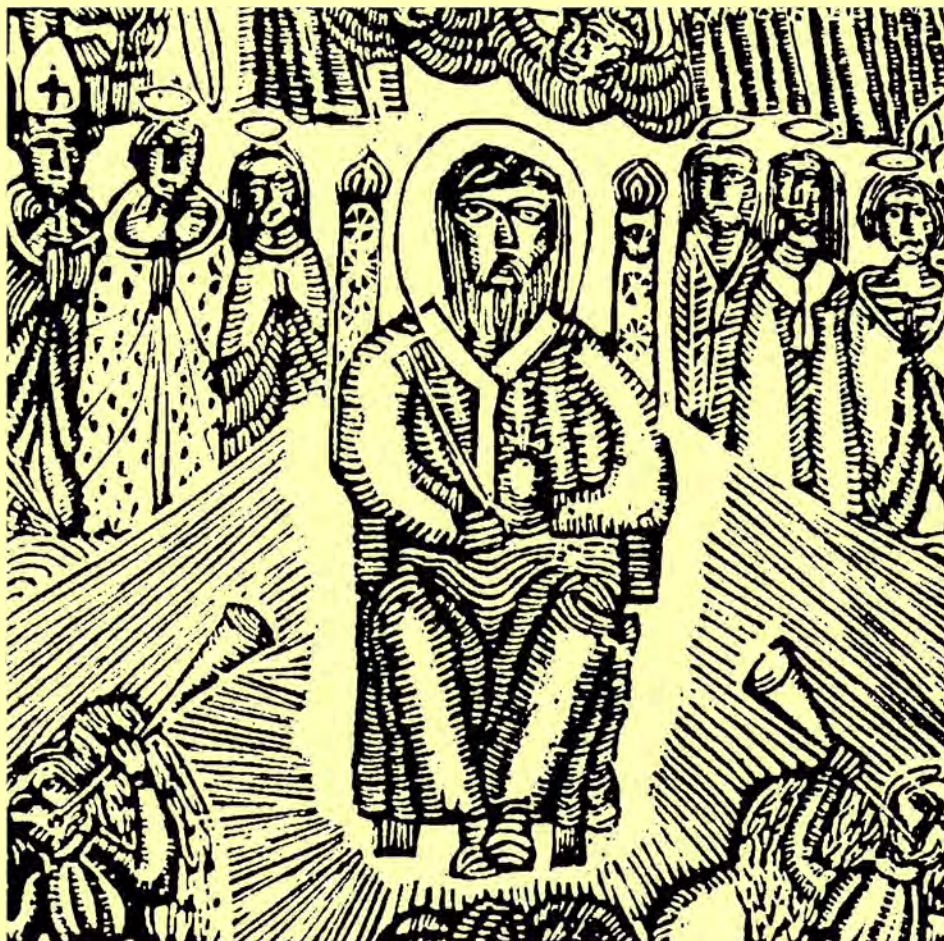


Anna Malewska–Szałygin

Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DJN-2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

STUDIA ETHNOLOGICA



STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:
Lech Mróz
Zofia Sokolewicz
Jerzy S. Wasilewski
Anna Zadrożyńska-Barącz
Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papuai–Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

Etnos przebudzony, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007

Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim, pod red. Magdaleny Lubańskiej, Warszawa 2007

Anna Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich. 1999–2005*, Warszawa 2008

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Anna Malewska–Szałygin

WYOBRAŻENIA
O PAŃSTWIE I WŁADZY
WE WSIACH
NOWOTARSKICH
1999–2005



Warszawa 2008



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność opierającą się na

CIP — Biblioteka Narodowa

Malewska-Szałygin, Anna
Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach
nowotarskich 1999–2005 / Anna Malewska-Szałygin ;
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego. — Warszawa : Instytut
Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu
Warszawskiego : Wydawnictwo DiG, 2008 — (Studia
Ethnologica)

Publikacja dofinansowana przez:
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja: Bogusława Pilch
Redakcja techniczna: Wioletta Szebesta

Na okładce: Drzeworyt, Wojciech Marchlewski

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2008

ISBN 978-83-7181-534-8

Skład i łamanie:



PL 01-987 Warszawa, ul. Dankowicka 16c/2
tel./fax: (+48 22) 839 08 38
e-mail: biuro@dig.pl; <http://www.dig.pl>

Wprowadzenie do badań

Etnologia a polityka

Przy okazji społecznych protestów w publiczną debatę polityczną wdzierają się głosy, które do niej wyraźnie nie pasują. Pojawiają się w nich żargonowe, niewybredne, często po prostu wulgarne wyrażenia. Nie tylko forma wydaje się wykształconemu odbiorcy rażąca, zwykle również wyrażane przez nią treści wydają się niepoprawne, uproszczone, niedzisiejsze. Trudno zakładać, że zarówno ten język, jak i przesłanie są jednorazowym wybuchem wynikającym ze stresującej sytuacji protestu. Na targu, w autobusie czy pociągu słyszy się, często mimochodem, strzępy rozmów o polityce, w których potwarzają się zdania:

Nie ma dobrego gospodarza w kraju!; Rząd się wcale nie sprawdza!; Wiadomo, kto rządzi Polską!; Tych posłów to trzeba by rozpedzić wszystkich!; A ja wiem, na co te wybory?!

Tego typu wypowiedzi padają nie tylko w sytuacjach społecznych protestów, są stałym elementem potocznych rozmów o polityce, prowadzonych poza głównym nurtem dyskursu publicznego. Można zatem założyć, że oprócz debaty toczącej się w sejmowych kuluarach, telewizyjnych i radiowych studiach, na łamach prasy codziennej i periodyków, istnieje debata alternatywna, ukryta przez okiem mediów. Składają się na nią miliony codziennych i świątecznych rozmów o polityce, rozważań przedwyborczych, komentarzy do treści przekazywanych przez media.

Potoczne rozmowy o polityce są zróżnicowane. Istnieje potoczność ludzi wykształconych, wielkomiejskich elit i potoczność słabo wykształconych mieszkańców wsi. O tym, że iluzją jest potoczność uniwersalna, pisał Clifford Geertz (2005a, s. 90–91), ukazując jej kulturową zależność. Potoczne rozmowy o polityce ludzi wykształconych różnią się zasadniczo od rozmów słabo wykształconych dyskutantów i nie trzeba sięgać po przykład serialu *Kiepscy*, żeby się o tym przekonać.

W debacie publicznej dominuje dyskurs ludzi wykształconych — „dyskurs elit symbolicznych”, jak nazywają go, przywołując określenie Pierre'a Bourdieu, autorki *Rytualnego chaosu* (1997, s. 18). Potoczny dyskurs „klas ludowych” (Bourdieu 2006, np. s. 236) jedynie w sytuacjach konfliktowych na moment wpływa na powierzchnię dyskursu publicznego, na co dzień płynąc rzeką podziemną narzekając na władzę i państwo. Ten ukryty charakter dobrze podkreśla pojęcie „hidden transcript” zaproponowane przez Jamesa Scotta (1992, s. 58)¹. Hidden transcript nie pasuje do głównego nurtu dyskursu publicznego, w znacznej mierze z powodu stosowania innego języka, innej formy wypowiedzania się, innej konwencji.

Socjologiczne badania opinii społecznej oczywiście obejmują wszystkie grupy społeczne, także klasy ludowe. Ludzie, którzy nigdy nie mieli okazji przedstawić swoich opinii na forum publicznym, dzięki technikom sondażowym mogą zaistnieć jako skład procentowy preferencji dla określonego ugrupowania politycznego. Jest to jednak słaba forma uczestnictwa w publicznej debacie. Oczywiście wielu badaczy społecznych tworzy opracowania bardziej pogłębione, dążąc do opisanie zmian opinii społecznych, interesując się tym, co je kształtuje. Przykładem takiego opracowania jest *Budowanie demokracji* (Grabowska, Szawiel 2003), którego autorki ukazują stopień akceptacji procedur demokratycznych, transformacji ustrojowej i polityki demokratycznej. Społeczne deklaracje opracowane są procentowo. Skojarzenia związane z pojęciem demokracja zostały zbadane w ten sposób, że respondent miał prawo wyboru jednej z zaproponowanych odpowiedzi, sformułowanych w języku twórcy kwestionariusza. W efekcie nawet tak wnikliwe badania w bardzo niewielkim stopniu pozwalają wypowiedzieć się ludziom, którzy o polityce mówią innym językiem.

Patrząc z perspektywy etnologa, można stwierdzić, że techniki badań socjologicznych charakteryzują się znaczną autorytatywnością badacza. W słynnym szkicu *O autorytecie antropologicznym* James Clifford (2000, s. 29–63) ukazuje wysiłki antropologów zmierzające do zmniejszania autorytatywności badacza zarówno w czasie prac terenowych, jak i w czasie konstruowania tekstu opartego na zgromadzonych materiałach. Te usiłowania przynoszą różne skutki w przypadku różnych autorów, niemniej antropologiczne metody badań charakteryzują się znaczną otwartością na odmienność nie tylko językową, lecz nade wszystko odmienność widzenia świata.

