a także cały literacki nurt skupiony wokół tej tematyki¹⁴. Cechą wspólną tekstów kultury popularnej, jak również tekstów paranoicznych jest zdecydowanie strach przed nauką czy rozwojem technologicznym. Również strach przed tym, że postęp może nie służyć człowiekowi, lecz prowadzić do jego zguby. Kolejnym zatem popkulturowym nawiązaniem były, oczywiście, filmy czy narracje literackie odnoszące się do lęku związanego ze skutkami automatyzacji i robotyzacji. Najbardziej znanym przykładem będzie *Terminator* (1984, 1991, 2003, 2009, 2015) czy *2001: Odyseja kosmiczna* (1968). Początek XXI wieku przyniósł pierwsze teorie spiskowe odnoszące się do tego wątku w popkulturze. Michał Różycki zwracał uwagę, że całość teorii spiskowych wiążących się ze strachem przed technologiami zawiera wątki dotyczące przede wszystkim technologii wojskowej, szpiegowskiej oraz rozwoju informatyzacji¹⁵, ale to nie fetyszycacja maszyn stanowi główne źródło technofobii, lecz strach przed Innym. Różycki podał przykład iluminatów: „[...] budzili strach, gdyż pełnili rolę Innego, który chce narzucić swoją wizję rzeczywistości niechętnemu społeczeństwu. Owa nowa rzeczywistość byłaby zrozumiała jedynie dla Innego, co nie tylko uzależniłoby masy, ale też uniemożliwiło wszelki opór”¹⁶.

Iluminaci są jednym z Innych od dawna obecnych w spiskowej retoryce – pod koniec XVIII wieku oskarżano ich między innymi o to, że stoją za przygotowaniem rewolucji francuskiej. Popularność tego stowarzyszenia w roli Innego wzrosła znacząco w XX wieku. Za sprawą słynnych *Protokołów Mędrców Syjonu*¹⁷ – fałszywego dokumentu przygotowanego na potrzeby carskiej Ochrony, dzieła, które „utrwaliło wizję ponadnarodowego spisku, zrzeszającego polityków, przemysłowców i bankowców, który z ukrycia kieruje wszelkimi wydarzeniami”¹⁸ – oraz książki Nesty H. Webster *Secret Societies and Subversive Movements*¹⁹ (Tajne stowarzyszenia i ruchy wywrotowe) twórcy teorii spiskowych zaczęli w roli Innych obsadzać „komunistyczną Międzynarodówkę, Organizację Narodów Zjednoczonych, Bank Światowy czy pakt północnoatlantycki oraz Unię Europejską”. W obliczu końca zimnej wojny²⁰ i dzięki dołączeniu do wielu spiskowych wątków lęków apokaliptycznych²¹ iluminaci przerodzili się we wspomniany

¹⁴ P. JEZERSKI: *Siła strachu...*, s. 129–172.

¹⁵ M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 99–100.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Pierwsze oryginalne, rosyjskie wydanie ukazało się w 1903 roku.

¹⁸ M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 100.

¹⁹ London 1924.

²⁰ Różycki wskazuje, że koniec zimnej wojny pozostawił w umysłach członków społeczeństwa amerykańskiego pustkę po poprzednim podziale, w którym w rolę Innego wcielił się ZSRR. Tę pustkę wypełnili iluminaci (M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 101).

²¹ Wielu odbiorców i odbiorczyń teorii spiskowych w nowym porządku świata upatruje spełnienia apokalipsy według św. Jana, a w mających za nim stać iluminatach widzi wysłanników Lucyfera. Choć ten religijny i millenarystyczny wątek jest niezwykle interesujący, nie będę go rozwijała, ponieważ nie jest to przedmiotem artykułu. Warto jedynie nadmienić, że to w teoriach

nowy światowy porządek²² – „ekumeniczną teorię spiskową, która przemawia zarówno do osób religijnych, jak i świeckich”²³. Istnienie nowego światowego porządku próbuje udowodnić w swoich książkach i filmach dokumentalnych Alex Jones – dziennikarz, aktywista i teoretyk spiskowy. W filmach – takich jak *Endgame. Blueprint for Global Enslavement* (2007), *The Obama Deception. The Mask Comes Off* (2010), *Fall of the Republic. Volume 1: The Presidency of Barack H. Obama* (2010), *Police State IV. The Rise Of FEMA* (2010) – Jones dokonał krytyki technologii i sposobów jej wykorzystania, przedstawiając nowy światowy porządek jako nową dyktaturę, polegającą na zaprzęgnięciu postępu technologicznego do działań zmierzających do zniewolenia społeczeństwa. Wprowadzając „nową erę ciemności, pod płaszczykiem nauki, spiskowcy mają [według Jonesa] wprowadzić neofeudalny system, kierowany przez oligarchów”²⁴, którego celem jest zmniejszenie populacji świata, by można było łatwiej kontrolować całe społeczeństwa. Ambicją Jonesa jest stworzenie „platformy do dyskusji nad odtworzeniem amerykańskiej Karty Praw oraz stworzeniem kultury wolności sprzeciwiającej się ograniczaniu praw poszczególnych stanów i inwigilacji obywateli”²⁵. W opisach Jonesa związek ludzi i technologii jest przedstawiany wyłącznie w kontekście niewolniczym. Różycki przypomniał, że nawet grupa Humanity+, będąca organizacją postulującą transhumanizm, zwraca uwagę na ewentualne niebezpieczeństwa płynące z postępu technologicznego²⁶. Rozwój technologii i ich rola w życiu człowieka bywają jednak odbierane również w pozytywnym świetle, nawet w zestawieniu z teoriami spiskowymi. Takie podejście reprezentuje Ruch Zeitgeist oraz osoby odpowiedzialne za Projekt Venus.

Ruch Zeitgeist (z ang. The Zeitgeist Movement, w skrócie TZM) to ruch społeczny o międzynarodowym zasięgu (mający ponad tysiąc regionalnych sekcji, zwanych *chapters*, w siedemdziesięciu krajach, między innymi w Polsce)²⁷. Początkowo TZM działał, współpracując z Projektem Venus (stworzonym przez „inżyniera społecznego” Jacques’a Fresco) – organizacją, której celem jest promocja gospodarki opartej na zasobach naturalnych, zrównoważonego rozwoju i automatyzacji²⁸. Ruch Zeitgeist promuje te same idee. Pomysłodawcą jego powstania był Peter Joseph – aktywista społeczny i niezależny filmowiec, twórca

religijnych po raz pierwszy wskazano na technologię jako narzędzie spisku. Wspominał o tym Różycki. Zob. *ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 99–100.

²³ M. BARKUN: *A Culture of Conspiracy*. Oakland 2003, s. 65. Za: M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 101–102.

²⁴ M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 105.

²⁵ *Ibidem*, s. 104.

²⁶ *Ibidem*, s. 103–107.

²⁷ Polska witryna internetowa Ruchu Zeitgeist: www.tzmpolska.org/kim-jestesmy/czym-jest-ruch-zeitgeist [data dostępu: 28.11.2015].

²⁸ Witryna internetowa Projektu Venus: www.thevenusproject.com [data dostępu: 28.11.2015].

filmów z serii *Zeitgeist*, w których zostały sformułowane założenia oraz światopoglądowe podstawy ruchu.

Na trylogię *Zeitgeist* składają się następujące realizacje: *Zeitgeist* (2007), *Zeitgeist. Addendum* (2008), *Zeitgeist. Moving Forward* (2011). W pierwszym filmie Joseph podważył status religii jako danych przez Boga, twierdząc, że podstaw chrześcijaństwa należy szukać w pozostałych religiach i wyznaniach, a także astronomicznych twierdzeniach, astrologicznych mitach oraz innych tradycjach. Religię ukazał jako instytucję, opartą na kłamstwach i manipulacji, na której kanwie powstaje wiele niesprawiedliwych społecznie relacji władzy. Ponadto przedstawił teorię spiskową, według której ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku były operacją „pod fałszywą flagą”²⁹, przeprowadzoną przez rząd Stanów Zjednoczonych na zlecenie elity amerykańskich bankierów. Te same osoby mają być odpowiedzialne za kontrolowanie Systemu Rezerwy Federalnej, co pozwala im bogacić się przy okazji każdego konfliktu zbrojnego, w którym biorą udział Stany Zjednoczone³⁰. *Zeitgeist. Addendum* to próba wyjaśnienia działania systemu monetarnego, ze zwróceniem uwagi zwłaszcza na tzw. kreację pieniądza³¹, oraz przekonania do idei gospodarki opartej na zasobach jako jego alternatywy. Ostatnia część trylogii, *Zeitgeist. Moving Forward*, jest obszerną krytyką nowego światowego porządku³². Założenia Projektu Venus, dotyczące zrównoważonej gospodarki, zostały przedstawione w filmie Steva Gagného i Kimberly C. Gamble – *Thrive* (2011)³³.

Rezultatem zaprezentowanych w tych filmach założeń jest spiskowa teoria dziejów oparta na koncepcji nowego światowego porządku, zgodnie z którą od przełomu XIX i XX wieku amerykańskie elity wspierają rozwój konfliktów zbrojnych i organizowanie ataków terrorystycznych (druga wojna światowa, wojna w Wietnamie, ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku i inne) oraz kontrolują postęp technologiczny w celu bogacenia się i wprowadzenia hegemonicznej władzy w ramach ogólnoświatowego paradygmatu polityczno-społecznego.

²⁹ Operacja pod fałszywą flagą – to tajne działanie przeprowadzone przez organizację bądź rząd, mające wskazywać, że zostało zorganizowane z ramienia innego podmiotu.

³⁰ W pierwszej odsłonie trylogii Joseph podjął się również przedstawienia domniemanego tajnego porozumienia o utworzeniu Unii Północnej Ameryki (na kształt Unii Europejskiej), w której skład wejdą USA, Kanada oraz Meksyk. Ma być to rzekomo krok prowadzący do stworzenia jednego rządu światowego. Według filmu władza w nim będzie utrzymywana poprzez szeroko zakrojoną inwigilację życia jednostek i tłumieniu każdego sprzeciwu, dzięki wszczepianiu chipów RFID.

³¹ Jest to proces, w którym bank centralny bądź bank komercyjny zwiększa sztucznie podaż pieniądza w danym kraju. Ma to związek z funkcjonowaniem systemu rezerw cząstkowych. Film *Zeitgeist. Addendum* sugeruje, że system ów za pomocą polityki pieniężnej tworzy zjawisko niewoli ekonomicznej.

³² Nowy światowy porządek jest tu właściwie przedstawiany jako rozwinięta koncepcja polityki neoliberalnej.

³³ W filmie przedstawiono również niesamowite doniesienia o ukrywanych przed opinią publiczną kontaktach z cywilizacjami pozaziemskimi.

Zarówno filmy przedstawiające założenia Ruchu Zeitgeist, jak i te powstałe w ramach Projektu Venus zwracają uwagę na zagrożenia wynikające z nieodpowiedzialnego kierowania rozwojem technologicznym (w ramach neoliberalnej polityki). Joseph i Fresco starają się dowieść, że z postępu technologicznego mogą i powinni korzystać wszyscy, czerpiąc z niego zyski i za jego pomocą ułatwiając sobie życie. Należy jedynie dążyć do zmiany paradygmatu, w którym to uprzywilejowane jednostki hamują rozwój technologiczny w wybranych kierunkach, kontrolując jednocześnie powszechnie dostępne technologie i wykorzystując je do celów wskazanych w teoriach spiskowych (zniewolenie, kontrola, bogacenie się). Amalgamatem założeń Ruchu Zeitgeist i Projektu Venus są następujące postulaty: płynne przejście od cywilizacji nastawionej na zysk materialny i bazującej na konsumpcjonizmie do cywilizacji bezpiecznej, opartej na zasobach odnawialnych i wspólnotowości gospodarki; zastąpienie pracy ludzkiej automatyzacją (w tym wspomaganie kolektywnego działania społeczeństwa poprzez systemy cybernetyczne); zniesienie bezproduktywnych form pracy; wyeliminowanie konkurencyjności, korupcji, przestępstw na tle finansowym, walk na tle rasowym i religijnym; zastąpienie własności prywatnej „systemem uniwersalnego dostępu” (przy czym w teorii Ruchu Zeitgeist to przejście będzie procesem nie wynikającym z nałożonego odgórnie programu); stworzenie tzw. Baz Wiedzy, gromadzących całą możliwą wiedzę dostępną ludzkości i służących do wprowadzania na bieżąco udogodnień technologicznych.

Michał Różycki przywołał słowa Kathleen Stewart: „Internet został stworzony dla teorii spiskowych: Internet jest teorią spiskową”³⁴. Uwaga ta okaże się cenna w kontekście tego, o czym była mowa, jeśli sobie uświadomić, że seria *Zeitgeist* i film *Thrive* swoją popularność zawdzięczają właśnie temu elektronicznemu medium. Internet nie tylko jednak umożliwia dotarcie do znacznej części społeczeństwa, jest on także pewnego rodzaju nie-miejscem, przestrzenią, która choć nie istnieje fizycznie, skupia jednostki zainteresowane problematyką poruszaną w teorii spiskowej dziejów. To za pomocą sieci internetowej zainteresowani komunikują się, dzielą się informacjami i wskazówkami, kształtują wspólnie kolektywny sposób myślenia, sprzyjający atmosferze konspiracjonizmu. Paradoksalnie, choć w odczuciu teoretyków spiskowych media w nowym światowym porządku służą celom propagandowym, kontrolowaniu i inwigilacji, oglupiają społeczeństwo i manipulują nim, retoryka konspiracyjna nie mogłaby istnieć bez internetu³⁵. Paradoks ten zarysowuje się w odniesieniu do rozważań Kierkegaarda i Freuda dotyczących lęku i strachu, na które zwrócił uwagę Franciszek Czech. Zarówno dla Kierkegaarda, jak i dla Freuda lęk i strach to dwie różne emocje. Kierkegaard ujął lęk jako istotę ludzkiej egzystencji, odkrywającą

³⁴ K. STEWART: *Conspiracy Theory's Worlds. W: Paranoia Within Reason. A Casebook of Conspiracy As Explanation*. Red. G.E. MARCUS. Chicago 1999, s. 18. Za: M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 103–107.

³⁵ M. RÓŻYCKI: *Zmowa nauki...*, s. 97–107.

przeznaczenie i prowadzącą do wolności, dzięki możliwości wyobrażenia sobie swojej przyszłości i świadomemu decydowaniu o podejmowaniu działań. Wizja przyszłości jest właśnie źródłem lęku. Strach natomiast ma być wynikiem reakcji na konkretne zagrożenie³⁶. Podobnie u Freuda strach jest reakcją na określone niebezpieczeństwo, a lęk odnosi się do zagrożenia nieokreślonego bądź niezidentyfikowanego³⁷ i wynika z braku znajomości zagrożenia, jego źródła³⁸. Po atakach terrorystycznych z 11 września 2011 roku w ramach teorii spiskowej w roli zagrożenia obsadzono nowy światowy porządek, nowe technologie i elity dążące do ich wprowadzenia. Skonkretyzowano zatem zagrożenie, a lęk przekształcił się w strach, który prowadzi do niewoli, odbiera niezależność – mimo potępienia mediów, w tym internetu, wciąż pozostają one terenem zarówno funkcjonowania domniemanego spisku, jak i działalności opozycji teoretyków spiskowych.

Opisany paradoks, a także całość podejmowanego w niniejszym artykule zagadnienia związku paranoicznych nastrojów z rozwojem technologicznym wpisują się w szerszy kontekst konstruowania lęku w ramach procesu globalizacji. Franciszek Czech, rozpatrując zagadnienie wpływu globalizacji na wzrost lęku i poczucia zagrożenia we współczesnych społeczeństwach, zaproponował, aby ujmować to zjawisko na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym podejściem globalizacja to proces generujący warunki życia, które wywołują w jednostkach ciągle poczucie niepewności (wiąże się to głównie ze spadkiem poczucia bezpieczeństwa ekonomicznego i socjalnego); tzn. rozpoznane jako obiektywne procesy zachodzące w ramach globalizacji same w sobie prowadzą do spotęgowania poziomu lęku. Globalizacja ma zatem bezpośrednio wpływać na konkretne stany emocjonalne jednostek i grup społecznych, a nawet całych społeczeństw³⁹.

Drugie ujęcie (dla niniejszych rozważań bardziej interesujące i użyteczniejsze) skupia się na procesach subiektywnych. Autor *Koszmarnych scenariuszy...* zauważył, że na kształtowanie się lęku wpływ mają nie tylko obiektywne procesy, ale także sposoby ich postrzegania. Przedstawił to, powołując się na Iana Wilkinsona: „[...] decydujące są znaczenia, które jednostki podzielają i tworzą, interpretując obiektywną społeczną sytuację, w której się znajdują”⁴⁰. Istotne jest zatem zwrócenie uwagi na nadawanie znaczeń sytuacjom wynikającym z procesów globalizacyjnych, z uwzględnieniem, rzecz jasna, kulturowej determinacji, która na to nadawanie znaczeń wpływa⁴¹. Czech przywołał w tym kontekście

³⁶ S. KIERKEGAARD: *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensis*. Kęty 2000, s. 157. Za: F. CZECH: *Koszmarnie scenariusze. Socjologiczne konstruowanie lęku w dyskursie globalizacyjnym*. Kraków 2010, s. 91.

³⁷ F. CZECH: *Koszmarnie scenariusze...*, s. 92.

³⁸ I. WILKINSON: *Anxiety in a Risk Society*. London 2009, s. 19. Za: F. CZECH: *Koszmarnie scenariusze...*, s. 92.

³⁹ F. CZECH: *Koszmarnie scenariusze...*, s. 109–115.

⁴⁰ I. WILKINSON: *Anxiety...*, s. 44.

⁴¹ F. CZECH: *Koszmarnie scenariusze...*, s. 113.

twierdzenie Epikteta: „człowieka przerażają nie same rzeczy, lecz jego przekonania i wyobrażenia o rzeczach”⁴². Globalizacja sprawia, że aktorom społecznym z trudem przychodzi ocena „wiarygodności osób, ról społecznych, organizacji i instytucji”⁴³, a więc w ramach doświadczenia zapośredniczonego przez dyskurs medialny, w tym internetowy, pozostaje im posługiwać się pewnego rodzaju schematami interpretacyjnymi, które z jednej strony pomagają ulokować pewne zjawiska w konkretnych ramach znaczeniowych, działając jak mit w rozumieniu Barthes’a; z drugiej strony jednak uwydatniają pewne niebezpieczeństwa, wpływając na poziom lęku i tworzenie paranoicznych nastrojów. Takim schematem interpretacyjnym może być teoria spiskowa.

Bibliografia

Literatura zwarta

- BARKUN M.: *A Culture of Conspiracy*. Oakland 2003.
- BARTHES R.: *Mit i znak*. Przeł. W. BŁOŃSKA. Warszawa 1970.
- BERGER P.: *Zaproszenie do socjologii*. Przeł. J. STAWIŃSKI. Warszawa 2012.
- BYFORD J.: *Conspiracy Theories. A Critical Introduction*. Basingstoke 2011.
- CZECH F.: *Koszmarne scenariusze. Socjologiczne konstruowanie lęku w dyskursie globalizacyjnym*. Kraków 2010.
- FENSTER M.: *Conspiracy theories. Secrecy and power in American culture*. Minneapolis 2008.
- HODAPP C., KANNON A. von: *Conspiracy theories and secret societies for dummies*. Indianapolis 2008.
- JEZERSKI P.: *Siła strachu. Wpływ Apokalipsy i lęków zimnowojennych na wybrane nurty kultury popularnej*. Gdańsk 2012.
- KIERKEGAARD S.: *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*. Kęty 2000.
- MELLEY T.: *Paniczny strach o podmiotowość i kultura konspiracji*. Przeł. M. MELON, F. CZECH. W: *Struktura teorii spiskowych. Antologia*. Red. F. CZECH. Kraków 2014, s. 199–211.
- PIPES D.: *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. Przeł. S. KĘDZIERSKI. Warszawa 1998.
- ROKICKI J.: *O realności i złudzeniu, „globalizacji”, „wielokulturowości” i „ponowoczesności”*. W: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*. Red. K. GOLEMO, T. PALECZNY, E. WIĄCEK. Kraków 2006, s. 25–37.
- STEWART K.: *Conspiracy Theory's Worlds. W: Paranoia Within Reason. A Casebook of Conspiracy as Explanation*. Red. G.E. MARCUS. Chicago 1999, s. 13–19.
- SZTOMPKA P.: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków 2007.
- WILKINSON I.: *Anxiety in a Risk Society*. London 2009.

⁴² J. ROKICKI: *O realności i złudzeniu, „globalizacji”, „wielokulturowości” i „ponowoczesności”*. W: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*. Red. K. GOLEMO, T. PALECZNY, E. WIĄCEK. Kraków 2006, s. 27. Za: F. CZECH: *Koszmarne scenariusze...*, s. 112.

⁴³ P. SZTOMPKA: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 382. Cyt. za: F. CZECH: *Koszmarne scenariusze...*, s. 111.

Czasopiśmiennictwo

- RÓŻYCKI M.: *Zmowa nauki. Strach przed technologią we współczesnych amerykańskich teoriach spiskowych*. „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2014, nr 29, s. 97–108.
- URBAN W.: *Spiskowe widzenie historii jest mitem*. „Mówią Wieki” 1986, nr 6, s. 25–28.
- WITEK P.: *Kulturowy wymiar spiskowej interpretacji dziejów. Kilka uwag na marginesie książki Daniela Pipesa: Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. „Historyka” 2000, t. 30, s. 73–87.

Źródła internetowe

- Bardziej niebezpieczny niż HAARP? Rosyjscy naukowcy próbują sterować światem!* <http://niewiarygodne.pl/kat,1031987,title,Bardziej-niebezpieczny-niz-HAARP-Rosyjscy-naukowcy-probuja-sterowac-swiatem,wid,15959726,wiadomosc.html?smgajtcid=618940> [data dostępu: 28.11.2015].
- Projekt Venus: www.thevenusproject.com [data dostępu: 28.11.2015].
- Ruch Zeitgeist: www.tzmpolska.org/kim-jestesmy/czym-jest-ruch-zeitgeist [data dostępu: 28.11.2015].

Elżbieta Durys

Uniwersytet Łódzki

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

Układy, znajomości, „haki” Paranoja spiskowa w polskim kinie współczesnym

Connections, cronyism, inconvenient information. Paranoid conspiracy in contemporary Polish cinema

Abstract: The Polish national cinema is famous for its critical approach towards the government and official authorities and implicit references to the current social and political situation. The Polish Film School, The Cinema of Moral Concern or the works of such great auteurs as Andrzej Wajda or Krzysztof Kieślowski (esp. in his early work) bear that mark and must be analyzed in the context of politics. With the exception of historical movies, after 1989 Polish filmmakers openly distanced themselves from politics. The few exceptions that were released employ genre formulas to express political views. In my article I would like to focus on the usage of conspiracy paranoid cinema in *Entanglement* (2011), *Traffic Department* (2013), *Closed Circuit* (2013), and *Secret Wars* (2014). A brief history of paranoid conspiracy thinking in Poland precedes the analysis of the aforementioned movies. I also address the question to what extent the genre formulas shaped the world vision and ideology that inform those productions.

Key words: conspiracy theories, Polish cinema, popular culture, politics

Słowa kluczowe: teorie spiskowe, polskie kino, kultura popularna, polityka

Próbując opisać i zdefiniować kino polityczne, Terry Christensen i Peter J. Haas¹ zaproponowali dwie zmienne – polityczna zawartość i polityczna intencja, porządkujące ten, według nich, nadbudowujący się ponad kategoriami gatunkowymi fenomen. Natężenie każdej z tych zmiennych (od wysokiej do niskiej politycznej zawartości oraz intencji) pozwoliło stworzyć diagram, dzięki któremu zaklasyfikowali filmy amerykańskie do czterech różnych grup. Jako pierwszą wskazali grupę filmów charakteryzujących się wysoką polityczną zawartością i wysoką polityczną intencją. Określili ją mianem czystych filmów politycznych (*pure political movies*), podając takie przykłady, jak *Pan Smith jedzie do Waszyngtonu* (*Mr. Smith Goes to Washington*, reż. Frank Capra, 1939), *Kandydat* (*Candidate*, reż. Michael Ritchie, 1972), i umieszczając tutaj filmy propagandowe i dokumentalne. Filmy z tej grupy odnoszą się w sposób eksplicytny do polityki, dotykając kwestii związanych z instytucjami lub aktorami życia politycznego. Często wskazują istniejący w tym obszarze problem, proponując jego rozwiązanie. Odczytanie zawartości i intencji politycznej jest w tym przypadku warunkiem zrozumienia filmu przez widza².

Drugą grupę stanowią filmy o wysokiej politycznej intencji i niskiej politycznej zawartości. Christensen i Haas określili je jako autorskie filmy polityczne (*auteur political movies*). Przykłady, które wymienili, to *Ojciec chrzestny* (*The Godfather*, reż. Francis Ford Coppola, 1972) oraz *Urodzeni mordercy* (*Natural Born Killers*, reż. Oliver Stone, 1994). Filmy tej grupy zawierają polityczne konotacje, ale nie zostaje w nich przywołany polityczny *entourage*. Ich przeciwieństwem są filmy politycznie refleksyjne (*politically reflective movies*)³, w których wykorzystuje się elementy świata polityki jako tło fabuły. *Dzień Niepodległości* (*Independence Day*, reż. Roland Emmerich, 1996) stanowi przykład filmu politycznie refleksyjnego. Filmy te mają wysoką polityczną zawartość i niską polityczną intencję⁴. Wreszcie ostatnia grupa filmów, określonych przez badaczy jako społecznie refleksywne (*socially reflective movies*) – filmy o niskiej politycznej zawartości i niskiej politycznej intencji. Tutaj sytuują się wszystkie pozostałe produkcje. Można je analizować w kluczu politycznym pod warunkiem szerokiego rozumienia kwestii politycznych oraz zastosowania hermeneutyki podejrzeń. Przykładem filmów z tej grupy jest *Pretty Woman* (reż. Garry Marshall, 1990) czy *Przeminęło z wiatrem* (*Gone with the Wind*, reż. Victor Fleming, 1939)⁵.

¹ T. CHRISTESEN, P.J. HAAS: *Projecting Politics. Political Messages in American Film*. New York 2005.

² Ibidem, s. 7–9.

³ Wykorzystuję tłumaczenie zaproponowane przez Kamila Minkera: „Filmy politycznie refleksywne odnoszą się nie tyle do »refleksyjności«, ile raczej do »odzwierciedlania« (ang. *reflect*), są one bowiem zwierciadłami pewnych politycznych tendencji, procesów, zjawisk i prawidłowości”. K. MINKER: *O filmach politycznych. Między polityką, politycznością i ideologią*. Warszawa 2012, s. 22.

⁴ T. CHRISTESEN, P.J. HAAS: *Projecting Politics...*, s. 8–9.

⁵ Ibidem, s. 9–10.

Posługując się przedstawioną typologią, można pokusić się o stwierdzenie, że historycznie polityczny wymiar polskiego kina wiąże się z usytuowaniem w obrębie drugiej grupy – autorskich filmów politycznych. Istnienie cenzury, krytyczna postawa twórców-autorów oraz wrażliwość i zaangażowanie w bieżące kwestie społeczne sprawiały, że powstawały wypowiedzi o charakterze artystycznym, w których poglądy i opinie jawnie polityczne, niemożliwe do wyrażenia wprost, komunikowano odbiorcom, wykorzystując podwójne kodowanie. Gdy cenzura została zniesiona, filmowcy woleli odejść od kwestii politycznych, niż zaangażować się w „czyste” kino polityczne. Dopiero wylansowanie polityki historycznej, swoista moda na kino historyczne oraz pojawienie się tzw. kina pamięci narodowej⁶ przyniosły zmianę w tym obszarze. Sięganie do wydarzeń historycznych (nawet z historii najnowszej) powodowało, że przekaz polityczny ulegał jednak pewnemu zawoalowaniu, co sytuowało te filmy na pograniczu „czystego” kina politycznego lub poza nim.

Tym bardziej interesujące jest pojawienie się w ostatnich kilku latach filmów wprost odwołujących się do bieżących wydarzeń politycznych i zawierających ostentacyjne komunikaty dotyczące sytuacji społeczno-politycznej, czyli filmów o wysokiej zawartości i intencji politycznej, takich jak: *Uwikłanie* (reż. Jacek Bromski, 2011), *Drogówka* (reż. Wojciech Smarzowski, 2013), *Układ zamknięty* (reż. Ryszard Bugajski, 2013) i *Służby specjalne* (reż. Patryk Vega, 2014). Co znaczące, sytuują się one w obrębie kina popularnego, adresowanego do szerokiego odbiorcy, i zostały w nich wykorzystane konwencje gatunku czy formuły kina paranoi spiskowej⁷. W artykule przyglądam się im bliżej, posługując się jako punktem odniesienia wzorcem kina paranoi spiskowej, wypracowanym na gruncie amerykańskim. Warto jednak zacząć od usytuowania ich w szerszym, kulturowym kontekście polskiego myślenia spiskowego.

⁶ M. NOWICKA: *Post-Katyń*. „Odra” 2007, nr 11, s. 90–94; W. MROZEK: *Film pamięci narodowej. Najnowsze kino polskie w dyskursie polityki historycznej*. W: *Kino polskie jako kino narodowe*. Red. T. LUBELSKI, M. STROSIŃSKI. Kraków 2009, s. 295–320; M. ADAMCZAK: „Katyń” i „General »Nil«” a (długi) zmierzch paradygmatu. „Kwartalnik Filmowy” 2012, nr 77–78, s. 72–94.

⁷ Zob. E. DURYS, „Samotnie przeciw całemu światu...”. *Zagrożenie, dziennikarze i media w amerykańskich filmach paranoi spiskowej lat siedemdziesiątych XX wieku*. W: *Film i media – przeszłość i przyszłość. Kontynuacje*. Red. A. GWÓDŹ, M. KEMPNA-PIENIĄŻEK. Warszawa 2014. Do pobrania: <http://www.ispan.pl/pl/dzialalnosc-badawcza/zaklad-antropologii-kultury-filmu-i-sztuki-audiowizualnej/biblioteka-kwartalnika-filmowego> [data dostępu: 23.10.2016].

Teorie spiskowe w polskiej kulturze

Polska tradycja myślenia spiskowego nie odbiega od tradycji międzynarodowej. Jak zauważył Janusz Tazbir, myślenie spiskowe uwidaczniało się przede wszystkim w obrębie publicystyki historycznej i literatury popularnej⁸. Przy czym powstałe w ich obrębie dzieła nie należą do szczególnie wyrafinowanych pod względem intelektualnym czy artystycznym. Tazbir podkreślał, że operują one ograniczoną liczbą wątków i motywów, realizując nieustannie jeden schemat. Z perspektywy wyznawcy teorii spiskowych istnieje powiązana tajemnym porozumieniem grupa ludzi, którą kieruje jeszcze bardziej utajona rada. Grupa ta dąży do przejęcia władzy albo nad danym obszarem (wersje ze spiskiem lokalnym), albo nad całym światem (wersje ogólnoświatowe). Na razie stara się kontrolować pewne aspekty życia (zazwyczaj biznes, rządy lub media) i umacniać swoje wpływy, blokując rozwój jakiejś organizacji lub kraju. Mimo widomych oznak tych działań prawie wszyscy zdają się ich nie zauważać. Jedynie nieliczni (w tym głosiciel teorii spiskowych) nie pozwalają się omamić, dostrzegają, co się dzieje i, mniej lub bardziej otwarcie, ujawniają niecne knowania⁹.

Tazbir dowodził, że polska tradycja myślenia spiskowego, podobnie jak europejska, w pełni zarysowała się już w XVI stuleciu. Członkowie Towarzystwa Jezusowego jako pierwsi zostali powszechnie uznani za wszechpotężną grupę, która dąży do przejęcia władzy nad Rzeczpospolitą oraz światem i byli traktowani jako spiskowcy. Następną historycznie grupą oskarżaną o podobne plany byli masoni, przeciw którym wystąpienia nasiliły się po rewolucji francuskiej (to ich uznano za jej prowodyrów, a później podżegaczy krwawego terroru). W początkach XIX wieku do oskarżeń kierowanych w stronę przedstawicieli wolnomularstwa zostały dołączone elementy antysemityzmu. Powstał wówczas niezwykle nośny mit „żydomasonerii”, przekształcony w XX wieku w Polsce w mit „żydokomuny”. Ostatecznie paranoiczni spiskolodzy obrali sobie za cel głównie Żydów¹⁰. Związane jest to w dużej mierze z popularnością i znaczeniem skrajnej prawicy, która od swojego powstania w drugiej połowie XIX stulecia konstruowała swą tożsamość na podstawie postaci Żyda jako przerażającego Innego¹¹.

Pisząc o Polsce w kontekście teorii spiskowych, należy pamiętać o lokalnej specyfice. W większości przypadków, jak podkreślał Tazbir, Polska jest postrzegana jako ofiara nieuczynnych knowań. Ponadto w polskiej tradycji zarysowało się znaczące rozróżnienie na „określenie działalności niejawniej i sprzecznej z panu-

⁸ J. TAZBIR: *Od Haura do Isaury*. Warszawa 1989, s. 210.

⁹ Ibidem, s. 210–211.

¹⁰ Ibidem, s. 211–221.

¹¹ J.B. MICHLIC: *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*. Przeł. A. SWITZER. Warszawa 2015, s. 13–42.

jącym prawodawstwem” – chodzi o spisek i konspirację¹². Krzysztof Korzeniowski wyjaśniał: „»Spisek« jest kategorią ogólniejszą i opisową, przy czym może mieć konotacje zarówno negatywne, jak i pozytywne; natomiast »działanie w konspiracji« ma zdecydowane pozytywne konotacje afektywne”¹³. Wynika to z historycznej sytuacji Rzeczypospolitej. W kraju będącym pod cudzym panowaniem lub wpływem od końca XVIII aż do końca XX wieku, z krótką przerwą w dwudziestoleciu międzywojennym, konspirowanie było aktem patriotycznym i znaczyło działanie po stronie Polski przeciwko zaborcom, okupantom czy Związkowi Sowieckiemu. Maria Janion i Maria Żmigrodzka stwierdziły wręcz, że postać spiskowca-konspiranta w dobie romantyzmu na trwałe weszła do kultury polskiej i stała się postacią paradygmatyczną¹⁴.

Po drugiej wojnie światowej, z wyjątkiem okresu stalinizmu i ekscesów Władysława Gomułki, myślenie spiskowe nie było zbyt popularne. Wynikało to, jak stwierdził Korzeniowski, z tego, że „wszystko było jasne: z jednej strony zła, głupia albo cwana, nikczemna, zdradziecka »komuna« przyniesiona na sowieckich bagnietach, a z drugiej dobry, szlachetny, bohaterski, miłujący wolność, gotów do poświęceń polski naród wspierany przez gnębiony, ale niezłomny i dobrotliwy Kościół katolicki”¹⁵. Zmianę przyniósł dopiero rok 1989. Pozostała relacja my – oni. Inna treść wypełniła jednak „onych”. Korzeniowski pisał:

[...] wątek tajemnych politycznych knoń i machinacji pojawił się po roku 1989 dość szybko. Pierwotnie oskarżano byłych funkcjonariuszy PRL-owskiej Służby Bezpieczeństwa i osoby z nimi powiązane o niszczenie lub ukrywanie tajnych akt – tzw. teczek. Dokumenty te mogły kompromitować nie tylko dawne służby specjalne, ale przede wszystkim dawnych działaczy opozycji, a potem prominentnych polityków III RP. Wgląd w te czki i znajomość ich zawartości dawały, sądzono, nieograniczoną władzę. Zwieńczeniem tych manewrów było ogłoszenie w 1992 roku tzw. listy Macierewicza – *nomen omen* też 4 czerwca¹⁶.

Należy przy tym zaznaczyć, że przesunięcie, które dokonało się w myśleniu spiskowym w Stanach Zjednoczonych po zabójstwie Johna F. Kennedy’ego, w Polsce dokonało się bez mała trzydzieści lat później. Jak zauważył Marcin Napiórkowski, o ile wcześniej w przekonaniu Amerykanów „oni” podejmowali swe działania niejako z zewnątrz, o tyle po zamachu na prezydenta umocniło się przekonanie, że „oni” stanowią część narodu i działają od wewnątrz („it was and inside job”)¹⁷. W Polsce przekonanie, że „oni” to jedni z nas, stanowiący część kłopotliwego PRL-owskiego dziedzictwa, pojawiło się po 1989 roku i na

¹² K. KORZENIOWSKI: *Polska paranoja polityczna. Źródła, mechanizmy i konsekwencje spiskowego myślenia w polityce*. Warszawa 2010, s. 21.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Por. M. JANION, M. ŻMIGRODZKA: *Romantyzm i historia*. Gdańsk 2001, 376–377.

¹⁵ K. KORZENIOWSKI: *Polska paranoja polityczna...*, s. 19.

¹⁶ Ibidem, s. 14.

¹⁷ M. NAPIÓRKOWSKI: *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?* Warszawa 2014, s. 69.

trwale wpisało się w pejzaż spiskowego myślenia. Z kolei owo „my” uległo rozszczepieniu na tych, którzy tolerują tę sytuację czy nie chcą jej dostrzec, oraz, jak podkreślał Korzeniowski, „prawdziwych Polaków”.

Liczne afery gospodarcze i kryzysy polityczne utwierdziły znaczną część społeczeństwa w przekonaniu, że obywatele są oszukiwani i nie informuje się ich o wszystkim, a państwem w rzeczywistości steruje jakaś inna grupa ludzi niż wybrany w demokratycznych wyborach parlament. Od czasu najgłośniejszej afery III RP, tzw. afery Rywina czy Rywingate, która ciągnęła się przez lata 2002–2004, funkcjonuje specjalna nazwa na rzeczoną nieoficjalną władzę – „grupa trzymająca władzę”. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych wydarzenia 11 września 2001 roku przyczyniły się do erupcji aktywności spiskologów, w Polsce tragiczny wypadek z 10 kwietnia 2010 roku, określany mianem katastrofy smoleńskiej, spowodował lawinę teorii spiskowych¹⁸. Podobnie też jak w Stanach Zjednoczonych, wśród tzw. politycznie niezadowolonych¹⁹ grupą najbardziej podatną na myślenie spiskowe w Polsce jest skrajna prawica. Z ust jej zwolenników rzadko padają eksplicytnie oskarżenia w kierunku Żydów (choć często są przedstawiane w zawołowanej formie). O niecne knowania, mające na celu zniszczenie kraju, oskarżana jest Unia Europejska i jej poplecznicy oraz, ostatnio, tzw. ideologia gender (łączy się też obie postacie wroga, mówiąc o narzuconej przez UE ideologii gender).

Układy, znajomości, „haki”

Kino rozrywkowe w Polsce sprowadza się obecnie głównie do realizacji z obszaru komedii romantycznych. Tym bardziej więc zastanawia podjęcie przez czterech twórców w tak krótkim okresie tematu paranoicznego spisku i wykorzystanie do tego konwencji, albo przynajmniej elementów, kina amerykańskiego. Co więcej, dwa z powstałych filmów cieszyły się niezwykle popularnością, przyciągając do kin tłumy widzów. W każdym z filmów zostało przywołane rozróżnienie „my” *versus* „oni”, typowe dla paranoicznego myślenia spiskowego. „My” to zwykli ludzie, którzy realizując swoje codzienne zobowiązania, nie zdają lub nie chcą sobie zdać sprawy z zagrożenia wynikającego z działań owych „onych”. „Oni” zaś

¹⁸ Katastrofa smoleńska – jeśli chodzi o film – spowodowała powstanie podgatunku w obrębie kina dokumentalnego, określanego jako filmy o tematyce „okołosmoleńskiej”. Najbardziej znani ich twórcy to Ewa Stankiewicz i Jan Pospieszalski. Jeśli chodzi o fabuły, to w 2011 roku miał swoją premierę *Prosto z nieba*, w reżyserii twórcy kina niezależnego Piotra Matwiejczyka. Autor skoncentrował się w nim jednak głównie na reakcjach tzw. rodzin smoleńskich na wiadomość o śmierci bliskich. Film mający ujawniać spisek kryjący się za wydarzeniami 10 kwietnia 2010 roku jeszcze nie powstał. Przymierza się do jego realizacji Antoni Krauze.

¹⁹ D. PIPES: *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. Przeł. S. KĘDZIERSKI. Warszawa 1998, s. 16.

w utajeniu i metodycznie nie tyle knują przejęcie władzy nad światem, ile już to uczynili, sterując z ukrycia pozornie demokratycznie wybranymi rządami.

Ten typowy dla paranoicznego myślenia spiskowego schemat został wypełniony treściami specyficznymi dla polskiego myślenia spiskowego: „oni”, jako „grupa trzymająca władzę”, nie muszą starać się o objęcie panowania nad krajem, bo już ten zamiar zrealizowali, obsadzając zaufanymi sobie osobami najważniejsze stanowiska. Ich władza ujawnia się w filmach najpierw na płaszczyźnie ekonomicznej – „oni” żyją na wysokim poziomie i rozmawiają o kwotach niewyobrażalnych dla przeciętnego zjadacza chleba. Zasiadają na wysokich stanowiskach, które mają nie tyle zapewniać odpowiednie dochody, ile umożliwić manipulacje i „przekręty” (główny prokurator w prokuraturze apelacyjnej, szef izby skarbowej i minister w *Układzie zamkniętym*; poseł do Parlamentu Europejskiego w *Drogówce*). Bezkarność zapewniają im znajomości i powiązania (*Układ zamknięty*), łapówki (*Drogówka*), przysługi i zobowiązania (*Układ zamknięty*, *Uwikłanie*, *Drogówka*, *Służby specjalne*), władza nad represyjnym aparatem państwowym (*Układ zamknięty*, *Drogówka*, *Służby specjalne*). Zdecydowana większość owych znajomości i powiązań datuje się na czasy sprzed 1989 roku i ma charakter przyjaźni partyjnych (*Układ zamknięty*, *Uwikłanie*). „Oni” tworzą grupę dbającą wzajemnie o swoje interesy. W *Uwikłaniu* zakładają wspólnie towarzystwo ubezpieczeniowo-asekuracyjne, aby zapewnić spokojny byt sobie i swoim bliskim. W *Układzie zamkniętym* dawne znajomości z czasów PZPR stanowią klucz doboru członków do grupy spiskowców mających nielegalnie przejąć nowo otwartą i świetnie się zapowiadającą spółkę „Navar”²⁰.

„Oni” są ponadto bezwzględni i wszechpotężni. Jeśli ktoś, nawet przypadkiem, wejdzie im w drogę, są gotowi do zastraszenia, grożą porwaniem (*Uwikłanie*), przemocą (*Układ zamknięty*, *Drogówka*, *Służby specjalne*) czy morderstwem (*Drogówka*, *Służby specjalne*). Wrażenie wszechwładzy potwierdza ich kontrola nad zarówno represyjnymi, jak i ideologicznymi aparatami państwa. Policja, służba więzienna, Centralne Biuro Antykorupcyjne, prokuratura, izba skarbową, ministerstwa i media współpracują z nimi, wypełniając bezprawne i opresyjne polecenia (szukanie „haków” i fingowanie przestępstwa, nalot na mieszkania niewinnych przedsiębiorców, gwałt na więźniu [*Układ zamknięty*], przetrzymywanie ciężarnej kobiety na podłodze z rękami skutymi kajdankami za plecami [*Układ zamknięty*], kierowanie śledztwa na nieprawdziwe tory i nakaz zakończenia go [*Uwikłanie*], morderstwo i znalezienie koźła ofiarnego, który zostaje o nie oskarżony [*Drogówka*, *Służby specjalne*], pozorowanie lub zmuszanie do samobójstwa [*Służby specjalne*] czy zamykanie w szpitalach psychiatrycznych [*Służby specjalne*]).

²⁰ Tutaj pojawia się również odwołanie do wydarzeń z marca 1968 roku, w szczególności do wystąpień antysemitycznych i czystek na uczelniach, które były z nimi powiązane. Grany przez Janusza Gajosa prokurator Kostrzewa jest kierowany nie tylko chciwością, ale również lękiem przed upublicznieniem zapisków i dokumentów wskazujących na jego rolę w usunięciu z wydziału prawa profesora Ryszarda Maja.

O ile zatem w kinie amerykańskim konspiratorzy to ludzie konserwatywnej prawicy, stojący za rządem i dbający o zachowanie *status quo*, o tyle w kinie polskim konspiratorzy to ludzie dawnego systemu komunistycznego i obecnego systemu władzy²¹. Mimo że wywodzą się z PZPR, są przedstawiani jako osobnicy nie posiadający określonych poglądów politycznych. Ich podstawowym dążeniem jest zabezpieczenie swojego statusu majątkowego, co często odbywa się kosztem całego społeczeństwa. Prowadzi też, w konsekwencji, do deprawacji, korupcji, bezprawia i zaniku wszelkich wartości. Widać to szczególnie w *Drogówce*: korupcja na poziomie ministerstwa przekłada się na korupcję policji (łapówki za wykroczenia drogowe), korupcję wśród dzieci („kupiony” mecz piłkarski, o którym informuje bohatera jego jedenastoletni syn) i korupcję zwykłych ludzi (zatrzymani przez policję kierowcy za oczywiste uznają, że można wręczyć łapówkę i otwarcie ją proponują).

Interesujące okazuje się porównanie schematu narracyjnego amerykańskich filmów paranoi spiskowej i wspomnianych polskich produkcji. W kinie amerykańskim kwestia konspiracji zostaje ujawniona przypadkiem. Ginie jakiś polityk lub inna znana osoba. Dziennikarz lub prosty człowiek odkrywa, że nie była to zwykła śmierć i że ktoś stara się ten fakt zatuszować. Podejmuje się prowadzenia śledztwa (zazwyczaj nieformalnego), sytuując się często samotnie przeciw całemu światu²². Te działania prowadzą do odkrycia sprawcy lub sprawców i potwierdzenia prawdy o kryjącej się za tym konspiracji, której celem jest podważenie ideałów amerykańskiej demokracji. Choć filmy te często kończą się tragicznie – na przykład w *Syndykacie zbrodni* (*The Parallax View*, reż. Alan J. Pakula, 1974) bohater nie tylko zostaje zabity, ale też oskarżony o morderstwo na senatorze Truckerze, do którego starał się nie dopuścić – to w protagoniście dokonuje się przemiana. Z naiwnego, skoncentrowanego na sobie człowieka staje się świadomym mechanizmów władzy obywatelem. Być może nic nie jest w stanie zrobić, jednak nie ma już złudzeń, że Ameryka jest rajem demokracji.

W polskich filmach również przypadek sprawia, że spiszek zostaje ujawniony. Bohater z reguły nie chce przyjąć do wiadomości mechanizmów funkcjonowania władzy i jest zwolennikiem tzw. polityki grubej kreski. Komunistyczna przeszłość niewiele go obchodzi – chce żyć tu i teraz, wykonując swoją pracę. Jednak śmierć (naturalna lub morderstwo) kogoś z jego otoczenia uruchamia ciąg zdarzeń,

²¹ Wyjątek stanowią *Służby specjalne*. W filmie misterną intrygą steruje generał Światło, usunięty ze stanowiska szef zdelegalizowanej WSI, zajmującej się wywiadem i kontrwywiadem wojskowym po 1989 roku. Na koniec jednak popełnia samobójstwo, a jego „żołnierzy” przejmuje młody pracownik służb, który przytacza historię opowiadaną „przez ojców” o generale Jaruzelskim. Nie zostaje jednak w filmie wprost powiedziane, dla kogo pracuje. Bardziej jednoznaczny w tym względzie jest serial. Do generała Światły zgłasza się mężczyzna reprezentujący albo amerykańskie CIA, albo rosyjskie GRU i przejmuje siatkę współpracowników, fundusze i ludzi generała. Tym samym Vega stwierdza, że jako państwo obywatele Polski są pionkiem w grze znacznie potężniejszych graczy.

²² Zob. E. DURYS: „Samotnie przeciw całemu światu...”. *Zagrożenie...*

które prowadzą go do konieczności dostrzeżenia tego, że żyje w rzeczywistości naznaczonej piętnem przeszłości. Bohater zostaje wciągnięty w wir zdarzeń, które boleśnie uświadamiają mu, że nie da się pozostać „poza”. Zaangażowanie po stronie zasad i prawdy prowadzi do zagrożenia zdrowia, kariery, wolności i życia jego lub najbliższych. Zgoda na układ początkowo wydaje się absurdem. Stopniowo jednak bohater odkrywa, że siatka spiskowców jest zbyt silna. Co interesujące, uświadamiają mu to osoby związane z prawicą, które są przeciwne polityce „grubej kreski” (wątek eksploatowany w *Uwikłaniu*). Jeśli bohaterowi uda się pozostać przy życiu, to stanie się to nie dzięki jego aktywnej postawie w przeciwstawianiu się spiskowi, ale w wyniku przypadkowej ingerencji zewnętrznych sił, które nie dopuszczają do triumfu zła. W *Uwikłaniu* zostaje zasugerowane, że spisek „złych” ma swoją przeciwwagę w jeszcze bardziej zakonspirowanym spisku „dobrych”, którzy poprzez zabójstwo prezesa Witolda (arcyżłoczyńcy) i jego człowieka, Igora, nie dopuszczają do skrzywdzenia prokurator Agaty Szackiej. W *Układzie zamkniętym* żonie i siostrze przedsiębiorców uwięzionych i oskarżonych o przestępstwa gospodarcze pomaga młody i, jak się początkowo wydaje, naiwny dziennikarz. Ingerencja przychodzi też z zewnątrz – korzystając z kruczka prawnego, Duńczycy wycofują się ze spółki z nowymi właścicielami „Navaru” i zabierają przekazane w leasing maszyny, co prowadzi do bankructwa przejętej przez spiskowców firmy.

Drogówka kończy się śmiercią głównego bohatera i triumfem zła. Bohater, mimo ostrzeżeń teścia, by naprawianie świata pozostawił innym, publikuje w internecie nagrania z nieformalnych rozmów pomiędzy przedstawicielami ministerstwa transportu, włoskiego rządu oraz komisji infrastruktury UE. Rozmowy te miały doprowadzić do ustalenia wysokości łapówek od przekazywanych funduszy unijnych, odbywały się w towarzystwie nagich prostytutek wynajętych do uprawiania seksu z uczestnikami spotkań i były suto zakrapiane alkoholem. Zwycięstwo dobra, jeśli się dokonuje, jest raczej wynikiem ingerencji opartej na chwycie *deus ex machina* niż rezultatem istnienia i sprawnego funkcjonowania odpowiednich instytucji czy wykorzystania możliwości gwarantowanych przez demokratyczne państwo prawa. Coś takiego, jak sugeruje się w tych filmach, jest mrzonką lub iluzją samookłamujących się ludzi.

Służby specjalne stanowią trochę inny przypadek. Ze względu na głównych bohaterów – agentów wywiadu i kontrwywiadu – film Patryka Vegi należałoby zaliczyć do kina szpiegowskiego. Włączenie do omawianej grupy filmów wynika z wykorzystania paranoicznego myślenia spiskowego do wyjaśnienia wydarzeń z najnowszej historii Polski użytych w konstrukcji fabuły. Likwidacja Wojskowych Służb Informacyjnych oraz tzw. druga lista Macierewicza, śmierć byłej poseł i minister budownictwa Barbary Blidy, samobójstwo przewodniczącego Samoobrony, byłego posła i ministra rolnictwa oraz wicepremiera Andrzeja Leppera, działalność Komisji Majątkowej dla Kościoła katolickiego i inne znane z mediów wydarzenia, afery gospodarcze i finansowe Vega przedstawił jako

wynik intryg, prowokacji, wewnętrznych rozgrywek i walk tytułowych służb specjalnych, zaatakowanych przez stylizowanego na Antoniego Macierewicza szefa Służb Kontrwywiadu Wojskowego. Według Vegi (i zgodnie z rozpowszechnionym przekonaniem), rządzącym nie chodzi o sprawiedliwość i właściwe gospodarowanie dostępnymi zasobami dla zapewnienia zrównoważonego rozwoju kraju. Ich celem jest utrzymanie władzy i pozycji, powiększenie swojej sfery wpływów i zabezpieczenie źródeł odpowiednio wysokich dochodów. Tym samym film ten wpisuje się w typowy dla polskiego kina scenariusz myślenia spiskowego.

Jeśli chodzi o narrację, jeszcze jeden zabieg wydaje się niezwykle istotny z punktu widzenia wymowy przedstawionych filmów. Otóż (poza *Drogówką*) widz od początku ma dostęp do opowiadanej historii z perspektywy zarówno przypadkowych ofiar, jak i członków grupy trzymającej władzę. Wywołuje to efekt zupełnie przeciwny do efektu tworzonego przez kino amerykańskie. W tym drugim *suspens* rodzi się z pytania, kim są „oni”, co jeszcze zrobią i czy bohaterowi uda się obnażyć ich działania. W polskich filmach od razu wiadomo, kim „oni” są i co zrobią – co potwierdza obiegową prawdę o skorumpowanej polskiej rzeczywistości. A uczuciem, jakie towarzyszy polskiemu widzowi, jest poczucie kompletnej beznadziei i niemożliwości zrobienia czegokolwiek.

Wzrost liczby thrillerów spiskowych od końca lat sześćdziesiątych oraz nieślabnące zainteresowanie, którym cieszą się one wśród amerykańskiej publiczności, Ray Pratt odczytał, wykorzystując podejście rytualno-ideologiczne. Podkreślił przy tym, że filmy takie jak *Syndykat zbrodni* czy *Wróg publiczny* (*Enemy of the State*, reż. Tony Scott, 1998), nie tyle „odzwierciedlają, wyrażają czy odsłaniają niedostrzegany dotychczas wymiar polityczny” zdarzeń, ile dają wyraz czemuś, co można nazwać „wizjonerską kulturową paranoją”²³. Narastające w XX wieku i coraz bardziej powszechne poczucie utraty kontroli doprowadziło do podważenia jednego z kluczowych dla amerykańskiej kultury mitów – mitu indywidualizmu. Filmowcy nie odnoszą się do konkretnych teorii czy wydarzeń, ale na bazie pewnych lęków i przeczuci społecznych konstruują narracje, w które lęki te zostają wprojektowane²⁴. To, czy są one zgodne z rzeczywistością czy nie, staje się wiadome po pewnym czasie. Na przykład *Koziorożec jeden* (*Capricorn One*, reż. Peter Hyams, 1977) może być traktowany jako kompletna fantazja, zaś diagnoza zawarta w *Zaginionym* (*Missing*, reż. Costa-Gavras, 1982) obecnie, wraz z odsłonięciem materiałów CIA, okazuje się jak najbardziej prawdziwa. Nie zmienia to faktu, że przedstawione w tych filmach wyjaśnienia współtworzą następnie dyskurs, za pomocą którego społeczeństwo stara się wyjaśnić i uspołnić bieżące wydarzenia społeczno-polityczne. W odniesieniu do filmów polskich należałoby raczej powiedzieć o „dyskursie interwencji społecznej”, realizowanej za pomocą języka politycznej paranoi.

²³ R. PRATT: *Projecting Paranoia. Conspirational Visions in American Film*. Lawrence 2001, s. 44–47.

²⁴ Ibidem, s. 1–2, 43–45.

Bibliografia

Literatura zwrta

- CHRISTENSEN T., HAAS P.J.: *Projecting Politics. Political Messages in American Film*. New York 2005.
- DURYS E.: „Samotnie przeciw całemu światu...”. *Zagrożenie, dziennikarze i media w amerykańskich filmach paranoi spiskowej lat siedemdziesiątych XX wieku*. W: *Film i media – przeszłość i przyszłość. Kontynuacje*. Red. A. GWÓŹDŹ, M. KEMPNA-PIENIAŹEK. Warszawa 2014, s. 86–99.
- JANION M., ŻMIGRODZKA M.: *Romantyzm i historia*. Gdańsk 2001.
- KORZENIOWSKI K.: *Polska paranoja polityczna. Źródła, mechanizmy i konsekwencje spiskowego myślenia w polityce*. Warszawa 2010.
- MICHLIC J.B.: *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*. Przeł. A. SWITZER. Warszawa 2015.
- MINKER K.: *O filmach politycznych. Między polityką, politycznością i ideologią*. Warszawa 2012.
- MROZEK W.: *Film pamięci narodowej. Najnowsze kino polskie w dyskursie polityki historycznej*. W: *Kino polskie jako kino narodowe*. Red. T. LUBELSKI, M. STROIŃSKI. Kraków 2009, s. 295–319.
- NAPIÓRKOWSKI M.: *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?* Warszawa 2014.
- PIPES D.: *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. Przeł. S. KĘDZIERSKI. Warszawa 1998.
- PRATT R.: *Projecting Paranoia. Conspirational Visions in American Film*. Lawrence 2001.
- TAZBIR J.: *Od Haura do Isaury*. Warszawa 1989.

Czasopiśmiennictwo

- ADAMCZAK M.: „Katyń” i „Generał »Nil«” a (długi) zmierzch paradygmatu. „Kwartalnik Filmowy” 2012, nr 77–78, s. 72–94.
- NOWICKA M.: *Post-Katyń*. „Odra” 2007, nr 11, s. 90–94.

Katarzyna Szkaradnik

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Filologiczny

Sporny charakter Zaolzia w świetle *Dziennika* Józefa Pilcha oraz innych wybranych narracji autobiograficznych*

The debatable nature of Zaolzie in the light of Józef Pilch's *Dziennik* (Diary) and other selected autobiographical narratives

Abstract: The situation of Zaolzie, a historical and geographical part of Cieszyn Silesia, is complicated. Despite the years of appurtenance to Czechia and Chechoslovakia there is still active Polish residence and both nations continue to share their history. In this article I intend to show the tense Polish-Czech relationship in Zaolzie presented in *Dziennik. Zapiski bibliofila i dziejopisa 1963–1995* by Jerzy Pilch, a writer and essayist from Ustroń. This will be shown in the context of local memory and activist memory stressing the Polishness of the region. It will be possible to analyze how the ideological dimension of the identity is interwoven with an effort to bring about a narrative restoration of Zaolzie, divided by an arbitrary border.

Key words: autobiographical narratives, Polish-Czech relations, Zaolzie, Cieszyn Silesia, Józef Pilch

Słowa kluczowe: narracje autobiograficzne, stosunki polsko-czeskie, Zaolzie, Śląsk Cieszyński, Józef Pilch

* Artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/07/N/HS2/00966.

Na temat polsko-czeskiego konfliktu o Zaolzie powstało wiele prac historycznych, prezentujących szczegółowo jego genezę, przebieg i trwające do dziś konsekwencje, przy czym niektóre analizy mogły ujrzeć światło dzienne dopiero po zniesieniu cenzury¹. Próby łagodzenia urazów i prostowania przekłamań nie doprowadziły jednak do zupełnej likwidacji animozji i stereotypów nawet wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, tym bardziej więc trudno mówić o wzroście świadomości ogółu Polaków, na których mapie mentalnej rzeczony obszar zajmuje pozycję marginalną. Z rzadka tylko bywa przywoływany dla celów ideologicznych², kiedy wspomina się o okolicznościach zajęcia go – według innej narracji: odzyskania – przez wojska II Rzeczypospolitej w 1938 roku. Sama nazwa odzwierciedla optykę polską³, definiując teren „za Olzą” (w podtekście: „ale przed Czechami”) z punktu widzenia „naszego” centrum. W sensie politycznym region ten wyodrębnił się w 1920 roku na mocy podziału Śląska Cieszyńskiego, czego bez planowanego plebiscytu dokonała Rada Ambasadorów⁴. Wśród pozostałej w Czechosłowacji ludności znalazło się niemal 49% Polaków (ok. 143,5 tys. osób), a chociaż w 1991 roku żyło ich na Zaolziu już zaledwie 43,7 tys. i liczba ta ciągle maleje⁵, owa mniejszość nadal jest skonsolidowana i aktywna.

Jakkolwiek koncentruję się na sytuacji polskich autochtonów, nie należy zapominać o skomplikowaniu dziejów omawianej ziemi ani o fakcie, że spory wynikające z jej położenia geopolitycznego zaciążyły na życiu wszystkich mieszkańców. W niniejszym artykule ukazuję różne oblicza napiętych stosunków granicznych związanych z Zaolziem w świetle *Dziennika* Józefa Pilcha (1913–1995)

¹ Do wielu tematów nadal trudno historykom podchodzić *sine ira et studio*; jak przyznał czeski badacz, w odniesieniu do XX-wiecznej historii Śląska „[...] pojawiają się niegdyś znane w czeskiej historii »ostrza« eksponowania nacjonalizmu. Ich istnienie będzie stopniowo zwalczane rzeczowymi [...] badaniami oraz zamykaniem bolesnych rozdziałów historii. Niemniej jednak nie można założyć, że taki proces będzie przebiegał bezboleśnie, bez hasła o [...] »sprawiedliwości historycznej« czy [...] jedynej prawdzie, bez względu na to, jakie preferuje ona barwy”. Z. JÍRÁSEK: „Deficyty” w czeskich badaniach historycznych Śląska. W: *Deficyty badań śląskoznawczych*. Red. M.S. SZCZEPAŃSKI, T. NAWROCKI, A. NIESPOREK. Katowice 2010, s. 36.

² Pojawił się np. w dyskusjach dotyczących mniejszości w związku z sytuacją polityczną na Ukrainie. Zob. M. WILGOCKI: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia. „Robi się klimat Zaolzia”*. Gazeta Wyborcza, 13.05.2014. http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html [data dostępu: 26.05.2014].

³ W Czechach teren ten jest określany nazwą *Těšínsko*.

⁴ Wprawdzie jesienią 1918 roku Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego i jej czeska odpowiedniczka, Zemský Národní Výbor pro Slezsko, zawarły porozumienie o przyjęciu kryterium etnicznego, niemniej rząd czechosłowacki nie uznał tej decyzji, a w styczniu armia czeska usiłowała opanować cały Śląsk Cieszyński. Zob. S. ZAHRADNIK, M. RYCKOWSKI: *Korzenie Zaolzia*. Warszawa 1992, s. 52–64.

⁵ Zob. Z. JASIŃSKI: *Polska diaspora w Czechach i Słowacji*. W: *Polska diaspora*. Red. A. WALASZEK. Kraków 2001, s. 265; J. SUŁKOWSKI: *Realizacja praw mniejszości polskiej w Czechach i mniejszości czeskiej w Polsce*. W: *Dziedzictwo pogranicza. Realizacja praw mniejszości polskiej na Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Czechach oraz mniejszości białoruskiej, litewskiej, ukraińskiej i czeskiej w Polsce*. Red. D. GÓRECKI. Łódź 2013, s. 167.

– historyka samouka, znanego bibliofila i działacza kultury z Ustronia w polskiej części Śląska Cieszyńskiego. W jego frapujących, barwnych zapiskach (które rozpoczął dopiero w pięćdziesiątym roku życia, a prowadził aż do śmierci) Zaolzie stanowi co prawda jeden z licznych wątków, lecz niebagatelny dla wymowy całości diariusza. Za kontekst posłużyły mi wybrane dawniejsze i nowsze wspomnienia ludności regionu z obu stron granicy. Zamiast wywodu chronologicznego⁶ proponuję tok problemowy, idący w ślad za wieloaspektowym i wbrew pozorom niejednoznacznym podejściem autora i bohaterów *Dziennika* do zagadnienia Zaolzia.

Tego rodzaju akcentowanie podmiotowej świadomości odpowiada historiografii narracyjnej, która oddaje sprawiedliwość subiektywnym aspektom egzystencji⁷ oraz pokazuje, jak fakty stają się funkcją opowieści o zdarzeniach⁸. W studiach takich kładzie się nacisk na pamięć społeczną, na to, co z przeszłości trwa w teraźniejszości i co aktualnie czyni się z wyobrażeniami o przeszłości⁹. Nieodzowna jest tu perspektywa antropologiczna, zogniskowana na doświadczeniu, mentalności i wzorach kulturowych. W kwestii narracji autobiograficznych warto zauważyć, że w polskiej tradycji zwyczajowo mają one wydźwięk ideologiczny i narodowy¹⁰, czego potwierdzenie przynoszą też przedstawiane przykłady. Wprawdzie pamiętniki czy wspomnienia charakteryzuje dobór materii zgodny z globalnym oglądem *ex post*, dzienniki zaś podlegają ciśnieniu chwili bieżącej, niemniej we wszystkich tych gatunkach następuje nie tyle odkrywanie przeszłości, ile jej reprezentowanie. Autobiograficzne „ja” z kolei – choćby sprawiało wrażenie podmiotu esencjalnego – *de facto* jest podmiotem stającym się, obiektem kreacji¹¹, która czerpie na równi z materii historycznej i językowej.

⁶ Po dane rzeczowe odsyłam np. do prac: K. NOWAK: *Mniejszość polska w Czechosłowacji 1945–1989. Między nacjonalizmem a ideą internacjonalizmu*. Cieszyn–Katowice 2010; S. ZAHRADNIK: *Polacy na Zaolziu 1920–1990. Krótki szkic historyczny*. W: *Zaolzie. Studia i materiały z dziejów społeczności polskiej w Czecho-Słowacji*. Red. M.G. GERLICH, D.K. KADŁUBIEC. Warszawa 1992, s. 3–16.

⁷ Zob. G.G. IGGERS: *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*. Przeł. A. GADZAŁA. Warszawa 2010, s. 51.

⁸ Tworzy ona „perspektywiczną fikcję faktyczności”. Zob. R. KOSELLECK: *Historia społeczna a historia pojęć*. W: IDEM: *Semantyka historyczna*. Oprac. H. ORŁOWSKI. Przeł. W. KUNICKI. Poznań 2001, s. 400.

⁹ Zob. M. GOLKA: *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa 2009, s. 7.

¹⁰ Zob. np. A. GALANT: *Prywatne, publiczne, autobiograficzne. O dziennikach i esejach Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego*. Warszawa 2010, s. 31.

¹¹ Zob. np. M. MARSZAŁEK: „*Życie i papier*”. *Autobiograficzny projekt Zofii Nałkowskiej. „Dzienniki” 1899–1954*. Kraków 2004, s. 45–46, 52.

Bój o wartości i martyrologia

Tak jak *gros* podobnych narracji, *Dziennik* Pilcha okazuje się nie tylko rejestrem wydarzeń (aczkolwiek pełni cenną funkcję dokumentacyjną) czy prostodusznym zapisem przeżyć, ale też próbą narracyjnego przepracowania bolesnych zaszczości. Pośród tych ostatnich znalazł się konflikt o Zaolzie, który miał dla autora znaczenie na płaszczyźnie zarówno oficjalnej, politycznej, jak i prywatnej, tożsamościowej. Innymi słowy, na jego nastawienie wobec interesującego mnie tutaj problemu rzutowała dwojaka perspektywa: jako historyk wyszukiwał i nagłaśniał dowody polskości tej ziemi, a osobiście żywił do niej stosunek emocjonalny, gdyż za Olzą mieszkali jego przyjaciele i rodzina. Nie sposób jednak postawić znaku równości między powyższym rozróżnieniem a podziałem na wymiar kolektywny i wymiar indywidualny. U Pilcha obydwa się spletały, własną tożsamość jednostkową silnie bowiem osadzał w narodowej, polskości zaś uznawał za jedną z najwyższych wartości, mimo że nie należał do sympatyków opcji konserwatywno-prawicowej, nie obejmowała go także stereotypowa kategoria Polaka-katolika. Jak zatem ową polskości rozumiał? Za wyjaśnienie może służyć cytat z czasopisma „Oświata” – organu bliskiej ustrońskiemu bibliofilowi Polskiej Partii Socjalno-Demokratycznej – z 1919 roku, okresu rozstrzygającego dla spornego terenu:

Śląsk Cieszyński [...] jest krajem polskim. Zamieszkują go Polacy, których rdzeń stanowi robotnik polski. Nad samą Ostrawicą jedynie znajduje się element [...] morawski, który przyemigrował tu z [...] Moraw. Lud śląski czuł i czuje się częścią składową bogatego w tradycje i przepiękną historię [...] Narodu polskiego¹².

Anonimowy publicysta – przyznający sobie prawo do składania deklaracji w imieniu wyobrażonej „jedni” miejscowego ludu (tj. warstw niższych) – pragnął natchnąć odbiorców dumą z partycypacji w dziedzictwie gloryfikowanego bytu narodowego. Podobnie też Pilch identyfikował polskości ze schedą kulturalną, utożsamianą ze wszystkim, co uduchowione¹³. Ponieważ lud cieszyński jakoby pielęgnował tę spuściznę od wieków¹⁴, autor *Dziennika* mógł przemówić po

¹² *Nasze zadania*. „Oświata” 1919, nr 1, s. 2. Cyt. za: J. KOWALCZYK: *Po drugiej stronie Olzy. Przemiany zasad samookreślenia polskiej ludności Śląska Cieszyńskiego w świetle prasy*. Warszawa 1992, s. 69. Praca ta stanowi cenną analizę treści (retoryki) gazet i czasopism w okresach natężonej rywalizacji o świadomość narodową Zaolzian.

¹³ W takim nastawieniu odzwierciedla się analizowane między innymi przez Rolanda Barthes’a „mityczne zatrzymanie w czasie narodowej esencji i jednocześnie określenie jej sensu jako prawidłowości naturalnej, a nie konwencjonalnej”. Zob. W.J. BURSZTA: *Nostalgia i mit*. W: *Historia: o jeden świat za daleko?* Wstęp, przekł. i oprac. E. DOMAŃSKA. Poznań 1997, s. 122.

¹⁴ Z powodów historyczno-politycznych Cieszyńscy w monarchii austro-węgierskiej istotnie byli silniej niż Górnolązacy zakorzenieni w polskiej kulturze i skłonni do integra-

koncercie chóru nauczycieli z Zaolzia w Ustroniu w 1975 roku: „My, Polacy z obydwóch stron Olzy, szacunek i miłość do kultury wynieśliśmy już spod rodzinnej, beskidzkiej [...] strzechy”¹⁵. W przytoczonym zdaniu pobrzmiewa kilka fundamentalnych założeń: *primo*, z bycia Polakiem ma wynikać szczególne przywiązanie do kultury; *secundo*, kultura polska jest tu postrzegana jako przekazywana przez najbliższych, a więc „swoja”, nie narzucona; *tertio*, „strzecha” może po prostu metonimicznie oznaczać dom rodzinny, lecz równocześnie odsyła do wspomnianego „ludu”.

W świetle niniejszych ustaleń nie dziwi, że jeśli ustroński historyk wysoko stawiał większość działaczy Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego na Zaolziu, widząc w nich „prawdziwych Polaków”, rozumiał pod tym mianem ludzi szlachetnych, uczciwych, aktywnych społecznie i twórczo. Dlatego považał poetę Henryka Jasiczka, nie tylko za wkład do polskiej kultury, ale też za to, że gdy rządzący stłumili popieraną przez niego praską wiosnę, nie złożył tzw. samokrytyki, choć za posiadanie „kręgosłupa moralnego” usunięto go ze stanowiska [Dz, 121]. Przy okazji pogrzebu artysty, w 1976 roku, Pilch ponownie akcentował ideowość Jasiczka, zarazem wyrażając zdumienie brakiem delegacji PZKO na uroczystości [Dz, 272], aczkolwiek łatwo zgadnąć, iż członkowie Związku nie chcieli się narażać na represje ze strony władz. Warto dodać, że w czasie praskiej wiosny przywódcy partyjni w PRL wzywali (m.in. na wiecach w zakładach pracy) do ucięcia kontaktów z zaolziańskimi Polakami z powodu ich aprobaty dla czechosłowackiej „reakcji”.

Przed wszystkim jednak Pilch podziwiał omawianą tu mniejszość za wytrwały opór przeciw wynaradawianiu niezależnie od konsekwencji. Chociaż jako historyk zdawał sobie sprawę ze stroniczej prezentacji faktów przez pamiętnikarzy, doceniał memuary czynnych uczestników zdarzeń, a będąc koneserem tego działu literatury, wyrokował o *Wspomnieniach* Zofii Kirkor-Kiedroniowej: „Autorka chyba [...] najrzetelniej i obiektywnie przedstawiła przebieg wydarzeń 1918–1920 na tych ziemiach, scharakteryzowała zdradzieckie posunięcia i zbrodnie dokonane przez Czechów na polskim ludzie cieszyńskim” [Dz, 436]. Historycy długo nie poruszali owych spraw otwarcie, stąd entuzjazm Pilcha, kie-

cji z Rzeczpospolitą (zob. np. M.W. WANATOWICZ: *Tożsamość Śląska w oglądzie historycznym*. W: *Dynamika śląskiej tożsamości*. Red. J. JANACZEK, M.S. SZCZEPAŃSKI. Katowice 2006, s. 39), jednak stało się to też komponentem mitologizującej (auto)narracji. Ponadto warto zauważyć, że Pilch częściowo wpisywał się w dyskurs umniejszający podmiotowość Ślązaków i jako kulturę *par excellence* („wyższą”) propagujący tę narodową. Wpiew jako taką postrzegano kulturę niemiecką, następnie (przez opozycję do państwa austriackiego) – polską, a opowiedzeniu się za tą ostatnią przyznano walor etyczny, co czyniło z niego gest chwalebny i moralną konieczność (zob. G. KUBICA: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków 2011, s. 38–39).

¹⁵ J. PILCH: *Dziennik. Zapiski bibliofila i dziejopisa z lat 1963–1995*. Red. K. SZKARADNIK. Ustroń 2013, s. 223. Po kolejnych cytatach z tej książki podaję w nawiasie numer strony poprzedzony dwuznakiem „Dz”.

dy cieszyński dziennikarz Robert Danel w 1984 roku przełamał tabu. (Wcześniej pisano głównie o krzywdach wyrządzanych Czechom po wkroczeniu wojska na Zaolzie w 1938 roku, gdyż komunistyczne władze mogły wytykać nadużycia rządom sanacji). Ustroński bibliofil szanował redaktora za wyważony ton i unikanie publicystycznego komentowania źródeł, obserwował popyt na te treści (po „Głos Ziemi Cieszyńskiej” zaczęły się formować kolejki) oraz liczył, że prekursor ośmieli innych do ujawniania przemilczanych okrucieństw [Dz, 378]. Takich, jakich doznała również Kirkor-Kiedroniowa (więziona w trakcie ofensywy czeskiej w 1919 roku), a zwłaszcza jej mąż, działacz narodowy i oświatowy. Pojmany i – według sformułowania pamiętnikarki – zmasakrowany, ponoć wyznał jej w szpitalu, iż poczuł, że istotnie słodko umierać za ojczyznę. W owej koturnowej scenie widać, jak romantyczny kult martyrologii szedł w parze z pozytywistyczną „pracą u podstaw” „na niwie narodowej”. Jeszcze wyraźniejsze staje się to w wyimku ze wspomnień Zofii obrazującym zwięźle a plastycznie jej metamorfozę – od sceptycyzmu wobec działań edukacyjno-patriotycznych do zaangażowania i zbratania się z ludem nadolziańskim niemal po więzy (niewinnie przelanej) krwi:

[...] później umyślnie jeździłam do Cieszyna trzecią klasą, by zamiast eleganckich [...] Niemców mieć za towarzyszy podróży polskich górników i rolników, w rozmowie z nimi poznać duszę śląską i dawać im cośkolwiek z mojej duszy. Przyszedł czas, że ta symbioza dokonała się prawdziwie – w ogniu walki i wspólnych ofiar¹⁶.

Ofiary historii

Nie wolno zapominać, że o ile działacze pokroju Kiedroniów upatrywali w cierpieniu nieuchronny skutek uboczny aktywności służącej „celom wyższym”, o tyle większość mieszkańców postrzega(ła) siebie jako bierne ofiary cudzych zatargów. I to nie tylko po pierwszej wojnie światowej, lecz w wielu wypadkach do dzisiaj; mamy tu więc do czynienia ze swoistym brzemieniem spuścizny po przodkach. Doskonale unaocznia te zagadnienia książka *Zaolzie. Polsko-czeski spór o Śląsk Cieszyński 1918–2008*, wydana przez Fundację Ośrodka „Karta” i stanowiąca modelowy przykład wykorzystania *oral history* – wspomnień kilku generacji, od osób pamiętających międzywojnie po młodzież. W ich wypowiedziach odsłania się mozaika tożsamości narodowych i etnicznych; mówiący oświadczają na przykład: „czuję się śląskim Czechem”, „jestem Polakiem”, „jestem pochodzenia żydowskiego, ale czuję się Czechem”. Jednak bodaj najdobitniej o heterogeniczności społeczeństwa zaolziańskiego świadczy wyznanie: „Mama jest Polką,

¹⁶ Z. KIRKOR-KIEDRONIOWA: *Wspomnienia. Cz. 2: Ziemia mojego męża*. Red. A. SZKLARSKA-LOHMANNOWA. Kraków 1988, s. 13.

tata pochodził z rodziny mieszanej. [...] W domu mówiliśmy wyłącznie gwarą. Rodzice posłali nas do czeskiej szkoły”¹⁷. Mimo deklarowania więzi z różnymi zbiorowościami bohaterowie książki w zasadzie unisono wyrażają poczucie bycia pastwą polityki, a co za tym idzie – poczucie związanej z zaolziańską specyfiką wspólnej (nie)doli, konsolidującej ich „tutejszości”. Jak argumentuje siedemdziesięcioletni gorliwy Polak: „Moi dwaj synowie też się ożenili z Czeszkami. I co miałem zrobić, powiesić się, czy co? Ja byłem przez lata ratownikiem w kopalni, tam koło siebie pracowali Czesi, Słowacy, Polacy. [...] Co miałem rzec – to nie Polak, to nie będziemy go ratować?”¹⁸.

Analogiczne stanowisko reprezentował przyjaciel Pilcha, doktor Józef Mazurek, leczący partyzantów, a po wojnie gromadzący dane na temat ofiar okupacji hitlerowskiej na Zaolziu bez względu na ich narodowość, co jeszcze wiele lat później nie było podejściem oczywistym. Rzecz jasna, postawy radykalne cechowały nielicznych, lecz właśnie oni wpływali na losy całych rzesz, czego rezultaty uwidaczniały się w takich momentach, jak ów przełomowy rok 1919. Zaniepokojenie pogłębiającymi się antagonizmami następująco wspominała Kirkor-Kiedroniowa:

Spokój w zagłębiu [...] trwał niedługo. Niezadowoleni byli miejscowi szowiniści czescy. Rozgoryczeni byli Polacy [...]. [...] przyjechali do nas [...] Sykałowie z radosną według nich nowiną, iż górnicy z Suchej wywieźli na taczkach kierownika kopalni, Czecha. Mąż i ja spojrzeliśmy na siebie ze zdumieniem i smutkiem. Cóż to będzie, jeśli nawet tak rozumni ludzie [...] nie pojmują tego, że nie możemy licytować się z Czechami w metodzie prześladowań i gwałtów. Bo nas z pewnością przelicytują¹⁹.

Abstrahując od „mimoходом” wyartykułowanego przez autorkę przeświadczenia o czeskiej przewadze w brutalności, należy podkreślić, że dokonany wkrótce potem podział Cieszyńskiego jeszcze eskalował napięcia. Ksiądz Andrzej Buzek – pastor w zaolziańskim Frydku – w memuarach pisanych u końca lat pięćdziesiątych, obejmujących głównie okres 1908–1921 i opatrzonych znamienym tytułem *Z Ziemi Piastowskiej*, stwierdzał roztropnie:

I cóż Czesi? [...] Czy ozwą się do nas: „Bracia! Ze względów gospodarczych i komunikacyjnych przyznano nam ten skrawek zamieszkałej przez was ziemi. Za mało was tu, by dzielić się z wami rządami nad ojczyzną wspólną. Ale nic nam to nie szkodzi, jeśli [...] zachowacie [...] swą narodowość, byleście byli wiernymi obywatelami [...]”. Nic podobnego nie nastąpiło [...]. W nas, w miejsce dawniejszej sympatii, wezbrała niechęć do Czechów. [...] Zapomnieli jedni i drudzy, że gdzie dwaj klóćą się, korzysta trzeci²⁰.

¹⁷ I. CICHA: wypowiedź nt. „Tożsamość”. W: *Zaolzie. Polsko-czeski spór o Śląsk Cieszyński 1918–2008*. Red. A. KNYT. Warszawa 2008, s. 166.

¹⁸ J. CMIEL: wypowiedź nt. „Tożsamość”. W: *Zaolzie. Polsko-czeski spór...*, s. 155.

¹⁹ Z. KIRKOR-KIEDRONIOWA: *Wspomnienia...*, s. 316.

²⁰ A. BUZEK: *Z Ziemi Piastowskiej. Wspomnienia pastora*. Cieszyn 2009, s. 447.

W podtekście ks. Buzek antycypował, oczywiście, aneksję części Czechosłowacji przez Rzeszę w 1938 roku. Zarówno on, jak i Kirkor-Kiedroniowa ze zmartwieniem, a wręcz zgrozą przyjęli wcielenie przez Rzeczpospolitą spornego terenu „przy okazji” tamtej cesji oraz rewanże za dyskryminację rodaków. Również Pilch potępiał sposób inkorporowania Zaolzia, między innymi przywołując w *Zapiskach bibliofila* scenę, w której ceniony przezeń przywódca socjalistów Mieczysław Niedziałkowski daremnie przekonywał prezydenta Ignacego Mościckiego o zgubnych skutkach takiego posunięcia [Dz, 214].

Gwoli sprawiedliwości wypada choćby symbolicznie skonfrontować racje Polaków z reminiscencjami zaolziańskich Czechów, przypominających, że przed zajęciem tego obszaru grasowały tam polskie bojówki, a później wielu z nich było katowanych przez policję albo zmuszonych do emigracji, co spotkało też nauczyciela Evžena Cedivodę. Ponadto w nowym miejscu zamieszkania nie chciano udzielić mu ślubu, ponieważ według urzędników pozostał obywatelem polskim, zatem winien wystarać się o pozwolenie z MSZ w Warszawie. W dodatku odmówiono mu ślubu kościelnego, był bowiem katolikiem, natomiast jego narzeczona – członkinią Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego²¹.

Większość osób uczestniczących w wywiadach prowadzonych przez Ośrodek „Karta” uznaje dzisiaj zanurzenie w dwóch kulturach za bezcenne, wyrażając zarazem opinię, że stare spory mogą rozdrapywać historycy, lecz zwykli ludzie powinni żyć w zgodzie, a kto żyje resentmentami, ten nie potrafi zrozumieć wielokulturowej Europy. Istotnie, współczesna humanistyka rehabilituje czy nawet nobilituje tego rodzaju etniczno-kulturowe amalgamaty oraz narracje „pograniczne”. Nierzadko są one traktowane jako ekwiwalent skompromitowanych narracji państwa narodowego (zwłaszcza osadzonych w kontekście komunistycznym), a także jako ramy oferujące poczucie własnej wartości społecznościom, których status zmienił się raptem po transformacji ustrojowej²². Chociaż młody Polak z Zaolzia podwójną perspektywę jego mieszkańców określa mianem sytuacji komfortowej (mimo dwuznacznego wyrażenia „**zderzenie** kultur i mentalności”) i „zawsze” będącej bogactwem²³, trzeba sprostować, że przez lata i poniekąd do dziś obie nacje separowały się za sprawą osobnych instytucji i organizacji, a możliwość **wyboru** stanowiła nie tyle szansę, ile tragiczny **przymus**. Świadom tego Pilch następująco referował prezentowany mu przez wujka z Za Olzy zbiór historyjek i wierszy gwarą Adama Wawrosza:

²¹ Zob. E. CEDIVODA: *Czeski los*. W: *Zaolzie. Polsko-czeski spór...*, s. 12–13.

²² Zob. T. ZARYCKI: *Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”*. W: *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. JAŁOWIECKI, S. KAPRALSKI. Warszawa 2011, s. 45.

²³ Zob. T. PUSTÓWKA: wypowiedź nt. „Tożsamość”. W: *Zaolzie. Polsko-czeski spór...*, s. 171–172.

Stosunki narodowościowe na Zaolziu najlepiej przedstawił w opowiadaniu *Zeszmatłany* [tj. zdeptany – K.S.] *życot*, w którym opisał, w jaki sposób na tym nieszczęśliwym skrawku ziemi przechodzącym z rąk do rąk ludzie nabywali przekonania polityczne czy urabiali się na Polaków, Czechów i Niemców. Z jednego rodzeństwa wyszło troje dzieci, każde innej narodowości, w zależności od tego, do kogo poszło na służbę, kto był jego przełożonym itp. [Dz, 284].

Bastion polskości i różne zakresy „naszości”

Nie dziwi w takim wypadku uwypuklanie przez działaczy narodowych decydującej roli pracy oświatowej, aczkolwiek Polacy zaznaczali, że Zaolzie, jako część Śląska Cieszyńskiego, ma oczywiste i spontaniczne związki z Polską. Wskazywał na to w swoich wspomnieniach choćby socjolog Jan Szczepański: rozpowszechniona w regionie wiara ewangelicka opierała się na Biblii gdańskiej, staropolskich postyllach, dziełach Reja etc., czytanych w domach w okresie prześladowań; w efekcie więc reformacja przyczyniła się do utrzymania polskości tej ziemi²⁴, przez niemal sześć wieków pozostającej poza tzw. Macierzą. U progu XX stulecia należało przeto jedynie rozbudzić jakby utajoną świadomość narodową autochtónów, zanim inicjatywę przejmie obóz przeciwny, który „przerobi” ich na Czechów – dzieci za pomocą czeskiej szkoły, ojców za pośrednictwem sztygara i inżyniera²⁵. Metafora „przebudzenia” służyła fingowaniu naturalności autoidentyfikacji z polskością; *notabene*, nasuwa się refleksja, że wsparcie niezbędne w „wyjściu ze snu” podawało w wątpliwość podmiotową autonomię ludu. Niemniej wysiłki skupiano na tym, aby przekonać zarówno samych mieszkańców regionu, jak i szeroką opinię publiczną, że chodzi o Polaków z dziada pradziada (których łączność z polskością miała sięgać doby rzeczonyj „ziemi piastowskiej”), a nie o późniejszych osiedleńców²⁶.

Z kolei Pilch przyklaskiwał temu, że w atmosferze czechosłowackiej odwilży politycznej podczas jednej z uroczystości w PZKO trzyniecki historyk Stanisław

²⁴ Zob. J. SZCZEPAŃSKI: *Wiara*. W: IDEM: *Korzeniami wrośłem w ziemię*. Ustroń 2013, s. 70.

²⁵ Zob. Z. KIRKOR-KIEDRONIOWA: *Wspomnienia...*, s. 15. Należy oczywiście przypomnieć o istnieniu jeszcze innej opcji politycznej żywej wówczas na Śląsku Cieszyńskim, czyli o ruchu separatystycznym tzw. ślązakowców, skupionym wokół Józefa Koźdonia i jego Śląskiej Partii Ludowej. Koźdoniowi chodziło o zerwanie łączności z Galicją i Królestwem Kongresowym, przed końcem pierwszej wojny światowej głosił tezę o przynależności Cieszyńskiego do niemieckiej sfery kulturowej, później wybrał opcję czeską. Zob. np. K. NOWAK: *Niewytyczona granica? Refleksje historyczne na temat narodowości śląskiej*. W: *Górny Śląsk wyobrażony. Wokół mitów, symboli i bohaterów dyskursów narodowych*. Red. J. HAUBOLD-STOLLE, B. LINEK. Opole–Marburg 2005, s. 157–176.

²⁶ Rzecz jasna, pojawia się tu anachronizm, gdyż w czasach Piastów nie istniał naród w nowoczesnym rozumieniu. *Notabene*, właśnie przybysze z Galicji i Królestwa Kongresowego znacznie częściej ulegali czechizacji, co przyznawali nawet sami Czesi. Zob. np. E. CEDIVODA: *Czeski los...*, s. 6, 14.

Zahradnik podniósł kwestię określenia polskiej ludności cieszyńskiej mianem spolszczonych Morawców (co zaczął głosić pod koniec XIX wieku poeta Petr Bezruč, a co przez lata powtarzano niczym fakt naukowy) i domagał się stanowczego obalania owej tezy. Wrażenie na autorze *Dziennika* wywarła również wydana przez wspomnianego badacza nakładem własnym praca *Struktura narodowościowa Zaolzia na podstawie spisów ludności 1880–1991*, skąd przytoczył fragment wstępu wyjaśniający, że „publikacja nie ma zamiaru wzbudzać [...] niepotrzebnych emocji, ale uświadamiać, uzasadniać i pobudzać do rozważań”, zawarte w niej dokumenty zaświadczały bowiem *per se* o czeskiej polityce wy-naradawiania [Dz, 465–466]. I wreszcie bibliofil ubolewał nad zwolnieniem Zahradnika w 1985 roku ze stanowiska kierownika archiwum huty w Trzyńcu (w domyśle: z powodu nieprawomyślności, przez co i ten historyk wpisał się w paradygmat martyrologii Polaków na Zaolziu).

Reasumując, dla Pilcha – jak dla wielu innych – ziemia ta oznaczała bastion polskości, który złożył wiele dowodów patriotyzmu, wliczając wymowne gesty symboliczne: „Według relacji ks. Buzka ojciec Jerzego Cienciały (tego z Zaolzia), Paweł, zawiózł furę ziemi ze Śląska Cieszyńskiego na kopiec Kościuszki” [Dz, 87]. Wypada tutaj zauważyć, że z perspektywy nowoczesnych państw narodowych pogranicze wydaje się wielorako (etnicznie, politycznie, językowo, moralnie) podejrzane – pożądaną klarowność przywraca mu ideologiczna transformacja w „kresy”, dzięki której przesuwa się ono do centrum narodowej świadomości, jego ludność zaś awansuje „na strażników stanu posiadania, patriotów-bohaterów walczących na rubieżach o zachowanie jedności i ciągłości tradycji, żyjących w czarującym krajobrazie bliskim sercom wszystkich **prawdziwych** członków narodu”²⁷. Koresponduje to choćby z treścią propagandowej broszury o Zaolziu z 1938 roku: „Naród polski nie wyrzeka się [...] Polaków zamieszkałych na zwartych obszarach, a wiernie stojących przy polskości, [...] terenów, na których duch polski tworzył i panował”²⁸, jak też z zachwytem Kirkor-Kiedroniowej urokiem nadolziańskiej doliny i z jej niezachwianą wiarą w polubowne **odzyskanie** tej ziemi przez Rzeczpospolitą²⁹.

Poczucie praw do omawianego terenu przebija także z słów Pilcha, który relacjonując w 1964 roku spotkanie twórców ludowych, pisał, iż wedle pewnego inżyniera z Istebnej: „[...] należy ją [kulturę tradycyjną – K.S.] kultywować na całym Śląsku, wspólnie z »naszym Zaolziem«. Może się tylko przejęzyczył, chociaż jestem pewny, że czuje wielki sentyment do Zaolzia. Za to powiedzenie chętnie bym go uściskał” [Dz, 37]. Co kluczowe dla zrozumienia postawy autora *Dziennika*, „naszość” pojmował on nie tylko w kategoriach narodowych, lecz

²⁷ J.P. HUDZIK: *Zrozumieć Śląsk. Różnica kulturowa i granice teorii*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 236.