Badania terenowe, pozwalające etnologii i antropologii kulturowej zachować swoją dyscyplinarną tożsamość (Clifford 2004, s. 139–179), polegają na pogłębionych wywiadach otwartych, często nazywanych po prostu rozmową, porządkowanych przez dyspozycję badawczą lub kwestionariusz, którego kolejność pytań nie musi być zachowana. W efekcie przynoszą magnetofonowy zapis obszernych wypowiedzi, w których rozmówcy mogą stosować własne wyrażenia, pojęcia, określenia czy sposoby konstruowania narracji. Oczywiście badacz, zadając pytanie, w jakimś stopniu narzuca swój punkt widzenia, jest to jednak ingerencja niepo-

¹ „We shall use the term hidden transcript to characterize discourse that takes place «off stage» beyond direct observation by power holders” (Scott 1992, s. 58).

równywalna z sytuacją, kiedy rozmówca ma jedynie możliwość wybrania jednej z dziewięciu odpowiedzi, opracowanych przez badacza, sformułowanych w jego języku, posługujących się wyrażeniami, które dla twórcy ankiety są jasne, a dla respondenta niekoniecznie. W efekcie badania antropologiczne — „prowadzone w warunkach społecznej intymności, z udziałem rzeczywistych informatorów” (Herzfeld 2004, s. 406) — w znacznie większym stopniu pozwalają rozmówcy zaprezentować swój własny punkt widzenia. Interpretacja jego wypowiedzi umożliwia odczytanie znaczeń, jakie używane słowa mają dla niego. Ograniczając, w pewnym stopniu, autorytatywność badacza, ukazuje nie tylko odmienny sens, jaki słowa mają dla rozmówcy, ujawnia też inny obraz świata (*World-view 2000*, s. 394), jaki się za nimi kryje.

Zebrane w ten sposób materiały badawcze przynoszą zupełnie odmienne spojrzenie na sprawy władzy, państwa, transformacji ustrojowej czy demokracji. Rekonstruując² „ludowy” sposób widzenia i opisywania spraw polityki, badacz stara się zachować pozycję tłumacza. Wszyscy mówimy po polsku, zarówno politycy, dziennikarze, jak i badacze społeczni oraz ich respondenci, czy, jak wolą etnologowie, rozmówcy. A jednak, jak pokażą to zgromadzone materiały terenowe, mówimy innymi językami. Te same słowa mają w nich różne znaczenia, i tak na przykład słowo demokracja w języku publicystyki ma zupełnie inne znaczenia niż w rozmowach prowadzonych w nowotarskich wsiach czy na targowisku. Etnolog, obyty z dyskursem elit symbolicznych, osłuchany z językiem wiejskich rozmów, pełni funkcję mediatora, pośrednicząc nie tylko pomiędzy dwoma językami, lecz i wyrażanymi w nich obrazami świata.

Pojęcia badawcze

Trzeba podkreślić, że „badania empiryczne w antropologii opartej na dialogu oznaczają właściwie nie tyle konfrontację z rzeczywistością, ile konfrontację ze sposobami odbioru tej rzeczywistości; sposobami jej postrzegania, przeżywania, uczestniczenia w niej, a przede wszystkim, ze sposobami artykułowania jej i wyrażania. „Antropolog de facto zbiera interpretacje, a dokładniej — zbiera zinterpretowane obrazy świata, przedstawienia” (Kaniowska 2006, s. 25). Tym, co interesujące z takiego punktu widzenia, nie jest realna rzeczywistość na przykład życia polityczno-publicznego, lecz wyobrażenia o niej. Punktem wyjścia do tak pomyślnych badań jest fenomenologiczna postawa zawieszenia sądu. Fenomenologiczne podejście ma określone konsekwencje — „stykając się z wyobrażeniami, których czasami sam nie podzielam, albo takimi, które drastycznie odbiegają od «obowiązującego stanu wiedzy» (...) uchylam w ogóle problem ich prawdziwości czy fałszywości. Przyjmuję za prominentnymi praktykami tego podejścia w odniesieniu do «tekstów kultury» — Bachelardem, Jungiem, Eliadem — że prawdą wyobrażeń jest po prostu sam fakt ich istnienia” (Czaja 2005, s. 173).

² Z użycia czasownika rekonstruować wytłumaczę się w dalszej części rozdziału.

W mojej pracy także opisuję wyobrażenia dalekie od moich własnych, z którymi się nie identyfikuję oraz, co nie bez znaczenia, które wyrażane są w języku, jakim się nie posługuję. Nie rozważam ich prawdziwości w znaczeniu trafności oceny na przykład procesów transformacji czy funkcjonowania polskiej demokracji. Nie zamierzam polemizować z wiejskim punktem widzenia, lecz zaprezentować go w całej odmienności. Nie po to, aby się natrzęsać z jego nieporadności, naiwności, czy przeciwnie, podejrzliwości. Moim zamiarem jest pokazanie, jak bardzo inne wyobrażenia można odnaleźć tam, gdzie się ich nie oczekuje. Wiedza o owych wyobrażeniach nie ma służyć ocenie, raczej powinna być przydatna do zrozumienia odmiennej perspektywy i budowania porozumienia, które w warunkach powszechnego prawa wyborczego staje się koniecznością.

Tytułowe pojęcie wyobrażenia ma długą tradycję stosowania w naukach społecznych. Skrótowe jej przedstawienie pozwoli na uchwycenie zmiennych w czasie konotacji tego pojęcia, po to, by dostrzec różne, funkcjonujące współcześnie odcienie znaczeniowe. Rozpoczynając od francuskich badaczy społecznych z przełomu wieków XIX i XX, trzeba przypomnieć, że Lucien Levy-Bruhl (1910) opisywał wyobrażenie jako „pewien fakt intelektualny, poznawczy” (Levy-Bruhl 1992, s. 56), „obraz lub ideę danego przedmiotu” (ibidem, s. 56). Uważał, że prócz indywidualnych istnieją również „wyobrażenia zbiorowe” (ibidem, s. 56). Wyobrażenia ludów plemiennych uważał za „mistyczne” (ibidem, s. 58, 66) w porównaniu z „naszą umysłowością” — jak nazywał sposób myślenia współczesnych mu Europejczyków — o której pisał w 1910 r., że „przestała już być mistyczna” (ibidem, s. 66). To ostatnie twierdzenie nie wydaje się dziś tak oczywiste, jak u progu XX w.

Emile Durkheim (1912) utożsamiał wyobrażenia z pojęciami, pisząc wprost: „wyobrażenia te to prawdziwe pojęcia” (1990, s. 412). Zakładał, że stanowią one „materię myślenia logicznego” (ibidem, s. 412), „wykryształowany i ustalony sposób myślenia” (ibidem, s. 413). Przy czym podkreślał ich społeczny charakter, pisząc, że są „dziełem wspólnoty”, „czymś, jeśli nie już powszechnym, to przynajmniej możliwym do upowszechnienia” (ibidem, s. 413). Ten aspekt akcentował przymiotnik użyty w stosowanym przez Durkheima określeniu „wyobrażenia zbiorowe” (ibidem, s. 414).

Późniejsze prace z zakresu socjologii wiedzy, przynosząc opis procesu „społecznego tworzenia rzeczywistości” (Berger, Luckmann 1983), pokazują, w jaki sposób wyobrażenia są konstruowane i upowszechniane w społeczeństwie. Opisują procesy przetwarzania strumienia wrażeń i doświadczeń w „konstrukty myślowe” (Schutz 1984, s. 137), a także sposoby ich utrwalania, uprawomocniania, rozprzestrzeniania. W wyniku procesów typizacji, generalizacji, idealizacji powstaje społecznie skonstruowany obraz rzeczywistości, który użytkownikom wydaje się rzeczywistością samą (Berger, Luckmann 1983).

Antropologiczne rozważania tej kwestii toczą się wokół pojęcia „obraz świata”, funkcjonującego w antropologii od początku XX w. (Frobenius) obejmującego podstawowe kategorie opisu, próbujące uchwycić myśli, uczucia, wartości składające się na kulturowo uwarunkowane wyobrażenia o świecie, oddziałujące na ludzkie zachowania (*World-view 2000*, s. 394–404). Owo pojęcie przez wielu antropolo-

gów było wprowadzane po to, by podkreślić, że używający go badacz jest zainteresowany sposobem rozumienia świata, a nie sferą działań czy strukturą społeczną. Niekiedy kontrastowano obraz świata z terminem *etos*, zakładając, że *ethos* dotyczy emocjonalnego aspektu, a *eidos* kognitywnego. Zwykle jednak pojęcie „obraz świata” łączyło oba te wymiary i bywało stosowane do przeciwstawienia tradycyjnego „chłopskiego obrazu świata” nowoczesnemu, miejskiemu, kosmopolitycznemu (np. Redfield 1956).

Kognitywnie skonstruowany obraz świata jest niezbędnym człowiekowi narzędziem poznawczym. Konieczność istnienia tej konstrukcji wynika z „ludzkiej potrzeby przeżywania świata doświadczenia jako sensownego” (Kołakowski 2003, s. 14), „pragnienia widoku świata jako ciągłego” (ibidem, s. 15). Takiej wizji ładu przez wieki dostarczały mity, gdyż „mit udostępnia nam świat, w którym istnienie nasze, myśl nasza i nasze pragnienia zostają razem ze światem odniesione do nie warunkowego porządku i przez to mogą być nie tylko znane, ale i rozumiane” (ibidem, s. 119)⁵. W kulturze współczesnej wciąż rozpoznawana jest „obecność mitu”. Jest ona nieunikniona, „gdyż sama obecność świadomości swoiście ludzkiej tworzy nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze, przy czym zarówno więzotwórcza rola mitu w życiu zbiorowym, jak jego integracyjne funkcje w organizowaniu świadomości jednostkowej wydają się niezastępowalne, a w szczególności niemożliwe do usunięcia na rzecz przeświadczeń regulowanych kryteriami wiedzy naukowej” (ibidem, s. 118).

Ludzka potrzeba przeżywania świata jako znaczącego i ciągłego nie może zostać zaspokojona przez naukę — system wiedzy konstruowany metodycznie, ale zbyt rozbudowany, wyspecjalizowany, skomplikowany, by stanowić podręczne narzędzie codziennych zmagania z rzeczywistością. Toteż udział nauki ogranicza się najczęściej do dostarczania pojęć i idei, zwykle wyrwanych z kontekstu systemowego, zasilających poręczny, używany na co dzień, *quasi* system wiedzy potocznej. Rozróżnienie nauki i potoczności nawiązuje do opozycji rozważanej już w greckiej filozofii pomiędzy *doxa* a *episteme*, przy czym „*doxa*, w przeciwieństwie do *episteme*, to w greckim słowniku (od sofistów po Platona i Arystotelesa) świat mniemań, poznawczej ułudzie” (Czaja 2005, s. 163), przeciwstawiany prawdziwej wiedzy będącej wynikiem rozumowego, metodycznego poznania. Myśl potoczna przewycięża to ostre skonstrastowanie. „W myśleniu potocznym nauka nie stoi na antypodach mitu, bo sama w ten właśnie sposób jest w jego obrębie pojmowana. Elementy języka naukowego trafiają w jego obszar już po uprzednim poddaniu ich mitologicznej obróbce. Po takiej operacji tak zwany «światopogląd naukowy» bez trudu asymilowany jest przez struktury myślenia mitycznego” (ibidem, s. 381).

⁵ Tłumacząc się z zastosowania słowa *mit*, przywołam definicję proponowaną przez Marię Janion, opisującą *mit* jako „zespół wyobrażeń sięgających pozaracjonalnych warstw świadomości, układających się we wzór, w którym wyczuwa się jego archaiczność, ale i aktualną siłę oddziaływania, naturalnie bardziej grającą na impulsach wyobraźni niż odwołującą się do przesłanek racjonalnego myślenia” (Janion 1991, s. 188).

Myślenie potoczne było objaśniane i charakteryzowane na różne sposoby (niektóre przedstawiam w: Malewska–Szałygin 1995). Jednym z ujęć, najpopularniejszych w antropologii, jest tekst Clifforda Geertza z 1983 r., w którym określał myślenie potoczne (*common sense*), jako „słabo zintegrowany system kulturowy” (Geertz 2005a, s. 84), który cechuje „naturalność”, „praktyczność”, „przezroczystość”, „niemetodyczność”, „dostępność” (ibidem, s. 93). Autor *Wiedzy lokalnej* podkreślał, że istnieje wielość zdrowych rozsądków (bo tak też tłumaczono angielski termin *common sense*). Opierając się na antropologicznych przykładach, pokazywał kulturową zależność zdrowego rozsądku, który przywykliśmy traktować jako uniwersalny w swojej oczywistości. Co więcej, polemizował z twierdzeniem, że zdrowy rozsadek jest tym, „co wolny od frazesów umysł wychwytuje” (ibidem, s. 91) bezpośrednio z doświadczenia. Był zdania, że to raczej „umysł pełen z góry przyjętych założeń” (ibidem, s. 91) kształtuje obraz doświadczenia, czyniąc je sensownym. Myślenie potoczne to „zarówno interpretacja doświadczenia, jak i pewna *glossa* do niego” (ibidem, s. 84). W efekcie jest to system, podobnie jak inne podsystemy kultury, wytworzony w procesie historycznym (ibidem, s. 84) i w efekcie „heterogeniczny” (ibidem, s. 99). Jego komponenty, pochodzące z różnych, niewspółmiernych systemów wiedzy, wierzeń i idei, połączone pracą wyobraźni, tworzą „pseudo-homogeniczny” (Niżnik 1991, s. 164) obraz rzeczywistości, ujmujący użytkowników swoją spójnością i drażniący filozofów swoją niemethodycznością (Hołówka 1986, s. 175).

Wyobrażeń, składających się na potocznie podzielany obraz rzeczywistości, nie należy uważać za nieznaczące konfabulacje — „wyobrażenia są faktami społecznymi”, jak pisał Rabinow (1999, s. 88). Pojęcie to nie odsyła do indywidualnych fantazji, ale raczej do „wyobraźni zbiorowej”, która współcześnie przekształciła się w „kolektywny fakt społeczny” (Appadurai 2005, s. 13)⁴ i uważana jest za istotny składnik procesu poznawczego. Podkreślając jej rolę, można wyobrażenia zdefiniować jako „wrażliwe na specyficzny punkt widzenia konstrukty, modyfikowane przez historyczne, lingwistyczne i polityczne usytuowanie” (ibidem, s. 52). Takie rozumienie tytułowego pojęcia przyjmuję w swojej pracy.

Wyobrażenia są modyfikowane przez wpływy zewnętrzne — zmieniają się wskutek przepływów treści kulturowych związanych z migracjami ludzi i informacji (ibidem, s. 51). Są też przekształcane w procesie historycznym. Opisem przemian idei funkcjonujących w filozofii, a także szerzej w nauce i sztuce, zajmuje się

⁴ „Wyobraźnia nie jest już samą fantazją, marzeniem (opium dla mas, których prawdziwe życie toczy się w innej sferze), nie wystarczy prosta ucieczka (ze świata określonego zasadniczo przez bardziej konkretne cele i struktury), nie wystarczy elitarna rozrywka (nieodpowiednia z punktu widzenia możliwości życiowych zwykłych ludzi) i nie wystarczy już sama kontemplacja (zbędna z punktu widzenia nowego rodzaju pragnień i podmiotowości). Wyobraźnia stała się zorganizowanym polem społecznych praktyk, formą aktywności (zarówno w sensie pracy jak i kulturowo zorganizowanej praktyki) i formą negocjacji pomiędzy miejscami usytuowania sprawczej podmiotowej aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości” (Appadurai 2005, s. 49).

historia idei (Foucault 1977, s. 170–171)⁵. Odchodząc od jej założeń, Michel Foucault zaproponował nowe podejście, które nazwał „archeologią wiedzy”, będącą „porzuceniem historii idei, systematycznym odrzucaniem jej postulatów i metod” (ibidem, s. 171)⁶. Historyk idei przeszukuje nakładające się w kolejnych epokach warstwy ideowe. Etnolog nie dysponuje warsztatem historycznym, niezbędnym do przeprowadzenia takiej podróży w świat idei minionych, mimo to trudno nie ulec pokusie zanurzenia się w przeszłość, aby naszkicować treści, które trafiały do lokalnego dyskursu wiejskiego od końca XIX w. Z całą pewnością w antropologicznych materiałach terenowych nie jest możliwe pokazanie regularnych warstw ideowych. Ich analiza wykazuje raczej ogromne przemieszanie różnych treści.

To „swobodne wymieszanie heterogenicznych elementów” (Czaja 2005, s. 373) trafnie opisuje Dariusz Czaja w pracy dotyczącej potocznych wyobrażeń o duszy: „W tej materii (...) funkcjonują dziesiątki potocznych «teorii», które bez dbałości o spójność i konsekwencję wyrażają swój pogląd na naturę duszy. W zależności od potrzeb, ożywiany jest ten czy inny składnik tradycji — najczęściej bezwiednie — a często uzupełniany bywa twórczo własnymi innowacjami nazewniczymi” (ibidem, s. 372). „W rekonstruowanym tu potocznym dyskursie na temat duszy można bez trudu dostrzec zjawisko «glosolalii». Informatorzy mówią językami należącymi do różnych tradycji i pochodzącymi z wielu, czasem bardzo odległych, poziomów historycznych. (...) Konstruując swoją wiedzę o duszy umysł potoczny pracuje więc dokładnie tak, jak Lévi-Straussowski *bricoleur*, sklejając w jedną całość wątki i motywy z różnych porządków, czasem wzajemnie zupełnie do siebie nie pasujące” (ibidem, s. 373).

Pisząc o współczesnych wyobrazeniach, nie sposób pominąć wpływu mediów — „siły, z jaką przedstawienia medialne uczestniczą w konstruowaniu współczesnych wyobraźni, tożsamości i stosunków władzy” (Herzfeld 2004, s. 403). Bez wątplenia przekazy medialne, zamieniając rzeczywistość w „narracyjne relacje ze skrawków rzeczywistości” (Appadurai 2005, s. 55), dostarczają ludziom składników do konstruowania własnych obrazów, nie tylko władzy i państwa. Media, zwłaszcza w przekazach dotyczących sfery polityki, szczególnie dbają o „kreowanie wrażenia «obiektywności» i stosowanie retoryki, która stwarza iluzję faktyczności” (Herzfeld 2004, s. 405). Te zabiegi służą narzucaniu założonej przez producentów programów wizji rzeczywistości. Jednak, co podkreśla Herzfeld, widzowie „mogą interpretować przekazywane przez telewizję treści w sposób całkowicie odmienny od zamierzeń twórców” (ibidem, s. 413). W efekcie, choć przekaz medialny ma znaczny zasięg i można by podejrzewać, że w ogromnym stopniu

⁵ Historia idei „odtworza genezę tego, co poczynając od przyjętych bądź nabytych wyobrażeń da początek systemom i dziełom” (Foucault 1977, s. 170).