²⁸ J. KOZLIK: *Śląsk Zaolzański ziemią polską. Co każdy Polak wiedzieć powinien o ziemiach polskich pod zaborem czeskim*. [s.l.] 1938, s. 31.

²⁹ Zob. Z. KIRKOR-KIEDRONIOWA: *Wspomnienia...*, s. 465. Wyróżnienie – K.S.

również jako okolicę, integralność ziemi cieszyńskiej, zgodnie z tezą między innymi Józefa Burszty, że do ojczyzny ideologicznej można przynależć wyłącznie przez aktywną więź ze swoim regionem³⁰. Warto tu powrócić do wspomnianej „beskidzkiej strzechy”, która zdaniem Pilcha jednoczyła „nas” z obu brzegów Olzy – w twierdzeniu tym dochodzi do skonstrastowania polityki, wprowadzającej arbitralne rozłamy, z naturą, kwestionującą dokonywane przez człowieka podziały. W *Dzienniku* nieraz pojawiają się także wzmianki o nieoficjalnych hymnach Cieszyńskiego – pieśniach *Płyniesz, Olzo* i *Ojcowski dom* Jana Kubisza. Ich słowa nawiązują do najprostszych symboli „tutejszości”, bez podtekstów politycznych, za to istotny wyznacznik tożsamości stanowi w nich mowa przodków. Trzeba nadmienić, że głównym spoiwem ludności po obu stronach rzeki (niezależnie od późniejszej identyfikacji narodowej) od wieków było właśnie mówienie „po naszymu”, tj. w gwarze cieszyńskiej. Co prawda wymienione pieśni powstały przed podziałem regionu, lecz może dlatego śpiewanie ich w pewnym sensie negowało sztuczną demarkację.

Przekraczanie granicy (absurdy)

Pilch niejednokrotnie udawał się za granicę albo gościł bliskich z Zaolzia, dzięki czemu mógł porównywać sytuację w obu państwach bloku wschodniego. Na przykład w połowie maja 1986 roku odnotował, że Czechosłowacja nadal milczy o radioaktywnym skażeniu po awarii elektrowni w Czarnobyli, co skwitował z przekąsem: „Po prawej stronie Olzy są jarzyny i bieżące produkty rolne szkodliwe, a po lewej zupełnie dobre. Niezły materiał na satyrę” [Dz, 406]. Innym razem okazało się, że kuzyn z Bystrzycy musi urządzić chrzciny córki po stronie polskiej, gdyż w Czechosłowacji za taką niesubordynację wyrzucono by go z pracy [Dz, 406].

Przekraczanie granicy w przypadku obywateli PRL wiązało się zazwyczaj z mnóstwem zabiegów (uzyskiwanie przepustek etc.) oraz niepewności. Kiedy w 1986 roku Pilch dołączył do wycieczki zakładowej, by przywieźć parę książek od Zahradnika, celnicy czescy nie tylko skrupulatnie przeszukali autobus, ale również szczegółowo skontrolowali wylosowane osoby, przetrząsając im nawet portfele i każąc się rozebrać w separatkach. Ustroński historyk nie krył zbulwersowania: „Cóż my możemy obecnie przemycić do Czech? Dawno nie byłem tak rozwścieczony, jak dzisiaj na [...] obłudę w »przyjaźni« między państwami

³⁰ Zob. S.A. WISŁOCKI: *Kultura ludowa, czyli łączność człowieka z... Kosmosem*. W: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*. Red. W.J. BURSZTA, J. DAMROSZ. Warszawa 1994, s. 45.

socjalistycznymi. [...] Na domiar książek nie przywozłem, bo wystraszony [...] nie chciałem ryzykować” [Dz, 413].

Ze względu na owo lansowane braterstwo i programowy „internacjonalizm” w okresie komunistycznym kontrowersje wokół Zaolzia były odgórnie wyciszane. W 1966 roku na polecenie Komitetu Powiatowego PZPR Pilch został zmuszony do usunięcia ze swojego referatu, wygłaszanego podczas Międzynarodowego Dnia Spółdzielczości, nazw pierwszych na Śląsku Cieszyńskim spółdzielni spożywców, ponieważ znajdowały się po czeskiej stronie [Dz, 63]. Z kolei dwutygodnik „Poglądy” (pod redakcją Wilhelma Szewczyka) zawieszono pod zarzutem poświęcania zbyt dużej uwagi Śląskowi i udostępniania łamów Polakom zza Olzy, co zdaniem decydentów miało zakłócać relacje Warszawy z Pragą. Autor *Zapisków bibliofila* zrywał się na ostentacyjne gesty Wojciecha Jaruzelskiego i Gustáva Husáka – tymczasem „prawdziwą »przyjaźń« widzimy tu na dole, gdzie nie tylko dla przyjaciół, ale dla krewnych z drugiej strony Olzy zamknięto szczelnie granicę” [Dz, 378]. Na podstawie tego typu zapisków trudno zgodzić się z konstatacją badacza: „Po 1945 roku władze polskie nie przejawiały specjalnego zainteresowania losami Polaków na Zaolziu, nie blokowano jednak kontaktów z nimi”³¹. Uderza zwłaszcza brak reakcji na parokrotne zawieszenie przez Czechosłowację konwencji o ruchu granicznym.

Najdłuższe zamknięcie przejścia rozpoczęło się tuż przed ogłoszeniem w Polsce stanu wojennego, znaczne utrudnienia w małym ruchu granicznym trwały do końca lat osiemdziesiątych. Protesty ludności przyjmowały raczej formę prywatnych manifestacji; jak donosił Pilch, w 1984 roku sporo osób w reakcji na blokadę granicy zbojkotowało odbywający się w Ustroniu słynny Festiwal Piosenki Czeskiej i Słowackiej, a sąsiad bibliofila – chórmistrz i miłośnik śpiewu – miał zażartować: „Za pore roków [tj. parę lat – K.S.] Czeši powiedzą: Ustroń sie nóm należy, bo my tam śpiywali” [Dz, 382]. Autor *Dziennika* opisał również taką sytuację:

Załatwiałem na milicji w Cieszynie sprawę zezwolenia na przekroczenie granicy na wesele Czesława Paszka w Bystrzycy [...]. [...] znalazłem się w towarzystwie starszych pań [...] [z których jedna – K.S.] mająca na Zaolziu jedyną siostrę nie może się do niej dostać. Obecnie tamta poważnie zachorowała i znajduje się w szpitalu, skąd też otrzymała ona zaświadczenie i żywi nadzieję, że ją już teraz puszczą, w związku z czym czekała na zweryfikowanie dowodu. [...] westchnęła: „Nie było to jak za Nijmców, kiedy żech chciała, to żech szła do przocieli [tj. krewnych – K.S.]. A teraz...”. [...] Mnie, Polaka, bolą takie słowa. Nie mogłem jej tego potwierdzić, a jakich użyć argumentów? [Dz, 380].

³¹ Z. JASIŃSKI: *Polska diaspora w Czechach i Słowacji...*, s. 273.

Tytułem podsumowania

W innych okolicznościach granica stała się nieprzekraczalna dla Kirkor-Kiedroniowej, która drugi tom wspomnień zakończyła patetycznym przesłaniem: „Nie wrócę tam, gdzie najlepsze przeżyłam lata [...], razem z najlepszym w całej Polsce ludem. Nie wrócę do Ziemi mojego Męża. Ale krew jego, która w tę Ziemię wsiąknęła, przekazała jej hasło: *Nil desperandum*”³². Dla Pilcha konflikt o Zaolzie także stanowił osobiste zmartwienie, lecz równocześnie przykład oporu polskiej mniejszości wzmacniał jego morale, jako dowód szans na ocalenie kultury i ideałów dzięki wysiłkowi ducha pomimo ich tępienia. Z przyjętej tu perspektywy nie liczy się to, czy aktywność Polaków zza Olzy była rzeczywiście bez reszty wzniosła i pozbawiona rys, nie wybrałam też przykładów neutralnych światopoglądowo – właśnie aby wyeksponować emocjonalne zaangażowanie w spór o Zaolzie. Pragnęłam przede wszystkim ukazać funkcjonowanie, jak to określił Michael Oakeshott, „praktycznego stosunku do przeszłości” przez pryzmat bieżących działań, gdy człowiek zwraca się do minionych wydarzeń „w celu wyjaśnienia obecnego świata, usprawiedliwienia go lub uczynienia miejscem lepiej nadającym się do zamieszkania i mniej tajemniczym”³³.

W licznych autobiograficznych wypowiedziach mieszkańców Śląska Cieszyńskiego dostrzegalny jest bunt przeciw sztucznej granicy oraz wymazywaniu z pamięci zbiorowej powikłanych dziejów regionu. *Dziennik* Pilcha, w którym prywatne doświadczenie zazębia się z optyką badacza lokalnej historii, potwierdza, że skutkiem takich odgórných ingerencji było, wprost przeciwnie, umocnienie rzeczowej pamięci. Okazuje się on także próbą przywrócenia jedności arbitralnie podzielonej ziemi – dzięki uczestnictwu autora w inicjatywach kulturalnych i społecznych łączących Polaków, jak również za pośrednictwem *sui generis* pracy narracji splecionej z pracą pamięci. Co należy raz jeszcze podkreślić, kwestia Zaolzia była dla Pilcha niezwykle istotna dlatego, że chociaż oburzała go sytuacja polityczna tej ziemi, w jego oczach za sprawą owego konfliktu zagrożone wartości ulegały uwzniośleniu. I właśnie – jak pokazuje cały *Dziennik* – między innymi z postawy polskich Zaolzian autor czerpał siły, by kierować się dewizą: *Nil desperandum*.

³² Z. KIRKOR-KIEDRONIOWA: *Wspomnienia...*, s. 500.

³³ Cyt. za: B. SZACKA: *Miejsce historii w świadomości współczesnego człowieka*. „Kwartalnik Historyczny” 1973, nr 2, s. 360.

Bibliografia

Literatura zwarta

- BURSZTA W.J.: *Nostalgia i mit*. W: *Historia: o jeden świat za daleko?* Oprac. E. DOMAŃSKA. Poznań 1997, s. 119–128.
- BUZEK A.: *Z Ziemi Piastowskiej. Wspomnienia pastora*. Cieszyn 2009.
- GALANT A.: *Prywatne, publiczne, autobiograficzne. O dziennikach i esejach Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego*. Warszawa 2010.
- GOLKA M.: *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa 2009.
- IGGRES G.G.: *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*. Przeł. A. GADZAŁA. Warszawa 2010.
- JASIŃSKI Z.: *Polska diaspora w Czechach i Słowacji*. W: *Polska diaspora*. Red. A. WALASZEK. Kraków 2001, s. 265–274.
- JIRÁSEK Z.: „Deficyty” w czeskich badaniach historycznych Śląska. W: *Deficyty badań śląskoznawczych*. Red. M.S. SZCZEPAŃSKI, T. NAWROCKI, A. NIESPOREK. Katowice 2010.
- KIRKOR-KIEDRONIOWA Z.: *Wspomnienia. Cz. 2: Ziemia mojego męża*. Red. A. SZKLARSKA-LOHMANNOWA. Kraków 1988.
- KOSELECK R.: *Historia społeczna a historia pojęć*. W: IDEM: *Semantyka historyczna*. Oprac. H. ORŁOWSKI. Przeł. W. KUNICKI. Poznań 2001, s. 387–410.
- KOWALCZYK J.: *Po drugiej stronie Olzy. Przemiany zasad samookreślenia polskiej ludności Śląska Cieszyńskiego w świetle prasy*. Warszawa 1992.
- KOZLIK J.: *Śląsk Zaolzański ziemią polską. Co każdy Polak wiedzieć powinien o ziemiach polskich pod zaborem czeskim*. [s.l.] 1938.
- KUBICA G.: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków 2011.
- MARZĄLEK M.: „*Życie i papier*”. *Autobiograficzny projekt Zofii Nałkowskiej: „Dzienniki” 1899–1954*. Kraków 2004.
- NOWAK K.: *Mniejszość polska w Czechosłowacji 1945–1989. Między nacjonalizmem a ideą internacjonalizmu*. Cieszyn–Katowice 2010.
- NOWAK K.: *Niewytoczona granica? Refleksje historyczne na temat narodowości śląskiej*. W: *Górny Śląsk wyobrażony. Wokół mitów, symboli i bohaterów dyskursów narodowych*. Red. J. HAUBOLD-STOLLE, B. LINEK. Opole–Marburg 2005, s. 179–190.
- PILCH J.: *Dziennik. Zapiski bibliofila i dziejopisa z lat 1963–1995*. Red. K. SZKARADNIK. Ustroń 2013.
- SUŁKOWSKI J.: *Realizacja praw mniejszości polskiej w Czechach i mniejszości czeskiej w Polsce. W: Dziedzictwo pogranicza. Realizacja praw mniejszości polskiej na Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Czechach oraz mniejszości białoruskiej, litewskiej, ukraińskiej i czeskiej w Polsce*. Red. D. GÓRECKI. Łódź 2013, s. 163–205.
- SZCZEPAŃSKI J.: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Ustroń 2013.
- WANATOWICZ M.W.: *Tożsamość Śląska w oglądzie historycznym*. W: *Dynamika śląskiej tożsamości*. Red. J. JANACZEK, M.S. SZCZEPAŃSKI. Katowice 2006.
- WIŚLOCKI S.A.: *Kultura ludowa, czyli łączność człowieka z... Kosmosem*. W: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*. Red. W.J. BURSZTA, J. DAMROSZ. Warszawa 1994, s. 35–52.
- ZAHRADNIK S.: *Polacy na Zaolziu 1920–1990. Krótki szkic historyczny*. W: *Zaolzie. Studia i materiały z dziejów społeczności polskiej w Czecho-Słowacji*. Red. M.G. GERLICH, D.K. KADŁUBIEC. Warszawa 1992, s. 3–19.
- ZAHRADNIK S., RYCKOWSKI M.: *Korzenie Zaolzia*. Warszawa 1992.

Zaolzie. Polsko-czeski spór o Śląsk Cieszyński 1918–2008. Red. A. KNYT. Warszawa 2008.

ZARYCKI T.: Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”. W: *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. JAŁOWIECKI, S. KAPRALSKI. Warszawa 2011, s. 33–54.

Czasopiśmiennictwo

HUDZIK J.P.: Zrozumieć Śląsk. Różnica kulturowa i granice teorii. „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 231–243.

SZACKA B.: Miejsce historii w świadomości współczesnego człowieka. „Kwartalnik Historyczny” 1973, nr 2, s. 360–371.

Źródła internetowe

WILGOCKI M.: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia*. „Robi się klimat Zaolzia”. Gazeta Wyborcza, 13.05.2014. http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html [data dostępu: 26.05.2014].

Karel Altman

Akademie věd České republiky

Etnologický ústav

„Politika 4. cenové skupiny“ K problematice současných politických klišé a stereotypů

“The politics of the fourth price category”. Issues on contemporary political clichés and stereotypes

Abstract: In the environment of the current Czechia the phrase “politics of the fourth price category” is quite frequent, mainly in the parlance of politicians and journalist. The foundation of the phrase is in the technical term “the fourth price category” which in the period of the so-called socialism indicated pubs, or public houses of the lowest category. Their “folk” environment was greatly popular in wide layers of population, but at the same time, this category has become a symbol of dubious quality. After 1989, this classification of pubs was abandoned due to radical changes in the form of their ownership. The term the fourth price category, however, survived in public awareness as the unofficial designation of a pub and, in particular (in conjunction with the policy) as a negative symbol used primarily by politicians and journalists to dishonest political opponents. This term thus seems like a cliché or settled, automated template which the Czechs have become accustomed to and some of them have included it in their spontaneous speech.

Key words: Czechia, communication, political stereotypes, political clichés, Pub industries

Klíčová slova: Czechy, komunikacja, stereotypy polityczne, komunały polityczne, przedsiębiorstwa „pubowe”

„Politika čtvrté cenové skupiny“ je v prostředí současné České republiky poměrně značně frekventované slovní spojení. Naráží na ně u nás snad

každý, kdo sleduje veřejné a politické dění, zejména pak jeho reflexi masmédií.¹ Jde o obrat (v poetickém slova smyslu) z oblasti konkrétní politické mluvy, jíž se vyjadřují především představitelé české vrcholné politiky: poslanci, senátoři, krajští hejtmané a jiní funkcionáři, jakož i jejich aparát. Ale v poměrně přesně vymezeném smyslu užívají tento obrat nejenom oni; vedle dalších osob komentujících a hodnotících veřejné dění ve státě tak činí jistě nejvýrazněji také pracovníci rozmanitých masových sdělovacích prostředků – tisku, rozhlasu, televize; zmíněný obrat figuruje i na internetu. A odtud odevšad proniká i do běžné mluveného či psaného slova širokých vrstev, jak to zřejmě nejhojněji a nejprůkazněji dokládají internetové diskuse.

Základem tohoto slovního spojení je ovšem termín „čtvrtá cenová skupina“, odborné pojmenování s přesným, jednoznačným významem. Tento termín má svou historii, jejíž počátky sahají zhruba do poloviny 20. století. V desetiletích před listopadem 1989 označoval nejnižší kategorii hostinských zařízení v Československu (Československé republiky, od roku 1960 Československé socialistické republiky), do níž mohly patřit podniky rozličného typu: lidové hostince, městské i venkovské hospody, pivnice, jídelny, automaty, bufety aj. Onen termín býval používán v odborných písemnostech, zejména ve sféře českého i slovenského pohostinství, a to zcela běžně, figuroval i v dokumentech pohostinské praxe, například na jídelních lístcích. Obvykle býval též vyveden coby nápis, jímž bylo v prostorách patřičného hostinského podniku označeno jeho zařazení. Vedle slovního vyjádření dané číslovky byl psán i číslicí, buď arabskou, ale ještě častěji římskou. Tyto formální zvyklosti se ovšem nevztahovaly pouze na pohostinství čtvrté cenové skupiny; obdobně bývaly označovány také podniky rozličného typu zařazené do vyšších cenových skupin, tedy první, druhé a třetí.

Odborný termín čtvrtá cenová skupina z pracovní mluvy zaměstnanců hostinských a restauračních zařízení se v obecném povědomí občanů socialistického Československa rychle rozšířil a velmi dobře vžil, byl přijat širokými vrstvami, nepochybně v důsledku značné obliby právě tohoto prostředí v jejich řadách. Svědčí o tom mimo jiné i skutečnost, že záhy se místo celého trojslovného termínu začalo běžně používat zkrácené, toliko jednoslovné synonymum „čtyřka“ nebo „čtverka“, které bylo (pochopitelně v kontextu promluvy) všeobecně zcela srozumitelné, přestože obě uvedená slova mají v českém jazyce ještě i další významy.²

Už záhy po znárodnění drtivé většiny hostinských zařízení v Československu na konci čtyřicátých let minulého století byly tyto stravovací podniky rozděleny do pěti kategorií (výběrová; I.; II.; III.; IV.). Pevnou normou zde byly dány ceny, vybavení, systém a způsob obsluhy. Na jednu stranu se muselo vařit podle pevných norem, případně vlastní kalkulace. Na stranu druhou byl zákazník již na

¹ Tato stať vznikla s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378076.

² *Slovník spisovného jazyka českého I. A–G.* Ed. B. HAVRÁNEK et al. Praha 1989, s. 270.

dveřích provozovny obvykle upozorněn, do jaké cenové skupiny vchází a jaké ceny a služby může očekávat.³

K takto pevně daným cenám bylo možné v horských, lázeňských a významných rekreačních střediscích připočítávat přírážky. Přírážky byly běžné ve vybraných podnicích – s nočním provozem, kavárnách, při významných akcích (festivaly, veletrhy, výstavy apod.). Dále mohly být přírážky uplatňovány při doplňkovém prodeji (koupaliště, sportovní akce, bufety divadel a kin). Slevy z těchto cen mohly být použity při předem dojednaných akcích školní mládeže, při organizovaných zájezdech atd.

Na tomto členění bylo ze strany zákazníků, tedy hostů těchto hostinských podniků, leccos hodnoceno záporně, například skutečnost, že zejména v nižších cenových skupinách bylo relativně stejné vybavení a takřka totožný jídelní a nápojový lístek, a to na celém území Československa. Podle slov odborníků z hostinské profese tento systém – jak se vyjádřil například pamětník Martin Kos na internetových stránkách – „nepřispíval k rozvoji a kreativité zaměstnanců“.⁴

Přesto se tento pevný řád jevil jako výhodný v tom, že si zákazník mohl při hledání vhodného podniku poměrně snadno vybrat, i když si někteří znalci hostinské praxe byli vědomi skutečnosti, že dobře vedená „čtyřka“ mohla být lepší než druhá cenová skupina.

Čtvrtá cenová skupina tedy byla v dané době (za tzv. socialismu) příkladem lidového prostředí, které ovšem bylo mnohými občany vnímáno jako poněkud pochybné, téměř či zcela pokleslé, navzdory nemalým reálným rozdílům, jaké v této kategorii tehdy panovaly; čtverky se vskutku od sebe dosti lišily případ od případu. Obecně se však od podniku takto označeného očekávalo prostředí prosyceného přemírou alkoholu, tabákového kouře, hluku, emocí a leckdy i vulgarity. A to přesto, že „čtverka“ zřejmě byla nejčtetněji zastoupená kategorie hostinských podniků u nás a – což je zvlášť důležité – že se zde scházeli příslušníci skutečně širokých vrstev společnosti, nejenom těch nejnižších. Tedy nikoli

³ Následující tabulka zachycuje direktivně stanovené ceny některých frekventovaných druhů občerstvení v jednotlivých cenových skupinách; jde o stav zhruba kolem roku 1975, s blížícím se koncem osmdesátých let (a také socialismu) se ceny zvyšovaly, ovšem dosti mírně (například cena „desítky“ piva se v roce 1984 ve čtvrté cenové skupině zvýšila na 2,50 Kčs, „dvanáctky“ na 4,80 Kčs. <http://www.martinkos.estranky.cz/clanky/moderni-gastronomie/cenove-skupiny.html> [data přístupu: 5. 1. 2014].

Nápoj / Pokrm	Ceny [Kčs]			
	IV.	III.	II.	I.
Pivo 10° 0,5 l	1,70	2,00	2,30	2,70
Pivo 12° 0,5 l	2,80	3,00	3,50	4,20
Gulášová polévka	2,10	2,20	2,70	3,10
Svíčková na smetaně, houskové knedlíky	7,60	8,10	9,80	11,30
Biftek s vejcem, smažené br. hranolky	14,50	15,40	18,60	21,50

⁴ Ibidem.

pouze vrstvy manuálně pracující či dokonce deklasované, ale také vrstvy střední, včetně inteligence. Bylo tomu tak zejména v důsledku značné sociální nivelizace a egalizace, které vytvářel právě socialismus.

Coby poněkud kuriózní prostředek můžeme uvést, že již v období socialismu bylo despektní vnímání a hodnocení hostinských podniků čtvrté cenové skupiny zdůrazňováno i prostřednictvím přehánění – hypotetickým navyšováním pochopitelně zcela smyšleného číselného označení oné kategorie; šlo o ryze fiktivní hostinská zařízení „páté cenové skupiny“, případně hostinské podniky, jejichž podřadná „cenová skupina“ byla vyjádřena číslicí ještě vyšší: „pátá cenová skupina“.⁵

Po roce 1989 bylo od dané klasifikace hostinských podniků oficiálně upuštěno, nepochybně v důsledku radikální změny formy vlastnictví hostinských zařízení. Centralizovaná síť hostinských podniků, představovaná organizacemi Jednota či Restaurace a jídelny, byla zrušena privatizací a restitucí jednotlivých podniků, jež se tímto dostala plně do soukromých rukou, přičemž noví majitelé rozhodovali a dodnes rozhodují o jejich charakteru i cenách zcela suverénně, bez jakýchkoliv úředních či stavovských direktiv.

Povědomí o hostinských podnicích čtvrté cenové skupiny (avšak mnohem méně už o zařízeních jiných cenových skupin) však přežilo rok 1989, kdy byly nastoleny významné politické, ekonomické i kulturní změny, jež trvají dodnes.⁶

Bývalé hostinské podniky čtvrté cenové skupiny však nejsou v současnosti pouze ostouzeny. Ve vzpomínkách pamětníků nechybí ani jisté velebení jejich prostředí; je ovšem zjevné, že je dnešní vztah dávných účastníků života v tomto prostředí do značné míry formován nostalgii, pochopením skutečnosti, že tyto lidové podniky z velké části zmizely, aniž by byly plně nahrazeny provozem obdobného ražení, vědomím, že jde o nenávratnou minulost. Pamětník Pavel Nitka klade na internetovém blogu iDnes otázku: „Víte, co to vlastně byly hospody IV. cenové skupiny?“ A sám na ni obratem odpovídá: „Že kromě všech těch nádražních bufetů, dělnických nalejváren s umakartovými stoly a dalších velkoměstských putyk to byly taky skoro všechny vesnické restaurace či malebné hospůdky na předměstích, kde se nevařilo a tak spadly do oné IV. cenové... A těchto podniků byla většina!“⁷

⁵ Dokladem může posloužit například text populární písně *Buřty, pivo, nenávist* (autor hudby Petr Hapka, autor textu Michal Horáček), kde jsou mimo jiné strofy: „Hospůdka páté cenové skupiny / na zemi bláto, ve stěnách pukliny / no, není bůhvíjaká. / Jenže mně stačí, jen žádný obavy, / s borcem pivo leju si do hlavy / pijeme na stojáka. / Na jídelním lístku / co bys asi chtěl číst? / Odjakživa na něm stojí: / buřty, pivo, nenávist.“

⁶ Martin Kos, autor statí o českém hostinství, zveřejněné na internetových stránkách, píše doslova: „Po roce 1989 se zrušením Rajů mizí i cenové skupiny, i když v podvědomí lidí zůstávají.“ <http://www.martinkos.estranky.cz/clanky/moderni-gastronomie/cenove-skupiny.html> [data přístupu: 5. 1. 2013].

⁷ P. NITKA: *Co pořád máte proti IV. cenové skupině?* [http://nitka.blog.idnes.cz/c/321977/Co-
porad-mate-proti-IV-cenove-skupine.html](http://nitka.blog.idnes.cz/c/321977/Co-porad-mate-proti-IV-cenove-skupine.html) [data přístupu: 15. 2. 2013].

Ve stejném duchu Nitka pokračuje, když charakterizuje návštěvníky takto zařazených podniků:

Myslíte si, že tyto hospody navštěvovali jen (pro někoho) podřadní lidé a ta elita chodila jen do „lepších“ podniků? Tak to jste na omylu! Pokud si někdo chtěl posedět s kamarády jen tak u piva, šel právě do oné „čtverky“! (Myslím tím ty hospůdky vesnického typu, ne ty zaplivané bufety.) Dal si tam pár piv, snědl tlačenkou či buřty s cibulí, někdy si poslechl kytaru či banjo a bylo mu fajn... A přitom seděl ve IV. cenové! Bylo tam veselo, hosté se chovali slušně (většinou, hovada se našly i v I. cenové), byl tam pořádek a bylo tam většinou útulno! To se o těch „lepších“ hospodách říci nedalo. Čtverky byly takové domácké a lidé tam k sobě měli tak nějak blíže! A to dnes trochu chybí!⁸

Také Jan Lněnička vylíčil prostředí smíchovské hospody, přezdívané Žumpa (oficiální název neuvádí), na Plzeňské ulici v Praze, „nedaleko od Anděla“:

Kouřmo, umakartové stoly, umakartová čela, kořalové, rumové mařeny, přetékající popelníky, pivo na stojáka, neprůhledná okna, před nimiž vlají nikdy neprané zažloutlé záclony, naturalistické barvy stěn s obrazy temnými jak od Marolda, na hajzlíku puch a ve žlábku nablito, zbytečný větrák zoufale hučí do hučícího davu a namísto oltáře výčepní stolice, z níž nevrlý výčepní točí do umaštěných půllitrů nektar náš nebeský [...] Matně si vybavuji mlhavé ovzduší, kterým problikávaly postavy stojící u umakartových pultů a popíjející zlatavý mok.⁹

Návštěvníky smíchovské hospody Žumpa pak charakterizuje Lněnička slovy: „Většinou dělníci z Tatrovky, Motorletu, ZPA Jinonice, ale prý sem chodil i Franta Townen, tanečník, choreograf a hlavně stepař. Jak se mu v tomto přelidněném prostoru dařilo předvádět své umění, nevím.“¹⁰ V současnosti jsou stávající hostinské podniky přirozeně srovnávány s těmi z předchozího režimu. Přes všechny moderní vymoženosti a technický pokrok však mnozí pamětníci vzpomínají na hostince z časů socialismu pozitivně, přičemž takové hodnocení se vztahuje i na hostince čtvrté cenové skupiny. „V dnešní době cenově »výběrové« restaurace někdy předvádějí to, co by se ani ve čtyřce nemohlo stát,“ tvrdí jeden ze znalců, nepochybně na základě autoptické zkušenosti.¹¹

Od zrušení klasifikace hostinských podniků, jak byla zavedena za socialismu, tedy i označení čtvrtá cenová skupina, už uplynuly více než dvě desetítky let. Celá jedna generace proto tohle hodnocení zcela nebo téměř nezažila. Nedostatek přímé osobní zkušenosti si její příslušníci nahrazují vlastní představivostí, kterou ovšem opírají i o informace – leckdy dosti kusé – jež jim zprostředkovávají výpovědi pamětníků, memoárová literatura či masmédiá. Takto vytvořený obraz

⁸ Ibidem.

⁹ J. LNĚNIČKA: *Restaurace IV. cenové skupiny*. <http://lnenicka.bigblogger.lidovky.cz/c/225896/Restaurace-IV-cenove-skupiny.html> [data přístupu: 4. 11. 2011].

¹⁰ Ibidem.

¹¹ <http://www.martinkos.estranky.cz/clanky/moderni-gastronomie/cenove-skupiny.html> [data přístupu: 5. 1. 2013].

dávné čtvrté cenové skupiny pak někteří srovnávají se současným hostinským podnikem. Učinil tak i hodnotitel krytý pseudonymem Zvídavý skřítek, jenž svým líčením přispěl do internetové diskuse o kvalitách restaurace (jak zní oficiální, zřejmě poněkud nadnesené označení typu podniku) U Josefa v Pardubicích, ulice K Cihelně v blízkosti univerzitního areálu:

Mezi lidmi často padá výraz čtyřka hospoda. Když jsem dnes přemýšlel o tomhle výrazu, tak jsem si uvědomil, že přesně v takové hospodě právě sedím. Zakouřený lokál a vedle něj nekuřácká jídelna. Prostřeno bylo látkovým vánočním napronem, 6 druhů jídel na menu, polévka zvlášť. Byla houbová a nebyla špatná. Sekaná s bramborem byla průměrná, brambory na můj vkus víc maštěné. To je ale věcí chuti a názoru. Záchody čisté, parkovat musíte na některém přilehlém parkovišti v Kunětické ulici, nebo u Univerzity. Na stolech jsem dnes postrádal párátka.¹²

Termín čtvrtá cenová skupina přežil zásadní politické, ekonomické a sociální změny po roce 1989 a je dodnes užíván, přestože – jak jsme již uvedli – od dané klasifikace hostinských podniků bylo upuštěno, nepochybně v důsledku změny formy vlastnictví hostinských zařízení. Tentokrát však slouží pro označení úrovně konkrétního hostinského podniku spíše ojediněle.¹³

Častěji je tento termín aktuálně užíván právě ve spojení s politikou. Čtvrtá cenová skupina takto přetrvává především jako symbol. A to vysloveně negativní symbol, neboť zmínění politikové a žurnalisté i četní další, kteří ho používají, mají jasnou motivaci: očernění svých politických protivníků, to když je tak často za jejich názory odkazují právě do pochybných prostor vykřičených lokálů – lokálů (ne)dávné čtvrté cenové skupiny. Tito aktivisté takto činí se zvláštním zaujetím a také se značnou invencí. Nezůstává pouze u zmíněného termínu, neboť bývá všelijak obměňován, variován, obdařován přívlastky, přisuzován různým osobám i zasazován do specifického kontextu. Poměrně frekventované je proklamativní začlenění zavrhané politické osobnosti právě do prostředí hostinského podniku označeného cejchem čtvrté cenové skupiny, jindy je očerněna konstatováním, že vyvíjí politiku čtvrté cenové skupiny a podobně. Ivan Brezina se pokusil konkretizovat, co čtvrtá cenová skupina v politice vlastně představuje. Píše: „S Milošem Zemanem je spojena temná »4. cenová skupina« české politiky, kdy se standardní metodou staly urážky, nadávky, sprostota a causy typu Bamberg, Štířín, Olovo či Srba.“¹⁴ V dalším článku pak tentýž Ivan Brezina označuje Miloše Zemana

¹² <http://www.hele.cz/restaurace-u-josefa-1/recenze#r4764> [data přístupu: 4. 12. 2012].

¹³ Například internetový *Lexikon žižkovských hospod* začíná úvodní charakteristikou hostinských zařízení v této proslulé pražské čtvrti: „Hospody jsou žižkovským fenoménem. Nikde ve městě není tolik hospod na tak malém území. Na výběr jsou luxusní, ale i »čtyřky«. Každá má své kouzlo a okruh stálých hostů. A stejně jako pověstné pivnice na Starém Městě, i ty žižkovské lákají k návštěvě i hosty odjinud.“ <http://www.lexikonhospod.cz/lexikon.htm> [data přístupu: 18. 3. 2013].

¹⁴ I. BREZINA: *Lež prohrává*. <http://virtually.cz/archiv.php?art=14540> [data přístupu: 19. 9. 2007].

dokonce za „becherovkového štamgasta 4. cenové skupiny“; autor zde nepochybně naráží na politikův oblíbený líkér.¹⁵

Přímé volby prezidenta České republiky v roce 2013 (v nichž zvítězil právě zmiňovaný Miloš Zeman) přinesly celou vlnu ostouzení, při němž bylo opět vydatně využito 4. cenové skupiny. Kupříkladu významný vědec, astrofyzik Jiří Grygar, se otevřeně vyjádřil v internetové „Prezidentské anketě“: „Nebudu volit Miloše Zemana [...] i pro jeho dřívější škodlivé působení ve vrcholné české politice a trapné bonmoty na úrovni 4. cenové skupiny.“¹⁶

Jan Schneider zase srovnával vítěze prezidentských voleb s kreditem tehdejšího ministra financí Miroslava Kalouska: „Kalouskovy aféry jsou jen slabý odvar z makovic oproti angažmá Milošovy 4. cenové skupiny v politice 90. let. Časový odstup udělal své a volič zapomněl.“¹⁷

Právě prezident České republiky je v následujících týdnech, tj. na začátku roku 2013, mimořádně často dáván do souvislosti se 4. cenovou skupinou. Novinář Karel Hvizďala mimo jiné napsal: „Používá naučenou výmluvnost vemlouvavého podučitele, který si však starou rétorickou figurou plnou urážek dovede vždy pro sebe vydobýt na začátku výhodnější startovací pozici, a to ještě jazykem hostinců čtvrté cenové skupiny, aby získal sympatie většiny.“¹⁸

Avšak pomocí námi zkoumaného obratu jsou samozřejmě charakterizováni četní další čeští politikové. Novinář Zdeněk Holásek svou stať přímo nazval *Premiér IV. cenové skupiny*. Měl na mysli Jiřího Paroubka, jež očerňuje i tak, že v samém závěru klade řečnickou otázku: „Lze si tedy dnes představit korektní odpovědné vyjednávání s člověkem, který je premiérem a hovoří dryáčnickým jazykem IV. cenové skupiny, který [...] má geneticky hluboce zakódovaný?“¹⁹

Obdobně Václav Kareš tvrdí, že politikové mluví jazykem 4. cenové skupiny.²⁰ Podle Jiřího X. Doležala jsou hostinské podniky čtvrté cenové skupiny místem, kde se uplatňují „líbivé fráze“.²¹ Kupodivu také sociolog Jan Keller, výrazně levicový

¹⁵ I. BREZINA: *Miloš Zeman finančně přispěje českým novinářům, které v minulosti vulgárně napadal*. <http://virtually.cz/archiv.php/index.php?art=14915> [data přístupu: 14. 9. 2007].

¹⁶ http://www.christnet.cz/clanky/4983/prezidentska_anketa_ii_zname_krestanske_a_sympati_zujici_osobnosti.url [data přístupu: 23. 1. 2013].

¹⁷ J. SCHNEIDER: *Nejlepší rétor se vrátil*. <http://www.ceskapozice.cz/domov/politika/nejlepsi-retor-se-vratil> [data přístupu: 28. 1. 2013].

¹⁸ K. HVIZĎALA: *Je Miloš Zeman skutečně předvídatelný?* http://neviditelnypes.lidovky.cz/politika-je-milos-zeman-skutecne-predvidatelny-f53-/p_politika.asp?c=A130219_104718_p_politika_wag [data přístupu: 20. 2. 2013].

¹⁹ Z. HOLÁSEK: *Premiér IV. cenové skupiny*. http://neviditelnypes.lidovky.cz/politika-premier-iv-cenove-skupiny-d6c-/p_politika.asp?c=A060606_141226_p_politika_wag [data přístupu: 7. 6. 2006].

²⁰ V. KAREŠ: *Rasistická a antiimigrantská UKIP třetí největší stranou v UK?* <http://kares.blog.idnes.cz/c/308113/Rasisticka-a-antiimigrantska-UKIP-treti-nejvetsi-stranou-v-UK.html> [data přístupu: 1. 12. 2012].

²¹ „Projevy komunistických kandidátů jsou alespoň z formálního hlediska podobné jako vejce vejci. Ti lidé se neumějí vyjadřovat, neumějí správně česky mluvit, neumějí argumentovat, to, co říkají, si velmi často odporuje, propagují třídní závist a velmi snadno sklouzávají do frází libivých

politik, europoslanec za Českou stranu sociálně demokratickou, nazval jeden ze svých článků *Čtvrtá cenová skupina*; zcela adresně v něm varuje soudce Ústavního soudu Stanislava Balíka před slovníkem a „argumenty“ čtvrté cenové skupiny.²²

Vynalézavost komentátorů současné české politiky při jejím líčení jakoby neznala mezí. Karel Kříž v článku *Kde je dno české politické žumpy?* dokonce psal o „éterem létajících sprostých nadávkách ze slovníku do němoty zpitých mužiků v nálevně IV. cenové skupiny po zavírací době, paradoxně pronášených Mirkem Dušínem Kalouskem, ministrem jemnocitu [...]“.²³ Jde pochopitelně o nanejvýš ironický přístup ke jmenovanému pravicovému politikovi, k jehož ještě důkladnějšímu očernění zde přispívá spojení ryze české a poměrně nedávné čtvrté cenové skupiny s dávnými ruskými mužiky, jež má nepochybně sloužit k umocnění expresivity onoho působivého sdělení.

Někteří politikové jsou dokonce zosobňováni coby personál podniků čtvrté cenové skupiny. Například českého pravopisu nepřilíš znalý přispívatel do jedné z internetových diskusí krytý pseudonymem Kaplan takto charakterizuje již výše zmiňovaného Jiřího Paroubka: „Jyrka je mistr v kecání, náhlém zapomínání, švindlu a v oblbování. Takový upocený, upatlaný a umaštěný pingl s pupkem a kasírtaškou na zadku, v socialistické nádražní restauraci IV. cenové skupiny. No prostě Kalamita.“²⁴

Renomovaný, masmediálně značně angažovaný a poněkud protěžovaný politolog Jiří Pehe dal do názvu své stati dokonce obrat *Stát čtvrté cenové skupiny*, přičemž měl na mysli Českou republiku. Napsal že „stát čtvrté cenové skupiny“ je výsledkem polistopadového dění u nás, což dokládá mimo jiné slovy: „Ve státě čtvrté cenové skupiny se nejen nezřízeně pije i obchoduje s pančovaným alkoholem, a nejen se dosahují evropské rekordy v konzumaci drog, ale je také nebezpečné vyjet autem na silnici [...] nebo se zapsat na univerzitu [...]“.²⁵

ve IV. cenové skupině typu: »Naše strana nikdy nepřipustí zákony proti lidu!« J.X. DOLEŽEL: *Komunisté: Hloupost jako zbraň!* <http://www.reflex.cz/clanek/nazory/48208/komuniste-hloupost-jako-zbran.html> [data přístupu: 17. 10. 2012].

²² J. KELLER: *Čtvrtá cenová skupina*. <http://www.ceska-media.cz/politika/447512/ctvrta-cenova-skupina> [data přístupu: 29. 11. 2012].

²³ K. KRÍŽ: *Kde je dno české politické žumpy?* <http://kriz.blog.idnes.cz/c/280089/Kde-je-dno-ceske-politicke-zumpy.html> [data přístupu: 19. 7. 2012]. Mirek Dušín je v širokém českém povědomí symbolem mravní čistoty; jde o literární a komiksovou postavu ze seriálu o klubu Rychlé šípy, jehož autorem je Jaroslav Foglar, nad jiné kultovní autor literatury pro mládež. Současný politik Miroslav Kalousek, předseda strany TOP09, takovým renomé příliš neslyne, politickými protivníky i částí masmédií je začasté dehonestován, jeho pojmenování Mirkem Dušínem Kalouskem je tudíž zcela ironické.

²⁴ Kaplan v diskusi k článku P. HAMPL: *Paroubkova hospodářská politika je velmi chytrá*. http://hampl.blog.ihned.cz/?article%5Bcomment%5D%5Bukaz_vsechny%5D=1&article%5Bcomment%5D%5Bart_id%5D=41228820&p=06b100_d&article%5Bid%5D=41228820 [data přístupu: 12. 3. 2010].

²⁵ J. PEHE: *Stát čtvrté cenové skupiny*. http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jiri-pehe.php?ite_mid=17558 [data přístupu: 24. 9. 2012].

Na tuto stať reagovala způsobem hodným zaznamenání Jana Zwyrtka Hamplová, advokátka se specializací na veřejnou správu, a to vlastním článkem *Hoši z čtvrté cenové, co spolu občas (ne)mluví*, uveřejněném na tomtéž blogu. Píše v něm:

Nesouhlasím až tak s názorem o státu čtvrté cenové. Neurážejme stát, ten za nic nemůže. Na vině není on, ale politikové čtvrté cenové, co spolu čas od času prostě nemluví. [...] Politikové řeší, co kdo řekl, proč to řekl, jak to řekl, zda to měl říct, a zda se pro jistotu urazí nebo neurazí, a zda se mají nebo nemají omluvit (je zvláštní, že nikoho nenapadne, že by měl třeba položit funkci) – a stát? Ten prostě hyne bez ohledu na svou restaurační kategorii. [...] Stát jede samospádem, což je živná půda pro všechny ty šedé eminence a kmotry, a politikové? Ti řeší, zda spolu mluvit budou nebo nebudou, budou se dál předhánět v siláckých, rádoby vtipných bonmotech, skutečně na úrovni té čtvrté, páté, šesté cenové, co je a co není prospěšné jejich partaji, či ještě lépe jim samotným, a člověk se až bojí zeptat – kdo tady vlastně vládne?²⁶

Pomocí čtvrté cenové skupiny charakterizuje českou politiku Jiří Bigas, jenž publikoval stať s názvem *Politika? Ne, čtvrtá cenová skupina*, v níž mimo jiné píše: „Českou politiku ovládají pomluvy, osobní spory, hrabivost a hlavně neschopnost dělat politiku. Politika se tak u nás propadla na úroveň zaplivané putyky.“²⁷

Domníváme se, že výše uvedené příklady jsou pro zevrubnou ilustraci vcelku postačující. S dalšími příklady vzájemného očerňování politiků za pomoci 4. cenové skupiny je možné se seznámit například soustavným sledováním deního tisku, zejména politických komentářů, ale nejrychleji lze získat celou plejádu takových příkladů prostým zadáním hesla „politika 4. cenové skupiny“ internetovému vyhledávači. Ten skýtá značné množství odkazů, prezentuje i články publikované v tištěných denících a neustále reflektuje další, aktuálně se rodící. Ovšem netřeba zdůrazňovat, že je v nich často příliš mnoho zášti, intolerance, a také vulgarity, neboť je to zjevné i z již uvedených příkladů.

Považujeme za nezbytné zde výslovně konstatovat, že využívání obratu „politika čtvrté cenové skupiny“ ze strany některých našich politiků a jejich spřátelených propagandistů se nám jeví jako eticky značně nekorektní a už vůbec ne správné s přihlédnutím k roli hostinských podniků přinejmenším v novodobých dějinách českých zemí. Používání tohoto termínu, jenž je obvykle vyjadřován s despektem či dokonce s okázalým opovržením, obecně haní hostinská zařízení nižší úrovně (tedy oné čtvrté cenové skupiny) v jejich celku, a také je projevem pohrdání historickým významem těchto zařízení. Zejména pak značně znevažuje úroveň tamějšího politizování, tedy vyhraněného a frekventovaného tématu krčmenné komunikace.

²⁶ J. ZWYRTEK HAMPLOVÁ: *Hoši z čtvrté cenové, co spolu občas (ne)mluví*. <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jana-hamplova.php?itemid=17594> [data přístupu: 29. 9. 2012].

²⁷ J. BIGAS: *Politika? Ne, čtvrtá cenová skupina*. <http://euro.e15.cz/profit/politikanectvrta-cenova-skupina-882352> [data přístupu: 30. 10. 2006].

Především je zde přezírána role hostinských zařízení ve společenském, kulturním i politickém rozvoji českého národa. To je pochopitelně naprosto nepřijatelné. Význam hostinských zařízení různých typů byl v tomto ohledu již mnohokrát uznán a vyzdvižen při rozmanitých příležitostech v rozličných dobách četnými osobnostmi. Uměli ho ocenit sami průkopníci české národní emancipace v 19. a na začátku 20. století, čeští obrozenci i národní pracovníci, úlohu hostinských podniků dokázali vyzdvihnout i četní pamětníci národního emancipačního úsilí také v dobách, kdy se českému národu splnil sen samostatného státu, tedy v časech první Československé republiky (1918–1938). Tito lidé ve svých vzpomínkách a pamětech zpravidla neglorifikovali hostinská zařízení vyšší úrovně, noblesní, elitní, procovská. Ale právě naopak, snažili se oslavit spíše ty lidové podniky; vždyť koneckonců mnozí z nich vzešli z poněkud dolních vrstev společnosti. Avšak nejen to – do skromných krčm chodily vlastenecky působit i skutečné celebrity, osobnosti nejen ze sféry politiky, ale také kultury, umění, literatury, vědy.²⁸ O těchto obecně známých skutečnostech není třeba se dále šířit, jsou dostatečně známy.²⁹

Jak jsme doložili, vedle samotného prostředí hostinských podniků jsou stigmatem čtvrtá cenová skupina dehonestovány také prostředky a způsoby tamější komunikace. Avšak i ony byly už mnohokrát v minulosti plasticky vylíčeny jejich svědky i přímými účastníky. Bylo by možno rozsáhle citovat například ze vzpomínek klasiků české literatury i z memoárů mnoha jiných známých anebo naopak dnes již téměř zapomenutých osobností různých oblastí kultury, umění a veřejného života 19. a první poloviny 20. století.³⁰

Nicméně i v souvislosti s naším tématem by měly být náležitě oceněny hostinské podniky jako místa třibení názorů na různé záležitosti. Právě pro tyto debaty byl hostinec už před dávnými časy kladně hodnocen jako vhodné prostředí a přímo středisko společenského života „[...] v kterém schází se občanstvo a v kterém rokuje se o místních poměrech, o úrodě, o volbách, o politice, o trzích, o cenách – vůbec o všem, co se poměrů občanstva dotýče. V hostinci scházejí se u nás občané, aby se radili, aby se jeden od druhého navzájem učili [...]“³¹

²⁸ K. TOMEŠ: *Vilém Foustka. Z dob bojů za české Brno a českou Moravu*. Brno 1932, s. 25; J. FURYCH: *Brněnský drak*. Praha 1931, s. 33.

²⁹ K. ALTMAN: „*Jako v hnízdě, v němž ptáčata se k sobě tisknou...*“ (*Hostinec a české národní hnutí v Brně*). V: *Hospody a pivo v české společnosti*. Ed. V. NOVOTNÝ. Praha 1997; IDEM: *Krčemné Brno. O hostincích, kavárnách a hotelech, ale také hospodách, výčepech a putykách v moravské metropoli*. Brno 1993; IDEM: *Zlatá doba štamgastů pražských hospod*. Brno 2003.

³⁰ Pokusili jsme se několikrát analyzovat krčemné hovory lidí ve zmíněných monografiích a zejména ve specificky zacílené stati, srov. K. ALTMAN: *Hostinská zařízení jako místa komunikace a vyprávění*. V: *Od pohádky k fámě. Sborník příspěvků ze semináře Hledání cest české slovesné folkloristiky II*. Ed. J. POSPÍŠILOVÁ, E. KREKVIČOVÁ. Brno 2005. Zde je mimo jiné věnován prostor i pozoruhodnému fenoménu krčemného politizování, tedy hovorům o politice v prostředí hostinských podniků.

³¹ „Hostimil“ 4, 1887, č. 2, s. 19.

Tamější nezávazná vyprávění, rozvíjení plánů do budoucna či vzpomínání na dávné časy, hovory rozmarné stejně jako ty zcela vážné nejednou vyústily v debaty o záležitostech nejvyššího společenského, národního, ba i světového významu, čili právě v politizování. Dokládá to opět celá řada svědectví; jak konstatoval Karel Ladislav Kukla ve svérázném cestopisu *Noční Prahou*, vydaném roku 1905, „to jinak nejde, jak se u nás sejde pár milovníků piva u džbánku, již se mele »vysoká politika« a luští se závratné strategické problémy“.³²

Hostinská zařízení různého typu byla u nás k pěstování politických disputací odedávna příhodná, zvláště když ony podniky skýtalý příjemné intimní prostředí jakoby v zátiší, stranou shonu a ruchu, v bezpečí, ale v němž navíc podávané alkoholické nápoje příslovečně rozvazovaly jazyky i rozpalovaly už tak horké hlavy. Takovému krčemnému politizování se ovšem už v 19. století nejednou s despektem říkalo „džbánkova politika“ nebo taky „politika u džbánku“. Politizování v lidových hostinských podnicích se zajisté nevedlo takříkajíc na sucho, nýbrž za popíjení opojných nápojů. Vztahu politizování a alkoholického opojení se věnovala řada našich znalců, z nichž k nejzasvěcenějším, díky vlastní mnohaleté praxi, patřil spisovatel Jaroslav Hašek, jenž na toto téma mimo jiné napsal slova odlehčená humorem jeho vlastním, nicméně výstižná: „Alkohol vzpružuje politické sebevědomí, působí ono příjemné rozčilení v duši, která stává se přístupnější slovům řečníka, alkohol jest jakási průprava k disciplíně všech politických stran.“³³

Jisté nelze tvrdit, že každá krčemná debata o mocenských poměrech třeba na nejbližší radnici, ale i ve vysoké politice u nás a kdekoli na světě byla vždy na té nejvyšší myšlenkové úrovni.³⁴ Politické diskuse v hospodě mívaly často vzrušený, leckdy až bouřlivý průběh, když se zastánci vyhraněných názorů střetli s vyznačiči rozdílného politického přesvědčení. Zvláštní zálibu v příkrém hodnocení současných, ale i dávnou minulých společenských a politických poměrů u nás i ve světě měli odedávna mladí radikálové, ale o nic pozadu nezůstávali ani mnozí pamětníci rozmanitých křivd a ústrků ze starších generací.³⁵

³² K.L. KUKLA: *Noční Prahou*. Praha 1905.

³³ Jaroslav Hašek věnoval tomuto tématu mimo jiné hutnou stať, zařazenou do spisu *Politické a sociální dějiny Strany mírného pokroku v mezích zákona*. Ostatně právě zde se praví ono fundamentální: „Alkohol jest mlékem politiky.“ J. HAŠEK: *Politické a sociální dějiny Strany mírného pokroku v mezích zákona*. Praha 1977, s. 58–59.

³⁴ Poukázal na to například poněkud rozčarovaný spisovatel Václav Štech, jenž stroze charakterizoval rozpravy politologů z lidu v jedné pražské předměstské pivnici: „V hospodě však mleli jenom o jednom složení. Obecní politiku drtili tu na prach, ale mouky bylo málo – skoro jen otruby pomlouvání. Bylo mi až k umření lhostejno, jak tu zažehnávali otce města, slavnou radu a pana starostu.“ V. ŠTECH: *Humoristův zápisník*. Praha 1911, s. 14.

³⁵ Například politické rozpravy v pivnici U Pinkasů na Jungmannově náměstí v Praze, v její Horní i Dolní sněmovně, bývaly leckdy velmi temperamentní, když docházelo ke střetu protichůdných názorů a každý z politizujících debatérů si stál za svou pravdou a nehodlal slevit ze vznešených ideálů, které vyznával. Novinář Josef Pachmayer dramaticky líčil, jak se tu často konaly i celonoční „obstrukční schůze“, během nichž „debaty se vysoko dmuly“ a „někdy i pěsti v častý přišly styk se

Už v dávných dobách se uměli čeští politizující debatéři v hospodě nejen pohádat, ale také prokázat sílu své pravdy pádnějšími prostředky. Za své vznešené ideály se zde uměli bít nejen prostí sousedé, ale také ne jeden renomovaný vzdělanec či uznávaný umělec, citlivý literát i jindy tak něžný básník (Mikoláš Aleš, Josef Svatopluk Machar, Rudolf Jaroslav Kronbauer, Jaroslav Hašek a přemnozí další).³⁶

Avšak hostinské podniky rozhodně nebyly místem pouze oné opovrhované džbánské politiky. Také ti, kteří se správou věcí veřejných zabývali skutečně profesionálně, vedli v hostincích – nejen v restauracích vyšší úrovně, ale také v plebejských hospodách a šencích – mnohou politickou debatu. Nejednou právě tady řešili problémy, jimiž si předtím lámali hlavu na radnicích, ve sněmovně či ve vládě, a možná právě v příjemném prostředí útulné krčmy konečně dovedli svá složitá jednání ke zdárnému konci.

Domníváme se, že mnohé, co zde bylo řečeno či naznačeno zejména o krčmenné komunikaci, byť ve starším období českých národních dějin, přetrvávalo také v následujících dobách a trvá dodnes. Hostinské podniky byly a jsou místy tříbení názorů na rozmanité problémy, včetně hledání odpovědí na společenské i politické otázky. Bylo tomu tak i v období socialismu, ze kterého také pochází ono označení lidového podniku jako zařízení čtvrté, tedy nejnižší cenové skupiny. I tehdy se v těchto prostorách scházeli moudří a vzdělaní lidé, kteří politizovali zasvěceně, s realismem i imaginací, jak na to vzpomínal například lékař Jiří Bakala, jenž o svém politizování v roce 1968 napsal: „Scházel jsem se s přáteli, mnoho hodin, ve dne i v noci, jsme strávili v restauračních zařízeních 4. cenové skupiny při debatách, protestovali jsme, manifestovali etc.“³⁷

V posledních zhruba dvaceti letech se tak ona čtvrtá cenová skupina politika zařadila mezi typická klišé, jaká se vyskytují hlavně v novinářské a politické řeči (jsou však i odborná, výtvarná nebo filmová klišé). Také v tomto případě jde o ustálený slovní obrat, který stereotypním a mechanickým užíváním ztratil svou životnost a do jisté míry i původní význam (v tomto případě podpořený i zánikem původních kategorií hostinského zařízení z doby socialistického režimu), a proto působí spíše negativně.

Jak je zřejmé, současný trend využívat dávnou kategorii „čtvrtá cenová skupina“ jako prostředek k očernění politických protivníků velkou část občanů České republiky nijak nepohoršuje. Zřejmě se zde projevuje skutečnost, že jde stolky. Přesto se účastníci těchto rozprav rádi holedbali svým přesvědčením, že „ryk a jarý život“ obou sněmoven u Pinkasů nikdy nedosáhl „triválnosti a pustoty vysokého vídeňského parlamentu“. J. PACHMAYER: *Dolní a horní sněmovna. V: Praha ve dne v noci III*. Ed. P. KÖRBER. Praha 1904, s. 191.

³⁶ Například o romanopisci Rudolfovi Jaroslavovi Kronbauerovi tradovali jeho přátelé, že kdysi, zřejmě někdy na přelomu 19. století, „vyházel půl hospody“, když se mu nelíbily řeči, které tam hosté vedli o politicích, s nimiž sympatizoval. Srov. Štech, Václav: 1928

³⁷ J. BAKALA: *Jak jsem dostal lekci z politiky*. <http://blisty.cz/art/24558.html> [data přístupu: 15. 8. 2005].

již o poněkud otřelý slovní obrat, tedy jakousi ustálenou, automatizovanou šablonu, na kterou si lidé snadno zvykli a někteří ji zařadili i do svých spontánních promluv. Čtvrtá cenová skupina coby opakované slovní spojení se tak řadí myšlenkové stereotypy, jeví se být otřelou metaforou, která bezmyšlenkovitým mezi opakováním ztratila smysl a stala se konvenční banalitou a frází.

Víceméně ojedinělé jsou proto protesty lidí, u kterých toto klišé vzbuzuje odpor, neboť hostinské prostředí dobře poznali a neshledávali ho jako zcela odsouzeníhodné. Pamětník Pavel Nitka v polovině února roku 2013, tedy po více než dvaceti letech, které uplynuly od zrušení onoho označování hostinských zařízení, kladl poněkud burčujícím tónem řadu otázek, na které sám dal strohou údernou odpověď:

Co vám vadí na hospodách, které už vlastně ani neexistují? A hlavně, proč si je berou do úst lidé, kteří ani netuší, o čem mluví! Stále čtu v diskusích (a nejen tam) narážky na hospody IV. cenové skupiny. Stále jen: humor jako ve čtvrté cenové, chování jako ve čtvrté cenové, pořádek jako ve čtvrté cenové... Co tím všichni myslí? To opravdu restaurace oné cenové skupiny navštěvovali jen burani? Že vše, co kdy vyšlo z těchto míst, bylo jen špatné, vulgární a nechutné? To určitě ne!³⁸

Takové – byť ojedinělé – protestní hlasy, lze pokládat za výraz smyslu pro spravedlivé ocenění úlohy hostinských zařízení nejen v druhé polovině 20. století, ale i dříve a také v současnosti. Z politiků, kteří poněkud lehkomyšlně a bezmyšlenkovitě používají klišé politika čtvrté cenové skupiny (v rozmanitých obměnách a kontextech), pak zvláštní rozpaky budí ti, kteří se prezentují jako zástupci či ochránci „dolních deseti milionů“. Valná část tohoto elektorátu, tedy alespoň jeho mužská polovina, ale jistě nejen ona, totiž i nadále navštěvuje právě ony podniky, které kdysi, prakticky donedávna, spadaly do kategorie čtvrté cenové skupiny. Proto by – dle našeho soudu – osoby zabývající se tak či onak politikou neměly takto pohrdat tímto prostředím a jeho klientelou. Konec konců řadu z nich vynesly do vrcholné politiky masy voličů, z nichž nemalá část pravidelně trávil a dodnes tráví volný čas (a za socialismu i notný díl pracovní doby) v lidových hostinských zařízeních.

Můžeme konstatovat, že jako místa společenské a politické komunikace sehrávají hostince i dnes zásadní a nezastupitelnou roli, jak se o tom můžeme snadno přesvědčit pouhým vlastním pozorováním. I dnes se krčmenné lokály jeví jako přirozené prostředí pro diskusi, která je – řečeno s Tomášem Garrigue Masarykem – synonymem demokracie. A jestliže se naši profesionální politikové a s nimi názorově spříznění žurnalisté (již si s oblibou přisuzují roli „hlídacích psů demokracie“) ošklibají nad politikou čtvrté cenové skupiny, jako by nám tak chtěli vnutit představu, že seriózní a slušná politika se může dělat pouze v noblesních salonech, nikoli v tradičním lidovém prostředí hospody a pivnice, pak my

³⁸ P. NITKA: *Co pořád máte proti IV...*

dobře víme, že vyšší cenová skupina rozhodně není zárukou sofistikovanějšího ani mravnějšího politického myšlení.

Literatura

- ALTMAN K.: *Hostinská zařízení jako místa komunikace a vyprávění*. V: *Od pohádky k fámě. Sborník příspěvků ze semináře Hledání cest české slovesné folkloristiky II*. Ed. J. POSPÍŠILOVÁ, E. KREKOVIČOVÁ. Brno 2005. s. 84–98.
- ALTMAN K.: „*Jako v hnízdě, v němž ptáčata se k sobě tisknou...*“ (*Hostinec a české národní hnutí v Brně*). V: *Hospody a pivo v české společnosti*. Ed. V. NOVOTNÝ. Praha 1997, s. 182–190.
- ALTMAN K.: *Krčmenné Brno. O hostincích, kavárnách a hotelech, ale také hospodách, výčepech a puťkách v moravské metropoli*. Brno 1993.
- ALTMAN K.: *Zlatá doba štamgastů pražských hospod*. Brno 2003.
- FURYCH J.: *Brněnský drak*. Praha 1931.
- HAŠEK J.: *Politické a sociální dějiny Strany mírného pokroku v mezích zákona*. Praha 1977.
- KUKLA K.L.: *Noční Prahou*. Praha 1905.
- PACHMAYER J.: *Dolní a horní sněmovna*. V: *Praha ve dne v noci III*. Ed. P. KÖRBER. Praha 1904.
- Slovník spisovného jazyka českého I. A–G*. Ed. B. HAVRÁNEK et al. Praha 1989.
- ŠTECH V.: *Humoristův zápisník*. Praha 1911.
- ŠTECH V.: *Kejkle a frašky*. Praha 1928.
- TOMEŠ K.: *Vilém Foustka. Z dob bojů za české Brno a českou Moravu*. Brno 1932.

Internetové zdroje

- BAKALA J.: *Jak jsem dostal lekci z politiky*. <http://blisty.cz/art/24558.html> [data přístupu: 15. 8. 2005].
- BIGAS J.: *Politika? Ne, čtvrtá cenová skupina*. <http://euro.e15.cz/profit/politikanectvrta-cenova-skupina-882352> [data přístupu: 30. 10. 2006].
- BREZINA I.: *Lež prohrává*. <http://virtually.cz/archiv.php?art=14540> [data přístupu: 19. 9. 2007].
- BREZINA I.: *Miloš Zeman finančně přispěje českým novinářům, které v minulosti vulgárně napadal*. <http://virtually.cz/archiv.php/index.php?art=14915> [data přístupu: 14. 9. 2007].
- DOLEŽEL J.X.: *Komunisté: Hloupost jako zbraň!* <http://www.reflex.cz/clanek/nazory/48208/komuniste-hloupost-jako-zbran.html> [data přístupu: 17. 10. 2012].
- HAMPL P.: *Paroubkova hospodářská politika je velmi chytrá*. http://hampl.blog.ihned.cz/?article%5Bcomment%5D%5Bukaz_vsechny%5D=1&article%5Bcomment%5D%5Bart_id%5D=41228820&p=06b100_d&article%5Bid%5D=41228820 [data přístupu: 12. 3. 2010].
- HOLÁSEK J.: *Premiér IV. cenové skupiny*. http://neviditelnypes.lidovky.cz/politika-premier-iv-cenove-skupiny-d6c-/p-politika.asp?c=A060606_141226_p-politika_wag [data přístupu: 7. 6. 2006].
- http://www.christnet.cz/clanky/4983/prezidentska_anketa_ii_zname_krestanske_a_sympatizujici_osobnosti.url [data přístupu: 23. 1. 2013].
- <http://www.hele.cz/restaurace-u-josefa-1/recenze#r4764> [data přístupu: 4. 12. 2012].
- <http://www.lexikonhospod.cz/lexikon.htm> [data přístupu: 18. 3. 2013].
- <http://www.martinkos.estranky.cz/clanky/moderni-gastronomie/cenove-skupiny.html> [data přístupu: 5. 1. 2013].

- HVÍŽĎALA K.: *Je Miloš Zeman skutečně předvídatelný?* http://neviditelnypes.lidovky.cz/politika-je-milos-zeman-skutecne-predvidatelny-f53-/p_politika.asp?c=A130219_104718_p_politika_wag [data přístupu: 7. 6. 2006].
- KAREŠ: *Rasistická a antiimiGRANTská UKIP třetí největší stranou v UK?* <http://kares.blog.idnes.cz/c/308113/Rasisticka-a-antiimiGRANTska-UKIP-treti-nejvetsi-stranou-v-UK.html> [data přístupu: 1. 12. 2012].
- KELLER J.: *Čtvrtá cenová skupina.* <http://www.ceska-media.cz/politika/447512/ctvrta-cenova-skupina> [data přístupu: 29. 11. 2012].
- KŘÍŽ K.: *Kde je dno české politické žumpy?* <http://kriz.blog.idnes.cz/c/280089/Kde-je-dno-ceske-politicke-zumpy.html> [data přístupu: 19. 7. 2012].
- LNĚNIČKA J.: *Restaurace IV. cenové skupiny.* <http://lnenicka.bigblogger.lidovky.cz/c/225896/Restaurace-IV-cenove-skupiny.html> [data přístupu: 4. 11. 2011].
- NITKA P.: *Co pořád máte proti IV. cenové skupině?* <http://nitka.blog.idnes.cz/c/321977/Co-poradmate-proti-IV-cenove-skupine.html> [data přístupu: 15. 2. 2013].
- PEHE J.: *Stát čtvrté cenové skupiny.* <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jiri-pehe.php?itemid=17558> [data přístupu: 24. 9. 2012].
- SCHNEIDER J.: *Nejlepší rétor se vrátil.* <http://www.ceskapozice.cz/domov/politika/nejlepsi-retor-se-vratil> [data přístupu: 28. 1. 2013].
- ZWYRTEK HAMPLOVÁ J.: *Hoši z čtvrté cenové, co spolu občas (ne)mluví.* <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jana-hamplova.php?itemid=17594> [data přístupu: 29. 9. 2012].

Antropologia w praktyce – praktyki antropologii

Mateusz Sikora

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

W kierunku praktycznego wymiaru antropologii

Toward a practical dimension of anthropology

Abstract: The article presents selected forms of the practical use of anthropology. The main aim of text is not an attempt at a complete presentation of practical anthropology. Fragmentation of the description is testimony to the fact that there have been selected only two categories belonging to the broad context of practical anthropology: applied anthropology and the project which extend their range beyond academic discourse. However, the character of anthropology is used to achieve their objectives. The publication is primary concerned with the status of the practical form of anthropology in anthropological discourse, its thematic and methodical range. Attention has been devoted to the historical conditions of the selected forms of anthropology.

Key words: practical anthropology, applied anthropology, engaged anthropology, application of anthropology

Słowa kluczowe: antropologia praktyczna, antropologia stosowana, antropologia zaangażowana, zastosowanie antropologii

Celem artykułu jest próba opisu wybranych aspektów antropologii pozaakademickiej, która obecnie zyskuje coraz większą popularność zarówno w środowisku antropologicznym¹, jak i poza nim. Artykuł nie ma być pełnym omówieniem

¹ O rosnącym zainteresowaniu antropologią pozaakademicką z jednej strony świadczy coraz większa liczba tego typu inicjatyw, z drugiej – szeroka debata dotycząca charakteru i statusu antropologicznych przedsięwzięć zaangażowanych tocząca się w ramach dyscypliny. Zob. *Badania*

praktycznej odmiany antropologii. Jest to raczej propozycja pewnego sposobu interpretacji zjawisk dziejących się aktualnie na szeroko rozumianym gruncie antropologicznym. Opisywany kierunek antropologii nie wpisuje się w jasno zdefiniowaną ramę teoretyczną czy metodologiczną. Cechuje go duże zróżnicowanie, zależne od konkretnego kontekstu. Charakter praktyczny antropologii nie oznacza, że ten jej nurt został całkowicie pozbawiony pierwiastka naukowego. Oznacza natomiast, że cel pragmatyczny tego typu działań jest istotniejszy od celu poznawczego, choć jednocześnie go nie wyklucza.

Głównie mam na myśli problematykę związaną z praktycznym wymiarem zaangażowania, zastosowaniem wiedzy antropologicznej w obrębie przestrzeni publicznej. Odwołuję się do antropologii, której przedstawiciele starają się wyjść poza dyskurs akademicki². Praktyczny kierunek w antropologii rozumiem więc bardzo szeroko, zarówno jako antropologię stosowaną, jak i jako przedsięwzięcia często obejmujące swoim zasięgiem obszary rozleglejsze niż dyskurs naukowy³, wykorzystując jednocześnie potencjał dyscypliny do osiągnięcia celów praktycznych⁴.

Inspiracje i geneza

Dyskusja dotycząca możliwości i zasadności aplikowania wiedzy antropologicznej na gruncie lokalnych społeczności towarzyszyła dyscyplinie niemal od samych jej początków. Genezę prac z szeroko pojętego zakresu antropologii stosowanej

w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane. Red. H. ČERVINKOVÀ, B.D. GOŁĘBNIĄK. Wrocław 2010; *Antropologia zaangażowana (?)*. Red. Ł. SOCHACKI, J. STEBLIK, F. WRÓBLEWSKI. Kraków 2010; M. BROCKI: *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej*. Kraków 2013; *Antropologia stosowana*. Red. M. ZĄBEK. Warszawa 2013; M. BEAR: *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*. Wrocław 2014; M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*. Wrocław–Łódź 2014.

² M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 25.

³ Mam tu na myśli szczególnie sytuacje, w których antropologowie świadomie wykorzystują swoją wiedzę i doświadczenie, wchodząc w związek z instytucjami państwowymi, pozarządowymi lub firmami. Współpraca ta nie musi mieć charakteru naukowego. Ibidem.

⁴ Zdaję sobie sprawę, że do tak rozumianego kierunku antropologii można częściowo zaliczyć również takie nurty, jak na przykład badania w działaniu, antropologia walcząca czy antropologia wyzwolenia, ponieważ przedstawiciele tych podejść angażują się w działania praktyczne na rzecz lokalnych społeczności. W artykule skupiam się jednak na praktycznym wymiarze działalności antropologicznej, dlatego świadomie pomijam te nurty, w których często zaangażowanie ideowe przedkłada się nad cele praktyczne. M. ZĄBEK: *Wprowadzenie. Problemy ze stosowaniem antropologii*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 14. Zdaję sobie sprawę, że często cele praktyczne mogą przenikać się z celami emancypacyjnymi i na odwrót, dlatego zaproponowana kategoryzacja ma w głównej mierze charakter porządkujący.

wiąże się z pierwszymi kontaktami cywilizacji zachodniej z kulturami plemiennymi oraz rolniczymi⁵. Problem stosowania antropologii jako pewnego rodzaju inżynierii społecznej⁶ nie jest więc zjawiskiem nowym. Za pierwsze prace stosowane można uznać opisy różnych społeczności pozaeuropejskich zbierane w XVI wieku na zlecenie Watykanu oraz hiszpańskiego króla. Późniejsze, idiograficzne opisy sporządzane przez misjonarzy czy podróżników, po odpowiedniej analizie stanowiły podstawy teorii wytwarzanych w ramach antropologii „gabinetowych”⁷.

Za pierwsze współczesne działania związane z antropologią stosowaną należy uznać te, które podejmowano w Wielkiej Brytanii i USA w pierwszej połowie XX wieku. Na Wyspach Brytyjskich zainteresowanie antropologią stosowaną było związane z potrzebą rozwoju tej dyscypliny w okresie rządów kolonialnych na terenie Afryki. Omawiany nurt mógł się rozwijać za sprawą idei rządów pośrednich (*indirect rule*)⁸, których zwolennikiem i propagatorem był między innymi Bronisław Malinowski:

Tak więc ważna kwestia rządów bezpośrednich w przeciwieństwie do rządów pośrednich wymaga starannego zbadania różnych procesów, dzięki którym do plemienia tubylców mogą dotrzeć wpływy europejskie. Moim zdaniem, jak i zdaniem wszystkich kompetentnych antropologów, niewspółmiernie lepsze jest pośrednie czy zależne sprawowanie rządów⁹.

Praktyka ta opierała się na wykorzystaniu tradycyjnej organizacji plemiennej w celu sprawniejszego zarządzania administracją kolonialną. Antropolodzy doradzali przedstawicielom lokalnej władzy, aby jak najpełniej mogli zrozumieć miejscową kulturę. Nadrzędnym celem tych zabiegów było ulepszenie procesu zarządzania koloniami.

Na gruncie amerykańskim antropologia stosowana pojawiła się kilkanaście lat później. John Bennett wskazał trzy podstawowe źródła kształtowania się amerykańskiej antropologii stosowanej w latach trzydziestych XX wieku. Pierwszym z tych źródeł są prace związane z zarządzaniem rezerwatami Indian oraz chęć udzielenia pomocy autochtonom w poradzeniu sobie ze skutkami szoku kulturowego wynikającego z narzucenia im odmiennych wzorców kulturowych. Drugie źródło to studia nad przystosowaniem społeczeństwa do wprowadzania nowych rozwiązań modernizacyjnych. Trzecie – badania nad rozwojem amerykańskich wspólnot wiejskich¹⁰. Dodatkowo, w czasie drugiej wojny światowej antropolodzy amerykańscy zaangażowali się we wspieranie działań swojego kraju. Jednym

⁵ J.W. BENNETT: *Antropologia stosowana i antropologia w działaniu. Aspekty ideologiczne i pojęciowe*. W: *Badania w działaniu...*, s. 303.

⁶ A. POSERN-ZIELIŃSKI: *Antropologia stosowana*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa–Poznań 1987, s. 42–44.

⁷ J.W. BENNETT: *Antropologia stosowana...*, s. 303.

⁸ A. POSERN-ZIELIŃSKI: *Antropologia stosowana...*, s. 42.

⁹ B. MALINOWSKI: *Kultura i jej przemiany. Dzieła*. T. 9. Warszawa 2000, s. 506.

¹⁰ J.W. BENNETT: *Antropologia stosowana...*, s. 303–304.

z przykładów może być działalność Margaret Mead. Antropolożka między innymi analizowała użyteczność kampanii propagandowych dotyczących wspierania morale narodowego w obliczu wojny¹¹. Antropolodzy amerykańscy byli również bezpośrednio zaangażowani w działania wojenne. W niektórych przypadkach pełnili funkcję pośrednika między więźniami a osobami odpowiedzialnymi za administrację. Antropolożka Laura Thompson twierdziła, że dzięki temu zaangażowaniu sytuacja więźniów była zdecydowanie lepsza. W latach późniejszych – pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – w amerykańskiej antropologii stosowanej zwrócono uwagę na metody badań terenowych. Temat ten stał się priorytetowy ze względu na odpowiedzialność związaną z wykorzystywaniem wyników badań antropologicznych jako podstawy działań mających wpływ na życie społeczności. Dodatkowo badacz musiał za każdym razem udowodnić swojemu pracodawcy, że metody prowadzonych przez niego badań są właściwe¹².

Przyglądając się historii zachodniej antropologii stosowanej, można dostrzec szeroki zakres tematyczny zainteresowań rozwijanych w ramach tej dyscypliny. Ważna wydaje się kontekstualna analogia pomiędzy amerykańską antropologią stosowaną, związaną z zarządzaniem rezerwatami Indian, oraz brytyjską, związaną z administrowaniem koloniami na terytorium Afryki. Amerykańskie przykłady zastosowania antropologii dostarczają zwolennikom tego podejścia argumentów na to, że może ono umożliwiać kompetentne praktyczne sprawdzanie różnego rodzaju reform i odgórnych modyfikacji społecznych, stając się czymś na wzór inżynierii społecznej.

Praktyczne zastosowanie perspektywy antropologicznej dało o sobie znać również na gruncie polskiej etnografii i etnologii. Zwrócili na to uwagę autorzy artykułów, które znalazły się w opublikowanej pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku monografii *Funkcje społeczne etnologii*¹³. Skupili się oni na społecznej użyteczności tej nauki, a także przedstawili propozycje nowych – jak na tamte czasy – zastosowań wiedzy wypracowanej na jej gruncie. W artykule wprowadzającym do książki Józef Burszta zwrócił uwagę, że na gruncie polskim pragmatyczny wymiar badań i poznania kultury można odnaleźć już w ludoznawstwie XIX wieku. Wskazał przy tym, że w okresie kiedy kształtowała się etnografia i etnologia, niezwykle istotny był kontekst ideologiczny – narodowy¹⁴. Romantyczne zainteresowania folklorem były wykorzystywane do kreowania treści ludowych jako fundamentów literatury narodowej. Charakterystyczne dla tamtego okresu zainteresowania słowiańszczyzną współtworzyły świadomość etniczną¹⁵. Burszta,

¹¹ M.W. KOWALSKI: *Antropolodzy na wojnie. O brudnej użyteczności nauk społecznych*. Warszawa 2015.

¹² Ibidem, s. 303–310.

¹³ *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979.

¹⁴ J. BURSZTA: *Etnologia w służbie społecznej. Dokonania i perspektywy*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 7–10.

¹⁵ Ibidem.

opisując bliższą współczesności historię dyscypliny, stwierdził, że pod koniec lat siedemdziesiątych polska etnologia „łączy ściśle teorię z praktyką społeczną; są to jakby dwie strony tego samego medalu”¹⁶. W związku z tym zakres tematyczny opracowań etnologów był blisko związany ze społecznymi problemami natury praktycznej. Etnografowie zaangażowali się w ochronę zabytków, rozpoczęli dokumentację ludowych dzieł muzycznych. Efekty ich pracy stanowiły istotny element działalności „kulturalno-oświatowej na wszystkich szczeblach” w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych¹⁷. Istotne ze względów pragmatycznych wydają się również analizy etnologów dotyczące takich procesów, jak industrializacja¹⁸, urbanizacja¹⁹, osadnictwo na ziemiach zachodnich i północnych²⁰.

Omawiany typ antropologii, nie będąc ściśle określoną perspektywą naukową, nie cechuje się spójną i jasną chronologicznie historią. Możliwe wydaje się jednak wskazanie podejść, które wywarły znaczący wpływ na kierunek jego rozwoju. Niewątpliwie przykłady dotyczące Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, a także Polski rysują szeroki kontekst praktycznego wykorzystania antropologii. Należy jednocześnie zaznaczyć, że przedstawione przypadki to właśnie jedynie przykłady, a korzeni dyscypliny można upatrywać w wielu innych przedsięwzięciach, w których antropolodzy, realizując kolejne działania, kierowali się celami nie tylko poznawczymi, ale także pragmatycznymi.

Uwarunkowania historyczne nie są jedynym czynnikiem wpływającym na charakter omawianego nurtu. Istotny jest również kontekst współczesny. Przyczyn rosnącej popularności tego typu antropologii można szukać na przykład w niedawnej reformie szkolnictwa wyższego w Polsce²¹. W rezultacie na uczelnie nałożono obowiązek wprowadzenia zajęć, które mogą mieć wymierny wpływ na dostosowanie wiedzy i umiejętności absolwenta do bieżących wymogów na rynku pracy i uwarunkowań gospodarczych²². O ile w przypadku niektórych kierunków ścisłych tego rodzaju zmiany wydają się zasadne i łatwe do przeprowadzenia, to w przypadku kierunków humanistycznych tego rodzaju modyfikacje są dalece kontrowersyjne. Dotyczy to między innymi etnologii. Według niektórych

¹⁶ Ibidem, s. 10.

¹⁷ Por. ibidem; J. CZAJKOWSKI: *Spoleczne i wychowawcze zadania muzeum skansenowskich*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*, s. 166–174.

¹⁸ D. TYLKOWA: *Chłopskie umiejętności techniczne a modernizacja wsi*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*, s. 76–79.

¹⁹ J. DAMROSZ: *Kształtowanie się funkcji społecznych etnologii w społeczeństwie planującym*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*, s. 115–123.

²⁰ W. SADOWSKI: *Rola etnografii w integracji społecznej regionu gorzowskiego po roku 1945*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*, s. 232–236.

²¹ Ustawa z dnia 18 marca 2011 r. o zmianie ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym, ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki oraz o zmianie niektórych innych ustaw (Dz. U. 2011 nr 84 poz. 455).

²² M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 41.

badaczy zmiany będące konsekwencją zwrócenia się w kierunku praktycznego wykorzystania dyscypliny mogą być szkodliwe dla niej samej.

Z drugiej strony, tego typu antropologia wydaje się pozytywną odpowiedzią na zmiany proponowane w ramach reformy. Zarówno antropologia stosowana, jak i przedsięwzięcia wykorzystujące potencjał antropologii w osiąganiu celów praktycznych wpisują się swoim charakterem w działania zmierzające do wyprowadzenia antropologii za mury akademii i dostosowania kształcenia do aktualnego zapotrzebowania na rynku pracy. Szerzej na problem praktycznego charakteru antropologii spojrzął Maciej Ząbek:

W ciągu ostatnich dekad na rynku pracy w Polsce zaszły zmiany wymagające niemal od początku znacznej profesjonalizacji, a przynajmniej pewnego rozeznania się w ewentualnych możliwościach zatrudnienia osób z umiejętnościami typowymi dla antropologów. Pojawiła się potrzeba umiejętnego przekonania do siebie potencjalnych pracodawców, którzy często nie wiedzą jeszcze, do czego może im się przydać absolwent etnologii. Wykazania, że etnologowie są właśnie tymi, którzy przynajmniej w pewnym zakresie mogą pomóc rozwiązywać trudne problemy społeczne, dotyczące przemysłu, medycyny czy pomocy zagranicznej²³.

Propozycja Ząbka wydaje się próbą uzawodowienia antropologii. Sprawienia, by absolwenci tego kierunku zdobyłą w ramach studiów wiedzę i doświadczenie mogli wykorzystywać w pracy zawodowej. Aby było to możliwe, potrzebne jest, z jednej strony, wyposażenie absolwentów w odpowiednie narzędzia, z drugiej zwiększenie – szczególnie pośród ewentualnych przyszłych pracodawców – kapitału symbolicznego dyscypliny.

Status praktycznego wymiaru antropologii w antropologicznym dyskursie naukowym

Zarówno antropologię stosowaną, jak i działania wykraczające poza dyskurs naukowy, a wykorzystujące możliwości antropologii, należy zaklasyfikować do antropologii zaangażowanej. Taki porządek jest możliwy, jeśli spojrzeć na antropologię zaangażowaną – za Martą Songin-Mokrzan – bardzo szeroko. Badaczka refleksję zaangażowaną zaproponowała bowiem rozpatrywać z jednej strony jako „namysł nad możliwościami i warunkami poznawczymi antropologii; sposobami wytwarzania wiedzy i miejsca, jakie w tym procesie zajmuje podmiot, oraz konsekwencjami metodologicznymi i etycznymi”; z drugiej jako debatę „wokół problematyki związanej z praktycznym wymiarem zaangażowania, zastosowaniem wiedzy antropologicznej w obrębie przestrzeni publicznej”²⁴.

²³ M. ZĄBEK: *Słowo wstępne*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 7.

²⁴ M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 25.

Antropolożka podkreślała jednocześnie, że obie te kategorie pozostają w ścisłej relacji, wzajemnie na siebie wpływając i przenikając się. Tak rozumiana antropologia zaangażowana nie jest więc traktowana jako subdyscyplina²⁵; termin „zaangażowana” występuje jako przymiotnik określający charakter działań przedstawicieli tego rodzaju antropologii²⁶. Niewątpliwie działania skierowane w stronę praktycznego zastosowania antropologii – nawiązując swoim charakterem do utylitarnej funkcji nauki – sytuują się po stronie zaangażowanego rodzaju praktyki antropologicznej. Jak zauważyła Songin-Mokrzan, o „antropologii zaangażowanej można [...] mówić jako o koncepcji ściśle akademickiej oraz jako praktyce, która pragnie ów akademicki dyskurs przekroczyć”²⁷. Jednocześnie praktyka antropologiczna nie musi być traktowana w tym kontekście wyłącznie jako działalność naukowa, w której samorefleksyjni naukowcy dostarczają twierdzeń charakteryzujących się wysokim stopniem sprawdzalności i komunikowalności²⁸.

Obecnie w debacie dotyczącej zaangażowania w antropologii jednym z istotniejszych wątków wydaje się pytanie o to, w którym miejscu kończy się antropologia a zaczyna aktywizm²⁹. Sądzę, że w przypadku dyskusji dotyczącej możliwości wykorzystania antropologii poza akademią pytanie to można postawić inaczej, zastanawiając się, w którym miejscu kończy się antropologia, a zaczyna wykorzystywanie metod i doświadczenia akademickiego do realizacji pozaakademickich zamierzeń. Takie ujęcie umożliwia wskazanie tych elementów praktycznego wymiaru antropologii, które przynależą do szeroko pojętego dyskursu naukowego, oraz tych, które wykraczają poza jego ramy.

Badacze realizujący przedsięwzięcia wpisujące się w ten nurt najczęściej wykraczają swoimi zainteresowaniami naukowymi poza tematy typowo akade-

²⁵ Rozumienie antropologii zaangażowanej jako w miarę spójnej dyscypliny można odnaleźć w polskiej literaturze antropologicznej. Np. M. ZĄBEK: *Wprowadzenie...* s. 32; M. GRABOWSKA, A. KOŚCIŃSKA: *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 274.

²⁶ M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 23–25.

²⁷ *Ibidem*, s. 25.

²⁸ M. BUCHOWSKI: *Czy antropologia powinna być antyokultystyczna, apolityczna i pansemiotyczna? Kilka uwag na marginesie książki Marcina Brockiego „Antropologia. Literatura – dialog – przekład”*. „Lud” 2010, nr 84, s. 378.

²⁹ Za oś niezgody należy przyjąć różnie definiowane kategorie dystansu i zaangażowania w antropologii. W znacznym uproszczeniu spór ten można sprowadzić do dwubiegunowej przestrzeni, której pierwszy biegun stanowi „twarda” koncepcja nauki, Weberowska, wolna od wartości – analiza oparta na zobiektywizowanych procedurach badawczych (M. BAER: *Między nauką a aktywizmem...*, s. 10), natomiast drugi – aktywizm. Należy jednak zaznaczyć, że w ramach zwolenników drugiego podejścia definiowany przez nich aktywizm można opatrzeć etykietką antropologii. Według tej grupy antropologów podejmowanie tematów istotnych ze względu na interes społeczny powinno być rozumiane nie jako oddanie się w ręce konkretnej ideologii lecz jako działalność umożliwiającą aplikacje wiedzy zdobytej w trakcie badań (M. SONGIN-MOKRAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 117).

mickie³⁰, skupiając się na problemach praktycznych. Antropologię stosowaną rozumiem tu jako rodzaj badań i działań, w których metody, wiedza i teorie antropologiczne są wykorzystywane do rozwiązywania konkretnych problemów natury praktycznej. Będą to więc prace badawcze, z których robi się praktyczny użytek, a także działalność badawcza podejmowana na zamówienie instytucji pozanaukowych. Jednocześnie – zdaniem Ząbka – nie powinno się traktować antropologii stosowanej jako subdyscypliny antropologii, ponieważ nie wyróżnia się ona ani podejmowaną tematyką – która jest wręcz nieograniczona, ani metodami badawczymi³¹. Badania antropologiczne mogą w tym wypadku być wykorzystane do rozwiązywania aktualnych problemów społecznych, mogą przyczynić się również do rozwoju przedsiębiorstw. Cel badań stosowanych, w większości przypadków, określany jest ogólnie przez osoby lub instytucje zlecające antropologom ich realizację. Należy zauważyć, że istotą badań stosowanych jest to, że mają one charakter analityczny, w związku z tym przynależą do szerokiego dyskursu naukowego.

Odmienny od antropologii stosowanej charakter mają projekty, których wykonawcy nie zakładają prowadzenia badań naukowych, a jednocześnie wykorzystują dorobek antropologii. Taki kierunek praktycznego wykorzystania antropologii nie powinien być, moim zdaniem, sytuowany na osi dystansu i zaangażowania w nauce, ponieważ podejmowane zgodnie z nim działania nie przynależą do dyskursu naukowego. Należy jednak wspomnieć, że korzystanie z dorobku antropologii pozbawione naukowego wymiaru mieści się w kategorii antropologii zaangażowanej pojmowanej jako „praktyka przekraczająca akademicki dyskurs”³².

Status praktycznego wymiaru antropologii w dyskursie antropologicznym wydaje się być niejednoznaczny. Spowodowane jest to włączeniem do jednego zbioru perspektywy naukowej, którą jest antropologia stosowana, oraz przedsięwzięć wykraczających swoim charakterem poza kategorie naukowości. Sądzę jednak, że taka synteza jest możliwa, szczególnie jeśli spojrzymy na wspólny cel obu podejść, w którym wymiar pragmatyczny działań jest priorytetowy wobec poznania. Tak rozumiana antropologia może być interpretowana jako jedna z wielu możliwych form antropologicznego zaangażowania. W kolejnym fragmencie podjąłem próbę wskazania innych cech, które mogą charakteryzować ten kierunek antropologii.

³⁰ Mam tu na myśli taki przedmiot antropologicznej refleksji, w którym funkcja poznawcza, estetyczna i waloryzacyjna jest istotniejsza od funkcji praktycznej (M. BUCHOWSKI: *Zmiana w antropologii*. W: *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*. Red. J. KURCZEWSKA et al. Warszawa 1995, s. 65).

³¹ M. ZĄBEK: *Wprowadzenie...*, s. 15.

³² M. SONGIN-MOKRZAN: *Zwrot ku zaangażowaniu...*, s. 25.

Zakres tematyczny

Pomimo różnic występujących między antropologią stosowaną a projektami, w których wykorzystuje się narzędzia i doświadczenie antropologiczne do realizacji pozaakademickich zamierzeń, granice tematyczne tych podejść wydają się zbliżone. Łatwo się jednak domyślić, że tego rodzaju granice po pierwsze nie są stałe, a po drugie trudno je jednoznacznie określić. Wynika to między innymi z zasygnalizowanego problemu różnego definiowania granic dyscypliny przez poszczególnych badaczy. Praktyczne zastosowanie antropologii dla jednych będzie oznaczało oddalenie antropologii od nauki i skierowanie się w objęcia ideologii³³, dla drugich – jedną z ważniejszych cech tej dyscypliny³⁴.

Spectrum tematyczne przedsięwzięć z zakresu antropologii stosowanej jest niezwykle szerokie. Granice tej dziedziny, z jednej strony, obejmują problemy natury praktycznej, które mogą być za jej pośrednictwem rozwiązane. Z drugiej strony, antropologia stosowana mieści się w obrębie badań antropologicznych, a tym samym w granicach nauki. Marginesy projektów inspirowanych antropologią wydają się być jeszcze rozleglejsze. Jak wspomniano, i co trzeba jeszcze raz podkreślić, w przypadku tego rodzaju projektów świadomie wykorzystuje się narzędzia i doświadczenie antropologiczne do realizacji konkretnych pozanaukowych działań. W tym kontekście opisywane przedsięwzięcia zbliżają się do antropologii stosowanej, która – o czym pisał Ząbek – opiera się na założeniu, że przedstawiciele tej dyscypliny:

[...] wchodzi w świadomy układ z instytucjami państwowymi, pozarządowymi lub firmami zajmującymi się działalnością gospodarczą, dla osiągnięcia określonego celu. Nie muszą być pracownikami naukowymi zatrudnianymi przez instytucje typu akademickiego, natomiast z pewnością powinni być profesjonalistami wykonującymi zawód antropologa/etnografa³⁵.