⁶ „Archeologia usiłuje określić nie myśli, wyobrażenia, obrazy tematy i obsesje, które kryją się lub ujawniają w dyskursach, lecz same te dyskursy, dyskursy jako praktyki posłuszne pewnym regułom” (Foucault 1977, s. 172). „Archeologia opisuje dyskursy jako praktyki wyodrębniające się w tkance archiwum” (ibidem, s. 167). „Archiwum kreśli poziom szczególny — poziom praktyki ujawniającej wielką ilość wypowiedzi jako regularne zdarzenia, jako rzeczy podległe badaniom i manipulacjom. (...) Jest to ogólny system formowania się i przekształcania wypowiedzi” (ibidem, s. 165).

kształtuje wizję rzeczywistości, przekaz ten zawsze jest odbierany lokalnie, nakładając się na uprzednie wyobrażenia.

Jak już było powiedziane, wyobrażenia nie są indywidualną fantazją, nieznaącą dla życia społecznego i kultury. Przeciwnie, wydają się dysponować ogromną siłą oddziaływania. „Zespoły wyobrażeń” składające się na „mity polityczne” (Wrześciński 1994, s. 20) są potężnym orężem walczących o władzę i narzędziem sprawujących ją (ibidem, s. 22). Można tu wymienić wciąż żywy „mit Dobrego Cesarza”, „mit narodowej siły ludu polskiego” i wiele innych, wciąż żywych, czego dowodzą również nowotarskie materiały.

Wyjątkowym przykładem mrocznej mocy mitów politycznych jest tragiczne w skutkach oddziaływanie „serbskiego etnomitu politycznego”, popychającego jego wyznawców do przemocy, okrucieństwa i rozlewu krwi (Čolović 2001)⁷. Autor *Polityki symboli* (2001), analizując serbski przykład, twierdzi, że jakkolwiek „w krytycznych okresach życia społecznego”, mity polityczne „zagarniają o wiele większy obszar komunikacji niż w okresach względnej stabilności, to kryzys ich nie stwarza, ani nie znikają wraz z nim” (ibidem, s. 98). Przy swojej niestabilności i zmienności, wyobrażenia i mity wykazują zadziwiającą konsekwencję kontynuacji, co podkreślał nie tylko Fernand Braudel.

Potęę wyobrażeń uzasadniających okrucieństwo w relacjach kolonialnych podkreślał Michael Taussig. Analizując opowieści wyolbrzymiające przerażającą dzikość Indian, pisał: „the narratives are in themselves evidence of process whereby a culture of terror was created and sustained” (2002, s. 179). „What is essential to understand is the way in which these stories functioned to create, through magical realism, a culture of terror dominating both whites and Indians” (ibidem, s. 181). Taussig argumentował, że to nie racjonalny rachunek ekonomicznych zysków i strat, ale wyobrażenia podzielane w wymienianych między sobą opowieściach popychały kolonizatorów do stosowania terroru wobec przymuszanych do pracy Indian.

Od rozważań o potędze wyobrażeń warto przejść do opisu sposobów ich ekspresji. Wyobrażenia, w znacznej mierze, są podzielane, kształtowane i ujawniane w dyskursie. Zatem jakkolwiek „wszelki dyskurs aktualizuje się jako zdarzenie, to wszelki dyskurs jest rozumiany jako znaczenie” (Ricoeur 1989, s. 85). Wyobrażenia są znaczeniami, sensami przekazywanymi w dyskursie. Nie są ulotne one jak akty mowy, toteż „to, co chcemy rozumieć, nie jest zdarzeniem, tzn. nie jest czymś przemijającym, lecz jest znaczeniem, czymś trwałym”. W efekcie „dyskurs to zdarzenie plus sens” (ibidem, s. 85). To twierdzenie Ricoeura jest podstawą przyjętej przeze mnie wykładni pojęcia dyskurs, według której dyskurs to wypowiedzi

⁷ Čolović streszcza „najważniejsze topoty serbskiej etnonacjonalistycznej mitologii” (2001, s. 17). Na „serbski mit polityczny” (ibidem, s. 19) składają się idee i „fantazmaty” (ibidem, s. 21). Chcąc go streścić, można powiedzieć, że serbski „mit polityczny przekształca się w dyskurs o kulturze rozumianej jako izolowana, homogeniczna, samowystarczalna i zagrożona przez innych wspólnota narodowa. Jest to dyskurs prawdziwej, głębokiej, niepokonywalnej różnicy między narodami, którą można zobaczyć i zdefiniować przede wszystkim w sferze kultury” (ibidem, s. 81).

(„zdarzenie mowy”) oraz ujawniane w nich wyobrażenia („sens”). Do problemu, w jakim stopniu wypowiedzi rzeczywiście ujawniają wyobrażenia, powrócę w toku wywodu.

Ogromna popularność kategorii „dyskurs” w humanistyce spowodowała, że ilość wykładni tego terminu i proponowanych metod analizy jest ogromna (o niektórych piszę w: Malewska–Szałygin 2004). Często używa się tego pojęcia w liczbie mnogiej, mówiąc o dyskursach, które różnią się między sobą i mogą być klasyfikowane. Jedną z możliwych jest klasyfikacja tematyczna. Do interpretacji nowotarskich rozmów bardzo przydatne okazało się rozróżnienie zaproponowane przez Czyżewskiego, Kowalskiego i Piotrowskiego, którzy „dyskursem publicznym” nazywają „wszelkie przekazy dostępne publicznie” (*Rytualny...* 1997, s. 11); „dyskursem polityki” — „tą część dyskursu publicznego, która obejmuje wypowiedzi polityków w ramach ról przypisanych im w obrębie instytucji politycznych” (ibidem, s. 15); „dyskursem politycznym” — „dyskurs elit symbolicznych na tematy polityczne” (ibidem, s. 18); a potoczne rozmowy — „dyskursem o polityce” (ibidem, s. 19).

W swojej pracy używam tych określeń, przy czym podstawowy termin — dyskurs o polityce, uzupełniam o dwa przymiotniki: wiejski i lokalny. Odsyłają one do kolejnej klasyfikacji dyskursów, którą można nazwać klasową, jeśli za czynnik różnicujący przyjąć „*habitus* klasowy” (Bourdieu 2006, s. 539). Odmienność *habitusu*⁸ pozwala oddzielić „klasy ludowe” (np. ibidem, s. 252) od „klas uprzywilejowanych” (np. ibidem, s. 226) czy „dominujących” (np. ibidem, s. 235)⁹, które zdaniem Bourdieu stanowią „dwa antagonistyczne światopoglądy, dwa światy, dwa rodzaje przedstawiania” (ibidem, s. 251). *Habitus* jest zasadą nie tylko „generującą praktyki, lecz również kształtującą wszelką «władzę sądenia»”, przy czym „wyznaczone przez *habitusy* «zdrowe rozsądki», obejmują nie tylko struktury poznawcze, ale także emocjonalne nastawienia uczestników” (Jacyno 1997, s. 30). *Habitus* określa również „kompetencję polityczną” (Bourdieu 2006, s. 489)¹⁰. Bourdieu podważa przekonanie o niezależności „osobistej opinii politycznej” (ibidem, s. 488–489), podkreślając jej uwarunkowanie przez *habitus*.

⁸ Pojęcie *habitus*, stosowane od czasów antycznych, Bourdieu rozumie jako „zasadę generującą praktyki, dające się obiektywnie klasyfikować, jak i systemy klasyfikowania (*principum divisionis*) tych praktyk. To w relacji między tymi dwiema zdolnościami, określającymi *habitus* — zdolnością produkowania praktyk oraz dzieł dających się klasyfikować a zdolnością rozróżniania oraz oceniania owych praktyk i wytworów (gust) — ustanawia się społeczny świat przedstawiony, to znaczy przestrzeń stylów życia” (Bourdieu 2006, s. 216). *Habitus* jest „strukturą ustrukturyzowaną i strukturyzującą” (ibidem, s. 217), kształtującą wybory i oceny. Gusty, style życia są „systematycznymi wytworami *habitusów*” (ibidem, s. 218). *Habitus* jest zakorzeniony w obiektywnych warunkach ekonomiczno-społecznych danej klasy i w tym sensie jest „cnotą uczynioną z potrzeby” (ibidem, s. 222).

⁹ Bourdieu nie uważa francuskiej klasy dominującej za jednorodną, dzieląc ją na „dominujące frakcje klasy dominującej”, czyli mieszczaństwo, i „zdominowane frakcje klasy dominującej”, czyli intelektualistów (Bourdieu 2006, s. 223).

¹⁰ Specyficzna dla danej klasy „kompetencja polityczna” jest „mniej lub bardziej skuteczną zdolnością rozpoznawania kwestii politycznej jako politycznej i traktowania jej jako takiej przez rozstrzyga-

Pisze o „kompetencji politycznej związanej ze statusem”, którą zyskuje się wraz z wykształceniem i która jest przeciwstawiana „nie mniej statusowej niekompetencji grup, gorzej wykształconych i o niższym statusie” (ibidem, s. 510). Zatem *habitus* staje się, w stosunku do rozmów o polityce, podstawą wyróżnienia dyskursu elit symbolicznych i dyskursu klas ludowych. Na potrzeby mojej pracy zamieniam termin dyskursu klas ludowych na wiejski dyskurs lokalny.

Bliska rozróżnieniu Bourdieu, a przy tym dobrze osadzona w polskim kontekście, jest opozycja Izabeli Bukraby-Rylskiej „dyskurs miejsko–inteligentki” i „wiejsko–plebejski”, które to pojęcia są „swego rodzaju kontynuacją trwałej cechy polskiej kultury od dawna naznaczonej opozycją «pańskości» i «chłopskości»” (2005, s. 9). Zostały one przez autorkę przywołane na potrzeby „dyskursu publicznego na tematy wiejskie” (ibidem, s. 9). Ich charakterystyka odnosi się do tego tematu, opisując dyskurs miejsko–inteligentki jako cechujący się „sentymentalnym oglądem wsi”, przeciwstawiany bardziej „realistycznemu” oglądowi problemu z pozycji wiejsko–plebejskich (ibidem, s. 95). To zakorzenione w debacie „na tematy wiejskie” rozróżnienie nie wydało mi się przydatne do rozważań dotyczących nowotarskich rozmów o polityce.

Wracając do przymiotników wiejski i lokalny, które w pracy uzupełniają termin „dyskurs o polityce”, trzeba uzasadnić użycie przymiotnika lokalny, tym bardziej że współcześnie lokalność przestała być kategorią oczywistą i wprowadzając ją, trzeba zadać pytanie o „naturę lokalności w (...) zglobalizowanym, zdetyerytoralizowanym świecie” (Appadurai 2005, s. 81). Ten problem zostanie rozważony w rozdziale dotyczącym terenu badań. Uzupełnienie pojęcia wiejskiego dyskursu o polityce określeniem lokalny ma na celu zaznaczenie, że twierdzenia prezentowane w tej pracy zostały sformułowane na podstawie interpretacji materiałów zebranych na określonym terytorium badawczym i do niego się odnoszą.

Pojęcie dyskursu lokalnego funkcjonuje w antropologii od kilku dekad i jest objaśniane jako potocznie praktykowane sposoby mówienia, sytuowane w społecznym otoczeniu i ujawniające lokalne wyobrażenia (Rapport 2000, s. 117). Tak rozumiane pojęcie dyskursu unika rozmachu wykładni Michela Foucaulta, dla którego dyskurs był rodzajem wszechobejmującej konwencji podporządkowującej sobie jednostki, pozbawiającej je roli podmiotu, będącej nieświadomym, bezwarunkowym kodem myślowym i komunikacyjnym¹¹. W lokalnych rozmowach o bieżących wydarzeniach nieustannie negocjowany jest zasób

nie jej w sposób polityczny, to znaczy na podstawie ściśle zasad ściśle politycznych (a nie na przykład etycznych)” (Bourdieu 2006, s. 489).

¹¹ Tymczasem, jak z mocą podkreśla Rapport (2000, s. 117), badacz dyskursu powinien pamiętać, że konwencja nigdy nie jest w równym stopniu przyswajana i może przybierać bardzo indywidualną postać w poszczególnych przypadkach. Nade wszystko zaś powinien zdawać sobie sprawę, że dyskurs nigdy nie jest jedynie wymianą konwencjonalnych słów i zachowań. Pod powierzchnią konwencjonalnych form wyrazu kryją się przekonania i wyobrażenia niezwykle indywidualne. Dyskurs wprawdzie dostarcza form wyrazu, ale to jednostki wypełniają je treścią. W sytuacji, gdy przydawane im znaczenia są podobne lub identyczne, dzieje się tak na skutek rozmaitych powiązań między jednostkami, a nie na skutek oddziaływania jakiejś przemożnej siły zagarniającej wszystkich i zmuszającej do my-

wyobrażeń „gadającej społeczności” („palplable unit”) (Møhl 1997, s. 36). Omówione i zinterpretowane wydarzenia z życia społecznego stają się elementem dyskursu lokalnego, poszerzając zasób wyobrażeń o rzeczywistości społecznej, postrzeganej nie jako przedstawienie, ale jako rzeczywistość sama w sobie (ibidem, s. 26–27)¹².

Warto w tym miejscu rozważyć problem wzajemnej relacji dyskursu i wyobrażeń. Podstawowym założeniem niech będzie twierdzenie Geertza, że wyobrażenia nie są czymś ukrytym, co trzeba w skomplikowany sposób wydobywać z grotu umysłu. Przeciwnie, są jawne i publicznie podzielane (między innymi w: Geertz 2003, s. 99). Zatem zasadniczym problemem dotyczącym wzajemnej relacji dyskursu i wyobrażeń jest pytanie, jak dalece wyobrażenia są w rozmowach ujawniane, a także w jakiej mierze badacz jest w stanie je uchwycić i opisać. Czy opisując je, rekonstruuje czy konstruuje? Wiadomo, że każda interpretacja jest obciążona możliwością „nadinterpretacji” (Eco 1996), a badacz może, zgodnie z alegorią przywołaną przez Roya Wagnera, stać się chińskim malarzem, który oddalił się od rzeczywistości, wsiadając na dziką gęś, którą wcześniej sam narysował (Wagner 2003, s. 66). Opracowania dotyczące tego problemu proponują pewne zasady ograniczające arbitralność i umożliwiające waloryzację autorskich ujęć (np. Eco 1996; Fish 2002; Gadamer 2004 i inne). Jednak nawet ograniczona nimi interpretacja pozostaje sztuką „konstruowania” — „constructing” w przeciwieństwie do „construing” (Fish 2002, s. 86). Rekonstruowanie lokalnych wyobrażeń przez etnologa jest w znacznym stopniu ich konstruowaniem. Mimo świadomości tego faktu pozostaną przy czasowniku rekonstruować. Użycie go niech będzie wyrazem nadziei, że opisywane przez mnie wyobrażenia nie są moją arbitralną konstrukcją, lecz efektem starań wzajemnego porozumienia się — próby „twórczego negocjowania znaczeń” (Clifford 2000, s. 50) podjętej przez ekipę badawczą i rozmówców.

ślenia właśnie w ten sposób. Nawiązując do Wittgensteina, Rapport twierdzi, że choć każdy gracz zna zasady gry, to każdy posługuje się nimi inaczej (sprawniej lub mniej udolnie), każdy trochę inaczej je rozumie, inaczej angażuje się w grę i inaczej ją odbiera. Ta różnorodność graczy i ich indywidualnych strategii czyni grę żywą i interesującą. Gdyby wszyscy wiernie i biernie trwali przy konwencji, gra straciłaby wszelki urok.

¹² Perle Møhl (1997) opisuje wiejską społeczność — mieszkańców La Brumaire — wsi położonej w centralnej Francji w regionie Le Berry, w którym autorka prowadziła badania w latach 1990–1993. Wieśniacy z La Brumaire interesują ją jako grupa ludzi mówiących o wspólnych sprawach. Zarówno tematy, jak i same opowieści są tym, co ich jednoczy i czyni z nich społeczność. Jest to społeczność dyskursu. Na nim autorka się skupia, gromadząc i prezentując opowieści, opowiadających, techniki i strategie retoryczne, takie jak przemilczanie, kłamstwo, ironia, mówienie nie wprost i inne. Przygląda się różnym wersjom narracji, widzi ich zmienność w zależności od okoliczności. Jednakże interesuje ją nie tylko organizacja dyskursu, ważne są także jego społeczne funkcje, w jaki sposób spaja i hierarchizuje społeczność, jak wyznacza każdemu jego miejsce, jak kreuje tożsamości, jak wytycza granicę „swój” — „obcy” i dostarcza narzędzi do błyskawicznej identyfikacji jednych i drugich.

Sposoby badania

Dla etnologii i antropologii kulturowej „badania terenowe stale mają decydujące znaczenie — są procesem tworzącym dyscyplinę” (Clifford 2004, s. 151). „W przypadku antropologów i «badań terenowych», owa pętla wzajemnego konstytuowania jest niezwykle ciasna. Owa społeczność nie tylko używa terminu «badania terenowe», ale sama jest w poważnym stopniu przez ten termin definiowana” (ibidem, s. 142). Rozważany termin jest wysoce niejednoznaczny. James Clifford opisuje zmiany sposobu prowadzenia badań terenowych, „style badań antropologicznych” (ibidem, s. 146), w całej ich różnorodności, od długich egzotycznych wypraw po krótkie, wielokrotne pobyty w terenie (ibidem, s. 145). Pokazuje też, jak zmieniło się rozumienie badań terenowych, od silnego związku z miejscem rozumianym jako konkretna, wyraźnie ograniczona przestrzeń, po bardziej elastyczną koncepcję „habitusu badań terenowych” (ibidem, s. 151), przy czym, w tym kontekście, pod słowem *habitus* Clifford rozumie „zbitkę ucieleśnionych tendencji i praktyk” (ibidem, s. 156). Owe praktyki, konstytutywne dla dyscypliny, są nieustającym przedmiotem refleksji i tematem sporów etnologów. Co pewien czas pojawia się podsumowanie ustaleń w postaci podręcznika przygotowującego studentów, doktorantów, słowem przyszłych badaczy, do wyruszenia w teren (np. Hammersley, Atkinson 2000).