Innymi słowy, granicą praktycznego wymiaru antropologii, oprócz aspektu praktycznego i naukowego (w przypadku antropologii stosowanej), będzie świadome i intencjonalne wykorzystanie wykształcenia antropologicznego do realizacji pozanaukowych zamierzeń.

Jak zauważył Raymond Firth – w swoim szkicu, w którym starał się nakreślić aktualną kondycję antropologii – współczesne zainteresowania badaczy stają się coraz bardziej pragmatyczne. Antropolodzy zaczynają realizować praktycznie zorientowane projekty publiczne ze względu nie tylko na łatwiejszy dostęp do

³³ M. BROCKI: *Antropologia społeczna i kulturowa...*, s. 56.

³⁴ M. ZĄBEK: *Wprowadzenie...*, s. 13–38.

³⁵ *Ibidem*, s. 15.

środków finansowych, ale również na poczucie odpowiedzialności społecznej³⁶. Podobne stanowisko zajął George Marcus, stwierdzając:

Wśród studentów fascynacja teorią i debatą akademicką na temat zmieniających się porządków społecznych i kulturowych ustąpiła na rzecz aktywizmu, napędzanego zdrowym rozsądkiem połączeniem pragmatyzmu i idealizmu³⁷.

W związku z tak szerokimi możliwościami wykorzystania opisywanego podejścia, nieograniczony, a z pewnością niemożliwy do jednoznacznego określenia, wydaje się zakres tematyczny omawianego nurtu. W dalszej części podrozdziału przedstawiam kilka przykładów tego rodzaju praktyk, zaczerpniętych z literatury antropologicznej.

Antropolodzy szczególnie zainteresowani praktycznym wymiarem swojej dyscypliny mogą zaangażować się w wykonywanie ekspertyz potrzebnych w przygotowywaniu i realizacji projektów publicznych. Mogą brać udział w takich projektach także jako konsultanci służący swoją wiedzą i doświadczeniem³⁸. Mają kompetencje do tego, aby pełnić funkcję ekspercko-przedstawicielską pośród różnego rodzaju mniejszości³⁹. Uczestniczą we wprowadzaniu innowacji w strukturach organizacji pozarządowych⁴⁰. Ich praca znajduje szerokie zastosowanie również w biznesie i przemyśle⁴¹. Może się wiązać z realizacją tradycyjnych zadań etnografa, takich jak doradztwo folklorystyczne⁴² czy współpraca z jednostkami kulturalno-oświatowymi⁴³. Może mieć także charakter ściśle nawiązujący do współczesności, jak na przykład w przypadku prowadzenia szkoleń dla żołnierzy czy przedsiębiorców pracujących w obcym im środowisku kulturowym⁴⁴. Ponadto antropolodzy sporządzają diagnozy dla korporacji, realizują badania komercyjne⁴⁵, pracują nad zmianą wizerunku konkretnych produktów sprzeda-

³⁶ R. FIRTH: *Czy antropologia społeczna ma przyszłość? W: Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Red. M. KEMPNY, E. NOWICKA. Przeł. A. KOŚCIAŃSKA. Warszawa 2003, s. 19–34.

³⁷ G. MARCUS: *How Short Can Fieldwork Be?* „Social Anthropology” 2008, nr 3 (15), s. 363.

³⁸ Zob. M. GAWĘCKI: *Kazachstańscy Polacy. Czy antropologia stosowana jest stosowana*. W: *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka, badacze, znaczenie*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 2004.

³⁹ L. MRÓZ: *Antropologia w działaniu czy antropologia współpracująca. Przypadek Romów*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 197–228.

⁴⁰ M. ZĄBEK: *Antropolog w służbie publicznej*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 167–168.

⁴¹ *Ibidem*, s. 293–321.

⁴² R. KANTOR: *Etnograf jako inspirator poczynań kulturalnych w badanej zbiorowości*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*

⁴³ J. NIEDŹWIECKI: *Etnografia w działalności oświatowej muzeów. Na przykładzie województwa piłskiego*. W: *Funkcje społeczne etnologii...*, s. 189–196.

⁴⁴ M. ZĄBEK: *Antropolog w służbie...*, s. 166–167.

⁴⁵ A. SKOWRON: *Etnologia na sprzedaż. (Obszar zawodowy: badania komercyjne)*. W: *Etnolog na rynku pracy*. Red. K. BARANIAK, A.W. BRZEZIŃSKA, B. WIŚNIEWSKI. Poznań 2013.

wanych przez firmy⁴⁶, co wszystko ma się przyczyniać do wzrostu dochodów przedsiębiorstwa. W sytuacjach szczególnych antropologów angażuje się jako ekspertów w trakcie prowadzenia działań wojennych lub mających na celu walkę z terroryzmem⁴⁷.

Przykłady te wskazują tylko kilka obszarów dostępnych dla antropologa zorientowanego na zastosowanie swojej dyscypliny poza akademią. Łatwo sobie wyobrazić, jak bardzo mogą się różnić metody i teorie, którymi posiłkują się antropolodzy w ramach wspomnianych obszarów pracy zawodowej, a przecież zostały wskazane tylko wybrane. Kwestie poruszane przez przedstawicieli tego podejścia są zróżnicowane, zależne od aktualnych potrzeb i priorytetów wyrażanych zarówno przez społeczeństwo, jak i przez przedstawicieli poszczególnych instytucji.

O metodzie

Rozważania dotyczące zakresu tematycznego antropologii zorientowanej na wymiar praktyczny wskazują, że nie jest ona nurtem spójnym. Podobna inkoherencja ujawnia się na gruncie metodologicznym. Sądzę, że trudna do obronienia byłaby teza o spójnej, w pełni wykształconej i wyrazistej metodologii w antropologii pozaakademickiej. Podejście to cechuje się zbiorem różnorodnych metod, które umiejętnie dobrane i wykorzystane mogą przyczynić się do poszerzenia wiedzy istotnej z pragmatycznego punktu widzenia.

Na tego rodzaju rozwój antropologii – zróżnicowanej pod względem metod i teorii, ale tworzącej jedną dyscyplinę – kilkanaście lat temu zwrócił uwagę Raymond Firth:

W najbliższej przyszłości antropologia społeczna zapewne nie stworzy ani całościowej syntezy metody badań, ani zunifikowanej teorii społeczeństwa. Następstwem różnorodności teorii i jej fragmentarycznych osiągnięć może być powstanie powszechnego zasobu ogólnych, teoretycznych koncepcji natury społeczeństwa⁴⁸.

Antropologii ukierunkowanej na wymiar praktyczny nie należy ujmować pod względem metodologicznym syntetycznie. Moim zdaniem, może ona być traktowana jako jeden z wyników – przywołanej przez Firtha – teoretycznej, a także metodologicznej różnorodności w antropologii w ogóle.

⁴⁶ K. HAFNER: *Coming of Age in Palo Alto*. New York Times, 10.06.1999. <http://www.nytimes.com/1999/06/10/technology/coming-of-age-in-palo-alto.html> [data dostępu: 20.03.2015].

⁴⁷ Por. M.W. KOWALSKI: *Antropolodzy na wojnie...*

⁴⁸ R. FIRTH: *Czy antropologia społeczna ma przyszłość...*, s. 21.

Praca antropologa mieszcząca się w tym nurcie nie kończy się na opisywaniu, analizowaniu czy interpretowaniu. Może przyczyniać się do stawiania istotnych dla danej społeczności hipotez i diagnoz czy wręcz do wprowadzania konkretnych rozwiązań. Oznacza to, że w tej perspektywie antropolog wciela się w rolę praktyka, aktywnie działającego na rzecz realizacji określonego przedsięwzięcia. Warto zauważyć, że w przypadku antropologii o wymiarze praktycznym – ze względu na jej szeroki zakres tematyczny – zaangażowanie antropologów nie sprowadza się do ich eksperckiej roli, na przykład jako rzeczników danej wspólnoty⁴⁹.

Różnorodność metodologiczna jest drugim, po różnorodności tematycznej, aspektem zbliżającym do siebie antropologię stosowaną i inicjatywy w jakiejś mierze oparte na metodach i praktykach antropologicznych. Konkretnie metody wykorzystywane na gruncie antropologii są dopasowywane do określonego problemu. Warto jednak zaznaczyć, że w ramach antropologii poza akademią szczególnie często stosuje się metody jakościowe, zdefiniowane przez Normana Denzina i Yvone Lincoln jako:

[Zespół – M.S.] interpretatywnych, materialnych praktyk, które czynią świat widzialnym. Praktyki te przekształcają świat. Przeobrażają go w serie reprezentacji [...]. Na tym poziomie badania jakościowe to interpretatywne, naturalistyczne podejście do świata. Oznacza to, że badacze jakościowi badają rzeczy w ich naturalnym środowisku, próbują nadać sens lub interpretować zjawiska przy użyciu terminów, którymi posługują się badani ludzie⁵⁰.

Jedną z przyczyn popularności tego rodzaju metod może być fakt, że umieszczają one obserwatora w konkretnej rzeczywistości⁵¹, co w przypadku przedsięwzięć mających na celu świadomą ingerencję w otoczenie wydaje się szczególnie istotne.

Patrząc z innej perspektywy, w zakresie antropologii ukierunkowanej na praktykę dostrzega się istotne różnice w sposobie stosowania metod jakościowych i interpretacji ich wyników. Kolejny raz pojawia się bowiem podział na sferę naukową i nienaukową opisywanego nurtu. W przypadku antropologii stosowanej wykorzystywane metody muszą spełniać podstawowe kryteria naukowe. Jak zauważył Aleksander Posern-Zieliński w słownikowej definicji antropologii stosowanej, podejście to polega na „prowadzeniu praktycznie zorientowanych studiów, których celem jest wykorzystanie ustaleń teoretycznych oraz zebranych i opracowanych danych źródłowych”⁵². Wyraźnie widoczna jest więc konieczność odwoływania się do metod *stricte* naukowych.

⁴⁹ M. BROCKI: *Antropologia społeczna i kulturowa...*, s. 67.

⁵⁰ N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN: *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 1. Red. EIDEM. Przeł. K. PODEMSKI. Warszawa 2010, s. 23.

⁵¹ Ibidem.

⁵² A. POSERN-ZIELIŃSKI: *Antropologia stosowana...*, s. 42–44.

Wymagań takich nie stawia się w przypadku inicjatyw pozaakademickich korzystających z potencjału myśli antropologicznej. Tu kryteria naukowe nie obowiązują, co umożliwia dowolne przeformułowywane i modyfikowane metod, a kryterium oceny ich skuteczności jest osiągnięcie celu praktycznego. Istotniejsza od naukowej sprawdzalności czy komunikowalności staje się możliwość zastosowania metod, wiedzy i teorii antropologicznych do rozwiązywania konkretnych problemów natury praktycznej. Możliwe jest więc odwołanie się wielu metod, w tym ilościowych, które mogą się wzajemnie przenikać, tworząc swego rodzaju patchworki, których charakter i sposoby zastosowania są warunkowane przez cel praktyczny.

Antropologia o wymiarze praktycznym bazuje zatem na wielu zróżnicowanych metodach. Trudne wydaje się pełne opisanie stosownych technik. Można jednak wskazać kilka przykładowych narzędzi, które szczególnie często wykorzystuje się w projektach wyrosłych na tym gruncie. Do tego typu praktyk antropologicznych można zaliczyć: działania oparte na współuczestnictwie (obserwacja uczestnicząca⁵³, badania oparte na współpracy⁵⁴), działania zakładające mniej lub bardziej jawny udział antropologa (obserwacja ukryta, obserwacja nieuczestnicząca, *shadowing*⁵⁵), „klasyczne” badania antropologiczne (wywiad standaryzowany, wywiad niestandaryzowany, zogniskowany wywiad grupowy, wywiad narracyjny⁵⁶), badania zakładające istotny wpływ antropologa na lokalną rzeczywistość (badania interwencyjne⁵⁷), a także badania z wykorzystaniem przestrzeni wirtualnej lub filmu⁵⁸. Przywołane metody przynależą do szerokiego kontekstu metodologicznego antropologii wychodzącej poza akademię, jednocześnie nie są czymś właściwym wyłącznie dla tego rodzaju antropologii. Dodatkowo należy zaznaczyć, że metody te są często dowolnie modyfikowane, co oznacza, że ich zakres i charakter jest ograniczany lub rozszerzany względem pierwotnych ram.

⁵³ M. KOSTERA: *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa 2013, s. 116–121.

⁵⁴ L.E. LAISSITER: *Etnografia współpracująca i antropologia publiczna*. Przeł. A. KOŚCIŃSKA, M. PETRYK. W: *Badania w działaniu...*, s. 449–488.

⁵⁵ M. KOSTERA: *Antropologia organizacji...*, s. 111–115.

⁵⁶ M. HAMMERSLAY, P. ATKINSON: *Metody badań terenowych*. Przeł. S. DYMZYK. Poznań 2000, s. 140–145.

⁵⁷ M. ZĄBEK: *Wprowadzenie...*, s. 16.

⁵⁸ Ibidem.

Konkluzje

Obecnie dużo pisze się i mówi o powszechnym kryzysie akademickich studiów humanistycznych⁵⁹, dotyczącym między innymi, oczywiście, antropologii – określonej przez Alfreda Kroebera mianem najbardziej humanistycznej ze wszystkich nauk i najbardziej naukowej z całej humanistyki⁶⁰. Za jedną z głównych przyczyn tego kryzysu uznaje się niedostosowanie programu studiów humanistycznych do współczesnych realiów, a także zbyt dużą liczbę absolwentów opuszczających co rok uniwersytety. Antropolodzy, umiejscawiając się na granicy nauk humanistycznych i społecznych, znaleźli się w dość komfortowej sytuacji, która umożliwia im zajęcie się w sposób jakościowy aktualnymi problemami społecznymi. Opisany nurt wpisuje się właśnie w tego rodzaju antropologię. Stanowi jednocześnie jedną z dróg wyjścia z szeroko pojętego kryzysu akademickich studiów humanistycznych, umożliwiając absolwentom znalezienie interesującego miejsca pracy⁶¹.

W artykule podjąłem próbę przedstawienia charakterystyki zjawiska stosowania antropologii w realizowaniu działań mających cele praktyczne. Zjawisko to nie jest jednoznaczne, czego wynikiem są liczne kontrowersje pojawiające się w debatach dotyczących przybliżonych tu problemów. Istotne wydaje się podjęcie głębszej refleksji nad konsekwencjami uprawiania tego rodzaju antropologii, która oprócz wspomnianych korzyści może nieść z sobą zagrożenia, związane na przykład z banalizacją dyscypliny. Ważne wydaje się również zwrócenie uwagi na standardy etyczne projektów. Artykuł należy zatem potraktować jako próbę opisu nie jasno wyodrębnionego nurtu, ale raczej cech składających się na pewną formę współczesnej antropologii.

Bibliografia

Literatura zwarta

Antropologia zaangażowana (?). Red. Ł. SOCHACKI, J. STEBLIK, F. WRÓBLEWSKI. Kraków 2010.
BEAR M.: *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*. Wrocław 2014.

⁵⁹ Procesy zmian w szkolnictwie wyższym są tematem bardzo szerokim (zob. np. M. CZER-
PANIAK-WALCZAK: *Fabryka dyplomów czy universitas*. Kraków 2013). W artykule zagadnienie to
zostało potraktowane ogólnie, ponieważ głównym celem nie była refleksja nad tym, w jaki sposób
antropologia może poradzić sobie z omawianymi problemami.

⁶⁰ Cyt. za: M.W. KOWALSKI: *Antropolodzy na wojnie...*, s. 13.

⁶¹ Zob. M. ZĄBEK: *Antropologia w biznesie i przemyśle*. W: *Antropologia stosowana...*, s. 293–322.

- BENNETT J.W.: *Antropologia stosowana i antropologia w działaniu. Aspekty ideologiczne i pojęciowe*. W: *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Red. H. ČERVINKOVÁ, B.D. GOŁĘBNIAK. Wrocław 2010, s. 297–337.
- BROCKI M.: *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej*. Kraków 2013.
- BUCHOWSKI M.: *Zmiana w antropologii*. W: *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*. Red. KURCZEWSKA J. et al. Warszawa 1995, s. 60–70.
- BURSZTA J.: *Etnologia w służbie społecznej. Dokonania i perspektywy*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 3–13.
- CZAJKOWSKI J.: *Spoleczne i wychowawcze zadania muzeum skansenowskich*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 166–174.
- CZERPANIAK-WALCZAK M.: *Fabryka dyplomów czy universitas*. Kraków 2013.
- DAMROSZ J.: *Kształtowanie się funkcji społecznych etnologii w społeczeństwie planującym*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 115–123.
- DENZIN N.K., LINCOLN Y.S.: *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 1. Red. EIDEM. Warszawa 2010, s. 19–75.
- FIRTH R.: *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?* W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Red. M. KEMPNY, E. NOWICKA. Warszawa 2003, s. 19–34.
- GAWĘCKI M.: *Kazachstańscy Polacy. Czy antropologia stosowana jest stosowana*. W: *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka, badacze, znaczenie*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 2004, s. 53–58.
- GRABOWSKA M., KOŚCIŃSKA A.: *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*. W: *Antropologia stosowana*. Red. M. ZĄBEK. Warszawa 2013, s. 273–290.
- HAMMERSLAY M., ATKINSON P.: *Metody badań terenowych*. Poznań 2000.
- KANTOR R.: *Etnograf jako inspirator poczynań kulturalnych w badanej zbiorowości*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 63–67.
- KOSTERA M.: *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa 2013.
- KOWALSKI M.W.: *Antropolodzy na wojnie. O brudnej użyteczności nauk społecznych*. Warszawa 2015.
- LAISSITER L.E.: *Etnografia współpracująca i antropologia publiczna*. W: *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Red. H. ČERVINKOVÁ, B.D. GOŁĘBNIAK. Wrocław 2010, s. 449–488.
- MALINOWSKI B.: *Kultura i jej przemiany. Dzieła*. T. 9. Warszawa 2000.
- MRÓZ L.: *Antropologia w działaniu czy antropologia współpracująca. Przypadek Romów*. W: *Antropologia stosowana*. Red. M. ZĄBEK. Warszawa 2013, s. 197–228.
- NIEDŹWIECKI J.: *Etnografia w działalności oświatowej muzeów. Na przykładzie województwa pilskiego*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. JASIEWICZ Z. Poznań 1979, s. 189–196.
- POSERN-ZIELIŃSKI A.: *Antropologia stosowana*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa–Poznań 1987, s. 42–44.
- SADOWSKI W.: *Rola etnografii w integracji społecznej regionu gorzowskiego po roku 1945*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 232–236.
- SKOWRON A.: *Etnologia na sprzedaż. (Obszar zawodowy: badania komercyjne)*. W: *Etnolog na rynku pracy*. Red. K. BARANIAK, A.W. BRZEZIŃSKA, B. WIŚNIEWSKI. Poznań 2013, s. 61–66.
- SONGIN-MOKRZAN M.: *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*. Wrocław–Łódź 2014.
- TYLKOWA D.: *Chłopskie umiejętności techniczne a modernizacja wsi*. W: *Funkcje społeczne etnologii*. Red. Z. JASIEWICZ. Poznań 1979, s. 76–79.
- ZĄBEK M.: *Antropologia w biznesie i przemyśle*. W: *Antropologia stosowana*. Red. IDEM. Warszawa 2013, s. 293–322.
- ZĄBEK M.: *Antropolog w służbie publicznej*. W: *Antropologia stosowana*. Red. IDEM. Warszawa 2013, s. 163–196.

ZĄBEK M.: *Słowo wstępne*. W: *Antropologia stosowana*. Red. IDEM. Warszawa 2013, s. 7–12.

ZĄBEK M.: *Wprowadzenie. Problemy ze stosowaniem antropologii*. W: *Antropologia stosowana*. Red. IDEM. Warszawa 2013, s. 13–38.

Czasopiśmiennictwo

BUCHOWSKI M.: *Czy antropologia powinna być antykultystyczna, apolityczna i pansemiotyczna? Kilka uwag na marginesie książki Marcina Brockiego „Antropologia. Literatura – dialog – przekład”*. „Lud” 2010, nr 84, s. 377–385.

MARCUS G.: *How Short Can Fieldwork Be?* „Social Anthropology” 2008, nr 3 (15), s. 353–367.

Źródła internetowe

HAFNER K.: *Coming of Age in Palo Alto*. New York Times, 10.06.1999. <http://www.nytimes.com/1999/06/10/technology/coming-of-age-in-palo-alto.html> [data dostępu: 20.03.2015].

Anna Szczeblewska

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

„Działka” i kooperatywa Dwie przestrzenie oporu

The allotment and the cooperative. Two spaces of resistance

Abstract: The paper focuses on two cases: the allotment gardens and the cooperative movement. “The allotment” and “the cooperative” are two areas examined by the author in her pursuit of the manifestations of cultural resistance. The text begins with a short history of the allotment gardening. However, the main purpose of this part of the article is to examine what kind of practices of the allotment gardeners seem to challenge the “liquid modernity” and whether those practices could be defined as a cultural resistance. That resistance, nested in the modern city, would evoke tensions and therefore make the city an “agonistic public space”. In the second part of the text the author explores the topic of the cooperative movement—starting from its history. Then she shares her visit to the one of Warsaw cooperatives. The story is an attempt at understanding the idea of the resistance on which this movement is built.

Key words: cultural resistance, agon space allotments, allotments gardens, workers allotments, cooperative, cooperative movements

Słowa kluczowe: opór kulturowy, przestrzeń agonistyczna, działka, ogrody działkowe, kooperatywa, spółdzielczość

Ogród działkowy – zjawisko wszystkim znane i kooperatywa – mało kto o niej słyszał. Dwie przestrzenie, w których szukam przejawów kulturowego oporu. Wirtualny spacer do warszawskich ogródków działkowych jest pretekstem do tego, by opowiedzieć, co się o nich pisze i mówi, skąd się one wzięły i jakie praktyki stawiają działkowców w szeregu kontestatorów płynnej nowoczesno-

ści. Jest mowa o własności ziemi, o tym, co znaczy „daleko”, „blisko”, „długo” i „krótko”, czym jest „dobra robota” i jaką moc mają zapachy. Na koniec kilka słów poświęcam (metaforycznej) przestrzeni miejskiej i temu, co powinno się w niej znaleźć.

Z działki przenoszę się do spółdzielni. Śledzę jej losy – od symbolicznych narodzin na deszczowej Toad Lane aż po pewien nieformalny sklepik w warszawskim Muzeum Woli.

Niebo i ziemia na Mokotowie

„Mordor¹ na Domaniewskiej” to nazwa popularnego fanpage’a, a także konkretne miejsce na mapie Warszawy. Tym mianem określa się stołeczne „zagłębienie biurowe” – odpowiadające mniej więcej kwartałowi okolonemu ulicami Wołoską, Marynarską, Postępu i Domaniewską. Szczególne emocje „Mordor” wywołuje wśród pracowników okolicznych korporacji, w większości użytkowników komunikacji miejskiej, pasażerów metra, wyskakujących co rano na stacji Wierzbno, by przesiąść się w pośpiechu do tramwaju linii 17, 18 lub 31. „Siedemnastka” jest tutaj gościnnie – gdyby nie remont nawierzchni, jeździłaby jak zwykle ulicą Wołoską², mijając ogródki działkowe przy ulicy Odyńca, najstarsze w Warszawie.

Czyż trzeba rozwlekle opisywać sytuację młodych i młodzieży, studentów i intelektualistów, armii pracowników z białymi kołnierzykami i bez, mieszkańców prowincji, wszelkiego rodzaju skolonizowanych i quasi-skolonizowanych, wszystkich tych, którzy ciężko znoszą pełną znoju codzienność [...]? Wystarczy otworzyć oczy, by zrozumieć życie codzienne człowieka, który biegnie ze swojego domu na bliski lub odległy dworzec, do zatłoczonego metra, do biura czy fabryki, żeby wieczorem wrócić tą samą drogą, przyjść do domu, by odzyskać siły, by zacząć od nowa następnego dnia³.

Tak pisał w pasją Henri Lefebvre w manifestie *Prawo do miasta*, wydanym w przededniu gorącego roku 1968. Ze słów francuskiego filozofa – które w mojej wyobraźni zlewają się w jedno z oglądanymi wielokrotnie obrazami stacji metra Wierzbno – wyłania się wizja tłumów płynących pośpiesznie i niepowstrzymanie ulicami miasta. Tłumy te tworzą barwne konstelacje, których rozedrgane fraktale

¹ Mordor (czyli Czarny Kraj) to mroczna kraina stworzona przez J.R.R. Tolkiena, autora *Władcy Pierścieni*.

² W czasie gdy powstawał ten tekst, trwały prace związane z poszerzeniem ulicy Wołoskiej – stąd zmiana trasy niektórych tramwajów.

³ H. LEFEBVRE: *Prawo do miasta*. [wyd. 1: *Le Droit à la Ville*. „L’Homme et la Société” 1967, nr 6]. „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5. http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/14.Lefebvre.pdf [data dostępu: 11.06.2015], s. 196.

przekształcają się nieustannie – z każdą zmianą światła, za każdym razem, gdy motorniczy zatrzaśnie drzwi przed nosem spóźnialskich.

Lecz nie sama ta wizja budzi moje zainteresowanie. To raczej zestawienie tego widoku z obrazem pobliskich ogrodów działkowych porusza wyobraźnię. „Opisy płynów są niczym migawkowe zdjęcia, pod którymi należy umieścić daty” – pisał Zygmunt Bauman. Natomiast:

Ciała stałe posiadają wyraźne wymiary przestrzenne, ale neutralizują rolę czasu (skutecznie opierają się upływowi czasu lub czynią go nieistotnym). [...] Ciała stałe unieważniają w pewnym sensie czas; w przypadku płynów natomiast czas ma kluczowe znaczenie. Przy opisywaniu ciał stałych możemy w ogóle nie zajmować się czasem. Nieuwzględnianie czasu przy opisie płynów byłoby grubym błędem⁴.

„Mordor” i Rodzinny Ogród Działkowy im. Obrońców Pokoju w Warszawie, oddalone od siebie raptem o dwa kilometry, są niczym baumanowska płynność i stałość. Ten pierwszy – trudno uchwytny, przeciekający przez palce, ten drugi – od ponad wieku w tym samym miejscu, stateczny i wrośnięty w ziemię. Ruch w „Mordorze” nie dziwi, coraz bardziej dziwi bezruch ogródków działkowych. Dla niektórych są one wręcz niczym ciemna materia, która – perfidnie i uporczywie – przeciwstawia się rozwojowi miasta. Są balastem, który trzeba jak najszybciej odciąć. Inni mówią: to będzie jak odcięcie powietrza, bo działki to „zielone płuca miasta”, miejsce spacerów, gwarancja zrównoważonego rozwoju.

Arkadia, oblężona twierdza, slumsy

Są to wszystko, jak dotąd, spojrzenia z oddali. „Postrzeganie działki z zewnątrz, a więc pewien dystans i towarzyszący mu namysł, czyni z niej instrument »teraźniejszości«” – zauważył Roch Sulima⁵. Ten sposób patrzenia często jest właściwy także samym działkowcom, zazwyczaj wtedy, gdy sprawy ich ogródków omawia się na forum. Jednak, wbrew temu, co mogłoby się wydawać, w opinii publicznej w miastach jest miejsce na ogrody działkowe. Wynik sondażu, przeprowadzonego przez CBOS w 2012 roku pokazuje, że Polacy niemal powszechnie (88%) opowiadają się za istnieniem rodzinnych ogrodów działkowych (ROD), a tylko nieliczni (8%) wyrażają opinię, że teren przez nie zajmowany powinien być zagospodarowany inaczej. Co prawda, aprobata dla działek w miastach zmniejsza się, gdy w pytaniu zostają wskazane konkretne alternatywne sposoby zagospodarowania terenu. Jedna trzecia badanych (35%) wołałaby, aby w miej-

⁴ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2006, s. 6.

⁵ R. SULIMA: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000, s. 18.

scu ROD znalazły się ogólnodostępne miejsca rekreacji i wypoczynku, jednak przeciw temu rozwiązaniu – a więc za utrzymaniem ogrodów – nadal jest blisko trzy piąte respondentów (57%)⁶.

Przegląd dyskursu medialnego pozwala domniemywać, że w wyobraźni zarówno nie-działkowców, jak i działkowców nadal funkcjonują pewne stereotypy. Przeanalizowałam 23 artykuły prasowe, opublikowane w internecie w okresie od 1 stycznia do 10 czerwca 2015 roku, a także około 80 związanych z nimi komentarzy internautów. Teksty wybrałam spośród ponad 600 wyników, które pojawiły się w wyszukiwarce Google („Wiadomości”) po wpisaniu hasła „ogródki działkowe”. Teksty dotyczyły różnych województw (zdecydowana większość, 13, była reprezentowana). Tematyka połowy artykułów, z którymi się zapoznałam, skupiała się wokół (ewentualnej) likwidacji działek, trafiłam też na doniesienia o pozostałych działkowych problemach (kradzieże, pożary, podrzucanie śmieci). Znaczna część tekstów była utrzymana w tonacji informacyjno-publicystycznej, interwencyjnej. Pojawiły się też opisy działkowej sielanki, pozytywne przykłady samorządności oraz pomysły na przyszłość. Liczba komentarzy raczej pozytywnych i pozytywnych była nieco mniejsza (36%) niż raczej negatywnych i negatywnych (44%). Reszta (20%) to głosy neutralne lub nie dotyczące bezpośrednio ogródków działkowych. W komentarzach, pośród argumentów za i przeciw można znaleźć takie oto opinie (pisownia oryginalna):

Jak zatrzymać tę manię niszczenia i zmieniania wszystkiego w betonowe pustynie!?

Wiele osób podnosi temat zamkniętych terenów działkowych. Po pierwsze nie wszystkie są zamknięte, po drugie wynika to z archaicznych zapisów w regulaminach PZD, po trzecie działki bardzo często są okradane, chociaż zamykanie bramy niewiele w tej kwestii zmienia. I na koniec bardzo często na miejscu działek powstają nowe osiedla mieszkaniowe, też ogrodzone i niedostępne dla ogółu! Wg mnie działki powinny istnieć chociaż nie w formie obecnej⁸.

Każde miasto powinno mieć działki. Mówienie, że działki są tylko dla starszych ludzi nie jest prawdą. Znam kilku znajomych, którzy mają 30–40 lat i chcą mieć działki, a nie siedzieć przed telewizorem, objadać się i jeździć po marketach⁹.

⁶ *Opinie o ogródkach działkowych*. CBOS: komunikat z badań BS/122/2012. Warszawa 2012, s. 7–8.

⁷ „beaumont”: komentarz z 29.05.2015 do: I. SZPALA, M. ZUBIK: *Ogródki przy Waszyngtona zagrożone. Deweloper już czeka na decyzję*. Wyborcza.pl. Warszawa, 29.05.2015. http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,18010930,Ogrodko_przy_Waszyngtona_zagrozono__Deweloper_juz.html [data dostępu: 9.06.2015].

⁸ „labeo”: komentarz z 7.06.2015 do: K. КИЕК: *Po co w mieście ogródki?* Tygodnik Wrocław, 7.06.2015. http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,18048915,Po_co_w_miescie_ogrodki_.html [data dostępu: 9.06.2015].

⁹ „Działki”: komentarz z 20.03.2015 do: P. SZCZERBA: *Zbiornik retencyjny zamiast działek w Gdyni*. trojmiasto.pl, 20.03.2015. <http://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Zbiornik-retencyjny-za-miast-dzialek-w-Gdyni-n88704.html> [data dostępu: 10.06.2015].

[Działkowcy – A.S.] to uprzywilejowana kasta za nic mająca dobro wspólne. Tereny ogródkow są wyłączone z przestrzeni wspólnej, w większości obskurne i zaniedbane. Nikt nie mówi, żeby na terenach działek budować apartamentowce, ale przekształcenie ich w ogólnodostępne tereny zielone byłoby z korzyścią dla wszystkich. Co zaś się tyczy „produkcji tlenu”, to działki są użytkowane bardzo mało intensywnie. Właściciel-podchmielony rencista/emeryt lub jego wnuki przyjeżdżają tam raz w tygodniu, a przez resztę czasu te tereny leżą odłogiem. Absurdem jest, że w centrum miasta całe hektary zajęte są pod obskurne budy na narzędzia i parę grządek z marchewką. Marchewka tlenu nie produkuje. Należy wywłaszczać tych pasożytów przestrzeni wspólnej i przekształcać ogrody działkowe w pięknie zaprojektowane parki¹⁰.

W końcu zabrali się za ten przybytek żenady i beznadziei. Na działkach syf i nic więcej. Czas posprzątać¹¹.

W które miejsce Rzeszowa by nie zjechać to obrzydzenie człowieka ogarnia na widok słamskich ogródków działkowych. Nie wspomnę już o marnowaniu ogromu potencjału terenów inwestycyjnych. I zrozumiałe mogłyby jeszcze być ogródki w Berlinie, czy Warszawie ale my żyjemy w Bieszczadach i nikt mi nie powie, że brakuje mu zieleni! To parku solankowego w Lubeni 30 [minut? – A.S.] drogi rowerem¹².

Arkadia, obłączona twierdza, slumsy – w przebadanych tekstach to chyba najczęstsze, a zarazem konkurencyjne narracje. Jeśli spojrzeć na same tylko tytuły artykułów wybranych do analizy, na plan pierwszy wybija się natomiast taka opowieść: *Działkowcy z ogródków rodzinnych Elany w strachu; Kraków. Władze miasta chcą chronić przed zabudową zieleni przy ul. Buszka; Ogródki przy Waszyngtona zagrożone. Deweloper już czeka na decyzję; Nowa droga ma przeciąć ogródki działkowe w Rzeszowie. Działkowcy protestują; Kleosin. Boją się, że stracą ogródki działkowe; Zbiornik retencyjny zamiast działek w Gdyni; Łazarz: Ogród działkowy uratowany przed zabudową; Na Szczecińskiej działkowcy nie chcą oddać działek. Będzie rozwiązanie siłowe?* – to tylko niektóre tytuły. Zagrożenie, lęk, konieczność ochrony, protest, walka. Można sądzić, że wielu działkowców w takich właśnie kategoriach postrzega swoje relacje z otaczającym światem. To przekonanie może potwierdzić lektura wstępu w raporcie z badań przeprowadzonych przez Krajową Radę Polskiego Związku Działkowców, pt. *Kim są polscy działkowcy? Zaznaczono w nim, że jednym z celów projektu było udowodnienie, że „rzeczywisty obraz działkowców jest inny od stereotypu kreowanego przez przeciwników ruchu ogrodnictwa działkowego w Polsce”*¹³.

¹⁰ „joschka”: komentarz z 9.06.2015 do: K. KIJEK: *Po co w mieście ogródki?*...

¹¹ „Moon”: komentarz z 16.04.2015 do: D. CZUBAJ: *Zieloni przeciwko likwidacji ogródków działkowych*. Polskie Radio Wrocław, 16.04.2015. <http://www.radiowroclaw.pl/articles/view/41936/Zieloni-przeciwko-likwidacji-ogrodkow-dzialkowych-na-Psim-Polu> [data dostępu: 9.06.2015].

¹² „Nowa”: komentarz z 6.05.2015 do: B. GUBERNAT: *Nowa droga ma przeciąć ogródki działkowe w Rzeszowie. Działkowcy protestują*. nowiny24, 6.05.2015. <http://www.nowiny24.pl/wiadomosci/rzeszow/art/5821985,nowa-droga-ma-przeciac-ogrodki-dzialkowe-w-rzeszowie-dzialkowcy-protestuja,id,t.html> [data dostępu 9.06.2015].

¹³ *Kim są polscy działkowcy?* Krajowa Rada Polskiego Związku Działkowców, współudział okręgowe zarządy PZD i zarządy ROD, KR PZD: komunikat z badań. Warszawa 2011, s. 4.

Tak wygląda działka z oddali. Moim zamierzeniem jest tymczasem doświadczenie jej od wewnątrz. Pójdzie śladem działkowca, dla którego „staje się ona miejscem posiadającym »przeszłość zmysłową« i łączy się z doświadczeniem zakorzenienia”¹⁴. W tej praktyce można odnaleźć coś więcej niż tylko wyraz zasiedzenia czy zamiłowania do świeżych warzyw i owoców. Myślę, że trwanie przy działce to wyraz oporu. Nie chodzi mi jednak o wspomniane protesty – to tylko powierzchnia. Niezgoda sięga dalej i głębiej – dotyka, jak sądzę, samych fundamentów współczesności. Wyczuwam w działce jakiś opór materii, która stawia tamę płynności. Podczas prób zrozumienia, dlaczego niektórzy trzymają się kurczowo tych skrawków ziemi, omijam z daleka tłumaczenia, które można by opatrzyć zbiorczym tytułem: „nostalgia za PRL”. *Notabene*, pojęcie to – mgliste i konotujące, jak się wydaje, niedopuszczalne uproszczenia – domaga się, moim zdaniem, dekonstrukcji. Działka nie musi być postrzegana jako skazana na powolne umieranie pozostałość przeszłości. Zmiana perspektywy pozwala dostrzec emancypacyjny charakter związanych z nią praktyk, ich potencjał do inspirowania zmian. Jak bowiem twierdzą autorzy monografii poświęconej brytyjskim ogródkom działkowym: „Kopanie zagonów na przedmieściach jest bardziej deklaracją niepodległości niż próbą rozwiązania światowych problemów z żywnością”¹⁵.

Z ciasnej kamienicy do małego ogródka

Oczywiście, problemy z żywnością były ważnym czynnikiem, który wielokrotnie pobudzał rozwój ogródków miejskich od czasów ich powstania. Zazwyczaj podaje się, że geneza działek sięga XIX wieku – narodziły się one w odpowiedzi na postępujący rozwój miast i uciążliwe warunki bytowe robotników. Na początku przybrały postać ogrodów filantropijnych, a pierwsze regulacje prawne pozwalające na tworzenie i dzierżawę działek w miastach wydano w Wielkiej Brytanii w 1818 roku. Po nich przyszedł The Enclosure Act (1845) i The Allotments Act (1887), precyzujące zasady zakładania ogrodów dla najuboższych¹⁶.

Czy możemy mówić o emancypacyjnych korzeniach działek? Z całą pewnością pojawienie się ogrodów dla niezamożnych należy wiązać z postępującym przemysłowieniem i przeludnieniem miast. Działka była wynalazkiem kompensującym minusy nowoczesności. Oprócz czynników oczywistych, takich jak

¹⁴ R. SULIMA: *Antropologia codzienności...*, s. 18.

¹⁵ D. CROUCH, C. WARD: *The Allotment. Its Landscape and Culture*. Nottingham 1999. Cyt. za: M. ZYCH: *Kilka arów, cały świat. O poznawaniu ogródków działkowych*. W: *Dzieło-działka*. Red. M. SZCZUREK, M. ZYCH. Kraków 2012, s. 48.

¹⁶ A. PAWLIKOWSKA-PIECHOTKA: *Tradycja ogrodów działkowych w Polsce*. Gdynia 2010, s. 13.

trudne warunki mieszkaniowe czy okresowe braki żywności, znaczenie miały także zmiany w systemie pracy i, będące ich konsekwencją, pojawienie się czasu wolnego. Standaryzacja i umasowienie produkcji przyniosły też inne ważne skutki – z horyzontu zniknęła postać rzemieślnika, którego kunszt polegał na umiejętności samodzielnego stworzenia artefaktu od początku do końca. Rozbita na pojedyncze czynności praca wymagała już nie integralnych umiejętności, ale specjalizacji. Co prawda, według Marksa to właśnie w alienacji robotnika kryła się jego ukryta wolność, tj. zdolność do urefleksyjnienia swojego miejsca w świecie i „**dezidentyfikacji** ze swoją rolą jako robotnika”¹⁷ – coś, co średnio-wiecznemu rzemieślnikowi nie było dane. Niemniej ceną za ową wolność była utrata bezpiecznego miejsca we wspólnocie pracy, a także zmniejszenie zdolności do czerpania przyjemności z własnych przedsięwzięć¹⁸. Niewyalienowana, oparta na zintegrowanych umiejętnościach i dająca satysfakcję praca była czymś, co robotnik rozwijał we własnym zakresie, w swoim czasie wolnym¹⁹. Na tym gruncie wyrosły ogródki robotnicze. Nawet jeśli nie były wywalczone, lecz „dane” przez rozmaitych filantropów jako środek uśmierzający doraźne bóle, to ich pojawienie się stworzyło w tkance miasta przestrzeń pewnej emancypacji.

Do Polski idea dotarła pod koniec XIX stulecia, a okoliczności były podobne. Bezrobocie, ciasnota, brak dostępu czystego powietrza i światła słonecznego do mieszkań, fatalne warunki sanitarne, brud, kurz i dym – to wówczas codzienność także polskich robotników. Ten niewesoły pejzaż miejski uzupełniały postacie przestępców, pijaków i prostytutek²⁰. Działki miały być remedium na te zgryzoty i patologie. W swojej publikacji z 1905 roku, która ukazała się w serii „Odczyty i Broszury Popularne dla Towarzystw Polskich”, ks. Jacek Woroniecki dowodził:

Gdyby ogród robotniczy był środkiem aptecznym, lekarze nie zapisywaliby nic innego przeciw alkoholizmowi i tuberkulozie [...]. Współczesna imigracja ludności wiejskiej do miast, odrywając ludzi od ziemi, jest bez wątpienia jedną z przyczyn tej nędzy, jaka w miastach panuje, i tego radykalizmu społecznego, jaki się coraz bardziej wśród ludności robotniczej szerzy²¹.

Na terenie Królestwa Polskiego grunt ideologiczny pod założenie działek przygotowywał profesor Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego Edmund

¹⁷ J. ROBERTS: *Praca, emancypacja i krytyka rzemieślniczej umiejętności*. Przeł. W. MARZEC. W: L. BOLTANSKI et al.: *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*. Przeł. P.M. BARTOLIK et al. Warszawa 2011, s. 71.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 73.

²⁰ K. KIMIC: *Ogródki dla robotników przełomu XIX i XX wieku – założenia ideowe dla rozwiązań stosowanych w Królestwie Polskim*. „Czasopismo Techniczne. Architektura” 2012, nr 8-A (30/109), s. 172.

²¹ A. WORONIECKI: *Ogrody robotnicze*. W: „Odczyty i Broszury Popularne dla Towarzystw Polskich”. T. 14. Poznań 1905. Cyt. za: M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 23.

Jankowski. Jego miasto rodzinne, Warszawa, miało zresztą swoje – amatorskie co prawda – ogrodnicze tradycje:

Ale były także ogrody przy każdym domu i na Nowym Świecie, zwłaszcza od strony Wisły, a tym bardziej na ulicy Wiejskiej, Mokotowskiej i wszystkich wychodzących na Marszałkowską, i na niej również, dalej, w dzielnicy wolskiej, a nawet na ulicy Świętojerskiej, Nowolipiu, Nowolipkach, Dzielnej itd. [...] Niektórzy amatorowie posiadali w swych ogrodach cenne rośliny, jak np. naczelnik straży ogniowej, Piklikiewicz, przy ulicy Hożej, słynne z dobroci i wielkości szparagi, hodowane na śmieciach warszawskich, których mu strażacy karami dwukołowymi przywozili, straż bowiem wtedy oczyszczała ze śmieci miasto. Nieliczni miłośnicy hodowali piękne kwiaty, jak p. cukiernik Wedel przy ulicy Szpitalnej śliczne bratki, ale to już po powstaniu w 1863 roku²².

Jako gorliwy popularyzator ogrodnictwa miejskiego Jankowski należał do zarządu założonego w 1908 roku Towarzystwa Ogródków Robotniczych (TOR). Ideę ogrodnictwa rozpowszechniał wśród robotników osobiście, podczas specjalnych odczytów. Cieszyły się one wielką ponoć popularnością.

Na schyłku zimy 1908 r. zaproszony przez Stowarzyszenie robotników „Jedność”, wypowiedziałem w Łodzi pogadankę „o ogrodach dla robotników”, rozdając na pamiątkę i dla zachęty pewną ilość drobnych nasion najważniejszych warzyw i kwiatów. Słuchało tego przemówienia ze 400 pracowników o twarzach wybladłych od długiego przebywania w zamknięciu przy robocie. [...] zaszuchali się wszyscy w doskonałej ciszy, chciwie chwytając rady i uwagi, nowe dla nich zupełnie, a bardzo widocznie zajmujące. Wszystkie ręce wyciągnęły się po nasionka, gdym je po skończeniu przemówienia rozdawał, a kilkunastu starszych robotników i robotnic przyszło do mnie prosząc, bym im to opisał w książeczce, co opowiadałem²³.

Najstarszy ogród w Polsce to „Kąpiele Słoneczne”, założony w Grudziądzu w 1897 roku²⁴. W Warszawie „urządziła je [ogródki – A.S.] po raz pierwszy w r. 1907, w liczbie kilkudziesięciu, p. Proczkówna z koleżankami, która wyprosiła na ten cel kilka placów bez użytku leżących. W r. 1908 było już tych działek kilkaset [...]”²⁵. Tym pierwszym założeniem ogrodowym był dzisiejszy Rodzinny Ogród Działkowy im. obrońców Pokoju, przy ulicy Odyńca. Zakładaniu ogródków przyświecał duch wspólnoty:

Pojedynczy robotnik – pisze Jankowski – nie jest w stanie wynająć dla siebie działki, bo na to nie ma ani czasu, ani też dla właściciela gruntu nie przedstawia to interesu. Jeżeli jednak zgłosi się cała gromada, a właściwie w jej imieniu kilku pełnomocników – rzecz się da łatwo przeprowadzić. Mogą też zająć się tem czy to fabrykanci, czy inni ludzie dobrej woli [pisownia oryginalna]²⁶.

²² E. JANKOWSKI: *Wspomnienia ogrodnika*. Warszawa 1972, s. 20–21.

²³ E. JANKOWSKI: *Ogródki robotników*. Warszawa 1909, s. 3.

²⁴ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 29.

²⁵ E. JANKOWSKI: *Ogródki robotników...*, s. 5.

²⁶ *Ibidem*, s. 7.

Zespoły działek, określane w publikacjach mianem kolonii, powstawały w najbliższej okolicy miejsca zamieszkania robotników, co stanowiło jeden z warunków dzierżawy. Zapewniało im to łatwy i szybki dostęp do działek, dzięki czemu mogli z nich korzystać na przykład wieczorem po pracy. Ogrody tworzone na niezagospodarowanych placach wymagających uporządkowania (wcześniej pełnych gruzu, kamieni i śmieci) lub nieurodzajnych pastwiskach położonych na krańcach i przedmieściach miast²⁷. Były nieduże, miały po około 150–300 m², w dzierżawę oddawało je miasto²⁸. W 1918 roku na terenie całej Polski było już 18 ogrodów (kolonii), mieszczących 2064 indywidualne działki²⁹. W 1928 roku działalność działkową uregulowano ustawą. Ustalono w niej między innymi obowiązek zakładania ogrodów w gminach miejskich i osadach przemysłowych powyżej 10 000 mieszkańców, z których co najmniej 10% mieszkało w domach wielorodzinnych³⁰. Kryzys lat trzydziestych i następnie okres drugiej wojny światowej przyczyniły się do gwałtownego wzrostu zainteresowania tą formą aktywności³¹.

PRL miała się okazać złotą epoką działek – może dlatego, niesłusznie, to z Polską Ludową ruch ogródkowy jest często utożsamiany. Nowe władze szybko podchwyciły ideę, wydając dwa dekrety (1944, 1946), Tymczasową instrukcję dotyczącą tworzenia, zagospodarowania i użytkowania działek (1947), a wreszcie ustawę o pracowniczych ogrodach działkowych (1949). Zaczęto publikować pismo „Działkowiec Polski” (1946, od 1949 roku – „Działkowiec”). Działki cieszyły się wielką popularnością, ich liczba rosła w ogromnym tempie, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a to za sprawą hojnych subwencji rządowych. Cel był podwójny: regeneracja i wypoczynek oraz poprawa warunków materialnych dzięki uprawie owoców i warzyw. W latach sześćdziesiątych, obok ogródków miejskich, pojawiły się ogrody zakładowe. Wśród działkowców przybywało przedstawiciele klasy średniej, w połowie lat sześćdziesiątych już tylko 70% użytkowników stanowili robotnicy. W 1970 roku część ogródków podmiejskich przekształcono w rekreacyjne. Wówczas działek było już 196 900 (w 1947 roku – nieco ponad 163 000)³². Według danych GUS, wieloletnie ich użytkowanie było zjawiskiem powszechnym³³.

W 1981 roku pieczę nad działkami przejął, utworzony na mocy ustawy, Polski Związek Działkowców (PZD). Związek działa do dziś, choć ostatnie zmiany w prawie (2014) odebrały mu monopol na zarządzanie ogródkami. Tymczasem dawne pracownicze ogrody działkowe (POD) zostały w 2005 roku przekształcone

²⁷ K. KIMIC: *Ogródki dla robotników przełomu XIX i XX wieku...*, s. 175.

²⁸ B. GAWRYSZEWSKA: *Historia i struktura ogrodu rodzinnego*. Warszawa 2006, s. 57.

²⁹ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 29.

³⁰ A. PAWLIKOWSKA-PIECHOTKA: *Tradycja ogrodów...*, s. 25.

³¹ *Ibidem*, s. 30.

³² *Ibidem*, s. 39–49.

³³ *Ibidem*, s. 56.

w rodzinne ogrody działkowe (ROD). Według danych PZD w 2011 roku były w Polsce 966 332 działki indywidualne, skupione w 4948 ROD³⁴.

Magdalena Zych w artykule zamieszczonym w tomie zbiorowym *Dzielo-działka*, który powstał w rezultacie bodajże najobszerniejszego jak dotąd badania interdyscyplinarnego polskiej kultury działkowej³⁵, zauważyła:

W historii ruchu stopiły się różne tendencje. W tradycji ogrodów działkowych mamy z jednej strony połączenie filantropijnych gestów z biedą najniższych warstw społecznych, ale są w nim i aspiracje miejskiej klasy średniej. Mamy także idee wspierania rodziny i higieniczne postulaty poprawy jakości miejskiego życia. Mamy wreszcie kluczową dla ogrodu działkowego kwestię, własności ziemi, która stanowi jedną z ważnych linii napięć, wpływa na poczucie własności wszystkiego, co z działką związane, także na jej estetykę³⁶.

Na swoim – nie na swoim

Własność czy też prawo do użytkowania ziemi jest oczywiście podłożem najbardziej widocznych kontrowersji kłębiących się wokół działek. Argumenty jednej i drugiej strony są znane – można je odnaleźć w przytoczonych przeze mnie komentarzach internautów.

Historycznie uwarunkowane relacje własności ziemi wszędzie mają duży wpływ na postawę jej użytkowników – pisała Zych. W Polsce na kontekst własności tych gruntów wpływa dziewiętnastowieczny splot pańszczyzny z różnym dla każdej z trzech rozebranych poaci kraju prawnym systemem dzielenia ziemi, okraszonym peerelowskim epizodem. I dlatego figura dewelopera w opowieściach działkowców wiąże się tak mocno z motywem wyzysku użytkowników ziemi przez te siły, które w kulturze polskiej zwykle za nadużycia odpowiadały: „kapitału”, „onych”, właścicieli ziemskich, Żydów czy współcześnie „korporacji”, ale zawsze obcych statusem kulturowym czy społecznym³⁷.

Kiedyś robotnik, a teraz działkowiec lub działkowiczka, powiedzmy, z ROD im. Obrońców Pokoju (statystycznie to kobieta w wieku 51–65 lat, emerytka ze średnim wykształceniem, oceniająca swoje warunki bytowe jako średnie³⁸)

³⁴ *Komunikat dotyczący wyników przeprowadzonego przez PZD badania pt.: „Kim są polscy działkowcy w 2011 roku”*. <http://pzd.pl/artykuly/4329/188/Komunikat-dotyczacy-wynikow-przeprowadzonego-przez-PZD-badania-pt-Kim-sa-polscy-dzialkowcy-w-2011-roku.html> [data dostępu: 14.06.2015].

³⁵ Przeprowadzonym w 2009 roku badaniem zostały objęte ogrody z Krakowa, Katowic i Wrocławia. A. BARTOSZ: *Tu przychodzimy, tu żyjemy*. W: *Dzielo-działka*. Red. M. SZCZUREK, M. ZYCH. Kraków 2012, s. 6.

³⁶ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 30.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Kim są polscy działkowcy?...*, s. 31–32, 34–36, 39–43, 53–54, dane dla Okręgu Mazowieckiego Polskiego Związku Działkowców.

jest w jakimś sensie „na swoim” – lecz jednak nie „na swoim”. W działkową egzystencję jest wpisana niepewność, bo przecież ziemię dzierżawi się tylko czasowo. Stąd gwałtowna nieraz obrona terytorium, która – gdyby metaforę płynnej nowoczesności potraktować w skali jeden do jednego (czy też zastosować ją do całokształtu współczesności) – wydawałaby się istotnie czymś z innej epoki. „Zajęcie terytorium wroga i wszelkie konsekwencje związane z zarządzaniem i administrowaniem owym terytorium nie tylko zniknęły z listy celów wojennych, ale uznane zostały za ewentualność, której należało unikać wszelkimi sposobami” – pisał Zygmunt Bauman, za przykład podając wojny w Zatoce Perskiej i byłej Jugosławii³⁹. W czasach „skraplania” walka nie toczy się już o ziemię, w epoce „postpanoptycznej władzy” osadnictwo ma ustępować na rzecz taktyki „zadaj cios i zmykaj” – bo tak naprawdę chodzi o „zburzenie murów powstrzymujących swobodny przepływ płynnej globalnej mocy”⁴⁰.

W takiej rzeczywistości trudno w ogóle mówić o zakorzenieniu. Bauman w *Sztuce życia* przywołał twierdzenie François de Singly’ego o konieczności odejścia od metafor „korzeni” i „wykorzenia”, „sugerujących jednorazowy akt indywidualnego wyzwolenia [...] oraz finalność i nieodwracalność tego aktu”. Stosowniejsze miałyby być metafory „podnoszenia” i „opuszczania” kotwicy, które są w stanie wyrazić „spłot ciągłości i nieciągłości w historiach kształtowania się wszystkich, a przynajmniej zdecydowanej większości, współczesnych tożsamości”⁴¹. Tymczasem:

Działkowcy tworząc w długiej perspektywie wielu lat swoje działki, sytuują się na obrzeżach nieustannej zmiany, jaka poprzez technologie i procesy komunikacyjne przetacza się w naszej codzienności. Ich zaangażowanie, długotrwałe, wymagające wyrzeczeń i oddania, jakby przestaje pasować do kalejdoskopowych wyborów dróg życiowych „na chwilę”⁴².

Kompostowanie – sztuka, która wymaga czasu

„Określenia »daleko« i »długo«, podobnie jak »blisko« i »krótko« oznaczały mniej więcej to samo: jak wiele trudu wymaga od człowieka pokonanie pewnego odcinka przestrzeni – jego przebycie, zaoranie lub skoszenie”. Bauman wspominał tu czasy dawniejsze nawet niż swoje dzieciństwo, które to działa się „w innym czasie i innej przestrzeni”⁴³. To było zanim na skutek wynalezienia

³⁹ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność...*, s. 19–20.

⁴⁰ Ibidem, s. 21.

⁴¹ Z. BAUMAN: *Sztuka życia*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2009, s. 147–148; M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 48.

⁴² M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 47–48.

⁴³ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność...*, s. 170–171.

nowych środków transportu, „czas podróży przestał być wypadkową odległości i »naturalnych« środków lokomocji, a stał się pochodną sposobu podróżowania, wielkością zależną od pomysłowości człowieka”. Szczególnie istotny jest tu właśnie czas – to on poddaje się manipulacjom, przez co staje się „elementem wywrotowym: dynamicznym partnerem relacji czas – przestrzeń”⁴⁴.

„Ustandaryzowany czas przywiązywał do miejsca siłę roboczą, a masywne budynki fabryczne, ciężkie maszyny i nieodłączna obecność siły roboczej »uziemiały« kapitał. Ani kapitał, ani praca nie wykazywały ochoty ani zdolności do ruchu”⁴⁵. To było jednak w czasach „stałej” nowoczesności. W świecie „płynności” rzecz ma się inaczej. Richard Sennett opisywał spotkania na szczycie w Davos, w których wielokrotnie brał udział. To tam bije serce neoliberalnego kapitalizmu: „Zdolność do zostawiania za sobą przeszłości, pewność siebie pozwalająca zaakceptować burzenie – oto dwie najważniejsze cechy charakteru człowieka Davos, który w nowym kapitalizmie czuje się jak w swoim żywiole”⁴⁶. Odnosząc się do opowieści Sennetta, Zygmunt Bauman tak scharakteryzował przedstawionego w niej Billa Gates’a: „Nie obawiał się zwrotu w niewłaściwą stronę, bo żaden zwrot nie mógł sprawić, by podążał **zbyt długo w jednym kierunku**”⁴⁷.

Na działce czas płynie swoim rytmem. Działkowcy rzadko spędzają go na leżaku. Jako prawdziwi hobbyści, chcą jak najdłużej być „przy roślinach”⁴⁸. „Jak jestem na działce, to ryję w tej ziemi, sadzę, przesadzam, pikuję, podlewam, pielęgnuję... i na okrągło jest robota na polu. Nie ma czasu się, że tak powiem, podrapać. Nie ma czasu, naprawdę” – mówi mi pani Wanda, działkowiczka od ponad trzydziestu lat. „Cechą działki jest niekompletność, tam »ciągle jest coś do zrobienia« i trzeba to zrobić samemu, własnymi rękoma, co buduje niezwykłą relację między ogrodnikiem a działką. W działce najbardziej pociągające jest to, że wciąż można ją zmieniać”⁴⁹. „Działki nie są w swej istocie »miejscem zastanym«, choćby były już nawet w pełni urządzone. Działka jest zawsze do »zbudowania«, do »skonstruowania« corocznie. Działkowy świat jest nieustannie zwrócony w przyszłość, nie w przeszłość”⁵⁰. Jednakże działka jest też „miejscem czynności cyklicznych odtwarzających życie (siewy – zbiory), poświadczających odwieczność zmian”⁵¹. Czas na działce płynie w przyszłość, porzuca jednak prostą jak struna trajektorię, zakrzywia się, by wracać zawsze w to samo miejsce... Ciekawe, czy Bill Gates ma działkę.

⁴⁴ Ibidem, s. 173.

⁴⁵ Ibidem, s. 180.

⁴⁶ R. SENNETT: *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Przeł. J. DZIERZGOWSKI, Ł. MIKOŁAJEWSKI. Warszawa 2006, s. 79.

⁴⁷ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność...*, s. 193. Wyróżnienie – A.S.

⁴⁸ B. GAWRYSZEWSKA: *Historia i struktura ogrodu rodzinnego...*, s. 42.

⁴⁹ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 43.

⁵⁰ R. SULIMA: *Antropologia codzienności...*, s. 24.

⁵¹ Ibidem.

„Widząc taką nazwę firmy, jak Dombey & Sons, Truhillo & Sons, Eubelhor & Sons, a nawet Harvey & Daughters, automatycznie zakładamy, że rzeczywiście musi to być czcigodna firma. W dzisiejszych czasach ludzie nie zakładają firmy z nadzieją, że kiedyś przejmą ją wnuki. Nie da się przyspieszyć wnuków” – pisał James Gleick⁵². Nie da się także przyspieszyć kompostowania. „Z artykułu zatytułowanego *Ten Tall Tales about Composting* (Dziesięć absurdalnych opowieści o kompostowaniu): »Niektóre reklamy w czasopismach wmawiają łatwowiernym ogrodnikom, że można wyprodukować kompost w dwa tygodnie. Takie oczekiwania są nierealistyczne i niedorzeczne. Kompostowanie wymaga czasu«⁵³.

Racja, kompostowanie to proces. Wymaga cierpliwości i zaangażowania: „W samym środku ogródka robimy teraz dół [...]. Na ten dół cała rodzina pilną uwagę zwracać powinna, bo z jego zawartości będzie miała swoje plony”. Wrzucać tam można zielsko z pielenia, popiół, zwłaszcza drzewny, i przepalone, utłuczone kości – nauczał ponad sto lat temu Edmund Jankowski⁵⁴. W schyłkowej PRL zalecenia były w zasadzie podobne, kompost musiał dojrzeć, a jego produkcja i stosowanie były obwarowane wieloma zaleceniami: „Kompost należy przerabiać kilkakrotnie w ciągu roku, jednak nie częściej niż co 2 miesiące. [...] Po roku kompost nadaje się do użytku. Dojrzały kompost nie zawiera części nierozłożonych, stanowi jednolitą ciemną masę”⁵⁵.

Gotową ziemię kompostową możemy w czasie mroźnej pogody rozrzucić na grządki przekopane jesienią. Należy jednak uprzednio przesiać ją przez siatkę o dużych oczkach, rozpiętą na czworokątnej ramie (arfe), aby usunąć kamienie. [...] Z rozrzuceniem ziemi kompostowej należy czekać do czasu, gdy ziemia w brzdach zamrze na tyle, że można po niej chodzić, nie pozostawiając śladów stóp na powierzchni⁵⁶.

Poradniki z lat osiemdziesiątych obfitują w tego rodzaju praktyczne instrukcje, imponujące nieraz swoją drobiazgowością. Oto inny przykład:

Wnętrze pokoju powinno być tak wyposażone, aby można było bez trudności utrzymać ład i porządek. Przede wszystkim należy przewidzieć szafę na ubrania robocze, obuwie, ręczniki, ścierki itp. W tym celu wskazane jest część powierzchni izby podzielić cienką ścianką działową, uzyskując w ten sposób miejsce na wieszaki i półki. Jest to bardzo istotne, ponieważ unika się w ten sposób bezładnego nieraz pozostawiania części garderoby. Prócz szafy niezbędne jest ustawienie mebla typu leżanki, na którym będzie można swobodnie się „wyciągnąć” po ciężkiej pracy czy też przeczekując niespodziewany deszcz. [...] Na wolnych ścianach warto zawiesić półkę z podręczną literaturą fachową, a także umieścić parę obrazków o tematyce ogrodniczej, co nadaje wnętrzu specjalny nastrój. [...] W pomieszczeniu gospodarczym na jednej ze ścian należy zawiesić półki,

⁵² J. GLEICK: *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*. Poznań 2003, s. 109.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ E. JANKOWSKI: *Ogródki robotników...*, s. 13–15.

⁵⁵ *Działka – moje hobby*. Oprac. E. BUCZAK et al. Warszawa 1980, s. 92.

⁵⁶ F. BÖHMING: *Weekend na działce. Poradnik dla ogrodników amatorów*. [Przeł. J. DZIEM-BOWSKA, A.T. MILLER, M. SIEWNIAK]. Warszawa 1986, s. 11.

na których ustawia się środki ochrony roślin, drobne narzędzia umieszczone w koszyku lub skrzyneczce, etykiety itp. [...] Mniejszą, szczytową ścianę wykorzystać można na miejsce do przechowywania węża gumowego, który służy do podlewania roślin. Złożony w krąg, związany sznurkiem i powieszony wąż gumowy nie załamuje się, co jest bardzo ważne ze względu na jego trwałość⁵⁷.

Zasobni w taką wiedzę działkowcy mają szansę osiągnąć prawdziwy kunszt pracy – kunszt, który zdaniem Sennetta jest wartością zdolną przeciwstawić się kulturze nowego kapitalizmu⁵⁸. Wykonywać pracę dla samego dobrego jej wykonywania:

Tak rozumiany kunszt z trudem znajduje miejsce w instytucjach elastycznego kapitalizmu. [...] Instytucje oparte na krótkoterminowych transakcjach i nieustannie zmienianych zadaniach nie zagłębiają się w te obszary; w rzeczywistości obawiają się tego, co kierownictwo określa jako **wrastanie** (*ingrown*). Ktoś, kto z pietyzmem przykłada się do jakiejś czynności tylko po to, by zrobić ją dobrze, może się innym wydawać wrośnięty – w sensie fiksacji na jednej rzeczy [...]⁵⁹.

Nie twierdzą oczywiście, że wszyscy działkowcy mogą się poszczycić mistrzostwem, jednak olbrzymia ich część to pasjonaci, co mogą poświadczyć zarówno osobiście, jak i powołując się na wspomnianą publikację, zatytułowaną – *nomen omen* – *Dzielo-działka*.

Komentując przemiany w dziedzinie pracy, Bauman przypomniał kategorie „długiego” i „krótkiego trwania”. Mentalność spod znaku „krótkiego trwania” ma wypierać tę przeciwną: „Hasłem dnia jest »elastyczność«, a hasło to w odniesieniu do rynku pracy zapowiada koniec tradycyjnego pojęcia pracy i zwiastuje pracę

⁵⁷ *Działka – moje hobby...*, s. 23.

⁵⁸ R. SENNETT: *Kultura nowego kapitalizmu*. Przeł. G. BRZozowski, K. Osłowski. Warszawa 2010, s. 153. Por.: „Emancypacja pracy nie polega na przywróceniu procesowi pracy »niewyalienowanej« pracy średniowiecznego rzemieślnika, ale na zdobyciu kontroli nad samym procesem pracy. Chodzi o to, by zreorganizować produkcję tak, by zabezpieczała interesy autonomicznej pracy tam, gdzie to możliwe w obrębie procesu pracy, a także w kierunku rozszerzania swobodnie określonego czasu wolnego. [...] W rzeczywistości emancypacja pracy winna być widziana jako wynik bardziej podstawowej zmiany: przejścia kontroli nad czasem (czasem produkcyjnym) jako takim. Sennett zatem, w stylu dosyć romantycznego antykapitalizmu, wzmacnia rozłam między czasem wytwarzania (*craft-time*) – który nazywa powolnym czasem wytwarzania (R. Sennet, *The Craftsman*, London 2008, s. 221) – a kontrolą nad pracą produkcyjną i pracą niezbędną; umiejętności wytwarzania (*craft-skills*) i proces pracy nie łączą się w żadnym transformującym sensie. Kwestia nie polega więc na tym, że rozwój umiejętności [zintegrowanych – A.S.] nie może nam zapewnić swobody określania czasu i nieco wytchnienia od alienacji czasu kapitalistycznego, ale na tym, że nie może być żadnego naprawdę swobodnie określonego czasu bez kontroli nad czasem produkcyjnym jako całością.” J. ROBERTS, *Praca, emancypacja i krytyka...*, s. 77–79. Wydaje się, że argumentacja Roberta odnośnie do ograniczonych możliwości emancypacyjnych kategorii kunsztu może być *en général* zasadna. Niemniej uważam, że sama praktyka (w sferze pracy autonomicznej, wykonywanej w czasie wolnym) zasługuje na rozpatrzenie w kontekście tychże możliwości. Nawet, jeśli kunszt praktykowany w życiu osobistym nie zmieni od razu systemu, to może zmienić coś w jednostkowym sposobie myślenia.

⁵⁹ R. SENNETT: *Kultura nowego kapitalizmu...*, s. 85. Wyróżnienie – A.S.

na umowy krótkoterminowe, na umowy-zlecenia lub bez umowy, oraz obejmowanie stanowisk »do odwołania«, bez jakichkolwiek gwarancji zatrudnienia”⁶⁰. Przeciwnością elastyczności jest (właściwa rzemiosłu) rutyna. Często kojarzona negatywnie, ma jednak swoje dobre strony – nadaje życiu pewien porządek, a w sferze pracy pozwala dojść do perfekcji przez powtarzanie. Pozwala posiadać „wiedzę milczącą”, która według twórcy tej koncepcji, Michaela Polanyiego, jest wiedzą przekazywaną w relacji mistrz – uczeń, niezwerbalizowaną/niewerbalizowalną i możliwą do poznania jedynie (zazwyczaj) w bezpośrednim kontakcie⁶¹. Tu znowu wracamy do trudnej i czasochłonnej sztuki kompostowania.

Truizmem zdaje się twierdzenie, że bardzo istotną rzeczą w procesie przyswajania umiejętności jest praktyka. Jednak, wbrew pozorom, sprawa nie jest aż tak oczywista. Zależy, co rozumiemy pod pojęciem „praktyka”. Dobrego przykładu dostarczył tutaj Sennett. Rzecz dotyczy sporządzania projektów architektonicznych, które dziś odbywa się w zasadzie wyłącznie przy użyciu oprogramowania komputerowego. W konsekwencji „na wielu wydziałach architektury [w USA] CAD [program do tworzenia projektów] wyparł uczenie rysunku”⁶². Za Sherry Turkle Sennett przywołał komentarz pewnej młodej architektki z Massachusetts Institute of Technology dotyczący tego faktu:

„Gdy rysujesz otoczenie projektu, gdy nanosisz poziomice i zaznaczasz, gdzie stoją drzewa, zaczynasz to wszystko naprawdę mieć w głowie. Poznajesz dane miejsce, ukształtowanie terenu w taki sposób, jaki w ogóle nie jest możliwy, gdy pracujesz na komputerze [...]. Poznajesz teren, jeśli go dokładnie prześledzisz, a potem umiesz odtworzyć, a nie wtedy, gdy twój komputer „wygeneruje go za ciebie”⁶³.

„To nie dowód nostalgii – pisze Sennett – a po prostu dostrzeżenie tego, co traci umysł, gdy praca z komputerem zastępuje ręczne rysowanie”⁶⁴. Zastąpienie rysunku komputerem nie byłoby możliwe, gdyby nie „rozdzielenie ręki i głowy” – czyli przekonanie, że obiekt może być w pełni ukończony już na etapie koncepcji⁶⁵. Stopniowa alienacja od materialności oznacza „odejście od wiedzy zdobywa-

⁶⁰ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność...*, s. 228–229.

⁶¹ D. CHMIELEWSKA-BANASZAK: *Wiedza milcząca w nauce. Koncepcja Michaela Polanyiego*, „Zagadnienia naukoznawstwa” 2010, nr 1 (183). <http://zbc.uz.zgora.pl/Content/27699/wiedza.pdf> [data dostępu: 10.06.2015]. Por. R. SENNETT: *Etyka dobrej roboty*. Przeł. J. DZIERZGOWSKI, Warszawa 2010. Autor opisuje problemy z transferem wiedzy (milczącej) na przykładzie warsztatu Antonia Stradivariiego.

⁶² R. SENNETT: *Etyka dobrej roboty...*, s. 58.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Pierwsze „rozdzielenie ręki i głowy” nastąpiło, zdaniem Sennetta, pod koniec XIX wieku, kiedy plany architektoniczne zaczęto tworzyć za pomocą atramentu (*blueprints*) – ze względu na technikę wykonania trudno w nich było wprowadzić poprawki: „Gmach należało zbudować dokładnie wedle planu, bez jakichkolwiek odstępstw. Tak oto narodziło się przekonanie, że obiekt może być w pełni ukończony na etapie samej koncepcji. W sferze projektowania dokonało się wówczas pierwsze rozdzielenie ręki i głowy”. Ibidem.

nej przez bezpośrednie, własnoręczne doświadczenie na rzecz dominacji wiedzy jawnej, a przez to uważanej za oczywistą i niekwestionowaną⁶⁶. Stara prawda jest taka, że nie wystarczy przeczytać w książce (czy internecie) o tym, jak prawidłowo wyprodukować kompost. Żeby się tego nauczyć, trzeba to **zrobić** samemu.

Oko i inne zmysły

Na działce trudno jest nie zatonać po uszy w materialności. „Ogrodnicy odczuwają działkę poprzez działanie ciała, jego zmęczenie i odpoczynek, poddawanie się temperaturze, opadom, odczuwanie wiatru. Dotykają roślin i ziemi – to chyba najczęściej. Smakują i jedzą to, co wyrośnie, to łączy ich z danym miejscem⁶⁷. Cieleśna praktyka ogrodnicza polega na chłonięciu polanyiowskiej, nieprzekazywalnej werbalnie „wiedzy milczącej”, wypracowywanej w działkowych ćwiczeniach⁶⁸. Jak pisał Roch Sulima, każdy typ środowiska ma swoją dominantę przestrzenną, w „działkowym mikroświecie szczególnego znaczenia nabiera przestrzeń: **słuchowa, zapachowa, dotykowa, ruchowo-czynnościowa**”⁶⁹.

To wyjątkowe doświadczenia w świecie na co dzień zdominowanym przez zmysł wzroku, w którym: „Całe życie staje się rozszyfrowywaniem wiadomości od oka, oko zaś oddala przedmioty na bezpieczną odległość, która przedstawia je jako bierne. Hegemoniczna rola wizualności opanowuje całe ciało i przywłaszcza sobie jego rolę⁷⁰. Zdaniem Phila Macnaghtena i Johna Urry’ego, w XIX-wiecznej Wielkiej Brytanii „widzialność” miała być wręcz środkiem do kształtowania relacji klas w obszarze miejskim. Klasy niższe miały być widoczne dla klas średnich i wyższych, co miało mieć zbawienny wpływ na te pierwsze, „dzięki nadzorowi nad ich zachowaniem, jak i dzięki wpajaniu ogłady⁷¹. Panoptyczne spojrzenie górowało nad innymi zmysłami. Ta przemiana widzenia w formę nadzoru i dyscypliny pochodziła od ogólniejszego XIX-wiecznego procesu, na mocy którego nastąpiło „rozdzielenie zmysłów”. Zwłaszcza wzrok oddzielił się od dotyku i słuchu, coraz bardziej określając i organizując inne zmysły jako podległe⁷².

Zmysł powonienia uważano natomiast za pośledniejszy, między innymi dlatego, iż sądzono, że był on lepiej rozwinięty „u tak zwanych dzikich niż wśród

⁶⁶ Ibidem, s. 115.

⁶⁷ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 31

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ R. SULIMA: *Antropologia codzienności...*, s. 17.

⁷⁰ P. MACNAGHTEN, J. URRY: *Przyroda i przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2005, s. 145.

⁷¹ Ibidem, s. 169–170.

⁷² Ibidem. s. 160.

tych, którzy są wyraźnie cywilizowani⁷³. A jednak trudno było zapanować nad zapachami w XIX-wiecznym mieście. Jak to określili Macnaghten i Urry: „Woń, rynsztoki, szczury i szaleńcy to kluczowe elementy XIX-wiecznej budowy stosunków klasowych w wielkich miastach⁷⁴. Zapachy przemysłowego miasta odrzucały, lecz przez swą nachalną uporczywość także w jakiś sposób fascynowały. Slumsy, gałganiarze, rynsztoki – widoczne, ale niedotykalne – narzucały się zmysłowi powonienia. Stąd: „Romantyczną konstrukcję przyrody silnie nasycono odorem śmierci, szaleństwa i rozkładu, który w przeciwieństwie do przyrody był stale obecny w mieście przemysłowym⁷⁵”.

W nowoczesnych społeczeństwach zachodnich niechęć do silnych zapachów jest dobrze widoczna. Cytując Baumana⁷⁶, Macnaghten i Urry pisali: „nowoczesność wydała wojnę zapachom⁷⁷. Próbuje się je neutralizować poprzez tworzenie „sfer kontroli” – wysypisk śmieci, oczyszczalni ścieków, rzeźni, zakładów przemysłowych – gdzie „złe zapachy” są izolowane. Uczony z Lawnswood Gardens twierdził jednak, że „powonienie jest zmysłem szczególnie subwersywnym”, bo zapachu – powtórzę – nie sposób całkowicie wyeliminować, wciąż wymyka się on spod kontroli i regulacji⁷⁸. Jak dowodził Cary Wolfe, w duchu *animal studies*, wielce subwersywny potencjał mogłoby mieć dowartościowanie zmysłu węchu – dowartościowanie, które miałyby się dokonać poprzez pozbawienie zmysłu wzroku (kojarzonego z „kwintesencją człowieczeństwa”) jego hegemonicznej pozycji. Postawienie wzroku na równi z innymi zmysłami mogłoby wesprzeć perspektywę nieantropocentryczną i być narzędziem emancypacji w odniesieniu do zwierząt czy szerzej – nie-ludzkich innych⁷⁹.

W zmysłowym doświadczeniu działki zapachy odzyskują, przynajmniej częściowo, znaczenie odebrane im w akcie freudowskiego wyparcia. Zapach może też stać się tu narzędziem walki o wspólną przestrzeń. Ciekawy przykład zderzenia kulturowego, którego areną jest sfera węchowa, podała Magdalena Zych. Chodzi o zwalczanie i zakaz – przez niektórych ignorowany – palenia ognisk na działkach. „Działkowcy palący roślinne odpady zaburzają nachalnym znakiem swej obecności weekendowe oazy spokoju na balkonach nowych osiedli, dym wdziera się na jezdnię i przeszkadza przejeżdżającym autom⁸⁰. Działka wymyka się ze „sfery kontroli złych zapachów”. Nie tylko jednak działkowe wonie mogą razić.

⁷³ Ibidem, s. 171.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, s. 172.

⁷⁶ Z. BAUMAN: *The sweet smell of decomposition*. W: *Forget Baudrillard?* Red. C. ROJEK, B. TURNER. London 1993, s. 24.

⁷⁷ P. MACNAGHTEN, J. URRY: *Przyroda i przyrody...*, s. 174–175.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ C. WOLFE: *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory (Introduction)*. Chicago–London 2003. https://books.google.pl/books/about/Animal_Rites.html?id=E8jLyH_AH3sC&redir_esc=y [data dostępu: 16.06.2015], s. 3.

⁸⁰ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 32–33.

Ploty byle jak sklecone, a to z gałęzi, a to z wszelakiego drutu, a to z przerdzewiałej siatki. Budki w ogródkach stojące także nic nie lepsze. Każdy klecił je z czego miał. Miał deski – z desek, miał blachę – z blachy, a są ściany po prostu z dykty lub z płyty spilśnionej, czy nawet z papy. Ci, którzy mieli farbę, pędzel i tzw. zmysł estetyczny, owe po amatorsku sklecone prowizorki troskliwie pomalowali. Są więc budki żółte i seledynowe, niebieskie i rude, a najwięcej zielonych. [...] Najczęściej zresztą – i to jest im wspólne – te niegdyś świeże i żywe faktury są dziś złuszczone, odrapane, płowiejące. Prawdziwą jednak poezją brzydoty i ubóstwa, ale zarazem zaskakującej fantazji i plastycznego happeningu są prowadzące do tych ogródków furtki. Jest ich tu kilkadziesiąt, a każda inna, różna i niezwykła w swych pokracznych formach i deseniach⁸¹.

Tak Ryszard Kapuściński relacjonował swój „spacer poranny” po ulicy Leszowej. Wówczas był maj, początek lat dziewięćdziesiątych⁸² – dziś, dwadzieścia lat później, działki zapewne nieco „straciły” na „ubóstwie i brzydocie”, niemniej jednak ich widok raczej nie zaspokaja dominujących oczekiwań. „[...] działki nie pasują do ikonicznych przedstawień »miasta nowoczesnego«, gęsto zabudowanych strzeżonych osiedli, biurowców z kontrolowaną zielenią zdyscyplinowaną wstęgami betonu i polami parkingów”⁸³. To „oaza kiczu, groteski, sztuczności i fałszu, anachroniczna, niepoddająca się kontroli, żywiłowa i wiecznie niedokończona forma ogrodnicza; wściekle tymczasowe ogrodnicze slumsy, ubrane w pozór jako takiego trzymania się zasad, wiszące na krawędzi rozpadu”⁸⁴.

Domniemana brzydota działek ma wynikać z tego, że same w sobie są one krytyką „okocentrycznego” reżimu⁸⁵. Nie są to „miejsca do wzrokowego spożycia, w których przyrodę postrzega się jako coś odrębnego, czekającego na wzrokową konsumpcję”⁸⁶, nie są malowniczym spektaklem. „Dobrze widoczne z ruchliwego dystansu – z okien pociągu, z samochodu czy autobusu, stateczne, wizualnie hałaśliwe [działki – A.S.] wadzą swym brakiem subordynacji. Oczekiwania patrzących często są inne, pragną oni »porządku«”⁸⁷. Działkowe „planowanie” ma tymczasem barokowy charakter – nie tyle przemawia do rozumu, ile pragnie zadowolić wszystkie zmysły. Barok w przyrodzie jest tym, co „nieoczekiwane, [jest – A.S.] niespodzianką, czymś nieplanowanym, niespójnym, co [...] [można określić – A.S.] za pomocą teorii uprzestrzennienia Lefebvre’a jako zbiorowy opór wobec dominujących praktyk społecznych, zwłaszcza w wykonaniu państwa”⁸⁸.

⁸¹ R. KAPUŚCIŃSKI: *Spacer poranny*. „Gazeta Wyborcza”, 25.01.2007, dod. „Gazeta Stołeczna”. <http://kapuscinski.info/ryszard-kapuscinski-spacer-poranny.html> [data dostępu: 16.06.2015]; A. PAWLKOWSKA-PIECHOTKA: *Tradycja ogrodów...*, s. 42.

⁸² Ibidem.

⁸³ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 34.

⁸⁴ Ibidem, s. 36.

⁸⁵ Ibidem, s. 34.

⁸⁶ P. MACNAGHTEN, J. URRY: *Przyroda i przyrody...*, s. 152.

⁸⁷ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 33.

⁸⁸ P. MACNAGHTEN, J. URRY: *Przyroda i przyrody...*, s. 168.

Czy to jest opór?

Marek Krajewski odróżnia opór od protestu, ten pierwszy określając jako „odmowę udziału, uczestnictwa w tym, czego się nie akceptuje”⁸⁹, która charakteryzuje się inną dynamiką niż ekspresyjny protest.

Opór, a więc odmowa udziału, wykonania polecenia czy realizacji zobowiązań, jest skuteczną metodą przekształcania rzeczywistości, ponieważ zakłada, jak powiedzieliśmy, bierność, a nie aktywność, brak jakiegokolwiek **uruchomienia** (emocjonalnego, behawioralnego). W zamian pojawia się tu **unieruchomienie**, przeciwstawienie się, obojętność i ignorowanie tego, czego się nie akceptuje⁹⁰.

W pierwszej chwili można by pomyśleć, że przywołana nie-aktywność „nieruchomego” oporu dobrze koresponduje z dynamiką wpisaną w (bez)ruch działkowy. Niemniej jednak, tak zdefiniowanemu oporowi Krajewski przeciwstawia opór apatycznych mas, zauważając, że jakkolwiek taka bierność ma duży udział w modelowaniu społecznego ładu, opór, który jest jej konsekwencją, „nie wynika z uznania pewnego porządku za opresyjny; jest raczej efektem ubocznym zaspokajania przez system wszystkich społecznych i indywidualnych potrzeb oraz wytwarzania przezeń przekonania, że zawsze tak będzie”⁹¹. Krajewski o działkach nie wspomina, odnosząc swoją diagnozę do aktywności tzw. *couch potatoes*⁹². Ponieważ jednak odnoszę wrażenie, że w dyskusjach (zwłaszcza tych nieformalnych), które toczą się wokół działek, pobrzmiewają echa podobnej retoryki, muszę zaznaczyć, że stanowczo odrzucam tego rodzaju rozumowanie stosowane w odniesieniu do użytkowników ROD. Utożsamianie (w mniejszym lub większym stopniu) działkowców z „kanapowcami” byłoby moim zdaniem błędne, jako część większego dyskursu, bazującego na pojęciu „nostalgii za PRL”.

Tymczasem, jak sądzę, w aktywności działkowej można się jak najbardziej dopatrzeć znamion oporu kulturowego. Twierdzę bowiem, że opisane przeze mnie praktyki spełniają warunki, które Krajewski wymienia jako konieczne, aby nazywać daną formę przeciwstawienia się systemowi **oporem**. Chodzi tu o aktywności, które „(1) podejmowane są z wyboru (a nie z przyzwyczajenia czy z braku innych możliwości), (2) prowadzą do zmiany umożliwiającej pełniejszą samorealizację i poszerzenie puli alternatyw dostępnych jednostce oraz których (3) istotą nie jest tworzenie spektakularnych komunikatów mających zwrócić

⁸⁹ M. KRAJEWSKI: *Dyskretna niezgoda. Opór i kultura materialna*. „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 41–42.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, s. 43.

⁹² Rancièrè nazywa ich „klientami supermarketów rozwalonymi przed telewizorem”. J. RANCIÈRE: *Antydemokratyczne demokracje*. W: G. AGAMBen et al.: *Co dalej z demokracją?* Przeł. M. KOWALSKA. Warszawa 2012, s. 108.

uwagę na jakiś problem”⁹³. „Działkowanie” nie jest na pokaz, działkowcy sami z siebie nie szukają rozgłosu – ich wystąpienia medialne są w dużej mierze prowokowane przez okoliczności. Praktyka działkowa z całą pewnością umożliwiła pełniejszą samorealizację i poszerza możliwości w tym względzie. A czy jest ona kwestią wyboru? Tu można by się ze mną nie zgodzić i twierdzić, że rządzi raczej przyzwyczajenie lub brak innych opcji (warunkowany głównie czynnikami ekonomicznymi). W tym miejscu powiem tylko, że jako wieloletnia obserwatorka życia działkowego nie wyobrażam sobie, aby można było na dłuższą metę w nim uczestniczyć bez zamiłowania. Relacje zebrane przez autorów tomu *Dzielo-działka* zdają się to moje przekonanie potwierdzać.

Na zakończenie tej części przytoczę alternatywny głos w sprawie. „Co tracimy z pola widzenia, zakotwicząc opór w formach **świadomego**, kolektywnego, zorganizowanego sprzeciwu grup podporządkowanych wobec dominującej władzy, wiążanego – co więcej – niemal automatycznie z działaniami progresywnymi i przypisywanego niemal wyłącznie ekonomicznie i klasowo zdeterminowanym subkulturom?”⁹⁴ – pytała Maja Brzozowska-Brywczyńska. „Całe obszary działań, które mają – przynajmniej potencjalnie i nie zawsze w sposób oczywisty – charakter subwersyjny, choć z pozoru sugerują bierność, konformizm czy sprzyjanie dominującemu modelowi porządku społecznego”⁹⁵. Opisując estetykę współczesnego konsumpcjonizmu – *cuteness*, autorka zwróciła uwagę na fakt, że to uwielbienie dla słodkiego kiczu bywa również „strategią ponownego zakorzenienia tego, co zostaje w ponowoczesności wykorzenione”. Owa „uporczywość kiczu w reprezentowaniu stałego zestawu sentymentalnych uczuć”, rozumiana jako „propozycja ucieczki przed zmiennością i płynnością, poszukiwanie trwałości, nostalgiczne pragnienie powrotu do bezpiecznego dzieciństwa”⁹⁶, materializuje się w kwietnych wzorach naściennej makatki – królowej altany i w pstrokatej figurze ogrodowego krasnala.

Miasto – przestrzeń agonistyczna

Z obecnością na tzw. pracowniczej działce nie wiąże się dziś żaden istotny, atrakcyjny społecznie, a przy tym preferowany przez retorykę transformacji, model zachowania społecznego, jakiś pożądaný publicznie typ aktywności, nawet w sferze rekreacji. Wzór życia użytkowników działek, w większości emerytów i rencistów, znalazł się wśród wzorów gwałtownie się degradujących⁹⁷.

⁹³ Ibidem, s. 43.

⁹⁴ M. BRZOZOWSKA-BRYWCZYŃSKA: *(Przeciw)słodkie: subwersyjny potencjał estetyki (anti)cuteness*. „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 116. Wyróżnienie – A.S.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem, s. 119.

⁹⁷ R. SULIMA: *Antropologia codzienności...*, s. 35.

– pisał w 2000 roku Roch Sulima. Zdaje się, że te tendencje powoli się dziś odwracają. Także gdzie indziej ogródki mają się dobrze, na przykład w Anglii po 2000 roku nadeszła (kolejna) fala zainteresowania działkami, jako rozwinięciem alternatywnego stylu życia i wsparciem dla domowego budżetu. Dzisiaj w północnym Londynie na przydział działki czeka się kilkanaście lat⁹⁸, również w Polsce urzędy decydujące o przydziale są zasypywane prośbami. Autorami podań są przedstawiciele różnych grup zawodowych i wiekowych⁹⁹. Kultura działkowa rozwija się w kierunku ogrodu ozdobnego i rekreacji, choć zapewne nowatorskie idee, takie jak *urban farming* czy *community gardening*¹⁰⁰, będą potrzebowały czasu, żeby się u nas przyjąć. Według badania terenowego przeprowadzonego w Warszawie przez Annę Pawlikowską-Piechotkę, najpopularniejsze formy czynnej rekreacji w ogródku to wciąż przede wszystkim (70%) „długie godziny spędzone przy pielęgnacji roślin, drobnych pracach naprawczych”¹⁰¹.

Reasumując, ruch działkowy nie jest monolitem i podlega stopniowym zmianom. Zmiany te mogą inspirować nowoczesne ruchy alternatywne, raczej jednak nie przybliżą ogródków z ulicy Odyńca do „Mordoru” na Domaniewskiej. Co najwyżej mogą stanowić azyl dla jego bywalców. Równie prawdopodobne jest jednak to, że wciąż będzie tlił się spór pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami. Moim zdaniem – to bardzo dobrze.

„Według klasycznej definicji Richarda Sennetta, miasto to »taka osada ludzka, w której na każdym kroku dochodzi do spotkań obcych sobie osób«¹⁰² – przypominał Zygmunt Bauman¹⁰³. Te spotkania muszą być bezkolizyjne, aby utrzymać płynność ruchu. „Miasto musi być »drożne«, a zatem w coraz większym stopniu jest miastem »przydrożnym«” – konstatował tymczasem Tadeusz Sławek. Filozof postulował szukanie innego „ruchu” w mieście, „ruchu, który by nie był pędem pojazdów unicestwiających miasto nie tylko w sensie ekologiczno-urbanistycznym, ale także w sensie deformowania spojrzenia”. Teraz bowiem spojrzenie, skupione na komunikacyjnym szlaku, nie „widzi” miasta¹⁰⁴. Ruchu należy szukać w „Nietzscheańskiej szarej godzinie”, gdy kartezyjańskie przechodzi w heraklitejskie¹⁰⁵, we wnikliwym i cierpliwym spojrzeniu miejskiego flâneura. Przestrzeń przez niego eksplorowana jest przestrzenią pogranicza – pomiędzy

⁹⁸ M. ZYCH: *Kilka arów...*, s. 24.

⁹⁹ A. PAWLIKOWSKA-PIECHOTKA: *Tradycja ogrodów...*, s. 57–58.

¹⁰⁰ Por. P. WITKOWSKI: *Ogródki działkowe są miastu potrzebne. Breslau już je doceniało*. 3.06.2015. http://wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,35771,18041115,Ogrodki_dzialkowe_sa_miastu_potrzebne__Breslau_juz.html [data dostępu: 9.06.2015].

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² R. SENNET: *The Fall of Public Man. On the Social Psychology of Capitalism*. New York 1978, s. 78.

¹⁰³ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność...*, s. 147.