Etnolog wyrusza w teren wyposażony w to, co za Hansem Georgiem Gadamerem można nazwać „przesadami” (Tokarska-Bakir 1992, s. 6). Termin ten po polsku ma pejoratywne znaczenie. Jednak w podejściu hermeneutycznym oznacza wiedzę, z którą interpretator przystępuje do pracy, warunkującą rozumienie. Na „przesady” składa się wiedza komentatora, zarówno ta będąca wynikiem studiów, jak i jego wiedza potoczna. Te antycypujące zasoby muszą być uzupełnione wyobraźnią antropologiczną, o której Kirsten Hastrup pisała, że jest niezbędna dla zrozumienia innej kultury — „the ocean that separates and, indeed, connects self and others can be transferred only by way of the anthropological imagination” (1999, s. 65). Uzupełnienie wiedzy wyobraźnią nie podważa empiryczności i rzetelności badań etnograficznych¹³.

Warto pokrótce scharakteryzować „przesady”, z jakimi ekipa badawcza przystępowała do pracy we wsiach powiatu Nowy Targ. Wszyscy uczestnicy grupy badawczej przeszli przygotowanie polegające na zapoznaniu się z literaturą dotyczącą pojęć organizujących filozoficzny dyskurs o sprawach polityki, takich jak państwo, władza, demokracja reprezentacyjna i inne. Celem tych zabiegów było uzupełnienie wiedzy badaczy tak, aby badania nie były zderzeniem potoczności „miejsko-inteligenckiej” z „wiejsko-plebejską” (parafrazując określenia Bukraby-Rylskiej). Zapoznanie się z wielowiekową tradycją myśli politycznej, z konieczności skrótowe, miało ujednoczyć wiedzę badaczy i skorygować ją na tyle, by

¹³ „However much anthropological knowledge rests upon the investment of ‘individual anthropologists’ — imaginative powers, this does not subvert the empirical foundation” (Hastrup 1999, s. 63).

można było z nią konfrontować wyobrażenia lokalne. W efekcie trudno ocenić, w jakim stopniu uprzednie, potoczne sądy badaczy zostały zastąpione przez idee filozoficzne. Sądzę, że wynikiem starań była swoista fuzja obu porządków myślowych: potocznego i akademickiego.

Wypada tu przedstawić krótką charakterystykę ekipy badawczej, która zmieniła się kolejnych latach. W latach 1999–2000 składała się z autorki książki, jako organizującej i prowadzącej badania, oraz z szesnastoosobowej grupy studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Do grupy należeli studenci IEiAK: Amanda Bruczkowska, Martin Garcia–Dąbrowski, Magdalena Gylybowa, Aleksandra Kaniecka, Agnieszka Krześniak, Paweł Lewicki, Katarzyna Mądra, Maria Migdalska, Maria Myszkowska, Krzysztof Nierojewski, Szymon Nowakowski, Anna Ogniewska, Dorota Rojewska, Magdalena Rychlińska, Alicja Stojanowska, Emilia Sułek oraz studentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, Iga Rutkowska. Prace terenowe prowadzone były w ramach zajęć laboratoryjnych dotyczących tematu „Antropologia państwa”. Badania kontynuowano we wrześniu 2001 r. Wówczas autorce towarzyszyły dwie absolwentki studiów licencjackich w IEiAK, Amanda Bruczkowska i Dorota Rojewska. W pracach terenowych prowadzonych wiosną 2004 r. brała udział, prócz autorki, jedna z nich — Amanda Bruczkowska, a w 2005 r. trójka absolwentów IEiAK, członków początkowej grupy badawczej: mgr Amanda Bruczkowska, mgr Emilia Sułek, mgr Paweł Lewicki. Wszystkie badania były prowadzone pod kierunkiem autorki książki.

Pierwsze kwestionariusze zostały skonstruowane przy użyciu wiedzy teoretycznej i wcześniejszych doświadczeń terenowych autorki. Lektury przygotowujące dotyczyły nie tylko filozofii polityki, lecz także kultury wsi zarówno tradycyjnej, jak i czasów PRL. Uzupełniły je prace o chłopskich wyobrażeniach na temat państwa. Ta wiedza została zastosowana do opracowania zestawu pytań kwestionariuszowych. Wyobraźnia antropologiczna podpowiadała, w jaki sposób sformułować pytania, aby badacz dowiedział się tego, co go interesuje, a rozmówca zrozumiał pytanie i aby problem wydał mu się na tyle bliski, żeby zechciał rozwinąć swoją wypowiedź.

Kwestionariusze z lat 1999–2000 były zogniskowane wokół pojęć kluczowych dla filozofii polityki, takich jak: państwo, naród, obywatel, władza, polityka, demokracja, wolne wybory, prezydent, prawo i wolność. Kwestionariuszowe rozmowy stymulowały do formułowania rozbudowanych objaśnień, np. pojęcia państwo, poprzez prośby o wytłumaczenie „tak jakby Pan wnukowi tłumaczył”, o ocenę, jakie państwo można uznać za „dobre”, a jakie za „złe”, o podanie przykładów dobrych rozwiązań i złych, o nakreślenie wzoru idealnego i ocenę jego realizacji. Badaczom zalecano zwrócenie szczególnej uwagi na to, w jakich kontekstach rozmówca używa rozważanego pojęcia samorzutnie, w jakich znaczeniach, na przykład: kiedy słowo państwo oznacza władzę, kiedy terytorium, a kiedy instytucje fiskalne.

W latach 1999–2000 za pomocą kwestionariuszy przeprowadzono 356 rozmów z mieszkańcami wsi powiatu Nowy Targ. Rozmowy nagrywane na magnetofon

lub dyktafon, ujawniły lokalne wykładnie wyżej wymienionych pojęć, składające się na potoczną wiedzę o polityce, czyli etnopolitologię. Wyniki tego etapu badań, podsumowane w zbiorze *Rozmowy z góralami o polityce* (2005), pokazały, że pojęcia, którymi posługują się badacze, są zasadniczo odmiennie rozumiane przez rozmówców.

Oceniając badania kwestionariuszowe, zestawiając je z materiałami zebranymi w latach 2001–2005 przy zastosowaniu dyspozycji badawczej, trzeba podkreślić, że rozmowy uporządkowane szczegółowymi pytaniami były bardziej zdyscyplinowane, przynosiły odpowiedzi mniej odbiegające od tematu, pozwalały na precyzowanie znaczeń używanych pojęć i wyrażeń. Kwestionariusze zmuszały rozmówców do refleksji nad problemami, o których nie myśleli na co dzień, do zastanawiania się nad znaczeniem słów, które uważali za powszechnie wiadome i oczywiste, oraz sensem terminów rzadko przez nich używanych. Jednak zawarty w wywiadzie kwestionariuszowym potencjał przemocy intelektualnej nie pozwalał na ujawnienie całej odmienności i specyfiki lokalnych wyobrażeń. Badacz narzucał temat, kolejność poruszanych kwestii oraz pojęcia i sformułowania.

Pojawiające się w nowotarskich rozmowach, zwykle zaskakujące, desygnaty politologicznych terminów nie składały się na spójny, lokalny obraz sfery polityki. Przyznanie, że te trudności są efektem zastosowania kwestionariusza narzucającego wizję i język badacza, wymusiło zmianę techniki badań, której dokonano w 2001 r., zastępując kwestionariusze dyspozycją badawczą. Zmianie uległo też miejsce badań. Dotychczasowe doświadczenia wskazywały, że rozmowy o polityce są bardziej naturalne i ożywione w miejscach takich jak targ czy sklep niż w prywatnych domach. Toteż badacze przenieśli się na targowisko w mieście powiatowym, co bardzo rozogniło rozmowy, zmieniając je z dialogów w wielogłosowe dyskusje, tym żywsze, że prowadzone przed wyborami parlamentarnymi 2001 r.

Dyspozycję badawczą zastosowano w czasie badań na targu w 2001 r., kiedy nagrano 25 rozmów. Badania wykorzystujące tę technikę kontynuowano w marcu 2004 r., kiedy zarejestrowano 12 rozmów i we wrześniu 2005 r., kiedy zgromadzo- no 49 nagrań. Celem zastosowania mniej formalnej techniki było umożliwienie rozmówcom zaproponowania własnej konstrukcji wypowiedzi. Dyspozycja, przygotowana przez autorkę we wrześniu 2001 r., a potem każdorazowo modyfikowana, proponowała rozpoczynanie rozmowy pytaniem, na kogo będzie Pan głosował, i podtrzymywanie jej pytaniami pomocniczymi, dostosowanymi do toku wypowiedzi. W okresie przedwyborczym, zarówno w roku 2001, jak i 2005, to pytanie wydawało się naturalne i ewokowało rozbudowane i emocjonalne wypowiedzi.

Dyspozycja sugerowała badaczom włączanie się w toczoną na targu dyskusję i zapraszanie rozmówców do wielogłosowych debat. Zalecała ujawnianie własnych preferencji wyborczych, aby polifoniczna dyskusja, w jaką się zwykle zmieniała rozmowa prowadzona na targowisku, była bardziej partnerska. Efekt był taki, że badacz stawał się jednym z głosów, zwykle najbardziej irytującym. Jego wybór polityczny był komentowany i oceniany, często w ostrych słowach. Możliwość zaprezentowania swoich racji przez badacza znakomicie pobudzała wymianę argumentów wszystkich dyskutantów.

Targ, miejsce handlu i towarzyskich spotkań, okazał się bardzo dobrym miejscem do prowadzenia rozmów na temat władzy i państwa. Tutaj nawiązywały się one samorzutnie, nie wymuszane przez badacza, który często po prostu włączał się w dyskusję. Było to znacznie łatwiejsze niż namawianie kogoś zajętego domowymi sprawami na przerwanie ich i rozmowę o polityce. W ciągu dnia w wiejskich domach najczęściej można zastać kobiety wychowujące dzieci i ludzi starszych, którzy nie zawsze okazywali się interesującymi uczestnikami rozmów. Na targu ludzi starych było mniej, więcej kupców, rzemieślników, rolników, słowem ludzi w średnim wieku, prowadzących działalność gospodarczą i z tego względu żywo zainteresowanych gospodarką i polityką fiskalną państwa. Targowe rozmowy zwykle angażowały kilku sprzedawców, a często także klientów. W efekcie głos badacza ginął w coraz bardziej emocjonalnej dyskusji, a tok rozmowy był kształtowany przez rozmówców. Oczywiście, w czasie tak burzliwych debat nie było mowy o precyzowaniu znaczeń używanych pojęć. Trudno też było skłaniać debatujących do głębszych refleksji, w efekcie były to materiały w pewien sposób „płytsze”, choć niezwykle emocjonalne, pozwalające badaczowi, wraz z dyktafonem, zejść na plan dalszy.

Opis zastosowanych technik badawczych warto uzupełnić krótką, ogólną charakterystyką stosowanych w etnologii metod badawczych. Wywiad otwarty, bo tak w terminologii socjologicznej można określić wioskowe i targowe rozmowy, nawet gdy jest prowadzony na podstawie kwestionariusza, pozwala na znaczną swobodę wypowiedzi. Proste pytania, na przykład o preferencje wyborcze, nie przynoszą krótkich odpowiedzi, bezpośrednio związanych z tematem. Często zamiast informacji o wybranej partii czy kandydacie badacz słyszy kwiecistą wiązkę wulgaryzmów syntetyzujących to, co rozmówca myśli o władzy i polityce w ogóle, zakończoną drobiazgowym opisem zrujnowania polskiego kuśnierstwa przez niekorzystną politykę fiskalną. W przypadku pytań wymagających głębszej refleksji, jak na przykład, czym jest demokracja, odpowiedzi często dotyczyły relacji w rodzinie, biblijnych odniesień i nawiązań do Ewangelii. Tego typu wypowiedzi, nieodnoszące się wprost do zadanego pytania, nie są przez etnologa uważane za bezwartościowy materiał badawczy. Przeciwnie, to właśnie w takich, pozornie odległych rozważaniach ujawniały się lokalne wyobrażenia na temat państwa i władzy.

Temat, jakim jest polityka, wytycza bardzo szeroko „gadającą społeczność”. Tworzą ją właściwie wszyscy ludzie, których interesują sprawy danego kraju. Są to rozmowy, które nie wymagają bliskości sąsiedzkiej czy krewniaczej, choć jej nie wykluczają. Takie rozmowy prowadzi się z rodziną, w gronie przyjaciół, a także z ludźmi przypadkowo spotkanymi. Warunkiem jest, aby byli zainteresowani wydarzeniami na polskiej scenie politycznej. To zainteresowanie nowotarscy rozmówcy uważali za typowo męskie, toteż w wielogłosowych dyskusjach na tematy polityczne uczestniczyli zwykle mężczyźni. Naturalnym miejscem takich rozmów jest bar i ławka pod sklepem, czasem toczą się w środkach publicznej w komunikacji, często na targowisku, gdzie sprzedawcy kapci czy kozuchów, rolnicy sprzedający konie, krowy, świnie, niekiedy krzepiąc się alkoholem, chętnie komentują wydarzenia na polskiej scenie politycznej.

Próbując charakteryzować stosowane przez naszych rozmówców środki wyrażenia, trzeba podkreślić żartobliwą konwencję prowadzenia rozmowy. Ustanawiała ona relację pomiędzy badaczem a rozmówcą w sposób pozwalający temu ostatniemu na zachowanie dystansu. Nowotarscy rozmówcy byli bardzo pewni siebie. Poglądy wyrażali najczęściej w formie sarkastycznych żartów i ironicznych sugestii oraz wyzwick pod adresem polityków. Badacze potrzebowali czasu, by się do tego przyzwyczaić. Stosowanie żartobliwej formuły wypowiedzi nie oznaczało lekceważącego stosunku do spraw władzy i państwa. Ta konwencja umożliwiała rozmówcom wyrażanie poglądów i emocji w formie lokalnie uważanej za mniej drastyczną niż wyrażenie ich wprost, czyli w postaci wulgaryzmów.

Przysłuchując się rozmowom, można powiedzieć, trawestując tytuł książki Michela Jacksona *Politics of Storytelling* (2002), że nowotarscy rozmówcy posługiwali się specyficzną „polityką” czy raczej taktyką prowadzenia rozmów. Mieli swój obraz wykształconych mieszkańców dużego miasta i nie był on pozytywny. Uważali, że inteligenci, którym „gazety tylko mieszają w głowach” nic nie rozumieją, z tego, „co się dzieje w kraju”. Toteż w rozmowach chętnie stosowali konwencję objaśniania badacza, wykładając mu podstawowe, lokalne zasady funkcjonowania mrocznej sfery władzy. Ironia i sarkazm bardzo pasowały do tego mentorского tonu.

Warto jednak zauważyć, że pomimo zachowywania dystansu i pewnej wyższości, rozmówcy często starali się odpowiadać zgodnie z oczekiwaniami badaczy, a ściślej zgodnie z lokalnymi wyobrażeniami o tym, jaką odpowiedź człowiek z dyktafonem chciałby usłyszeć. Przykładem takiej lokalnej dyplomacji mogą być odpowiedzi na pytanie, czy demokracja jest dobrym systemem rządzenia państwem. Właściwie wszyscy rozmówcy odpowiadali wówczas „tak”, gdyż, jak uważali, każdy świątły człowiek powinien na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Po czym w następnym zdaniu mówili, że Polsce potrzebna jest bardzo silna, najlepiej jednoosobowa władza, bo „to strasznie niezdyscyplinowany naród”. O ile pierwsze zdanie było ukłonem w stronę badaczy i budowaniem własnego wizerunku jako człowieka, który idzie z duchem czasu, o tyle następne wyrażało powszechnie podzielane, lokalne przekonanie.

Należy podkreślić emocjonalne zaangażowanie, jakie towarzyszyło nowotarskim rozmowom o polityce. Politycy, których decyzje mają znaczący wpływ na gospodarczy wymiar życia rozmówców, byli zwykle obiektem niechęci, a nawet nienawiści. Te uczucia czasem były kamuflowane w żartobliwej, sarkastycznej czy ironicznej formie wypowiedzi. Często jednak były uzewnętrzniane wprost, w kwiecistych wyzwickach, w wyrazistej gestykulacji, w podniesionym głosie rozmówcy. George Marcus (2002) pisał, że potencjał emocjonalnego zaangażowania jest koniecznym elementem postawy obywatelskiej, jako wyraz myślowego i emocjonalnego identyfikowania się ze sprawami wspólnoty¹⁴. Jednakże aby emocje stały się

¹⁴ George H. Marcus w pracy pod znanym tytułem *The Sentimental Citizen* (2002) przypomina, że dla teoretyków demokracji reprezentacyjnej, dla twórców konstytucji Stanów Zjednoczonych

konstruktywnym elementem obywatelskiej troski, muszą zostać spełnione określone warunki, inaczej przeradzają się w bezsilną wściekłość dobrze widoczną w nowotarskich rozmowach, upewniającą badacza, że nie ma on do czynienia z obywatelską troską, ale z zupełnie innym nastawieniem.

Użycie wulgaryzmów, będące najprostszą formą wyrażania emocji, towarzyszyło nowotarskim rozmowom nieustannie. Warto przy tym zastrzec, że niektóre słowa przez badacza odbierane jako wulgarne, należą do codziennego, potocznego języka mieszkańców wsi nowotarskich. Zwykle jednak przekleństwa i obelgi stosowano intencjonalnie, dla podkreślenia złości. Czasem ograniczano ich użycie ze względu na osobę badacza, tym bardziej że w kolejnych grupach badawczych przeważały kobiety. Jednak pewien poziom wulgarności wypowiedzi, typowy dla rozmów o politykach, utrzymywał się zawsze, a przytoczone w tej książce cytaty dobrze to ilustrują.

Fakt, że znaczną część ekipy badawczej stanowiły młode kobiety, miał duże znaczenie. Rozmawianie o polityce z kobietami prowokowało do żartów i dwuznaczności. Z drugiej strony zwykle bardzo elektryzowało całe towarzystwo i rozpałało dyskusję. Wielu uczestników wielogłosowych, targowych debat starało się popisać wiedzą, elokwencją, poczuciem humoru, słowem zrobić wrażenie na badaczach, a zwłaszcza na badaczkach z miasta.

Prócz sarkazmu, ironii, wulgaryzmów, sugestii i zaczepek słownych, z którymi trzeba było się oswoić, na badaczy czyhały inne pułapki, takie jak na przykład drobne kłamstwa. Postać kłamiącego informatora jest zauważalnym wątkiem refleksji etnologicznej (np. Clifford 2000, s. 92; Cohen 2003, s. 208). Dla badacza wyobrażeń jest to problem mniejszy niż dla tropiciela prawdy o realnej rzeczywistości. Mimo to kwestia nie znika zupełnie, co dobrze ilustruje doświadczenie, jakie stało się udziałem badaczy we wrześniu 2005 r., kiedy okazało się, że — dość powszechne przed wyborami prezydenckimi — deklaracje głosowania na Andrzeja Leppera są żartem, przeznaczonym specjalnie dla przybyszy.