¹⁰⁴ T. SŁAWEK: *Miasto. Próba zrozumienia*. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. REWERS. Kraków 2010, s. 43.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 44–45.

„zrównoważeniem wszystkich możliwych racji” a „chaosem wynikającym z tego, że każda jednostka zmierza do swych celów”. To na „wiecznie zmiennym przecięciu tych dwóch tendencji pulsuje miasto”¹⁰⁶. Ja powiedziałabym, że wyłania się ono na styku „Mordoru” i działki.

Za Bernardem Stieglerem Sławek przywołał kategorię „metastabilności” – rodzącej się z napięcia między trwałością a zmianą, „osobliwego usytuowania »pomiędzy«, ani »tu«, ani »tam«”¹⁰⁷.

Metastabilność można pojmować jako „niezgodę”. Istotą tej niezgody jest nie tyle odrzucenie czegoś, zdecydowane potępienie pozbawione łaski pojednania, co współ-istnienie. [...] Można nawet powiedzieć, że „niezgoda” jest pewnym stanem skupienia, „skupienia się” wokół tego, z czym / na co się nie godzę, szczególnym wyostrzeniem (się) świata w to, na co nie mogę przystać. [...] Nie zgadzać się to wydobywać na jaw, pozbawiać skrytości, a zatem tworzyć politykę, tworząc miasto¹⁰⁸.

Antyesencjalistyczne definicje traktują wspólnotowość jako pustą formę, niewypełnioną żadnego rodzaju wspólną treścią – podsumował współczesne tendencje w definiowaniu tożsamości Piotr Juskowiak. „Czyste zespolenie, samo bycie razem, z pominięciem czynników, które mogłyby taki stan utrwalić, uczynić perspektywą niepłynną”. Ta relacja bywa charakteryzowana z wykorzystaniem pojęcia oporu. „Opór, sprzeciw względem dominujących w społeczeństwie tendencji, okazuje się jednym z głównych katalizatorów konstruowania społecznej więzi”¹⁰⁹. Dyssens skryty jest pod zasłoną złudnego konsensu promowanego przez neoliberalną logikę późnego kapitalizmu¹¹⁰.

Spór jest ważną kategorią dla Chantal Mouffe, na którą Juskowiak się powoływał. Potencjalna niezgoda wynika z niemożności przekroczenia podziału my – oni, wszak jeśli tożsamość ma charakter relacyjny, to zawsze będzie się konstruowała wobec jakiegoś zewnątrz. Skoro zaś podziału tego nie da się pominąć, to nie da się też wykluczyć możliwości zaistnienia antagonizmów¹¹¹:

Jeżeli chcemy z jednej strony uznać trwałość antagonistycznego wymiaru konfliktu, a z drugiej dopuścić możliwość jego oswojenia, musimy sobie wyobrazić trzeci rodzaj relacji, który proponowałam nazwać **agonizmem**. Podczas gdy antagonizm jest relacją my – oni, w której dwie strony są wrogami, którzy nie dzielą żadnej wspólnej płaszczyzny, agonizm jest relacją my – oni, w której każda z przeciwnych stron, choć przyznaje, że nie istnieje żadne racjonalne rozwiązanie ich konfliktu, uznaje prawa swego oponenta¹¹².

¹⁰⁶ Ibidem, s. 45.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 46–47.

¹⁰⁹ P. JUSKOWIAK: *Wspólnoty oporu w mieście postpolitycznym*. „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 134.

¹¹⁰ Ibidem, s. 135.

¹¹¹ Ch. MOUFFE: *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*. Przeł. J. MACIEJCZYK. <http://recyklingidei.pl/MOUFFE-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna#odnosnik1>, 9.11.2005 [data dostępu: 15.06.2015].

¹¹² Ibidem. Wyróżnienie – A.S.

W proponowanym przez Mouffe modelu agonistycznym przestrzeń publiczna jest „polem walki, na którym konfrontowane są z sobą różne hegemoniczne projekty, bez możliwości ostatecznego pogodzenia”¹¹³.

Mimo że przedstawiona koncepcja Sławka wydaje się w wielu punktach podobna, filozof konkludował: „Ostatecznie miasto czyni pokój”¹¹⁴. Warto by porównać, do jakiego stopnia można w jego przypadku zastosować krytykę, wysuniętą przez Mouffe pod adresem pokrewnej koncepcji Hanny Arendt. Mouffe zarzuciła Arendt „agonizm bez antagonizmu”, czyli brak przyznania – przy dobitnym podkreśleniu ludzkiej różnorodności – że różnorodność ta jest także źródłem konfliktów. Tymczasem w rozumieniu Mouffe spór jest integralną częścią przestrzeni agonistycznych. Celem tych, którzy opowiadają się za kreowaniem agonistycznych przestrzeni publicznych, jest właśnie „odsłanianie wszystkiego, co jest wypierane przez dominujący konsensus”¹¹⁵. Zgadzam się z takim podejściem. Sądzę, że wewnątrznie niespójny „Mordor”-i-działka jest nam potrzebny.

Kooperatywa

Jakiś czas temu wspomniał mi ktoś mimochodem o inicjatywie zwanej Warszawską Kooperatywą Spożywczą (WKS). Wtedy odłożyłam sprawę na półkę, temat powrócił teraz¹¹⁶, wraz z problematyką działek jako praktyką noszącą cechy kulturowego oporu. Aspektem już na pierwszy rzut oka łączącym obie te aktywności jest kwestia dostępu do alternatywnego źródła warzyw i owoców. Czy są inne podobieństwa? Postanowiłam przyjrzeć się bliżej spółdzielczości (w której nurt WKS się wpisuje) – okazuje się, że geneza kooperatyw przypomina trochę narodziny ruchu działkowego. Choć, jak zobaczymy, ruch spółdzielczy obrał ostatecznie inną drogę.

Ulica Ropuchy i zasady roczdelskie

„Opowiadanie nasze zaczyna się bardzo smutno. Przykro mi, że tak być musi, [...] jednak musicie się dowiedzieć o ponurych dniach poprzedzających wschód słońca spółdzielczości, która rozproszyła najcięższe chmury nędzy

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ T. SŁAWEK: *Miasto...*, s. 51.

¹¹⁵ Ch. MOUFFE: *Antagonistyczne przestrzenie publiczne...*

¹¹⁶ Artykuł powstawał późną wiosną 2015 roku.

i niedoli, wiszące nad Anglią i jej ludem” [pisownia oryginalna]¹¹⁷ – pisała Iza Nicholson w przeznaczonej dla dzieci broszurce, którą w tłumaczeniu na język polski opublikowano po raz pierwszy w Warszawie w 1907 roku (kilka lat po wydaniu oryginalnym). Wydanie, które mam w ręku, jest trzecim z kolei, z 1936 roku. W przededniu drugiej wojny światowej kooperatyzm miał już niemal sto lat. Podobnie jak ruch ogródków robotniczych, zrodził się z trudnych warunków życia miejskiego i prób zaradzenia im. Oddajmy głos Marii Orsetti, pionierce, anarchistce i propagatorce ruchu spółdzielczego w Polsce:

Działo się to w Anglii przed 70 laty bez mała. W miasteczku Rochdale, ludność którego stanowili głównie tkacze fabryczni, srożyła się nędza, ta, tak dobrze nam znana nędza, która życie ludzkie zamienia w bezustanne pasmo męczarni [...]. Przemysł tkacki przechodził wówczas fazę rozkwitu. Sądzono więc, iż jeśli kiedyś, to teraz uzyskać będzie można polepszenie płac głodowych. Jednakowoż oczekiwania te zawiiodły. Fabrykanci możni i zasobni, okazali, po za nielicznymi wyjątkami, niezrozumienie dla słusznych żądań robotników. [...] Lecz to niepowodzenie nie zdołało zwyciężonych pokonać na duchu. Śnać dzielni to byli jacyś ludzie, bo nie założyli rąk bezczynnie w oczekiwaniu, co im lepsze przyniosą czasy, lecz jęli się sami tworzenia lepszej doli dla siebie i przyszłych pokoleń ludzkości. Zapragnęli stać się własnymi kupcami i przemysłowcami, by nowy ład zaprowadzić na świecie – miast bezprawia i wyzysku. [...] 24-go października 1844 r. zostało zawiązane stowarzyszenie o dumnym mianie „Sprawiedliwych Pionierów Rochdalskich”. [...] W ponury wieczór zimowy, w dniu, w którym mrok najdłużej panuje na ziemi, 21 grudnia 1884¹¹⁸ r. Sprawiedliwi Pionierzy zapoczątkowali swoje dzieło [pisownia oryginalna]¹¹⁹.

Tego dnia otwarto pierwszy sklep „kooperatystyczny”, czyli prowadzony na zasadach spółdzielczych. Sklepek, założony przy Toad Lane (ulica Ropuchy) przez słynnych 28 tkaczy rochdalskich, początkowo wyśmiewany przez uliczników, po roku liczył już 80 członków¹²⁰. Od tego czasu brytyjski ruch spółdzielczy rozwijał się prężnie, w 1900 roku zrzeszając w 1439 spółdzielniach ponad 1,7 mln członków¹²¹. Idea rozprzestrzeniła się zresztą na cały świat.

Rochdale to nie jedyny przykład spółdzielczości, niemniej to właśnie tamtejsza kooperatywa wywarła największy wpływ na jej rozwój. Związki spożywców powstawały w Anglii już pod koniec XVIII wieku, w Niemczech i Belgii pierwsze utworzono w połowie XIX wieku. Jednak, jak pisał Jerzy Kurnatowski, wadą tych inicjatyw było to, że organizowali je filantropi, którzy szybko się zniechęcali, natomiast sami zainteresowani nie potrafili się jeszcze wówczas zrzeszać. Prawdziwa kooperatywa ma jednak swoje źródło w działaniach oddolnych¹²².

¹¹⁷ I. NICHOLSON: *Promień słońca. Z dziejów angielskiej spółdzielczości spożywców*. Warszawa 1936, s. 3.

¹¹⁸ W tekście jest błąd, sklep przy Toad Lane założono w 1844 roku.

¹¹⁹ M. ORSETTI: *Tajemnica tkaczy rochdalskich*. Warszawa 1914, s. 1–4.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 5.

¹²¹ *Stulecie spółdzielczości. Zarys powstania i rozwoju w poszczególnych krajach*. [Przekł. z ang. wyd. Międzynarodowego Związku Spółdzielczego z okazji 22 Międzynarodowego Dnia Spółdzielczości, 1 lipca 1944 roku]. [s.l.] 1945, s. 3.

¹²² J. KURNATOWSKI: *Kooperatywa i kooperatyzm*. Warszawa 1911, s. 4–6.

To też kierunek, w którym rozwijała się i rozwija spółdzielczość, i to odróżnia ją od ruchu ogrodów działkowych, w przypadku których filantropijny charakter działań sprawdził się i których działalność – w Polsce oraz wielu innych krajach – jest formalnie zorganizowana przepisami prawa. Tomasz Sikora, jeden z założycieli Warszawskiej Kooperatywy Spożywczej (WKS), wyjaśniał:

Historycznie rzecz biorąc kooperatywa, czyli spółdzielnia, to organizacja kierująca się jasno określonymi zasadami i stawiająca sobie jasno określone cele: wydobycie z biedy i poprawę jakości życia, w tym prowadzenie działalności społeczno-edukacyjnej dla członków i członkiń oraz budowa nowego ustroju społeczno-gospodarczego¹²³.

Zasady, którymi kieruje się spółdzielnia, to tzw. **zasady rocdelskie**. Przystępnie, w cyklu wykładów, przedstawił je Stanisław Thugutt, polski polityk związany z ruchem ludowym: „Zasad tych jest niewiele, a wszystkie one płyną ze zdrowego rozsądku”¹²⁴ i są to: gromadzenie funduszy własnymi siłami, równość głosów na walnych zgromadzeniach, podział dochodów stosownie do dokonanych zakupów, sprzedaż wyłącznie za gotówkę i po cenach rynkowych, dobry towar i – co niezwykle istotne – kształcenie członków. „Niskie ceny zależą w znacznej mierze nie tylko od postanowień zarządu i walnych zgromadzeń, ale od jak najściślejszego przestrzegania jednej z głównych zasad pionierów rocdelskich – podkreślał Thugutt – od sprzedaży wyłącznie za gotówkę”. Ma to szczególne znaczenie „dziś, w okresie rozpaczliwego bezrobocia”, gdy „położenie członków spółdzielni, którzy już od dłuższego czasu nie zarabiają, jest istotnie położeniem straszliwym”. Autor przestrzega przed popadnięciem w pułapkę zadłużenia. Spółdzielnia, która by chciała swoich członków „przez czas dłuższy ratować kredytem, zginie, nie przyniosłszy im skutecznej pomocy”¹²⁵.

W czasie gdy Thugutt publikował swe wykłady, od wielu już lat działało, założone w 1906 roku, Towarzystwo Kooperatystów, którego zresztą był członkiem. Także od tego roku wychodziło pismo „Społem” (pomysłodawcą nazwy był Stefan Żeromski¹²⁶), a w 1911 roku powstał Związek Spółdzielni Spożywców „Społem” (pierwotnie pod nazwą Warszawskiego Związku Stowarzyszeń Spożywczych, *notabene* zaborca nie zgodził się na przymiotnik „Polski”), od 1913 roku z własną siedzibą przy ulicy Grażyny na stołecznym Mokotowie¹²⁷.

¹²³ T. SIKORA: *Jedzenie to tylko narzędzie – refleksje po III Zjeździe Kooperatyw Spożywczych*. 26.06.2014. <http://www.wks.waw.pl/publikacje/jedzenie-to-tylko-narzedzie-refleksje-po-iii-zjezdzie-kooperatyw-spozywczych/> [data dostępu: 15.06.2015].

¹²⁴ S. THUGUTT: *Zasady rocdelskie*. W: „Wykłady o Spółdzielczości”. T. 5. Warszawa 1939, s. 4.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 10–11.

¹²⁶ *Historia [ruchu spółdzielczego spożywców]*. <http://kzrss.spolem.org.pl/index.php/o-spolem/historia> [data dostępu: 17.06.2015].

¹²⁷ *Ibidem*.

W przedsiönku

Jak podkreślał cytowany już Sikora:

[Jest potrzebne – A.S.] wprowadzenie choćby rozróznienia na kooperatywę spożywczą, która w znacznym stopniu trzyma się zasad i celów spółdzielczych, oraz na grupę zakupową, której głównym celem jest tani zakup produktów. Należy wysłać do szerokiej publiczności komunikat, że w kooperatywach spożywczych chodzi o coś więcej niż tylko o jedzenie¹²⁸.

Konieczność rozróznienia działań spółdzielczych od konsumenckich miała być, jak się wydaje, związana z domniemanym kryzysem w szeregach kooperatystów. Kilka akapitów wcześniej Sikora stwierdził: „[...] ruch kooperatyw spożywczych nie jest w obecnym swoim kształcie ruchem emancypacyjnym. Należy raczej do szeroko rozumianej kultury zdrowego żywienia i stylu życia, z licznymi postulatami ekologicznymi”. Jednak lifestylowy charakter nie musi koniecznie wykluczać subwersywnego potencjału. Możemy zgodzić się przecież z Brzozowską-Brywczyńską, która dowodziła:

Niezależnie od potencjalnej konwertowalności instrumentarium kulturowego oporu w towaroznaki na konsumpcyjnym rynku [...] opór lifestylowy może dawać jednostkom – po prostu – poczucie sprawczości nie wprzęgnięte w niezdolny dydaktyzm cechujący niejednokrotnie całościowe alternatywne projekty porządkowania rzeczywistości społecznej¹²⁹.

Tak czy inaczej, postanawiam odwiedzić Warszawskich Kooperatystów.

Do Kooperatywy może przystąpić każdy. Na stronie WKS są stosowne informacje, instrukcje i dane kontaktowe. Jest też statut, w którym czytamy, że celem Warszawskiej Kooperatywy Spożywczej jest „zakup dla jej członków i członkiń produktów spożywczych dobrej jakości, sezonowych, lokalnych, produkowanych w sposób jak najmniej szkodliwy dla środowiska, bezpośrednio od producentów, po przystępnych cenach”¹³⁰. Sprzedaż zamówionych drogą internetową artykułów odbywa się w każdy poniedziałek po południu. Spółdzielnia korzysta z pomieszczeń użyczonych przez Muzeum Woli przy ulicy Srebrnej 12¹³¹.

Koresponduję z Martyną¹³², umawiamy się, że przyjdę w dniu zakupów. Ponieważ nic nie daje takiego oglądu jak własne doświadczenie (pamiętajmy o „wiedzy milczącej”!), proszę o możliwość odbycia dyżuru z osobami, które będą wówczas rozdzielały zamówione produkty. Zbiórka jest o 18.00, dwie godziny

¹²⁸ T. SIKORA: *Jedzenie to tylko narzędzie...*

¹²⁹ M. BRZOZOWSKA-BRYWCZYŃSKA: *(Przeciw)śłodkie...*, s. 116.

¹³⁰ „Statut stowarzyszenia Warszawska Kooperatywa Spożywcza”. <http://www.wks.waw.pl/statut/> [data dostępu: 18.06.2015].

¹³¹ Tak było w momencie powstawania artykułu. Od grudnia 2015 roku WKS działa w siedzibie Fundacji Feminoteka przy ulicy Mokotowskiej 29 a.

¹³² Wszystkie imiona bohaterów zostały zmienione.

przed rozpoczęciem sprzedaży. Po zakończeniu tury zakupowej będzie jeszcze, jak zwykle, zebranie. Pakowaniu i zakupom mogą się przyglądać, spotkanie pozakupowe jest już dla wtajemniczonych – czytają: członków Kooperatywy.

Co tydzień inaczej

Jestem przed czasem, chwilę trzeba poczekać. Dzisiaj dyżur mają Paweł i Judyta. Zakupy rozdziela się w małym pomieszczeniu w podziemiach Muzeum. Obok jest jeszcze druga sala, tam będzie sprzedaż. W składziku na ścianach wiszą półki, na nich skrzynki, takie jak na jabłka, różne, drewniane i plastikowe. Na każdej kartka z nazwiskiem i wypisanymi szczegółami zamówienia. Część towaru już jest, na część trzeba jeszcze zaczekać. Teraz zaczyna się kompletowanie. Znalezienie kaszy, płatków wszelkiego rodzaju, rozmaitych orzechów i innych skarbów ukrytych w torebkach, woreczkach i skrzynkach, które wypełniają szczelnie niewielkie pomieszczenie, jest zadaniem niełatwym.

„Gdzie jest sezam naturalny? Nigdy nie mogę znaleźć sezamu”¹³³ – rozgląda się po kantorku Judyta. „Ksylitol, orzechy nerkowca... Najlepiej jak są takie ekologiczne rzeczy, wiesz, takie dziwne, których ja nie znam. Jak na przykład ten makaron jaglany, nie mam pojęcia, jak on wygląda”. Judyta jest w Kooperatywie dopiero od kilku miesięcy. Miała dosyć „sztucznie pompowanego” jedzenia z „Biedronki”, dlatego się zdecydowała. Czasem jednak przeżywa trudne chwile, takie jak ta, kiedy zmagają się z siemieniem lnianym, podszywającym się pod sezam, a potem próbuje umieścić produkty we właściwych skrzynkach. „Bo to o to chodzi, że co tydzień ktoś inny to układa, inaczej podpisuje... i co tydzień jest inaczej”. Judyta nie lubi bałaganu. „Ja jestem do tego bardzo przywiązana, żeby się wszystko zgadzało” – deklaruje. Ale generalnie lubi ważenie. „To jest najbardziej interaktywna część” – mówi. „Przy kasowaniu musisz się skupić na liczeniu, żeby się nie pomylić, pokasować te wszystkie grosze. A ważenie to zawsze jest zabawa, bo albo nie możesz czegoś znaleźć, albo czegoś jest za mało, albo czegoś jest za dużo, albo komuś się coś pomyli, niechcący oczywiście, i tak dalej, i tak dalej...”

¹³³ Wypowiedzi bohaterów spisane z notatek terenowych.

Maile się czyta

W Kooperatywie funkcje sprawowane są rotacyjnie. Ktoś musi koordynować turę zakupową (tj. cotygodniowe zakupy), ktoś musi przygotować paczki (w tym tygodniu to Paweł i Judyta), ktoś wreszcie musi je wydawać. Są też koordynatorzy długookresowi, ich kadencja trwa trzy miesiące – za zadanie mają, jak czytamy w statucie, między innymi organizować „spotkania strategiczne”, na których kolektyw podejmuje decyzje w najważniejszych sprawach, a także „spotkania startowe”, dla nowych członków. „Dyżury są minimum raz w miesiącu, na zakupy zazwyczaj przychodzi około 20–25 osób, ale się zmieniają” – mówi Paweł. Potwierdza to Gosia, koordynatorka tury zakupowej, która zjawiała się nieco później: „W kontaktach mam kilkadziesiąt osób, ale zazwyczaj w obrębie tury jest aktywnych 20–30, razem z obsługą”.

Nowi członkowie i członkinie nie przechodzą żadnych testów, nie ma okresów przejściowych. „Mamy taką procedurę – mówi Gosia – że wysyłamy informację, jakie u nas są zasady, statut, szczegóły techniczne i tak dalej. Mówimy, że jest konieczność pełnienia dyżurów, że to wszystko robimy razem”. Po zaakceptowaniu zasad nowy członek lub nowa członkini dostaje swoje konto, a potem, to zależy: „Wiesz, jak to w życiu, jedni wymagają, żeby im wytłumaczyć wszystko, raz, dwa, trzy wszystko wyłożyć, a inni uczą się przez obserwację, przyjmują najpierw prostszą funkcję, potem trudniejszą” (Gosia).

Akurat podczas mojej zmiany przychodzi jeden nowy, Michał. „Ja tu zakupy przyszedłem tak na próbę zrobić. Składałem zamówienie przez internet. Tam się ostatnio rejestrowałem i tak dalej”. Wypytuje o wszystko, skąd są orzechy i od kiedy działa Kooperatywa. Jest za wcześnie, bo zakupy dopiero o 20.00, dostaje burę od Gosi. „Ja maile piszę przecież, kiedy się przychodzi. – Mogłem nie przeczytać. – A, no to widzisz, w dzień zakupów się czyta”.

Bio-emy radykalnego rolnika

Do zadań koordynatorów okresowych należy także ustalanie składu „paczki”, czyli dostawy na najbliższą turę zakupową, oraz utrzymywanie kontaktu i negocjacje z rolnikami i hurtownikami. WKS współpracuje w tej chwili z kilkorgiem dostawców. Podczas mojego dyżuru pojawia się jeden – okazuje się, że to „główny rolnik”, pan Piotr. Opalony, postawny blondyn, przynosi skrzynkę pietruszki, każda sztuka wielka, dorodna. Reszta dostawy została na dziedzińcu: cebula młoda i dymka, ziemniaki, młoda kapusta – dwie piękne główki. Biorę je pod pachę, w rękę worek cebuli, resztę przynosi Paweł. Sukces pana Piotra jako hodowcy

pietruszki oraz innych dobrodziejstw nazywa się: bio-em. „To są takie mikroorganizmy – wyjaśnia Paweł – zamiast nawozu. Zarodniki specjalnych grzybów, które żyją w symbiozie z roślinami i wspierają ich systemy korzeniowe, mikoryza to się nazywa. On jest właśnie jednym z pionierów tej hodowli”. Zdaniem Pawła, po stronie rolników także wzmaga się fala buntu kulturowego – zradykalizowali się, szukają innych rynków zbytu. Niektórzy bardzo się zaangażowali w kooperatywę.

Zamówienia są różne, czasem nieduże, ale rolnicy zazwyczaj mają też innych odbiorców, więc im się opłaca dojechać nawet sto kilometrów do Warszawy. Jeśli zamówienie jest zbyt małe, bywa, że doliczają za transport. „Warzyw są ilości trochę większe” – oświadcza Gosia zaraz po przyjściu. „Wiesz, warzyw się zawsze bierze po pięć [kilo – A.S.]. A do wolnej sprzedaży wzięłam nawet warzywa, których ludzie nie zamówili, bo nie chciałam, żeby to było takie mikroskopijne zamówienie, wiesz, o co chodzi. Także powinno wam zostać. Tych kapust, wydaje mi się, nikt nie zamówił, ale też wzięłam dwie”. Jest też jarmuż, piękny, kilkanaście okazałych wachlarzy, stoją w miskach z wodą, żeby nie zwiędły. Każda sztuka 200 gram. Do tego powinny być dwie chałki i sześć chlebów: dwa żytnie, dwa z ziarnem, dwa gruboziarniste słonecznikowe. Okazuje się, że chleba też jest za dużo. Jajek „od zielononózki” za to nie ma i w tym tygodniu nie będzie, nie dojedzie też rzodkiewka.

Wolna sprzedaż i „portfel”

Pytam Pawła, czy członkowie WKS mają obowiązek robienia zakupów. Przymusu nie ma, nikt nikogo nie zabije za niekupowanie, ale dobrze by było, żeby zakupy robić, skoro już ktoś dołączył. Ze zbytem jednak raczej problemu nie ma, z nadmiarem zamówionych produktów – też nie. „Wolna sprzedaż rozwiązuje dużo problemów” – mówi Judyta. „Ludzie biorą wtedy to, co jest nadmiarowe, to idzie na wolną sprzedaż, czyli przychodzisz i możesz kupić od razu”. Szczęśliwie, truskawek jest za dużo – 33 kilogramy zamiast 24, zważyliśmy – postanawiam więc skorzystać. Zapach – niebiański, cena – jak wszędzie.

Zakazu kupowania przez osoby z zewnątrz nie ma. „Najczęściej jest tak, że sprzedajemy tylko członkom. Ale kiedy jest wolna sprzedaż, jeśli ktoś się z nami dogada i przyjdzie, to ma możliwość zakupienia” (Judyta). Obroty ze sprzedaży są niewielkie. Do ceny każdego produktu doliczane jest 10% przeznaczone na fundusz gromadzki. Jak dowiaduję się ze statutu, z funduszu „pokrywa się koszty wszelkich bieżących potrzeb związanych z zakupami i działalnością statutową kooperatywy, a także doraźną pomoc finansową dla członków i członkiń”. Każdy nowy członek płaci 30 złotych półrocznej składki, „raczej ze względu na zasady spółdzielcze niż ze względu na to, żeby ona coś wносиła, bo to nie są żadne

pieniądze” (Gosia). To cały budżet Kooperatywy. „Jest w portfelu, więc mówimy na to »portfel«” (Gosia).

Jesteśmy spółdzielnią

„Całokształt działalności WKS służyć ma budowaniu bardziej sprawiedliwej, lokalnej i ekologicznej gospodarki oraz społeczeństwa opartego na współdziałaniu i solidarności”. To też ze statutu. Dziś mówię: sprawdzam. Czy to tylko piękne słowa, pod którymi kryje się kolejna inicjatywa spod znaku modnego teraz „eko”? Zapytani wprost członkowie Kooperatywy od tego rodzaju mainstreamowych działań stanowczo się odcinają. „Dużo jest w tym mody, mamy z tego bekę, to trend konsumpcyjny, nie żaden bunt” – oświadcza Paweł. „Nie, w WKS-ie nigdy nie było takich rzeczy... Jak są spotkania startowe, dla osób nowych albo zainteresowanych, to wtedy się podkreśla nawet, że my nie jesteśmy grupą zakupową, tylko jesteśmy spółdzielnią” – z przekonaniem mówi Gosia.

Gosia opowiada mi też o początkach Kooperatywy:

WKS ma już jakieś pięć lat i założyła je grupa ludzi, którzy byli rzeczywiście wkręceni w tego rodzaju akcje. Zнали publikacje na temat spółdzielczości itd. I kiedy ja wstępowałam [dwa lata wcześniej – A.S.], to mówiono, że po prostu postanowili sprawdzić w praktyce, jak to zadziała. Teraz tych ludzi z samych początków, sprzed pięciu lat, nie ma wielu, bo WKS to jest taka specyficzna organizacja, do której jest otwarty dostęp, nie ma żadnych formalnych obostrzeń, nie ma żadnych represji za to, jak ktoś funkcjonuje, bo każdy wnosi to, co uważa za stosowne. Nie ma żadnych nacisków i staramy się, żeby panowała zgodność i luz, żeby każdy czuł się dobrze. Ale przez to jest też spora rotacja. W skali roku to widać.

„W WKS jest rotacja – potwierdza Paweł – bo trzeba coś dodatkowego robić, niektórzy do tego nie dorośli”. Pierwszy raz trafił na WKS dwa lata temu, rok się zastanawiał, w końcu się przyłączył. Oprócz formy spółdzielczej podobało mu się w Kooperatywie to, że jest mało sformalizowana. Paweł wierzy w spółdzielczość i nieformalne, poziome struktury. Kiedyś był w berlińskim *squacie*, który prowadzili Wietnamczycy, Turcy, Arabowie, też Polacy, i widział, że to „działało”. W WKS bywa różnie, zdarzają się problemy z podejmowaniem decyzji. Równowaga jest delikatna i łatwo ją zachwiać. Czasem pojawia się ktoś charyzmatyczny i wielu osobom to pasuje, kwestia nawyków wyniesionych w procesie wychowania – podsumowuje Paweł.

Zdaniem Gosi to faktycznie jest szkoła demokracji, „bo my naprawdę uzgadniamy ze sobą to, co robimy, jesteśmy w tym sobie bliscy”. Nie ma kierowników, nie ma podwładnych, nie ma hierarchii. „To jest organizacja, która trwa pięć lat w zasadzie bez żadnej określonej struktury” (Gosia). Według Pawła to jest bardzo

ciekawą warsztat doświadczalny, eksperyment z nowym sposobem organizacji społecznej, innej, alternatywnej: „Są różne rzeczy, raz fajne, raz nefajne, ale to jest doświadczenie”.

Jedzenie na końcu

Ważna jest partnerska relacja z rolnikiem: „Ważne jest, żebym ja wiedziała, gdzie to coś rośnie i że na przykład ta osoba, która tę żywność hoduje, jest fajna, że coś o niej też trochę wiemy. To jest taki system, to jest takie »wzajemnościowe coś«” (Gosia).

Ważne jest, żeby ludziom przekazywać ideę, bo często się nią zarażają. „To jest naprawdę bardzo fajne” (Gosia).

Wspólnota jest ważna. Gosia nie widzi siebie z wózkiem w „Carrefourze”, woli zakupy tutaj: „[...] że ja coś robię, że co tydzień jest taki jakby sklep, jest rotacja funkcji. Choć oczywiście organizacyjnie to jest trudne, bo ciężko o profesjonalizację”. Ale jest to „[...] taka przestrzeń, w której jesteśmy i tworzymy, i możemy o tym i pogadać, i razem coś zrobić. Tak jest przyjaźnie, wiesz? Nie mówię, że jest idealnie, bo są różne zdania, różne opinie... ale jest spoko” (Gosia).

Świadoma konsumpcja też jest ważna: „Profity też są, bo w końcu mamy jedzenie takie, jakie chcemy, to jest profit jednak, nie?” (Paweł).

Na zakończenie

Gosia: To, że kooperatyw jest w tej chwili tak bardzo mało, to dlatego, że ludzie są odzwyczajeni od takiego stylu funkcjonowania.

Paweł: Dokładnie, są wytresowani w innych formach.

Gosia: Przyjmują, wiesz, info z telewizora albo z supermarketu, jak jest promocja, to jest fajnie...

Paweł: A prawda jest taka, że żeby coś zmienić, trzeba najpierw samemu dokonać pewnej zmiany... zrezygnować z pewnych rzeczy. Zmienić się samemu.

Gosia: Natomiast my istniejemy punktowo. Kooperatyw w Polsce jest może kilkanaście, jedno działają tak, drugie inaczej. Większość ludzi o nas nie wie, trzeba troszeczkę poszukać w alternatywnych akcjach, trochę się pokrzątać tu i tam.

Wejść dalej?

Moje spotkanie z Kooperatywą kończy się w sali zakupów. Jest kilkanaście osób, przewaga kobiet, niektórzy przyszedli pierwszy raz, popatrzeć. Miło, ludzie otwarci. Zaraz spotkanie pozakupowe, więc czas na mnie. Gosia, Paweł, Judyta i Martyna, która właśnie przyszła, zapraszają, żebym jeszcze wpadła, będę mogła nadal prowadzić badania. „Co jakiś czas przychodzi?”. Zastanawiam się.

Po tej jednej wizycie mam tylko cząstkowe odpowiedzi na pytanie, co łączy, a co dzieli działkę i kooperatywę. Dzielią na pewno struktury – tam hierarchiczne, tu poziome, dzieli stopień zakorzenienia. Co łączy? Chyba jakiś rodzaj niedopasowania. Tarcie. Opór.

Bibliografia

Literatura zwarta

- BARTOSZ A.: *Tu przychodzimy, tu żyjemy*. W: *Dzielo-działka*. Red. M. SZCZUREK, M. ZYCH. Kraków 2012, s. 6–7.
 BAUMAN Z.: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2006.
 BAUMAN Z.: *The sweet smell of decomposition*. W: *Forget Baudrillard?* Red. C. ROJEK, B. TURNER. London 1993.
 BAUMAN Z.: *Sztuka życia*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2009.
 BÖHMING F.: *Weekend na działce. Poradnik dla ogrodników amatorów*. [Przeł. J. DZIEMBOWSKA, A.T. MILLER, M. SIEWNIAK]. Warszawa 1986.
Działka – moje hobby. Red. E. BUCZAK, K. ONITZHOWA. Warszawa 1980.
 GAWRYSZEWSKA B.: *Historia i struktura ogrodu rodzinnego*. Warszawa 2006.
 GLEICK J.: *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*. Poznań 2003.
 JANKOWSKI E.: *Ogródki robotników*. Warszawa 1909.
 JANKOWSKI E.: *Wspomnienia ogrodnika*. Warszawa 1972.
Kim są polscy działkowcy? Krajowa Rada Polskiego Związku Działkowców, współudział okęgowe zarządy PZD i zarządy ROD, KR PZD: komunikat z badań. Warszawa 2011.
 KURNATOWSKI J.: *Kooperatywa i kooperatyzm*. Warszawa 1911.
 MACNAGHTEN P., URRY J.: *Przyroda i przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2005.
 NICHOLSON I.: *Promień słońca. Z dziejów angielskiej spółdzielczości spożywców*. Warszawa 1936.
Opinie o ogródkach działkowych. CBOS: komunikat z badań BS/122/2012. Warszawa 2012.
 ORSETTI M.: *Tajemnica tkaczy rochdalskich*. Warszawa 1914.
 PAWLIKOWSKA-PIECHOTKA A.: *Tradycja ogrodów działkowych w Polsce*. Gdynia 2010.
 RANCIÈRE J.: *Antydemokratyczne demokracje*. W: G. AGAMBEN et al.: *Co dalej z demokracją?* Przeł. M. KOWALSKA. Warszawa 2012, s. 105–112.
 ROBERTS J.: *Praca, emancypacja i krytyka rzemieślniczej umiejętności*. Przeł. W. MARZEC. W: R. BOLTANSKI et al.: *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*. Przeł. P.M. BARTOLIK et al. Warszawa 2011, s. 63–82.

- SENNETT R.: *Etyka dobrej roboty*. Przeł. J. DZIERZGOWSKI. Warszawa 2010.
- SENNETT R.: *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Przeł. J. DZIERZGOWSKI, Ł. MIKOŁAJEWSKI. Warszawa 2006.
- SENNETT R.: *Kultura nowego kapitalizmu*. Przeł. G. BRZOZOWSKI, K. OSŁOWSKI. Warszawa 2010.
- SŁAWEK T.: *Miasto. Próba zrozumienia*. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. REWERS. Kraków 2010, s. 17–69.
- Stulecie spółdzielczości. Zarys powstania i rozwoju w poszczególnych krajach*. [Przeł. z ang. wyd. Międzynarodowego Związku Spółdzielczego z okazji 22. Międzynarodowego Dnia Spółdzielczości, 1 lipca 1944 roku]. [s.l.] 1945, s. 3.
- SULIMA R.: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.
- THUGUTT S.: *Zasady rozdzelskie*. W: „Wykłady o Spółdzielczości”. T. 5. Warszawa 1939.
- WOLFE C.: *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory (Introduction)*. Chicago–London 2003. https://books.google.pl/books/about/Animal_Rites.html?id=E8jLyH_AH3sC&redir_esc=y [data dostępu: 16.06.2015].
- ZYCH M.: *Kilka arów, cały świat. O poznawaniu ogródków działkowych*. W: *Dzieło-działka*. Red. M. SZCZUREK, M. ZYCH. Kraków 2012, s. 16–53.

Zasopiśmiennictwo

- BRZOZOWSKA-BRYWCZYŃSKA M.: *(Przeciw)śłodkie: subwersyjny potencjał estetyki (anti)cuteness*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 115–128.
- CHMIELEWSKA-BANASZAK D.: *Wiedza milcząca w nauce. Koncepcja Michaela Polanyiego „Zagadnienia Naukoznawstwa”* 2010, nr 1 (183), s. 13–25.
- JUSKOWIAK P.: *Wspólnoty oporu w mieście postpolitycznym*. „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 129–144.
- KAPUŚCIŃSKI R.: *Spacer poranny*. „Gazeta Wyborcza”, 25.01.2007, dod. „Gazeta Stołeczna”. <http://kapuscinski.info/ryszard-kapuscinski-spacer-poranny.html> [data dostępu: 16.06.2015].
- KIMIC K.: *Ogródki dla robotników przełomu XIX i XX wieku – założenia ideowe dla rozwiązań stosowanych w Królestwie Polskim*. „Czasopismo Techniczne. Architektura” 2012, nr 8, s. 171–178.
- KRAJEWSKI M.: *Dyskretna niezgoda. Opór i kultura materialna*. „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 35–50.
- LEFEBVRE H.: *Prawo do miasta*. [wyd. 1: *Le Droit à la Ville*. „L’Homme et la Société” 1967, nr 6]. „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 183–197. http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/14.Lefebvre.pdf [data dostępu: 11.06.2015].

Źródła internetowe

- Historia* [ruchu spółdzielczego spóżywców]. <http://kzrss.spolem.org.pl/index.php/o-spolem/historia> [data dostępu: 17.06.2015].
- Komunikat dotyczący wyników przeprowadzonego przez PZD badania pt.: „Kim są polscy działkowcy w 2011 roku”*. <http://pzd.pl/artykuly/4329/188/Komunikat-dotyczacy-wynikow-przeprowadzonego-przez-PZD-badania-pt-Kim-sa-polscy-dzialkowcy-w-2011-roku.html> [data dostępu: 14.06.2015].
- MOUFFE Ch.: *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*. Przeł. J. MACIEJCZYK. <http://recyklingidei.pl/MOUFFE-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna#odnosnik1>, 9.11.2005 [data dostępu: 15.06.2015].

- SIKORA T.: *Jedzenie to tylko narzędzie – refleksje po III Zjeździe Kooperatyw Spożywczych*. 26.06.2014. <http://www.wks.waw.pl/publikacje/jedzenie-to-tylko-narzedzie-refleksje-po-iii-zjezdzie-kooperatyw-spozywczych/> [data dostępu: 15.06.2015].
- „Statut stowarzyszenia Warszawska Kooperatywa Spożywcza”. <http://www.wks.waw.pl/statut/> [data dostępu: 18.06.2015].
- WITKOWSKI P.: *Ogródki działkowe są miastu potrzebne. Breslau już je doceniało*. 3.06.2015. http://wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,35771,18041115,Ogrodki_dzialkowe_sa_miastu_potrzebne__Breslau_juz.html [data dostępu: 9.06.2015].

Komentarze internautów

- „beaumontier”: komentarz z 29.05.2015 do: I. SZPALA, M. ZUBIK: *Ogródki przy Waszyngtona zagrożone. Deweloper już czeka na decyzję*. *Wyborcza.pl*, Warszawa, 29.05.2015. http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,18010930,Ogrodki_przy_Waszyngtona_zagrozone_Deweloper_juz.html [data dostępu: 9.06.2015]
- „labeo”: komentarz z 7.06.2015 do: K. KIJEK: *Po co w mieście ogródki?* *Tygodnik Wrocław*, 7.06.2015. http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,18048915,Po_co_w_miescie_ogrodki_.html [data dostępu: 9.06.2015].
- „Działki”: komentarz z 20.03.2015 do: P. SZCZERBA: *Zbiornik retencyjny zamiast dziełek w Gdyni*. *trojmiasto.pl*, 20.03.2015. <http://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Zbiornik-retencyjny-zamiast-dzialek-w-Gdyni-n88704.html> [data dostępu: 10.06.2015].
- „joschka”: komentarz z 9.06.2015 do: K. KIJEK: *Po co w mieście ogródki?* *Tygodnik Wrocław*, 7.06.2015. http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,18048915,Po_co_w_miescie_ogrodki_.html [data dostępu: 9.06.2015].
- „Moon”: komentarz z 16.04.2015 do: D. CZUBAJ: *Zieloni przeciwko likwidacji ogródków działkowych*. *Polskie Radio Wrocław*, 16.04.2015. <http://www.radiowroclaw.pl/articles/view/41936/Zieloni-przeciwko-likwidacji-ogrodkow-dzialkowych-na-Psim-Polu> [data dostępu: 9.06.2015].
- „Nowa”: komentarz z 6.05.2015 do: B. GUBERNAT: *Nowa droga ma przeciąć ogródki działkowe w Rzeszowie. Działkowcy protestują*. *nowiny24*, 6.05.2015. <http://www.nowiny24.pl/wiadomosci/rzeszow/art/5821985,nowa-droga-ma-przeciac-ogrodki-dzialkowe-w-rzeszowie-dzialkowcy-protestuja,id,t.html> [data dostępu 9.06.2015].

Michał Żerkowski

Uniwersytet Łódzki

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Zagłada „Domu Wasiaków” Praktyka teorii etnopsychoanalitycznej

The fall of “the House of Wasiak”. Practice of an ethnopsychanalytic theory

Abstract: The heretofore undescribed case of a ruined Łódź villa from the thirties of the twentieth century, known as the so-called the House of Wasiak, binding with different images, still operates in the narrative of the residents of the Marysin area, and “the House of Wasiak” itself as a link in the local discourse—an element whose meaning is conditioned by the existence of another powerful signifier—should be regarded as the key to the understanding of the mechanisms shaping the complex picture of local relations. Relations that are standard for the Polish context of social, political and urban changes today being as they are a result of a truly palimpsestic buildup of stories and traumas.

Key words: ethnopsychanalysis, Lacanian psychoanalysis, suburbanization, narrative, the Real

Słowa kluczowe: etnopsychanaliza, psychoanaliza lacanowska, suburbanizacja, narracja, realne

Cóż to za przyczyna – myślałem w duchu – cóż to za przyczyna
tkwi w moim wzruszeniu na widok Domu Usherów?

*Edgar Allan Poe*¹

¹ E.A. POE: *Zagłada Domu Usherów*. Przeł. B. LEŚMIAN. W: IDEM: *Opowieści niesamowite*. Przeł. B. LEŚMIAN, S. WYRZYKOWSKI. Kraków 1974, s. 320.

Prolog

„Pan Wasiak to był bratem swojej siostry, a ta siostra przed wojną wygrała pieniądze. Wygrała pieniądze i to dużą sumę”² – mówi pani W-ska, obecna właścicielka domu. Domu – historyzująco-modernistycznej willi, która dla wielu mieszkańców okolicy prawdopodobnie już na zawsze pozostanie dworkiem. Dworkiem, który dziś jest ruderą. Pękające, potężne szaro tynkowane ściany pokrywa kibicowskie graffiti. Nie ma już balkonu wychodzącego na dawne stawy. Trzy wejścia zabito deskami, dyktami, starymi drzwiami. To samo stało się z oknami parteru. Na pierwszym piętrze wiele szyb trzyma się jeszcze ram, inne uległy rzucanym z dołu kamieniom. Po wyprowadzeniu się ostatnich Wasiaków mieszkali tu squattersi. Nielegalnie podłączyli prąd i w ten sposób skupili na sobie uwagę policji. Po nich przyszli bezdomni. W końcu miejsce zamieniło się w dzikie wysypisko śmieci. Teraz dom, zabezpieczony kłódkami, stoi pusty. Podobno od czasu do czasu ktoś próbuje się do niego włamać.

Znałem tę historię. Od blisko ćwierćwiecza mieszkając niedaleko, zdążyłem do obecności tego miejsca przywyknąć, choć prawie w ogóle go nie widywałem. Moja granicząca z lasem ulica, poddana przemianom w amerykańskim stylu, zawsze zdawała się jednak czymś innym. O tym, czy naprawdę jest różna od ciasnych uliczek, które na południe od niej odchodzą, miałem się dopiero przekonać.

Mikrohistoria

Po sięgających XVII wieku sądowych sporach³, dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych wyprzedażach i parcelacjach, kolejnych właścicielach i dzierżawcach – lokalnej szlachcie i lodzermenschowskich fabrykantach⁴, z końcem lat dwu-

² Wywiad terenowy. Zapis dostępny w: Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, AIEiAK 13584. W kolejnych przypisach po cytatach z materiałów uzyskanych w badaniach własnych podaję skrót AIEiAK oraz numer sygnatury.

³ Znaczący dla historii tej części przyszłej Łodzi jest już pierwszy odnotowany spór toczony komisyjnie między proboszczem zgierskim a Samuelem Żelewskim – dziedzicem dóbr łagiewnickich od 1669 roku (zob. B. CHLEBOWSKI: *Łagiewniki*. W: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. 5. Red. F. SULIMERSKI, B. CHLEBOWSKI, W. WALEWSKI. Warszawa 1884, s. 572). W 1849 roku zakończył się z kolei wyrokiem sądu spór rodzinny, w wyniku którego jedyną hipoteczną właścicielką Łagiewnik została Maria z Karnkowskich Zawiszyna (zob. M. SYGULSKI: *Historia Bałut*. T. 1: *Kolonizacja*. Łódź 2003, s. 79). W kwestii kolejnych sporów zob. *ibidem*, s. 242–260.

⁴ W 1864 roku syn Marii – August Zawisza wydziela dwa folwarki i jeden z nich nazywa na cześć swojej matki Marysinem. Dwie dekady później rozpoczyna wyprzedaż majątku. Mary-

dziestych ostatniego stulecia Marysin III, dawny folwark i przodek obecnego bałuckiego osiedla, znalazł się w granicach powiększonej Łodzi⁵. Tu spotykamy przedsiębiorczą córkę Juliusza Teodora Heinzla – Irmę Olę Paulinę Wiktorię Fiszerową⁶, która w cieniu końca fabrykanckiej wielkości swojej rodziny⁷ również miała rozpocząć dzielenie posiadanej ziemi⁸. Na wschód od ulicy Łagiewnickiej i jej domu, w sąsiedztwie pól i północnych mokradeł wyrosła niska, przeważnie drewniana zabudowa. W pobliskim lesie, za nasypem kolejowym, latem zjawiali się Romowie. Mieszkali tu Polacy i Niemcy; Żydzi zasiedlali dawną osadę Bałuty⁹. Marysin był osiedlem robotników i majstrów, rzemieślników i sklepikarzy, chłopów bez roli i upadłej szlachty zagrodowej rojącej o utraconych majątkach. Ściągał ludzi bez zajęcia i bez zawodu. W historycznym spisie ludności miasta możemy odnaleźć informacje o przybyciu pierwszego Wasiaka¹⁰.

Osiemnastoletni Apolinary (*vel* Apolonary), syn Apolinarego (*vel* Apolona-rego), zjawił się w Łodzi na samym początku 1921 roku. Pochodził z Grodna. Według materiałów III Komisarjatu Policji był kawalerem, katolikiem. W rubryce „zawód” wpisano: „bez zajęcia”. Mówi wnuczka Apolinarego: „No ze Stawów Wasiaka – nazwane są Stawami Wasiaka, ale tak naprawdę to to były jego siostry – Marii... zaraz, jak ona się nazywała? Maria Cieślińska. [...] A ta Maria Cieślińska weszła w posiadanie tego w momencie, kiedy wiem, że wygrała jakiś... odkupiła od kogoś [...] część tego kuponu loteryjnego. [...] I, i z tego, co wiem, ta ciotka była pielęgniarzką. I starą panną. No jakoś tam później wyszła za mąż za faceta, który był rozwodnikiem, i ten, i miał syna. No ale coś tam im się to małżeństwo nie bardzo układało, ona zmarła”¹¹. Zatarcie – czy raczej wyparte (do czego jeszcze wrócimy) – wspomnienia pani Doroty (jak również jej córek) nie powinny nas dziwić. „Ale ona w tej chwili to tutaj nie mieszka i nie chce się tym interesować [...]. A te córki! Tak mnie błagały, że one się wstydzą

sin (obok folwarku Arturów, czyli dzisiejszego Arturówka) kupuje od Zawiszy w 1888 roku Juliusz Heinzl. Później, na polecenie Ludwika Heinzla, Marysin zaczyna być rozdrabniany (zob. A. GRAMSZ: *Las Łagiewnicki i okoliczne wsie*. Łagiewniki 2002, s. 34–38; M. SYGULSKI: *Historia Bałut*. T. 2: *Osada fabryczna Bałuty Nowe. Ludność – zabudowa – posesje 1857–1915 (1939)*. Łódź 2006, s. 28).

⁵ Zob. *ibidem*, s. 124–128.

⁶ Drugim mężem Irmy był Niemiec Jan Fiszer *vel* Fischer (por. A. GRAMSZ: *Las...*, s. 39).

⁷ Zob. L. SKRZYDŁO: *Rody fabrykanckie*. Łódź 1999, s. 80.

⁸ Brat Irmy – Roman zaczął parcelować swoje tereny na Marysinie III już wcześniej (zob. M. SYGULSKI: *Historia Bałut*. T. 1..., s. 317–320).

⁹ Historyczne przyczyny tego zróżnicowania sięgały XIX wieku, jednak wbrew utartym opiniom trudno uznać je za wynik zawarcia przez Zawiszę kontraktu (często później mylnie interpretowanego) z żydowskimi kupcami – Ickiem Bławatem i Ickiem Birenzweigiem (por. *ibidem*, s. 70–101).

¹⁰ Zob. Spis ludności 1916–1921. Akta miasta Łodzi. Archiwum Państwowe w Łodzi, APŁ 25179, s. 122.

¹¹ AIEiAK 13586.

tam mieszkać, żebym ja się zgodziła na tę zamianę¹² – mówi przedsiębiorcza pani W-ska, która z dopłatą walący się dom przejęła, oddawszy potomkiniom Apolinarego piętro jednego z budynków przy ulicy Łagiewnickiej. Nie uprzedzajmy jednak wypadków.

Niedługo po wygranej u boku świeżo upieczonej milionerki pojawił się ambitny Stefan Cieśliński. Maria i Apolinary – na co wskazują dokumenty – już mieszkali przy ulicy Rybackiej, kiedy latem 1936 roku podpisali umowę z Irmą Fiszerową i wykupili razem aż piętnaście parcel za ponad osiemnaście tysięcy ówczesnych złotych¹³. Przy Rybackiej 9 (dziś Rybackiej 34) błyskawicznie wybudowano okazałą, piętrową willę. Mieszkańcy Marysina przecierali oczy ze zdumienia. W poczet nowo zdobytego majątku weszły rozdzielone groblą stawy na rzece Sokołówce. Już niedługo nad jednym z nich wzniesiono przystań; wynajmowano łódki i hodowano karpie. Przychodzenie podczas majówek „na kajaki” stało się jedną z ulubionych rozrywek mieszkańców Bałut. Drugi staw był kąpieliskiem z piaszczystą plażą. Na brzegu postawiono szopę do przechowywania lodu – w czasach bez lodówek prawdziwie poszukiwanego towaru. Wasiakowie zarabiali i to niemało. W domu utrzymywano służbę, a w sezonie odpłatnie udostępniano pokoje letnikom. Wydawało się, że nic nie jest w stanie zachwiać dopiero co zdobytej pozycji rodziny¹⁴. Niestety, Cieśliński, który przez lata mamił Wasiaków obietnicą wspólnej przeprowadzki do Warszawy, również przez lata miał sprzeniewierzać loteryjne pieniądze. W końcu zniknął.

W takich okolicznościach zastała Wasiaków wojna. Jako że w pobliskim Parku Julianowskim znajdował się sztab Armii Łódź, wrzesień 1939 roku został na Marysinie zapamiętany. „Żołnierze powiedzieli: »Uciekajcie, bo jak nas Niemcy tu wymacają, to będą tu bombardować«”¹⁵. Bomby na Marysin jednak nie spadły. Spadły za to na pałac Heinzla¹⁶. Od jednego z rozmówców usłyszałem o jakimś Schmidcie – Niemcu z ulicy Całej, który 6 września 1939 roku wszedł na dach swojego domu i obserwował pobliskie bombardowanie. „Zdjął czapkę i nią machał. Wiwatował na cześć Niemców”¹⁷. W czasie okupacji Marysin znalazł się w sąsiedztwie łódzkiego getta, a jego ulice przybrały mitologiczne nazwy¹⁸. Na wschodzie powstała niesławna stacja Radegast¹⁹, o której pamięć

¹² AIEiAK 13584.

¹³ Zob. Folwark Marysin III. T. 3: Ks. umów. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Sródmieścia w Łodzi, Rep. 856, s. 52–53, 94–95.

¹⁴ Na dowód wystarczy tu przywołać choćby niejasną historię tragicznej miłości jednej ze służących i jej makabrycznego samobójstwa.

¹⁵ AIEiAK 13593.

¹⁶ Zob. W. PAWLAK: *Patrząc na starą fotografię. Szkice starołodzkie*. Łódź 1981, s. 94–95.

¹⁷ AIEiAK 13593.

¹⁸ Wystarczy wspomnieć, że ulica Rybacka stała się ulicą Herkulesa, a Warszawska – Skaldów. Ten „aryjski” synkretyzm widać w nazwach ulic całego ówczesnego Marysina, takich jak choćby *Schimmelreiterstraße*, *Apollostraße* czy *Asgardweg*.

¹⁹ Zob. J. BARANOWSKI: *Łódzkie getto 1940–1944. Vademecum*. Łódź 2003, s. 117–119.

wśród tutejszych mieszkańców, i to pomimo że „nazywana była też potocznie »rampą (bądź bocznica) na Marysinie«”²⁰, została symptomatycznie²¹ wyparta. Wciąż jeszcze dużo tu znacząca Irma Fiszerowa podpisała volkslistę drugiej grupy. Po wojnie to zresztą stało się przyczyną jej upadku²². Wasiakowie mieli więcej szczęścia. Nowa władza postanowiła jedynie dokwaterować do willi nowych lokatorów. Dom, który dla wielu mieszkańców był „dworkiem” (a słyszałem również o „pałacu” i „willi”), nagle stał się „kamienicą”. „Tam mieszkali i inni ludzie. To była kamienica”²³ – stwierdza prawnuczka Apolinarego, jedna z tych, o których mówiła pani W-ska. Maria zmarła po wojnie. To, co zostało, bez reszty już przypadło jej bratu.

Apolinary był wysokim, małomównym mężczyzną. W opisach mieszkańców jego obraz się rozpada – jest niejednoznaczny, choć zaskakująco wyraźny. Dla jednych miał być zagląającym do butelki prostakiem, inni chcieli w nim widzieć „coś [...] szlachetnego”²⁴. W nowym ustroju, z resztką dawnego majątku, mógł zrobić tylko jedno – założyć gospodarstwo. W sąsiedztwie modernistycznej willi postawił stajnię i oborę. Uprawiał ziemniaki i truskawki. Nad brzegami stawów pasły się jego krowy. Same stawy zresztą wciąż pełne były ryb. Okolicę niepokoiła sfera półdzikich psów, a w pobliżu tramwajów przejeżdżających ulicą Warszawską można było zobaczyć spokojnie włóczącego się wielkiego, zimnokrwistego, siwego konia. Niedaleko dawnej przystani co roku rozbijał się cygański tabor. Romów nikt już nie przepędzał. Latem, przez cały miesiąc palili ogniska. Słychać było śpiewy. Ich kobiety z dziećmi chodziły po domach wróżyć i żebrać. Działy się cuda. To wtedy stawy stały się tymi Stawami Wasiaka. Miejscem paradoksalnym i niejednoznacznym. Dawna, tak naprawdę chyba nigdy nie istniejąca wielkość łączyła się tu z atmosferą prowizoryczności i upadku. Upadku, którego kolejny akt miał się właśnie rozpocząć.

Wasiak miał dwie żony. Z pierwszego małżeństwa urodziły mu się trzy córki. Jedna zmarła, druga – Apolonia (a po niej jej córka, Dorota) odziedziczyła dom. Po śmierci pierwszej żony Apolinary związał się z niejaką Andzią – prostą kobietą, która pracowała w jego gospodarstwie. Dom był w coraz gorszym stanie, ale wciąż imponował mieszkańcom osiedla. Wasiak wciąż też potrafił się utrzymać, choć zdawał się tkwić w dawnych czasach. Tymczasem okolica się zmieniała. Miejsce dawnych sklepikarzy i rzemieślników zajęli „prywaciarze”. Zarabiali ogrodnicy, kuśnierze, producenci zabawek i oranżady. Powstawały nowe majątki

²⁰ Ibidem, s. 117.

²¹ Por. A. LEDER: *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa 2014, s. 48–95.

²² Zob. Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Kserokopia zgodna z oryginałem. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, IX Ko. 92/61.

²³ AIEiAK 13594.

²⁴ AIEiAK 13590.

i nowe „wille”. „Wille... Tak się mówiło, ale to takie szczęściany były. [...] Po wojnie każdy, kto tu coś miał, to współpracował. [...] Nikt nie wiedział skąd, ale skądś te majątki się brały. To była tajemnica poliszynela²⁵. Przy ulicy Astrów otwarto restaurację „U Kuciny”, gdzie serwowano najlepszą wódkę i domowe posiłki. „»U Kuciny« pili i jedli aparaczczy. Podjeżdżały czarne wołgi. Przyjeżdżali z miasta, a potem one ich odwoziły²⁶. Ci, którym się nie wiodło, marzyli o własnym mieszkaniu „z wygodami” (jak to wówczas określano) – przeprowadzka do bloku była awansem. Dla miejscowej młodzieży robiło się tu „za ciasno”. „Trochę chuliganiliśmy. Takie dwa gangi jakby były – od nas i tych z Warszawskiej²⁷. W pobliskiej świetlicy „U Świni” urządzano zabawy, grały zespoły big-beatowe, regularnie dochodziło do bójek. Marysin był miejscem nieustającego kulturowego szoku. Na przedmieście sprowadzali się ludzie z miasta, a tu wciąż niektórzy widywali diabła, lękali się zmarłych, chodzili na odpusty²⁸.

W okolice Stawów Wasiaka przychodzono rwać lebiodę, a na samych stawach młodzież wciąż pływała łódkami. Zimą „do wieczora się jeździło tam na łyżwach²⁹. Na pobliskim polu urządzano prowizoryczne boisko. I choć wciąż większość mieszkańców uważała Wasiaków za „troszeczkę ponad okolicznych³⁰, gospodarstwo zaczęło upadać. Apolinary był coraz starszy i coraz bardziej schorowany. Przed śmiercią ożenił się z Andzią, ale dom przypadł dzieciom z pierwszego małżeństwa. Była połowa lat osiemdziesiątych i nadchodziły nowe czasy. Mleko – główne dobro Wasiaków – nikogo już nie interesowało. Stawy zmieniały się w moczary, aż w końcu całkiem wyschły. Pozostała po nich tylko bruzda w ziemi, którą do Parku Julianowskiego spływał ciek Sokołówki. „Tam nawet strach było chodzić. Wieczorem to pan tam nie przeszedł, bo strach był. Łobuzów pełno wszędzie³¹. Dom zaczął obracać się w całkowitą ruinę.

Kształtowała się nowa klasa średnia³². Przedsiębiorcy, o różnym zresztą pochodzeniu, zaczęli na potęgę zasiedlać przedmieścia, wznosząc od końca lat osiemdziesiątych swoje domy. Kolejne ich fale zaczęły kształtować przestrzeń dawnego Marysina III. To był początek tutejszej niespełnionej suburbii. Na tyłach

²⁵ AIEiAK13593. Ta opinia jednego z moich dociekliwych rozmówców bez wątpienia została zbudowana na podstawie cennych obserwacji, jednak w świetle cezury gierkowskiej ustawy o organizacji handlu i innego typu działalności w gospodarce nieuspołecznionej oraz jej wpływu na rozwój tzw. prywatnej inicjatywy błędem byłoby traktować ją jako w pełni adekwatną (por. M. GDULA: *Odważyć się być średnim. Genealogia i przyszłość polskiej klasy średniej*. „Krytyka Polityczna” 2015, nr 42, s. 48–49).

²⁶ AIEiAK 13593.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ten dawny podmiejski folklor, którego pamięć wciąż jeszcze żywa jest wśród niektórych mieszkańców Marysina, bez wątpienia zasługuje na oddzielne, pogłębione badania, które – mam nadzieję – w przyszłości będą kontynuowane.

²⁹ AIEiAK 13593.

³⁰ AIEiAK 13589.

³¹ AIEiAK 13587.

³² Por. H. DOMAŃSKI: *Polska klasa średnia*. Toruń 2012; M. GDULA: *Odważyć się...*, s. 42–56.

domostw projektowanych przez kolejnych architektów, w sąsiedztwie aranżowanych ogrodów, powstawały szwalnie, rozlewnie wód mineralnych, fabryczki plastikowych doniczek, manufaktury manekinów³³. Każdy z nowych mieszkańców uważał się za kapitalistę i prawie każdy się na czymś wzbogacił. W czasach tej „akumulacji pierwotnej” nie brakowało wśród tych biznesmenów inteligentów, dawnych rzemieślników, ludzi o niejasnej przeszłości i politycznych kontaktach. Po przełomie 1989 roku wielu mieszkańców ciasnych uliczek straciło pracę. Z ogrodów regularnie znikwały leżaki, kradziono sportowe rowery. Nie mówiło się o tym głośno, ale było powszechnie wiadome, że w powstałym przy ulicy Warszawskiej nocnym klubie działa dom publiczny. „Paradise Club” był dla łódzkich gangsterów rajem nie tylko z nazwy. Ostatecznie, po interwencji policji, „salon masażu egzotycznego” (jak go reklamowano) zamknięto. Dziś odremontowany dom ma nowych lokatorów z klasy średniej.

Z końcem lat dziewięćdziesiątych po biznesmenach-pionierach przyszli nowi przedsiębiorcy, potem prawnicy, wykładowcy, lekarze, pracownicy korporacji. Coraz rzadziej dało się słyszeć odgłosy gdzieś jeszcze trzymanego inwentarza. Przestrzeń wypełniły dźwięki uruchamianych w soboty kosiarek i samochodów ludzi wyruszających do pracy lub po zakupy do lokalnego hipermarketu. Ten styl życia, choć dopiero co wynaleziony, zdawał się nam, nowym mieszkańcom, czymś zupełnie oczywistym. Mówiliśmy, że jest „normalny”³⁴. Byliśmy ślepi. Dla starych przedmieszczan dystynkcja, która fundowała nasze dobre samopoczucie, musiała być czymś nieznośnym i upokarzającym. Czuły to wyraźnie prawnuczki Wasiaka i to właśnie one wymogły w końcu na swojej matce sprzedaż domu pani W-skiej – ponad siedemdziesięcioletniej bizneswoman, właścicielce znacznej liczby okolicznych placów, domów i sklepu.

Rozmowa z panią W-ską była zapewne jedną z najważniejszych, jakie przeprowadziłem z mieszkańcami ulicy Łagiewnickiej, Rybackiej i Kryzysowej, Morelowej i Catej, Wałbrzyskiej i Warszawskiej. Zapewniała mnie, że kupując upadłą willę, oddała wnuczce Wasiaka olbrzymią przysługę. Tłumaczyła mi, że nie chcąc dłużej w niej mieszkać, prawnuczki Apolinarego błagały ją o jej odkupienie: „Bo one się wstydziły tam mieszkać. To była straszna rudera. Zresztą jakby pan wszedł do środka...”³⁵. Pani W-ska opowiedziała mi o swoim życiu. O tym, jak przeprowadziła się tu czterdzieści lat temu, by zamieszkać z mężem i jego rodziną. O tym, jak trudne było dla niej wrośnięcie w tę specyficzną społeczność skromnego wówczas przedmieścia, które bardziej przypominało jej

³³ Współcześnie pewna liczba tych zakładów (wizualnie zwykle trudnych do odróżnienia od rozleglejszych domów jednorodzinnych) wciąż istnieje. Pojawiły się jednak nowe, znaczące zjawiska. Jeden z moich sąsiadów na przykład, chirurg plastyczny, otworzył na parterze swojego nowoczesnego domu praktykę.

³⁴ Por. M. SZCZEŚNIAK: *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*. Warszawa 2016, s. 39–157.

³⁵ AIEiAK 13584.

wieś niż miasto. O tym, że zawsze czuła się tu obco i że zawsze była obiektem plotek i niechęci. W jej opowieści powróciła postać Armii Fiszerowej, która – jak się okazało – była przyjaciółką jej ciotki (co znaczące, w rozmowie nie pojawiło się nawet słowo o podpisaniu przez niegdysiejszą marysińską potentatkę volk-slisty). Dlaczego pani W-ska kupiła walący się dom? Dlaczego, pomimo swoich biznesowych talentów, za niego przepłaciła? Czy powiedziała mi o wszystkim?

Zadawałem sobie te pytania, kiedy wracałem oszołomiony, mijając wybudowany olbrzymim kosztem nowy Staw Wasiaka (stawy zmieniły się w jeden staw, także w planie języka). Według pierwotnych założeń miał on oddawać charakter okolicy z czasów jej urojonej świetności. Pieniądze wydawane były jednak szybko i wkrótce okazało się, że to, co pozostanie, to przygnębiająca struga rzeki i mała sadzawka w dole dawnego zbiornika. Wycięto wiekowe drzewa pamiętające pierwszych Wasiaków i pobyty Romów. Przekopano porośniętą tatarakiem nieckę, w której widywało się bażanty, i zasiano trawę. Zmiana raz jeszcze upomniała się o to miejsce. Miejsce, o którego losach tak rzadko myślałem.

Atopia przedmieścia – utopia suburbii

Kończąc swoje rozważania na temat polskiej suburbanizacji, Katarzyna Kajdanek przywołała kilka lat temu wymowne *qui pro quo*, do którego miało dojść na Uniwersytecie Wrocławskim. Po szczegółowym omówieniu lokalnej specyfiki procesów urbanizacyjnych ostatniego półwiecza, po wykorzystaniu wypracowanych ustaleń geografów, urbanistów i socjologów, pewna amerykańska studentka zapytała bez pardonu: „Is that it?”³⁶. Pytanie studentki nie doczekało się satysfakcjonującej odpowiedzi, a w tej znaczącej niemożności ciężko nie rozpoznać symptomu funkcjonowania fantazji samych badaczy. Badaczy, którym rzeczywiście trudność sprawia „rozumienie i pogodzenie się z tym, czym suburbanizacja jest w polskim kontekście”³⁷. Najważniejsze jest tu, podobnie jak w innych wypadkach, pragnienie.

Czym jest to pragnienie? Z czym się wiąże? Szukając odpowiedzi na te pytania, spróbujmy spojrzeć na podmiejskie przemiany „z ukosa”, przez pryzmat aparatu krytycznego ponownie zjednoczonych (ponownie – w świetle ich dyscyplinarnej historii³⁸) antropologii i psychoanalizy, choć jeśli chodzi o tę drugą

³⁶ Zob. K. KAJDANEK: *Suburbanizacja po polsku*. Warszawa 2012, s. 221.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Por. np. *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter Through Culture*. Red. S. HEALD, A. DELUZ. London – New York 2002; P.K. BOCK: *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. Prospect Heights 1999; C. LINDHOLM: *Culture and Identity. The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology*. Oxford 2007.

– tym razem w jej lacanowskim wydaniu, w którym to właśnie pojęcia pragnienia i fantazmatu³⁹ stanowią klucz do opisu sytuacji podmiotu, jakim jesteśmy wszyscy razem i każdy z nas z osobna⁴⁰. Jeśli chcemy uchwycić istotę przemian Marysina – łódzkiego (a przecież wcale nie wyjątkowego w polskim kontekście) przedmieścia, przemian, których metonimią (diachronicznie, w wymiarze, który można tu określić roboczo jako prefiguracyjny) jest intrygująca historia awansu i upadku Wasiaków, powinniśmy zwrócić się ku pogłębionej analizie ludzkich motywacji i ich interpretacji, które choć różnie dokonywane, w ostateczności stanowią o wyjątkowości nie tylko metody psychoanalitycznej, ale i wartościowej antropologii. Jeśli naszą ambicją ma być zrozumienie owego „it”, które z taką siłą ujawniło się w niepokojącym pytaniu amerykańskiej studentki, zobowiązani jesteśmy sięgnąć po interpretację uwzględniającą fantazmatyczny charakter myślenia o współczesnych „pięknych dzielnicach”, a zatem dostrzegając wyobrażeniowe obrazowanie, które przedostaje się do porządku mowy i tworzy społeczne imaginarium⁴¹.

Artykulacja właśnie tak rozumianych wyobrażeń odbywa się w języku – dzięki mowie i za sprawą mówienia. W odróżnieniu od narratywistów, według których „dla lingwistyki świat rzeczywisty jest pozajęzykowy”⁴², musimy brać tu pod uwagę istnienie aż trzech „światów rzeczywistych”. Po pierwsze, „rzeczywistość” to rzeczywistość „obiektywna”, „faktyczna”; „rzeczywista rzeczywistość” – chciałoby się powiedzieć. Po drugie, „rzeczywistość” to rzeczywistość społeczna

³⁹ Zob. J. LACAN: *Écrits. The First Complete Edition in English*. Przeł. B. FINK. New York – London 2006, s. 531–533, 693–702; IDEM: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. A. SHERIDAN. New York – London 1998, s. 183–186; S. ŽIŽEK: *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. BATOR, P. DYBEL. Wrocław 2001, s. 64–67, 142–157; IDEM: *The Parallax View*. Cambridge – London 2006, s. 40–41. Por. S. FREUD: *Wstęp do psychoanalizy*. Przeł. S. KEMPNERÓWNA, W. ZANIEWICKI. Warszawa 2000, s. 337–341; IDEM: *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*. W: IDEM: *Psychologia nieświadomości*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2007, s. 5–14.

⁴⁰ Dla Jacques’a Lacana kluczem do przewyciężenia durkheimowskiej w duchu (por. S. LUKES: *Émile Durkheim. Życie i dzieło*. Przeł. E. KLEKOT, E. SZUL-SKJOELDKRONA. Warszawa 2012, s. 30–34) dychotomii jednostkowe – społeczne jest Saussure’owskie językoznawstwo z jego (zwykle nie dość dokładnie analizowanym) triangulacyjnym wyróżnieniem poziomów: mowy, języka i mówienia, czyli odpowiednio: *langage*, *langue* i *parole* (por. F. de SAUSSURE: *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Przeł. K. KASPRZYK. Warszawa 1961, s. 24–27). Nie odwołując się do esencjonalistycznej hipostazy „społeczeństwa” – psychoanaliza lacanowska ufundowana jest między innymi na nieredukcjonistycznym pojęciu „mieszania się podmiotów” (*immixtion des sujets*), które jako zjawisko katalizowane jest mówieniem (zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. S. TOMASELLI. New York – London 1991, s. 160; IDEM: *Écrits...*, s. 346).

⁴¹ Por. C. TAYLOR: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. GRUSZCZYŃSKI et al. Warszawa 2001; IDEM: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. PUCHEJDA, K. SZYMANIAK. Kraków 2010.

⁴² P. RICOEUR: *Life in Quest of Narrative*. W: *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Red. B. WOOD. London – New York 2003, s. 26.

– rzeczywistość struktury symbolicznej, rzeczywistość dyskursu, tekstu kultury, narracji mającej fantazmatyczny (ale nie nieprawdziwy) i ideologiczny charakter. Po trzecie, „rzeczywistość” to tzw. realne – jeden z porządków ludzkiego uniwersum (mający zresztą swoje własne modalności), obszar traumy (czy też, precyzyjniej, miejsce „rozciągające się od urazu do fantazmatu”⁴³), nieusuwalny element, którego *locus* stanowi nasz aparat psychiczny. To właśnie realne jest przyczyną, a zarazem (i co paradoksalne) retroaktywnym efektem funkcjonowania samej rzeczywistości symbolicznej. Trauma realnego perforuje opowieść i jednocześnie przyczynia się do jej powstawania, a ta z kolei na skutek swoich luk i niespójności – skutkuje realnym. Można powiedzieć, że realne jest także tym, co za sprawą rzeczywistości symbolicznej uniemożliwia nam dotarcie do rzeczywistości faktów. W tej perspektywie narracja jest zjawiskiem kluczowym, ale nie wyłącznie ze względu na swoją strukturę, ale również z uwagi na swoje działanie. Ze względu na to, że zaświadcza o wyparciu fundamentalnego antagonizmu⁴⁴; w interesującym nas przypadku przede wszystkim antagonizmu agonu – społecznej i indywidualnej walki o uznanie⁴⁵ toczącej się na łódzkim przedmieściu i toczącej to przedmieście. Przedmieście o tyle wzorcowe dla polskiego kontekstu przemian społecznych, politycznych i urbanistycznych, że będące dziś niepokojącą mozaiką stylów architektonicznych i stylów życia, najprawdziwszym nawarstwieniem zawężeń historii i traum.

To właśnie w tym sensie to, co zdawkowo tu bywa przez ludzi mówione, jest tak kluczowe. Opowiadane jest bowiem wokół centralnego zerwania, pustki, braku, podobnie jak sam krajobraz polskiego przedmieścia nadbudowywany jest wokół owych „czarnych dziur”⁴⁶, tych specyficznych wyrw i znaczących niekonsekwencji – immanentnego wybrakowania, które zdaje się pochłaniać nasze przedmieścia od środka, stale i nieubłagane uniemożliwiając ich symbolizację⁴⁷.

Pragnienie znajduje się w samym centrum naszego bytu i jako takie w istocie odsyła do braku. Jest zawsze manifestacją czegoś, czego brakuje nie tylko nam jako podmiotom, ale i temu, co w teorii psychoanalitycznej jest określane jako wielki Inny. Czym jest wielki Inny? Jest „tym trzecim”, zdającym się stale przysłu-

⁴³ J. LACAN: *Tuché i automaton*. Przeł. K. KŁOSIŃSKI. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. BURZYŃSKA, M.P. MARKOWSKI. Kraków 2006, s. 37. Por. C. CARUTH: *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*. Przeł. K. BOJARSKA. W: *Antologia studiów nad traumą*. Red. T. ŁYSAK. Kraków 2015, s. 31–57.

⁴⁴ Zob. S. ŽIŽEK: *Przekleństwo fantazji*. Przeł. A. CHMIEŁOWSKI. Wrocław 2001, s. 27–29; IDEM: *Beyond Discourse-Analysis*. W: E. LACLAU: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London – New York 1990, s. 249–260; IDEM: *Da Capo senza Fine*. Przeł. M. KROPIWNICKI. W: J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK: *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*. Przeł. A. CZARNACKA, M. KROPIWNICKI, S. KRÓLAK. Warszawa 2014, s. 250–252.

⁴⁵ Por. A. HONNETH: *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Przeł. J. DURAJ. Kraków 2012.

⁴⁶ AIEiAK 13591.

⁴⁷ Por. np. F. SPRINGER: *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*. Wołowiec 2013.

chiwać naszym rozmowom. Jest hipostazą, „absolutnym” Innym, którego należy rozumieć jako sam porządek symboliczny, rejestr mowy⁴⁸, którego dyskursem jest nieświadomość⁴⁹. W tym właśnie wymiarze fantazmat jest realizacją wyobrazeniowego scenariusza, który ma wypełnić przestwór pragnienia wielkiego Innego, odpowiedzieć na przerażające pytanie o to, czego tak naprawdę chce od nas Inny, czego od nas oczekuje. Przyjemność, która nieodmiennie związana jest z funkcjonowaniem fantazji, nie jest efektem osiągania celu, nie wiąże się z wejściem w posiadanie upragnionego obiektu, ale wytwarzana jest przez inscenizację samego pragnienia i łączy się bezpośrednio z brakiem – małym kawałkiem realnego, do którego chcemy mieć dostęp i który określany jest jako *objet petit a*⁵⁰.

Pisząc o możliwości utopii, Eduardo Galeano niegdyś stwierdził: „Ona jest na horyzoncie – mówi Fernando Birri. – Gdy robię dwa kroki, ona o dwa kroki się oddala. Gdy robię dziesięć kroków, horyzont oddala się również o dziesięć. Bez

⁴⁸ Zob. J. LACAN: *Imiona-Ojca*. Przeł. R. CARRABINO et al. Warszawa 2013, s. 25–26.

⁴⁹ Zob. J. LACAN: *Écrits...*, s. 10.

⁵⁰ Zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI...*, s. 177–181; IDEM: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972–1973 (Encore)*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. B. FINK. New York – London 1999, s. 6, 95, 126–127; B. FINK: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton 1995, s. 83–97; P. ADAMS: *The Emptiness of the Image. Psychoanalysis and Sexual Differences*. London 1996, s. 150–152. Obserwując i prowadząc rozmowy z mieszkańcami Marysina, mogłem doświadczyć, jak przemożnym zjawiskiem jest inscenizacja ludzkiego pragnienia. Pragnienia, które „dostosowuje się do fantazji” (J. LACAN: *Écrits...*, s. 691). Odgrywanie tu sytuacji, którą nazwać można „sytuacją »nieomal jak«”, nabiera szczególnego znaczenia w kontekście fantazji rozumianej jako sposób produkowania i potwierdzania określonej tożsamości podmiotu (por. M. ŻERKOWSKI: *Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny*. „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2015, nr 1, s. 165–166). „Ona jest nieomal jak Hiacynta z *Co ludzie powiedzą?*” (AIEiAK 13591), „teraz zaczyna się tu robić niemal jak z *Gotowych na wszystko*” (ibidem) – przykłady można by mnożyć. A czy niegdyś Maria Cieslińska – pielęgniarzka zakochana w dżentelmenie ze stolicy – nie mówiła najpewniej czegoś w rodzaju „To jest nieomal jak z *Rodziewiczówny?*”? Należy podkreślić, że nabyta identyfikacja społeczna domaga się paliwa, jakim są wyobrażenia na temat jej warunków, ale i stymulacji przez to, co w teorii psychoanalitycznej określane jest jako *acting out* – rozgrywanie w (nieświadomie inscenizowanym) działaniu, przeciwieństwo brutalnie rozrywającego materię fantazmatu – *passage à l'acte*, czyli przejścia do czynu (zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. A.R. PRICE. Cambridge 2014, s. 114–130). To właśnie w tych psychoanalitycznych kategoriach – pojęciach w określonym wymiarze uzupełniających Goffmanowską wizję życia codziennego – najlepiej dziś widać mechanizmy rządzące społecznym teatrem łódzkich przedmieść (por. E. GOFFMAN: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przeł. H. i P. ŚPIEWAKOWIE. Warszawa 1977). Z drugiej strony, problem „sytuacji »nieomal jak«” (gdzie w planie samej kategorialnej nazwy uobecnia się warunek niepełności fantazji – por. przyp. 73) jako efektu przejścia od identyfikacji wyobrazeniowej, dokonującej się ze względu na spojrzenie wielkiego Innego, do identyfikacji symbolicznej z idealnym punktem, z którego to spojrzenie jest kierowane, oraz fantazmatycznej (fantazmat należy tu postrzegać jako próbę odpowiedzi na zagadkę spojrzenia wielkiego Innego) inscenizacji pragnienia – rzuca nowe światło na Bourdieuowską kwestię „pretensji” klas średnich (por. P. BOURDIEU: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*. Przeł. P. BIŁOS. Warszawa 2005, s. 314–315).

względem na to jak daleko pójdę, nigdy go nie osiągnę. Po co jest utopia? Właśnie po to: by iść⁵¹. To właśnie opis tak ujętego „nie-miejsca” w zaskakujący sposób bliski jest temu, co można powiedzieć na temat przedmiotu pragnienia (w tym wypadku jest nim ideał podmiejskiego zamieszkiwania⁵²), a także jego przyczyny, czyli *objet petit a*. Stale oddalający się ideał suburbii ujętej jako przedmiot, cel, do którego się dąży, skrywa w sobie ten nieusuwalny a wciąż wymykający się ślad realnego – obiekt-przyczynę pragnienia, czyli nie tyle to, czego pragniemy, ile to, dlaczego pragniemy.

W teorii lacanowskiej realne jest niezwykle złożonym, ale i kluczowym pojęciem. Jego wieloznaczność bierze się stąd, że przez realne jako nie poddający się symbolizacji, choć konstytutywny element porządku symbolicznego można rozumieć kilka rzeczy. Zajmijmy się teraz realnym jako traumatycznym powodem funkcjonowania narracji. Sięgając po Lévi-Straussowską analizę plemiennych organizacji dwudzielnych⁵³, skupmy się przez chwilę na pewnym zagadkowym aspekcie, który to znane studium obiera sobie za punkt wyjścia⁵⁴. Przyglądając się przestrzennej strukturze historycznej wioski Winnebago znad amerykańskich Wielkich Jezior, Lévi-Strauss odnotowuje za Paulem Radinem⁵⁵ interesującą rozbieżność w jej opisie, będącym udziałem przedstawicieli każdej z niegdysiejszych połów plemienia. Wszyscy postrzegają wioskę jako koło, jednak według części miała ona mieć w przeszłości charakter współśrodkowy i składać się z pierścienia polany oraz otaczanego przez nią centralnego miejsca, w którym sąsiadowały z sobą w znacznej bliskości wigwamy wodza i pozostałych klanów. Dla przedstawicieli drugiej grupy – ludzi wywodzących się z moiety, z której pochodzili wodzowie – wioska miała z kolei strukturę średnicową, koło wsi podzielone było niewidzialną linią demarkacyjną na dwoje, a oddalona chata wodzowskiego klanu miała się znajdować na samym jego skraju. Zastanawiając się nad tym przypadkiem i nie ulegając pokusie łatwego antropologicznego relatywizmu, powinniśmy zwrócić uwagę na coś

⁵¹ E. GALEANO: *Las palabras andantes*. México 1993, s. 310.

⁵² Por. C.M. SIES: *Suburban Ideal*. W: *Encyclopedia of Urban America. The Cities and Suburbs*. Vol. 2. Red. N.L. SHUMSKY. Oxford 1998, s. 754–756; K. KAJDANEK: *Ideał podmiejskiego zamieszkiwania a praktyki przestrzenne mieszkańców. Społeczno-kulturowy wymiar suburbanizacji na przykładzie wybranych osiedli strefy podmiejskiej Wrocławia*. „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 2 (53), s. 21–43; M. MARSH: *Suburban Lives*. New Brunswick – New York 1990.

⁵³ Zob. C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 2000, s. 119–145.

⁵⁴ Por. S. ŽIŽEK: *The Parallax...*, s. 25–26; IDEM: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. KROPIWNICKI. Bydgoszcz 2006, s. 107–108; IDEM: *Widmo ideologii*. Przeł. M. KROPIWNICKI. W: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Red. M. KROPIWNICKI, J. KUTYŁA. Warszawa 2009, s. 366–367. Należy podkreślić, że intuicja Žižka w przywoływaniu tego uduku mentowanego przez antropologię kulturową przypadku jest znakomita, jednak *en bloc* jego wywód traci do pewnego stopnia na sile z powodu zasadniczego pomieszania danych etnograficznych i przypisania wodzowskiego charakteru niewłaściwej fratрії.

⁵⁵ Zob. P. RADIN: *The Winnebago Tribe*. Lincoln 1990, s. 139–142.

zupełnie kapitalnego dla naszych rozważań. Istnienie tych dwóch odmiennych percepcji odsyła do „pewnej stałej”⁵⁶. Jest nią jednak – i to jest rzecz największej wagi – nie to, jak układ wsi wyglądał faktycznie, ale to, że jej mieszkańcy nie byli w stanie tej „obiektywnej” rzeczywistości zsymbolizować. Realnym jest tu zatem fundamentalny społeczny antagonizm, traumatyczne jądro perforujące narrację, która była symboliczną próbą wyleczenia rany braku społecznej równowagi⁵⁷.

Seria wyobrażeńowych granic dzieli łódzkie przedmieścia. W okolicy, o której tu opowiadamy, można znaleźć ich przynajmniej kilka. W odbiorze mieszkańców istniała tradycyjnie zarysowana linia oddzielająca robotniczo-drobnomieszczański Marysin od inteligentnego Julianowa⁵⁸, tych, „którzy są na ziemi”⁵⁹, od tych, „którzy są powyżej”⁶⁰ – by zacytować Winnebago. Zasadnicza dystynkcja istniała też między Marysinem a Starymi i Nowymi Bałutami, a dziś, w dobie „heroicznej” gentryfikacji⁶¹, sam Marysin zdaje się podzielony na główne ulice – przy których wyrosły przez ostatnie ćwierćwiecze nowoczesne domy i ogrody, objaw reprodukcji wyjątkowej cechy⁶² klasy średniej (cechy, która gwarantować ma bezpośredni dostęp do rozkoszy z nią związanej) – oraz sieci ciasnych uliczek od nich odchodzące, gdzie dawna, skromna zabudowa znika: modernizowana, rozbudowywana lub burzona. Ponieważ wiązał się z nią określony styl życia – znika również i on. Ten proces rozpadu i kształtowaną przez niego przestrzeń, a także retroutopijne próby jego powstrzymywania, nazywam atopią – gdzie

⁵⁶ S. ŽIŽEK: *Kukła...*, s. 107.

⁵⁷ Co uderzające, dopiero w świetle tego oryginalnego materiału etnograficznego lacanowska interpretacja Žižka może uzyskać pełną wartość. Połowa plemienia, z której klanów nie mogli wywodzić się wodzowie (mit etiologiczny legitymizował ten obyczaj przegraną w rytualnym meczu *lacrosse*), w żadnym wypadku nie prezentowała zaktualizowanego „rewolucyjno-antagonistycznego” charakteru, ponieważ retroaktywny antagonizm wymuszał na jej członkach produkcję fantazmatu o egalitaryzmie i to dokładnie podług formuły określającej warunki Marksowskiej fałszywej świadomości: „Nie wiedzą o tym, ale czynią to” (K. MARKS: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1. Oprac. P. HOFFMAN, B. MINC, E. LIPIŃSKI. Warszawa 1951, s. 79).

⁵⁸ Ideologicznie ten podział niegdyś wiązał się także z kwestiami politycznymi oraz architektoniczno-urbanistycznymi, i to także w ich estetycznym wymiarze. Na Marysinie, kiedy w latach trzydziestych powstawała planowa, modernistyczna zabudowa, koncepcyjnie (ale ze względu na ceny domów – nigdy w praktyce) miała ona mieć robotniczy charakter (zob. J. OLENDEREK: *Łódzki modernizm i inne nurty przedwojennego budownictwa*. T. 2: *Osiedla i obiekty mieszkalne*. Łódź 2012, s. 14–15, 46–47). Na Julianowie z kolei powstało osiedle willowe w stylu romantyzmu narodowego przeznaczone dla tzw. pracowników umysłowych (zob. EADEM: *Łódzki...*, s. 18, 30).

⁵⁹ P. RADIN: *The Winnebago...*, s. 137.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Por. *Gentrification in a Global Context. The New Urban Colonialism*. Red. R. ATKINSON, G. BRIDGE. London – New York 2005.

⁶² Zob. S. FREUD: *Poza zasadą przyjemności*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 2005, s. 197–201; J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. R. GRIGG. New York – London 2007, s. 46, 77, 177.

greckie *atopía* nie odnosi do antropologicznego „nie-miejsca”⁶³ czy niereaktywnej społecznie, retorycznie etc. autonomii⁶⁴, ale pomimo strategii i taktyk codziennego oporu kulturowego⁶⁵ – do paradoksalnej jednostki chorobowej, alergii, w wyniku której układ immunologiczny niszczy własny organizm.

Choć w literaturze angloamerykańskiej fenomen suburbii doczekał się licznych opracowań⁶⁶, nawet w niej nie można dziś odnaleźć jego satysfakcjonującej definicji⁶⁷. Problem przedstawia się jeszcze gorzej w warunkach polskich⁶⁸ czy, szerzej, środkowo-wschodnioeuropejskich⁶⁹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nieadekwatność proponowanych wyjaśnień – szczególnie w Polsce⁷⁰, gdzie suburbia najczęściej nie powstaje „na surowym korzeniu” i gdzie napływowi mieszkańcy spotykają tych dawnych – najpełniej ujawnia jej wyobrazeniowy charakter. Mityczna suburbia⁷¹ jest burżuazyjną utopią⁷² i nie należy tego stwierdzenia traktować jako poręcznej metafory, ale uznać je trzeba za jak najbardziej dosłownie opisowe. Konsekwencje takiego postawienia sprawy są kapitalne. Suburbia nie tyle jest kategorią urbanistyczną, czy nawet socjologiczną, ile jako nadająca koordynaty myśleniu i działaniu jednostki i grupy powinna być rozpatrywana jako kategoria antropologiczna (w tym najgłębszym znaczeniu słowa „antropologia”)⁷³.

⁶³ Por. M. AUGÉ: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. CHYMKOWSKI. Warszawa 2010.

⁶⁴ Por. R. BARTHES: *Roland Barthes*. Przeł. T. SWOBODA. Gdańsk 2011, s. 59.

⁶⁵ Por. J.C. SCOTT: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven – London 1985; IDEM: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven – London 1990.

⁶⁶ Por. np. *Changing Suburbs. Foundation, Form and Function*. Red. R. HARRIS, P.J. LARKHAM. London – New York 2004; K.T. JACKSON: *Crabgrass Frontier. The Suburbanization of the United States*. New York – London 1985; R. FISHMAN: *Bourgeois Utopias. The Rise and Fall of Suburbia*. New York 1987.

⁶⁷ Zob. K.T. JACKSON: *Foreword*. W: *The Suburb Reader*. Red. B.M. NICOLAIDES, A. WIESE. New York – London 2006, s. xxi.

⁶⁸ Por. K. KAJDANEK: *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*. Warszawa 2011, s. 17–44.

⁶⁹ Por. np. *Confronting Suburbanization. Urban Decentralization in Postsocialist Central and Eastern Europe*. Red. K. STANILOV, L. SÝKORA. Chichester 2014; S.A. HIRT: *Iron Curtains. Gates, Suburbs and Privatization of Space in the Post-socialist City*. Chichester 2012; H. NUISSL, D. RINK: *The production of urban sprawl in eastern Germany as a phenomenon of post-socialist transformation*. „Cities” 2005, nr 2 (22), s. 123–134; T. OTT: *From Concentration to De-centration – Migration Patterns in the Post-socialist City*. „Cities” 2001, nr 6 (18), s. 403–412.

⁷⁰ Por. J. WIĘCŁAW-MICHNIEWSKA: *Krakowskie suburbia i ich społeczność*. Kraków 2006, s. 24.

⁷¹ Por. B.M. BERGER: *The Myth of Suburbia*. „Journal of Social Issues” 1961, nr 1 (17), s. 38–49.

⁷² Zob. R. FISHMAN: *Bourgeois...*

⁷³ W tym miejscu warto zadać pytanie o materialny opór, jaki stawia dawna przedmiejska tkanka oraz funkcję jej resztek w ramach działania podmiejskiego fantazmatu. Aby właściwie zrozumieć ten problem, zastanówmy się, czy przypadkiem właśnie nie na nieusuwalnej obecności i obcości (świadectwie niesymbolizowalnego wybrakowania) tych ostatnich opiera się „dyskretny urok” polskiej suburbii; czy czasem jej realizacyjna niemożliwość nie jest zapewniona i łatwa do wytłumaczenia dzięki ciągłej obecności przedmieścia dawnego typu i jego mieszkańców. Na pytanie,

Realne dziurawi marysiński dyskurs, wprowadza zachwiania w łańcuchu znaczących, którego jednym z ważniejszych ogniw jest „Dom Wasiaków”. Semiotycznie jawiąc się jako płynny znaczący⁷⁴ – „zerowa wartość symboliczna, tzn. znak wskazujący na konieczność dołączenia dodatkowej treści symbolicznej do tej, która już obciąża to, co znaczone, ale zdolny przyjmować dowolną wartość pod warunkiem, by należała ona jeszcze do rezerwy pozostającej w dyspozycji, a nie była już – jak mówią fonologowie – terminem grupy⁷⁵ – zestawienie „Dom Wasiaków” dotyczy odpowiednio: „pałacu” – „No, ale sprawiał wrażenie takiego pałacu dla mnie⁷⁶”, „dworku” – „No tutaj był jakiś dworek przed wojną⁷⁷”, „willi” – „Przecież to taka typowa willa!⁷⁸”, „kamienicy” – „To była kamienica⁷⁹”, „rudery” – „To była straszna rudera⁸⁰”. Widać tu wyraźnie kolejne modalności realnego. „Pałac”, „dworek”, „willa” odsyłają do *objet petit a* – obiektu-przyczyny pragnienia, powodu aspiracji, części realnego, do której podmiot chce mieć dostęp. „Kamienica” strumatyzowanej prawnuczki Wasiaka – do realnego jako

dłaczego wciąż nie żyje się tu tak, jak w świecie rozpowszechnionych i stale rozpowszechnianych wyobrażeń, łatwo można odpowiedzieć, że przyczyną są nieodpowiednio zachowujący się sąsiedzi, władze miejskie, które wciąż nie są w stanie wywiązać się ze swoich infrastrukturalnych powinności, niezmordowanie przemierzający ulice złomiarze etc. Dystans wobec fantazji suburbii zostaje podtrzymany, a my możemy dalej śnić na jawie o wspaniałościach przyszłego w niej życia. W kwestii konstytutywnego dla funkcjonowania fantazmatu dystansu wobec sformułowanej struktury symbolicznej, którą podtrzymuje zob.: S. ŽIŽEK: *Wzniosły...*, s. 148–150; IDEM: *Przekleństwo...*, s. 32–43, 129–135, 150–151.

⁷⁴ Por. J. MEHLMAN: *The „floating signifier”: from Lévi-Strauss to Lacan*, „Yale French Studies” 1972, nr 48, s. 10–37.

⁷⁵ C. LÉVI-STRAUSS: *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*. Przeł. K. POMIAN. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 1973, s. LVI. Por. R. JAKOBSON, J. LOTZ: *Notes on the French Phonemic Pattern*. W: R. JAKOBSON: *Selected Writings I. Phonological Studies*. The Hague 1962, s. 431. Chcąc w pełni zrozumieć wagę tego problemu, należy na tym etapie bezwzględnie wprowadzić jeszcze jedno Lacanowskie pojęcie, tj. punkt pikowania – *point de capiton* (zob. J. LACAN: *Seminarium III. Psychozy*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. J. WAGA. Warszawa 2014, s. 471–493; IDEM: *Écrits...*, s. 682–683; S. ŽIŽEK: *Wzniosły...*, s. 110–130). Termin ten, zaczerpnięty z języka tapicerów, oznacza węzłowe miejsce, w którym płynne znaczące – elementy protoideologiczne (por. E. LACLAU: *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. London 1977, s. 92–100) stają się jednolicie ustrukturyzowanym polem. Tym, co determinuje ową Lévi-Straussowską dowolną wartość, jest tzw. znaczący suwerenny – *maître signifiant* (zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX...*, s. 143–144; por. IDEM: *Écrits...*, s. 693–694). Ujmując rzecz syntetycznie, można powiedzieć, że w zmaganiach ideologicznych i światopoglądowych, w zderzeniach imaginariów gra toczy się właśnie o to, który z punktów pikowania, dokonując totalizacji dyskursu, włączy płynne znaczące w swoje serie ekwiwalentów i ustabilizuje je w określonej pozycji.

⁷⁶ AIEiAK 13590.

⁷⁷ AIEiAK 13585.

⁷⁸ AIEiAK 13591.

⁷⁹ AIEiAK 13594.

⁸⁰ AIEiAK 13584.

miejsca rozciągającego się „od urazu do fantazmatu”⁸¹. „Rudera” z kolei, w ustach pani W-skiej, wiązała się bezpośrednio z dostępem do mściwie ekscesywnej *jouissance* – obscenicznej nadmiernej rozkoszy⁸². Przypomnijmy, że realne jest przyczyną, a zarazem retroaktywnym efektem funkcjonowania struktury symbolicznej. Jest tym, co za sprawą rzeczywistości symbolicznej uniemożliwia dotarcie do tzw. rzeczywistości obiektywnej. Jak przekonuje Slavoj Žižek: „Prawda istnieje; nie jest tak, iż wszystko jest względne – lecz prawda ta jest prawdą perspektywicznego zniekształcenia jako takiego, nie zaś prawdą zniekształconą przez częściowy ogląd w jednostronnej perspektywie”⁸³. Oto potęga anamorfozy. „Nie chcę pamiętać!”⁸⁴ – jak skwitowała jedna z moich rozmówczyń.

To anamorfoza ujawnia również swoje działanie, kiedy wśród tak wielu starych (*sensu largo*) mieszkańców Marysina pojawia się temat żydowskich mieszkańców Bałut, Łódzkiego getta, stacji Radegast. Czymś powszechnym jest tutaj specyficzna społeczna amnezja lub z różnym skutkiem ukrywana niechęć. „Po wojnie o przeszłości stacji, a zwłaszcza jej roli jako »Umschlagplatzu« dla ludności getta łódzkiego zapomniano”⁸⁵. Czy przyczyn należy tu szukać w bezpośrednim lub postpamięciowym kontakcie z arcytraumatycznym realnym? A może wręcz przeciwnie, jak tego chce Andrzej Leder, kiedy mówi o próbie uniknięcia kontaktu z fantazmatem i morderczymi a wypartymi pragnieniami względem Żydów⁸⁶? Prawdopodobnie. Bez wątplenia Zagłada została przeżyta na Marysinie interpasycznie, co w języku lacanizmu oznacza, że „kiedy Inny działa za mnie, to ja działałam za pośrednictwem Innego; gdy Inny cieszy się za mnie, to ja raduję się za pośrednictwem Innego”⁸⁷. To, że bałucki Żyd jako znaczący nosił w sobie „wszystkie cechy symbolicznego nie-ja”⁸⁸ polskiego etnicznie mieszkańca folwarcznego Marysina, sprawić musiało, że Inny Holocaustu – upodmiotowiony w postaci władzy okupacyjnej – mógł doznawać rozkoszy za marysińskiego ro-

⁸¹ J. LACAN: *Tuché...*, s. 37.

⁸² Zob. IDEM: *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. D. PORTER. New York – London 1997, s. 191–203; IDEM: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX...*, s. 1–11; S. ŽIŽEK: *Przekleństwo...*, s. 102–144; N.A. BRAUNSTEIN: *Desire and jouissance in the teachings of Lacan*. Przeł. T. FRANCÉS. W: *The Cambridge Companion to Lacan*. Red. J.-M. RABATÉ. Cambridge 2003, s. 102–115.

⁸³ S. ŽIŽEK: *Kukla...*, s. 112.

⁸⁴ AIEiAK 13589.

⁸⁵ J. BARANOWSKI: *Łódzkie...*, s. 117.

⁸⁶ Zob. A. LEDER: *Prześniona...*, s. 78–80.

⁸⁷ S. ŽIŽEK: *Przekleństwo...*, s. 170. Zob. także: IDEM: *Wzniosły...*, s. 49–51; IDEM: *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London–New York 2008, s. xxxi–xxxii; J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII...*, s. 252. Por. R. PFALLER: *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions Without Owners*. Przeł. L. ROSENBLATT, C. ECKLER, C. NIELSEN. New York – London 2014, s. 15–34.

⁸⁸ A. LEDER: *Prześniona...*, s. 56.

botnika czy ambitnego drobnomieszczanina⁸⁹. „W tym kontekście warto zwrócić uwagę na to, jakie konsekwencje dla struktury społecznej miała eksterminacja polskich Żydów – pisze Marcin Zaremba. – Na ich miejscu usadowiło się nowe »mieszczństwo«, pozbawione etosu, niezakorzenione i niepewne swojego losu oraz majątku”⁹⁰. Oto obok rewolucji społecznej PRL jako głównego czynnika etiologicznego – najbardziej niechciana prawda o współczesnej polskiej klasie średniej.

Naszą opowieść o dzisiejszym Marysinie rozpoczęliśmy w połowie XVII wieku – w tej „epoce klasycznej” polskiego sarmatyzmu, kontrreformacji i gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej. Jeśli przystaniemy na to, że w perspektywie psychoanalitycznej przejście od feudalizmu do kapitalizmu jest przejściem od ładu aksjonormatywnego ukształtowanego przez podmiot popędu⁹¹ do kapitalistycznego świata podmiotu pragnienia⁹², będziemy musieli zgodzić się także z tym, że w przypadku podmiejskiej rzeczywistości łódzkiego osiedla mamy do czynienia z systematycznymi nawrotami realnego. Tę niepokojącą sytuację opisać można przez pryzmat tego, co przez Freuda zostało zdefiniowane jako „zwrócony przeciw własnej osobie”⁹³ popęd śmierci, „tj. powrót do wcześniejszego

⁸⁹ Należy podkreślić, że strukturalnie i funkcjonalnie na tym opiera się zasada działania interpasynośności, która warunkuje nie zapośredniczone doznawanie rozkoszy, ale właśnie uwolnienie podmiotu od superegotycznego obowiązku rozkoszowania się, umożliwiając obronne oddelegowywanie pasywnego aspektu *jouissance* (we freudowskim sensie zasadniczo odmiennej od *plaisir*, czyli przyjemności). Z tego też powodu interpasynośność jest „cechą definiującą najbardziej elementarny poziom, niezbędne minimum podmiotowości: aby być podmiotem aktywnym, muszą się uwolnić – i przerzucić na innego – inercyjną pasywność, obejmującą gęstość mojego substancjalnego bycia. [...] Tym bezwładnym przedmiotem, który »jest« moim Byciem, w którym moje bezwładne Bycie zostało eksternalizowane jest Lacanowski *objet petit a*” (S. ŻIŻEK: *Przekleństwo...*, s. 180–181). W kwestii superegotycznego imperatywu rozkoszowania się zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX...*, s. 3.

⁹⁰ M. ZAREMBA: *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków 2012, s. 103.

⁹¹ Dla Lacana podmiot jest przede wszystkim podmiotem pragnienia. Podmiot popędu należy uznać za efekt – jak to ujmuje metaforycznie – „akefalicznego upodmiotowienia, upodmiotowienia bez podmiotu” (J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI...*, s. 184). W określonym wymiarze (nieuwzględniającym aspektu osiągnięcia celu, czy też – by być precyzyjnym – niespełnialności tego dążenia) popęd jest czymś przeciwnym względem pragnienia, bo o ile pragnienie opiera się na ciągłym poszukiwaniu nowego obiektu, o tyle popęd bezustannie powraca do tego samego. W tym sensie podmiot pragnienia różni się od podmiotu popędu. „[...] podczas gdy podmiot pragnienia jest ufundowany na konstytutywnym *braku* (ex-zystuje o tyle, o ile poszukuje brakującego Obiektu-Przyczyny), podmiot popędu jest ufundowany na konstytutywnym *nadmianie*, to znaczy na ekscesywnej obecności jakiejś Rzeczy, która jest z natury »niemożliwa« i której nie powinno być w naszej obecnej rzeczywistości – w Rzeczy, którą oczywiście ostatecznie jest *sam podmiot*” (S. ŻIŻEK: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London – New York 2000, s. 304).

⁹² Zob. J. SOWA: *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków 2011, s. 394–395.

⁹³ S. FREUD: *Popędy i ich losy*. Przeł. K. RAK. W: Z. ROSIŃSKA: *Freud*. Warszawa 2002, s. 247.

stanu⁹⁴, który oznacza „w ten sposób zasadę każdego popędu niezależnie od jego rodzaju”⁹⁵. To fundamentalne dążenie określane funkcją powtórzenia⁹⁶ jest właśnie tym, co ustanawia logikę marysińskich przemian z ich ciągłym odtwarzaniem pozycji dominacji i podporządkowania, ich bezustanną repetycją struktury awansu i deklasacji. Struktury, której trwałość zagwarantowana jest przez ciągle intruzje realnego w jego wszystkich modalnościach.

Z niezwykle mocą narzuca się w tym miejscu myśl o Lacanowskim paradoksie symptomu ujętego jako „sygnał niosący wiadomość, która *nie* pochodzi, jak można by oczekiwać, z »głęboko pogrzebanej przeszłości« dawnych urazów, ale z (podmiotowej) *przyszłości*”⁹⁷. Dzieje wlotu i upadku Wasiaków są w tym świetle nie tyle antonimiczne względem dziejowego rozwoju nowej klasy średniej, że historycznie go o fazę wyprzedziły, ile są, być może, kroniką jego zapowiedzianej śmierci. U Lacana odnajdujemy formułę głoszącą, że „to, co widzimy w powrocie wypartego, to zamazany sygnał czegoś, co uzyskuje swoją wartość jedynie w przyszłości poprzez swoją realizację symboliczną, swoją integrację z historią podmiotu”⁹⁸. Bankructwo wielu przedsiębiorców z czasu „akumulacji pierwotnej kapitału” początku lat dziewięćdziesiątych zdaje się właśnie takim sygnałem. Sygnałem, który strauumatyzowane prawnuczki Apolinarego Wasiaka powinny poznać i na własny użytek zinterpretować.

Kiedyś, podczas pewnej peteelowskiej dyskusji miałem okazję powiedzieć: „Na Bałutach, czyli nigdzie”. Dziś wiem już na pewno, że bałucki Marysין to nie Polska Alfreda Jarry’ego, ale Polska realna, choć w lacanowskim sensie (a zatem realnie „wybrakowana”) – „miejsce, gdzie jednym wiedzie się lepiej, a innym gorzej, czy też mówiąc precyzyjniej, kraj klasowo podzielony”⁹⁹. Pomimo że charakter i kontekst procesów ciągłej zmiany pozycji kolejnych mieszkańców

⁹⁴ J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS: *Słownik psychoanalizy*. Przeł. E. MODZELEWSKA, E. WOJCIECHOWSKA. Warszawa 1996, s. 230.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Fatum spotkania z realnym – to, co Lacan nazywa za Arystotelesem *tyché* – wiąże się nierozzerwalnie z *automaton* – niepokojącą presją znaków, automatyzmem powtarzania tej samej sytuacji (zob. J. LACAN: *Tuché...*, s. 30–41). W repetycjach tych nie ma podmiotowej intencji, a ujmując rzecz po freudowsku – przymus powtarzania niejednokrotnie wykracza poza zasadę przyjemności (zob. S. FREUD: *Poza...*, s. 20–21, 32–33). Powodem tego automatyzmu jest według Lacana „upór łańcucha znaczących” (J. LACAN: *Écrits...*, s. 11). W tym wymiarze „fantazmat jest zawsze tylko ekranem, który kryje coś zupełnie pierwotnego, rozstrzygającego, jeśli chodzi o funkcję powtórzenia” (IDEM: *Tuché...*, s. 37).

⁹⁷ S. ŻIŻEK: *The Ticklish...*, s. 300. W kwestii prototypowego rozumienia *après-coup* – odroczonego działania, „przez które trauma zostaje związana z symptomami” (J. LACAN: *Écrits...*, s. 711) – jako *Nachträglichkeit* zob. S. FREUD: *O psychicznym mechanizmie zjawisk histerycznych*. W: IDEM: *Histeria i lęk*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2001, s. 5–16.

⁹⁸ J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers and Technique, 1953–1954*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. J. FORRESTER. New York–London 1991, s. 159.

⁹⁹ J. SOWA: *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*. Warszawa 2015, s. 15–16.

Marysina, ich rodzin, a nieraz całych generacji, bywał różny, to jednak jest faktem, że w strukturalnej zgodzie ze zbiorową historią kulturową speryferyzowanego społeczeństwa „za każdym razem linia podziału odtwarzała się mniej więcej w tym samym miejscu”¹⁰⁰. Rozpad mniejszych lub większych majątków i ciągle odtwarzanie wzorów zależności, fluktuacja pozycji w grze stosunków władzy przy nieustannej wymianie symbolicznych i wyobrażeniowych dekoracji, bez wątplenia jest prawdziwym realnym łódzkiego przedmiścia, gdzie – jak pisał Lacan – „realne jest tym, co zawsze powraca na to samo miejsce”¹⁰¹. Pomimo przeobrażeń społecznego imaginarium, dążeń, wzorców osobowych etc., od historii Wasiaków (a i wcześniej, jeśli wspomnimy przypadek Armii Fiszerowej), poprzez losy właścicieli peerelowskich „willi”, do czasów przedsiębiorców z końca XX wieku, tym, co określa historyczną logikę wszystkich przemian Marysina, jest realne głodu aspiracji, wstydu i nadmiernej rozkoszy awansu, wreszcie traumy nieuchronnego upadku. Upadku ekonomicznego i prestiżowej klęski – zniszczenia symbolicznej pozycji, z jakiej się przemawia (którego równie symboliczna artykulacja potrafi zresztą być źródłem najwartościowszego *plus-de-jour*¹⁰²). Atopia i utopia – pojęcia, które znalazły się w tytule tego rozdziału, również do tego się odnoszą. Jedna nie istnieje bez drugiej, a obydwie odsyłają do realnego. Diachronicznie, aby utopia miała, choćby wyobrażeniowo, szansę (niemożliwej przecież) realizacji, musi wchodzić w miejsce próżni lub takie, które tę możliwą do zajęcia pustkę obiecuje. Tu zaznacza się działanie atopii. Nie do przecenienia jest uderzający paradoks synchronizmu tej relacji, właśnie się przed nami otwierający, i jego niezniszczalna dialektyka: brak leżący u podstaw utopii nieodrębny jest od rozpadu gwarantowanego przez atopię i brak w nią wpisany.

To, co nadchodzące, nieoddzielne jest od tego, co odchodzi. Suburbia nigdy do końca nie powstanie, przedmiście dawnego typu nigdy w pełni nie zniknie¹⁰³. Jedno nie może istnieć bez drugiego, tak jak ich mieszkańcy nie są

¹⁰⁰ J. SOWA: *Fantomowe...*, s. 365.

¹⁰¹ J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI...*, s. 49.

¹⁰² Bez wątplenia w kategoriach psychoanalitycznych można tu mówić o rozkoszy utraty pozycji społecznej – tej specyficznej *jouissance* symbolicznego minusu awansu, która „powstaje wtedy, kiedy sama symboliczna artykulacja tej Utraty daje własną autonomiczną przyjemność” (S. ŻIŻEK: *Przekleństwo...*, s. 105). Aby wyrazić ten pogląd aforystycznie, zadajmy retoryczne pytanie: czy w odbiorze społecznym deklasaacja nie jest zawsze bardziej „szlachetna” od awansu? W kwestii rozumienia Lacanowskiego *plus-de-jour* – paradoksalnego (bo będącego również brakiem) nadmiaru rozkoszy (rozkoszy – po marksowsku – dodatkowej; jako *objet petit a* – przyczyny pragnienia) zob. J. LACAN: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII...*, s. 19–20, 50–51, 80–83, 124, 147, jak również B. FINK: *The Lacanian...*, s. 96–97.

¹⁰³ Powracając w tym miejscu do kwestii punktów pikowania (zob. przyp. 75), warto podkreślić, że w dominującym dyskursie mówiącym o ideach i praktykach podmiejskiego życia – *point de capiton* wypada w miejscu, w którym przedmiście jako znaczący stabilizowane jest w określonej pozycji. Przytłaczająca większość znanych mi napływowych mieszkańców Marysina nie używa słowa „suburbia”, a często nawet go nie zna. Nie znaczy to jednak, że nie aspirują do bycia częścią tego, co ono oznacza. Zwykle mówią o „przedmieściu”. O „przedmieściu” mówią dziś także jego

w stanie żyć bez ciągłego porównawczego odnoszenia się do siebie i swoich wyobrażeń, i tak jak nie są w stanie udźwignąć ciężaru traumy realnego, przed którego wdzieraniem się w codzienne doświadczenie obroną stanowi fantazmat. Rzeczywistość podmiejska zawisa na fantazjach ludzi na temat siebie i swojego miejsca w świecie, fantazjach zakrywających traumę wstydu podporządkowania i wstydu awansu, fantazjach odpowiadających na pytanie o intencje innych i oczekiwanie Innego (czyli w istocie ich samych), fantazjach inscenizujących wreszcie – pragnienie; pragnienie ciągłe i niezaspokajalne, pragnienie, którego powodem jest jego wciąż oddalający się obiekt-przyczyna – *objet petit a*. To właśnie tak rozumiane realne jest owym brakującym „it” z pytania „Is that it?”

dawni mieszkańcy, ale co uderzające, kiedyś słowo to prawie w ogóle się nie pojawiało. Mówiło się o „peryferiach”. „W ogóle tego nie określałam. Ale jak już musiałam, to chyba mówiłam, że mieszkam na peryferiach” (AIEiAK 13591). Obecnie dla wszystkich aktorów podmiejskiego życia, najważniejszym znaczącym w tym kontekście jest „przedmieście”. Określać jednak może tylko jedną z dwóch rzeczy – odnosi się albo do peryferii, albo do suburbii. *Tertium non datur*. Co to oznacza? Przede wszystkim to, że „przedmieście” jest płynnym znaczącym, a to, jak zostaje „zapikowane”, świadczy tylko o skali nieuświadomianej walki ideologicznej, w której mamy do czynienia ze zderzeniami punktów stabilizujących ideologiczne „ześlizgiwanie się” znaczących. Czy któryś z tych „węzłów” wygrywa? Wśród nowych mieszkańców – zdecydowanie wizja przedmieścia jak z amerykańskich filmów, seriali i literatury. Wśród dawnych – z pewnością ta, w której do niedawna dominującą rolę odgrywał model kultury robotniczej. Uderzającą materialną ilustracją tego starcia są stojące naprzeciwko siebie, po dwóch stronach ulicy Wałbrzyskiej (w miejscu, gdzie dochodzi ona do Warszawskiej): skup złomu i monitorowany kompleks trzech dwupiętrowych apartamentowców. Budowa tego mikroskopijnego groźzonego osiedla zakończyła się wiosną 2015 roku. Mieszkania reklamowane jako apartamenty szybko znalazły lokatorów. Trzy budynki z parkingiem i niepozornym ogrodem noszą symptomatyczną nazwę „Osiedle Zielony Zakątek”. Bez trudu odnajdujemy tu nie tylko kontynuację starej anglosaskiej praktyki nadawania nazw podmiejskim osiedlom, ale przede wszystkim objaw działania potężnego fantazmatu. Odnosząca się do sielskiej rustykalności nazwa nie jest jednak w stanie zakryć tego, czym w istocie jest (a raczej – czym nie jest) ten kompleks dla dawnych mieszkańców Marysina, którzy – nawet jeśli już tu nie mieszkają – widzą to we właściwy sobie sposób: „Ale wam bloków nastawiali!” (ibidem). *Vis-à-vis* apartamentowców wciąż istnieje skup złomu. Współprowadzący go potężnie zbudowany i wytautowany młody mężczyzna mieszka kilka domów dalej, w zmodernizowanym kilkupokojowym, parterowym, robotniczym domu. Skup ściąga złomiarzy z całego miasta, a ich widok, gdy ciągną ulicami przedmieścia swoje wózki, na stałe zrosł się z porządkiem podmiejskich dystynkcji. To trudne dla obu stron sąsiedztwo ma dopiero kilkanaście miesięcy, a jego prawdziwe efekty przyjdzie nam dopiero zaobserwować. Dziś jednak można już powiedzieć jedno: jest ono wyrazem zmagania różnych wyobrażeń i narracji, ścierania się „węzłów” ideologii – punktów pikowania, z których każdy dąży do totalizacji. Raz jeszcze daję tu o sobie znać Taylorowskie pojęcie imaginarium, jako że w zależności od tego, którym znaczącym suwerennym „zapikujemy” dyskurs – zatrzymamy i utrwalimy przepływ elementów protoideologicznych, czyniąc z nich fragment ustalonej sieci symbolicznej – określone przejawy podmiejskiego życia zostaną uznane za właściwe i uzasadnione. Jak się zdaje, do roli takiego stabilizującego znaczącego suwerennego w wypadku współczesnego przedmieścia „zapikowanego” jako suburbia znakomicie pasuje pojęcie klasy średniej: „[...] sam dźwięk tego słowa mobilizuje do działań. »Klasa średnia« pobudza do efektywności i jest czynnikiem stabilności systemu” (H. DOMAŃSKI: *Polska...*, s. 13).

amerykańskiej studentki. To właśnie ta ziejąca pustka wyznacza dziś prawdziwy kształt przedmiejskiego życia.

Epilog

„A tera wszystko przepadło”¹⁰⁴ – powiedziała jedna z moich najstarszych rozmówczyń, kiedy staliśmy przy furtce jej ogrodu, patrząc na dawne Stawy Wasiaka, odmienione nie do poznania. Dziś przychodzi się tu tylko z psami. Czasem nakarmić kaczki. Na miejscu wyciętych drzew posadzono szczepione robinie i klony, postawiono parkowe ławki i kosze na śmieci. Domy wokół są nowe lub coraz zręczniejsze modernizowane. Wszyscy czekają na ścieżkę rowerową, która już niedługo ma podobno tutaj zostać położona. Co jednak przepadło?

Było niezwykle upalnie i duszno, kiedy po raz ostatni odwiedziłem ruiny Domu Wasiaków. Powietrze drżało nad drogą, a przejeżdżające od czasu do czasu samochody wznosiły tumany kurzu. Zbierały się chmury i czuć było, że burza jest nieunikniona. W skwarze ostatniego dnia czerwca, wracając do siebie, raz jeszcze obchodziłem nonsensownie odbudowany staw.

Dom Wasiaków, a właściwie to, co z niego zostało, nie wygląda już imponująco. Nowy dach z taniej blachodachówki ma tylko chronić przed deszczem. Wynajęci przez panią W-ską dekarze uszanowali niewiele więcej ponad oryginalną symetrię jego czterech wyłamań. Z obu krańców kalenicy wciąż jeszcze wychodzą niskie, szerokie kominy. Willę i przygnębiająco niewielki, porośły pokrzywami plac otacza betonowe ogrodzenie. Niektórych paneli już brakuje. Błyszczący, nowy łańcuch spiął główną, żelazną furtę. Dziwnie jest tu dziś stać i myśleć o tutejszych dawnych mieszkańcach. Czym jest „Dom Wasiaków”? Czym jest Marysin i jego historia? Czy początek każdej nowej fortuny musi się tu wiązać z upadkiem starej? Jest coś z uderzającego paradoksu w tym, że dzieje jednej rodziny, jej sukces i degrengolada, jak odwrócone lustrzane odbicie, tak egzemplarycznie zobrazowały powstanie osiedla takiego, jakie znamy obecnie. Osiedla, na którym wstyd i manifestacyjna duma, tak jak nagła społeczna przewaga i równie niespodziewana – choć nieraz rozkładana na lata – klęska, od zawsze się przenikały i z sobą łączyły. Czy nowa klasa średnia, ze swoimi aspiracjami i apetytem, podzieli ten los? Jaka będzie przyszłość tej okolicy?

Zadawałem sobie te pytania i wtedy nagle coś się zmieniło. Oberwała się chmura. Poczulem się obco w miejscu, które – zdawało się – znam tak dobrze, które było w jakimś sensie moje. Pędziłem w zalewającym deszczu, przemierzając kolejne przecznice i nawet moja ulica nie była mi już tak naprawdę bliska.

¹⁰⁴ AIEiAK 13585.

Przeszłość wróciła. Historia wznoszenia i upadku Wasiaków podważyła naskórkową władzę suburbii. Ciężar dawnych mieszkańców przesłonił nasze nowe domy i nasze równie nowe biografie.

Bibliografia

Literatura zwarta

- ADAMS P.: *The Emptiness of the Image. Psychoanalysis and Sexual Differences*. London 1996.
- Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter Through Culture*. Red. S. HEALD, A. DELUZ. London – New York 2002.
- AUGÉ M.: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. CHYMKOWSKI. Warszawa 2010.
- BARANOWSKI J.: *Łódzkie getto 1940–1944. Vademecum*. Łódź 2003.
- BARTHES R.: *Roland Barthes*. Przeł. T. SWOBODA. Gdańsk 2011.
- BOCK P.K.: *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. Prospect Heights 1999.
- BOURDIEU P.: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*. Przeł. P. BIŁOS. Warszawa 2005.
- BRAUNSTEIN N.A.: *Desire and jouissance in the teachings of Lacan*. Przeł. T. FRANCÉS. W: *The Cambridge Companion to Lacan*. Red. J.-M. RABATÉ. Cambridge 2003, s. 102–115.
- CARUTH C.: *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*. Przeł. K. BOJARSKA. W: *Antologia studiów nad traumą*. Red. T. ŁYSAK. Kraków 2015, s. 31–57.
- Changing Suburbs. Foundation, Form and Function*. Red. R. HARRIS, P.J. LARKHAM. London – New York 2004.
- Confronting Suburbanization. Urban Decentralization in Postsocialist Central and Eastern Europe*. Red. K. STANIŁOV, L. ŠYKORA. Chichester 2014.
- CHLEBOWSKI B.: *Łagiewniki*. W: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. 5. Red. F. SULIMIEŃSKI, B. CHLEBOWSKI, W. WALEWSKI. Warszawa 1884, s. 572–573.
- DOMAŃSKI H.: *Polska klasa średnia*. Toruń 2012.
- FINK B.: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton 1995.
- FISHMAN R.: *Bourgeois Utopias. The Rise and Fall of Suburbia*. New York 1987.
- FREUD S.: *O psychicznym mechanizmie zjawisk histerycznych*. W: IDEM: *Histeria i lęk*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2001, s. 5–16.
- FREUD S.: *Popędy i ich losy*. Przeł. K. RAK. W: Z. ROSIŃSKA: *Freud*. Warszawa 2002, s. 239–258.
- FREUD S.: *Poza zasadą przyjemności*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 2005.
- FREUD S.: *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*. W: IDEM: *Psychologia nieświadomości*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2007, s. 5–14.
- FREUD S.: *Wstęp do psychoanalizy*. Przeł. S. KEMPNERÓWNA, W. ZANIEWICKI. Warszawa 2000.
- GALEANO E.: *Las palabras andantes*. México 1993.
- Gentrification in a Global Context. The New Urban Colonialism*. Red. R. ATKINSON, G. BRIDGE. London–New York 2005.
- GOFFMAN E.: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przeł. H. i P. ŚPIEWAKOWIE. Warszawa 1977.
- GRAMSZ A.: *Las Łagiewnicki i okoliczne wsie*. Łagiewniki 2002.
- HIRT S.A.: *Iron Curtains. Gates, Suburbs and Privatization of Space in the Post-socialist City*. Chichester 2012.

- HONNETH A.: *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Przeł. J. DURAJ. Kraków 2012.
- JACKSON K.T.: *Crabgrass Frontier. The Suburbanization of the United States*. New York – London 1985.
- JACKSON K.T.: *Foreword*. W: *The Suburb Reader*. Red. B.M. NICOLAIDES, A. WIESE. New York – London 2006, s. xxi–xxii.
- JAKOBSON R., LOTZ J.: *Notes on the French Phonemic Pattern*. W: R. JAKOBSON: *Selected Writings I. Phonological Studies*. The Hague 1962, s. 426–434.
- KAJDANEK K.: *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*. Warszawa 2011.
- KAJDANEK K.: *Suburbanizacja po polsku*. Warszawa 2012.
- LACAN J.: *Écrits. The First Complete Edition in English*. Przeł. B. FINK. New York – London 2006.
- LACAN J.: *Imiona-Ojca*. Przeł. R. CARRABINO et al. Warszawa 2013.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers and Technique, 1953–1954*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. J. FORRESTER. New York – London 1991.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. S. TOMASELLI. New York – London 1991.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. D. PORTER. New York – London 1997.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. A.R. PRICE. Cambridge 2014.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. A. SHERIDAN. New York – London 1998.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. R. GRIGG. New York – London 2007.
- LACAN J.: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972–1973 (Encore)*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. B. FINK. New York – London 1999.
- LACAN J.: *Seminarium III. Psychozy*. Oprac. J.-A. MILLER. Przeł. J. WAGA. Warszawa 2014.
- LACAN J.: *Tuché i automaton*. Przeł. K. KŁOSIŃSKI. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. BURZYŃSKA, M.P. MARKOWSKI. Kraków 2006, s. 30–41.
- LACLAU E.: *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. London 1977.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B.: *Słownik psychoanalizy*. Przeł. E. MODZELEWSKA, E. WOJCIECHOWSKA. Warszawa 1996.
- LEDER A.: *Prześląta rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa 2014.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 2000.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*. Przeł. K. POMIAN. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 1973, s. XI–LVIII.
- LINDHOLM C.: *Culture and Identity. The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology*. Oxford 2007.
- LUKES S.: *Émile Durkheim. Życie i dzieło*. Przeł. E. KLEKOT, E. SZUL-SKJOELDKRONA. Warszawa 2012.
- MARKS K.: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1. Oprac. P. HOFFMAN, B. MINC, E. LIPIŃSKI. Warszawa 1951.
- MARSH M.: *Suburban Lives*. New Brunswick – New York 1990.
- OLENDEREK J.: *Łódzki modernizm i inne nurty przedwojennego budownictwa*. T. 2: *Osiedla i obiekty mieszkalne*. Łódź 2012.
- PAWLAK W.: *Patrząc na starą fotografię. Szkice starołódzkie*. Łódź 1981.
- POE E.A.: *Zagłada Domu Usherów*. Przeł. B. LEŚMIAN. W: IDEM: *Opowieści niesamowite*. Przeł. B. LEŚMIAN, S. WYRZYKOWSKI. Kraków 1974, s. 319–341.
- PFALLER R.: *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions Without Owners*. Przeł. L. ROSENBLATT, C. ECKLER, C. NIELSEN. New York – London 2014.

- RADIN P.: *The Winnebago Tribe*. Lincoln 1990.
- RICOEUR P.: *Life in Quest of Narrative*. W: *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Red. B. WOOD. London – New York 2003, s. 20–33.
- SAUSSURE F. de: *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Przeł. K. KASPRZYK. Warszawa 1961.
- SCOTT J.C.: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven – London 1990.
- SCOTT J.C.: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven – London 1985.
- SIES C.M.: *Suburban Ideal*. W: *Encyclopedia of Urban America. The Cities and Suburbs*. T. 2. Red. N.L. SHUMSKY. Oxford 1998, s. 754–756.
- SKRZYDŁO L.: *Rody fabrykanckie*. Łódź 1999.
- SOWA J.: *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków 2011.
- SOWA J.: *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*. Warszawa 2015.
- SPRINGER F.: *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*. Wołowiec 2013.
- SYGULSKI M.: *Historia Bałut*. T. 1: *Kolonizacja*. Łódź 2003.
- SYGULSKI M.: *Historia Bałut*. T. 2: *Osada fabryczna Bałuty Nowe. Ludność – zabudowa – posesje 1857–1915 (1939)*. Łódź 2006.
- SZCZEŚNIAK M.: *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*. Warszawa 2016.
- TAYLOR C.: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. PUCHEJDA, K. SZYMANIAK. Kraków 2010.
- TAYLOR C.: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. GRUSZCZYŃSKI et al. Warszawa 2001.
- WIĘCŁAW-MICHNIEWSKA J.: *Krakowskie suburbia i ich społeczność*. Kraków 2006.
- ZAREMBA M.: *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków 2012.
- Žižek S.: *Beyond Discourse-Analysis*. W: E. LACLAU: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London – New York 1990, s. 249–260.
- Žižek S.: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London – New York 2000.
- Žižek S.: *Da Capo senza Fine*. Przeł. M. KROPIWNICKI. W: J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK: *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*. Przeł. A. CZARNACKA, M. KROPIWNICKI, S. KRÓLAK. Warszawa 2014, s. 247–301.
- Žižek S.: *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London – New York 2008.
- Žižek S.: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. KROPIWNICKI. Bydgoszcz 2006.
- Žižek S.: *The Parallax View*. Cambridge – London 2006.
- Žižek S.: *Przekleństwo fantazji*. Przeł. A. CHMIEŁOWSKI. Wrocław 2001.
- Žižek S.: *Widmo ideologii*. Przeł. M. KROPIWNICKI. W: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Red. M. KROPIWNICKI, J. KUTYŁA. Warszawa 2009, s. 323–374.
- Žižek S.: *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. BATOR, P. DYBEL. Wrocław 2001.

Czasopiśmiennictwo

- BERGER B.M.: *The Myth of Suburbia*. „Journal of Social Issues” 1961, nr 1 (17), s. 38–49.
- GDULA M.: *Odważyć się być średnim. Genealogia i przyszłość polskiej klasy średniej*. „Krytyka Polityczna” 2015, nr 42, s. 42–57.
- KAJDANEK K.: *Ideał podmiejskiego zamieszkiwania a praktyki przestrzenne mieszkańców. Społeczno-kulturowy wymiar suburbanizacji na przykładzie wybranych osiedli strefy podmiejskiej Wrocławia*. „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 2 (53), s. 21–43.
- MEHLMAN J.: *The “floating signifier”: from Lévi-Strauss to Lacan*. „Yale French Studies” 1972, nr 48, s. 10–37.
- NUISSL H., RINK D.: *The ‘production’ of urban sprawl in eastern Germany as a phenomenon of post-socialist transformation*. „Cities” 2005, nr 2 (22), s. 123–134.

OTT T.: *From Concentration to De-centration – Migration Patterns in the Post-socialist City*. „Cities” 2001, nr 6 (18), s. 403–412.

ŻERKOWSKI M.: *Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny*. „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2015, nr 1, s. 156–173.

Materiały archiwalne

Spis ludności 1916–1921. Akta miasta Łodzi. Archiwum Państwowe w Łodzi, APŁ 25179.

Folwark Marysin III. T. 3: Ks. umów. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, Rep. 856.

Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Kserokopia zgodna z oryginałem. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, IX Ko. 92/61.

Materiały z badań własnych

Wywiady i notatki terenowe. Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, numery sygnatur: 13584–13587, 13589–13591, 13593, 13594.

Maja Dobiasz-Krysiak

Institut Kultury Polskiej

Uniwersytet Warszawski

Jak projektować etnoanimacyjne badania w działaniu Dobra praktyka i suwak animacyjny

**How to design ethnoanimational research in action. Good practice
and the animation zip**

Abstract: Ethnoanimation connects ethnographic research and culture animation. This method has been developed for ten years by Tomasz Rakowski, The Field Collective and author of the text. The last project where the method was tested was the laboratory known as the “Local dimensions of cultural participation. Ethnographic action research”, Warsaw University within a larger framework of a Ministry of Culture grant “Creating bottom-up culture”. In this project students and The Field Collective created an ethnoanimation project in the villages of Zaława and Cukrówka in Poland. They reflected upon them by putting them on an “animation zip” diagram according to the level of cohesion between animation and ethnography in their projects. The “animation zip” as a useful tool that may be interpreted in the context of “best practices” of culture animation defined by National Culture Centre to define typical features of ethnoanimation practices. In this text the author tries to answer the question—what makes an ethnoanimation project most effective.

Key words: animation of culture, ethnographical research, ethnoanimation, bottom-up creation of culture, the Field Collective, research by action

Słowa kluczowe: animacja kultury, etnografia, etnoanimacja, oddolne tworzenie kultury, Kolektyw Terenowy, badania w działaniu

Łączenie badań społecznych i działania w kulturze ma długoletnią tradycję. Dużo można by pisać o wyrastającej z pedagogiki społecznej działalności Heleny Radlińskiej, „doświadczalnictwie społecznym”, będącym zarówno materialnym, jak i duchowym wyrównywaniem i kompensacją zdiagnozowanych podczas badań braków¹. Radlińska realizowała to zamierzenie poprzez dochowywanie odpowiednich faz badawczych – naukowe badanie, rozpoznanie nawiązujące do rozpoznania nauczycielskich, następnie wżywianie się, wczucie się w środowisko – zwrócenie się ku codzienności, potoczności, a ostatecznie działanie, rozumiane jako „uświadomienie ludziom ich położenia, ukazywanie zależności między sytuacją indywidualną czy grupową a warunkami w skali makro [...], budowanie dróg wyjścia z niekorzystnych stanów lub pomnażanie istniejących rozwiązań”². Język Radlińskiej może się dziś wydawać archaiczny, w tym jej mówienie o kompensacji braków zakorzenione w XIX-wiecznym porządku społecznym. Wczuwanie się w środowisko – niejasne metodologicznie, a działanie – paternalizujące. Jedno jest pewne – próbowała już wtedy uporządkować i opisać swoją koncepcję badań w działaniu, podobnie jak współczesny jej Kurt Lewin, niemieccy przedstawiciele nurtu *Handlungsforschung* z lat sześćdziesiątych XIX wieku czy później Wilfred Carr i Stephen Kemmis³.

Po okresie fascynacji językiem polskiej kontrkultury, która stawiała na realne współbycie i aranżowanie twórczych sytuacji będących udziałem ludzi z różnych kręgów społecznych, animacja kultury – którą można traktować jako polski odpowiednik myślenia w kategoriach *action research* – zaczęła podejmować próby opisu i wyodrębnienia się tej dziedziny. Pojawiły się inspiracje brytyjskim ruchem *community arts*, praca metodą projektu, zwroty ku pedagogice, ekonomii społecznej, antropologii i etnografii⁴. Próba usystematyzowania ulotnego doświadczenia terenowego za każdym razem jest ujmowana we współczesny badaczom kontekst kulturowy – odnosi się do dyskusji toczących się na polu kultury, decyzji instytucji kształtujących politykę kulturalną, polityków, preferencji „grantodawców”.

W tej części artykułu próbuję przybliżyć oraz poddać analizie współczesny, polski model badań w działaniu. Podaję przykłady z własnej praktyki badawczej, które łączą etnograficzne badania terenowe z działaniami mieszczącymi się w nurcie animacji kultury. Taki rodzaj badania jest nazywany etnoanimacją. To metoda badań w działaniu, wypracowywana od około dziesięciu lat przez Tomasa Rakowskiego, etnografów i animatorów kultury z Kolektywu Terenowego,

¹ B. SMOLIŃSKA-THEISS, W. THEISS: *Badanie i działanie w pedagogice społecznej – między tradycją a współczesnymi zadaniami*. W: *Edukacyjne badania w działaniu*. Red. B.D. GOŁĘBNIAK, H. CERVINKOVA. Warszawa 2013, s. 15.

² Ibidem, s. 22.

³ W. CARR, S. KEMMIS: *Becoming Critical. Education, Knowledge and Action Research*. Brighton 1985.

⁴ Por. [Z. DWORAKOWSKA et al.]: *Teraz! Animacja kultury – Culture animation now!* Warszawa 2008.

prowadzącego badania etnograficzne głównie w południowej części Mazowsza, a także przeze mnie. Metoda ta jest rozwijana podczas kolejnych wyjazdów badawczych (2005–2009) i projektów animacyjnych, takich jak „Miejsce wspólne” (2008), „Trzy bieguny” (2009), „Prolog. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego” (2011), „Etnografia/animacja/sztuka” (2012) – realizowanych wraz z mieszkańcami kilku wsi w gminie Chlewiska w powiecie szydłowieckim⁵. Wspomnianą dekadę obecności etnoanimatorów zamyka współprowadzone przez Tomasza Rakowskiego i przeze mnie laboratorium etnograficzne „Lokalne wymiary uczestnictwa w kulturze. Etnograficzne »Badania w działaniu«” (będące częścią projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, finansowanego przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego), w którym uczestniczy trzecie pokolenie badaczy – studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, a także członkowie Kolektywu Terenowego. Omawiane przykłady działań etnoanimacyjnych pochodzą z ostatniego etapu prac podczas wspomnianego laboratorium.

Założenia metody

Etnoanimacyjna metoda badawcza opisana przez Rakowskiego skupia się nie tyle na sposobie powstawania tekstu i pisania etnografii, ile na samym procesie badawczym i definiuje go na nowo. Zarówno badany, jak i badacz mają tu działać, tworząc nową sytuację społeczną wynikającą z kultury badanego i doświadczeń badacza na zasadzie obopólnych odkształceń⁶. Tworzenie, twórczość, jest tutaj kluczowym pojęciem i ma stanowić wspólny mianownik, platformę spotkania umożliwiającą lepsze poznanie. To podejście jest bliskie animacji kultury, odzégnującej się od sytuacji, w których poszczególne grupy ludzkie są postrzegane (przez innych i w rezultacie przez swoich własnych członków) jako kulturowo bierne, i wywołującej sytuację, w których wszyscy członkowie społeczności mogą aktywnie tworzyć własną, równouprawnioną rzeczywistość kulturową, czy – jak pisał Grzegorz Godlewski – umożliwiającą „stwarzanie warunków, w których ludzie mogliby realizować swoje potrzeby w ramach kultury samodzielnie przez siebie odkrytej lub wynalezionej”⁷. Tu ujawnia się emancypacyjny charakter etnoanimacji, której podstawą jest niezgoda na uznawanie wzorców kulturowych

⁵ Zob. *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Red. T. TARKOWSKI. Warszawa 2013.

⁶ T. RAKOWSKI: *Etnografia/animacja/sztuka. Wprowadzenie*. W: *Etnografia/animacja/sztuka...*, s. 28.

⁷ G. GODLEWSKI: *Animacja i antropologia*. W: *Animacja kultury, doświadczenie i przyszłość*. Red. IDEM et al. Warszawa 2002, s. 64.

wytwarzanych przez centra za jedyne uprawomocnione sposoby uczestniczenia w kulturze i dążenie do rozpoznania, wyodrębnienia i włączenia do publicznej debaty lokalnych wymiarów kulturowego doświadczenia.

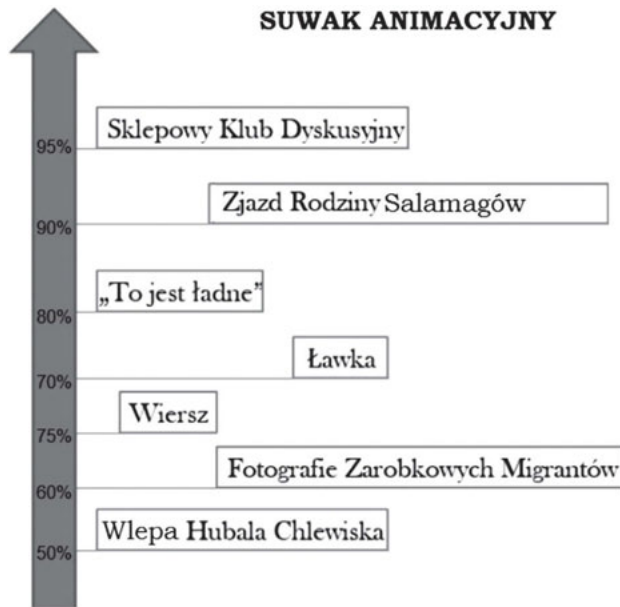
Zgodnie z dosyć powszechnym w obrębie antropologii poglądem – inspirującym badaczy od czasów opisanej przez Clifforda Geertza jego ucieczki wraz z Balijszczykami przed policją z miejsca, w którym odbywały się nielegalne walki kogutów – antropolog nie jest już postrzegany jedynie jako bezstronny obserwator⁸. Dotyczy to nie tylko okoliczności naruszenia obowiązujących zasad przez antropologa wraz z badanymi, ale także sytuacji, w której obserwowani są pod wpływem obserwującego badacza. Ten, zadając pytania, czasem podnosi kwestie, które nie należą do sfery codziennych doświadczeń i muszą być specjalnie przywołane z pamięci bądź wyekstrahowane z nurtu powszednich doświadczeń badanych. Wchodząc w społeczność, badacz zawsze ma już swój współudział w tworzeniu się nowych form kulturowych⁹, które – obok treści lokalnych i napływowych, zewnętrznych – tworzą kulturę wielostanowiskowego pola badań. Nie chodzi jednak o bezrefleksyjne podążanie za pomysłami Georgea Marcusa z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, lecz o krytyczną refleksję nad praktyką badawczą, podczas której badani i badacze razem angażują się twórczo w działania, razem je reżyserują, po to, by uwypuklić pewne kulturowe jakości obecne w badanej kulturze, dokonać zmiany polegającej na przewartościowaniu sposobu postrzegania ich zarówno przez badaczy, jak i badanych, poprzez aktywne ich doświadczanie i podnoszenie ich rangi.

W tym miejscu warto zapytać: czy etnoanimacja jest efemerycznym działaniem polegającym na – używając sformułowania Heleny Radlińskiej – „wżywaniu się” lub nieadekwatnej, według George’a Marcusa, idei „współpracy”? Czy da się wskazać metodologiczne zasady czy prawidłowości rządzące tą metodą? Odpowiedzi można poszukiwać w analizie etnoanimacyjnych praktyk – kilku działań animacyjnych zaaranżowanych we wsiach Zaława i Cukrówka przez studentów-badaczy i członków Kolektywu Terenowego w latach 2014–2015, w ramach wspomnianego laboratorium – oraz ich roli w etnograficznym procesie badawczym. Zostało to graficznie przedstawione przez Rakowskiego na tzw. suwaku animacyjnym – wykresie analizującym spójność dwóch metod, badawczej i animacyjnej. Pracujący pod okiem Rakowskiego studenci udział w laboratorium wyjaśniali:

Metoda badań w działaniu miała wpływ na konstruowanie terenu i prowadzenie rozmów przez niemal każdego członka laboratorium. Jednak każdy z nas korzystał z niej w innym stopniu, dlatego w naszych pracach przejawia się różny stopień zależności między badaniem etnograficznym a działaniem animacyjnym. [...] można zaprezentować zależność między badaniem a animacją za pomocą następującego wykresu:

⁸ Por. J. CLIFFORD: *O autorytecie etnograficznym*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, t. 49, z. 3–4, s. 19–31.

⁹ G.E. MARCUS: *Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography*. „Annual Review of Anthropology” 1995, t. 24, s. 95–117.



Autor: Tomasz Rakowski, rysunek: Agata Strzałkowska, laboratorium badawcze „Lokalne wymiary uczestnictwa w kulturze. Etnograficzne »Badania w działaniu«”

Na górze skali znajdują się projekty, w których związek był na tyle znaczący, że działanie animacyjne i badawcze nie mogłyby zaistnieć niezależnie od siebie. Animacja determinowała sposób prowadzenia badania lub, odwrotnie, to zebrany materiał etnograficzny umożliwił projektowanie działań animacyjnych. Na dole skali znajdują się projekty, w których idea działania animacyjnego powstawała niezależnie od wcześniejszych badań. Metoda badań w działaniu pozwalała nam na różne podejście do terenu i dużą swobodę w kształtowaniu przebiegu badań i animacji. Bez względu na to, w którym miejscu skali znajdują się nasze projekty, są one efektem zderzenia podejścia metody i wrażliwości etnograficznej oraz narzędzi animacyjnych¹⁰.

Suwak animacyjny

Opisując mechanizm działania etnoanimacyjnego, należałoby wyodrębnić fazy takie, jak: wstępne badania etnograficzne, planowanie działania wraz z badanymi, realizacja działania animacyjnego i pisanie tekstu. Analiza suwaka animacyjnego pozwala jednak zauważyć, że niektóre z działań powszechnie uznawanych za animacyjne angażują badanych bardziej niż pozostałe. Inaczej sprawę

¹⁰ Referat wygłoszony przez Julię Szawiel na prezentacji wniosków z laboratoriów etnograficznych w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, 2015 rok.

ujmując, można stwierdzić, że działanie animacyjne bywa dodatkiem do badań etnograficznych, pełni funkcję podziękowania za czas poświęcony na rozmowę, jest swego rodzaju zwieńczeniem procesu badawczego czy też blisko mu do idei kulturowego barteru. W innych przypadkach badanie i działanie są ściśle z sobą powiązane i trudno jest wyznaczyć między nimi wyraźną granicę – bez działania nie odbywa się badanie.

Przyjrzyjmy się bliżej działaniom podejmowanym w Załawie i Cukrówce. Najwyżej na osi suwaka plasuje się „Sklepowy Klub Dyskusyjny”, prowadzony przez Wikę Krauz, Polę Rożek i Dorotę Ogrodzką w sklepie spożywczym w Cukrówce w 2015 roku. Sklep, o którym mowa, znajduje się w centrum miejscowości, na rozwidleniu dróg prowadzących do okolicznych wsi i Szydłowca. To niewielki, pawilon, zlokalizowany w pobliżu stawu przeciwpożarowego, przy którym rosną zarośla, zasłaniające – szczególnie latem – widok od ulicy na stół i ławy stanowiące półlegalny ogródek piwny przeznaczony głównie dla mężczyzn kupujących w sklepie piwo i nalewki. Sklep to jednak miejsce dostępne dla wszystkich mieszkańców wsi, którzy robią tu drobne zakupy. Czasem przystają na nieco dłużej, najczęściej są to kobiety – mamy i starsze siostry kupujące smakołyki dzieciom czy młodszemu rodzeństwu, gospodynie, które wyszły po brakujący składnik w trakcie przygotowywania posiłku, kobiety pracujące przychodzące po chleb, sąsiadki wpadające na papierosa. W sklepie znajduje się kilka miejsc, gdzie można usiąść lub przycupnąć (krzesło, kraty, parapet), by porozmawiać ze sprzedawcą stojącym za ladą. Tak zaaranżowana społeczna przestrzeń sprawia, że sklep jest towarzyskim centrum wsi, forum wymiany szczegółów dotyczących życia sąsiedzkiego, gminnego czy świata polityki i celebrytów.

Ten potencjał został wykorzystany przez etnoanimatorki, które chciały się dowiedzieć, jak mieszkańcy tej wsi postrzegają kobiecość – wynikało to z dokonanych wcześniej obserwacji, które pozwoliły stwierdzić, że w wiejskiej przestrzeni publicznej dominują mężczyźni, a kobiety można spotkać prawie wyłącznie w prywatnej przestrzeni domowej. Najpierw przeprowadziły one kilka rozmów przygotowawczych, a potem zaprosiły bywalców sklepu do wspólnej rozmowy na z góry określony temat dotyczący kobiecości, seksu, *gender* itp. Na drzwiach sklepu zawieszono plakat informujący o spotkaniach „Sklepowego Klubu Dyskusyjnego”. Temat dyskusji codziennie się zmieniał, jej przebieg czasem był swobodny, a innym razem moderowany przez etnoanimatorki. Badanie i działanie nierozdzielnie się więc łączyły – tematy poruszane w sklepie były odpowiednikami pytań badawczych z etnograficznego wywiadu, a wypowiedzi mieszkańców stały się punktem wyjścia do dalszych, bardziej pogłębionych rozmów.

Równie wysoko na pionowej osi suwaka znajduje się „Zjazd rodziny Salamagów”, zorganizowany przez Marię Salamagę oraz innych członków jej rodziny, a także przez Alicję Karasińską, Krzysztofa Grześkowiaka i Agnieszkę Pajączkowską. Spotkanie rodzinne, w którym uczestniczyli etnoanimatorzy, odbywało się na terenie szkoły w Cukrówce latem 2015 roku. Zamieszkująca wieś rodzina

Salamagów od lat organizuje zjazdy, podczas których spotykają się Salamagowie nie tylko z Cukrówki i okolic, ale także mieszkający w odległych zakątkach Polski i poza jej granicami. Etnoanimatory chcieli przyjrzeć się strukturze rodziny, nazywanej przez samych badanych rodem, poznać jej historię i mechanizmy tworzące jej silną lokalną tożsamość. Wykorzystali do tego tradycję rodzinnych spotkań wprowadzając dodatkowy element – stworzenie drzewa genealogicznego rodu Salamagów. Początkowo, rozmawiając z wieloma członkami rodziny, odtworzyli rodzinną strukturę, a następnie nanieśli ją na papier, pozostawiając wolne miejsca na zdjęcia członków rodziny, i wykonali wielkoformatowy wydruk. Podczas uroczystego zjazdu przybyli goście przyklejali przyniesione z sobą zdjęcia w odpowiednie miejsca na przygotowanym wydruku. Fotografie można było sobie zrobić i wydrukować na miejscu. W taki sposób „drzewo” ożyło podczas rodzinnego spotkania. Wszelkie działania, które doprowadziły do jego powstania, były niezwykle owocne badawczo, a samo działanie było zarazem badaniem.

Niżej na osi suwaka znajdują się działania, które w pewien sposób towarzyszyły badaniom etnograficznym, jednak w rozumieniu ich inicjatorów i inicjatorek nie były tożsame z badaniami – wyniknęły niejako z rozmów, były do nich dodatkiem. Taki charakter miało działanie animacyjne „Portrety rodzinne”, wyreżyserowane przez Julię Szawiel i Pawła Ogrodzkiego, będące dodatkiem do badań etnograficznych Julii Szawiel „Emocje, materia i media. Związki na odległość w Załawie i Cukrówce z perspektywy lokalnej”, realizowanych w ramach wspomnianego laboratorium etnograficznego. Animatorzy robili zdjęcia portretowe członkom, a przede wszystkim członkiniom rodzin doświadczających emigracji zarobkowej. Najczęściej były to kobiety, których mężowie pracowali za granicą. Fotografowano je wraz z rzeczami (np. przedmiotami codziennego użytku lub jakimś wyjątkowym prezentem przywiezionym z Zachodu przez partnerów). Portrety wydrukowano jako pocztówki, które w domyśle można było wysłać z domu do najbliższych za granicą. Tworzenie pocztówek z fotografiami, dość znane w animacji kultury, w ocenie inicjatorów omawianego projektu nie miało jednak przełożenia na całość badań – było animacyjnym dodatkiem, przedmiotem wymiany barterowej z mieszkańcami, pocztówki stworzono w podzięce za udział w badaniach. Innym podobnym formalnie działaniem, które także można odnaleźć na osi suwaka animacyjnego, było przygotowanie tzw. wlepki z symboliką lokalnego klubu sportowego Hubal Chlewiska. Została ona zaprojektowana wspólnie przez Weronikę Najdę, Julię Biczysko i mieszkańców na koniec pobytu badaczy we wsi, ale jej produkcja nie wpłynęła na przebieg badań, które dotyczyły między innymi społeczników i działaczy sportowych. Na suwaku nie zaznaczono inicjatywy stworzenia książki kucharskiej z lokalnymi przepisami, która stała się prezentem dla rozmówczyń Anny Lewickiej i nie miała znaczenia dla badań prowadzonych przez studentkę.

Jak widać to, co jest ciekawym działaniem animacyjnym, nie zawsze ma w sobie potencjał etnoanimacyjny bądź niekoniecznie musi być wykorzystane w taki

sposób. Łatwo sobie wyobrazić, że zbieranie przepisów do książki kucharskiej staje się pretekstem do badań etnobotanicznych, jednak aby tak się stało, działanie musi zostać wprowadzone odpowiednio wcześniej w proces badawczy. Co więc sprawia, że jedne działania w większym, a drugie w mniejszym stopniu są etnoanimacyjne? Jakie czynniki muszą zaistnieć, aby działanie było zarówno badaniem czy, innymi słowy, aby praktyka etnoanimacyjna stała się dobrą praktyką?

Dobre praktyki

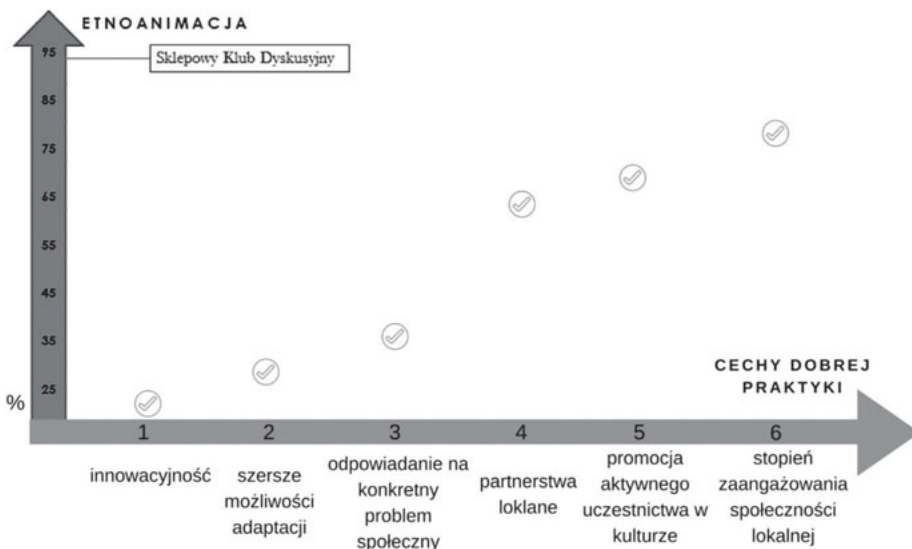
Sformułowanie „dobra praktyka” bezpośrednio wywodzi się z języka ekonomii. Ekonomiści używają angielskiego sformułowania *benchmark* – stopa odniesienia, które zapożyczyli od geodetów, nazywających w ten sposób reper, czyli znak orientacyjny znanej wysokości nad poziomem morza. Mimo swego pochodzenia ze świata nauk przyrodniczych termin „dobre praktyki” jest powszechnie stosowany także w odniesieniu do działań społecznych, w tym animacyjnych. Dobre praktyki mogą być traktowane jak wzór, a także podlegać odpowiednim modyfikacjom. Jednak to, jakie działania zostaną za takie uznane, jest przedmiotem ścisłych dociekań zarówno ekonomistów finansowych, jak i badaczy zajmujących się ekonomią społeczną, którzy nie tylko publikują katalogi dobrych praktyk, ale też podejmują się refleksji nad samym pojęciem i opracowują kryteria ich wyznaczania. Takie zestawienie można znaleźć choćby w opracowaniach powstałych w ramach projektu „W poszukiwaniu polskiego modelu ekonomii społecznej” Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. W publikacji *Przedsiębiorczość i korzyści społeczne: identyfikacja dobrych praktyk w ekonomii społecznej* można znaleźć zestawienie i opis siedmiu kategorii uznanych za cechy dobrej praktyki w ekonomii społecznej. Są to: skuteczność (rzeczywisty wkład w realizację założeń i celów), wydajność (sprawne działanie), planowanie (plan strategiczny, plan operacyjny, elastyczność), refleksyjność (włączenie do działań elementów ewaluacji), uniwersalność (możliwość transferu, opracowanie modelu działania), innowacyjność (świeże, nieszablonowe pomysły, które wcielone w życie dały dobre wyniki) i etyczność (mieszczenie się w granicach prawa i dobrych obyczajów obowiązujących w danym systemie społeczno-kulturowym)¹¹.

Choć animacja kultury jest dziedziną często uważaną za mniej wymierną od ekonomii społecznej, okazuje się, że w kwestii systematyzacji dobrych praktyk niewiele się różni. W przygotowanej przez Narodowe Centrum Kultury książce *Edukacja + Animacja*, prezentującej zestaw dobrych projektów animacyjnych

¹¹ A. KARWIŃSKA, D. WIKTOR: *Przedsiębiorczość i korzyści społeczne: identyfikacja dobrych praktyk w ekonomii społecznej*. W: „Ekonomia Społeczna Teksty 2008”. Nr 6. [s.l.] 2008, s. 7–8.

„Platformy Kultury” i programu „Domy Kultury +”, którego część stanowił etnoanimacyjny „ShortCut/Cięcie: Prolog”, również podano kryteria wyróżniania dobrych praktyk. Zaprezentowane w książce projekty wybrano pod względem „stopnia zaangażowania społeczności lokalnej”, ponadto miały to być przedsięwzięcia „promujące aktywne uczestnictwo w kulturze, realizowane w partnerstwie lokalnym, posiadające szersze możliwości adaptacji, innowacyjne oraz odpowiadające na konkretny problem społeczny”¹². Jak łatwo zauważyć, kategorie z dziedziny ekonomii społecznej i animacji kultury do pewnego stopnia się pokrywają. Instytucje, które tworzą standardy dla działań społecznych, więc pośrednio również dla instytucji finansujących granty, wymagają, by realizowane z ich wsparciem projekty były zarówno innowacyjne, jak i uniwersalne czy adaptowalne, choć te dwie kategorie zdają się wzajemnie wykluczać.

Jak w tym zestawieniu plasują się projekty etnoanimacyjne zrealizowane w Załawie i Cukrówce? Czy spełniają wszystkie kryteria wyznaczone przez Narodowe Centrum Kultury i czy mogłyby – tak jak „Shortcut/Cięcie: Prolog” – zostać wpisane do katalogu dobrych praktyk? Jak pozycja na suwaku animacyjnym, czyli stopień integralności badania i działania, wpływa na możliwość przyporządkowania danego działania do wybranej kategorii? Posłużmy się suwakiem animacyjnym jako pionową osią wykresu i przyłożmy do niej oś poziomą z naniesionymi kryteriami wyróżniania animacyjnych dobrych praktyk – jakie zachodzą między nimi związki?



Wykr. 1. Etnoanimacja a dobre praktyki

Źródło: opracowanie własne.

¹² A. ROGOZIŃSKA: *Od redakcji*. W: *Edukacja + animacja*. Red. K. DZIAŁEK, A. ROGOZIŃSKA, A. STAŃCZUK. Warszawa 2012, s. 5.

Dobre praktyki etnoanimacji

Analizując zależności między przedstawionymi dwoma osiami, można zauważyć, że działania, które cechowały się wyższą spójnością etnoanimacyjną, były zazwyczaj mniej innowacyjne. Innowacyjność rozumiem tutaj jako „świeże, nieszablonowe pomysły”¹³. Zainicjowanie tematycznych rozmów w sklepie, które stały się podstawą projektu etnoanimacyjnego „Sklepowy Klub Dyskusyjny”, czy organizacja spotkania wielu członków rodziny, jak w przypadku „Zjazdu rodzinnego Salamagów”, nie są działaniami nieznanymi lokalnej społeczności. Wręcz przeciwnie, jest to powielenie funkcjonujących już w kulturze danej zbiorowości wzorców zachowań, jednak w formie nieco innej niż zwyczajowa, zwykle przez odwołanie się przez badacza do własnych doświadczeń i indywidualności. Postulowana organiczność działania, czyli dążenie do możliwie jak najpełniejszego wniknięcia w kulturę badanych, jest podstawą dobrej praktyki etnoanimacyjnej. Wprowadzanie nieobecnych w kulturze wątków, mediów i narzędzi nie pozwala osiągnąć etnoanimacyjnego celu, jakim jest rozpoznanie lokalnych wymiarów kultury, i to właśnie działania charakterystyczne dla badanej społeczności wymagają uwypuklenia. Innowacyjność polega więc w tym przypadku nie na projektowaniu czegoś całkiem nowego, lecz na twórczym wykorzystaniu już istniejących zasobów.

Co więcej, działania znajdujące się na górze pionowej osi suwaka animacyjnego są stosunkowo trudno przekładalne, mało uniwersalne, bo zazwyczaj wyjątkowo związane z miejscem, innymi słowy, należą do kategorii działań *site specific*, czyli takich, które mogą zaistnieć jedynie w danej społeczności w danym miejscu. Spośród wszystkich rodzin w okolicy to Salamagowie organizują zjazdy, a specyfika sklepu w Cukrówce sprawia, że to on jest centrum towarzyskim, a nie świetlica czy szkoła. Oczywiście, biorąc pod uwagę pierwszy czynnik, czyli małą innowacyjność, można uznać możliwość transferu, przeniesienia tych samych działań etnoanimacyjnych na inny teren, zawsze należy pamiętać, żeby odwoływać się wciąż do specyfiki badanej społeczności.

Działania, które są wzorowane na znanych już animacyjnych dobrych praktykach – jak pocztówki, książki kucharskie, atelier fotograficzne – mogą być bardzo przydatnymi narzędziami animacyjnymi, jednak gdy mają służyć etnoanimacyjnym badaniom w działaniu, trzeba planować wokół nich cały proces badawczy, nie traktując ich tylko jako elementu dodatkowego. Na podstawie obserwacji przebiegu omówionych tu badań, można stwierdzić, że było to bardzo trudne w sytuacji uniwersyteckiej, kiedy studenci-badacze dopiero poznawali warsztat etnoanimatora i rozpoczęli współpracę z Kolektywem Terenowym stosunkowo późno, jeżeli wziąć pod uwagę etap badań.

¹³ A. KARWIŃSKA, D. WIKTOR: *Przedsiębiorczość i korzyści...*, s. 8.

„Sklepowy Klub Dyskusyjny” i „Zjazd rodziny Salamagów” to przedsięwzięcia, w które zaangażowało się wiele osób. Nie oznacza to, że etnoanimacja wymaga działania na dużą skalę, ale sugeruje, że duży stopień zaangażowania społeczności lokalnej jest ważnym czynnikiem, korzystnie wpływającym na etnoanimacyjny proces badawczy. To samo tyczy się takich kategorii, jak aktywne uczestnictwo czy działanie w lokalnych partnerstwach i zaspokajanie konkretnych potrzeb. Działania o charakterze prywatnym czy zorganizowane na mniejszą skalę również mają potencjał etnoanimacyjny. Projekt „Ławka”, realizowany przez Agatę Strzałkowską i Agatę Pietrzyk latem 2015 roku, dotyczył sytuacji ludzi starszych na wsi, a wzięło w nim udział kilkoro mieszkańców Załawy, wśród nich pan Jagiełło – wykonawca ławki „wędrującej” od płotu do płotu i prowokującej rozmowy o starości i sąsiedztwie. Projekt „Wiersz” skierowany był do kilku mieszkańek wsi tworzących utwory poetyckie i polegał na pisaniu wspólnego wiersza o Załawie. Projekty te miały wymiar ściśle lokalny, a ponadto dotyczyły spraw wąskiej grupy ludzi, czasem zaledwie kilku.

Wnioski

Wybór badawczej metody etnoanimacyjnej niesie więc z sobą konsekwencje praktyczne. Po wstępnym rozeznaniu etnograficznym należy określić metodę animacyjną, która włączy społeczność w badawcze działanie. Mogą to być działania sprawdzone już w innych sytuacjach, z innymi społecznościami, znane innym animatorom, znalezione w jednym z katalogów animacyjnych dobrych praktyk, które przeróżne organizacje publikują w postaci broszur służących inspiracji. Wybór ten podlega jednak wielu obostrzeniom. Istotne jest to, by działania należały do kategorii *site specific*, by w jak największym stopniu bazowały na lokalnych wzorcach kulturowych, były dostępne badanym i spójne ze znanymi im praktykami kulturowymi. Etnoanimacyjne badania w działaniu wykraczają poza ideę barteru kulturowego, ponieważ ich celem – poza animacyjnym i emancypacyjnym – jest uzyskanie głębokiej antropologicznej wiedzy o społeczności. Animacja daje możliwość modyfikacji etnograficznej metody badawczej, jej pogłębienia, otwarcia na nowe relacje między badanymi i badaczami, twórczego czerpania ze wspólnego działania. Dzięki splotowi idei animacyjnych i badawczej uważności metoda ta może się stać niezwykle twórczą propozycją, wzbogacającą dotychczasowe teorie badań w działaniu.

Bibliografia

Literatura zwarta

- CARR W., KEMMIS S.: *Becoming Critical. Education, Knowledge and Action Research*. Brighton 1985.
Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego. Red. T. RAKOWSKI.
Warszawa 2013.
- GODLEWSKI G.: *Animacja i antropologia*. W: *Animacja kultury, doświadczenie i przyszłość*. Red.
IDEM et al. Warszawa 2002, s. 4–13.
- KARWIŃSKA A., WIKTOR D.: *Przedsiębiorczość i korzyści społeczne: identyfikacja dobrych praktyk
w ekonomii społecznej*. W: „*Ekonomia Społeczna Teksty 2008*”. Nr 6. [s.l.] 2008.
- ROGOZIŃSKA A.: *Od redakcji*. W: *Edukacja + animacja*. Red. K. DZIAŁEK, A. ROGOZIŃSKA, A. STAŃ-
CZUK. Warszawa 2012.
- SMOLIŃSKA-THEISS B., THEISS W.: *Badanie i działanie w pedagogice społecznej – między tradycją
a współczesnymi zadaniami*. W: *Edukacyjne badania w działaniu*. Red. B.D. GOŁĘBNIAK,
H. CERVINKOVA. Warszawa 2013, s. 13–50.
- [DWORAKOWSKA Z. et al.]: *Teraz! Animacja kultury – Culture animation now!* Warszawa 2008.

Czasopiśmiennictwo

- CLIFFORD J., *O autorytecie etnograficznym*. „*Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*” 1995, t. 49, z. 3–4,
s. 19–31.
- MARCUS G.E.: *Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography*.
„*Annual Review of Anthropology*” 1995, t. 24, s. 95–117.

Ewa Rossal

Muzeum Etnograficzne w Krakowie

Etnografia twórcza O budowaniu warsztatu metodologicznego łączącego badania etnograficzne z praktykami ze sztuki współczesnej*

Wszyscy są twórcami i nie istnieje żaden powód,
by dzielić świat na artystów i nie-artystów.

*El Lissitzky*¹

Creative ethnography. The establishment of methodological expertise which combines ethnographical research with the practices of contemporary art

Abstract: The relations between cultural anthropology and art constitute their shared history. This article is an effort to establish methodological expertise, linking ethnological research with the practices and tools of contemporary art. Taking as a point of departure shared research conducted during social engaged art activities I will try to present that situation, created by such actions which reveal particularly “thick” ethnographical realities which allows the discovery of heretofore unrecognized dimensions of culture.

Key words: the ethnographical turn in contemporary art, socially engaged art, (participatory) action research

Słowa kluczowe: zwrot etnograficzny w sztuce współczesnej, sztuka zaangażowana społecznie, (współ-badanie) badania w działaniu

* Artykuł został przygotowany na podstawie prac badawczych w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, nr 2012/05/D/HS2/03639.

¹ Cyt. za: C. BISHOP: *Inferni artificiali. La politica della spettatorialita nell'arte partecipativa*, Novara 2015, s. 24.

Budowanie DOMu przez Arka Pasożyta wraz z mieszkańcami osiedla Władysława IV i osadzonymi z Aresztu Śledczego w Elblągu w ramach projektu „Przebudzenie – ?????”, obserwowanie z perspektywy nieba ulicy Lubartowskiej w Lublinie dzięki Rafałowi Betlejewskiemu i Pracowni Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, działania artystyczne Daniela Rycharskiego w rodzinnym Kurówku – to tylko niektóre przykłady projektów będących świadectwem wrażliwego zainteresowania polskich artystów działaniami partycypacyjnymi i zaangażowaniem społecznym (niektóre z tych inicjatyw zostaną przedstawione w dalszej części artykułu). Wpisują się one w ogólnoświatowe tendencje, które już od początku lat sześćdziesiątych XX wieku skłaniają artystów do wychodzenia ze swoich pracowni i tworzenia sztuki poza galeriami, muzeami (*post-studio practices*). Rok 1989 i upadek komunizmu często jest uznawany za jeden z punktów zwrotnych w konstytuowaniu się w Europie Środkowo-Wschodniej nowych form sztuki zaangażowanej społecznie². To zasadnicze przesunięcie ma związek z zerwaniem tradycyjnych relacji łączących obiekt sztuki, artystę i publiczność. Claire Bishop opisała tę sytuację następująco:

Artysta przestaje być postrzegany jako twórca pojedynczych obiektów, ale zaczyna funkcjonować jako współtwórca i wytwórca *sytuacji*; dzieło sztuki z produktu pomyślanego jako skończony, nadający się do transportu i sprzedaży staje się *projektem* w procesie długoterminowym z niedefiniowalnym początkiem i końcem; podczas gdy publiczność, wcześniej definiowana jako „widz” lub „obserwator”, teraz staje się współ-twórcą albo uczestnikiem³.

Wspomniane działania artystyczne to także przykłady nowych obszarów badawczych dla antropologów, którzy widzą duży potencjał poznawczy w sytuacjach budowanych we współpracy z artystami z zakresu sztuki współczesnej.

Artysta jako etnograf

Głębokie pokrewieństwo antropologii i sztuki, przejawiające się we wzajemnych relacjach i paralelności zmian, sięga jeszcze przełomu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Wówczas związane było między innymi z kształtowaniem instytucji takich jak muzea (np. Musée de l’Homme), twórczą refleksją nad pojęciem *primitive art* (surrealizm etnograficzny) czy wspólnymi wyprawami artystów i etnologów (np. misja Dakar – Dżibuti). Oba światy wpływały i inspirowały się wzajemnie przez całe poprzednie stulecie. Dyskusję na temat antro-

² Ibidem, s. 13.

³ Ibidem, s. 15.

pologicznego zaangażowania artystów podjął już pod koniec lat sześćdziesiątych Joseph Kosuth, konstatując:

[...] antropolog jest poza kulturą, którą bada, nie jest częścią społeczności. Podczas gdy artysta jako antropolog funkcjonuje w tym samym kontekście społeczno-kulturowym, jak ten z którego pochodzi. Jest w nim całkowicie zanurzony i wywiera wpływ społeczny. Jego działania kształtują kulturę⁴.

Jednak zasadniczy moment „zblżenia” wiąże się z tzw. zwrotem etnograficznym (*ethnographic turn*) w sztuce współczesnej. Przejawiał się on między innymi w adaptowaniu metod badań etnograficznych do twórczości artystycznej oraz rosnącej liczbie prac, które bezpośrednio nawiązywały do tematyki i koncepcji antropologicznych⁵. Niemalże równolegle w szeregach reprezentantów nauki pojawiła się tzw. etnograficzna awangarda⁶, która przyczyniła się do delegitymizacji pojęcia *primitive* jako kategorii, z którą antropologia była łączona i kojarzona w dyskursie publicznym, do krytycznej samorefleksji oraz podważenia obiektywności samej nauki. W kontekście relacji pomiędzy sztuką współczesną i antropologią ważną rolę odegrała Susan Hiller, antropolożka i artystka, która swoimi działaniami z pogranicza sztuki i antropologii przyczyniła się do istotnych zmian w sztuce na Zachodzie, jak również krytycznej autorefleksji antropologii nad jej naukowym statusem⁷. Zwrot etnograficzny spowodował na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku kolejną falę zafascynowania sztuką artystów postkolonialnych kultur Afryki i Azji. Włoski krytyk sztuki Giorgio Verzotti tak przedstawił tę sytuację:

Wartość sztuki takich artystów jak: Anish Kapoor (Indie), Mona Hatoum (Liban), Cai Guo-Qiang (Chiny) czy Meschac Gaba (Benin) i Pascale Marthine Tayou (Kamerun) odnosi się do ich „otwarłości” na konfrontację i dialog między różnymi kulturami, gdzie inność nie zostaje zneutralizowana

⁴ Cyt. za: A. SCHNEIDER, Ch. WRIGHT: *The Challenge of Practice*. W: *Contemporary Art and Anthropology*. Red. EADEM. New York 2007, s. 24.

⁵ Lista artystów, którzy od lat siedemdziesiątych XX wieku przystosowali metodologię badań terenowych do swoich działań oraz zaczęli w swojej twórczości angażować się w rozważania o różnicy kulturowej czy tożsamości, stale się wydłuża. Dla przykładu można wymienić takich artystów, jak: Joseph Beuys, Lothar Baumgarten, Christian Boltanski, Rimer Caudillo, Carlos Kapelan czy Ana Mendieta. Zob. ibidem.

⁶ Metaforyczne wyrażenie *ethnographic avant-garde*, przywodzące na myśl artystyczne awangardy, rzadko jest używane na polskim gruncie. George Marcus i Fred Myers zauważyli, że jedni termin ten wiążą z nietzscheańskim sceptycyzmem (np. Stevena Tylera), a drudzy – z wezwaniem do przemyślenia przedmiotu i projektów antropologicznych w tzw. postmodernizmie. Por. G.E. MARCUS, F.R. MYERS: *The Traffic in Culture. An Introduction*. W: *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Los Angeles 1995, s. 20–21.

⁷ O twórczości Susan Hiller z perspektywy antropologicznej zob. m.in. D. ROBINSON: *Encounters with the Work of Susan Hiller*. W: *Contemporary Art and Anthropology...*, s. 71–85.

poprzez proces homogenizacji ani przedstawiona jako egzotyka, ale zamienia się w problem, potrzebę konfrontacji, źródło przeciwieństw. [...] Stawia pod dyskusję centralność Zachodu⁸.

Jednym z centralnych tematów sztuki stały się wówczas poszukiwania „innego”, nie tylko różnego od siebie, ale także „innego” w sobie (*self-othering*), skłaniające wielu artystów świata zachodniego do wyjścia poza kulturowo narzucone ramy instytucji takich jak galerie czy muzea. Swoje projekty umieszczali najczęściej *elsewhere* i *outside*, a „innymi” stały się raczej peryferyjne światy grup podporządkowanych i marginalizowanych kulturowo⁹ niż dalekie geograficznie i kulturowo społeczeństwa plemienne. Przyjęcie „quasi-antropologicznego paradygmatu w sztuce”, jak określił to w krytycznym tekście Hal Foster¹⁰, miało również związek ze zwrotem ku partycypacji i współdziałaniu z członkami owych społeczności w tworzeniu dzieła sztuki. Antropologia zaczęła dzielić ze sztuką rolę komentatora rzeczywistości, obie stały się krytyką kultury współczesnej. Należy jednak pamiętać, co podkreślał Foster, że działania artystyczne, których celem jest poszukiwanie autentyczności czy to w społeczeństwach odległych kulturowo i geograficznie, czy w grupach i społecznościach marginalizowanych świata zachodniego, mogą stać się dwuznaczne etycznie i prowadzić do swoistej egzotyki ludzkich zbiorowości, wynikającej z chęci wpisania się w tendencje zaangażowania społecznego i uzyskania finansowania projektu¹¹.

Zmiana optyki Antropolog jako artysta?

W ostatniej dekadzie możemy zaobserwować, także w Polsce, rezultaty istotnej zmiany optyki, jaka nastąpiła na granicy świata sztuki i antropologii. Artyści w swoich pracach coraz częściej szukają współpracy z odbiorcą swojego działania, wychodzą poza mury galerii, a w tworzeniu krytyki społecznej korzystają z metod antropologicznych. Nowatorskie działania ukierunkowane na łączenie świata sztuki i antropologii ukazują możliwość bliższego współdziałania we wzajemnym korzystaniu z metod i praktyk. Artysta i etnograf, stając wobec tej samej rzeczywistości, często rozumieją ją bardzo podobnie, tylko sięgają po różne

⁸ G. VERZOTTI: *Ultime tendenze degli anni '90*. W: *Arte contemporanea. Le ricerche internazionali dalla fine degli anni 50 a oggi*. Red. F. POLI. Milano 2004, s. 324.

⁹ Artyści na Zachodzie zajmowali się kwestiami postkolonialnymi, a w polskiej sztuce odrodził się „wątek wiejski”, *raison d'être* etnografii przez prawie cały XX wiek. Przykładem są tutaj działania artystyczne Daniela Rycharskiego w jego rodzinnej wsi Kurówko.

¹⁰ H. FOSTER: *The Artist as Ethnographer?* W: *The Traffic in Culture...*, s. 302–310.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 303.

środku wyrazu i interpretacji. Dla antropologa zainteresowanie się działalnością artystyczną oznacza dostrzeżenie nowych dróg przedstawiania rzeczywistości, a na poziomie praktycznym implikuje otwartość na metody i praktyki stosowane w sztuce. Sytuacja wzajemnego przenikania się tych dwóch światów wpływa na charakter i jakość wytwarzanej wiedzy, język i sposób opisu, charakter dzieła czy innowacje twórcze w praktyce artystycznej i antropologicznej.

Przykładem tego rodzaju spotkania i twórczego dialogu był projekt „Prolog. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego”, realizowany przez zespół złożony z artystów, animatorów i etnografów w Broniowie i OstałóWKu w 2011 roku. Wcześniej, w latach 2004–2009, prowadzono badania etnograficzne, które stały się punktem wyjścia projektu i podejmowanych w jego ramach działań z zakresu sztuki współczesnej i animacji społeczności lokalnej, takich jak „Miejsce wspólnoty” i „Trzy bieguny”¹². Tomasz Rakowski, komentując film będący częścią przedsięwzięcia, wyjaśniał:

[Poprzez] skonstruowanie i przeprowadzenie takich działań społecznych i artystycznych, które będą w stanie pobudzić i odsłonić te lokalne potencjały kreatywności i szeroko rozumianą aktywność twórczą [...], chcieliśmy się dowiedzieć, jak ten nowy typ projektu animacyjnego, trwale złączonego z wrażliwością etnografii i pewną odwagą obecną we współczesnych nurtach sztuki, wpłynie na dotychczasowe życie i uczestnictwo w kulturze mieszkańców wsi Broniów i OstałóWek¹³.

Kontynuacją formuły badań etnograficznych poszerzonych o aspekt animacyjny oraz współpracę z artystami działającymi w obszarach sztuki zaangażowanej społecznie były kolejne projekty członków Kolektywu Terenowego, studentów Instytutu Kultury Uniwersytetu Warszawskiego i artystów – „Prolog. Oddolne tworzenie kultury” (2011) oraz „Etnografia/animacja/sztuka (2012). Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego”¹⁴. Doświadczenia współpracy etnografów z artystami zebrane w postaci materiałów z badań, dokumentacji działań i publikacji stały się bezpośrednim bodźcem do postawienia pytań o warsztat metodologiczny łączący badania etnograficzne z działaniami artystycznymi.

W 2013 roku rozpoczęto realizację projektu badawczego „Wyzwania etnografii twórczej. Wypracowanie naukowego warsztatu »badań w działaniu« uchwytyującego peryferyjne aktywności twórcze i łączącego perspektywę intensywnych badań antropologicznych z projektami z zakresu sztuki współczesnej”. Projekt został stworzony pod auspicjami Narodowego Centrum Nauki przez zespół w składzie: Tomasz Rakowski, Ewa Chomicka, Ewa Rossal i miał się przyczynić

¹² Zob. T. RAKOWSKI: *Etnografia/Animacja/Sztuka. Wprowadzenie*. W: *Etnografia/Animacja/Sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Red. T. RAKOWSKI. Warszawa 2013, s. 14–15.

¹³ <http://archiwumwizualne.pl/projekt/prolog-nierozpoznane-wymiary-rozwoju-kulturalnego/> [data dostępu: 2.03.2016].

¹⁴ Projekt realizowany w latach 2011–2014 pod kierunkiem Tomasza Rakowskiego, we współpracy z Narodowym Centrum Kultury. <http://www.nck.pl/serie-wydawnicze/274171-etnografia-animacja-sztuka-nierozpoznane-wymiary-rozwoju-kulturalnego> [data dostępu: 19.11.2015].



Fot. 1. „Skup łąz”, projekt Alicji Rogalskiej i Łukasza Surowca, Pracownia Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, Lublin (fot. F. Chrobak, lipiec 2014)



Fot. 2. „Skup łąz”, projekt Alicji Rogalskiej i Łukasza Surowca, Pracownia Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, Lublin (fot. F. Chrobak, lipiec 2014)



Fot. 3. „DOM” Arka Pasożyta w ramach projektu „Przebudzenie – ?????”, Elbląg
(fot. P. Grdeń, czerwiec–październik 2013)



Fot. 4. „DOM” Arka Pasożyta w ramach projektu „Przebudzenie – ?????”, Elbląg
(fot. P. Grdeń, czerwiec–październik 2013)



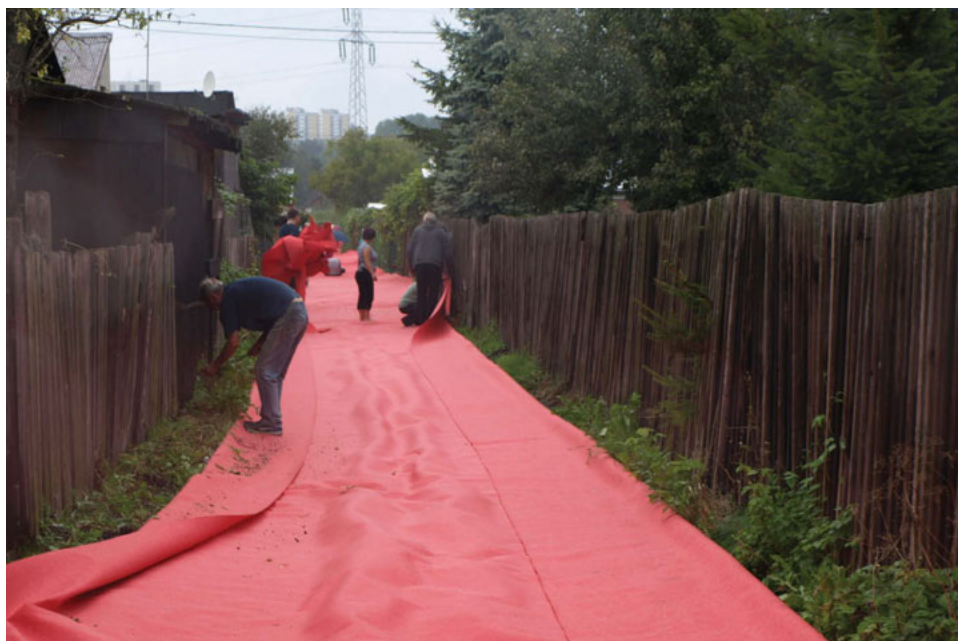
Fot. 5. „DOM” Arka Pasożyta w ramach projektu „Przebudzenie – ????” Elbląg (fot. P. Grdeń, czerwiec–październik 2013)



Fot. 6. „Dywanik”, projekt Moniki Drożyńskiej, Pracownia Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, Lublin (fot. E. Rossal, sierpień 2014)



Fot. 7. „Dywanik”, projekt Moniki Drożyńskiej, Pracownia Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, Lublin (fot. M. Drożyńska, sierpień 2014)



Fot. 8. „Dywanik”, projekt Moniki Drożyńskiej, Pracownia Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, Lublin (fot. E. Rossal, sierpień 2014)

do zbudowania nowej perspektywy poznawczej i warsztatu metodologicznego łączącego badania antropologiczne z praktykami i narzędziami z zakresu sztuki współczesnej. Koordynatorzy odwołali się do kilku zasadniczych koncepcji i zakresów tematycznych, w tym działań z zakresu sztuki zaangażowanej społecznie, prac analizujących sztukę współczesną jako formę działania społecznego i zarazem formę antropologicznej pracy badawczej oraz badań w działaniu (*action research*). Wybór konkretnych przedsięwzięć do badań nastąpił po stworzeniu mapy działań artystycznych prowadzonych głównie w Polsce¹⁵, które angażują lokalne społeczności. Projektybrane pod uwagę były realizowane w obszarach określanych w języku instytucji finansujących granty jako społeczności lokalne i peryferyjne, marginalizowane środowiska miejskie, które często są oddalone od dużych ośrodków kulturotwórczych – a więc miasteczka lub wsie, niejednokrotnie dotknięte problemami natury społeczno-ekonomicznej, w tym wysokim bezrobociem. Jedną z cech takich środowisk społecznych jest to, że często znajdują się w sytuacji podporządkowywania wszelkiego typu aktywności kulturalnych narzucanym z zewnątrz schematom i instytucjonalnym praktykom. Inaczej mówiąc, oddolna aktywność twórcza zostaje całkowicie „skolonizowana” przez wyobrażenia tego, co „kulturalne”, budowane przez środowiska zewnętrzne (inteligencje, przedstawiciele kultury i nauki). Obszary te stały się przestrzenią działania wielu współczesnych artystów, tym samym przekształcając się w nowy teren badawczy dla antropologów. Po zmapowaniu projektów z zakresu sztuki zaangażowanej społecznie ujawniły się miejsca szczególnie aktywne pod względem zapraszania artystów do współpracy z lokalną społecznością. Przedsięwzięcia takiego typu stanowią niewielki wycinek, marginalną część świata sztuki, jednak w ostatnich latach, ze względu na „popyt na projekty zaangażowane społecznie”¹⁶, cieszą się rosnącym zainteresowaniem. Wśród wyjątkowo „gorących” miejsc można wymienić na przykład: Lublin i działającą tam Pracownię Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”, projekt „Przebudzenie – ?????” realizowany w Świeciu i Elblągu, Cieszyn z O!Świetlicą Krytyki Politycznej „Na Granicy” czy bytomską Świetlicą Sztuki działającą przy Centrum Sztuki Współczesnej „Kronika”¹⁷.

¹⁵ W ramach projektu są prowadzone również badania we Włoszech. Dotychczas rozmawiałam z antropolożką-artystką Fiammą Montezemolo (zob. www.fiammamontezemolo.com) oraz twórcami projektu „Exposed”, mającego na celu przyjrzenie się, jaki wpływ na miasto i jego mieszkańców miała organizacja w Mediolanie targów „Expo 2015” (zob. www.exposedproject.net).

¹⁶ Rozmowa z Moniką Drożyńską. Badania własne, Lublin, sierpień 2014 roku.

¹⁷ <http://www.rewiry.lublin.pl/#pg=3097879966252853590&ver=2013> [data dostępu: 28.08.2015]; <http://przebudzenie.art.pl/> [data dostępu: 28.08.2015]; <http://www.krytykapolityczna.pl/kluby/cieszyn> [data dostępu: 28.08.2015]; <http://www.kronika.org.pl/> [data dostępu: 28.08.2015].

Współ-badanie projektów artystycznych

Termin „współ-badnie” odnosi się do włoskiego słowa *conricerca*¹⁸, które „pozwala lepiej uchwycić element współpracy w wytwarzaniu wiedzy, obecny w ruchu (uczestniczących) badań w działaniu”¹⁹. Bogaty w odniesienia termin ułatwia zrozumienie zasadniczej osi wypracowywanego w ramach realizowanego projektu warsztatu metodologicznego. Istotne jest połączenie intensywnych badań etnograficznych z działaniami aktywizującymi indywidualne potencjały twórcze oraz praktykami i narzędziami wykorzystywanymi w sztuce współczesnej. Zwrot ku badaniom w działaniu²⁰ pozwala na stworzenie warunków, które zaprzeczają „wizji kultury jako z góry zdefiniowanych zasobów”²¹. Działania artystyczne z zakresu sztuki zaangażowanej społecznie wytwarzają nowe, „gęste rzeczywistości” kulturowe, a tym samym pozwalają na wzbogacenie wiedzy etnograficznej o zagadnienia i zjawiska nieujmowane dotąd w tradycyjnych badaniach. Podczas „dziania się” projektów z zakresu sztuki zaangażowanej społecznie uczestnicy partycypują w procesie otwierania się na sytuacje nieprzewidziane i zaskakujące, stawiające przed każdym z nich możliwość zmiany optyki i „przeformułowywania” samych siebie.

Dobrze ilustruje to między innymi projekt „Skup łez”²² Alicji Rogalskiej i Łukasza Surowca, który polegał na wytworzeniu prowokacyjnej sytuacji upublicznienia czynności kojarzonej z intymnością i słabością. „Łzy, jak twierdzili artyści, powodują, że nie wiemy, jak się zachować, stabilne zachowania się rozpadają, powstaje jakaś dziwna wspólnota, którą legitymizuje naoczność płaczu”²³. Próba opisu przez antropologa zdarzeń, które dopiero nastąpią, do których nie mógł się w żaden sposób przygotować, otwiera go na przeformułowywanie i pokorę wobec zdobywanej wiedzy oraz dostrzeżenie w działaniach jednostek wyłącznie fragmentów zagubionej opowieści, której najprawdopodobniej nigdy nie złożą w całość. Potrzeba człowieka nieustannego potwierdzania swojej jed-

¹⁸ Lewicowa tradycja współ-badań, opierających się na współpracy badawczej naukowców i robotników, proponowana jako forma ruchu intelektualnego przez Roberta Guiduccio, Alessandra Pizzorna czy Danila Montaldiego. Za: A. SKÓRZYŃSKA: *Kto potrzebuje współ-badań. (Participatory) action research jako projekt emancypacji (intelektualistów)*. „Kultura Współczesna”, 2013, nr 2, s. 96.

¹⁹ Ibidem, s. 95.

²⁰ O tzw. zwrocie działaniowym w naukach społecznych wyczerpująco pisała Agata Skórzyńska we wspomnianym artykule. Zob. A. SKÓRZYŃSKA: *Kto potrzebuje...*, s. 95–101.

²¹ T. RAKOWSKI: *Etnografia/animacja/sztuka. Wprowadzenie...*, s. 24.

²² Projekt zrealizowany w lipcu 2014 roku w Lublinie, w ramach Pracowni Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry”.

²³ T. RAKOWSKI: *Społeczna droga donikąd. „Skup łez” jako zbiór „pytań właściwych”*. W: *Katalog Pracowni Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry” prezentujący wydarzenia z lat 2013–2014*. Red. M. RYCKOWSKA. Lublin 2014, s. 128–137.

ności zanika w sytuacjach artystycznych prowokacji, na przykład gdy miesza się „perspektywa biograficzna płaczących (wymiar jednostkowego działania) i perspektywa społecznych napięć”²⁴. Wiedza zdobywana podczas typowych jakościowych badań etnograficznych stanowi źródło bardzo szczegółowego, gęstego opisu życia społecznego, jednakże zazwyczaj zostawia poza refleksją cały obszar wiedzy nieprofesjonalnej, nieujmowanej w kategorii badawcze, nierozpoznanej w dyskursie badanych²⁵. Podczas współ-badania, będącego jednocześnie współ-udziałem i współbyciem, sytuacji wytwarzanych w działaniach artystycznych, biorący w nim udział nie podchodzą do tematyki etnograficznej w klasyczny sposób, nie przewidują rezultatu i nie zakładają z góry rodzaju zdobywanych informacji. Przedmiot badania wciąż się tworzy wewnątrz świata badanych.

Innym przykładem odzwierciedlającym specyfikę współ-badania, współbycia i współdziałania może być projekt „DOM”²⁶. Jego rzeczywista realizacja była jednak daleka od rozpisanego na początku przez artystę Arka Pasożyta planu. Działanie nabierało kształtu i znaczenia dopiero w ramach zawiązujących się interakcji między pomysłodawcą projektu a ludźmi tworzącymi społeczność lokalną jednego z elbląskich osiedli. Istotą całego przedsięwzięcia stały się wydarzenia, sytuacje, relacje powstałe w trakcie budowania DOMu, które wywołały zmiany w uczestnikach, jak również spowodowały odkształcenie samego projektu. Mieszkańcy osiedla dziesięciopiętrowych bloków przy ulicy Władysława IV w Elblągu zaczęli postrzegać DOM jako nowy element ich wspólnej przestrzeni. Po czasie na okolicznych ławkach przysiadali już nie tylko młodzi mężczyźni w celu spożycia alkoholu, ale również starsze osoby, by spotkać się z sąsiadami²⁷. Działania okołoDOMowe na czas trwania projektu uczyniły przestrzeń osiedlową bezpieczną i udomowioną, czego jednym z przejawów były zapewnienia składane przez mężczyzn w sile wieku, że będą „pilnować DOM-u i nie pozwolą na jego dewastację”²⁸.

Artysta zaangażowany społecznie – podobnie jak etnograf – dociera do ludzi, rozmawia z nimi, otwiera się na ich świat i często „widzi więcej”, gdyż jego

²⁴ Ibidem, s. 134.

²⁵ Wiedzy, która znajduje się po stronie zarówno badacza, jak i rozmówców. Por. T. RAKOWSKI: *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk 2009, s. 34; D.R. HOLMES, G.E. MARCUS: *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Przeł. K. MUCKIEWICZ. Warszawa 2009, s. 652.

²⁶ Projekt był realizowany od czerwca do października 2013 roku w ramach przedsięwzięcia „Przebudzenie – ?????” w Elblągu. W pierwotnej wersji miał się zakończyć zbudowaniem przez artystę domu z „niczego”. W rezultacie powstał DOM, przy zasadniczym udziale osadzonych z Aresztu Śledczego w Elblągu. Przez ponad rok, do momentu zburzenia wiosną 2015 roku, stanowiąc „osiedlowy dom kultury”.

²⁷ Por. E. ROSSAL: *Kultura podwórkowa w działaniu*. W: *Przebudzenie – ?????* [katalog projektu]. Red. K. DZIEWECZYŃSKA. Elbląg 2013, s. 14–26. Katalog dostępny na stronie projektu: www.przebudzenie.art.pl.

²⁸ Badania własne, Elbląg, sierpień 2013 roku.

wybór miejsc i rozmówców zasadza się nie na wiedzy, ale raczej na uczuciach, emocjach²⁹. Spotkanie, które jest efektem jego pracy, często wydobywa na światło dzienne nieznane dotąd zjawiska społeczne, ukazuje, że obok nas są „inne” rzeczywistości. Już samo wejście do tego świata może być gestem prowokacyjnym społecznie i stać się zaczątkiem projektu artystycznego. Monika Drożyńska, zanim rozłożyła na jednej z przecznicy odchodzących od ulicy Dzierżawnej w Lublinie trzystumetrowy czerwony dywan³⁰, dużo rozmawiała z mieszkańcami, tworząc z nimi rodzaj bliskości. Nie dążyła swoim działaniem do zmiany, chciała wyłącznie pokazać jej potencjał do wydarzenia się i doprowadzić do powstania przestrzeni dynamicznej, którą można było wykorzystać, wypełnić w dowolny sposób. Działania artystyczne w miejscu uchodzącym w opinii większości mieszkańców Lublina za wykluczone, peryferyjne, marginalizowane i zapomniane wzbudziły kontrowersje. W mediach pojawiły się między innymi „oskarżenia o replikowanie czy wręcz wzmacnianie defaworyzującego dyskursu dotyczącego tego fragmentu miasta”³¹, a także krytyczne głosy podkreślające marnotrawienie pieniędzy publicznych³². Mieszkańcy ulicy Dzierżawnej mieli świadomość szumu medialnego, ale wielu z nich, nawet tych krytycznie nastawionych do samego projektu, potraktowało wspólne rozkładanie dywanu jako impuls do wyjścia z domu i rozmowy z sąsiadami. W wywiadach przeprowadzanych już po realizacji projektu³³ zauważyłam, że dla mieszkańców z perspektywy czasu drugorzędne stały się deklarowane początkowo bieżące potrzeby związane z infrastrukturą ulicy, jak przeprowadzenie kanalizacji oraz wymiana nawierzchni niewybrukowanej drogi. Opowiadali, że jeszcze długo po wyjeździe artystki, dopóki pozwalała na to pogoda, mieszkańcy codziennie zamiatali dywan i wystawiali przed dom stoliki z krzesłami. Nieoczywista sytuacja ukazała przede wszystkim realny głód relacji międzyludzkich.

W tak prowadzonych badaniach etnograficznych, na poziomie relacji międzyludzkich pojawia się zazwyczaj dysonans i rodzaj dyskomfortu po stronie

²⁹ Krakowska artystka Monika Drożyńska podkreślała „[...] bardzo często nie ma wytłumaczenia, dlaczego takie a nie inne środowiska. Czasem coś mnie wzruszy albo zachwyci. Najczęściej to się opiera na pozytywnych emocjach. Albo współczuciu – akurat w moim wypadku”. Rozmowa z Moniką Drożyńską. Badania własne, Lublin, luty 2014 roku.

³⁰ Projekt Moniki Drożyńskiej „Dywanik”, zrealizowany w sierpniu 2014 roku przy jednej z przecznicy ulicy Dzierżawnej w Lublinie.

³¹ A. BUREK: *Odmęty (re)wirów*. W: *Katalog Pracowni Sztuki Zaangażowanej...*, s. 18.

³² Głosy krytyczne pojawiały się często na forach lokalnych gazet. Zob. np.: „Kmo”: „Czerwony dywanik” na ulicy Dzierżawnej. 29.08.2014. <http://www.dziennikwschodni.pl/co-gdzie-kiedy/inne/czerwony-dywanik-na-dzierzawnej,n,140829600.html> [data dostępu: 4.09.2014]; „Czerwony dywanik” – nietypowa instalacja na ul. Dzierżawnej. 29.08.2014. <http://www.lublin112.pl/czerwony-dywanik-nietypowa-instalacja-ul-dzierzawnej/> [data dostępu: 5.09.2014]; „md”: *Czerwony dywan, by nie brudzili nóg. Dzierżawna jak Hollywood*. 30.08.2014. http://lublin.wyborcza.pl/lublin/1,48724,16558254,Czerwony_dywan_by_nie_brudzili_nog_Dzierzawna_jak.html [data dostępu: 30.08.2014].

³³ Na podstawie wywiadów przeprowadzonych w ramach badań własnych w maju 2015 roku.

zarówno antropologa, jak i ludzi, z którymi rozmawia. Otrzymując od nich wiedzę, doświadczenia, emocje, w zamian może dać wyłącznie swoją uwagę, rozmowę, która *de facto* jest wpisana w jego pracę. Niekiedy to wystarcza, ale często pojawia się nadzieja, że „coś możemy zmienić, poprawić, na coś wpłynąć”. Ta dysproporcja może być niwelowana między innymi przez połączenie badań z działaniami artystycznymi i dzielenie przestrzeni uczestnictwa. Antropolog nie ogranicza się wówczas do bezpiecznego i zdystansowanego komentowania rzeczywistości kulturowej, ale podobnie jak osoby, z którymi rozmawia, „naraża się” na ryzyko związane z „przekraczaniem siebie” i przebudową swojego sposobu myślenia i wyuczonych schematów działania.

W stronę *creativity*

Etnografia, tak jak działania z zakresu sztuki współczesnej, jest procesem, składającym się z „podejmowania mniej lub bardziej świadomych kroków badawczych [...], z nieprzewidywalnych zwrotów akcji, z niespodziewanych odkryć i asocjacji, mających realny wpływ na przebieg tworzenia etnografii”³⁴. Artyści zajmujący się tematami antropologicznymi pokazują nowe sposoby postrzegania rzeczywistości, uczą innej wrażliwości. Udział antropologa w projekcie artystycznym przekształca jego praktykę badawczą, przeformułowuje dotychczas znane schematy pracy i wymaga przede wszystkim intensywnej obecności „tu i teraz”. W rezultacie „zamiast badania jest spotkanie, zamiast obserwacji uczestniczącej – działanie (»wykonywanie«, performens), zamiast kierunku badawczego i przedmiotu badań – sytuacja etnograficzna i gęstość interakcji”³⁵. Współ-badanie projektów artystycznych i przyglądanie się praktykom stosowanym przez artystów umożliwiają antropologowi nie tylko wykroczenie poza znane i utarte ścieżki uprawiania antropologii, ale również otwarcie się i zmianę w sobie samym. Traktowanie ludzkich aktywności i praktyk jako przejawów „sztuki życia”, kreatywnego przekształcania rzeczywistości³⁶, zbliża do rozumienia etnografii jako twórczego spotkania z drugim człowiekiem. Wytwarzanie „żywej” sceny badawczej, na której powstają zupełnie nowe doświadczenia, sytuacje i spojrzenia, pozwala na podważenie oczywistości otaczającej nas rzeczywistości.

³⁴ T. RAKOWSKI: *Łowcy...*, s. 40.

³⁵ T. RAKOWSKI: *Wprowadzenie...*, s. 27.

³⁶ Por. P. WILLS: *Wyobraźnia etnograficzna*, Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2005, s. 26–27.

Bibliografia

Literatura zwarta

- BISHOP C.: *Inferni artificiali. La politica della spettatorialita nell'arte partecipativa*. Novara 2015.
- BUREK A.: *Odmęty (re)wirów*. W: *Katalog Pracowni Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry” prezentujący wydarzenia z lat 2013 i 2014*. Red. M. RYCZKOWSKA. Lublin 2014, s. 16-20.
- FOSTER H.: *The Artist as Ethnographer?* W: *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Red. G.E. MARCUS, F.R. MYERS. Los Angeles 1995, s. 302-309.
- HOLMES D.R., MARCUS G.E.: *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Warszawa 2010, s. 645-662.
- MARCUS G.E., MYERS F.R.: *The Traffic in Culture: An Introduction*. W: *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Los Angeles 1995, s. 1-55.
- RAKOWSKI T.: *Etnografia/animacja/sztuka. Wprowadzenie*. W: *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Red. T. RAKOWSKI. Warszawa 2013, s. 6-44.
- RAKOWSKI T.: *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk 2009.
- RAKOWSKI T.: *Spoleczna droga donikąd. „Skup łez” jako zbiór „pytań właściwych”*. W: *Katalog Pracowni Sztuki Zaangażowanej Społecznie „Rewiry” prezentujący wydarzenia z lat 2013-2014*. Red. M. RYCZKOWSKA. Lublin 2014, s. 128-137.
- ROSSAL E.: *Kultura podwórkowa w działaniu*. W: *Przebudzenie – ?????* [katalog projektu]. Elbląg 2013, s. 14-26.
- ROBINSON D.: *Encounters with the Work of Susan Hiller*. W: *Contemporary Art and Anthropology*. Red. A. SCHNEIDER, Ch. WRIGHT. New York 2007, s. 71-85.
- SCHNEIDER A., WRIGHT Ch.: *The Challenge of Practice*. W: *Contemporary Art and Anthropology*. Red. EADEM. New York 2007, s. 1-29.
- VERZOTTI G.: *Ultime tendenze degli anni '90*. W: *Arte contemporanea. Le ricerche internazionali dalla fine degli anni 50 a oggi*. Red. F. POLI. Milano 2004, s. 320-348.
- WILLS P.: *Wyobraźnia etnograficzna*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2005.

Czasopiśmiennictwo

- SKÓRZYŃSKA A.: *Kto potrzebuje współ-badań. (Participatory) action researcher jako projekt emancypacji (intelektualistów)*. „Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka” (Sztuka współpracy), 2013, nr 2 (77), s. 95-111.

Źródła internetowe

- <http://archiwumwizualne.pl/projekt/prolog-nerozpoznane-wymiary-rozwoju-kulturalnego/> [data dostępu: 19.11.2015].
- <http://www.nck.pl/serie-wydawnicze/274171-etnografia-animacja-sztuka-nerozpoznane-wymiary-rozwoju-kulturalnego> [data dostępu: 19.11.2015].
- <http://www.rewiry.lublin.pl/#pg=3097879966252853590&ver=2013> [data dostępu: 28.08.2015].
- <http://przebudzenie.art.pl/> [data dostępu: 28.08.2015].

<http://www.krytykapolityczna.pl/kluby/cieszyn> [data dostępu: 28.08.2015].

<http://www.kronika.org.pl/> [data dostępu: 28.08.2015].

„Kmo”: „Czerwony dywanik” na ulicy Dzierżawnej. 29.08.2014. <http://www.dziennikwschodni.pl/co-gdzie-kiedy/inne/czerwony-dywanik-na-dzierzawnej,n,140829600.html> [data dostępu: 4.09.2014].

„Czerwony dywanik” – nietypowa instalacja na ul. Dzierżawnej. 29.08.2014. <http://www.lublin112.pl/czerwony-dywanik-nietypowa-instalacja-ul-dzierzawnej/> [data dostępu: 5.09.2014].

„md”: Czerwony dywan, by nie brudzili nóg. Dzierżawna jak Hollywood. 30.08.2014. http://lublin.wyborcza.pl/lublin/1,48724,16558254,Czerwony_dywan_by_nie_brudzili_nog_Dzierzawna_jak.html [data dostępu: 30.08.2014].

Marta Kowalska

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Filologiczny

Festiwal a miasto

Przykład Edynburga

The festival and the city. The example of Edinburgh

Abstract: The aim of this article is to show Edinburgh as a city identified by its festivals. Two of them—Edinburgh International Festival and Edinburgh Festival Fringe—influenced cultural landscape of Scottish capital the most, and therefore they were analyzed extensively in this study. I intend to show how the concepts of “space” and “place” surface in the reception of the Edinburgh festivals. I’m presenting both—the residents’ and visitors’—perspectives. I’m trying to better understand how the city, art, and people collide, cooperate and—in the end—coexist.

Key words: festival, Edinburgh, city, space, culture

Słowa kluczowe: festiwal, Edynburg, miasto, przestrzeń, kultura

Od czasów drugiej wojny światowej można zaobserwować wzrost znaczenia festiwali w życiu publicznym. Często traktowane są jako sposób zwiększenia zainteresowania regionem, zapewnienia miejsc pracy, rozwoju infrastruktury. Jednak nadal mają też znaczenie symboliczne, wpływają na umocnienie wspólnoty, dostarczają rzeczywistych przeżyć. Niniejszy artykuł jest poświęcony prezentacji Edynburga jako miasta identyfikowanego i identyfikującego się przez pryzmat festiwali. Szczególną uwagę poświęcam dwóm festiwalom obejmującym najwięcej form artystycznych (od teatru, baletu, muzyki współczesnej, opery, po formy niestandardowe) – Edinburgh International Festival¹ oraz Edinburgh Festival

¹ W skrócie EIF. Skrót będzie stosowany w dalszej części artykułu.

Fringe². Wskazuję wagę pojęć takich jak miejsce i przestrzeń w kontekście tych zjawisk oraz związku zachodzące między festiwalami a publicznością – mieszkańcami i turystami.

Każde duże wydarzenie – kulturalne, polityczne czy sportowe – ma wpływ na miasto, w którym się odbywa. Często jest to wpływ jednorazowy i krótkotrwały, ekonomiczny, urbanistyczny itd. W przypadku Edynburga festiwale są nieodłącznie sprzężone ze strukturą miasta, nie tylko stają się turystyczną atrakcją, ale też kształtują społeczność mieszkańców i odwiedzających miasto. Co więcej, festiwale miały wielki wpływ na rozwój miasta i jego transformację. Jak zauważyli autorzy raportu *Thundering Hooves. Maintaining the global competitive edge of Edinburgh festivals*:

Od wczesnych lat osiemdziesiątych trwa proces, który można nazwać „festiwalizacją”, powiązany z ekonomiczną restrukturyzacją miast, wewnątrzmiastową rywalizacją i dążeniem do rozwijania miast jako platform konsumpcji doświadczenia kulturalnego³.

W Edynburgu odbywa się dwanaście międzynarodowych festiwali: Edinburgh International Festival, Edinburgh Festival Fringe, Scottish International Storytelling Festival (festiwal opowiadania), Edinburgh's Hogmanay (festiwal celebrujący nowy rok), Edinburgh International Science Festival (festiwal nauki), Imagine Festival (festiwal skierowany do najmłodszych), Edinburgh International Film Festival (festiwal filmowy), Edinburgh Jazz & Blues Festival (festiwal muzyki jazzowej i bluesa), Edinburgh Art Festival (festiwal artystyczny), Royal Edinburgh Military Tattoo (festiwal orkiestr wojskowych), Edinburgh International Book Festival (festiwal książki), Edinburgh Mela (festiwal muzyki i tańca).

Połowa z nich odbywa się równocześnie w sierpniu – to właśnie za ich sprawą stolica Szkocji przemienia się w „miasto festiwali”.

Stanley Waterman zauważył, że festiwale są związane z miejscem, należy więc zastanawiać się, jak wpływają i co czerpią z charakteru przestrzeni, w jakiej się odbywają: „Na wiele sposobów promowanie festiwalu artystycznego jest związane z promowaniem miejsca”⁴. O zależności tej celnie pisała Sharon Zukin, przytaczana przez Watermana:

² W skrócie EFF lub Fringe. W dalszej części artykułu skrótoowo określam Edinburgh Festival Fringe jako Fringe.

³ *Thundering Hooves Maintaining the Global Competitive Edge of Edinburgh's Festivals. Executive Summary*. 2006. <http://www.scottisharts.org.uk/resources/publications/research/pdf/RES21%20Thundering%20Hooves%20Executive%20Summary.pdf> [data dostępu: 16.08.2015]. Cytaty z publikacji obcojęzycznych zamieszczone w artykule podaję w tłumaczeniu własnym.

⁴ S. WATERMAN: *Carnivals for élites? The cultural politics of arts festival*. „Progress in Human Geography” 1998, nr 22 (1), s. 60.

Twórcy festiwalu wykorzystują go, by (zre)konstruować miejsce, w którym jest organizowany. Dlatego udane festiwale tworzą potężne oraz ciekawe poczucie miejsca, które jest lokalne, jako że festiwal odbywa się w okolicy lub regionie, lecz jednocześnie często zdobywa zainteresowanie w skali globalnej, by przyciągnąć oba typy uczestników i publiczności⁵.

Analiza przeprowadzona na początku lat dziewięćdziesiątych nadal doskonale odpowiada sytuacji Edynburga, który przez trzy wakacyjne miesiące, z kulminacją w sierpniu, całkowicie zmienia swoje oblicze. O identyfikacji miasta przez pryzmat festiwalu świadczy chociażby hasło przewodnie stolicy Szkocji – „Edinburgh Festival City”, czyli „Edynburg – miasto festiwalu”⁶. Unifikacja miasta z jego „festiwalowością” jest tak silna, że niejednokrotnie uczestnicy nie zdają sobie nawet sprawy, w którym z dwunastu festiwali biorą akurat udział. Jak zauważa Michael Morgan:

Festiwal implikuje specjalne użycie przestrzeni przez organizatora i odwiedzającego. [...] Dla odwiedzających festiwal jest to [miejsce występów – przyp. M.K.] miejsce oddzielone, do którego przybywają w poszukiwaniu niezwykłych przeżyć. Przeżycie to może mieć emocjonalne i symboliczne znaczenie, które później kojarzą oni z danym miejscem⁷.

Wyznacznik miejsca pojawia się także w legendzie o powstaniu idei EIF. Według niej sopranistka Audrey Mildmay spacerowała w 1942 roku Princes Street z Rudolfem Bingiem (późniejszym twórcą EIF), a gdy spojrzała na oświetlony blaskiem księżycą Zamek, stwierdziła, że szkocka stolica byłaby wspaniałym otoczeniem dla festiwalu⁸. Nie tylko w legendzie, ale też w rzeczywistości lokalizacja miała znaczący wpływ na mocną pozycję Edynburga jako potencjalnego gospodarza ważnego wydarzenia kulturalnego.

Związki Edynburga z jego festiwalową tożsamością sięgają specyficznej sytuacji 1947 roku, gdy wiele europejskich miast, znanych wcześniej ze swej imponującej architektury i kultury, było zrujnowanych. Gazeta „The Scotsman” pisała, że „Salzburg, Monachium i inne przedwojenne centra festiwalowe najprawdopodobniej zostaną wyłączone z działań na nieokreślony czas” („Festival News”, 1945)⁹.

Lokalność jest istotna dla mieszkańców Edynburga, a nabiera szczególnego znaczenia w kontekście obserwowalnych w ostatnich latach dążeń do uzyska-

⁵ Ibidem, s. 58.

⁶ Por. D. GETZ: *Events and Public Policy. W: Event studies. Theory, research and policy for planned events.* London 2007, s. 339.

⁷ M. MORGAN: *Festival spaces and the visitor experience.* W: *Social and Cultural Change. Making Space for Leisure and Tourism.* Red. M. CASADO-DIAZ, S. EVERETT, J. WILSON. Eastbourne 2007, s. 113.

⁸ E. MILLER: *The Edinburgh International Festival 1947–1996.* Aldershot 1996.

⁹ K. JAMIESON: *Edinburg. The Festival Gaze and Its Boundaries.* „Space and Culture” 2004, nr 7, s. 66.

nia przez Szkocję niepodległości¹⁰. Funkcja umacniania i kreowania wspólnoty stanowi immanentną cechę kultury. Jest również wymieniana jako pierwotne zadanie festiwalu. Niektóre festiwale, jak Vienna Musical and Theatre Festival, powstawały z myślą o edukacji kulturalnej¹¹. Twórcy EIF dbają o uwzględnianie w programie szkockiego teatru i szkockiej muzyki, dzięki czemu festiwal staje się platformą upowszechniania kultury Szkocji na arenie międzynarodowej¹².

O związku EIF z lokalną społecznością świadczą też dane statystyczne. Chociaż festiwal odwiedza publiczność średnio z 70 krajów całego świata, odbiorcy zagraniczni stanowią raptem 13% uczestników. Za to aż 55% pochodzi z Edynburga i Lothians, 10% – z pozostałych regionów Szkocji. Fakt, że w 2015 roku w festiwalu wzięło udział 750 szkockich artystów, potwierdza dążenie twórców EIF do kultywowania związków z korzeniami¹³.

Cecilie Sachs Olsen, analizując przestrzenie festiwali w Kopenhadze, Manchesterze i Wiedniu, doszła do następujących wniosków:

Dzisiaj festiwale nadal pełnią rolę w umacnianiu tożsamości, choć w zwiększonej konkurencji terytorialnej między miastami i regionami stopniowo stają się instrumentalnym narzędziem miejskiej rewitalizacji i przyciągania turystów poprzez marketing miejsc¹⁴.

Rzeczywiście, władze Edynburga świadomie kreują miejsca związane z festiwalem w celu zwiększenia przychodów i rewitalizacji miasta. Tworzą w ten sposób przestrzeń przyjazną turystom, sprzyjającą pełnemu doświadczeniu festiwalu. W raporcie *Edinburgh City Cultural Venues Study* (Studium miejsc kultury Edynburga), przygotowanym dla edynburskiego Komitetu Kultury i Rozrywki (ang. Culture and Leisure Committee), znalazło się sformułowanie:

Jeśli festiwale i wydarzenia są krwiobiegiem miasta, to miejsca kultury są jego sercem. Od esplanady Zamku po Usher Hall, od Charlotte Square do Traverse Theatre – lokalizacje kulturalne Edynburga są zróżnicowane, ekscytujące i pełnią kluczową rolę w ofercie miasta kierowanej do rezydentów i odwiedzających¹⁵.

¹⁰ Artykuł powstał dokładnie rok po referendum niepodległościowym w 2015 roku i temat odłączenia Szkocji od Wielkiej Brytanii pozostawał aktualny – w mediach pojawiały się uwagi komentatorów, że oddzielenie jest nieuniknione.

¹¹ *Final Report Summary – EURO-FESTIVAL (Art festivals and the European public culture)*. http://cordis.europa.eu/result/rcn/59090_en.html [data dostępu: 20.08.2015].

¹² J. CARLSEN, J. ALI-KNIGHT, M. ROBERTSON: *ACCESS – A research agenda for Edinburgh Festivals*. „Event Management” 2007, t. 11, nr 1–2, s. 4.

¹³ Na podstawie danych otrzymanych od działu prasowego Edinburgh International Festival we wrześniu 2015 roku.

¹⁴ C.S. OLSEN: *Re-thinking festivals: a comparative study of the integration/marginalization of arts festivals in the URBAN regimes of Manchester, Copenhagen and Vienna*. „International Journal of Cultural Policy” 2013, t. 19, nr 4, s. 481.

¹⁵ *Edinburgh City Cultural Venues Study. Appendix 3: Executive summary*. Edinburgh Council, 2006, nr 7, s. 1.

Dokument dotyczył lokalizacji imprez kulturalnych. Uwzględniono w nim jedynie przestrzenie mogące pomieścić powyżej 200 osób, identyfikując 73 takich punktów na terenie Edynburga. Autorzy zauważyli, że koncentrują się one wokół trzech miejsc: Uniwersytetu Edynburskiego (i wokół Bistro Square), Lothian Road oraz okolic Zamku¹⁶.

Czas festiwalu

W sezonie festiwalowym populacja Edynburga wzrasta dwukrotnie¹⁷. Do niemal pięciuset tysięcy mieszkańców dołącza drugie tyle odwiedzających. W lipcu i sierpniu atmosfera na ulicach ulega niesamowitemu przekształceniu; wpływa na to między innymi pojawienie się ulicznych artystów – komików, akrobatów, muzyków, magików, mimów. Zalewające ulice tłumy gromadzą się w kręgach, by obejrzeć przedstawienie. Po jego zakończeniu są zachęceni przez wykonawców do ofiarowania dobrowolnego datku. Działania w sferze ulicy są nieodłączną częścią Fringe’a. Co za tym idzie, sposób przemieszczania się turystów jest powolny, gdyż obserwują każdy szczegół, wchłaniają atmosferę miasta, zatrzymują się przy wystawach sklepowych, robią zdjęcia. Zjawisko to w kontekście Edynburga opisała już w 2004 roku Kristie Jamieson:

W czasie letniego sezonu festiwalowego ulice Old Town poddają się uprzywilejowanemu tempu i logice, których wynikiem jest odrębny sposób patrzenia na miasto, spojrzenie romantyzujące żartobliwie odmienny rytm i symulowane, karnawałowe otoczenie¹⁸.

„Chaotyzacja” jest doskonale widoczna na Royal Mile – bardzo popularnej sekwencji ulic Edynburga (prowadzącej od Hollyrood Park do Zamku) oraz w otaczających ją rejonach (takich jak Grassmarket, Victoria Street, The Mound). Należy oczywiście zauważyć, że taka liczba ludzi wpływa negatywnie na otoczenie. Pojawia się między innymi kwestia śmieci¹⁹, a także okresowego

¹⁶ Ibidem, s. 5.

¹⁷ Por. J. GRANT: *Culture Shock! A Survival Guide to Customs and Etiquette in Scotland*. Tarrytown 2009, s. 120.

¹⁸ K. JAMIESON: *Edinburgh. The Festival Gaze...*, s. 69.

¹⁹ Zob. *Fringe litter crisis. Edinburgh Overflows with rubbish*. Edinburgh Evening News, 14.08.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/fringe-litter-crisis-edinburgh-overflows-with-rubbish-1-3858555> [data dostępu: 14.08.2015].

wzrostu przestępczości²⁰. To jednak problemy spotykane w przypadku każdego dużego wydarzenia, rozwiązywane na bieżąco.

Marketing w przestrzeni publicznej

Fringe wiezie prym, jeśli chodzi o marketing festiwali w przestrzeni miasta. Na ulicach pojawiają się tysiące plakatów reklamujących spektakle – rozklejane są na płotach, latarniach, specjalnie wyznaczonych słupach. W większości przypadków artyści sami tworzą, drukują i dystrybuują materiały promocyjne. Organizatorzy Fringe'a instruuja uczestników, by osobiście uzyskali zgodę na zamieszczenie plakatu²¹. Do tego należy dodać kampanie promocyjne polegające na zamieszczaniu ogłoszeń na autobusach, taksówkach, budynkach itd., prowadzone przez wszystkie edynburskie festiwale.

Jednym z najchętniej wykorzystywanych sposobów promocji przedstawień lub wydarzeń jest wręczenie ulotek – znów jest to działanie podejmowane głównie przez uczestników Fringe'a. Artyści lub związane z nimi osoby (czasem wynajęci pracownicy) zachęcają przechodniów do wzięcia ulotki. Aby zainteresować publiczność, stosują różne zabiegi: tańczą, śpiewają, stają na podwyższeniach, używają megafonów i bannerów. Zdarzają się również metody zbliżone do performance'u, uwzględniające makijaż, dialogi, zagadywanie. W 2015 roku zaobserwowałam na przykład grupę ludzi leżących nieruchomo na środku deptaka, którzy w uniesionych do góry rękach trzymali ulotki przedstawienia. Drugim przykładem z tego roku jest troje ludzi przebranych za członków ekipy telewizyjnej, którzy chodzili ze stworzoną z kartonu kamerą oraz prawdziwym mikrofonem i zadawali przechodniom pytania. Na stronie Fringe'a czytamy: „Badania wskazują, że wręczenie 50 ulotek po zaangażowaniu się w rozmowę z członkiem publiczności może być tak samo efektywne, jak wręczenie 500 ulotek »na oślep«”²². Należy dodać, że podczas EIF także wykorzystuje się kampanie ulotkowe, prowadzone jednak inaczej – pracę wykonują ludzie zatrudnieni przez organizatorów, ubrani w koszulki z napisem „Festival people” (ludzie festiwalu), identyfikujące ich jako związanych z festiwalem.

Ulotki i plakaty wpływają na wygląd miasta, staje się ono bardziej kolorowe i zostaje spotęgowane poczucie chaosu, plakatowanie nie jest bowiem nadzo-

²⁰ Zob. S. VESTY: *Police confirms 176 arrests during the Edinburgh Festival*. Daily Record, 7.08.2015. <http://www.dailyrecord.co.uk/news/scottish-news/police-confirm-176-arrests-during-6397465> [data dostępu: 7.09.2015].

²¹ Posters. W: *Marketing*. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/participants/promoting-your-show/marketing> [data dostępu: 14.08.2015].

²² *How many to print?* W: *ibidem*.

rowane, a ulotki po przeczytaniu są często wyrzucane na ulicę. „Uliczna promocja” spektakli przyczynia się do wprowadzenia atmosfery święta, karnawału, celebracji. I rzeczywiście, zmiana, jaką przechodzi miasto podczas festiwalu, jest nieraz określana mianem karnawalizacji. Bachtin uważał, że praktyki karnawału i festiwalu reprezentują czas, gdy świat zostaje „przewrócony do góry nogami”. Uważał też, że w czasie festiwalu nie można żyć „poza nim” i że stoi on w opozycji do znanych formatów życia społecznego²³.

Należy zaznaczyć, że wszystkie wydarzenia festiwalu, nawet te przywodzące na myśl działania zupełnie spontaniczne i oddolne, są kontrolowane przez organizatorów (w mniejszym lub większym stopniu), a także władze miasta (m.in. za pośrednictwem policji). Uczestnicy – artyści i widzowie – nie są zwolnieni z obowiązku przestrzegania prawa i norm społecznych. Jest to więc „chaos kontrolowany”, „wolność nadzorowana”.

Lokalizacje

Festiwalowa przestrzeń Edynburga jest urządzona z wielką rozwagą. Wydarzenia odbywają się w centrum, blisko miejsc atrakcyjnych turystycznie, sklepów (np. na Princes Street), barów, restauracji, z dala od osiedli mieszkaniowych i mniej rozwiniętych dzielnic. Sprawia to, że doświadczenia przeciętnego turysty mogą się ograniczać do doznań festiwalowych w pięknym otoczeniu, bez kontrastowania go ze „zwykłym życiem” Edynburga.

Najbardziej widoczna różnica między lokalizacjami EIF i Fringe ma charakter ilościowy; podczas gdy EIF skupia się w kilku wybranych miejscach, Fringe odbywa się w setkach punktów. Jednak ta ilościowa różnica wiąże się nierozdzielnie z odmiennym charakterem obu przedsięwzięć. EIF jest poświęcony głównie „sztuce wysokiej”, artyści są zapraszani przez dyrektora, jakość artystyczna stoi na pierwszym miejscu. We Fringe’u udział może wziąć każdy, kto dopełni odpowiednich formalności – zorganizuje miejsce dla swojego przedstawienia, dokona opłaty rejestracyjnej. Występem nieobcy jest ostry język i kwestionowanie zastanego stanu społecznego. O otwartym i „buntowniczym” charakterze Fringe’a świadczy też jego hasło przewodnie: „Defying the norm since 1947” (Przeciwstawiając się normie od 1947 roku).

Między EIF a Fringe istnieje podział rysujący się na linii „oficjalności” i „nieoficjalności”, mający podłoże historyczne. EIF powstał w 1947 roku jako inicjatywa mająca na celu celebrację i wzbogacenie europejskiej kultury po zakończeniu

²³ Por. M. BACHTIN: *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przeł. A. i A. GORENIOWIE. Kraków 1975.

drugiej wojny światowej. W czasie pierwszej edycji do Edynburga przyjechało osiem niezaproszonych grup teatralnych. Swoje sztuki wystawiły poza oficjalnym programem, na „skraju” (ang. *fringe*) festiwalu. Z roku na rok liczba artystów decydujących się na taki sposób prezentacji swojego dorobku rosła, aż w 1958 roku powołano do życia organizację Edinburgh Festival Fringe Society, która sformalizowała tę kolektywną inicjatywę²⁴. I chociaż obecnie wielkość, dochody i wpływ na otoczenie kulturalne Fringe’a oraz EIF są porównywalne, pierwszy z nich nadal odbywa się pod hasłem niezależności.

Jedno z założeń Fringe’a to samodzielny wybór lokalizacji wydarzeń przez artystów. Wynikiem jest niesamowita wręcz ilość miejsc wykorzystywanych podczas festiwalu. W 2015 roku było to 313 adresów rozsianych po całym mieście²⁵. Nie zaskakuje, że ich wielkość i jakość jest różna – od małych kawiarni z pojemnością do kilkunastu osób, po hotele, teatry (np. Traverse Theatre) czy muzea (np. National Museum of Scotland) i galerie (np. Scottish National Gallery). Co ciekawe, artystów goszczą również sklepy, a nawet miejsca spotkań religijnych, takie jak Dom Spotkań Kwaków. Wydarzenia odbywają się nie tylko w przestrzeni zamkniętej; jednym z festiwalowych miejsc jest On Top of Arthur’s Seat, czyli Na szczycie Góry Artura – publiczność może uczestniczyć w spektaklu na szczycie jednego z symbolicznych miejsc miasta.

Każdy z punktów wykorzystywanych w trakcie Fringe charakteryzuje się innym stopniem wolności pozostawianej artystom. Od najmniejszej, obserwowanej w teatrach, gdzie panują standardowe zasady prezentacji spektaklu, po kluby i lokale, pozostawiające pełną dowolność swoim gościom. Miałam okazję odwiedzić miejsce tego typu – Cowgatehead. Tam artyści przejęli kontrolę nad wyglądem pomieszczeń. Ściany, sufity, kable, rury, okna, praktycznie każda wolna powierzchnia została zaklejona plakatami i ulotkami, które przyjęły rolę artystycznego uzupełnienia zaniedbanego budynku. Ta alternatywna przestrzeń, wraz ze starymi tynkami i pozostawionymi w nieładzie krzesłami, przywodziła na myśl *squat* – opuszczone miejsce zajmowane zazwyczaj nielegalnie.

W porównaniu z trzema setkami lokalizacji Fringe’a, dwanaście miejsc wykorzystywanych podczas EIF w 2015 roku wydaje się liczbą niezwykle małą. Dodatkowo jedynie w ośmiu z nich regularnie odbywały się wydarzenia. Organizowany „odgórnie” i cieszący się udziałem sław światowej sztuki EIF w 2015 roku w programie zawarł 116 wydarzeń, podczas gdy Fringe podał liczbę 50 459.

²⁴ *About the Edinburgh Festival Fringe*. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/about-us> [data dostępu: 14.08.2015].

²⁵ Mapa lokalizacji festiwalu. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/visit-the-fringe/venue-map> [data dostępu: 14.08.2015].

Topografia przestrzeni EIF odnosi się do idei bliskości i wygody. Główne gmachy – Festival Theatre, Edinburgh Playhouse, King’s Theatre, Usher Hall, Royal Lyceum Theatre, Edinburgh International Conference Centre, The Hub, The Queen’s Hall – znajdują się relatywnie blisko siebie, do tego są usytuowane w centralnych punktach miasta. Lokalizacje te są dobrze znane mieszkańcom i turystom – to uznane sale koncertowe, teatry i nowoczesne centrum konferencyjne. Organizatorzy dużą wagę przykładają do jakości wykorzystywanych miejsc. Wydaje się to zrozumiałe, skoro festiwal gości międzynarodowe sławy, jak chociażby Sylvie Guillem, która w 2015 roku występowała na EIF w ramach trasy wieńczącej jej karierę²⁶. Lokalizacje są więc schludne, imponujące, w przypadku architektury teatrów i sal koncertowych przywodzą na myśl XVIII i XIX wiek, kojarzą się z luksusem, wygodą.

Różnica pomiędzy skojarzeniami wywoływanymi przez EIF i Fringe wiodzie się z kontrastu oficjalny – nieoficjalny i w sposób nieunikniony prowadzi do rozróżnienia elitarność – popularność. Rzeczywiście, między Fringe a EIF rysuje się swoista granica (choć należy zaznaczyć, że również na Fringe’u są prezentowane dzieła wybitnych artystów, cieszących się światowym uznaniem).

Jak wspomniałam, artyści biorący udział we Fringe’u często i z chęcią wprzęgają do swych działań ulice i inne przestrzenie publiczne. Tworzy to atmosferę (czasem pozornego) niezorganizowania, chaosu, wolności. Podczas EIF również organizuje się takie wydarzenia, ich charakter jest jednak skrajnie odmienny. Są pełnymi rozmachu i w szczegółach przemyślanymi eventami.

Pierwszy z nich to organizowany corocznie od lat osiemdziesiątych pokaz fajerwerków („Virgin Money Fireworks Concert”²⁷). Jest urządzany w ostatnim dniu festiwalu, jako oficjalne zakończenie EIF, jednak w świadomości publiczności zamyka także sezon festiwalowy. Pokaz sztucznych ogni przy akompaniamencie muzyki wykonywanej na żywo przez orkiestrę stał się wizualnym symbolem Edynburga; zdjęcia Zamku otoczonego spektakularnymi światłami towarzyszą wielu materiałom promocyjnym.

Również w tym przypadku trudno nie zwrócić uwagi na symboliczny wymiar lokalizacji; finałowe wydarzenie odbywa się na Zamku, który stanowi główny punkt okolicy, górujący nad miastem i mocno zakorzeniony w historii Edynburga. Drugim miejscem, w którym odbywa się pokaz sztucznych ogni oraz

²⁶ Por. *Sylvie Guillem – Life in Progress*. Edinburgh International Festival. <http://www.eif.co.uk/2015/guillem> [data dostępu: 14.08.2015]; S. GREEN: *Sylvie Guillem: Life in Progress*. The Skinny. <http://www.theskinny.co.uk/festivals/edinburgh-festivals/international/sylvie-guillem-life-in-progress> [data dostępu: 14.08.2015].

²⁷ Zob. *Virgin Money Fireworks Concert*. <http://www.eif.co.uk/2015/virginmoneyfireworks#>. VfbYNRfVhBc [data dostępu: 31.08.2015].

koncert, są Princes Street Gardens – Ogrody Princes Street. Wstęp do ogrodów jest płatny, jednak wydarzenie można obserwować niemal z każdego miejsca w Edynburgu, a w 2015 roku była też dostępna transmisja radiowa koncertu. Dla publiczności pokaz fajerwerków to również okazja do spotkania i wspólnego spędzania czasu – popularne jest przynoszenie z sobą koców i koszy piknikowych wypełnionych smakołykami.

Wydarzenie zajmuje ważną pozycję w świadomości lokalnego otoczenia EIF. Dowodem na to może być odzew, z jakim spotkało się przeniesienie widowiska na poniedziałek (był to ostatni dzień festiwalu). Od 2004 roku organizowano je w niedzielę; EIF kończył się bowiem tydzień później, w pierwszym tygodniu września, a następujący po koncercie poniedziałek był dniem wolnym od pracy. Zmiana, wynikająca z modyfikacji terminu EIF (w 2015 roku, po raz pierwszy od osiemnastu lat, EIF odbył się w tych samych ramach czasowych, co Fringe), wywołała poruszenie wśród mieszkańców. „Edinburgh Evening News” opublikował artykuł zawierający wypowiedzi rodziców apelujących o przywrócenie pierwotnego terminu ze względu na dzieci, które przez późną godzinę i konieczność pójścia do szkoły następnego dnia nie mogły obejrzeć spektaklu²⁸. Widać więc, że pokazy sztucznych ogni, jak również terminy festiwalu, stanowią ważny element życia Edynburga i jego mieszkańców.

Fergus Linehan od roku 2015 roku jest nowym dyrektorem EIF. Jak wspominałam, program festiwalu był jego autorskim pomysłem. Linehan zaproponował mieszkańcom i turystom dopełnienie swoistej klamry, tworząc event otwierający EIF. Podczas bezpłatnego „The Harmonium Project” na budynku sali koncertowej Usher Hall wyświetlano animacje, którym towarzyszył nagrany wcześniej utwór *Harmonium* Johna Adamsa w wykonaniu Edinburgh Festival Chorus i Royal Scottish National Orchestra pod batutą Petera Oundjiana. Projekt przyciągnął niemal dwadzieścia tysięcy widzów, co dwukrotnie przekroczyło oczekiwania organizatorów²⁹. Miejsce tego wydarzenia znów nie było wybrane przypadkowo – zbudowana w 1896 roku Usher Hall to jedna z lepszych sal koncertowych na świecie, stanowi też ważny i rozpoznawalny punkt miasta. Publiczność gromadziła się na rzadko wykorzystywanym placu o pełnej znaczenia nazwie Festival Square (plac Festiwalowy). Wspólna celebracja rozpoczęcia sezonu festiwalowego była ukłonem w stronę mieszkańców i próbą podkreślenia związków EIF z miastem.

²⁸ *Should Festival Fireworks be on Friday or Saturday?* Edinburgh Evening News, 1.09.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/should-festival-fireworks-be-on-friday-or-saturday-1-3874227> [data dostępu: 1.09.2015].

²⁹ *EIF's Fergus Linehan vows to top Harmonium Project.* Edinburgh Evening News, 5.09.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/eif-s-fergus-linehan-vows-to-top-harmonium-project-1-3878557> [data dostępu: 5.09.2015].

Wydarzenie zebrało bardzo dobre recenzje i doceniono ideę rozpoczęcia sezonu w atmosferze wspólnotowej.

Podsumowanie

Edynburg jest miastem identyfikującym się poprzez festiwale. Umożliwia publiczności uczestnictwo w wielkim święcie sztuki. Stolica Szkocji przemienia się w sierpniu w świat rządzony odmiennymi zasadami. W artykule próbowałam wskazać, w jaki sposób pojęcie przestrzeni, miasta, lokalizacji wpływa na przeżycia przyjezdnych i mieszkańców. Hasło „Edynburg – miasto festiwali” jest bez wątpienia trafne. Chociaż festiwale poddają się procesowi globalizacji, uważam, że w Edynburgu wspólny wysiłek ich twórców, władz miasta, a także uczestników (artystów i odbiorców) prowadzi do zachowania charakteru święta – celebracji kultury i sztuki, w której nie bez znaczenia pozostaje lokalizacja. Jej odpowiednie wykorzystanie i zaaranżowanie staje się nieodłączną częścią doświadczenia uczestników wydarzenia.

Aktualne pozostają słowa Jamieson z 2004 roku:

Fringe Festival bardziej niż International Festival przywłaszcza przestrzeń miasta, zezwala na występy uliczne i przemienia atmosferę miasta. Relacja miasta i jego festiwalowej tożsamości zmieniła się z powojennej emfazy na symboliczne uczłowieczone gesty międzynarodowego sojuszu³⁰.

Konkluzję dobrze uzupełniają słowa Linehana, wypowiedziane w wywiadzie po zakończeniu pierwszej edycji EIF pod jego kierownictwem:

Sojusz artystów, publiczności, organizacji rządowych, mediów, darczyńców i sponsorów jest bezprecedensowy i wszyscy w biurze EIF jesteśmy zaszczytni możliwością pracy dla tej niezwyklej organizacji. Będziemy nadal poszukiwać artystów największego kalibru i prezentować ich dzieła możliwie najszerzej publiczności³¹.

³⁰ K. JAMIESON, *Edinburgh: The Festival Gaze...*, s. 67.

³¹ *Edinburgh's twin festivals „a spectacular success”*. Evening Times, 31.08.2015. http://www.eveningtimes.co.uk/news/13637063.Edinburgh_s_twin_festivals__a_spectacular_success_/ [data dostępu: 31.08.2015].

Bibliografia

Literatura zwarta

- BACHTIN M.: *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przeł. A. i A. GORENIOWIE. Kraków 1975.
- Edinburgh City Cultural Venues Study. Appendix 3: Executive summary*. Edinburgh Council 2006, nr 7, s. i–xxvi.
- GETZ D.: *Event studies. Theory, research and policy for planned events*. London 2007.
- GRANT J.: *Culture Shock! A Survival Guide to Customs and Etiquette in Scotland*. Tarrytown 2009.
- MILLER E.: *The Edinburgh International Festival 1947–1996*. Aldershot 1996.
- MORGAN M.: *Festival spaces and the visitor experience*. W: *Social and Cultural Change. Making Space(s) for Leisure and Tourism*. Red. M. CASADO-DIAZ, S. EVERETT, J. WILSON. Eastbourne 2007, s. 113–130.

Czasopiśmiennictwo

- CARLSEN J., ALI-KNIGHT J., ROBERTSON M.: *ACCESS – A research agenda for Edinburgh Festivals*. „Event Management” 2007, t. 11, nr 1–2, s. 3–11.
- JAMIESON K.: *Edinburgh. The Festival Gaze and Its Boundaries*. „Space and Culture” 2004, nr 7, s. 64–75.
- OLSEN C.S.: *Re-thinking festivals: a comparative study of the integration/marginalization of arts festivals in the urban regimes of Manchester, Copenhagen and Vienna*. „International Journal of Cultural Policy” 2013, t. 19, nr 4, s. 481–500.
- WATERMAN S.: *Carnivals for élites? The cultural politics of arts festival*. „Progress in Human Geography” 1998, nr 22.

Źródła internetowe

- About the Edinburgh Festival Fringe*. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/about-us> [data dostępu: 14.08.2015].
- Edinburgh's twin festivals „a spectacular success”*. Evening Times, 31.08.2015. http://www.eveningtimes.co.uk/news/13637063.Edinburgh_s_twin_festivals__a_spectacular_success/ [data dostępu: 31.08.2015].
- EIF's Fergus Linehan vows to top Harmonium Project*. Edinburgh Evening News, 5.09.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/eif-s-fergus-linehan-vows-to-top-harmonium-project-1-3878557> [data dostępu: 5.09.2015].
- Final Report Summary – EURO-FESTIVAL (Art festivals and the European public culture)*. http://cordis.europa.eu/result/rcn/59090_en.html [data dostępu: 20.08.2015].
- Fringe litter crisis: Edinburgh Overflows with rubbish*. Edinburgh Evening News, 14.08.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/fringe-litter-crisis-edinburgh-overflows-with-rubbish-1-3858555> [data dostępu: 14.08.2015].
- GREEN S.: *Sylvie Guillem: Life in Progress @ Festival Theatre*. The Skinny. <http://www.theskinny.co.uk/festivals/edinburgh-festivals/international/sylvie-guillem-life-in-progress> [data dostępu: 14.08.2015].

- Mapa lokalizacji festiwalu. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/visit-the-fringe/venue-map> [data dostępu: 14.08.2015].
- Marketing*. The Edinburgh Festival Fringe. <https://www.edfringe.com/participants/promoting-your-show/marketing> [data dostępu: 14.08.2015].
- Should Festival Fireworks be on Friday or Saturday?* Edinburgh Evening News, 1.09.2015. <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/should-festival-fireworks-be-on-friday-or-saturday-1-3874227> [data dostępu: 1.09.2015].
- Sylvie Guillem – Life in Progress*. Edinburgh International Festival, <http://www.eif.co.uk/2015/guillem> [data dostępu: 14.08.2015].
- Thundering Hooves. Maintaining the global competitive edge of Edinburgh festivals*. 2006. <http://www.scottisharts.org.uk/resources/publications/research/pdf/RES21%20Thundering%20Hooves%20Executive%20Summary.pdf> [data dostępu: 16.08.2015].
- VESTY S.: *Police confirms 176 arrests during the Edinburgh Festival*. Daily Record, 7.08.2015 <http://www.dailyrecord.co.uk/news/scottish-news/police-confirm-176-arrests-during-6397465> [data dostępu: 7.09.2015].
- Virgin Money Fireworks Concert*. <http://www.eif.co.uk/2015/virginmoneyfireworks#.VfbYNRFVhBc> [data dostępu: 31.08.2015].

Manuela Marsal Cabitango

Victoria Kamasa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Neofilologii

Kuduro

– taniec młodego pokolenia Angoli

Charakterystyka zjawiska^{*}

***Kuduro* – the dance of Angola's young generation. A description of the phenomenon**

Abstract: *Kuduro* is a type of music and dance which was created in the capital city of Angola (Luanda) at the end of 1980'. It combines *batida* with electronic music such as techno and house and also with rap, originating from US. The paper presenting this type of dance starts with its general characteristic, then continues describing factors influencing current shape and functions of *kuduro*. Next, we present in details the movements of this dance and conclude with an overview of the dance forms and the definition of *kuduro* dance which summarize the information presented in the paper.

Key words: *kuduro*, Angola, dance anthropology, forms of movements, dance forms

Słowa kluczowe: *kuduro*, Angola, antropologia tańca, formy ruchu, formy tańca

Przechadzając się licznymi *musekes* – dzielnicami położonymi na peryferiach wielkich miast Angoli – można napotkać niezwykle ubranych i zachowujących

^{*} W artykule wykorzystano fragmenty pracy licencjackiej: M.M. CABITANGO: „*Kuduro*. Próba charakterystyki zjawiska z perspektywy antropologii tańca”. Pod kier. V. KAMASY. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Językoznawstwa, 2013. Zob. <http://logic.amu.edu.pl/images/9/9c/Cabitango.pdf>.

się młodych ludzi. Wykonują oni niezrozumiałe dla niewtajemniczonych ruchy. Jeden może utykać jak kaleka, drugi poruszać się niczym modelka na wybiegu, a jeszcze inny wykonywać zadziwiająco wyczynowe akrobacje. Co oni robią? Tańczą. Najprawdopodobniej *kuduro*, którego charakterystyce jest poświęcony niniejszy artykuł.

Próba przedstawienia *kuduro* niesie z sobą wiele wyzwań. Po pierwsze, jest to styl zarówno muzyczny, jak i taneczny, a obie te warstwy zjawiska są niezwykle istotne i silnie się przenikają. Charakterystyka ich obu znacznie przekroczyłaby jednak ramy niniejszego opracowania, dlatego zdecydowałyśmy się skoncentrować na aspekcie tanecznym, odnosząc się do muzyki jedynie w momentach, w których jest to konieczne. Drugim z problemów jest stosunkowe ubóstwo źródeł, na których można by oprzeć opis tańca *kuduro*. Nieliczne opracowania naukowe, w których poruszono to zagadnienie, zostały poświęcone raczej warstwie lirycznej tekstów¹. Ze względu na to zdecydowałyśmy się czerpać wiedzę nie tylko z publikacji o charakterze naukowym, ale też ze wszelkich innych dostępnych źródeł informacji, w tym kilku filmów i reportaży².

¹ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola. A Exclusão de Uma Nova Linguagem*. Brasileiro de Ciências Sociais, 7–10 sierpnia 2011. <http://docplayer.com.br/7174959-Kuduro-de-angola-a-exclusao-de-um-a-nova-linguagem-1-introducao.html> [data dostępu: 19.11.2015], s. 3–4; S.R. CONCEIÇÃO: *Movimento Kudurista. Uma nova linguagem na Expressão Cultural Urbana de Angola*. http://www.antoniocascais.de/2011/manuscript_musica_angolana.pdf [data dostępu: 11.12.2015].

² A. HARLIG: *Encyclopedia of Kuduro*. <https://readymadebouquet.wordpress.com/encyclopedia-of-kuduro/> [data dostępu: 24.10.2015]. Spośród filmów i reportaży m.in.: *KUDURO all style*. 2012 (film ukazujący kroki wykorzystywane w *kuduro* i sposób ich wykonywania przez różnych tancerzy) <http://www.youtube.com/watch?v=mSloFGXue6A> [data dostępu: 16.06.2013]; *Kuduro. Fogo No Museke*. Reż. J. ANTÓNIO. Portugalia 2007 (długometrażowy film dokumentalny poświęcony *kuduro*); *My Africa Is webisode 2: Os Kuduristas*. 2013 (reportaż poświęcony między innymi grupie tanecznej Os Kuduristas i jej przygotowaniom do pokazów tanecznych) <https://www.youtube.com/watch?v=pd5vNi2mn88> [data dostępu: 24.10.2015]; *Os Kuduristas – Show at Fryshuset – Sweden 2012*. 2012 (wideorejestracja występu Os Kuduristas w Szwecji). <https://www.youtube.com/watch?v=JxAovMjIKQ> [data dostępu: 24.10.2015]; *Os Kuduristas EPK*. 2012 (reportaż z udziałem artystów, poświęcony powstaniu muzyki i tańca *kuduro*). <https://www.youtube.com/watch?v=FMbEGswqDaw> [data dostępu: 24.10.2015]; *Os Kuduristas On The Road*. 2012 (reportaż z tournée Os Kuduristas po Europie). <https://www.youtube.com/watch?v=17qqO6SCveM> [data dostępu: 24.10.2015]; *Os Kuduristas Sweden Street Exhibition*. 2012 (wideorejestracja spontanicznego tańca Os Kuduristas na ulicy). <https://www.youtube.com/watch?v=1B33jYBjggE> [data dostępu: 24.10.2015]; *Tango, baile nuestro*. Reż. J. ZANADA. Argentyna 1988 (długometrażowy film dokumentalny poświęcony tango).

Co to jest kuduro?

Kuduro to styl muzyczny i taneczny powstały w stolicy Angoli, Luandzie, pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku. Jego narodziny wiążą się z momentem, w którym styl *batida* (połączenie perkusyjnej muzyki afrykańskiej i kalipso) zaczęto łączyć ze stylami wywodzącymi się ze Stanów Zjednoczonych: muzyką elektroniczną, taką jak techno czy house, a także z rapem³. Rezultatem takiej genezy jest między innymi obecność w *kuduro* rymowanych mówionych tekstów oraz muzyki stanowiącej połączenie muzyki angolskiej, afrykańskiej i afroamerykańskiej⁴ z muzyką elektroniczną. W warstwie tanecznej *kuduro* jest połączeniem elementów zaczerpniętych z hip-hopu i house'u, mających amerykańskie korzenie, z elementami sposobu poruszania się właściwego Angolczykom. Choreografka Ana Clara Guerra Marques dostrzegła w nim wyraźnie ujawniające się wpływy amerykańskiego stylu *street dance*⁵. Zarówno muzyka, jak i taniec charakteryzują się szybkim tempem – 130–140 BPM⁶. Z kolei Matan'yadi Norberto, dyrektor Narodowej Szkoły Teatru w Luandzie, podkreślił nierozłączność obu tych elementów: „[...] do tańca *kuduro* musi istnieć odpowiednia muzyka, zaś do muzyki *kuduro* konieczny jest odpowiedni taniec”⁷.

Nazwa *kuduro* powstała w 1992 roku z inicjatywy artysty Tony'ego Amado⁸ i została zainspirowana sposobem poruszania się Jeana-Claude'a Van Damme'a w jednej ze scen z filmu *Kickboxer* (1989) – charakterystycznym ruchem bioder, naprzemiennie w prawą i lewą stronę. Nazwa ta jest połączeniem dwóch wyrazów, portugalskiego *cú*, dosłownie oznaczającego „tyłek”, i *duro*, czyli „twardy”⁹. Opowiadając o okolicznościach powstania tego terminu, Amado poruszał w podobny sposób biodrami i jednocześnie śpiewał: „Dance-ke-dance-ke-dance-vandamme”¹⁰, co jeden z obserwatorów skomentował okrzykiem: „Isso é cú duro!”¹¹.

³ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola...*, s. 3.

⁴ Ibidem.

⁵ *Kuduro. Fogo No Museke...* Termin *street dance* odnosi się do wszystkich stylów tanecznych powstałych w miejscach innych niż studia tańca, takich jak ulice, parki, kluby nocne. Często mają charakter improwizacyjny i społeczny, angażujący widzów i innych tancerzy.

⁶ *Os Kuduristas EPK...* BPM – z ang. *beats per minute*, czyli liczba regularnych uderzeń przypadających na jedną minutę.

⁷ *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁸ A. CASCAIS: *Música em Angola*. 2011. http://www.antonioascais.de/2011/manuscript_musica_angolana.pdf [data dostępu: 19.05.2015], s. 4.

⁹ M. J. MOORMAN: *Intonations. A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times*. Athens–Ohio 2008, s. 235.

¹⁰ „Tańcz-ke-tańcz-ke-tańcz-vandamme”. Tłumaczenie własne.

¹¹ „To jest kuduro!”. Tłumaczenie własne.

Kuduro silnie wyróżnia się na tle innych stylów. Jest tańcem swobodnym, o dużej dowolności wykonywanych ruchów. *Kuduristas*¹² nie trenują na salach wyposażonych w lustra, nie biorą lekcji. Tańczą niemal wszędzie – na ulicy, podwórku, w parkach – i spontanicznie. Fernando Alvim, prezenter radiowo-telewizyjny i komik, zauważył, że *kuduro* to taniec twórczy, w którym cały czas pojawiają się nowe elementy¹³. Rzeczywiście, w *kuduro* nie obowiązują sztywne reguły. Pomimo istnienia określonych kroków, często powtarzających się w występach tancerzy, zasadą *kuduro* jest dowolność ich łączenia i modyfikowania. Nowe kroki nierzadko powstają z inicjatywy muzyków i tancerzy. Harlig wspominał na przykład o kroku *da bobeira*, który prawdopodobnie został tak nazwany, ponieważ zdawał się charakterystyczny dla grupy Os da Bobeira¹⁴. W przeciwieństwie chociażby do walca angielskiego, który obejmuje skończoną liczbę kroków, w *kuduro* nowe kroki mogą się pojawić w każdej chwili i z inicjatywy jakiegokolwiek tancerza. Ponadto poszczególne kroki mogą być łączone w różne kombinacje, w dowolnej kolejności, co zależy tylko od inwencji i chęci danego wykonawcy.

Kuduro charakteryzuje także bezpośredniość. Przykładowo, portugalska nazwa kroku *ma fode* może zostać przetłumaczona na angielski jako wulgarny zwrot *fuck me*¹⁵; w *kuduro* rzeczywiście można zaobserwować ruchy mające naśladować stosunek seksualny, podczas gdy w pozostałych angolskich stylach tańca nie odnajdziemy tak bezpośrednich nawiązań. Tak jak w tekstach piosenek *kuduro* pojawiają się wulgarnie wyrażenia¹⁶, tak w tańcu wulgarność jest wyrażana przez ruch¹⁷. Cechą wyróżniającą *kuduro* jest również duża doza teatralności i dramatyzmu. *Kuduristas* nie tylko wykonują ruchy określonymi częściami ciała w rytm muzyki, lecz także odgrywają pewne postaci. Naśladują ludzi i ich ułomności czy też powszechnie zachowania (jak na przykład poprawianie spodni na pośladkach)¹⁸. Swym tańcem opowiadają historie. Oczywiście, niemal w każdym innym tańcu można odnaleźć pewien rodzaj opowieści. Na przykład choreografia w tańcu towarzyskim, mimo że jest konstruowana zgodnie ze ściśle określonymi regułami, bywa przerywana sekwencjami, które przedstawiają jakąś historię, czy też, jak w przypadku namiętnego tango, sposób ruchu tancerzy i ich wyraz twarzy przywodzi na myśl kłótnię kochanków¹⁹. Jednak, przynajmniej na poziomie klasycznego tańca towarzyskiego czy baletu, nie można tu odnaleźć

¹² Termin stosowany na określenie osób wykonujących taniec *kuduro*.

¹³ A. CASCAIS: *Música...*, s. 5.

¹⁴ *Encyclopedia of Kuduro...*

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Na liczne wulgaryzmy w tekstach piosenek w *kuduro* zwróciła uwagę między innymi piosenkarka Noite & Dia. Zob. *Os Kuduristas EPK...*

¹⁷ Zob. np. *Angolan Kuduru*. 2008. <https://www.youtube.com/watch?v=oP1AZRoo2zQ> [data dostępu: 24.10.2015].

¹⁸ *Kuduro. Fogo No Museke...*

¹⁹ *Tango, baile nuestro...*

parodiowania homoseksualisty czy odgrywania aktu płciowego tak bezpośrednio, jak prezentują to *kuduristas*.

Równie ważną cechą *kuduro* jest ścisły związek tańca z muzyką. Według Angeli B. Wilper, oba elementy są nierozłączne²⁰. Zdaniem Norberto muzyka *kuduro* musi wiązać się z określonym tańcem, a taniec z określoną muzyką²¹. W przeciwieństwie do *street dance*, w którym współcześnie granice muzyczne nieco się zacierają (*break dance* może być zatańczony do muzyki hip-hop, a house – nie tylko do muzyki elektronicznej), *kuduro* bez odpowiedniej muzyki traci swoją unikalną formę.

Czynniki kształtujące *kuduro*

Jacek Pawlik wskazał, że według teoretyków taniec wywodzi się z „pragnienia naśladowania typowych zachowań człowieka”²². Wśród najważniejszych czynników mogących wpływać na kształtowanie tańca wymienił między innymi życie codzienne danej społeczności, a także warunki środowiska naturalnego na terenie przez nią zamieszkiwanym, jak na przykład ukształtowanie terenu²³.

Kuduro jako żywe zjawisko cały czas się kształtuje. Zmiany zachodzące w tańcu, takie jak pojawienie się nowych kroków, sposobu ich wykonania czy wpływy innych stylów, zależą przede wszystkim od tancerzy. Ponieważ forma *kuduro* pozostawia dużą dowolność ruchów, każdy z *kuduristas* tańczy w swój unikalny sposób. Jednak, jak w przypadku każdego stylu tanecznego, mają znaczenie określone czynniki, które nadały *kuduro* formę obserwowaną obecnie.

Za pierwszy z czynników kształtujących *kuduro* można uznać, zgodnie z koncepcją przywołaną przez Pawlika, życie codzienne Angolczyków w miejscu narodzin stylu – *museke* (przedmieścia angolskich miast). Wraz z powstawaniem gett, narastaniem buntu przeciwko sytuacji społecznej i pojawianiem się konfliktów pomiędzy mieszkańcami tych okolic, młode pokolenie potrzebowało sposobu, by wyrazić swoją frustrację, a także dzielić się pozytywnymi emocjami i ważnymi doświadczeniami. Z życiem na przedmieściach wiąże się hip-hop, muzyka powstała w amerykańskich dzielnicach zamieszkiwanych przez imigrantów i Afroamerykanów, która pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku dotarła do Angoli. Podobieństwo sytuacji życiowej sprawiło, że wywarła duży wpływ na młodych Angolczyków z dzielnic peryferyjnych²⁴. Zaczęli oni wykorzystać-

²⁰ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola...*, s. 3–4.

²¹ *Kuduro. Fogo No Museke...*

²² J.J. PAWLIK: *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*. Kraków 2011, s. 75.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola...*, s. 5.

wać elementy muzyki, a później także hip-hopu w *kuduro*. Życie na marginesie i przeżycia z tym związane można uznać za jedną z przyczyn wspomnianego bezpośredniego i dosadnego sposobu konstruowania w *kuduro* warstwy językowej i tanecznej.

Równie ważnym czynnikiem kształtującym *kuduro* jest wojna domowa w Angoli, w czasie której styl ten powstał. Mimo że Angola uzyskała niepodległość w 1975 roku, istotne problemy społeczne pozostawały nierozwiązane, a obietnice rządu – niespełnione²⁵. W tym roku rozpoczął się konflikt zbrojny, trwający do 2002 roku²⁶. Artyści *kuduro* – Presidente Gasolina i Principe Ouro Negro wspominali ten czas jako okres trwogi i niebezpieczeństwa: „Nasze mamy uciekały z nami na plecach, a w wieku czterech, pięciu lat słyszeliśmy odgłosy strzałów z broni. To sprawiło, że skłoniliśmy się w stronę bardziej agresywnego stylu”²⁷. Obserwowanie przemocy i życie w strachu przyczyniły się zapewne do wojowniczego wyrazu tańca. Jako przykład warto przywołać zapisany na taśmie filmowej taniec prawdopodobnie jednego z pierwszych wykonawców *kuduro*, młodego mężczyzny bez nogi, przywodzący na myśl ogromne zniszczenia po wojnie, tysiące ludzi, którzy ponieśli nieodwracalne straty, oraz ich niewyobrażalną siłę ducha²⁸.

Istotne dla obecnego kształtu *kuduro* jest również połączenie form tradycyjnych (*semba* i *kizomba*) z amerykańskimi *street dances*. W tańcu *kuduro* można zaobserwować elementy stylów takich jak *break dance* czy *locking*. Według Wilper znaczna część *kuduro* jest związana z tym pierwszym²⁹. Kroki zaobserwowane przez Hilger, takie jak *headspin* czy *suicide*³⁰, wywodzą się właśnie z *break dance*. Wiele kroków czy ułożeń ciała w *kuduro* cechuje się ekspresyjnością, a jednocześnie wymaga dużej wytrzymałości fizycznej i zręczności. Wykorzystanie elementów stylu *break dance* jest więc zapewne jednym ze źródeł charakterystycznej dla *kuduro* agresji. Niektóre z elementów *kuduro* zostały zaczerpnięte z tańca *ndombolo*, pochodzącego z Kongo – na przykład szybki i zwinny ruch nóg³¹.

²⁵ M.S. CAIO NETTO, P.M. SILVA de SANTANA: *O kuduro é de Angola. Espectro da cultura, inovação e descentramento*. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 7–10 sierpnia 2011. <http://docplayer.com.br/7174959-Kuduro-de-angola-a-exclusao-de-uma-nova-linguagem-1-in-troducao.html><http://docplayer.com.br/12278249-Autores-manoel-sotero-caio-netto-1-paula-manuella-silva-de-santana-2.html> [data dostępu: 19.5.2015], s. 2.

²⁶ Ibidem.

²⁷ *Os Kuduristas EPK...* Tłumaczenie własne.

²⁸ M.J. MOORMAN: *Intonations...*, s. 193.

²⁹ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola...*, s. 3.

³⁰ *Kuduro. Fogo No Museke...*

³¹ Ibidem, s. 4.

Funkcje

Charakteryzując różnorodne tańce Afryki, Pawlik zwrócił uwagę, że jeszcze do niedawna tańce afrykańskie rzadko wykonywano przede wszystkim dla przyjemności. Wśród funkcji, które pełniły, jedną z najważniejszych była funkcja sakralna, na przykład lud Daba (północny Kamerun) podczas święta *Dara musruf* poprzez taniec wyrażał wdzięczność zmarłym przodkom i siłom natury za opiekę, zdrowie i pomyślność³².

Również *kuduro* wydaje się pod tym względem zjawiskiem wielopłaszczyznowym, które pełni kilka funkcji. Badany materiał sugeruje, że za najważniejszą z nich można uznać funkcję reprezentatywną, a więc umożliwienie tancerzowi przekazania pewnej myśli, zindywidualizowanego przedstawienia określonego fragmentu rzeczywistości. Taniec *kuduro* został stworzony przez młode pokolenie Angolczyków w okresie wojny domowej, niestabilnego rządu i biedy. Artyści są reprezentantami swojego narodu i swojego pokolenia, przemawiają słowem lub ruchem do szerszej publiczności, którą stanowią odbiorcy spoza granic Angoli i całej Afryki. Według muzyka Paulo Floresa, *kuduro* reprezentuje Angolę, która chce żyć, Angolę młodych, Angolę peryferii, Angolę, która ma coś do przekazania światu³³. Z kolei dla artysty Cabo Snoopa *kuduro* jest życiem³⁴. Jest to muzyka i taniec przedmieść, poprzez które opowiada się historie życia codziennego i manifestuje swoje podejście do problemów społecznych. Za jego pomocą młodzi ludzie przekształcają negatywne doświadczenia w pozytywne działanie. Dzięki unikalnej formie tańca, na którą wskazał Norberto³⁵, stawiają oni czoła codziennym problemom, takim jak przestępczość czy trudna sytuacja materialna.

Kolejną z funkcji *kuduro* jest funkcja artystyczna. Norberto jest zdania, że zarówno muzyka, jak i taniec *kuduro* to sztuka³⁶. Twierdzi, że *kuduristas* mają możliwość przeciwdziałania zapaści mentalnej, kulturalnej i moralnej jednostek, rodzin i społeczeństwa. Artyści współpracują z muzykami z całego świata, podróżują, udzielając lekcji tańca *kuduro*. Muzyka spopularyzowała się już w Portugalii, dzięki grupie Buraka Som Sistema. Zespół złożony z czterech muzyków otrzymał między innymi nagrodę w konkursie Złote Globy w Portugalii w kategorii grupy roku, a ich singiel *Kalemba (Wegue Wegue)* z 2008 roku uplasował się na pierwszym miejscu na liście przebojów w Hiszpanii. Z kolei grupa taneczna Os Kuduristas reprezentuje swój kraj podczas warsztatów tanecznych prowadzo-

³² R. VORBRICH: *Święto duchów, czyli jak przetańczyć święto, Kamerun*. W: *Rytmy i kroki Afryki – Rhythms and steps of Africa*. Red. W. MOND-KOZŁOWSKA. Kraków 2011, s. 167.

³³ *Kuduro. Fogo No Museke...*

³⁴ *Os Kuduristas EPK...*

³⁵ *Kuduro. Fogo No Museke...*

³⁶ *Ibidem*.

nych między innymi na terenie różnych krajów Europy, takich jak Francja czy Szwecja³⁷.

Kuduro odgrywa także znaczącą rolę społeczną. Taniec został stworzony przez młodych i dla młodych, którzy w bezpośredni sposób przedstawiają swoje nastawienie do określonych zjawisk. Najczęściej tańczą w grupach, różnej wielkości, w których każdy stanowi część wspólnoty. To właśnie *kuduro* jest czynnikiem jednoczącym te grupy. Taniec pozwala wyrazić nie tylko negatywną postawę lub agresję. Coréon Dú wskazał na pogodę ducha Angolczyków, którą wciąż w sobie mają pomimo przeżyć wojennych³⁸. Z kolei Miguel Neto określił muzykę *kuduro* jako muzykę zabawy, podając jako przykład dużą popularność, jaką cieszy się w dyskotekach³⁹. *Kuduro* wiąże się także z potrzebą wolności, radością i energią⁴⁰. Podkreślając ekspresywność tego tańca, artysta Sebem określił go jako „moc, siłę, ogień”⁴¹.

Rytm

Thomas Riccio zwrócił uwagę na fundamentalną rolę rytmu w życiu człowieka⁴². Sam termin „rytm” jest różnie definiowany, w zależności od dziedziny, dla której stanowi przedmiot badań. Według Roderyka Langego, aby istniał rytm, musi również istnieć czynnik czasu, a wszystkie zjawiska fizyczne, również ruch ludzkiego ciała, przebiegają w czasie i przestrzeni⁴³. Rytm jest elementem muzyki porządkującym dźwięki w czasie⁴⁴. W tradycji zachodniej takim wyznacznikiem organizacji czasu jest podział dwu- lub trójdzielny⁴⁵. Marek Garztecki-Rohr zwrócił natomiast uwagę na odmienność muzyki afrykańskiej pod tym względem: na utwór muzyczny mogą składać się różne równocześnie tworzone rytmy⁴⁶. W tradycji afrykańskiej nie występuje metrum, będące wyznacznikiem czasu, ani jednostki pozwalające na rozróżnienie mocnych i słabych części taktu.

³⁷ *Os Kuduristas On The Road...*

³⁸ *Os Kuduristas EPK...*

³⁹ *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁴⁰ *Os Kuduristas EPK...*

⁴¹ *Kuduro. Fogo No Museke...* Tłumaczenie własne.

⁴² T. RICCIO: *Rhythm reality*. W: *Rytmy i kroki Afryki...*, s. 121.

⁴³ R. LANGE: *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze. Perspektywa antropologiczna*. Poznań 2009, s. 49.

⁴⁴ S. KOKOSZKA: *Rytm w muzyce Afryki i jego recepcja w twórczości kompozytorów współczesnych*. W: *Rytmy i kroki Afryki...*, s. 216.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ M. GARZTECKI-ROHR: *Muzyka afroamerykańska jako produkt kreolizacji*. W: *Rytmy i kroki...*, s. 237.

Stąd różnorodność w interpretacji tej samej struktury rytmicznej, wynikająca ze skupienia się przez słuchającego na wybranym aspekcie, co dla odbiorców zachodnich bywa mylące.

Rytm *kuduro* to uderzenia tradycyjnego dla Angoli gatunku muzyki, *semba*, które przybierają w *kuduro* nieco bardziej rytmiczną postać⁴⁷. Sama *semba* określana jest jako „niepowtarzalny beat, który nadaje tej muzyce charakterystyczne angolskie brzmienie”⁴⁸. Warto, za Marissą Moorman, przytoczyć słowa Antónia Venânciã⁴⁹: „[...] *semba* nie jest tylko muzyką. *Semba* jest po prostu rytmem. Rytm jest częścią [...] muzyki. Muzyka jest połączeniem tekstów, rytmu, głosów, melodii i wszystkich pozostałych składników. Muzyka może być grana lub śpiewana na podstawie *semba*”⁵⁰. Rytm w *kuduro* ma charakter typowo afrykański, nie posiada jednego nadrzędnego metrum i może być interpretowany przez słuchaczy na różne sposoby.

Ruch i jego formy

Dostępny materiał wizualny pozwala stwierdzić, że sposób poruszania się w *kuduro* ma swój niepowtarzalny charakter. Jest to taniec energiczny, o szybkim tempie i bezpośrednich gestach tancerzy. Cechuje go duży zakres ruchu – ruch może być gwałtowny i obszerny, wykonywany na rozległej przestrzeni, a także ledwo dostrzegalny, spokojny i przestrzennie ograniczony. Przejścia z ruchu „mocniejszego” do „łagodniejszego” sprawiają, że taniec jest silnie ekspresywny. *Kuduro*, według Fernanda Alvima, to taniec twórczy, w którym cały czas pojawiają się nowe elementy, na przykład akrobatyczne⁵¹. Odnacza się dowolnością i daje tancerzom właściwie pełną swobodę. Każdy z *kuduristas* może w każdej chwili stworzyć nowy element, dlatego też trudno mówić o jednej stałej formie *kuduro*. Jest jednak możliwe wskazanie określonych kroków, rozróżnialnych na podstawie jakości ruchowych zaproponowanych przez Langego⁵²:

Rzutowanie ruchu: tancerz może wyprowadzać ruch z ciała na zewnątrz, na przykład podskakując i energicznie „wyrzucając” ręce lub nogi w przód (krok *heel*

⁴⁷ *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁴⁸ M.J. MOORMAN: *Intonations...*, s. 7.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 8.

⁵⁰ *Ibidem*. Tłumaczenie własne.

⁵¹ A. CASCAIS: *Música ...*, s. 5.

⁵² R. LANGE: *O istocie tańca...*, s. 108.

*click*⁵³) lub odwrotnie, pochylając się i ręce umieszczając w różnorodnych pozycjach na twarzy, czy wykonując małe ruchy (takie, jak „dreptanie” stopami w miejscu).

Stosowanie różnych wzajemnych relacji części ciała: pracę tylko jednej lub dwóch części ciała można zaobserwować w przypadku, gdy tancerz naśladuje pewne zachowanie lub chce zaprezentować swoje nastawienie do wybranych zjawisk. Większość ruchów w *kuduro* wymaga od tancerza pracy kilku części ciała jednocześnie, a poszczególne z nich pozostają w określonej relacji do siebie. Przykładem może być tu krok *katsu katsu*, który tancerz rozpoczyna od małych szybkich podskoków, naprzemiennie wyprowadzając prawą i lewą nogę do boku; ramiona w tym czasie płynnie poruszają się wzdłuż ciała; następnie wykonuje dwa szybkie obroty miednicą w rytm uderzeń muzyki. Innym przykładem jest *do fulante*, ruch, który angażuje jednocześnie nogi, kolana i biodra.

Określenie stosunku do podstawy: tańczący może kierować akcją ruchu w stronę podstawy, utrzymując kontakt z podłożem pionowo (za pomocą stóp) lub poziomo (całe ciało lub jego część znajduje się na podłożu w pozycji leżącej), a także odrywać się od niego. Przykładem ruchu, w którym tancerz pozostaje w pionie, jest *cross-foot turn* – obrót, podczas którego krzyżuje on stopy, stawiając jedną przed drugą, a następnie obraca się przez ramię w tył, co tworzy półobrót. Poziomy kontakt z podłożem tancerz utrzymuje poprzez siad z wyprostowanymi nogami – porusza ramionami i nogami, naśladując w miejscu ruchy wykonywane na stojąco. Za pomocą przesuwania bioder i zginania kolan porusza ciałem w przód, podobnie do ruchu pełzającego robaka. Z kolei przykładem oderwania się są wszelkie podskoki i figury, podczas których całe ciało tancerza przez moment znajduje się w powietrzu.

Użytkowanie przestrzeni: *kuduristas* wykorzystują przestrzeń w różnym stopniu. Niektóre kroki wymagają poruszania się w stosunkowo dużym zakresie, na przykład *do manganza* – tancerz chodzi z uniesionymi kolanami i przesadnie wypchniętymi w tył biodrami. Są także kroki, w których tancerz pozostaje w miejscu, poruszając jedynie poszczególnymi częściami ciała, innymi niż nogi. Przykład takiego kroku stanowi *ma fode*, podczas którego tańczący stoi ze złączonymi nogami i wykonuje małe krążenia bioder, z dłońmi złączonymi wewnętrzną stroną.

Uzewnętrzanie rozmaitych postaw w stosunku do pojęć i myśli: w *kuduro* pojawiają się liczne elementy mające na celu ukazanie postawy tancerza wobec określonych zjawisk. Liczne są również ruchy o charakterze mimetycznym (ruchy naśladujące). Jednym z nich jest *cara feia* (brzydka twarz), co polega na tym, że tancerz zniekształca wyraz twarzy i przedstawia zabawne miny. *Kuduristas* poruszają się też w sposób charakterystyczny dla człowieka w podeszłym wieku – wówczas ich ruchy są powolne, wykonują obrót, trzymając jedną

⁵³ Nazwy poszczególnych kroków i ich opisy podajemy za Alexandrą Harlig. Zob. A. HARLIG: *Encyclopedia of Kuduro...*

rękę na kolanie, a drugą na plecach, tak jakby odczuwali w tych miejscach ból. Parodiują homoseksualistów – wykonują zwirotczale ruchy rąk, przesadnie eksponują ruchy bioder podczas chodzenia i pozują jak modelki. Naśladują osoby fizycznie lub psychicznie upośledzone – kuśtykają, udają potknięcia w trakcie chodzenia, zniekształcają wyraz twarzy czy poruszają ciałem niczym porażeni prądem (na przykład krok *tá maluca*). Nierzadko naśladują zwierzęta – na przykład figury i mimika prezentowane przez tancerza Kamorteira przywodzą na myśl fokę⁵⁴. Wilper wskazała na sporą teatralność dostrzegalną w wielu wykonaniach *kuduro*⁵⁵. Zauważyła ją w ruchach wskazujących na brak kończyn lub inne niepełnosprawności fizyczne, w naśladowaniu przez *kuduristas* głodnych mieszkańców Afryki czy ludzi upośledzonych⁵⁶.

Jak zauważył Lange, formy tańca obejmują postawy, które służą wyrażaniu określonej treści, a są kształtowane przez podejście poszczególnych tancerzy do wykonywanego tańca, liczbę osób biorących w nim udział oraz ich współzależność w stosunku do siebie i w stosunku do otaczającej przestrzeni⁵⁷. Poszczególne formy wyróżnione przez Langego można wskazać również w *kuduro*:

Taniec wykonywany przez pojedynczą osobę. To jedna z najczęstszych form w *kuduro*. Tancerz wyraża swoje indywidualne podejście do wybranych pojęć i zjawisk. W tym czasie może naśladować zwierzę, parodiować określone zachowanie lub, oczywiście, po prostu wykonywać kroki bez nadawania im jakiegokolwiek znaczenia⁵⁸.

Dwoje tancerzy. W tej formie tancerze nie utrzymują z sobą kontaktu fizycznego. Stoją naprzeciwko siebie i prowadzą rodzaj wojny tanecznej, w której pojedynkują się na taniec, pokazując swoje umiejętności⁵⁹. Istnieje też inny wariant – *kuduristas* stoją obok siebie i jednocześnie wykonują choreografię składającą się z takich samych ruchów⁶⁰.

Para. W przeciwieństwie do formy „dwóch tancerzy”, tutaj tańczący utrzymują z sobą kontakt fizyczny. Pojawia się między innymi w kroku *assisted mobility*, w którym dla wzmocnienia ruchu nóg i bioder jeden z tancerzy jest podtrzymywany przez drugiego: tancerz podtrzymujący chwyta drugiego w talii, lekko unosząc go ponad ziemię, co zapewnia nieskrępowanie ruchu podtrzymywanemu⁶¹.

Trzech lub więcej tancerzy. W tej formie tancerze mogą utrzymywać różne stopnie współzależności, od całkowitego braku kontaktu fizycznego (jak w przy-

⁵⁴ *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁵⁵ A.B. WILPER: *Kuduro de Angola...*, s. 4.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ R. LANGE: *O istocie tańca...*, s. 110.

⁵⁸ *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁵⁹ Zob. np. pojedynek prowadzony przez dwóch chłopców: ibidem.

⁶⁰ Zob. np. Kamorteiro i Tony Amado: ibidem.

⁶¹ *Encyclopedia of Kuduro...*

padku koła) do wspólnego wykonywania choreografii przeznaczonej dla większej liczby osób.

Koło. Jest to częsta forma spotykana w *kuduro*. Zwykle w środku koła tańczy jedna osoba lub więcej *kuduristas*, podczas gdy pozostali, stoją wokół nich i się przypatrują. Zachowanie pozostałych tancerzy pozwala przypuszczać, że koło daje poczucie zespolenia – nierzadko śpiewają, wydają okrzyki i gesty mające wyrazić aprobatę dla tańczących w centrum koła⁶².

Linia. Występuje w *kuduro* sporadycznie, kiedy tancerze odgrywają scenkę lub odtwarzają wcześniej przygotowaną choreografię⁶³.

Podsumowanie

Podsumowując przedstawioną charakterystykę, opartą zarówno na wypowiedziach muzyków, tancerzy i etnomuzykologów, jak i na dostępnych materiałach o charakterze naukowym, można zaproponować definicję tańca *kuduro*: jest to styl powstały na angolskich przedmieściach na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, z inicjatywy młodych Angolczyków. Bodźcem do stworzenia go były prawdopodobnie wydarzenia towarzyszące trwającej dwadzieścia sześć lat wojnie domowej, co wpłynęło na nierzadko agresywną formę, jaką przybiera taniec. Nazwa tańca, tłumaczona jako „twardy tyłek”, prawdopodobnie pochodzi od sposobu, w jaki aktor Jean-Claude Van Damme tańczył w filmie *Kickboxer*. Styl *kuduro* przypomina połączenie właściwego Angolczykom sposobu poruszania się (ruchy zaczerpnięte z tradycyjnego tańca typu *semba*) z amerykańskim hip-hopem i housem, tworzy jednak odrębny rodzaj tańca z właściwymi tylko sobie krokami. *Kuduro* cechuje duża liczba elementów opartych na mimice twarzy, a także ruchów, za pomocą których *kuduristas* parodiują określony sposób bycia lub naśladują pewne typy ludzkie czy wybrane zwierzęta. Elementy te służą także wyrażaniu emocji – złości, zadowolenia czy smutku. W odróżnieniu od stylów tańca z narzuconą techniką ruchu i ściśle określonymi krokami, *kuduro* charakteryzuje się dużą dowolnością – jest to taniec spontaniczny, którego kroki mogą zostać stworzone przez każdego. Każdy może nadać temu tańcowi szczególny charakter, bądź agresywny, który ma wyrażać bunt przeciwko zastanej sytuacji społecznej i przyjętym normom, bądź radosny, mający pokazać nadzieję i energię czerpaną z tańca.

Przedstawiony tutaj opis na pewno nie jest wyczerpujący. Istnieje wiele zagadnień, do których można i należałoby się odnieść w dalszych badaniach

⁶² *Kuduro. Fogo No Museke...*

⁶³ *Os Kuduristas – Show at Fryshuset...*

tego zjawiska. Wątki takie, jak relacja między walką o niepodległość Angoli, wojną domową czy *angolanidade* (tożsamością narodową Angolczyków) a *kuduro*, z pewnością wymagałyby szerszego opracowania. Dodatkowo niezwykle interesujące byłoby przeprowadzenie badań terenowych pozwalających na dokładniejszą charakterystykę społecznego i kulturowego funkcjonowania zarówno samego *kuduro*, jak i jego wykonawców. Tym niemniej przyjmujemy, że artykuł, ze względu na unikalność zjawiska, a także stosunkowo małą liczbę informacji na jego temat, może stanowić interesujący punkt wyjścia do dalszych badań.

Bibliografia

Literatura zwarta

- GARZTECKI-ROHR M.: *Muzyka afroamerykańska jako produkt kreolizacji*. W: *Rytmy i kroki Afryki – Rhythms and steps of Africa*. Red. W. MOND-KOZŁOWSKA. Kraków 2011.
- KOKOSZKA S.: *Rytm w muzyce Afryki i jego recepcja w twórczości kompozytorów współczesnych*. W: *Rytmy i kroki Afryki – Rhythms and steps of Africa*. Red. W. MOND-KOZŁOWSKA. Kraków 2011, s. Kraków 2011.
- LANGE R.: *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze. Perspektywa antropologiczna*. Poznań 2009.
- MOORMAN M.J.: *Intonations. A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times*. Athens–Ohio 2008.
- PAWLIK J.J.: *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*. Kraków 2011.
- RICCIO T.: *Rhythm reality*. W: *Rytmy i kroki Afryki – Rhythms and steps of Africa*. Red. W. MOND-KOZŁOWSKA. Kraków 2011.
- VORBRICH R.: *Święto duchów, czyli jak przetańczyć święto, Kamerun*. W: *Rytmy i kroki Afryki – Rhythms and steps of Africa*. Red. W. MOND-KOZŁOWSKA. Kraków 2011.

Filmografia

- KUDURO all style*. 2012. <http://www.youtube.com/watch?v=mSloFGXue6A> [data dostępu: 16.06.2013]
- Kuduro. Fogo No Museke*. Reż. J. António. Portugalia 2007.
- My Africa Is webisode 2: Os Kuduristas*. 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=pd5vNi2mn88> [data dostępu: 24.10.2015].
- Os Kuduristas EPK*. 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=FMbEGswqDaw> [data dostępu: 24.10.2015].
- Os Kuduristas – Show at Fryshuset – Sweden 2012*. 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=JxAAovMjIKQ> [data dostępu: 24.10.2015].
- Os Kuduristas On The Road*. 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=17qqO6SCveM> [data dostępu: 24.10.2015].
- Os Kuduristas Sweden Street Exhibition*. 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=1B33jYBjggE> [data dostępu: 24.10.2015].
- Tango, baile nuestro*. Reż. J. Zanada. Argentyna 1988.

Źródła internetowe

- CAIO NETTO M.S., SILVA de SANTANA P.M.: *O kuduro é de Angola. Espectro da cultura, inovação e descentramento*. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 7–10 sierpnia 2011. <http://docplayer.com.br/12278249-Autores-manoel-sotero-caio-netto-1-paula-manuella-silva-de-santana-2.html> [data dostępu: 19.05.2015].
- CASCAIS A.: *Música em Angola*, 2011. http://www.antonio-cascais.de/2011/manuscript_musica_angolana.pdf [data dostępu: 19.05.2015].
- CONCEIÇÃO S.R.: *Movimento Kudurista. Uma nova linguagem na Expressão Cultural Urbana de Angola*. http://www.antonio-cascais.de/2011/manuscript_musica_angolana.pdf [data dostępu: 11.12.2015].
- HARLIG A.: *Encyclopedia of Kuduro*. <https://readymadebouquet.wordpress.com/encyclopedia-of-kuduro/> [data dostępu: 24.10.2015].
- WILPER A.B.: *Kuduro de Angola. A exclusão de uma nova linguagem*. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 7–10 sierpnia 2011. <http://docplayer.com.br/7174959-Kuduro-de-angola-a-exclusao-de-uma-nova-linguagem-1-introducao.html> [data dostępu: 19.11.2015].

Anna Drożdż

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji

**Poza marginesem
Pamięć i reprezentacje przeszłości
w materiałach źródłowych
*Polskiego atlasu etnograficznego***

Beyond the margin. Memory and the representations of the past in the source materials of the *Polski atlas etnograficzny* (Polish Ethnographic Atlas)

Abstract: In this paper I discuss the possibilities of interpreting the archival materials of the *Polski atlas etnograficzny* by means of modern theories of memory. Referring to the theory of representation, memory locations or microhistory, new contexts of the functioning of phenomena or behaviours that are studied may be found in the records that were collected. The value of the source materials is not only in their substantive content but also in the scale of research with which they were collected. The atlas data, despite all their limitations, provide ample opportunities for the interpretation of such representations of the past, being a true reservoir of them. In many cases they require an individual approach, the knowledge of the specific context and a presentation of the interpretations in the form of a specific microhistory. Some, however, are experienced by a larger group of people, thus legitimizing inferences of a more general nature.

Key words: *Polski atlas etnograficzny* (Polish ethnographic atlas), memory, representation, microhistory

Słowa kluczowe: *Polski atlas etnograficzny*, pamięć, reprezentacja, mikrohistoria

Edycja *Polskiego atlasu etnograficznego* (PAE) była projektem badawczym zakrojonym na szeroką skalę. Angażował on nie tylko pojedynczych badaczy, którzy specjalizowali się w metodzie etnogeograficznej, ale również najważniejsze ośrodki etnologiczne w Polsce, w tym Polską Akademię Nauk, która w niedługim czasie po swoim powstaniu (1951 rok) przejęła kontrolę nad pracami atlasowymi. W 1953 roku w ramach Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN został powołany Zakład Etnografii IHKM PAN we Wrocławiu (z czasem przemianowany na Zakład PAE), a w 1957 roku powstała Komisja ds. PAE, w której skład wchodził między innymi: Kazimierz Moszyński, Józef Gajek, Kazimierz Dobrowolski, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Jadwiga Klimaszewska, Roman Reinfuss.

Zasadnicze cele działań atlasowych zostały sygnalizowane już w okresie przedwojennym przez badaczy wykorzystujących metodę etnogeograficzną do własnych analiz obserwowanych zjawisk kulturowych. W okresie powojennym przyjęte wytyczne rozwinął i doprecyzował redaktor naczelny PAE – Józef Gajek. Zakładał on, że podczas badań terenowych zostanie zgromadzony materiał, na podstawie którego będzie można sporządzić kartogramy obrazujące zróżnicowanie przestrzenne kultury ludowej w Polsce. Uważał, że pozyskane dane pozwolą wyodrębnić zespoły faktów kulturowych, które będzie można uznać za charakterystyczne dla polskiej kultury ludowej, a jednocześnie za wiążące Polskę w jedną całość etniczną. Gajek twierdził także, że dzięki zestawieniu jak największej liczby map etnograficznych (a planowano ich sporządzić w sumie około 900) uda się określić drogi rozwoju poszczególnych regionów (z uwzględnieniem warunków społecznych, politycznych, ekonomicznych czy przyrodniczych).

Gajek duże oczekiwania wiązał również z kolejnym etapem pracy z mapami etnograficznymi, czyli ich interpretacją. Przypuszczał, że odpowiednie odczytanie obrazów powstałych na mapach unaoczní powiązania zespołów faktów kulturowych z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, w tym najbardziej odległymi (sięgającymi czasów prehistorycznych). Konstruuując takie założenia, podkreślał, że należy pamiętać o zmienności badanych zjawisk. Stąd też uchwycenie ich dynamiki było jednym z zasadniczych założeń interpretacji etnogeograficznej. Należało sprawdzić, czy dany artefakt podlegał procesowi upowszechniania czy cofania. Tak sformułowane wytyczne miały gwarantować pozyskanie uporządkowanych materiałów źródłowych, dzięki którym stanie się możliwa rekonstrukcja dawnych procesów historycznych kształtujących etnograficzną strukturę Polski.

Pierwszym celem było zgromadzenie odpowiedniej ilości materiału źródłowego. Twórcy PAE uznali, że eksploracje terenowe powinny objąć obszar całej Polski oraz dotyczyć wszystkich dziedzin kultury ludowej, a więc kultury materialnej, społecznej i duchowej. Na pierwszym etapie planowania, a więc w latach sześćdziesiątych XX wieku, zakładano opracowanie: 360 map z zakresu kultury materialnej (zbieractwo, łowiectwo, rybołówstwo, pasterstwo, hodowla, rolnictwo, pożywienie, obróbka surowców, odzież, budownictwo, sprzęty, transport),

412 map z zakresu kultury duchowej (m.in. wiedza ludowa, wierzenia, wróżby, magia, medycyna ludowa, literatura, muzyka) oraz 87 map z zakresu kultury społecznej (m.in. obrzędowość rodzinna i doroczna, współdziałanie społeczne). Ostatecznie, w 1975 roku, zatwierdzono następujący plan: 430 map z zakresu kultury materialnej, 430 map z zakresu kultury duchowej i społecznej oraz 20 map pomocniczych. Wszystkie miały stanowić zawartość 10 zeszytów. Do czasu przeniesienia archiwum PAE do Cieszyna zespół projektowy opracował 625 map, a więc 9 zeszytów (z czego 6 zostało opublikowanych). W większości zawierały one mapy dotyczące kultury materialnej (od zeszytu 7 zaczyna przeważać tematyka z zakresu kultury społecznej i duchowej).

Od początku prac atlasowych duży nacisk kładziono na jak najszybsze przeprowadzenie badań dotyczących kultury materialnej. Decyzję tę uzasadniano tym, że artefakty materialne, pod wpływem procesów modernizacyjnych, industrializacji, rozwoju miast i kultury popularnej bardzo szybko ulegają zanikowi. Do osiągnięcia tak sformułowanych założeń badawczych była niezbędna znaczna ilość wiadomości na temat tradycyjnych, często reliktowych, elementów kultury wiejskiej. Takie rozłożenie akcentów powodowało, że nie tylko tematyka badań była z góry określona, lecz również w zakresie dynamiki zjawisk uwaga badaczy została skupiona przede wszystkim na zanikaniu, natomiast pojawianie się nowych elementów krajobrazu kulturowego właściwie pominięto. Planując badania w taki sposób, oczekiwano konkretnych rezultatów – w miarę precyzyjnych danych, które umożliwią sporządzenie w miarę statycznych map ukazujących występowanie różnych elementów kultury na badanym terenie oraz ich regionalnego zróżnicowania (typologia i klasyfikacja form).

Podjęmując się krytycznej refleksji nad założeniami badawczymi przyświecającymi etnografom skupionym wokół Józefa Gajka oraz PAE, należy uwzględnić rozważania Franka Ankersmita. W jednym z najważniejszych swoich artykułów, jakim jest *Pochwała subiektywności*, historyk zwrócił uwagę na trudności wynikające z zależności zachodzących pomiędzy historią a jej reprezentacją oraz z konsekwencji poznawczych, jakie te z sobą niosą¹. W swych rozważaniach skupił się na sposobach badania i opisywania przeszłości. Zauważył, że poprzez reprezentację dochodzi do uobecnienia rzeczywistości, a w ten sposób do poznania i tworzenia wiedzy. Odnosząc te wnioski do założeń atlasowych, stwierdza się zasadniczy rozdzwiek. Celem prowadzonych badań w ramach wspomnianego projektu było poznanie obiektywnej prawdy na temat rozwoju i różnicowania się kultury tradycyjnej. Gromadzony materiał traktowano więc jako dokładny obraz przeszłości, który dzięki temu, że był zbierany przez wyspecjalizowaną kadrę oraz według jednakowych kwestionariuszy, wymykał się zagrożeniu subiektywności. Podejście to pozwalało na niczym nie ograniczone postępowanie ze zgromadzo-

¹ F. ANKERSMIT: *Pochwała subiektywności*. W: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*. Przeł. T. SIKORA. Red. DOMAŃSKA Poznań 2002, s. 55–83.

nyymi informacjami. Zapisy dzielono na fragmenty, które odnosiły się do poczynionych założeń. Wartościowano ich zawartość merytoryczną i z perspektywy specjalisty decydowano o tym, który fragment notacji uzyska status informacji poznawczo ważnej. W takim ujęciu wspomniany projekt jest już tylko elementem historii etnografii polskiej. Decydują o tym między innymi cele i założenia badawcze, które zostały określone przez redaktorów PAE. To właśnie dzięki nim PAE jest uznawany za działanie zakończone, natomiast zgromadzony materiał źródłowy – za swoisty ślad dawnych eksploracji terenowych, nie wnoszący nic nowego do współczesnego poznania kultury wiejskiej. Nie bez znaczenia było również to, że tak sztywno określone ramy nie pozostawiały wolnej przestrzeni do podejmowania prób innowacyjnych interpretacji źródeł. Dopiero odejście od klasycznych założeń metody etnogeograficznej pozwoliło na odmienne odczytanie zgromadzonych danych.

Powracając do wniosków Ankersmita, to właśnie dzięki odwołaniu się do jego rozważań materiał źródłowy PAE można analizować jako narracyjne reprezentacje przeszłości. Zasadnicza zmiana w podejściu do zgromadzonych danych polega na uświadomieniu sobie, że wiedza na temat otaczającego świata zawsze jest zapośredniczona i nosi znamiona subiektywności, a próba zniwelowania ich jest złudna. Historyk zauważył:

Dla naszych rozważań kluczowe okażą się terminy „subiektywność” i „obiektywność”. Już w samych tych słowach zawarta jest wyraźna sugestia, że historyk zawsze powinien być „obiektywny”, ponieważ wszelka „subiektywność” z jego strony doda do „przedmiotu” badań, czyli do przeszłości, coś, co należy wyłącznie do „podmiotu”, czyli do samego historyka. Tym sposobem historyk zniekształca obraz przeszłości, wprowadzając doń elementy z natury jej obce [...]. Po bliższej obserwacji uderza nas jednak fakt, że zarzut subiektywności historyka kojarzono zawsze wyłącznie z wartościami politycznymi i moralnymi. Nasuwa się pytanie dlaczego, skoro można by dowodzić, że subiektywność historyka, czyli jego obecność we własnych pismach, może być równie dobrze spowodowana wieloma innymi czynnikami².

Obserwacja ta miała znamienne skutki w kolejnych rozważaniach dotyczących możliwości badania przeszłości. Ankersmit wskazał, że prawdy historycznej oraz wartości w różnego rodzaju analizach i interpretacjach naukowych właściwie nie można rozdzielić:

Ciągłość między faktem i wartością znajduje swoje teoretyczne uzasadnienie w następującym rozumowaniu. Nawet gdy relacja historyczna zawiera wyłącznie prawdziwe twierdzenia o przeszłości, mogą one być dobrane i uporządkowane w sposób jednoznacznie sugerujący pewną (polityczną) linię działania³.

Z tego względu materiał historyczny (bo za taki można uznać dane etnograficzne zgromadzone w archiwum PAE) wymaga ponownego opracowania,

² Ibidem, s. 55.

³ Ibidem, s. 73.

z uwzględnieniem omówionych uwarunkowań i zastosowaniem teorii reprezentacji, w której „reprezentację należy rozumieć jako propozycję najlepszego (tekstowego) substytutu danego fragmentu rzeczywistości”⁴. Tym samym, inspirowany słowami Roberta Darntona, można stwierdzić, że warto postawić nowe pytania starym materiałom⁵.

Materiał źródłowy PAE jest niewątpliwie bogatym źródłem obrazów przeszłości kultury wiejskiej, choć ze względu na założenia przyświecające jego gromadzeniu może budzić wiele wątpliwości oraz wymagać dużej ostrożności w procesie interpretacyjnym. Jedną z istotniejszych trudności jest wielość wypowiedzi o przeszłości. Do pierwszej grupy zaliczyć można głosy uczestników dyskursu, których kontakt miał charakter zapośredniczony: nigdy nie doszło do niego w rzeczywistej sytuacji, natomiast zachodził on wielokrotnie za pomocą analiz i interpretacji zapisów terenowych i narracji. Tak swoiście rozumiany dialog, w którym pytania i udzielane na nie odpowiedzi były rozciągnięte w czasie i przestrzeni, do którego dołączał się głos specjalisty – etnologa, dał możliwość wypracowania reprezentacji przeszłości, która miała nosić znamiona obiektywnego rozpoznania mechanizmów zmian kulturowych. Przykładem owych narracyjnych reprezentacji przeszłości są wspomniane wcześniej mapy, obrazujące wybrane fragmenty badanej rzeczywistości. Kontynuacją i rozwinięciem tej narracji są komentarze do nich. Analiza tych przedstawień dotyczy więc przede wszystkim badania „konwencji narracji antropologicznych”⁶. Ten typ narracji powstaje jako nadbudowa rezultatów interakcji zachodzących pomiędzy respondentami i badającym określoną rzeczywistość. Owa interakcja jest punktem wyjścia do powstania kolejnych narracji budujących obraz przeszłości.

Odejście od pierwotnego porządku, wyznaczonego poprzez precyzyjne określone założenia badawcze, spowodowało, że stało się niezbędne ponowne wyznaczenie statusu zgromadzonych danych oraz paradygmatu, który pozwoli na wypracowanie nowego podejścia interpretacyjnego. Odmienne perspektywy interpretacyjne stały się możliwe wówczas, gdy doszło do istotnych zmian w ob-

⁴ Ibidem, s. 71.

⁵ R. DARNTON: *Introduction*. W: IDEM: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York 1984, s. 4. Za: E. DOMAŃSKA: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 1999.

⁶ K. KANIOWSKA: *Wokół problematyki przedstawienia (z punktu widzenia antropologa)*. „Rocznik Antropologii Historii” 2013, nr 1 (4), s. 63. Katarzyna Kaniowska w cytowanym artykule rozwija tę myśl: „We współczesnej antropologii powszechnie akceptowane jest przekonanie, że narracja jest już interpretacją. Pamiętać jednak trzeba, że mamy do czynienia ze złożonym problemem. Przedstawienie, z jakim badacz się styka, poddawane jest powtórnej interpretacji. Narracje antropologiczne – jakkolwiek brzmi to mało zreżymie – są przedstawieniami reprezentacji. Doświadczenia rzeczywistości zinterpretowane w narracjach badanych poddawane są zabiegom porządkowania i usensownienia w narracjach antropologów” (s. 64). Pomimo że jest to niezwykle ważna forma refleksji nad rzeczywistością społeczno-kulturową, nie stanowi ona węzłowego problemu niniejszego opracowania.

rębie metodologii współczesnej humanistyki, natomiast innowacyjne koncepcje poznawcze dały etnologowi czy antropologowi zarówno teorię, jak i narzędzia, dzięki którym atlasowy materiał źródłowy stał się nową wartością. Tym, co utrudnia jednoznaczne i jednowątkowe wnioskowanie na temat znaczenia treści zapisów PAE dla poznania badanej rzeczywistości społeczno-kulturowej, jest ich obszerność i różnorodność. W konsekwencji zbiory archiwalne wymykają się jednej perspektywie badawczej i zmuszają do zastosowania kilku koncepcji poznania stosowanych w obrębie nauk humanistycznych. Współczesne próby interpretacyjne tych źródeł wymagają wielopłaszczyznowego ich oglądu oraz zredefiniowania ich zawartości.

Materiał gromadzony przez kilkadziesiąt lat przez etnografów w trakcie kolejnych ekspedycji badawczych na potrzeby PAE przyniósł zwielokrotnione odbicia przeszłości, które wyrażone w metajęzyku wspomnień narratora, metajęzyku refleksji słuchacza i w końcu metajęzyku badacza, stworzyły trójwymiarową mozaikę przeszłości. Mozaika ta składa się z obrazów niejako „skrojonych na wymiar”, powstałych na podstawie kwestionariuszy i hipotez badawczych, które miały zostać potwierdzone. Mówiąc inaczej, rzeczywistość, którą odzwierciedlają, jest mocno kontrastowa, zostały uwypuklone tylko niektóre jej elementy, na tle pozostałych, odsuniętych na dalszy plan. Pomiędzy obrazami stanowiącymi części owej mozaiki są szczeliny, przez które na światło dzienne przezierają pominięte przedstawienia przeszłości, do tej pory uznawane za pozbawione wartości poznawczej. Wydobycie bogactwa treści z tych wszystkich elementów jest możliwe dzięki ponownemu ich nazwaniu, swoistej redefinicji.

Materiał źródłowy, który zachował się w archiwum PAE, w kontekście współczesnych podejść do przedstawień przeszłości należy rozpatrywać jako jedną z wielu możliwości jej reprezentacji. Reprezentacji, która czas miniony każe widzieć na wiele sposobów. Badacz, przebywając w terenie, dokonywał mniej lub bardziej dokładnego zapisu tego, co rozmówcy zachowali w pamięci. Tak ukierunkowane zainteresowanie badawcze często ogniskuje się nie wokół realnego przedmiotu badań, lecz wokół jego przedstawienia. Istotną rolę w tym procesie odgrywa pamięć, w której przedstawienia te są przechowywane. Uruchamianie pamięci, a więc przypominanie i zapominanie, tworzą proces poznania, a obrazy, które są zgromadzone w pamięci człowieka, stanowią o jego wiedzy i samowiedzy. Dane atlasowe, pomimo wszystkich ograniczeń, którymi było obwarowane ich pozyskiwanie, dają duże możliwości interpretacyjne przedstawień przeszłości, których są rezerwuarem. W wielu przypadkach wymagają indywidualnego podejścia, poznania specyficznego kontekstu i zaprezentowania interpretacji w formie swoistej mikrohistorii. Niektóre jednak dotyczą doświadczenia zbiorowego, dzięki czemu możliwe jest wnioskowanie o charakterze ogólniejszym. Znamiennym przykładem takiego doświadczenia, wspólnego dla większej grupy ludzi, które w znaczny sposób zaważyło na ich pamięci, był udział w wędrownie przemieszczającej i osadniczej oraz późniejsze konsekwencje zaistniałej sytuacji. Konieczność

funkcjonowania w zupełnie nowych, często bardzo odmiennych warunkach społeczno-kulturowych i przyrodniczych było niezwykle głębokim przeżyciem, które odcisnęło wyraźne piętno na pamięci oraz budowanej na jej podstawie samoświadomości i tożsamości. Siła tego doświadczenia była tak duża, że stanowiła oś wszelkich narracji wspomnieniowych, w tym dotyczących elementów życia codziennego. Przykładem może być sposób wspominania przyzwyczajaję kulinarnych, które w wyniku przesiedlenia zostały poddane konfrontacji z zastanymi w miejscu przybycia i niejednokrotnie znacznemu przewartościowaniu.

Spośród wielu elementów kultury własnej, które pomagają w budowaniu tożsamości oraz wzmacnianiu więzi z miejscem pochodzenia, szczególnie wyróżniają się normy żywieniowe. Ludzie zmuszeni do wędrówki „zabierają” z sobą kompletny zestaw smaków i zapachów dzieciństwa, które w miarę możliwości próbują odtworzyć w nowym miejscu zamieszkania. Prawidłowość ta była dostrzegalna również w przypadku osadników i przesiedleńców przybywających na zachód i północ Polski. Pierwszy okres po zmianie miejsca zamieszkania charakteryzował się powielaniem przywiezionych wzorców kulinarnych i oporem przed wprowadzeniem jakichkolwiek modyfikacji. Niemniej specyficzna sytuacja społeczno-kulturowa panująca po drugiej wojnie światowej wymogła na ludności podjęcie wysiłku oceny i przewartościowania własnego dziedzictwa kulinarnego. W rezultacie nastąpiły modyfikacje w jadłospisie codziennym i świątecznym. Ocena własna oraz presja współmieszkańców wsi dały początek upowszechnianiu się jednych potraw i zanikaniu pozostałych. W pierwszej fazie – zaraz po osiedleniu – w społeczności wielokulturowej zauważano różnice w preferencjach żywieniowych i na ich podstawie dokonywano oceny. Obserwacje te były dość pobieżne, a oceny w dużej mierze opierały się na stereotypach. Najwyżej wartościowano kuchnię zastaną – niemiecką oraz tę, którą przynieśli z sobą osadnicy z Poznańskiego i Polski Centralnej. Najgorzej wyrażano się o jadłospisie typowym dla przybyszy ze wschodnich regionów kraju. Kolejne lata zaowocowały bardziej dogłębnym poznaniem siebie nawzajem, co często prowadziło do zmiany stanowiska w omawianej kwestii. Obserwacje tego typu są możliwe do przeprowadzenia w odniesieniu do wspomnień dotyczących rozpowszechniania się dwóch dość specyficznych potraw, a mianowicie zupy z buraków, zwanej barszczem, oraz polewki z krwi drobiowej, zwanej czerniną.

Upowszechnienie się na omawianym terenie po drugiej wojnie światowej nieznaney wcześniej potrawy – barszczu jest jednym z przykładów przyswojenia obcych wzorów kultury, przyniesionych przez przybyłą ludność. Przygotowywanie zupy tego typu spopularyzowali przybysze z Kresów Wschodnich⁷. Popularyzacja nowej receptury dotyczyła nie tylko włączenia potrawy do jadłospisu, ale rów-

⁷ Informatorzy wspominali między innymi o osadnikach: z za Buga (Czarna Dąbrówka i Dębica Kaszubska, k. Słupska; Gwiazdowo, k. Sławna; Zielona, k. Głogowa), z Wołynia, okolic Tarnopola (Wróblów, k. Wschowy), „Kongresówki” (Stronno, k. Bydgoszczy), okolic Warszawy i Lublina (Kanigowo, k. Nidzicy), okolic Rzeszowa i Kielc (Zielona, k. Głogowa).

niez obróbki podstawowych składników czy też uzupełnienia jej składu o nowe dodatki. Z wypowiedzi rozmówców wynika, że nie było to danie, które szybko stało się powszechne. Sytuacja zetknięcia się różnych wzorów dała początek istotnym zmianom w sposobie jego przyrządzania. Jedną z nich wynikała z konsensusu pomiędzy od dawna przygotowującymi barszcz a tymi, którzy dopiero wprowadzali go do swojego menu. Efektem tego był odmienny sposób obróbki najważniejszych składników⁸. Innowacja ta w znaczny sposób ułatwiła przygotowywanie potrawy, co spowodowało, że barszcz zyskiwał coraz szersze uznanie. Zanotowane informacje wskazują na to, że mieszkańcy badanych wsi dość chętnie przejmowali nowe smaki.

Drugą potrawą, na którą rozmówcy zwracali szczególną uwagę, była polewka z krwi, najczęściej drobiowej. W tym przypadku również pojawia się kwestia specyfiki kulinarnej niektórych regionów oraz jej oceny dokonanej przez przybyszy z innych stron kraju. Warto przypomnieć, że badania atlasowe dotyczące tradycji spożywania potraw (w szczególności polewek) z krwi zwierzęcej wskazują na dość wyraźny podział kraju w tym względzie na dwie strefy⁹. Czernina była jednym z bardziej specyficznych dań, z którymi osadnicy i przesiedleńcy ze wschodniej i południowej Polski zetknęli się w nowym miejscu zamieszkania. W początkowej fazie osiedlenia dochodziło do pobieżnych kontaktów pomiędzy autochtonami i nowo przybyłymi i – podobnie jak w przypadku wcześniej omówionym – dokonywano powierzchownej, często stereotypowej oceny kultury współmieszkańców. Przygotowywanie polewek z krwi drobiu przypisywane było przede wszystkim ludności pochodzącej z okolic Poznania i choć kuchnię tej grupy osadnicy od początku oceniali jako jedną z lepszych, to potrawa ta

⁸ Polegał on na wykorzystywaniu do sporządzenia barszczu gotowanych (a nie kiszonych) buraków. Narracje zawierające takie informacje zanotowano w kilku punktach badawczych, co pozwala przypuszczać, że była to forma dominująca. W Zakrzewie (k. Rawicza) zupa ta była znana „od ostatniej wojny”, sporządzano ją poprzez gotowanie buraków, podobny sposób nabyła ludność miejscowa „od tych z Kongresówki” w Stronnie (k. Bydgoszczy). W Szyszkowej (k. Lubania Śląskiego) kiszienie buraków do barszczu preferowały wyłącznie starsze gospodynie, coraz powszechniejszy stawał się wówczas barszcz niekiszony, podobnie w Czarnej Dąbrówce (k. Słupska), gdzie wyłącznie osadnicy zza Buga kisili buraki, reszta współmieszkańców metody tej nie przejęła. W Sławęcinie (k. Choszczna) zanotowano, że barszcz robią przesiedleńcy, jednak nie kiszą już buraków, tak jak w rodzinnych stronach, lecz do gotowanych buraków dodają ocet.

⁹ „Pochodzenia zwierzęcego są rozpowszechnione w całym kraju, z wyjątkiem Polski południowej i południowo-wschodniej, polewki z krwi. Najpopularniejszą jest «czernina» z krwi kaczkii bądź gęsi [...]. Jest rzeczą interesującą, że w Małopolsce «czernina» podobnie jak i inne polewki z krwi nie są w ogóle spożywane [...]. W Wielkopolsce południowej i południowo-zachodniej części Mazowsza znaczną popularnością cieszą się, polewki z krwi królika, które przyjęły również nazwę «czernina» bądź jej synonimy [...]. Czerniny należą do bardzo popularnych potraw wiejskich, spożywa się je zazwyczaj w niedzielę bądź dni świąteczne” (J. BOHDANOWICZ: *Pożywienie. W: Pożywienie i sprzęty z nim związane. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 3. Red. IDEM. Wrocław 1996, s. 46).*

nieprędko stała się popularna¹⁰. Z wypowiedzi rozmówców, którzy dopiero po przesiedleniu poznali recepturę czerniny, wynika, że jej spożywanie stopniowo się jednak upowszechniało. Można przypuszczać, że danie to w pierwszej kolejności wzbogacało tradycje kulinarne osadników, którzy w rodzinnych stronach przetwarzali krew zwierzęcą do celów spożywczych¹¹.

Analizując doświadczenia osób przesiedlonych opisywane przez pryzmat kulinariów, badacz otrzymał nie tylko tropy pozwalające odnaleźć kierunki zmian w powojennej codzienności, ale również czynniki, które je determinowały. To właśnie w przypadku pożywienia największe znaczenie miała funkcja symboliczna i subiektywna ocena, które tym zmianom nadały konkretny kierunek. Modyfikacje w normach żywieniowych wskazały przede wszystkim na zmiany świadomościowe zachodzące w danej grupie społecznej oraz przewartościowanie właściwego jej dorobku kulturowego.

Zasoby pamięci, których fragmentaryczne przedstawienia zanotowano w trakcie badań, stanowią ważne źródło informacji nie tylko o treści, ale również o przyczynie pamiętania różnych zdarzeń. W takim ujęciu wiele wnosi pogląd Barbary Skargi dotyczący śladów¹². Jest on szczególnie pomocny w zrozumieniu istoty i znaczenia niektórych wypowiedzi spontanicznych. Odnosząc się do zaproponowanego przez Skargę ujęcia, część zapisów terenowych badaczy oraz narracji rozmówców można potraktować jako przykłady odwzorowania wybranego typu śladów. W koncepcji badaczki pojęcie to niezwykle silnie wiąże się z postrzeganiem i rozumieniem przeszłości. Istotne jest również to, że owe ślady odciskają się w psychice każdego człowieka:

Chodzi mi bowiem tylko o ten ślad, który zatrzeć trudno, a może w ogóle jest nie do zatarcia, niemniej coś zawsze znaczy, stanowiąc element naszego bycia dostatecznie trwałą i dostatecznie silny, by to, co nazywamy naszą sobością, kształtować. To, co chcę nazwać śladem, nie jest na pewno dla nas czymś obojętnym, choćbyśmy sobie nawet nie zdawali sprawy z jego mocy i działania¹³.

¹⁰ W świetle materiałów atlasowych źródeł pochodzenia tej polewki na ziemiach zachodnich i północnych było kilka: okolice Poznania (Kopce, k. Gubina; Mechowo, k. Pырzyc; Kozin, k. Myślborza; Walewice, k. Sulęcina; Osiecznica, k. Krosna; Trzebiszewo, k. Skwierzyny; Mazów, k. Sulechowa), Bydgoszczy (Sławęcina, k. Choszczna; Pobłocie, k. Kołobrzegu), Torunia i Sierpca (Milikowo, k. Morąga; Ząbrowo, k. Susza), Augustowa (Pobłocie, k. Kołobrzegu), Warszawy (Rosnowo, k. Koszalina; Słonecznik, k. Morąga).

¹¹ Przyczyny takiego stanu rzeczy można upatrywać w tym, że ludność wiejska znacznie częściej przetwarzała krew świni czy bydła aniżeli drobiu. W sytuacji konfrontacji różnych tradycji kulinarnych, gdzie w różnym stopniu wykorzystywana jest krew zwierzęca, szybciej zyskują akceptację takie potrawy, w których jednym ze składników jest krew świni, nie ptactwa domowego. W przypadku, kiedy czerninę poznawały osoby znające już wcześniej smak polewki na bazie krwi świńskiej, proces przejścia tego wzoru kulturowego następował znacznie szybciej aniżeli w przypadku osób, które tej formy przetwarzania omawianego składnika nie znały w ogóle lub znały ją, ale praktykowały sporadycznie.

¹² B. SKARGA: *Ślad i obecność*. Warszawa 2002.

¹³ *Ibidem*, s. 73–74.

„Ślad”, jak stwierdziła autorka, jest pewną metaforą, jednak nie stanowi metaforycznego ujęcia pamięci, jest jej bliski, lecz nie stanowi jej synonimu: „Pamięć – o której już zresztą kiedyś pisałam – obejmuje rozmaite regiony przeszłości, zawsze przeszłości, także takie, do których mamy stosunek obojętny. Ślad nigdy obojętny nie jest”¹⁴. To spostrzeżenie można odnieść do wspomnianego już szczególnego typu zapisów zgromadzonych w archiwum PAE. Pomimo że wywiady były prowadzone wedle jednakowych, rozbudowanych kwestionariuszy, w wielu z nich można odnaleźć zapis tzw. wypowiedzi spontanicznych. Stanowią one pewnego rodzaju interpretacje zjawisk, o które pytał badacz, a które w osobach pytanych wywołały określone wspomnienia czy sygnalizowały im pewne konteksty. Wypowiedzi te często zawierają wątki znacznie odbiegające od tematu kwestionariusza lub przynoszą nieoczekiwane rozwinięcie badanego zagadnienia. W drugim przypadku są to między innymi dłuższe opowieści, nierzadko przykłady zachowań lub wierzeń odnoszące się do wskazanej kwestii. Dzięki temu sytuują omawiane zjawiska w konkretnych ramach czasoprzestrzennych. Spostrzeżenia zapisane w sytuacji kontaktu badacza z rozmówcą nie tworzą obiektywnego obrazu badanej rzeczywistości minionej lub teraźniejszej, lecz dają jej wyobrażenie skonstruowane na podstawie doświadczenia własnego lub minionych pokoleń. Doświadczenie bywa filtrem, za pomocą którego zostaje zbudowana opowieść o wydarzeniu lub artefakcie. Owo doświadczenie własne (lub innych, ale bliskich osób) wzmacnia pamięć, natomiast w niektórych przypadkach, w których jego zastosowanie ma zabarwienie emocjonalne, powoduje, że w pamięci są pozostawione szczególnego rodzaju ślady.

Mogą to być opisy działań, które nie zostały uwzględnione w kwestionariuszu. Tego typu informacje we wcześniejszych opracowaniach były pomijane, gdyż nie dawały zakładanych możliwości porównawczych. W związku z tym nie zaznaczano ich na mapach lub zawierano jedynie w ogólnym opisie dotyczącym ich typologizacji. Wypowiedzi tego typu zyskują na wartości, kiedy potraktuje się je jako narracje wspomnieniowe oraz obrazy czy reprezentacje przeszłości. Dzięki temu materiały archiwalne stają się dla badacza cennym źródłem wiadomości, które teoretycznie zostały zgromadzone według jednakowego wzoru, jednak w rzeczywistości wychodzą poza ramy narzucone przez obraną metodę badań i interpretacji.

Odnosząc się po raz kolejny do rozważań Skargi, należy zwrócić uwagę na zaproponowane przez nią rozróżnienie śladów – na piętna, blizny i wezwania (choć zdawała sobie sprawę, że można by wskazać znacznie szersze ich spektrum). Odnalezienie każdego z tych typów we wspomnieniach rozmówców byłoby zapewne możliwe, niemniej sposób prowadzenia badań w znacznej mierze to utrudniał. Dość liczne zapisy, które wymykają się sztywnym ramom pytania, bywają odwzorowaniem śladów – blizn. Ich specyfika polega między innymi na

¹⁴ Ibidem, s. 75.

tym, że znaczenie wydarzeń, które rozegrały się w przeszłości, ma silny wpływ na wydarzenia rozgrywane się we współczesności. Stanowią więc one swoiste kontinuum, w którym zrozumienie stanu obecnego jest niemożliwe bez nakreślenia obrazu przeszłości¹⁵. Jak pisała Skarga:

Blizna jest śladem zranienia, zranienie sprawia ból. Blizna więc wciąż o tym bólu przypomina, nie daje o nim zapomnieć. Bywa też i tak, że proces gojenia jest długi, rana się nie zabliznia, jątrzy, jest jak ta drzazga w ciele, która ciągle kłuje. Ten ból jest nadal obecny, on trwa, znosi bieg czasu. Przenosi w przeszłość, do wydarzenia, które kiedyś było, czasem niezmiernie już odległego, takiego jednak, które żyje w naszej pamięci, jakby zdarzyło się dziś [...]. Cała nasza egzystencja jest naznaczona śladami tych dawnych tragicznych wydarzeń¹⁶.

Zastosowanie pojęć wskazanych i zdefiniowanych przez badaczkę umożliwiło dostrzeżenie nowych znaczeń pomijanych wcześniej treści, dało również podstawę do wypracowania nowych strategii interpretacyjnych.

Niestandardowe warunki pojawienia się, funkcjonowania i zanikania niektórych artefaktów powodowały, że ich obraz bardzo wyraźnie zapisał się w pamięci narratorów. Dzięki tym śladom można odtworzyć nie tylko przebieg tych procesów, co niewątpliwie stanowi istotne źródło wiedzy o zmianach w kulturze w szerokim kontekście, ale przede wszystkim indywidualne, subiektywne oceny mieszkańców badanych miejscowości. Ta wiedza pozwala doprecyzować motywy działań i przyczyny wpływające na decyzje ludzi wprowadzających zmiany do swego życia w stosunkowo krótkim czasie. Dotyczyło to sytuacji, w których pozornie neutralne tematy nieoczekiwanie wywoływały w rozmówcach silne emocje. Owe emocje zyskują sens w momencie, kiedy odnajdzie się ich źródło w śladach noszących znamiona blizn. Jednym z przykładów takich blizn jest zwyczaj noszenia drewnianego obuwia – tzw. chodaków, drewniaków. Biorąc pod uwagę wyłącznie dane będące bezpośrednią odpowiedzią na postawione pytanie, można stwierdzić, że użytkowanie obuwia drewnianego było powszechne w północnych, środkowych i wschodnich regionach Polski. Uwzględnienie dodatkowych wypowiedzi, które udało się zanotować podczas badań terenowych, uzupełnia narrację na temat tego artefaktu o sposób, w jaki funkcjonował on w rzeczywistości społecznej. W niektórych wsiach okres, w którym używano takich butów, miał precyzyjnie wyznaczone granice – był to czas pierwszej

¹⁵ Uwzględnienie teorii śladów – blizn daje, zapewne jedną z wielu, możliwość interpretacji pojawiania się wypowiedzi spontanicznych przy okazji pytań o niektóre przedmioty czy zachowania. Szerszy kontekst funkcjonowania niektórych artefaktów pojawia się w wielu przypadkach, często niezrozumiałych dla badacza. Nie uwzględniono go w kwestionariuszu, gdyż dotyczył doświadczeń indywidualnych lub niewielkich grup. Pytanie o przedmiot, z perspektywy badacza neutralny, uruchamia ciąg wspomnień, które są owymi śladami – bliznami. W takiej sytuacji rozmówca nie jest w stanie odpowiedzieć lakonicznie. Blizna wywołująca emocje wymaga omówienia i opisanie kontekstu jej zaistnienia i funkcjonowania. W takim ujęciu zapisy badaczy oraz informacje spontaniczne dają nowe możliwości interpretacyjne.

¹⁶ *Ibidem*, s. 87.

i drugiej wojny światowej. Pojawianie się i zanikanie tego elementu kultury materialnej zostało zatem uzależnione od bardzo konkretnych wydarzeń historycznych. Również znaczenie nadane mu przez rozmówców pozostawało w ścisłym związku z sytuacją, w której był użytkowany.

Wojna była okresem, kiedy ludność wiejska była zmuszona powracać do wzorów dawniejszych, reliktowych oraz stosować rozwiązania oparte na samowystarczalności i samodzielnej produkcji. Przyczyna tego swoistego regresu leżała w ograniczeniu dostępu do produktów miejskich i przemysłowych, które od początku XX wieku mieszkańcy wsi nabywali coraz chętniej i które stały się istotnym elementem ich życia codziennego. Działania wojenne zaburzały normalne funkcjonowanie i wymuszały zachowania niestandardowe. Ten szczególnie charakter wykonywanych czynności, posługiwanie się przedmiotami, które nie należały do „naturalnego”, oswojonego środowiska ich użytkowników, pozostawiały niezwykle wyraźne, trwałe i nierzadko nasycone emocjonalnie ślady w pamięci ich nosicieli. Efektem tego są wspomnienia wskazujące nie tyle na samą historię użytkowania opisywanego przedmiotu, ile na kontekst społeczno-polityczny, który wymusił na ludziach takie zachowania.

Opisywane przedmioty w wypowiedziach rozmówców przestają być częścią życia codziennego i stają się „hasłami wywoławczymi” czy też – w odniesieniu do teorii Barbary Skargi – bliznami, zabarwionymi emocjonalnie, przywołującymi wspomnienia sytuacji szczególnych w ich życiu. W tym przypadku drewniane obuwie stanowi taką składową kultury codzienności, która nie pojawiła się przed obiema wojnami i nie utrzymała się po ich zakończeniu. Na tych terenach drewniane obuwie miało bardzo negatywne konotacje. Utożsamiane było przede wszystkim z okresem wojen światowych, wrogą okupacją i „Niemcami”, których obecność wspominano jako opresyjną. W wypowiedziach brakuje informacji o praktycznej funkcji obuwia drewnianego, często podkreślanej we wsiach, w których użytkowanie tych butów utrzymało się dłużej. Bardzo silnie podkreślano natomiast kontekst historyczno-polityczny, warunkujący ich pojawienie się. To prowadzi do wniosku, że element ten miał przede wszystkim znaczenie symboliczne, budził silnie negatywne skojarzenia. Konsekwencją tego stało się odrzucenie omawianego artefaktu. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że zaprzestanie noszenia obuwia drewnianego w normalnych warunkach życia codziennego nie jest jednoznaczne z procesem zapominania (wymazywania z pamięci wspomnień) o jego funkcjonowaniu w przeszłości. Przeciwnie, pamięć o nim oraz usytuowanie go w budzącym silne emocje kontekście historycznym wzmacniają potrzebę jego odrzucenia. Buty te stanowiły substytut „normalnego” obuwia, trudnego do zdobycia we wspomnianym czasie. Drewniaki były noszone zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn, w dni powszednie i świąteczne. Zakładano je do pracy w obojętności oraz w sytuacjach wymagających większej reprezentatywności (np. wizyta w mieście). Szczególne okoliczności wymusiły na mieszkańcach wsi użytkowanie butów z drewna, budząc niechęć, której dano

wyraz w okresie powojennym. Zakończenie działań wojennych i poprawa sytuacji materialnej ludności wiejskiej spowodowały niemal bezwzględne odrzucenie obuwia tego typu. Był to element obcy, traktowany jako część traumatycznej rzeczywistości wojennej i budził jednoznacznie negatywne skojarzenia. W tym przypadku praktyczny charakter artefaktu kulturowego nie obronił się w starciu ze znaczeniem symbolicznym. Powrót do „normalności” oznaczał odrzucenie wszystkiego, co przyniosła z sobą wojna. W tym przypadku omówione postępowanie miało na celu gojenie ran, natomiast utrzymywanie śladu w niepamięci miało gwarantować, że zaleczone blizny na powrót nie zostaną otwarte.

Zastosowanie koncepcji Barbary Skargi w rozważaniach nad wartością materiałów archiwalnych PAE prowadzi do szerszego ujęcia zasobów pamięci, jakim jest idea „miejsc pamięci” Pierre’a Nory. Jak zauważył Andrzej Szpociński, choć Nora jest prekursorem badań nad „miejscami pamięci”, który w swych rozprawach wiele miejsca poświęcił analizie tego zjawiska, to nigdy nie opracował dokładnej jego definicji. Rozumienie wspomnianego terminu przez badacza ujawnia się w opracowaniach konkretnych przypadków. To właśnie na ich podstawie możliwe jest zrozumienie podejścia Nory do owych szczególnych sposobów wspominania. Analizy takiej dokonał między innymi Szpociński, który uogólniając, stwierdził, że są to przede wszystkim „zinstytucjonalizowane formy zbiorowych wspomnień przeszłości” i że „konkretne kształty, jakie pamiętana przeszłość może przyjmować, oraz pełnione przez nią funkcje (społeczne, kulturowe, polityczne), w znacznej mierze zależą od tego, kto – jakie i jak zorganizowane grupy, instytucje, autorytety – pełni rolę przewodnika w społecznych praktykach jej ożywiania”¹⁷. Takie rozumienie „miejsc pamięci” wskazuje na różnorodność „form obecności przeszłości w teraźniejszości”¹⁸, co otwiera przed badaczem szerokie spektrum możliwości interpretacyjnych.

Zainteresowanie pamięcią pojawia się w specyficznym, nieprzypadkowo wybranym czasie:

[...] w określonym momencie historycznym, w punkcie zwrotnym, w którym świadomość zerwania z przeszłością łączy się z poczuciem, że pamięć została rozbita – rozbita jednak w taki sposób, że stawia ona problem ucieleśnienia pamięci w pewnych miejscach, w których wciąż trwa poczucie historycznej ciągłości. Istnieją *lieux de mémoire*, miejsca pamięci, ponieważ nie ma już *milieux de mémoire*, rzeczywistych środowisk pamięci¹⁹.

Jednym z takich momentów, wskazanych przez Norę, jest zanik kultury wiejskiej, która stanowiła naturalny rezerwuar pamięci zbiorowej. Cofanie się tej kultury pod naporem zmian wywołanych industrializacją zwróciło uwagę

¹⁷ A. SZPOCIŃSKI: *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*. „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2008, nr 4, s. 12.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ P. NORA: *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł Roboczy: Archiwum – Working Title: Archive” 2009, nr 2, s. 4.

badaczy na konieczność rejestracji jej przejawów i zachowania świadectwa o niej dla przyszłych pokoleń. Idea taka przyświecała działaniom podejmowanym przez twórców *Polskiego atlasu etnograficznego*. Poczynione przez Józefa Gajka i jego współpracowników założenia nadały im kierunek. Jak już wspomniano, materiał zgromadzony podczas badań miał pozwolić na uchwycenie ścieżek rozwoju kultury tradycyjnej. Wymagało to zgromadzenia jak największej ilości danych źródłowych. Podczas eksploracji terenowych wydobywano z opowieści mieszkańców wsi pewne tylko wspomnienia przeszłości. W ten sposób pamięć, która w naturalny sposób funkcjonowała w „środowisku pamięci”, została z niego wyrwana, poddana historycznej analizie, a tym samym umieszczona w nowym kontekście, jako „miejsce pamięci”. Wysiłek podjęty przez badaczy miał na celu nadanie artefaktom odpowiednich znaczeń umożliwiających pamiętanie i rozumienie przeszłości. Działania tego typu Szpociński scharakteryzował następująco:

O „miejscach pamięci” jako elemencie kultury historycznej mówić można dopiero wtedy, gdy kojarzenie *loci* z takimi a nie innymi treściami (*imagines*) zaczyna być regulowane kulturowo, to znaczy wtedy, gdy określonym *loci* przypisywane mogą być tylko niektóre, a nie dowolne treści (*imagines*). Stopień rygoryzmu interpretacyjnego, w zależności od szerszego kontekstu kulturowego, może być zresztą bardzo różny: od ścisłego skodyfikowania treści przypisywanych danemu miejscu, aż po przypadki, w których jedyną skodyfikowaną regułą interpretacyjną jest to, że dane miejsce jest śladem przeszłości²⁰.

„Miejsca pamięci” wyznaczone przez twórców PAE są przykładem silnie skodyfikowanej treści znaczenia. Skupili oni swoje rozważania na ściśle określonych zdarzeniach i artefaktach, wokół których została zbudowana narracja dotycząca przeszłości. W tym kontekście wskazane elementy kultury tradycyjnej stały się „depozytariuszami przeszłości”. I choć wyodrębnione „miejscza pamięci” nie są nimi dla badanych, to dla badaczy taką wartość wyrażają. Szczególnie ze względu na to, że wedle przekonania twórców PAE umożliwiają rekonstrukcję minionych procesów odnoszących się do kultury wiejskiej w Polsce. Choć założenie to współcześnie jest anachronizmem, to w przypadku niektórych „miejsc pamięci” taka forma ich odczytania nadal pozostaje możliwa, jeśli zmienić sposób ich postrzegania oraz kontekst decydujący o ich wartości.

Interesującym przykładem artefaktu, który charakteryzują dość dynamiczne przemiany zarówno funkcji, jak i znaczenia, jest męskie nakrycie głowy zwane maciejówką. Biorąc pod uwagę wypowiedzi, które zanotowano w trakcie badań atlasowych, proces wchodzenia w użycie wspomnianego nakrycia głowy przebiegał dwutorowo; z jednej strony stawał się popularnym składnikiem męskiego stroju codziennego, z drugiej, na przełomie XIX i XX wieku, stanowił istotny element umundurowania żołnierza polskiego. Maciejówki jako czapki wojskowe pojawiły się w użyciu po 1848 roku. Wiązało się to z tym, że „w piechocie

²⁰ A. SZPOCIŃSKI: *Miejsca pamięci...*, s. 13–14.

powstańczej przeważały jednak do końca chłopskie ubiory regionalne [...]. Nakryciem głowy była w większości miękka rogatywka z barankowym otokiem i różnej barwy wierzchem, zazwyczaj przyniesiona z domu, czarny kapelusz, furtzana czapka oraz rozpowszechniająca się w swym czasie okrągła maciejówka²¹. Kolejnym etapem kształtowania się munduru polskiego był okres międzywojenny. W tym czasie nakrycie głowy żołnierza Legionów Polskich oraz Drużyn Strzeleckich stanowiły wspomniane typy czapek, które pełniły również ważną rolę rozpoznawczą²².

Temat czasu, w którym maciejówki stały się powszechnym nakryciem głowy zarówno cywila, jak i wojskowego, wielokrotnie powracał we wspomnieniach rozmówców. Fakt ten pozwala sądzić, że był to składnik odzieży, który niósł z sobą wiele znaczeń, również symbolicznych. One z kolei utrwaliły silne wspomnienie omawianego elementu, czyniąc z niego „miejsce pamięci”. Na symboliczne znaczenie wskazuje fakt, że moment pojawienia się, funkcjonowania i zaniku maciejówek w ubiorze codziennym mieszkańców wsi utożsamiali oni ze znaczącymi wydarzeniami z historii kraju. Jako okres intensywnego upowszechniania się omawianych czapek wskazywano czas wybuchu pierwszej wojny światowej, natomiast zanik w większości sytuowano w czasie drugiej wojny światowej. Szczególną wartość mają nieliczne wiadomości, z których wprost wynika, że ten element ubioru pełnił nie tylko funkcje praktyczne. Zgodnie z relacjami rozmówców maciejówki odegrały istotną rolę w okresie międzywojennym. Wiązało się to przede wszystkim z rządami Józefa Piłsudskiego i tworzonymi przez niego legionami, dla których były one znakiem rozpoznawczym²³. Czapka zyskała wówczas znaczenie symbolu. Jak zapamiętał jeden z rozmówców, nazywano ją „Piłsudskie godło”²⁴. We wsiach podpoznańskich została uznana za atrybut powstańców biorących udział w powstaniu wielkopolskim²⁵.

Owe konotacje wojskowe i narodowowyzwoleńcze znalazły swe odbicie w późniejszym wskazywaniu maciejówek jako nakryć głowy powszechnych wśród partyzantów uczestniczących w walkach podczas drugiej wojny światowej²⁶.

²¹ Z. ŻYGULSKI jun., H. WIELECKI: *Polski mundur wojskowy*. Kraków 1988, s. 89.

²² Z czasem to nakrycie głowy stało się symbolem żołnierzy I Brygady Legionów Polskich, wyróżniając ich spośród pozostałych oddziałów. W trakcie późniejszych zmian w umundurowaniu żołnierzy polskich maciejówka została odrzucona, jako nakrycie głowy o konotacjach niemieckich i niewojskowym, ludowym pochodzeniu. Rezygnacja z tej czapki w umundurowaniu polskim wywołała żywe reakcje, szczególnie w szeregach I Brygady Legionów, gdzie czapka ta w 1916 roku była znakiem buntu antyaustriackiego w Legionach. (Ibidem, s. 115).

²³ Maciejówki były popularne po pierwszej wojnie światowej (wiąże się to z legionistami Piłsudskiego), wyszły z użytku pod koniec okresu międzywojennego (Sędzin, k. Aleksandrowa Kujawskiego). Podobne informacje zanotowano również we wsiach: Leksyn (k. Płocka) i Orle (k. Radziejowa).

²⁴ Zanotowano we wsi Jędrzejów (k. Łodzi).

²⁵ Informację taką zanotowano między innymi we wsi Krajkowo (k. Poznania).

²⁶ Zanotowano we wsi Galiny (k. Bartoszyce).

Powszechność maciejówek zaczęła maleć w czasie poprzedzającym jej wybuch. W niektórych miejscowościach, zwykle na obrzeżach obszaru występowania artefaktu, do zaniku omawianej formy nakrycia głowy doszło już w czasie drugiej wojny światowej. Dłużej utrzymała się ona w centrum tego terytorium, gdzie maciejówki były noszone jeszcze po zakończeniu działań wojennych²⁷. Zmiany te miały zapewne związek z wymiarem symbolicznym czapek, utrwalonym w okresie międzywojennym. W tym kontekście ciekawe tropy interpretacyjne wskazują wypowiedzi rozmówców, którzy wspominali o przywiązaniu do czapek tego typu jeszcze w czasach powojennych. Wśród zanotowanych wspomnień można odnaleźć wzmianki o powszechności maciejówek wśród starszych gospodarzy, którzy traktowali je jako element ubioru odświętnego. Niektórzy rozmówcy podkreślali, że uszycie tych nakryć głowy zlecano u krawców w okolicznych miastach. Dzięki tym informacjom można postawić tezę o przywiązaniu do maciejówek jako symbolu wydarzeń, w których rozmówcy uczestniczyli (pośrednio lub bezpośrednio). Odchodzenie od tego wzoru przez przedstawicieli młodszego pokolenia świadczy o zanikaniu wspomnianej funkcji znaczeniowej, czytelnej dla starszych członków społeczności. Mimo że dłuższe narracje zachowały się w niewielu przypadkach, to ich analiza pozwoliła prześledzić, w jaki sposób materialny artefakt dla swych użytkowników stawał się „miejsmem pamięci”.

Odnosząc się do przedstawionego przykładu, można stwierdzić, że zapisy poczynione podczas badań doprowadziły do tego, że przeszłość, która została w nich uchwycona, w dużej mierze stała się „własnością” specjalistów, którzy zyskali prawo do wydobywania z narracji „miejsm pamięci” i odpowiedniej ich interpretacji. Pomimo że oddanie ich pierwotnym „właścicielom” nie jest w pełni możliwe, to warto podjąć taką próbę. Można tego dokonać między innymi poprzez umożliwienie pytaniem udzielenia odpowiedzi „pełnym głosem”, uwzględniając całą wypowiedź, w której inaczej rozkładają się punkty ciężkości w prezentowanych opisach. Postępowanie takie niejednokrotnie może doprowadzić do odkrycia zbiorowych wartości, ważnych z punktu widzenia grupy, która była narratorem, a nie jednostek, które podejmowały się interpretacji.

Eksploracje niezbędne do zrealizowania zamierzeń dotyczących PAE w dużej części były skupione na rozpoznaniu i charakterystyce artefaktów materialnych kultury ludowej. I choć Szpociński konstatował, że materialność „miejsm pamięci” nie jest wyznacznikiem pierwszorzędym²⁸, to w przypadku omawianych materiałów atlasowych zapisy w większości będą się odnosiły do tego typu obiektów. To nastawienie na przedmioty codziennego użytku, które budują obraz kultury wiejskiej, naprowadza w strategiach interpretacyjnych na kolejny paradygmat naukowy – antropologię rzeczy. Dzięki zastosowaniu założeń przyjętych przez

²⁷ Centralne usytuowanie dłuższego trwania tego artefaktu wskazuje, że na tym obszarze w mniejszym stopniu miały miejsce odmienne wpływy.

²⁸ Miejsca takie mogą mieć również postać figur metaforycznych – znaków, symboli (A. SZPOCIŃSKI: *Miejsca pamięci...*, s. 15).

antropologów badających znaczenie przedmiotów w rzeczywistości społecznej rodzą się nowe perspektywy zrozumienia funkcji i roli, jaką odgrywały badane artefakty w określonym środowisku społecznym.

Jak podkreślał Janusz Barański²⁹, zainteresowanie kulturą materialną stanowiło zasadniczy rys pierwszych szkół etnologicznych. Niemniej ograniczało się ono wyłącznie do funkcji technicznych i ekonomicznych. Taka perspektywa została przyjęta również przez twórców *Polskiego atlasu etnograficznego*. Prześledzenie rozwoju technicznego różnorodnych artefaktów materialnych oraz historii udoskonalania sposobów produkcji miało wyjaśnić genezę kultury, której wyznacznikami były badane elementy, oraz sposób, w jaki się przeobrażała. Z tego względu materiał empiryczny, gromadzony w trakcie kolejnych wypraw badawczych, podczas analiz rozpatrywano wybiórczo. Poczynione wcześniej założenia w znacznej mierze wpłynęły na konstrukcję kwestionariuszy wywiadów, którymi posługiwali się etnografowie w terenie. Narzędzie to istotnie ograniczało możliwości uchwycenia znaczeń symbolicznych czy identyfikacyjnych przedmiotów, niemniej przekonanie rozmówców o konieczności zaprezentowania szerszej perspektywy w niektórych przypadkach było tak silne, że badacz dokonywał ich rejestracji. Niemożność rozdzielenia funkcji praktycznych od pozostałych w przypadku rzeczy, którymi otacza się człowiek, spowodowała, że wypowiedzi rozmówców siłą rzeczy uwzględniały wszystkie wymiary. Potrzeba wpisania przedmiotu w szerszy kontekst znaczeniowy wskazuje na jego wieloznaczność. Natomiast pełne poznanie badanej kultury wymaga uwzględnienia wszystkich znaczeń. Jak pisał Jules David Prown:

Badanie kultury materialnej jest więc badaniem tego, co materialne, w celu zrozumienia kultury, odsłonięcia przekonań: wartości, idei, nastawień i motywacji określonej zbiorowości lub społeczeństwa w określonym czasie. Przyjmuje się tutaj, iż rzeczy przez człowieka wytworzone wyrażają – świadomie lub nieświadomie, wprost lub nie wprost – przekonania jednostek, które je zamówiły, wyprodukowały i ich używały oraz – w szerszym wymiarze – przekonania społeczności, do której jednostki owe należą³⁰.

Podobnie na temat zależności świata wartości i świata rzeczy pisał Tim Dant:

Formy społeczne nie zależą jedynie od czynności człowieka, lecz również od ich środowiska materialnego. To środowisko materialne nie jest naturalne lub nadane, lecz samo w sobie jest produktem społecznym i jako takie działa zwrotnie na rozwój form społecznych: instytucji, rytuałów, praktyk, sposobów interakcji, czynności, wierzeń. Rzeczy, które tworzymy, otrzymujemy i których używamy, są przejawem form społecznych, jednocześnie je kształtując [...]. Rzeczy nie tylko są naszymi produktami, zaprojektowanymi po to, by nam pomóc w zaspokojeniu podstawowych po-

²⁹ J. BARAŃSKI: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.

³⁰ J.D. PROWN: *The Truth of Material Culture: History or Fiction? W: American Artifacts. Essays in Material Culture*. Red. J.D. PROWN, K. HALTMAN. East Lansing 2000 [1993], s. 11. Za: J. BARAŃSKI. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.

trzeb biologicznych, lecz są również sposobem na wyrażenie tego, kim i czym jesteśmy, co z kolei wpływa na kształt społeczeństwa³¹.

Idąc tropem rozważań obu badaczy, uwzględnienie całej wypowiedzi wskazuje nie tylko na pozatechniczne i pozaekonomiczne znaczenia przedmiotów, ale również naświetla odmienny obraz całościowy badanej kultury. Janusz Barański zauważył, że rzeczy wraz z odpowiednimi kontekstami, które je określają, mogą stanowić pewien system kulturowy. I choć badacz ujęcie to zastosował przede wszystkim w odniesieniu do przedmiotów należących do świata kultury zachodniej, to można zakładać, że byłoby przydatne także w interpretacji artefaktów stanowiących oś badań atlasowych, pozwalając na wydobywanie z nich nowych wartości poznawczych.

W materiałach archiwalnych PAE można odnaleźć wiele informacji dotyczących przedmiotów, których wytwórcami czy użytkownikami byli mieszkańcy wsi. Narracje, które wokół nich powstawały, zawierają nie tylko proste informacyjne wzmianki dotyczące sposobów ich upowszechniania się czy użytkowania. Wskazują również na złożone procesy zachodzące w środowisku społecznym obszarów wiejskich. Chcąc podjąć próbę zrozumienia tych mechanizmów, można odwołać się do obserwacji Pierre'a Bourdieu dotyczącej zmiany społecznej. Wnioski tego badacza przybliżył Tim Dant:

Według Bourdieu kulturowe praktyki konsumpcyjne są funkcją habitusu klasowego aktorów społecznych i ich kapitału – zarówno ekonomicznego, jak i kulturowego – oddziałujących z polem produkcji kulturowej [...]. Habitus jest siecią determinantów społecznych, które wyznaczają określone przystosowanie się jednostki do kultury. Poprzez kulturowe praktyki konsumpcji ludzie różnicują się na wiele sposobów, które prostą społeczno-ekonomiczną strukturę klasową czynią bardziej złożoną³².

Spostrzeżenia te można odnieść do wniosków z analizy danych źródłowych PAE dotyczących między innymi form transportu, a w szczególności upowszechniania się zwyczaju spinania sań, co umożliwiałoby przewożenie różnego typu rzeczy. Istotne jest również wskazanie sposobu, jakim upowszechniał się on w badanej miejscowości. W klasycznym ujęciu etnogeograficznym jest mowa o falach kulturowych, za sprawą których określone wzory dostają się do codziennego użytku (o chronologii kolejnych fal wnioskuje się z określonych form zasięgów powstałych na kartogramie). W omawianym przypadku należy wziąć pod uwagę okres co najmniej dwóch wieków, w trakcie których bardziej unowocześnione formy zachodnie zyskują uznanie w Polsce i obejmują swym zasięgiem kolejne regiony kraju³³. Okres najdawniejszy nie znalazł swego odbicia w pamięci infor-

³¹ T. DANT: *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Kraków 2007, s. 23–24.

³² Ibidem, s. 32.

³³ I. MARCZYK: *Sanie*. W: *Transport i komunikacja lądowa*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 4. Red. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1997, s. 110–155.

matorów, a więc nie jest możliwe odtworzenie źródeł, z których czerpali inspiracje mieszkańcy wsi, udoskonalając użytkowane sprzęty. Sytuacja kształtuje się nieco inaczej, jeżeli uwzględnić wypowiedzi, w których zachowała się wyraźna pamięć o pojawieniu się omawianej formy.

W zanotowanych wypowiedziach dotyczących pochodzenia sań dwuczęściowych rozmówcy podkreślali ich obce pochodzenie. Pośrednio o obcości tej formy świadczy przypisanie jej do wyposażenia gospodarstw mieszkańców o odmiennym statusie majątkowym i zawodowym. Jako pierwsi wykorzystywali ten sprzęt najbogatsi gospodarze oraz ci, którzy utrzymywali się z tzw. furmanienia. W obu przypadkach unowocześnianie wynikało z potrzeby – chęci posiadania pojazdu, który będzie w stanie pomieścić większą niż dotychczas ilość przewożonych towarów. Konieczność ta na początku dotyczyła niewielkiej liczby mieszkańców wsi. Można więc sądzić, że dokonywane przez nich modyfikacje budziły zaciekawienie pozostałych mieszkańców wsi, a tym samym stawały się częścią pamięci kulturowej, obejmującej swym zasięgiem ten okres. W podobny sposób można interpretować żywe wspomnienie o użytkowaniu sań łączonych w związku z wyrębem lasu i transportem drewna. Również w tym przypadku czynność ta nie dotyczyła całej społeczności wiejskiej, lecz tylko wybranej jej części. Specyficzne potrzeby tej grupy determinowały przemiany w sposobach przewożenia drewnianych bali. Reasumując, można stwierdzić, że wprowadzanie innowacji przez wyspecjalizowane zawodowo grupy spotykało się z zainteresowaniem pozostałych członków społeczności, co z kolei znalazło swe odzwierciedlenie w żywych wspomnieniach okresu, kiedy nowości te weszły w użytek.

W kilku wypowiedziach rozmówcy wskazywali na obce etnicznie pochodzenie omawianego artefaktu. W Brzozowicy Małej (k. Radzynia Podlaskiego) wspomniano, że pierwsze sanie podwójne – *zajdki* wprowadzili koloniści niemieccy. Nastąpiło to pod koniec XIX wieku. Rozmówcy podkreślali, że w następnych latach (tj. w okresie po pierwszej wojnie światowej) sanie tego typu stosowano jeszcze dość rzadko, wyłącznie do zaprzęgu wyjazdowego. Dopiero po drugiej wojnie światowej stały się one powszechne. Niemieckie pochodzenie *zajdek* podkreślano również w Sojczyźnie Borowym (k. Grajewa). Informatorzy precyzowali genezę użytkowanych przez nich sanek łączonych. „Niemieckimi” określali te, które służyły im po zakończeniu wojny. Sprzęty nowe, produkowane już za pamięci rozmówców przez mieszkańców wsi, traciły przydomek „niemieckie” i były nazywane już wyłącznie *zajdami*.

Kolejnym istotnym czynnikiem powodującym zmiany w tym zakresie były, jak wspomniano, działania wojenne. W kilku punktach badawczych respondenci podkreślali, że wojskowe zaprzęgi dały impuls do wprowadzenia zmian w tradycyjnych formach transportu. We wsi Jata (k. Niska) sanie podwójne pojawiły się dopiero po drugiej wojnie światowej. Powstały na wzór sań, które użytkowały stacjonujące w okolicy wojska, między innymi niemieckie. W Potulinie

(k. Wągrowca) forma ta znalazła zastosowanie już w czasie okupacji. Również w tym przypadku podkreślano wojskową proveniencję tego sprzętu.

Biorąc pod uwagę oba przykłady wpływu obcych wzorów na tradycyjne, można stwierdzić, że pamięć o takich zmianach była zaskakująco silna (bez względu na to, czy miały one miejsce w drugiej połowie XX wieku czy wcześniej), a fakty w niej zapisane były wartościowane na tyle wysoko, że zostały przez rozmówcę wymienione w trakcie rozmowy z badaczem. Warto podkreślić, że badacz, prowadząc wywiad, posługiwał się jednorodnym kwestionariuszem, w którym były zawarte dość szczegółowe pytania. Niemiej nie znalazło się w nim pytanie o pochodzenie sań podwójnych. Wypowiedzi na ten temat miały charakter spontaniczny. Informatorzy sami wskazywali na ten fakt, umieszczając go w swej narracji. Sytuacja ta pozwala sądzić, że opisywane przez rozmówców zjawisko zajmowało istotne miejsce w ich wspomnieniach i odgrywało ważną rolę w pamięci o przeszłości. Niecodziennosc i obcość innowacji powoduje, że czas, w którym się pojawiły, stał się dla narratorów istotną cezurą przemian zachodzących w ich rodzinnych stronach.

Materiał etnograficzny, zgromadzony podczas badań terenowych, umożliwił prześledzenie funkcjonowania elementu kultury w różnych wymiarach społeczno-kulturowych i historycznych. Niezmienny artefakt materialny zmieniał swe znaczenie w zależności od kontekstu i przestrzeni, w których występował. W tym ujęciu zastosowanie ma konstatacja Tima Danta: „Wszystkie przedmioty są w pewnym ograniczonym sensie aktorami społecznymi, ponieważ *wykraczają poza ludzkie działanie i służą do przekazywania znaczeń między ludźmi*”³⁴.

Dzięki odniesieniom do różnych koncepcji zbudowanych wokół pamięci kulturowej, teorii mikrohistorii czy zastosowaniu niektórych motywów wypracowanych w ramach antropologii rzeczy jest możliwe nowe podejście interpretacyjne do zgromadzonego materiału źródłowego. Interpretację taką należy rozpocząć od uwzględnienia całej wypowiedzi rozmówcy oraz od przeniesienia punktu ciężkości z własnych założeń na sens przekazu narratora. Taki zabieg pozwala uzyskać o wiele bardziej złożony obraz kultury wiejskiej. Zmiana ta nie wyklucza zastosowania, przynajmniej w niektórych przypadkach, techniki kartograficznej i map etnograficznych. Może stanowić interesujące narzędzie uzupełniające proces interpretacji. Zmiana podejścia do zgromadzonego materiału zmusza do odstąpienia od statycznego przedstawienia badanych zjawisk na rzecz map dynamicznych. Szersza perspektywa w analizowaniu zebranych informacji pozwala stworzyć na mapie etnograficznej obraz przedstawiający nie tyle funkcjonujące różnorodne formy artefaktów, ile proces zachodzących zmian. Oprócz czasu zanikania tych form ukazuje również poprzednie etapy. Uwzględnienie pamięci rozmówców daje więc głębszy wgląd w kulturę wiejską. Dzięki tym zapisom

³⁴ T. DANT: *Kultura materialna...*, s. 25.

można odtworzyć nie tylko przebieg owych procesów, co niewątpliwie stanowi istotne źródło wiedzy o zmianach w kulturze w szerokim kontekście, ale przede wszystkim indywidualne, subiektywne oceny mieszkańców badanych miejscowości, jakim były one poddawane. Ta wiedza pozwala doprecyzować motywy działań i przyczyny wpływające na decyzje ludzi wprowadzających zmiany do swego życia w stosunkowo krótkim czasie (bo za pamięci własnej lub najbliższych przodków).

Mapy, które powstają według przedstawionych założeń, stanowią odwzorowanie pamięci kulturowej mieszkańców wsi. Zawierają między innymi informacje, które nie były wywołane bezpośrednim pytaniem badacza, lecz pojawiły się w trakcie opowieści spontanicznie. O ile jedna taka wypowiedź może być potraktowana jako pamięć indywidualna, o tyle kilka podobnych pozwala sądzić, że są to elementy pamięci większej zbiorowości. Wspomnienie jednego przedmiotu materialnego uruchamia wspomnienie o całym kontekście jego funkcjonowania. Omówienie sposobu jego użytkowania czy emocji, jakie wywoływał, a które wpływały na to, jak wspomniano przeszłość, ukazuje również, w jaki sposób przeszłość ta była (jest) wspominana i jaki jej obraz był przekazywany w procesie transmisji.

Prezentowane podejście pozwala wydobyć informacje tego typu z wypowiedzi dotyczących zarówno artefaktów materialnych, jak i różnego rodzaju zachowań, na przykład charakterystycznych dla obrzędowości czy wiedzy i wierzeń ludowych. W pierwszym przypadku pytania, które dotyczyły przedmiotów interesujących badacza, często wzbudzały w rozmówcy potrzebę zaprezentowania szerszego kontekstu, obrazującego nie tylko codzienne sposoby użytkowania danego przedmiotu, ale również czas i uwarunkowania związane z jego upowszechnieniem. Takie informacje uzyskiwano od osób, które pamiętały omawiane procesy z własnego doświadczenia lub doświadczenia najbliższych – rodziców, dziadków. Pamięć o wydarzeniu prowadzi do konstatacji, że odegrało ono ważną rolę w życiu człowieka lub rozegrało się w niestandardowych warunkach (w przeciwnym razie ocena istotności wydarzenia byłaby niska, przez co zadziałybyby niepamięć, czyli „wyrzucenie” faktu z zestawu informacji, które powinny podlegać transmisji pokoleniowej).

Dodatkowym walorem materiałów atlasowych, poza zawartością merytoryczną, jest skala badań oraz możliwości, które stwarza. Badania atlasowe prowadzono w makroskali, co było konieczne w świetle poczynionych hipotez. Rezygnując z pierwotnych założeń, w konsekwencji odchodzi się od makroskali, a więc kartogramów przedstawiających określone obrazy badanych zjawisk na całym eksplorowanym terenie. Zastosowanie nowego podejścia w odniesieniu do techniki kartograficznej umożliwia przedstawienie za pomocą map obrazu wspomnianych zjawisk w mikroskali. Mapa przygotowana w ten sposób może obrazować swoistą mikrohistorię. Za pomocą symboli zostają na nią naniesione zgromadzone dane dotyczące wydarzeń, które rozegrały się na określonym

– znacznie mniejszym – obszarze w pewnym kontekście historycznym i są rozpatrywane z perspektywy oddolnej.

Kończąc rozważania dotyczące wartości materiałów archiwalnych *Polskiego atlasu etnograficznego*, warto zacytować słowa Pierre'a Nory, które stanowią inspirację do poszukiwań nowych dróg odczytania ukrytych treści tychże zbiorów:

Jak moglibyśmy nie połączyć szacunku do dokumentów archiwalnych, które same są oglądanymi przez nas fragmentami, z wyjątkową oprawą, jaką nadajemy literaturze oralnej, cytując informatorów, chcąc uczynić zrozumiałymi ich głosy – czyż nie łączy się to wyraźnie z poczuciem bezpośredniości, do którego przyzwyczailiśmy się gdzie indziej? Jak możemy nie dostrzegać w naszej fascynacji życiem codziennym w przeszłości próby ucieczki do jedynych dostępnych nam sposobów na odtworzenie aury rzeczy, powolnych rytmów dawnych czasów – a w anonimowych biografiiach zwykłych ludzi przekonania, że maszy nie zgadzają się na traktowanie ich jak maszy. Jak możemy nie odczytać w skrawkach przeszłości dostarczanych nam przez tak liczne mikrohistorie woli uczynienia historii, którą rekonstruujemy, równą historii, którą przeżyliśmy? Moglibyśmy mówić o lustrzanej pamięci, gdyby wszystkie lustra nie odbijały tego samego – tym, czego szukamy, jest różnica, a w obrazie tej różnicy – ulotnego spektaklu niemożliwej do odzyskania tożsamości. Nie szukamy już genezy, lecz rozszyfrowania tego, kim jesteśmy, w świetle tego, czym już być nie możemy³⁵.

Bibliografia

Literatura zwarta

- ANKERSMIT F.: *Pochwała subiektywności*. W: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*. Przeł. T. SIKORA. Red. DOMAŃSKA. Poznań 2002, s. 55–83.
- BARAŃSKI J.: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.
- BOHDANOWICZ J.: *Pożywienie*. W: *Pożywienie i sprzęty z nim związane*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 3. Red. IDEM. Wrocław 1996, s. 7–71.
- DANT T.: *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Kraków 2007.
- DARNTON R.: *Introduction*. W: IDEM: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York 1984, s. 4. Za: E. DOMAŃSKA: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 1999.
- MARCZYK I.: *Sanie*. W: *Transport i komunikacja lądowa*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 4. Red. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1997, s. 110–155.
- PROWN J.D.: *The Truth of Material Culture: History or Fiction?* W: *American Artifacts. Essays in Material Culture*. Red. J.D. PROWN, K. HALTMAN. East Lansing 2000 [1993], s. 11–27. Za: J. BARAŃSKI. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.
- SKARGA B.: *Ślad i obecność*. Warszawa 2002.
- ŻYGULSKI Z. jun., WIELECKI H.: *Polski mundur wojskowy*. Kraków 1988.

³⁵ NORA P.: *Między pamięcią i historią...*, s. 9.

Czasopiśmiennictwo

- KANIOWSKA K.: *Wokół problematyki przedstawienia (z punktu widzenia antropologa)*. „Rocznik Antropologii Historii” 2013, nr 1 (4), s. 55–67.
- NORA P.: *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł Roboczy: Archiwum – Working Title: Archive” 2009, nr 2, s. 4–12.
- SZPOCIŃSKI A.: *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*. „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2008, nr 4, s. 11–20.

Karolina Kania

Uniwersytet Warszawski

Wydział Geografii i Studiów Regionalnych

Działalność turystyczna w czasach kolonialnych i postkolonialnych w Nowej Kaledonii Tradycyjne wartości wobec rozwoju turystyki

**The tourism activities in the colonial and post-colonial period
in New Caledonia. Traditional values and the development of tourism**

Abstract: New Caledonia, located in the South Pacific, from 1853 remains under the authority of the French government. Although the economy of this territory is mainly based on the extraction of nickel, in the case of the Isle of Pines tourism plays a key role. Contemporary issues related to the development of the tourism industry on the island have to be referred to the very peculiar political, social and cultural context. In the article the author describes various aspects of the tourism activities in New Caledonia and analyzes the socio-political local situation in the context of custom and customary law.

Key words: social and cultural relations, tourism, politics, colonialism, New Caledonia

Słowa kluczowe: relacje społeczno-kulturowe, turystyka, polityka, kolonializm, Nowa Kaledonia

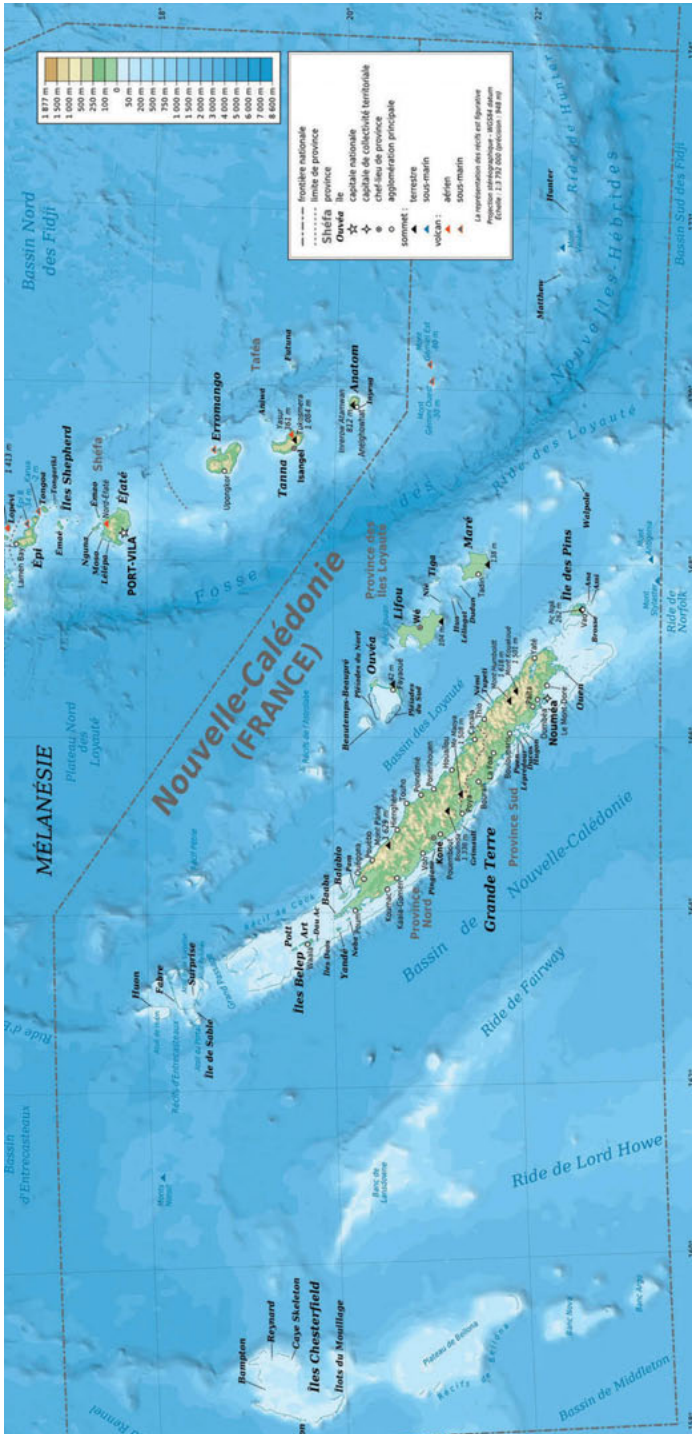
Wyspy tropikalne, chociaż długo znajdowały się na marginesie zainteresowań polskich badaczy, przyciągają coraz większą uwagę ze względu na swoją specyfikę przyrodniczą, gospodarczą, społeczną i kulturową, a także rosnące znaczenie turystyczne. Globalny rozwój tego sektora usług i jego wpływ na wiele aspektów życia codziennego ludzi na całym świecie, zarówno turystów, jak i członków społeczności przez nich odwiedzanych, sprawia, że kwestie społeczno-kulturowe związane z rozwojem turystyki wymagają większej uwagi i głębszej analizy.

Turystyka charakteryzuje się niezwykle różnorodnością form oraz dynamicznymi zmianami. Rozwojowi przemysłu turystycznego, zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym, towarzyszą dyskursy polityczne i ideologiczne, które określają jego kierunek i kształt. Nie inaczej jest w przypadku wysp archipelagu Nowej Kaledonii, jednej z trzynastu francuskich posiadłości pozaeuropejskich. Współczesne zagadnienia związane z rozwojem turystyki na kaledońskich wyspach należy odnieść do szczególnego kontekstu politycznego, społecznego i kulturowego. Kwestie takie, jak walka Kanaków o niepodległość, przywiązanie do tradycji i zwyczajów wynikających z prawa zwyczajowego, postępująca dekolonizacja archipelagu, należy rozpatrywać w szerszym kontekście sytuacji kolonialnej i postkolonialnej.

W niniejszym artykule, odnosząc się do badań terenowych przeprowadzonych w Nowej Kaledonii jesienią 2014 roku, przedstawiam społeczne, polityczne i kulturowe aspekty rozwoju turystyki w Nowej Kaledonii, a w szczególności na Île des Pins.

Nowa Kaledonia dawniej i dziś

Nowa Kaledonia (fr. Nouvelle-Calédonie), położona na wschód od Australii, składa się z głównej wyspy, zwanej Grande Terre, i wielu archipelagów, z których zamieszkane są: wyspy Belep – na północy, Wyspy Lojalności (fr. Îles de Loyauté) – na wschodzie i Île des Pins – na południu. Geograficznie, etnicznie i językowo Nowa Kaledonia jest częścią Melanezji. Pierwsi mieszkańcy pojawili się na wyspach już około 3000 roku p.n.e. Europejczycy przybyli tu w 1774 roku, kiedy ekspedycja kierowana przez Jamesa Cooka dopłynęła do Nowej Kaledonii. W pierwszej połowie XIX wieku wyspami południowego Pacyfiku zaczęli interesować się misjonarze, zarówno katolicy, jak i protestanci, oraz poszukiwacze drzewa sandałowego. Kiedy w 1853 roku admirał Auguste Febvrier-Despointes wziął w posiadanie archipelag Nowej Kaledonii w imieniu Francji i Napoleona III, wyspy weszły w skład francuskiego imperium kolonialnego.



II. 1. Archipelag Nowej Kaledonii (oprac. E. Gaba „Sting”)

Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [data dostepu: 13.12.2015].

Francuscy kolonizatorzy postanowili podporządkować sobie wyspy poprzez zasiedlenie, czyli sprowadzenie osadników będących rdzennymi Francuzami, w celu ustanowienia trwałego i niezależnego zwierzchnictwa oraz zrekonstruowania społeczeństwa według nowego porządku¹. Cechy charakterystyczne wysp archipelagu, takie jak oddalenie, izolacja, bariera koralowa, zasoby rolne, wreszcie zdrowy klimat, były korzystne z punktu widzenia administratorów epoki kolonializmu. Współcześnie te same cechy świadczą o potencjale turystycznym tego miejsca.

Obecność kolonizatorów dała się we znaki Kanakom, czyli ludności autochtonicznej, którzy byli zamykani w rezerwach i od 1887 roku podlegali tzw. Kodeksowi tubylczemu². Zgodnie z przepisami zawartymi w Kodeksie, Kanakowie nie mieli praw cywilnych, podlegali jedynie prawu zwyczajowemu. Ponadto musieli odprowadzać podatki oraz pracować na rzecz kolonizatorów. Sytuacja zmieniła się dopiero w 1946 roku, kiedy Nowa Kaledonia uzyskała status terytorium zamorskiego, a autochtoni stali się obywatelami Francji. Jak zauważył Tadeusz Olszewski, fala ruchów niepodległościowych po drugiej wojnie światowej dotarła do Oceanii znacznie później niż do innych części świata. Dziś już tylko nieznaczną część ogromnej liczby wysp Pacyfiku znajduje się nadal pod kontrolą państw kolonialnych. Ich ustroje społeczno-polityczne kształtują się pod silnym wpływem tradycji, w dużej mierze zdeterminowanej długotrwałą historią zależności kolonialnej³. W Nowej Kaledonii dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku zaczęły powstawać ruchy związane z odrodzeniem kulturowym, głoszące ideologie nacjonalistyczne. Ich liderem został Jean-Marie Tjibaou, który zaangażował się politycznie, walcząc o niepodległość swojego kraju⁴. Działania mające na celu uzyskanie suwerenności przez Nową Kaledonię doprowadziły do licznych spięć z Francją. W następnym dziesięcioleciu doszło do brutalnych starć pomiędzy niepodległościowcami a antyniepodległościowcami. Na wyspie Ouvéa miały miejsce zamieszki, w czasie których zginęło kilkanaście osób. W wyniku konfliktu, w 1988 roku podpisano porozumienia w Matignon, decydując o przesunięciu o dziesięć lat kwestii referendum nad przyszłym statusem politycznym terytorium. Natomiast w 1998 roku zostało podpisane porozumienie w Numei, w którym założono rozwijanie autonomii terytorium kaledońskiego i przeprowadzenie wspomnianego referendum między 2014 i 2018 rokiem. Powszechne głosowanie jeszcze się nie odbyło i wyspy Nowej Kaledonii do dziś pozostają

¹ I. MERLE: *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853–1920)*. Paris 1995, s. 45–64.

² Kodeks tubylczy został nałożony przez francuski rząd na ludność autochtoniczną francuskich kolonii. W Nowej Kaledonii w dekrete tym zostały zdefiniowane obowiązki Melanezyjczyków jako „poddanych” francuskich oraz kary administracyjne, które mieliby ponieść, łamiąc przepisy zawarte w Kodeksie. W Nowej Kaledonii Kodeks tubylczy obowiązywał do 1946 roku.

³ T. OLSZEWSKI: *Geografia ekonomiczna Australii i Oceanii*. Warszawa 1988, s. 348–383.

⁴ É. WITTERSHEIM: *Des sociétés dans l'État. Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. Montreuil 2006, s. 23–110.

pod władzą rządu francuskiego, jednak mają specyficzny status zbiorowości *sui generis*, będącej w procesie „postępującej dekolonizacji”.

W tej złożonej kaledońskiej rzeczywistości, od lat siedemdziesiątych XX wieku Kanakowie stają się mniejszością. Zgodnie ze spisem powszechnym z 2014 roku, Kanakowie stanowią tylko 39% z 268 767 mieszkańców archipelagu⁵. Isabelle Merle słusznie zauważyła, że podejmowane przez miejscowe społeczności od 1988 roku nieśmiałe wysiłki mające na celu wzajemne pojednanie nie są w stanie zniwelować starych podziałów, które nadal ujawniają się w kaledońskim społeczeństwie. Społeczeństwie, któremu nie udaje się stworzyć jedności wokół wspólnych punktów odniesienia, na podstawie prawdziwie współdzielonej pamięci⁶.

Kunié Miejsce szczególne Nowej Kaledonii

W przeciwieństwie do Grande Terre, głównej wyspy archipelagu Nowej Kaledonii, którą przeznaczono jako ziemię podlegającą kolonizacji przez zasiedlenie, Île des Pins (Kunié – jak w języku lokalnym nazywana jest wyspa, a także jej mieszkańcy) przez długi czas pozostawała niemal całkowicie odizolowana od europejskich wpływów. Stanowiąc jednostkę francuskiej kolonii, wyspa podlegała jednak pośrednio administracji kolonialnej, za sprawą *Grand Chef* – Wielkiego Wodza plemion zamieszkujących wyspę – który z nią współpracował. Jak pisał Frédéric Angleviel, przez cały XIX wiek misjonarze zamieszkujący Île des Pins starali się zapobiec przejściu wyspy przez kolonizatorów.

W latach 1864–1894 na Nowej Kaledonii została założona kolonia karna, gdzie deportowano ponad 20 000 komunardów. Również Île des Pins stała się miejscem deportacji. W 1872 roku na wyspie zamieszkało 3000 komunardów⁷. Dzięki kompromisowi administracyjnemu między gubernatorem i Wielkim Wodzem więźniom oddano tylko zachodnią część wyspy. *Kunié*, autochtoni, którzy odmówili opuszczenia wyspy, musieli przenieść się na wschód, pozostawiając jedną trzecią swojego terytorium administracji kolonialnej. Taki stan obowiązywał do 1913 roku, kiedy wyspa stała się rezerwatem autochtonicznym, a tereny dawnych gmin więziennych zostały przekazane miejscowej ludności. Ten zabieg praktycznie zamknął Île des Pins dla Europejczyków⁸. Tylko półwysep w Kuto,

⁵ *Recensement*. ISEE (Institut de la statistique et des études économiques). <http://www.isee.nc/population/recensement> [data dostępu: 20.11.2015].

⁶ I. MERLE: *Expériences coloniales...*, s. 404.

⁷ F. ANGLEVIEL: *Le pays Kunié. Déportation, bagne et patrimoine pénitentiaire*. Numea 2014.

⁸ G. PISIER: *Kounie ou l'Île des Pins. Essai de monographie historique*. Numea 1985, s. 279.

mający 40 hektarów, pozostał w rękach administracji kolonialnej, a 25 hektarów ziemi w wiosce Vao – w rękach misjonarzy.

Do dziś Europejczycy stanowią niewielką część miejscowej populacji, jedynie 5% z 2000 mieszkańców wyspy. Współcześnie Île des Pins jest jedną z gmin Prowincji Południowej⁹, administrowanej, jak pozostałe, przez mera i wspierających go radnych. Niemniej wciąż równolegle funkcjonuje druga, plemienna instytucja – Grande Cheffrie, na której czele stoi *Grand Chef*. Co więcej od 1989 roku aż do wyborów samorządowych w 2014 roku oraz ponownie od grudnia 2015 roku ta sama osoba pełni funkcję zarówno burmistrza, jak i Wielkiego Wodza. Chodzi o Hilariona Vendégo, który jest również ważnym politycznym przywódcą głównej partii antyniepodległościowej (Rassemblement-UMP), jedną z wielkich figur z mniejszościowej grupy Kanaków opowiadającej się przeciwko odzyskaniu suwerenności przez Nową Kaledonię. Vendégo został wybrany także na senatora, w 2011 roku, i jest jednym z dwóch przedstawicieli ludności Nowej Kaledonii we francuskim senacie. Ta szczególna sytuacja polityczna, a także dotycząca prawa zwyczajowego, świadczy o specyfice środowiska, w którym – jak wspomniałam – prowadziłam badania terenowe.

Turystyka w Nowej Kaledonii

Zanim pierwsi turyści dotarli do Nowej Kaledonii, archipelag został przemierzony przez europejskich kolonizatorów, handlarzy, misjonarzy i przedstawicieli administracji. Kolonizacja na przestrzeni wieków stała się istotnym czynnikiem światowego upowszechniania się turystyki, pozwalając dzisiejszym mieszkańcom globalnej Północy wyruszyć na drugi koniec świata i odkryć terytoria byłych imperiów kolonialnych¹⁰. Wyspy tropikalne i subtropikalne stawały się coraz popularniejszym kierunkiem podróży, a rozwój transportu wpłynął na wzrost liczby turystów. Gospodarki krajów wyspiarskich z czasem uzależniły się od branży turystycznej, co silnie wpłynęło na sposób życia lokalnych społeczności. Co więcej, współcześnie turystyka odgrywa ważną rolę w integracji małych wysp tropikalnych w systemie światowym¹¹.

Chociaż działalność turystyczna w Nowej Kaledonii narodziła się w latach dwudziestych XX wieku (wtedy u brzegów wysp pojawiły się pierwsze statki wycieczkowe), to dopiero w 1980 roku można było zauważyć prawdziwy rozwój

⁹ Prowincja Południowa jest jedną z trzech prowincji Nowej Kaledonii. Pozostałe to Prowincja Północna i Prowincja Wysp Lojalności.

¹⁰ S. COUSIN, B. REAU: *Sociologie du tourisme*. Paris 2009, s. 75.

¹¹ V. DUVAT: *Mondialisation touristique et environnement dans les petites îles tropicales*. „Les Cahiers d’Outre-Mer” 2006, nr 236, s. 513.

przemysłu turystycznego. Dynamizm gospodarczy Nowej Kaledonii jest związany przede wszystkim z bogactwem jej ziem w złoża naturalne, znajduje się tu bowiem około 20%–30% światowych zasobów niklu. Turystyka w Nowej Kaledonii, generując obecnie 4% PKB, z perspektywy ekonomicznej jest raczej aktywnością marginalną. Jednakże, zdaniem Tjibaou, turystyka jest jednym z bogactw terytorium, które mogłoby zostać wykorzystane w dywersyfikacji działalności gospodarczej archipelagu¹².

Rozwój przemysłu turystycznego na wyspach Nowej Kaledonii jest nierównomierny. Większość infrastruktury turystycznej jest skoncentrowana w obszarze stołecznego miasta Numea. W Prowincji Południowej (w której skład wchodzi Numea oraz Île des Pins) znajduje się trzy czwarte miejsc hotelowych, w tym kilka luksusowych hoteli, schronisk i kempingów na Île des Pins.

Francuskie posiadłości zamorskie odwiedza prawie dwa miliony turystów rocznie. Większość z nich to mieszkańcy Francji kontynentalnej. Tak jest również w przypadku Nowej Kaledonii, ponieważ ponad jedna czwarta przybywających tu turystów to Francuzi z metropolii. Ich główną motywacją jest odwiedzenie rodziny lub przyjaciół żyjących na wyspach Pacyfiku¹³. Drugą najliczniejszą grupę stanowią turyści z Japonii i Australii. Niemniej, porównując z inną francuską posiadłością zamorską, Polinezją Francuską, gdzie turystyka jest głównym sektorem gospodarczym, Nową Kaledonię odwiedza rocznie dwukrotnie mniej turystów. Nie ma ona tej samej renomy co Tahiti i inne polinezyjskie wyspy, jednak, jak zauważył Jean-Christophe Gay, wśród Japończyków kaledoński archipelag zdobył uznanie dzięki swojemu naturalnemu charakterowi, czym różni się od innych, bardziej zurbanizowanych wysp (np. Hawajów)¹⁴.

Île des Pins odgrywa ważną rolę w rozwoju turystyki, w skali lokalnej oraz całego terytorium. Dynamikę tej wyspy warunkuje specyficzny kontekst społeczno-polityczny – w Prowincji Południowej przeważają biali mieszkańcy o poglądach antyniepodległościowych. Jednakże, jak już wspominałam, Kunié zamieszkują głównie Kanakowie, reprezentowani przez Wielkiego Wodza, mera i senatora, Hilariona Vendégou, który jest przeciwny uzyskaniu przez archipelag niepodległości. Jako że Île des Pins, po Numei, jest najważniejszym obszarem turystycznym Nowej Kaledonii, warto przyrzeć się bliżej rozwojowi przemysłu turystycznego na tej tropikalnej wyspie.

¹² J.-M. TJIBAOU: *La présence Kanak*. Paris 1996, s. 143.

¹³ J.-Ch. GAY: *Les cocotiers de la France. Tourismes en outre-mer*. Paris 2009, s. 33–36.

¹⁴ *Ibidem*, s. 66.



Fot. 1. Tradycyjna piroga w zatoce Saint-Joseph (fot. K. Kania, wrzesień 2014)



Fot. 2. Na odległość. Miejscowi tancerze oraz australijscy turyści, pasażerowie statku wycieczkowego, zatoka Kuto (fot. K. Kania, marzec 2014)

Turystyka na Île des Pins

Chociaż od lat siedemdziesiątych XX wieku gospodarka Nowej Kaledonii opiera się na wydobyciu niklu, to w przypadku Île des Pins kluczową rolę odgrywa turystyka. Potencjał turystyczny wyspy został dostrzeżony stosunkowo wcześnie, bo już w 1901 roku Anglik George Griffith, jako pierwszy, opisał jej walory w swojej książce *In an unknown prison land*¹⁵. Następnie, w 1910 roku, Jean Carol prognozował, że wyspa zapewne stanie się rodzajem lazuruowego wybrzeża Pacyfiku, celem urlopowych wyjazdów bogatych Australijczyków. Z kolei Senator Cornet zapisał w 1913 roku w kronikach kolonialnych, że może być ona dla Australii tym, czym Karaiby są dla Stanów Zjednoczonych¹⁶. Potencjał turystyczny Île des Pins został zauważony na długo przed rozwojem bardzo ważnej obecnie dla mieszkańców wyspy dziedziny gospodarki. Aż do 1950 roku, ze względu na brak regularnych połączeń komunikacyjnych, wyspę rzadko odwiedzali turyści, dopływający na statkach wycieczkowych. Te pierwsze wizyty nie pozostały niezauważone przez lokalną społeczność, która wciąż była bardzo odizolowana i nieprzychylna rozwojowi turystyki. Wraz z upływem czasu i rozwojem infrastruktury hotelowej liczba obcokrajowców odwiedzających wyspę wzrosła. Rozwój transportu morskiego i lotniczego umożliwił większej liczbie turystów wybór Kunié jako miejsce wypoczynku.

Pierwsze ośrodki noclegowe na Île des Pins otwarto w 1956 roku, w czasie gdy turystyka na wyspach archipelagu była rozwinięta w niewielkim stopniu. Informacje dotyczące pierwszych docierających tu turystów można znaleźć w archiwalnych dokumentach żandarmów żyjących w wiosce Kuto. W kwartalnych raportach dotyczących „mentalności mieszkańców rejonu” została odnotowana liczba osób, które odwiedziły wyspę¹⁷. Począwszy od pierwszego kwartału 1956 roku, w którym na Île des Pins pojawiło się 74 europejskich turystów, można oszacować wzrost liczby odwiedzających. W raporcie rocznym z 1960 roku, przygotowanym przez żandarma Brugere, czytamy: „Turystyka rozwija się dynamicznie na Île des Pins. Około 150 osób każdego miesiąca jest zakwaterowanych w hotelu Relais de Kanuméra. Do tej liczby należy dodać wiele osób uprawiających kemping na plażach Kuto. Île des Pins jest co raz bliżej stania się przedmieściami Numei”¹⁸. Już pod koniec lat sześćdziesiątych, kiedy baza noclegowa umożliwiały pobyt na wyspie ponad 100 turystów jednocześnie (w 1966 roku

¹⁵ G. GRIFFITH: *In an Unknown Prison Land. An Account of Convicts and Colonists in New Caledonia with Jottings Out and Home*. London 1901.

¹⁶ G. PISIER: *Kounie...*, s. 330.

¹⁷ Service des Archives de la Nouvelle-Calédonie (SANC), dok. 37W528-37W531, 37W404-37W409.

¹⁸ Rapport Annuel de l'année 1960. Oprac. BRUGERE [żandarm]. SANC, dok. 37W405. Tłumaczenie własne.

na Île des Pins w celach turystycznych przybyło 1536 osób, w 1967 roku – 3299 osób, w 1968 roku – 3642 osoby)¹⁹, *Kunié* byli absolutnie przeciwni rozwojowi masowej turystyki. Dlatego przemysł turystyczny na wyspie rozwijał się we własnym tempie, zgodnie z rytmem życia lokalnej społeczności.

W latach 1970–1990 kilka ośrodków wypoczynkowych zostało zbudowanych przez mieszkańców Île des Pins, co wskazywało na rosnące zapotrzebowanie wynikające z coraz większej liczby turystów odwiedzających wyspę. Rozwój infrastruktury hotelowej dał lokalnej społeczności możliwość brania aktywnego udziału w rozwoju branży turystycznej, nie tylko dzięki pracy podejmowanej w powstałych ośrodkach, ale także poprzez udział w pracach budowlanych czy sprzedaż ryb do hotelowych restauracji.

Rozwój działalności turystycznej leży obecnie w centrum zainteresowania mieszkańców Île des Pins, ze względów zarówno ekonomicznych, ekologicznych, jak i społecznych. Ponieważ gospodarka wyspy opiera się głównie na wpływach z turystyki, stanowi ona niezmiernie ważną gałąź lokalnego przemysłu. *Kunié*, przyzwyczajeni od sześćdziesięciu lat do kontaktów z zagranicznymi gośćmi, zdają sobie sprawę z wpływu, jaki rozwój turystyki miał na wyspę i jej mieszkańców. Ci z nich, którzy pracują w sektorze usług, dostosowują się do potrzeb turystów i oferują gościom wiele atrakcji. Obcokrajowcy zazwyczaj zostają na wyspie od jednego dnia do tygodnia. Mogą wybierać między odpoczynkiem na plaży i kąpielą w morzu a bardziej wyszukаныmi aktywnościami. Mieszkańcy wyspy proponują odwiedzającym rejsy tradycyjnymi pirogami, dawniej wykorzystywanymi przez rybaków. Turyści mają również możliwość spędzenia dnia na jednej z okolicznych bezludnych wysepek. Z kolei miłośnicy nurkowania chętnie odwiedzają *Kunie Scuba Centre*, jeden z pierwszych ośrodków nurkowania w Nowej Kaledonii, otwarty w 1974 roku, który pozwala poznać sekrety Morza Koralowego zarówno początkującym, jak i doświadczonym nurkom. Ci, którzy chcą odkryć naturalną stronę Île des Pins, mogą wspiąć się na *Pic Nga* (262 m n.p.m.), najwyższy szczyt wyspy, z którego roztacza się rozległy widok na okolicę. Przedstawiciele społeczności lokalnej proponują turystom zwiedzanie wyspy z przewodnikiem, jednak nie jest też trudne odkrywanie okolicy na własną rękę, bowiem w hotelach i schroniskach można wynająć samochód, skuter lub rower. Na wyspie są również pozostałości byłej kolonii karnej, takie jak cmentarz, wieża ciśnień, więzienia czy siedziba policji – historyczne ślady po komunardach deportowanych na Île des Pins.

Inną formą aktywności turystycznej – istotną z punktu widzenia lokalnej społeczności – są rejsy statkami wycieczkowymi, które przyplývają do brzegów Île des Pins. Od czerpiących profity z takiej działalności wymagają one początkowo

¹⁹ Le Rapport Annuel de l'année 1968. Oprac. RUBAT [żandarm]. Tabela n°8. SANC, dok. 37W407.

niewielkiej inwestycji, natomiast dają znaczące zyski²⁰. Podczas mojego pobytu na wyspie miałam kilka razy okazję obserwować przybycie statków wycieczkowych. Udało mi się nawiązać kontakt z osobami odpowiedzialnymi za organizację przyjęcia pasażerów, a także oferującymi turystom różne atrakcje (przewodnicy, muzycy i tancerze), jak również z samymi turystami.

Pierwsze rejsy do Nowej Kaledonii odbyły się w 1920 roku, jednak dopiero w maju 1984 roku Fairstar, pierwszy australijski statek, dopłynął do Île des Pins. W lipcu 2014 roku, na kilka tygodni przed moim przybyciem, *Kunié* właśnie obchodzili trzydziestolecie tego wydarzenia. Obecnie, kiedy do wyspy dopływa ponad 100 statków rejsowych rocznie, przybycie wycieczkowiczów jest częścią codziennego życia *Kunié* i stanowi ważne źródło dochodu społeczności zaangażowanej w organizację pobytu turystów. Co więcej, każdy statek zawijający do portu uiszcza opłatę portową. Pieniądze są rozdzielane pomiędzy członków plemion, którzy uczestniczą w przyjmowaniu pasażerów. W ten sposób pieniądze trafiają bezpośrednio do przedstawicieli lokalnej społeczności, bez pośrednictwa osób trzecich. Turystyka rejsowa daje mieszkańcom możliwość wykorzystania potencjału Île des Pins. Jak wspomniał Vendégou, krótki czas pobytu wycieczkowiczów na wyspie (około sześciu godzin w ciągu dnia) jest korzystny z punktu widzenia jej mieszkańców, którzy po odpłynięciu turystów mogą żyć własnym rytmem, niepoddyktowanym obecnością zagranicznych gości.

Rola zwyczaju i prawa zwyczajowego w działalności turystycznej

Chociaż dzisiaj *Kunié* są bardziej otwarci na kontakty z turystami z zagranicy, to wciąż jest dla nich ważne, aby przyjezdni przestrzegali zaleceń Wielkiego Wodza. „Dziki” kemping na plażach jest zabroniony, podobnie jak nudyzm i publiczne przebywanie topless. Strój plażowy nie jest tolerowany na drogach, w wiosce oraz kościele²¹. Jeśli chodzi o sporty wodne, obowiązują ograniczenia dotyczące windsurfingu, który jest dozwolony tylko w zatokach Kuto i Kanumera. Turyści muszą więc przestrzegać zasad, postępując zgodnie z przepisami i respektując lokalną kulturę. Ponadto bardzo źle postrzegane jest wchodzenie na tereny prywatne (poza wyznaczonymi ścieżkami), a także wpływanie do zatok należących do mieszkańców bez uprzedniej zgody właścicieli (dodatkowo trzeba

²⁰ P. MAZURIER: *Le tourisme en milieu tribal mélanésien. Les exemples de Lifou et de l'Île des Pins, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux 1996, s. 142.

²¹ Większość mieszkańców Nowej Kaledonii to chrześcijanie, głównie katolicy (tak jest również w przypadku Île des Pins), a także protestanci i zielonoświątkowcy. Społeczność indonezyjska zamieszkująca Nową Kaledonię wyznaje islam, a społeczność wietnamska – buddyzm *mahāyāna*.

wykonać gest zwyczajowy²²). Dla *Kunié*, traktujących morze jako część ich terytorium zwyczajowego, te zasady są bardzo ważne. Turyści jednak często ich nie znają, co bywa przyczyną wielu problemów i nieporozumień.

Branie pod uwagę prawa zwyczajowego w każdym zakresie działalności turystycznej oraz rozwoju tego przemysłu na wyspie jest niezwykle istotne. Zwyczaj – mający ogromne znaczenie w społeczeństwie Kanaków – jest jednocześnie kodem oralnym (zbiorem zasad, praktyk i rytuałów), melanezyjskim sposobem życia oraz gestem zwyczajowej wymiany (wymiana słów i darów). Określenie „zwyczaj” odnosi się zarówno do wiejskich praktyk, jak i do symboli narodowych, dotyczy zjawisk z kilku różnych rzeczywistości: wszystkiego, co sprzeciwia się kolonializmowi i Zachodowi, tradycyjnego porządku społecznego i politycznego, jak również lokalnej obyczajowości²³. Znaczenie tych wartości zostało podkreślone w preambule i pierwszym punkcie porozumienia z Numei z 1998 roku, które są poświęcone tożsamości Kanaków i ich szczególnemu przywiązaniu do ziemi, na którym w dużej mierze ta tożsamość została oparta²⁴.

Uznanie zwyczaju jako fundamentu społeczeństwa kaledońskiego i poszanowanie zasad określonych przez zwyczaj pozostają bardzo ważne dla Kanaków. Jak zauważył Alban Bensa, poprzez określanie stosunku do ziemi są tworzone i ukazywane tożsamości zbiorowe. Dla Kanaków przywiązanie do ziemi zajmuje istotną pozycję w hierarchii i morfologii społecznej²⁵. Można więc przypuszczać, że wywłaszczenia gruntów z okresu kolonizacji nie zostały zapomniane przez potomków rodzin, które dawniej zajmowały tereny przejęte przez kolonizatorów. Do dzisiaj miejsca te noszą nazwy związane z rodzinami, klanami i plemionami, do których tereny te niegdyś należały. Domaganie się zwrotu utraconej – na skutek wyzucia z ziemi – własności to, zdaniem Roberta J.C. Younga, typowe postkolonialne zmaganie ze skutkami jednej z najbardziej banalnych, a zarazem najważniejszych właściwości kolonialnej władzy – zawłaszczania gruntów²⁶. Jak zauważyła Isabelle Leblic, szczególne przywiązanie Kanaków do ziemi, sposób postrzegania jej, myślenia o niej sprawiają, że wspólny dialog oraz negocjacje, na wszystkich poziomach życia społecznego, są niezwykle istotne²⁷. Dotyczy to także rozwoju działalności turystycznej na ziemiach zwyczajowych.

²² Gest zwyczajowej wymiany (fr. *geste coutumier*) wykonuje się zawsze, gdy przychodzi się z wizytą, aby wyrazić respekt, szacunek i podziękować za gościnę. Tradycyjnie powinno się ofiarować kawałek materiału, pieniądze, ignamy i tytoń.

²³ Ch. HAMELIN, E. WITTERSHEIM: *Au-delà de la tradition*. W: *La tradition et l'état. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. W: „Cahiers du Pacifique Sud Contemporain”. Nr 2. Red. EADEM. Paris 2002, s. 12.

²⁴ Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998. <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000555817> [data dostępu: 20.11.2015].

²⁵ A. BENSA: *Terre kanak. Enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif*. „Études rurales” 1992, nr 127–128, s. 108.

²⁶ R.J.C. YOUNG: *Postkolonializm. Wprowadzenie*. Kraków 2012, s. 64–68.

²⁷ I. LEBLIC: *Les Kanak face au développement, la voie étroite*. Grenoble 1993, s. 83–85.

Île des Pins, będąc w epoce kolonialnej rezerwatem autochtonicznym, dziś składa się prawie w całości z tzw. ziem zwyczajowych, które stanowią 27% ogólnej powierzchni Nowej Kaledonii²⁸. Specyficzny status tych ziem został opisany w artykule 18 Ustawy organicznej z dnia 19 marca 1999 roku: „Ziemie zwyczajowe są niezbywalne [*inaliénables*], nieprzenoszalne [*incessibles*], nieodwołalne [*incommutables*] i nieuchwytnie [*insaisissables*]”. Ziemie te, podlegając prawu zwyczajowemu, nie są objęte powszechnym prawem własności ani zasadami planowania przestrzennego. Ta tzw. zasada „4 n” (fr. *la règle „des 4 n”*) sprowadza się do tego, że w przypadku ziem zwyczajowych właściciel nie może się zmienić z jakiegokolwiek powodu, ani w wyniku dobrowolnej decyzji (sprzedaż, zamiana, darowizna), ani w rezultacie działań odgórnych (zajęcie, nakaz administracyjny). Ziemie takie można natomiast wynająć. Ta specyfika prawna ma oczywiście wpływ na możliwości inwestowania na terenach o tym statusie, do tego stopnia, że przedstawiciele władz zwyczajowych oraz społeczności lokalnej mają realny wpływ na decyzje podejmowane w sprawie każdej inwestycji budowlanej. W ten sposób właściciele ziem, na których powstają ośrodki turystyczne finansowane przez zagranicznych inwestorów, w dużym stopniu decydują o ich funkcjonowaniu. Od początku rozwoju działalności turystycznej na wyspie opinia lokalnych autorytetów oraz miejscowej ludności jest zatem kluczowym elementem realizacji każdego projektu. Rozwój i kształt turystyki na wyspie jest rezultatem ciągłych negocjacji między ludźmi i instytucjami zaangażowanymi w tę branżę gospodarki, na poziomie zarówno lokalnym, regionalnym, jak i międzynarodowym.

Zakończenie

Analiza aspektu historycznego Nowej Kaledonii, a w szczególności Île des Pins, pozwala zauważyć, że Kunié wpisuje się w specyficzny kontekst społeczno-polityczny oraz kulturowy całego archipelagu. Rozwój turystyki na wyspie ściśle wiąże się z ogólnymi trendami dotyczącymi tej działalności w Nowej Kaledonii – Île des Pins wyznacza ich główny kierunek. Turystyka hotelowa nie jest jednak jedyną działalnością podejmowaną przez mieszkańców wyspy, bardzo ważną rolę odgrywa również współpraca z organizatorami wycieczek statkami rejsowymi. Zaangażowanie w rozbudowę sektora usług turystycznych stało się dla członków społeczności lokalnej wspólnym narzędziem rozwoju. Niemniej, ważne jest respektowanie prawa zwyczajowego i konsekwencji z niego wynikających.

²⁸ *Enjeux et défis de l'aménagement des terres coutumières*. ADRAF (Agence de développement rural et d'aménagement foncier) http://www.adraf.nc/index.php?option=com_content&view=article&id=18:enjeux-et-defis-de-lamenagement-des-terres-coutumières&catid=13:dossiers&Itemid=61 [data dostępu: 20.11.2015].

Analizując sytuację w branży turystycznej na Île des Pins, można odnieść się do dwóch terminów: *linkage* – określa konsekwencje pojawienia się turystów dla życia mieszkańców w postaci nowych źródeł zarobku, w tym przypadku przemysł turystyczny włącza w proces lokalną społeczność; oraz *leakage* – odnosi się do sytuacji, w których środki finansowe „pozostawione” przez turystów trafiają z powrotem do krajów, z których ci przyjechali. Chociaż członkowie społeczności *Kunié* są mocno zaangażowani w rozwój turystyki na wyspie, trzema głównymi graczami w branży są: linie lotnicze, biura podróży i hotele, które częściowo pozostają poza kontrolą Kanaków. Dwa pierwsze obszary działalności niemal w całości znajdują się w rękach zagranicznych właścicieli i to do nich należą zyski. Pieniądze wyciekają także na inne sposoby, na przykład za sprawą importu towarów, na które zapotrzebowanie zgłosili turyści, a także poprzez wynagrodzenia i podatki płacone poza miejscowością wypoczynkową. Do największego wycieku dochodzi w przypadku pobytów *all-inclusive*²⁹. Jak zauważył Daniel Merelle, szef sektora hotelarskiego w Prowincji Południowej, „Wyspa rozwija się powoli. Zobaczymy, jak będzie w przyszłości. Są jeszcze rzeczy do zrobienia. Inna sprawa, że jest to wyspa, która chce się uchronić przed masową turystyką, czyli nie będą tu powstawały nowe konstrukcje. Niemniej do wyspy dopływają setki statków wycieczkowych rocznie. To wszystko nie jest zbyt spójne, no ale cóż”³⁰. Z jednej zatem strony mieszkańcy Île des Pins bronią się przed turystyką masową, z drugiej jednak pozwalają kilku tysiącom wycieczkowiczów tygodniowo penetrować wyspę, co niewątpliwie przynosi społeczności lokalnej duże zyski ekonomiczne, chociaż ma negatywny wpływ na środowisko.

Tjibaou w 1980 roku podkreślił, że program polityczny prawdziwej dekolonizacji zakłada obowiązek przemyślenia statusu mieszkańców Nowej Kaledonii i ich mienia, statusu i praw kultur czy wreszcie stanu i rozwoju bogactwa terytorium³¹. Istotna staje się więc kwestia dotycząca roli turystyki w rozwoju gospodarczym i społecznym Nowej Kaledonii oraz jej związku z tożsamością Kanaków. Jak spostrzegł Krzysztof Przeclawski, odnosząc się do teorii społecznej dezorganizacji i reorganizacji Williama J. Thomasa i Floriana Znanieckiego, „można postawić pytanie, czy turystyka nie wprowadza w pierwszym okresie pewnej dezorganizacji w społecznościach odwiedzanych i czy następnie nie dokonuje się w nich proces reorganizacji polegający na włączeniu obecności turystów jako trwałego już elementu systemu?”³². Rozwój turystyki na Île des Pins ma duży wpływ na zmianę stylu życia lokalnej społeczności, która jest konfrontowana z różnymi systemami wartości. Z jednej strony tradycyjne wartości i zwyczaje są dla *Kunié* nadal bardzo ważne i szanowane przez nich w codziennym życiu.

²⁹ J. DIELEMANS: *Witajcie w raju. Reportaże o przemyśle turystycznym*. Wołowiec 2011, s. 90.

³⁰ Rozmowę z Danielem Merelle przeprowadziłam 12 września 2014 w wiosce Kuto. Tłumaczenie własne.

³¹ J.-M. TJIBAOU: *La présence Kanak...*, s. 89–90.

³² K. PRZECLAWSKI: *Turystyka a świat współczesny*. Warszawa 1994, s. 19.

Z drugiej strony – mając do czynienia ze zjawiskiem globalizacji i ponowoczesną rzeczywistością nieuporządkowanego, zindywidualizowanego świata konsumpcjonizmu³³ – mieszkańcy Île des Pins dążą do znalezienia równowagi pomiędzy swoimi tradycjami oraz rozwojem działalności turystycznej, która staje się w ten sposób czynnikiem dialogu, porozumienia i współpracy.

Bibliografia

Literatura zwarta

- Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998. <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000555817> [data dostępu: 20.11.2015].
- ANGLEVIEL F.: *Le pays Kunie. Déportation, bagne et patrimoine pénitentiaire*. Numea 2014.
- BAUMAN Z.: *Globalizacja*. Warszawa 2000.
- COUSIN S., REAU B.: *Sociologie du tourisme*. Paris 2009.
- DIELEMANS J.: *Witajcie w raju. Reportaże o przemyśle turystycznym*. Wołowiec 2011.
- GAY J.-Ch.: *Les cocotiers de la France. Tourismes en outre-mer*. Paris 2009.
- GRIFFITH G.: *In an Unknown Prison Land. An Account of Convicts and Colonists in New Caledonia with Jottings Out and Home*. London 1901.
- HAMELIN Ch., WITTERSHEIM E.: *Au-delà de la tradition*. W: *La tradition et l'état. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. W: „Cahiers du Pacifique Sud Contemporain”. Nr 2. Red. EADEM. Paris 2002, s. 11–23.
- LEBLIC I.: *Les Kanak face au développement, la voie étroite*. Grenoble 1993.
- MAZURIER P.: *Le tourisme en milieu tribal mélanésien. Les exemples de Lifou et de l'Île des Pins, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux 1996.
- MERLE I.: *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853–1920)*. Paris 1995.
- OLSZEWSKI T.: *Geografia ekonomiczna Australii i Oceanii*. Warszawa 1988.
- PISIER G.: *Kounie ou l'Île des Pins. Essai de monographie historique*. Numea 1985.
- PRZECŁAWSKI K.: *Turystyka a świat współczesny*. Warszawa 1994.
- TJIBAOU J.-M.: *La présence Kanak*. Paris 1996.
- WITTERSHEIM É.: *Des sociétés dans l'État. Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. Montreuil 2006.
- YOUNG R.J.C.: *Postkolonializm. Wprowadzenie*. Kraków 2012.

Czasopiśmiennictwo

- BENSA A.: *Terre kanak. Enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif*. „Études rurales” 1992, nr 127–128, s. 107–131.
- DUVAT V.: *Mondialisation touristique et environnement dans les petites îles tropicales*. „Les Cahiers d'Outre-Mer” 2006, nr 236, s. 513–539.

³³ Z. BAUMAN: *Globalizacja*. Warszawa 2000, s. 119–120.

Źródła internetowe

Enjeux et défis de l'aménagement des terres coutumières. ADRAF (Agence de développement rural et d'aménagement foncier). http://www.adraf.nc/index.php?option=com_content&view=article&id=18:enjeux-et-defis-de-lamenagement-des-tc&catid=13:dossiers&Itemid=61 [data dostępu: 20.11.2015].

Recensement. ISEE – Institut de la statistique et des études économiques. <http://www.isee.nc/population/recensement> [data dostępu: 20.11.2015].

Materiały archiwalne

Service des Archives de la Nouvelle-Calédonie (SANC), dok. 37W528-37W531, 37W404-37W409. Rapport Annuel de l'année 1960. Oprac. BRUGERE [żandarm]. SANC, dok. 37W405.
Le Rapport Annuel de l'année 1968. Oprac. RUBAT [żandarm]. Tabela n°8. SANC, dok. 37W407.



SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Odczytywanie miasta Notatki i wspomnienia z konferencji

Antropologia miasta i związana z nią refleksja naukowa zakorzeniła się w ostatnich latach w środowiskach akademickich wielu polskich uczelni. O ile w latach dziewięćdziesiątych XX stulecia konferencję naukową na temat miasta można było uznawać za wydarzenie wyjątkowe, o tyle obecnie badacze mają wiele okazji, aby na forum co najmniej ogólnokrajowym, w salach konferencyjnych różnych ośrodków, dzielić się swoimi doświadczeniami oraz przemyśleniami płynącymi z eksploracji obszarów i społeczności miejskich. Nawet jeśli tytuł jakiejś konferencji nie odnosi się wprost do tej problematyki, to i tak w wielu wystąpieniach pojawiają się nawiązania do zjawisk kulturowych, które charakteryzują współczesne społeczeństwo, a te od prawie trzech dekad w przypadku większej części ludności świata dotyczą mieszkańców miast. Innymi słowy, skoro już ponad połowa ludzkości żyje w miastach, nauka o człowieku i jego kulturze siłą rzeczy jest antropologią miasta.

Naukowa refleksja dotycząca zjawisk kulturowych na obszarach miejskich wynika także z tego, że zamieszkują w nich badacze, którzy, jak dosadnie stwierdził Ulf Hannerz, w sytuacji utrudnionych wyjazdów w odległe i egzotyczne zakątki świata ekscytujące ich problemy odmiennych kultur odnaleźli za rogiem (swojej ulicy)¹. Można uznać to za przełomowy krok w ewolucji dyscypliny, ale nie na tym ta historia się kończy. W trakcie jej ciągłego rozwoju w różnym czasie pojawiają się specjalizacje, które dowodzą, jak dojrzałą i okrzeplą dziedziną stała się już antropologia miasta. Jedną z takich specjalizacji jest semiotyka kultury, która korzysta z niewyczerpanych pokładów znaczeń, jakie zawiera w sobie dynamicznie zmieniająca się w wymiarze zarówno rzeczywistym, jak i wyobraże-

¹ Zob. U. HANNERZ: *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2006, s. 11–12.

niowym przestrzeń miejska. Miasto to palimpsest – powierzchnia, na której coś jest zapisywane, następnie odczytywane, a kiedy zwyciężają inne idee, wtedy to, co stare, zostaje zatarte, choć niezupełnie unicestwione. Metaforyka palimpsestu chyba najtrafniej oddaje tekstualny charakter miasta.

„Miasto jako tekst kultury. Organizacja, semiotyka, mieszkańcy” to konferencja, która odbyła się w Lublinie w dniach 12–13 października 2015 roku, zorganizowana przez Zakład Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa oraz Sekcję Kulturoznawczą Koła Naukowego Doktorantów Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Tytuł konferencji, będący przejawem wspomnianego nowoczesnego i wysublimowanego spojrzenia na miasto, stwarza okazję, aby nawiązać do książki *Pisanie miasta – czytanie miasta* pod redakcją Anny Zeidler-Janiszewskiej, wydanej w Poznaniu w 1997 roku: „Mówimy o mieście jako języku, piśmie, dyskursie, palimpseście, kompleksowej tkaninie tekstu, a ludzi, którzy je zamieszkują lub tylko odwiedzają, traktujemy jako »swego rodzaju czytelników«”² – uzasadniała we wstępie redaktorka tomu. Tytuł konferencji, o której tu mowa, jest zatem potwierdzeniem, że ta przyjęta przed laty perspektywa poznawcza przetrwała czas próby i sprawdziła się. Ponadto może zachęcić do porównania i stwierdzenia, co w jej ramach zostało o mieście powiedziane i napisane; jak czyta się miasto obecnie, a jak czytało się je dawniej.

Wypada tu pokrótce odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy, że miasto jest czytane? Najistotniejsze w takim ujęciu jest oczywiście pojęcie tekstu. Jan Adamowski w wystąpieniu wprowadzającym w problematykę konferencji odwołał się między innymi do Leona Zawadowskiego, wedle którego tekst można zdefiniować jako „wszelkie rzeczy, które są w kategoriałnym związku konwencjonalnym z innymi rzeczami”. Taka definicja nie może nas jednak zadowolić i słusznie – jak zauważył Adamowski – była krytykowana przez lingwistów jako zbyt ogólna i szeroka. Niezbędnym jest przywołanie czegoś bardziej konkretnego. Pomocne okazuje się, zaproponowane przez Teresę Dobczyńską, pojęcie ramy oraz początku i końca wypowiedzi. W kontekście tych pojęć tekst staje się konstruktem, komplementarnym układem. To dobry punkt wyjścia do rozumienia tekstu pojmowanego tak, jak chciał Jerzy Bartmiński, który stwierdził, że jest on jednostką ponadzdaniową, polifoniczną, najwyższą jednostką systemu³. Nie sposób tu pominąć koncepcji Stefana Żółkiewskiego, który analizując prace między innymi Alexandra Piatigorskiego i Jurija Łotmana, założył, że teksty są wielopoziomowe, wielokodowe, a nawet zdają się wielosystemowe⁴. Tak zarysowaną perspektywę w przypadku miasta należy uznać za niezwykle obiecującą. Jak wyglądały konkretne rezultaty kształtowanego przez nią podejścia można było się przekonać podczas wysłuchiwania referatów. Wszystkich, oczywiście, nie

² A. ZEIDLER-JANISZEWSKA: *Wstęp*. W: *Czytanie miasta – pisanie miasta*. Red. EADEM. Poznań 1997, s. 7.

³ Relacja z wystąpienia dr. hab. Jana Adamowskiego.

⁴ S. ŻÓŁKIEWSKI: *Kultura, socjologia, semiotyka literacka*. Warszawa 1979, s. 526.

sposób przedstawić. Rozterki i dylematy uczestnika konferencji, który musi wybierać pomiędzy odbywającymi się równolegle ciekawymi sesjami, są wszystkim znane. Zastosowałem tu dwa kryteria: pierwsze, poniekąd osobiste, to kryterium bliskości tematycznej, drugie to kryterium zbieżności tematu, a właściwie treści wystąpienia z myślą przewodnią konferencji – miasto jako tekst kultury.

Miasto jest niezwykle podatnym tworzywem dla języka literackiego, zwłaszcza poetyckiego, o czym kolejny raz można było się przekonać podczas wystąpienia Ewy Góreckiej. Badaczka opisała obraz Nowego Jorku zawarty w poezji Anny Frajlich. Aby spojrzeć na miasto w sposób tak niezwykle, widzieć je jako płonące hieroglify, biżuterię, kanion czy gąszcz kamiennych żagli, a poprzez metaforykę korporalną odnajdywać w nim brzuch i serce, musi ono zostać przekształcone z przestrzeni w miejsce, zgodnie z koncepcją oswojenia i zakorzenienia znaną z prac Yi-Fu Tuana. W zakresie antropologii literatury na szczególną uwagę zasługuje również referat Dominiki Kardaś, zatytułowany „Odtworzyć obcość. Gdańsk, Szczecin i Wrocław w prozie polskiej po 1989 roku”. Kardaś, choć będąca formalnie na początku drogi swojego naukowego rozwoju, niezwykle dojrzałe i z wielką erudycją poruszyła problematykę pamięci, szczególnie jej fenomenalnych protetycznych form funkcjonujących we współczesności, a wynikających ze złożonych historycznych losów miast wymienionych w tytule. Paulina Siegień z kolei w swoim wystąpieniu ukazała w pewnym sensie dwa miasta, choć miała na myśli, jak wszyscy słuchacze, jedno i to samo miasto, czyli pruski Królewiec „w kaliningradzkim zwierciadle”. Podczas konferencji w Lublinie wystąpił także Robert Lewandowski. Prawda, brzmi to wspaniale, choć w tym przypadku należy mieć na myśli architekta, który wyczerpująco, okraszając wypowiedź bogatym materiałem ilustracyjnym, przedstawił zagadnienie tożsamości podwarszawskiego miasteczka ukształtowanej na bazie charakterystycznego i dominującego w nim stylu architektonicznego, funkcjonującego pod nazwą „świdermajer”.

Podsumowując, można stwierdzić, że spojrzenie na miasto jako tekst kultury jest niezwykle płodną w analizie i koncepcje teoretyczne perspektywą badawczą, pozwalającą zarówno na antropologiczne uogólnienia, jak i na etnograficzne uszczegółowienia. Należy przy tej okazji podkreślić, że większość uczestników konferencji, którzy zjechali się do Lublina, to ludzie młodzi, nierzadko jeszcze kończący pisanie swoich prac magisterskich. To jednak nie obniża jakkolwiek poziomu merytorycznego. Wręcz przeciwnie, obserwując tego typu spotkania, przysłuchując się kulturalnym dyskusjom i – co najważniejsze – wysłuchując podczas obrad tego, co młodzi naukowcy mają do powiedzenia, nie tylko w Lublinie, ale też w innych ośrodkach, można czerpać wiele satysfakcji wynikającej z zaspokojenia ciekawości oraz intelektualnego spełnienia. Pozostaje mieć nadzieję, że z tym, co mają do powiedzenia, będzie można zapoznać się dokładniej, sięgając po specjalny numer kwartalnika naukowego „Problemy Rozwoju Miast”, który promowano na konferencji.

Sprawozdanie z działalności Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie za lata 2010–2016

Jednoznaczny zamiar utworzenia cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego zrodził się w czerwcu 2009 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Następnie na posiedzeniu Zarządu Głównego PTL we Wrocławiu, 17 września 2009 roku, jednogłośnie przyjęto wniosek i podjęto decyzję o powołaniu Oddziału PTL w Cieszynie. Adnotacja o zarejestrowaniu Oddziału w Krajowym Rejestrze Sądowym opatrzono datą 8 stycznia 2010 roku.

Pierwszym prezesem cieszyńskiego oddziału PTL został dr hab. Zygmunt Kłodnicki, który pełnił tę funkcję do listopada 2013 roku. W wyniku wyborów 7 listopada 2013 roku wyłoniono nowego prezesa, którym została dr Agnieszka Pieńczak. Pozostali członkowie aktualnego Zarządu Oddziału to: wiceprezes – dr hab. prof. UŚ Jan Kajfosz, skarbnik – dr Magdalena Szalbot oraz sekretarz – mgr Edyta Diakowska-Kohut.

Początkowo oddział liczył dwunastu członków, w tym troje zarejestrowanych wcześniej w innych oddziałach PTL: krakowskim (dr Agnieszka Pieńczak), bielskim (prof. zw. dr hab. Halina Rusek), wrocławskim (prof. dr hab. Zygmunt Kłodnicki).

Obecnie oddział liczy dwudziestu członków. Członkostwo honorowe przyznano dr. hab. prof. UŚ Zygmunтови Kłodnickiemu, natomiast członkowie zwyczajni to: dr Grzegorz Błahut, dr Kinga Czerwińska, mgr Edyta Diakowska-Kohut (sekretarz), dr Anna Drożdż, mgr Sabina Haczek, dr Jacek Grzywa, mgr Anna Maria Gebauer (wcześniej Szezińska), dr hab. prof. UŚ Jan Kajfosz (wiceprezes), mgr Jan Liniany, dr Katarzyna Marcol (przewodnicząca Komisji Rewizyjnej),

dr Agnieszka Pieńczak (prezes), dr Michał Rauszer, dr hab. Marek Rembierz, prof. zw. dr hab. Halina Rusek, dr Grzegorz Studnicki, dr Magdalena Szalbot, mgr Jacek Szczyrbowski (członek Komisji Rewizyjnej), dr Magdalena Szyndler (członek Komisji Rewizyjnej), dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński.

Oddział ma swoją zakładkę na stronie internetowej Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ, na której są zamieszczane podstawowe informacje o Oddziale i jego członkach, sprawozdania merytoryczne z działalności oraz dokumentacja fotograficzna ze spotkań.

Członkowie cieszyńskiego oddziału PTL podejmują działania naukowe, wydawnicze oraz organizacyjne, zgodne z zakresem określonym w statucie Towarzystwa. Jednym z nich jest opracowywanie i wydawanie kolejnych tomów w serii „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Najnowsze tomy, dotyczące obrzędowości narodzinowej, ukazały się w 2010 i 2013 roku.

W ramach działalności organizacyjnej ważną inicjatywą są gościnne wykłady. Dotychczas chyba najistotniejszy odbył się 27 kwietnia 2010 roku pod tytułem „Jedność i różnorodność Islamu. Kobieta w Islamie”. Wzięli w nim udział: imam meczetu w Katowicach Abdelwahab Bouali wraz z żoną, Fatimą Bouali, oraz imam meczetu w Lublinie Nedal Abu Tabaq. Tematyka spotkania dotyczyła między innymi rodziny islamskiej, w szczególności sytuacji kobiety, kwestii noszenia hidżabu i innych zagadnień. Głównym organizatorem spotkania był dr Jacek Grzywa.

Członkowie Oddziału PTL w Cieszynie biorą udział w różnych warsztatach, konferencjach oraz sympozjach naukowych. Wymieńmy tylko najważniejsze. Na przypomnienie z pewnością zasługuje uczestnictwo w warsztatach dla przedstawicieli organizacji pozarządowych oraz konferencji „Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona”, która odbyła się 25 i 26 listopada 2012 roku w Lublinie. Wśród organizatorów znalazły się: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Stowarzyszenie Twórców Ludowych, Narodowy Instytut Dziedzictwa oraz Zakład Kultury Polskiej Katedry Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Cieszyński oddział PTL zaprezentowały: dr Kinga Czerwińska (z wystąpieniem „Od czepca do stringów – transformacja strojów ludowych na Śląsku Cieszyńskim”), dr Anna Drożdż („Drobne ciasteczka cieszyńskie – kulinarne dziedzictwo Śląska Cieszyńskiego”) oraz dr Agnieszka Pieńczak i mgr Edyta Diakowska-Kohut („Polski Atlas Etnograficzny – dawne i obecne badania dziedzictwa kulturowego wsi polskiej”).

W tym samym roku dr Kinga Czerwińska uczestniczyła w seminarium dotyczącym problematyki badań nad strojami ludowymi, którego organizatorem było PTL oraz Muzeum Etnograficzne we Wrocławiu. Seminarium odbyło się 19 kwietnia 2013 roku we Wrocławiu.

W 2014 roku członkowie cieszyńskiego oddziału PTL, reprezentujący Zakład Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych oraz Zakład Teorii i Badań Kultury Współczesnej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Et-

nologii i Nauk o Edukacji UŚ, podjęli się współorganizacji konferencji naukowej „Między ładem a żywiołem – człowiek w przestrzeni społecznej i kulturowej współczesnego miasta”. Obyła się ona w dniach 14–15 maja tegoż roku w Ustroniu.

W czerwcu 2014 roku nawiązano współpracę instytucjonalną z Oddziałem PTL we Wrocławiu w zakresie digitalizacji i upowszechniania zasobów dotyczących *Polskiego atlasu etnograficznego* (w ramach projektu badawczego „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”, którego kierownikiem jest dr Agnieszka Pieńczak). Biorąc pod uwagę konieczność zachowania i zabezpieczenia materiałów PAE, będących własnością Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, obydwie instytucje postanowiły nawiązać porozumienie, które pozwoli im prowadzić prace nad digitalizacją oraz upowszechnianiem zbioru.

W 2014 i 2015 roku dr Kinga Czerwińska uczestniczyła (jako wykonawca) w zespołowym projekcie PTL „Atlas Polskich Strojów Ludowych – kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”, zrealizowanym w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Funkcję kierownika projektu powierzono dr Annie Weronice Brzezińskiej. Uczestnictwo obejmowało kwerendy muzealne, udział w badaniach oraz konferencjach i seminariach, a także przygotowanie publikacji.

W lutym 2015 Oddział nawiązał formalną współpracę z Polskim Instytutem Antropologii w zakresie organizacji międzynarodowej konferencji naukowej „Antropologia w działaniu – od lokalności do globalności”. Konferencja odbyła się 13 i 14 maja 2015 roku w Cieszynie. PIA stał się oficjalnym partnerem przedsięwzięcia, realizowanym przez cieszyński oddział PTL oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ.

Również w 2015 roku pięcioro członków cieszyńskiego oddziału PTL brało udział we wspomnianym projekcie „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”. Jest to grant zespołowy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Kierownikiem projektu jest dr Agnieszka Pieńczak, główni wykonawcy to mgr Edyta Diakowska-Kohut i dr hab. prof. UŚ Zygmunt Kłodnicki, wykonawcy – mgr Jacek Szczyrbowski i dr Michał Rauszer. Prace obejmują kwerendy archiwalne, udział w badaniach oraz opracowanie elektronicznego katalogu danych atlasowych. Partnerem przedsięwzięcia zostało między innymi Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Realizacja projektu trwa. Szerzej o projekcie: www.archiwumpae.us.edu.pl; www.facebook.com/archiwumpae.

Informacje z bieżącej działalności cieszyńskiego oddziału PTL, jak wspomniano, można odnaleźć na stronie internetowej: <http://ieiak.us.edu.pl/nauka/polskie-towarzystwo-ludoznawcze>.

**Recenzja: *Časové a prostorové souvislosti
tradiční lidové kultury na Moravě*
(Czasowe i przestrzenne uwarunkowania
tradycyjnej kultury ludowej na Morawach).
Red. Roman Doušek, Daniel Drapala.
Brno, Masarykova univerzita, 2015, 224 strony**

Region Moraw jest obszarem o niezwykle bogatej i zróżnicowanej kulturze tradycyjnej. Badania nad jej przejawami, wyróżniającymi artefaktami czy w końcu ich źródłami i przemianami zajmowały w szczególności akademików i muzealników skupionych wokół Instytutu Europejskiej Etnologii Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Jednym z wielu działań odnoszących się do dokumentacji, opisu i zrozumienia kultury tego regionu był projekt stworzenia systemu informacyjnego, za pomocą którego stało się możliwe określenie przestrzennego usytuowania wybranych artefaktów kultury tradycyjnej, na podstawie różnych źródeł historycznych (pisanych i ikonograficznych). Rezultatem tych działań jest również omawiana publikacja, wpisująca się w naukową refleksję nad różnorodnością kultury tradycyjnej obszaru Moraw.

Książka *Časové a prostorové souvislosti tradiční lidové kultury na Moravě* to praca zbiorowa, powstała pod redakcją Romana Douška i Daniela Drapaly. Została przygotowana w ramach projektu „Geografický informační systém tradiční kultury (1750–1900)” (Geograficzny system informacyjny kultury tradycyjnej (1750–1900)), zrealizowanego na Uniwersytecie Masaryka w Brnie. Wspomniani redaktorzy wraz z Aleną Křížovou, Martiną Pavlicovou i Miroslavem Valką są autorami poszczególnych rozdziałów. Publikacja składa się z sześciu zasadniczych części: *Autochtonnost* (Autochtoniczność), *Externí vlivy* (Wpływy zewnętrzne), *Stálost v čase* (Ciągłość czasowa), *Proměna v čase* (Przemiany w czasie), *Terito-*

riální jednota (Jedność terytorialna), *Teritoriální rozrůžněnost* (Zróźnicowanie terytorialne). Każda z części jest poprzedzona wprowadzeniem, autorstwa Romana Douška, wskazującym przyczyny dokonanego doboru tematów.

Wspomniane działy można uporządkować w formie trzech korespondujących z sobą dwugłosów, wskazujących na niejednorodność i niejednoznaczność zjawisk kulturowych (kultura lokalna – kultura obca, stałość – zmienność czasowa, stałość – zmienność przestrzenna). Jak podkreślono w ogólnym wprowadzeniu do książki, zabieg ten był zamierzony. Analiza licznych materiałów źródłowych wykazała współistnienie oraz silne oddziaływanie różnorodnych czynników, których pominięcie w znacznej mierze zubożyłoby obraz kultury regionu Moraw.

Autorzy w założeniu za tradycyjną kulturę ludową Moraw uznali sposoby myślenia i działania ludności zamieszkującej morawskie wsie oraz miasteczka wiejskie¹. Omówione w pracy przykłady stanowią jedynie wybór spomiędzy wielu zjawisk tejże kultury, których opisy zachowały się w materiałach źródłowych. O wyborze zdecydowała między innymi różnorodność tych zjawisk, wskazująca na wielowarstwowość rzeczywistości wiejskiej w przeszłości. Autorzy starali się także przybliżyć tematy odnoszące się do form życia codziennego na obszarach wiejskich.

Nieprzypadkowy był również wybór cezury czasowej, którą stanowią lata 1750–1900. Okres ten, jak dowodzą redaktorzy, w studiach nad kulturą wiejską badanego regionu ma kluczowe znaczenie. W tym czasie wzrastała liczba informacji o materialnych i niematerialnych przejawach kultury ludowej, między innymi w konsekwencji postępujących procesów modernizacji i industrializacji, warunkujących nieodwracalne zmiany w jej obrębie. Materiały źródłowe wówczas zgromadzone budują dwa zupełnie różne obrazy kultury wiejskiej: trwałe i niezmiennie formy przekazywane w procesie transmisji pokoleniowej – z jednej strony oraz elementy nowoczesne, często obcego pochodzenia – z drugiej. Te często biegunowo różne dane uzasadniają przyjęty w publikacji układ i kolejność rozdziałów oraz sposób prezentowania wybranych tematów.

Pierwszy „dwugłos”, a więc dwa pierwsze działy, jest poświęcony ludności wiejskiej. Usytuowanie głównych aktorów na początku książki wynikało ze świadomego zamiaru. To właśnie mieszkańcy wsi byli twórcami kultury ludowej poprzez wytwarzanie własnych elementów kulturowych oraz konsekwentne ich podtrzymywanie w sposobach życia codziennego i pokoleniowym przekazie. To również lud twórczo przyswajał wpływy zewnętrzne. W końcu to rodzima ludność, w końcowej fazie wyznaczonego okresu, dokonywała dynamicznych zmian we własnej kulturze.

Przejawy form autochtonicznych przybliżono dzięki omówieniu ciągłości trwania zarówno niektórych dziedzin wytwórczości wiejskiej (Drápala), wybranych czynności związanych z pracą na polu (Válka), jak i użytkowania archaicz-

¹ Określenie „miasteczka wiejskie” jest stosowane w opisach tradycyjnej kultury Czech i Moraw.

nych części odzieży (Křižová) czy pierwotnych form tanecznych (Pavlicová). Dopelnieniem obrazu różnorodności wiejskiej kultury są przykłady omówione w części drugiej. Tu również zostały wskazane przykłady z zakresu stroju ludowego (Křižová), kultury agrarnej (Válka), folkloru muzycznego i tanecznego (Pavlicová). W tym przypadku przyjęto jednak odmienną perspektywę – w analizach został uwzględniony aspekt recepcji i dopasowania wzorów obcych do potrzeb własnych. Jednym z bardziej znaczących źródeł determinujących przeobrażenia w kulturze wiejskiej był Kościół. Problematyce powstawania nowych miejsc kultu w środowisku wiejskim poświęcono jeden z rozdziałów tej części (Doušek).

W drugim ujęciu osią łączyącą kolejne rozdziały jest czas. Z jednej strony poddano analizie zjawiska o możliwej do stwierdzenia trwałości i formie nieomal niezmiennionej w czasie. Warto podkreślić, że autorzy skupili się nie tylko na artefaktach, których genealogię można określić na podstawie zachowanych źródeł, ale również na takich, których „odwieczność” wyznaczana jest świadomością ich nosicieli. Z drugiej strony wskazano na wariantowość wzorów kultury ludowej oraz absorbowanie wpływów zewnętrznych.

Swoisty konserwatyzm i przywiązanie do odwiecznych i niezmiennych, a przez to „uświęconych” tradycji zostały rozpatrzone na kilku przykładach. Jednym z nich jest wiejskie czytelnictwo, które niemal do XIX wieku ograniczało się do kilku pozycji czytanych i dziedziczonych przez kolejne pokolenia (Drápala). Kolejne egzemplifikacje tego myślenia dotyczą stosowania prawa zwyczajowego w obrzędowości rodzinnej (Pavlicová) oraz długiego trwania funkcji obrzędowej płacht, które stanowiły istotne wyposażenie panny młodej, tzw. *úvodnic* i *koutnic* (Křižová). Przeciwwagą dla form odwiecznych, utrwalonych w środowisku wiejskim dzięki silnemu przywiązaniu do nich samych użytkowników, stanowią wpływy zewnętrzne, wymuszające na mieszkańcach dokonywanie zmian. Autorzy wskazali przede wszystkim na różnego rodzaju normy – w formie zakazów i nakazów – które wpływały na różne aspekty życia codziennego. Począwszy od sposobów gospodarowania, takich jak zmiana prawa budowlanego (Válka), zmiany i regulacje w zakresie wytwórczości rękodzielniczej (Drápala) czy konsumpcja (Drápala), a skończywszy na zmianach w mentalności ludności wiejskiej, jak regulacja dotycząca religijności ludowej (Doušek).

Ostatnią, trzecią perspektywą rozważań w zakresie wskazanego tematu jest przestrzeń. Autorzy w dziale *Teritoriální jednota* (Jedność terytorialna) przedstawili te elementy kultury tradycyjnej, które umożliwiają wskazanie jednorodnego kulturowo obszaru, jakim jest region Moraw, jednocześnie w części *Teritoriální rozrůžněnost* (Zróżnicowanie terytorialne) przeciwstawili takiemu stwierdzeniu przykłady, które wskazują na dyferencjację zjawisk kulturowych (dotyczącą formy i znaczenia). Analizy tej różnorodności dokonano ze względu na czynniki obiektywne (możliwość obserwacji), jak również subiektywne (znaczenie nadawane przez samych użytkowników).

Jednorodność terytorialna niektórych zjawisk kulturowych zasadniczo wpływała na uniformizm morawskiej wsi (częściowo zagadnienie to zostało przybliżone w pierwszej części publikacji). Tezę tę potwierdzają spostrzeżenia dotyczące wybranych zjawisk z zakresu tzw. kultury duchowej, jak niektóre wątki folklorystyczne (Pavlicová) i magiczne formuły lecznicze (Doušek), czy kultury materialnej, na przykład lokalnej wytwórczości (D. Drápala) i stroju typu karpackiego (Křižová). Ostatni dział książki został poświęcony problematyce zróżnicowania terytorialnego. Jak wspomniał autor wprowadzenia, w drugiej połowie XIX wieku zagadnienie to było intensywnie eksploatowane przez ówczesnych badaczy, czego rezultatem stały się liczne materiały źródłowe. Szczególną uwagę przykładano do elementów kultury, które były najlepiej widoczne – budownictwa i stroju ludowego. W wyniku przyjęcia takiej optyki udało się do dziś zgromadzić znaczną ilość wiadomości z tego zakresu. Konsekwencją tego jest zawartość merytoryczna tej części publikacji: Válka przybliżył typologię budynków mieszkalnych występujących w badanym czasie na terenie Moraw, natomiast Křižová – regionalne typy odzieży ludowej. Szersze spojrzenie na przebieg dyferencjacji zaproponował Drápala, zwracając przy tym uwagę na procesy formowania się tożsamości lokalnej i odrębności mieszkańców tego regionu.

Ogromnym atutem omawianej pracy jest jej strona graficzna. Publikacja zawiera reprodukcje wielu historycznych zdjęć, rysunków i map; w sumie dwieście dziewięćdziesiąt ilustracji. Tak obszerny materiał ikonograficzny, opatrzony szczegółowymi opisami, można traktować jako dodatkową, a wręcz równoważną (obok rozdziałów), część publikacji.

Książka stanowi bogate kompendium wiedzy na temat kultury tradycyjnej regionu Moraw. O jej szczególnej atrakcyjności decyduje sposób prezentowania omawianej problematyki oraz materiał ikonograficzny, dopełniający głos naukowców.

Anna Drożdż

**Recenzja: *Léčení a léčitelství v lidové tradici*
(Leczenie i uzdrowicielstwo w tradycji ludowej).
Red. Petr Číhal. Uherské Hradiště, Slovákcké muzeum
v Uherském Hradišti, 2015, 336 stron**

Medycyna ludowa, związana z nią wiedza, przekonania, wyobrażenia, jak również będące niejednokrotnie w relacji z nią praktyki o charakterze magicznym czy wierzenia religijne stanowiły i stanowią od kilkunastu dziesięcioleci obszar zainteresowań ludoznawców, etnografów, etnologów bądź antropologów kulturowych. Tematyka ta wydaje się interesująca dla zajmujących się etnobotaniką, jak również historią rozwoju medycyny konwencjonalnej rozumianej jako oddzielna dyscyplina empiryczna wraz z towarzyszącym jej procesem usamodzielnienia się od sfery metafizycznej (nadprzyrodzonej). Tak zwane lecznictwo ludowe, a także medycyna naturalna czy homeopatia obejmują zarówno profilaktykę zdrowotną, jak i działania mające na celu pozbycie się różnych dolegliwości.

Właśnie tym zagadnieniom, jako wycinkowi praktyk kulturowych, jest poświęcona monografia *Léčení a léčitelství v lidové tradici*, na którą złożyły się dwadzieścia trzy artykuły badaczy związanych z instytucjami muzealnymi i ośrodkami uniwersyteckimi w Czechach i na Słowacji. Autorzy, zajmując się kwestiami zdrowia oraz jego ochrony – a więc lecznictwa – w obrębie szeroko rozumianej tradycji ludowej, pochyłają się nad towarzyszącymi tej sferze aktywności ludzkiej przesądami, wierzeniami, praktykami magicznymi, a także wykorzystywanymi w zapobieganiu chorobom lub ich odczynianiu roślinami oraz artefaktami, między innymi przygotowanymi specyfikami. W tym celu sięgają w dużej mierze do materiałów źródłowych (głównie zastanych) w postaci dawnych księzek medycznych i rękopisów, znajdujących się w zbiorach muzeów, bibliotek historycznych, archiwów, co sprawia, że w publikacji dominuje ujęcie historyczno-etnograficzne.

Zamieszczone w książce opracowania ukazują medycynę ludową jako rzeczywistość i aktywność społeczno-kulturową, która jeszcze do pierwszej połowy XX wieku, w rezultacie braku dostępu do osiągnięć medycyny konwencjonalnej, była wypadkową wierzeń religijnych i praktyk magicznych funkcjonujących w lokalnych społecznościach oraz wiedzy wynikającej z obserwacji przyrody i właściwości pewnych roślin. Na ten wymiar lecznictwa czy medycyny ludowej zwraca uwagę Alexandra Navrátilová w artykule *Kontext víry, pověry a empirie v tradičním léčitelství*. Bardziej współczesny kontekst funkcjonowania medycyny niekonwencjonalnej lub ludowej przedstawia Barbara Francová (*Sučasný fenomén léčitelství v České republice*), podkreślająca konieczność zastanowienia się nad czynnikami wpływającymi na to, że niektórzy ludzie podejmują się działań z zakresu medycyny naturalnej, zbadania relacji między wiarą a realizowaną przez nich praktyką czy w końcu poszukiwania inspiracji i źródeł wiedzy stojących za tego typu praktykami. Kilka autorek (m.in. Martina Bocánová, Katarína Slobodová Novakáková, Katarína Nádaská) przedstawia ludowe interpretacje źródeł schorzeń, dolegliwości zdrowotnych czy chorób, jak również sposoby przeciwdziałania im, jako część szerszego systemu wierzeń magiczno-religijnych.

Na tom składają się ponadto opracowania poświęcone: praktykom medycyny ludowej oraz ich reliktom, które zachowały się w pamięci Czechów przesiedlonych z Ukrainy i Kazachstanu, czynnościom towarzyszącym obrzędom i zwyczajom dorocznym i rodzinnym, a mającym zabezpieczać przed chorobami, wiedzy będącej podstawą dawnych form zapobiegania chorobom dziecięcym, domowemu zielarstwu, zastosowaniu alkoholu (destylatów) w lecznictwie, obecności elementów magii i homeopatii, a także wykorzystaniu odpowiednich rekwizytów i formuł w działaniach uzdrowicielskich podejmowanych jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w okolicach Žitková (w kraju zlińskim w Czechach) przez kobiety określane mianem *žitkovské bohyně* (polskim odpowiednikiem byłyby znachorki lub mające zasięg regionalny podlaskie *szeptuchy*).

Monografia zawiera wątki związane z obszarem Śląska Cieszyńskiego, który znajduje się w obrębie Polski i Czech – mowa tutaj o artykułach Jany Raclavskiej i Dagmary Dobošovicovej. Pierwsza poddaje analizie dzieło z 1716 roku, wydane w Brzegu, *Wierność Bogu i cesarzowi czasu powietrza morowego należąca a pokazana przez Jana Muthmana sługę Ewangelii przy kościele Jezusowym przed Cieszynem*. Praca ta to rodzaj poradnika medycznego połączonego z modlitewnikiem i śpiewnikiem, autorstwa Jana Muthmana – pastora zboru luteranckiego – który podchodził sceptycznie do niektórych praktyk magicznych, traktując je jako zabobony, proponując jednocześnie modlitwę oraz stosowanie niektórych roślin i ziół w celu zabezpieczenia się przed morowym powietrzem. Druga autorka skupia się na wykorzystywanych w lecznictwie ludowym Śląska Cieszyńskiego roślinach i ziołach, ich nazwach gwarowych (zapis za pomocą znaków alfabetu czeskiego) i zastosowaniu.

W monografii znajdują się również teksty poświęcone kształtowaniu się medycyny, związanej z nią profesji i dyskursów. Jeden z artykułów (Jarmila Pechová, *Zuby a ústní dutina v léčbě a prevenci*) dotyczy utrzymywania higieny i zapobiegania chorobom jamy ustnej oraz zębów; zostały w nim przedstawione: związane z tym praktyki magiczne, stosowanie odpowiednich ziół oraz przygotowywanych z nich maści i past czy sposoby usuwania zębów. W tej kategorii mieszczą się także opracowania prezentujące historię placówek szpitalnych (np. tekst Petra Číhla o placówce leczniczej w Buchlovicích), a także zawierające analizy rękopisów, książek lekarskich oraz artykułów publikowanych w prasie i poradnikach medycznych z XIX i pierwszych dekad XX wieku (m.in. Eva Večerková, Jana Poláková). Istotna kwestia została poruszona w artykule, którego autorka przygląda się reklamom i ogłoszeniom środków do pielęgnacji ciała, służących poprawieniu urody oraz mających pomóc pozbyć się pewnych dolegliwości. Na podstawie materiałów reklamowych zamieszczanych w „Kalendáři paní a dívek českých” w latach 1910–1920 badaczka ukazuje upowszechnianie się dyskursu związanego z higieną, medykacją urody oraz językiem reklamy.

Podsumowując, należy stwierdzić, że na *Léčení a léčitelství v lidové tradici* składają się głównie artykuły mające charakter przyczynków, w których zebrano wiadomości o wybranych zjawiskach czy procesach związanych z medycyną ludową i pokrewnymi jej dziedzinami. Publikacja może stać się źródłem informacji dla zajmujących się antropologią zdrowia, prowadzących badania porównawcze w celu przygotowania bardziej ogólnego i teoretycznego ujęcia zjawisk, jakimi są leczenie ludowe, medycyna naturalna oraz proces kształtowania się i usamodzielniania medycyny konwencjonalnej.

Grzegorz Studnicki

Noty o autorach

Karel Altman, PhDr., CSc., etnolog, historyk związany z Instytutem Etnologii Czeskiej Akademii Nauk w Brnie, wykłada w Instytucie Etnologii Europejskiej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Jego zainteresowania etnologiczne i historyczne obejmują: historię etnografii, relacje między komunikacją a socjalizacją, etnologię miasta oraz interakcje społeczne i praktyki kulturowe w przestrzeni gospód, barów, restauracji, kawiarni. Autor i współautor m.in. książek: *Krčemné Brno. O hostincích, kavárnách a hotelech, ale taky o hospodách, pivnicích a putykách v moravské metropoli* (1993), *Zlatá doba štamgastů pražských hospod* (2003), *Zmizelý svět brněnských kaváren. Verschwundene Welt der brünner Cafés* (2008), *Úvod do studia dějin národopisu na Moravě* (2013), *Periodický tisk jako zdroj etnologického poznání* (2014), *Praha u piva. Praha* (2015). Redaktor lub współredaktor m.in. *Leute in der Großstadt* (1996), *Kniha o Rajhradě* (2014) oraz *Děti v Brně* (2015).

Grzegorz Błahut, doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii, adiunkt w Zakładzie Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Antropolog kulturowy i pedagog, członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jego działalność naukowa i badawcza jest związana z tematyką tożsamości, pamięci i przestrzeni, zwłaszcza w odniesieniu do miasta i procesów społeczno-kulturowych zachodzących w przestrzeni miejskiej i sferze komunikacji. Autor kilkunastu artykułów poświęconych tej tematyce, zawartych w monografiach i czasopismach naukowych, redaktor prac naukowych i organizator konferencji dotyczących wspólnych obszarów badań pedagogiki i etnologii.

Edyta Diakowska-Kohut, magister etnologii, związana z Wydziałem Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego, sekretarz cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autorka publikacji naukowych z zakresu polskiej kultury tradycyjnej. Zainteresowania ogniskuje wokół obrzędowości pogrzebowej oraz demonologii ludowej. Uczestniczka projektów naukowych, m.in. w ramach: Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego, Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP („Polska – wszystko, co najważniejsze”), Funduszu Mikroprojektów Euroregionu Śląsk Cieszyński (Interreg V-A Republika Czeska). Współautorka książek: *Demony porywające i odmieniające dzieci* (wraz ze Zbigniewem Kłodnickim, 2010), *Magia Alkmeny w polskiej obrzędowości narodzinowej i pogrzebowej (w świetle badań Polskiego atlasu etnograficznego)* (wraz z Agnieszką Pieńczak, 2011), *Demonologia ludowa – propozycje do systematyki. Z prac w archiwum Polskiego atlasu etnograficznego w Cieszynie* (wraz ze Zbigniewem Kłodnickim, 2015).

Marta Kowalska, związana z Wydziałem Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania badawcze koncentruje na kulturze popularnej, w szczególności kryminałach, antropologii literatury i kultury. Do tej pory publikowała m.in. w antologiach: *Teorie komunikacji i mediów*, t. 7, 8, 9 (2014, 2016); *Ścieżkami pisarzy*, t. 2: *Miasto jako przestrzeń życia twórców* (2015); *Seriale z różnych stron* (2015). Jej artykuły ukazują się na łamach czasopism naukowych „Studia o Książce i Informacji” i „Znaczenia”.

Maja Dobiasz-Krysiak, antropolożka i animatorka kultury, doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, przygotowuje pracę doktorską w ramach grantu „Preludium”: „Edukacyjny przełom demokratyczny. Rozwój edukacyjnych ruchów społecznych w Polsce na przykładzie szkoły waldorfskiej”. Zainteresowania badawcze: ruchy społeczne, przełom demokratyczny w Polsce, edukacja alternatywna i nieformalna, teoria i praktyka badań w działaniu – łączenie badań etnograficznych i animacji kultury. Zaangażowana w projekty badawcze i animacyjne, takie jak „Ślady obecności. Odcienie czerwieni” (Galeria Sztuki, Legnica 2013) czy wystawa „Etnografia – Animacja – Sztuka” (Muzeum Etnograficzne, Kraków 2013). Autorka artykułów w czasopismach i pracach naukowych, publikacji popularnonaukowej dla młodzieży *Przybornik animatora kultury. Lokalne projekty twórcze* (2013) i monografii *Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia. Mit, utopia, rzeczywistość* (2014), opartej na badaniach etnograficznych z kręgu polskiej antropozofii.

Anna Drożdż, etnolożka, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji na Uniwersytecie Śląskim. Współautorka (np. Kinga Czerwińska et al., *Ekologia kulturowa. Perspektywy i interpretacje*, 2016), autorka (np. *Zwyczaj i obrzędy*

weselne, cz. 2: *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX i wiek XX)*, 2009) i współredaktorka (np. *Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*, wraz z Rastislavą Stoličną, 2010) publikacji na temat kultury wiejskiej i sposobów posługiwania się tradycją. Członkini m.in. Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, rady redakcyjnej czasopisma „Národopisný věstník”. Badaczka terenowa i popularyzatorka wiedzy o dziedzictwie kulturowym w Polsce i za granicą.

Elżbieta Durys, dr hab., profesor nadzwyczajna na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na kinie polskim i amerykańskim, gatunkach filmowych, problematyce gender w kinie, związkach kina i antropologii oraz krytycznych podejściach do współczesnego filmu. Opublikowała wiele artykułów w czasopismach i monografiach. Autorka dwóch książek, *Mieliśmy tu mały problem... O twórczości Johna Cassavetes* (2009) i *Amerykańskie popularne kino policyjne w latach 1970–2000* (2013). Dotychczas ukazały się cztery współredagowane przez nią monografie: *Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze* (2005, wraz z Elżbietą Ostrowską), *Kino amerykańskie. Dzieła* (2006), *Kino amerykańskie. Twórcy* (2007, obie współredagowane z Konradem Klejsą) oraz *Konteksty feministyczne. Gender w życiu społecznym i kulturze* (2014, wraz z Patrycją Chudzičką-Dudzik).

Joseph Grim Feinberg, doktor antropologii, pracuje w Instytucie Filozofii Czeskiej Akademii Nauk w Pradze. Specjalizuje się w badaniach nad folklorem, czeską myślą krytyczną, krytyką społeczną w krajach byłego bloku wschodniego, teoriami populizmu. Pracował na uniwersytetach w Wiedniu i Chicago. Stypendysta Fundacji Fullbrighta. Publikował m.in. w czasopismach: „Filosofický časopis”, „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde”, „The Montréal Review”.

Victoria Kamasa, dr, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze mieszczą się na przecięciu tego, co społeczne (magisterium z socjologii), i tego, co językowe (doktorat z zakresu językoznawstwa stosowanego). Obecnie zajmuje się krytyczną analizą dyskursu Kościoła katolickiego w Polsce z wykorzystaniem narzędzi językoznawstwa korpusowego.

Karolina Kania, etnologka i antropolożka kultury, trenerka edukacji międzykulturowej, doktorantka w Paris Sciences et Lettres Research University (laboratorium IRIS – Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux) oraz na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Pomysłodawczyni i organizatorka The 1st International Convention for Ethnology and Cultural Anthropology Students from Central Europe „Ethnology Without

Borders” (piąta edycja: wrzesień 2016 roku, Uniwersytet w Szegedzie, Węgry). Związana ze Stowarzyszeniem AFS Polska Programy Międzykulturowe oraz European Federation for Intercultural Learning European Pool of Trainers. Od kilku lat pasjonuje się Francją i jej terytoriami zależnymi. Początkowo na wyspie Reunion, a obecnie w Nowej Kaledonii prowadzi badania terenowe, które pozwalają jej lepiej zrozumieć nie tylko lokalną kulturę, ale również relacje łączące mieszkańców wysp z Francją.

Manuela Marsal Cabitango, licencjat filologii, specjalność: językoznawstwo i nauka o informacji, oraz absolwentka filologii arabskiej na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Półkrewi Polka, półkrewi Angolka, dzieli swój czas między dwie pasje – *kuduro* (instruktor tańca) i języki obce (lektor w szkole językowej).

Santana Murawska, etnologka, antropolożka kultury. Absolwentka etnologii, doktorantka kulturoznawstwa w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Śląskiego. Autorka artykułów w czasopismach („Prace Etnograficzne”) i publikacjach wieloautorskich (*Zombie w kulturze* i *Światy grozy*, obie pod redakcją Kseni Olkusz, 2016). Zainteresowania naukowo-badawcze skupia wokół zagadnień zombizmu w kulturze (w wymiarze zarówno kinematograficznym, jak i folklorystycznym), myślenia magicznego obecnego w owym dyskursie, jego powiązań z teoriami spiskowymi oraz związków łączących paranoiczne myślenie z powstawaniem nowych form wspólnotowości.

Ewa Rossal, etnologka i antropolożka kultury. Pracowniczką Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, współpracuje z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się metodologią badań terenowych, antropologią sztuki, antropologią ubioru. Pracuje nad dysertacją doktorską o antropologii otwierającej, analizującej relacje i ukazującej potencjalności współpracy pomiędzy polem sztuki współczesnej i antropologii kulturowej. Realizuje projekt (kierownik: Tomasz Rakowski) „Wyzwania etnografii twórczej. Wypracowanie naukowego warsztatu »badań w działaniu« uchwytyującego peryferyjne aktywności twórcze i łączącego perspektywę intensywnych badań antropologicznych z animacją kultury i projektami z zakresu sztuki współczesnej”.

Mateusz Sikora, uczestnik Doktoranckiego Studium Nauk o Kulturze na Uniwersytecie Wrocławskim. Zainteresowania badawcze: antropologia zaangażowana w Polsce, praktyczne wykorzystanie antropologii kulturowej, organizacje pozarządowe, antropologia stosowana. Koordynator trzech międzynarodowych projektów badawczych. Autor artykułów, współredaktor monografii naukowych: *Wileńszczyzna. Przedmioty – opowieści – refleksje* (2012); *Sploty Europy*.

Przemiany demokratyczne z perspektywy młodych obywateli Litwy i Polski (2014); *Obywatelskość 2.0. Zaangażowane narracje o obywatelskości młodych mieszkańców Litwy i Polski* (2016).

Grzegorz Studnicki, dr hab., adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, etnograf w Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie. Zajmuje się badaniem współczesnych sposobów wykorzystania tradycji oraz przywoływania obrazów przeszłości w społecznościach lokalnych na Śląsku Cieszyńskim. W latach 2011–2015 prowadził badania dofinansowane z budżetu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Autor m.in. publikacji *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi* (2015) i *Lidové zvyky a obyčeje na Těšinském Slezsku – Obrzędowość doroczna i rodzinna na Śląsku Cieszyńskim* (2011). Członek Rady Wydawniczej Valašského muzea w Czechach.

Anna Szczebleska, magister kulturoznawstwa, doktorantka Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich Uniwersytetu SWPS na kierunku kulturoznawstwo. Jej zainteresowania badawcze obejmują takie obszary, jak studia nad miastem, studia nad pamięcią, nieeuropejskie i posthumanistyczne podejścia do przeszłości, *genocide studies*. Zadaniem, jakie sobie obecnie stawia, jest krytyczna analiza stanu badań nad Rwandą-po-ludobójstwie, w celu wypracowania alternatywnej aparatury pojęciowej przełamującej paradygmat badania ludobójstwa przez pryzmat Holocaustu. Autorką pracy „Widma (z) Murambi – nieme świadectwo ofiar ludobójstwa Tutsi”, w której poddała refleksji niekonwencjonalne sposoby upamiętniania ludobójstwa w Rwandzie. Swoje ustalenia w tej materii prezentowała podczas konferencji metodologicznej dla nauczycieli historii „Ludobójstwo XX wieku w relacjach świadków i ocalonych jako wyzwanie edukacyjne” w Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau (2016).

Katarzyna Szkaradnik, absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Publikowała m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Kulturze i Historii”, „Sensus Historiae”, „Hybris”, realizowała indywidualny projekt w ramach konkursu NCN „Preludium 4”, współpracuje jako recenzentka z dwutygodnikiem kulturalnym „artPAPIER”. Współredaktorka *Dzienników z lat 1935–1945* Jana Szczepańskiego, uhonorowanych Nagrodą Historyczną „Polityki” w 2010 roku. Interesuje się antropologią literatury, problematyką tożsamości oraz filozofią hermeneutyczną i egzystencjalną.

Michał Żerkowski, magistrant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania badawcze: antropologia psychoanalityczna, antropologia symboliczna, historia idei, historia antropologii kulturowej.

Członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Ostatnia publikacja: *Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2015, nr 1; ostatni przekład: JoAnn D’Alisera, *Teren marzeń. Antropolog daleko w domu*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2016, nr 2; ostatni projekt badawczy: „Utworzenie repozytorium cyfrowego zbioru »Robotnicy w XIX i XX wieku«” (grant MNiSW w ramach NPRH), wykonawca, 2014; ostatnie międzynarodowe wystąpienie konferencyjne: „Fantasy of the Field. The Politics of Anthropological Conscience”, Annual Conference of Swedish Anthropological Association „Do the Right Thing! Anthropology and Morality”, Lund (Szwecja), 2015.

Informacje dla autorów

Profil czasopisma

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się od 1997 roku. Czasopismo jest rocznikiem wydawanym przez Uniwersytet Śląski. Od września 2012 roku „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” znajdują się na liście czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (tzw. lista B).

Tematyka proponowana w ramach wydawnictwa obejmuje rozprawy naukowe, a także relacje z badań i doniesienia ze świata nauki ściśle związane z zagadnieniami etnologii i antropologii. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” stwarzają możliwość dyskusji, wymiany doświadczeń i zapoznawania się z wynikami aktualnie prowadzonych badań.

Wytyczne dotyczące przygotowania tekstu do druku

(wskazówki redakcyjne są dostępne na stronie: <http://www.seia.us.edu.pl/>)

I. Wytyczne ogólne

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1 cm).

2. Na pierwszej stronie (w lewym górnym rogu) należy podać imię i nazwisko Autora (czcionka 12 pkt.) oraz pełną nazwę instytucji, którą Autor reprezentuje, jeśli jest to uczelnia – także nazwę wydziału; w przypadku osób niezwiązanych z żadnym ośrodkiem należy podać miejscowość.

Poniżej prosimy podać wyśrodkowany tytuł artykułu oraz napisane czcionką 10 pkt.:

- tytuł w języku angielskim,
- abstrakt w języku polskim (do 650 znaków ze spacjami),
- do 5 słów kluczowych (*key words*) w języku angielskim,
- do 5 słów kluczowych w języku polskim.

3. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 12 stron znormalizowanego wydruku.

4. W pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką* po tytule artykułu) prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania badań przedstawionych w tekście (pełna nazwa grantu/ów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

5. Pod tekstem głównym prosimy zamieścić Bibliografię (czcionka 10 pkt.).

II. Bibliografia

Pozycje bibliograficzne należy pogrupować według typu publikacji, uporządkować w obrębie grupy alfabetycznie, stosując zapis według wzoru:

Literatura zwarta

KOWALSKI J.: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2008.

KOWALSKI J.: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOLEK. Katowice 2007, s. 35–48.

KOWALSKI J.: *Zapomniane miejsca, zapomniane słowa. Eseje o śląskiej duszy*. W: „Śląskie Prace Kulturoznawcze”. Nr 8. Red. A. CHMARA. Katowice 2013.

Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty. Red. W.J. BURSZTA, J. DAMROSZ. Warszawa 1994.

Czasopiśmiennictwo

KOWALSKI J.: *O zbiorowych wyobrażeniach przeszłości. Wnioski na przyszłość.* „Gazeta Wyborcza”, 24.10.2014, s. 13.

KOWALSKI J.: *Tożsamość a pamięć.* „Socjologia” 1990, nr 32, s. 41–46.

Źródła internetowe

Archiwum Map Zachodniej Polski: mapy.amzp.pl.

Media regionalne, nie centralne! Ruch Autonomii Śląska, 16.05.2016. <http://autonomia.pl/n/media-regionalne-nie-centralne> [data dostępu: 13.08.2016].

SIWEK T.: *Bez narodowości – nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu.* <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwiek.pdf>, s. 4 [data dostępu: 5.08.2014].

WILGOCKI M.: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia.* Gazeta Wyborcza, 5.05.2014. http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html [data dostępu: 13.05.2014].

Materiały archiwalne

Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, sygn. IX Ko. 92/61.

Uwaga! W każdym adresie bibliograficznym publikacji stanowiącej część większej całości (artykuł w czasopiśmie, rozdział w pracy zbiorowej itp.) należy podać zakres stron, na których dany tekst został zamieszczony.

III. Cytaty

Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy w przypisie stronę pracy, z której pochodzi.

Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: „«...»”. Dłuższe cytaty ujmujemy „blokowo”: piszemy je mniejszą czcionką (10 pkt.), z jednowierszowym opuszczeniem, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu.

W przypadku cytatu z publikacji obcojęzycznej, który został przełożony na język polski przez Autora, w przypisie, po adresie bibliograficznym należy zamieścić informację: Tłumaczenie własne.

IV. Przypisy dolne

Adresy bibliograficzne

Książka autorska:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska.* Katowice 2008, s. 35.

Fragment książki autorskiej:

J. KOWALSKI: *Powstania i plebiscyt.* W: IDEM: *Stosunki narodowościowe na Śląsku.* Katowice 2008, s. 47.

Książka autorska opublikowana w serii:

J. KOWALSKI: *Zapomniane miejsca, zapomniane słowa. Eseje o śląskiej duszy*. W: „Śląskie Prace Kulturoznawcze”. Nr 8. Red. A. CHMARA. Katowice 2013.

Fragment pracy zbiorowej:

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. Katowice 2008, s. 38.

Artykuł w czasopiśmie:

J. KOWALSKI: *Tożsamość a pamięć*. „Socjologia” 1990, nr 32, s. 43.

Artykuł w dzienniku:

J. KOWALSKI: *O zbiorowych wyobrażeniach przeszłości. Wnioski na przyszłość*. „Gazeta Wyborcza”, 24.10.2014, s. 13.

Publikacja będąca przekładem:

J.-M. NICHON: *Historia Europy Środkowej i Wschodniej*. Przeł. K. ADAMSKA. Warszawa 2008, s. 76–77.

C. GLACHANT: *Dusza czy duch*. Przeł. E. KANTYL. „Literatura na świecie” 2001, nr 12, s. 43.

Wielokrotne powołanie na tę samą publikację

Skracając opis bibliograficzny, należy zwrócić szczególną uwagę na to, by był on zapisywany konsekwentnie w tej samej postaci. Skraca się wszystkie opisy, także prac zbiorowych (nawet jeżeli odwołania dotyczą różnych artykułów znajdujących się w tym samym tomie).

Jeśli książkę wymieniono w poprzednim przypisie, zapis przybiera formę według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 29.

Ibidem, s. 35.

Jeżeli książka była cytowana wcześniej (w obrębie jednego rozdziału), podajemy skrócony opis (a nie op. cit.), według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 45.

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. Katowice 2008, s. 38.

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska...*, s. 78.

M. MALINOWSKA: *Wpływy czeskie w sztuce Górnego Śląska*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś...*, s. 56–57.

Uwaga! W przypisie dolnym należy wpisać numer strony (lub wybranych stron), na której znajduje się cytowany fragment albo tekst przywoływany niebezpośrednio. Nie należy natomiast wpisywać zakresu stron, który odnosi się do całej publikacji będącej częścią większej całości, na przykład artykułu czy rozdziału (w przeciwieństwie do Bibliografii, w której jest to obowiązkowe).

Przygotowanie przypisów

Wymiary i numery:

- każdy przypis powinien znajdować się na odpowiedniej stronie, czyli tej samej, na której znajduje się odwołanie w tekście (a nie na końcu artykułu, rozdziału, pracy);
- przypisy należy zapisać z wcięciem akapitowym, czcionką 10 pkt., Times New Roman, każdy kończąc kropką.

Kursywa i cudzołłów:

- tytuły cytowanych książek, rozdziałów, artykułów zapisujemy kursywą;
- tytuły czasopism i wydawnictw ciągłych zapisujemy w cudzołowie.

Łącznik i pauza:

- w przypisie podajemy inicjał imienia autora (autorów) i nazwisko (nazwiska); w przypadku podwójnych nazwisk umieszczamy między nimi łącznik bez spacji (DOBRZE: A. KOWALSKA-NOWAK; ŹLE: A. KOWALSKA – NOWAK, A. KOWALSKA - NOWAK, A. KOWALSKA-NOWAK);
- między numerami stron oraz tomów, części, zeszytów itp. stosujemy nie łącznik (25-35), tylko pauzę (25–35) bez spacji (DOBRZE: 25–35; ŹLE: 25-35, 25 – 35, 25 - 35).

Kropki, dwukropki, przecinki, średniki:

- dwukropek stosujemy po nazwisku autora i po określeniu IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM);
- odwołując się do rozdziału, artykułu itp. (fragmentu większej całości), po jego tytule i kropce wpisujemy W (zapis dużą literą, bez nawisów kwadratowych) i dwukropek;
- przecinek oddziela człony opisu po roku wydania;
- jeśli w przypisach dolnych podajemy więcej niż jedną pozycję, poszczególne opisy bibliograficzne oddzielamy średnikami;
- przypisy kończą się kropką.

Duża i mała litera:

- skróty zapisywane od dużej litery: Cz. (część); T. (tom, w przypadku serii); Red. (redaktor); Przeł. (przełożył); Oprac. (opracował); Cyt. za: (cytat za);
- skróty zapisywane małymi literami: t. (tom, w przypadku czasopisma); nr (numer); z. (zeszyt); s. (strona).

Arabskie cyfry, łacińskie określenia:

- tomy, części, zeszyty – numerację zapisujemy cyframi arabskimi (niezależnie od tego, jaki zapis znajduje się w oryginale);
- stosujemy łacińskie określenia: et al., ibidem, IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM, zależnie od liczby i płci).

V. Materiał ilustracyjny

Materiałów ilustracyjnych (fotografii, ilustracji, wykresów) prosimy w tekst nie „wklejać”. W wybranych miejscach tekstu należy zamieścić jedynie podpisy. Dodatkowo do tekstu składanego do druku prosimy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów.

Parametry techniczne:

- przekazując tekst do publikacji, fotografie i pozostałe materiały ilustracyjne w wersji elektronicznej należy załączyć jako osobne pliki, zawierając w nazwie każdego pliku swoje nazwisko oraz odpowiedni numer (Fot. 1, Fot. 2 itd.; Il. 1, Il. 2 itd.; Wykr. 1, Wykr. 2 itd.);

- pliki z materiałem ilustracyjnym powinny być zapisane w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, eps., .cdr, .ai lub .pdf oraz mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa);
- wykresy, schematy itp. należy przekazać w wersji edytowalnej.

Podpisy należy sporządzić według wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. Wołski: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, s. 57.

Il. 1. Archipelag Nowej Kaledonii (oprac. E. Gaba „Sting”)

Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [data dostępu: 13.12.2015].

Uwaga!

W przypadku materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim Autor jest odpowiedzialny za uzyskanie i przekazanie Wydawnictwu UŚ pozwolenia na reprodukcję ich w tekście.

W przypadku tekstu wcześniej opublikowanego Autor ma obowiązek uzyskać i przekazać Wydawnictwu UŚ stosowną zgodę na powtórny publikację.

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego, w zamian za otrzymanie egzemplarza publikacji. Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Bardzo prosimy o konsekwentne stosowanie przedstawionych zasad, co znacząco przyspieszy druk publikacji.

Redakcja
Anna U. Piłśniak

Projekt okładki i stron działowych
Aleksander Ostrowski

Korekta
Magdalena Cwajna

Łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2016 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 1506-5790
(wersja drukowana)

ISSN 2353-9860
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 90 + 50 egz. Ark. druk. 17,75. Ark. wyd. 21,5.
Papier offset., kl. III 90 g. Cena 24 zł (+ VAT).

Druk i oprawa
„TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp. K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Więcej o czasopiśmie



CENA 24 ZŁ | ISSN 1506-5790
(+ VAT)