Rozmowy o polityce mają wszelkie cechy „oralności” i potwierdzają tezę Waltera Onga, że ludzie używający języka przede wszystkim w mowie, mają tendencję

i właściwie dla wszystkich filozofów polityki od czasów Oświecenia pożądanym podmiotem jest racjonalny obywatel. Marcus akceptuje potrzebę racjonalności, uważa jednak, że obywatel musi być także zaangażowany emocjonalnie, ponieważ to uczucia pobudzają go do sądzenia i działania, uruchamiając umysł. Sama racjonalność nie jest w stanie „tchnąć ducha” w życie publiczne, tylko emocje potrafią zagrażać obywateli. Marcus rozróżnia emocje w zależności od ich wpływu na życie publiczne. Wiele miejsca poświęca poczuciu obywatelskiej troski (anxiety) wynikającej z odpowiedzialności za stan państwa. Ten konstruktywny niepokój mobilizujący ludzi do podejmowania prób doskonalenia rzeczywistości politycznej jest przeciwieństwem zniechęcenia i strachu, uczuć, które są podwaliną niezaangażowania, bierności, braku nadziei. Niechęć jest największym wrogiem życia publicznego, strach zabija obywatelskie inicjatywy. Korzenie strachu tkwią zwykle w społecznym doświadczeniu wszechmocy władzy totalitarnej. Obywatele, których głos od pokoleń był szanowany, charakteryzują się większym poczuciem współodpowiedzialności, zainteresowaniem i niepokojem o sprawy publiczne.

do objaśniania abstrakcyjnych idei przez sprowadzenie ich do sytuacji konkretnej (Ong 1992, s. 77–87). Ten zabieg, często stosowany w nowotarskich rozmowach, dobrze pokazuje wypowiedź:

widzi Pani tu ten ogródek? Ogrodzony? No! To państwo też tak samo!

Trzeba jednak zaznaczyć, że w zgromadzonych materiałach były też przykłady skomplikowanych wywodów i poetyckich ujęć.

Przytoczony fragment potwierdza częste stosowanie porównań. Był to jeden z ulubionych przez rozmówców sposobów objaśniania, opisany szeroko w pracy *Metafory w naszym życiu* (Lakoff, Johnson 1988). Władzę i państwo często porównywano do relacji znanych z życia codziennego, obserwowanych w domu, w gospodarstwie, w zakładzie pracy. Należy podkreślić, że porównania rozmówcy wybierali sami, nie były one sugerowane przez badacza i zapewne dlatego okazały się niezwykle dobrym tropem ułatwiającym interpretatorowi uchwycenie lokalnych wyobrażeń. Lokalne porównania zainspirowały też wybór metafory źródłowej.

Problemy tekstualizacji

Wypowiedzi po utrwaleniu za pomocą dyktafonu ulegają zmianie. Pozbawione zostają kontekstu sytuacyjnego, otoczenia, w którym toczyła się rozmowa, specyficznej atmosfery, jaka się wówczas wytworzyła. W zapisach znikają gesty, które czasami zmieniają sens wypowiedzianych słów (jak wzruszenie ramion), niekiedy wzmacniają przesłanie lub zastępują słowo, co umyka w nagraniu. Spisujący rozmowę z dyktafonu zazwyczaj stara się ją uzupełniać o opis emocji słyszalnych w modulacji głosu, o wspomnienie o łzach, czy śmiechu. Próbuje scharakteryzować miejsce i okoliczności rozmowy¹⁵. Są to próby zachowania żywości wypowiedzi „petryfikowanej” w tekst. Żmudne przepisywanie, niewdzięczny, ale konieczny trud, służy utrwaleniu ulotnej sytuacji rozmowy, gdyż „etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji. (...) Tekst, w przeciwieństwie do dyskursu, może podróżować. (...) Informacje ukonstytuowane w dyskursywnych, dialogicznych okolicznościach są przyswajane tylko

¹⁵ Przykładowy komentarz badacza stanowiący wprowadzenie do tekstualnej wersji rozmowy nagranej na dyktafon:

Rozmowa przeprowadzona w Klikuszowej. Na podwórzu przed domem stali trzej panowie i dyskutowali, dosyć chętnie zmienili temat dyskusji i zaczęli rozmawiać o państwie i polityce. Chwilami ich język wydawał mi się dość dziwnym zlepkiem złożonym z potoczności i co jakiś czas pojawiających się pojęć naukowych (czy raczej naukowych). (...) Przez całą rozmowę staliśmy na podwórzu, panowie byli bardzo rozmowni, choć mieli upiorny zwyczaj mówienia naraz, często rozwijając równoległe dwa zupełnie niezwiązane ze sobą wątki.

w formie stekstualizowanej” (Clifford 2000, s. 48)¹⁶. W wyniku procesu „zasuszania” żywej rozmowy powstaje „zielnik”, album utrwalonych tekstów, jedynej reprezentacji ulotnych zdarzeń mowy, pozbawionych witalności, zamienionych w zapis. Wówczas „dialog z terenu zastąpiony jest i przechodzi w dialog antropologa z dialogiem, w którym on sam uczestniczył, kiedy rozmawiał z badanymi. Vincent Crapanzano nazywa ów powtórny dialog «a shadow dialogue»” (Kaniowska 2006, s. 30).

Podstawą owego „shadow dialogue” są zapisy rozmów, które stanowią rodzaj materiału dowodowego. I choć zwykle interpretację inspiruje doświadczenie terenowe, obronić się może jedynie przy wsparciu tekstualnych zapisów. Toteż antropologiczne interpretacje często „są spojrzeniem na te materiały takim okiem, jakim literaturoznawczy obejmują teksty literackie” (Czaja 2005, s. 179). Często też wykorzystują literaturoznawcze sposoby interpretacji.

Interpretacja jest, jak już było powiedziane, rozpięta pomiędzy konstrukcją a rekonstrukcją. Tym bardziej że wyobrażenia są zawsze „aktualizowane i realizowane tylko fragmentarycznie, w postaci obróbki poszczególnych prawd obiegowych lub fabuł” (Čolović 2001, s. 20), „pojawiają się w epigramach, przysłowiacz, *obiter dicta*, dowcipach, anegdotach, *contes morals* — w hałasie gnomicznych wyrażen — a nie w formalnych doktrynach, aksjomatycznych teoriach czy architektonicznych dogmatach” (Geertz 2005a, s. 97). Z owych okruczów interpretator rekonstruuje wyobrażenia, które składa we w miarę spójną całość. Ten proces jest swoistą meta-narracją będącą „powtórnią interpretacją” (Kaniowska 2006, s. 25).

Rekonstrukcja lokalnych wyobrażeń z nawiązań i odniesień rozproszonych w materiałach terenowych jest procesem powolnym. Wymaga wielu obrotów koła hermeneutycznego, nieustannego krążenia pomiędzy zgromadzonymi zapisami rozmów, lekturą opracowań i prac teoretycznych oraz kolejnymi wyjazdami „w teren”. W efekcie dopiero przyswojenie materiałów w takim stopniu, że zostają przez interpretatora zapamiętane (co przy ponad czterystu zapisach nie jest takie proste), rodzi pomysły interpretacyjne.

Początkowo takim pomysłem interpretacji nowotarskich rozmów była konfrontacja wiejskich wyobrażeń na temat państwa i władzy z ideami filozoficznymi na ten temat. W czasie badań stało się jasne, że przepaść między dyskursami jest tak wielka, że zestawienie ich nie przybliży interpretatora do głębszego zrozumienia wypowiedzi rozmówców.

Dopiero pomysł, zasugerowany lokalnymi porównaniami, aby odnieść rozważania o władzy i państwie do tradycyjnych wyobrażeń o gospodarstwie, uczynił

¹⁶ Clifford wymienia monografie etnograficzne próbujące uratować indywidualność, dynamikę i kontekstowość rozmowy prowadzonej w terenie. Opisuje przykłady pisania etnografii w formie dialogu z jednym z tubylców — postacią konkretną, zindywidualizowaną, acz w domyśle reprezentującą cechy charakterystyczne dla badanej społeczności, a także przykłady rozmów polifonicznych. Uważa, że jakkolwiek autorzy prac starają się w ten sposób podkreślać partnerską relację badacz-badany w procesie tworzenia monografii, to jest to kolejna forma ustanawiania autorytetu etnograficznego: dyskursywna lub dialogiczna (Clifford 2000).

wiele treści zrozumiałymi. Odesłanie do doświadczeń funkcjonowania w gospodarstwie rolnym oraz tradycyjnej interpretacji roli gospodarza, wzajemnych powiązań gospodarza, rodziny i pracowników najemnych okazało się nośnym pomysłem interpretacyjnym. Potraktowanie tego porównania jako „metafory źródłowej” nie tylko pozwoliło na uchwycenie lokalnych wyobrażeń, lecz także umożliwiło zestawienie ich w sensowną całość.

Wielu badaczy podsuwało pomysł zastosowania metafory jako narzędzia analitycznego (m.in. *Beyond...* 1991; Geertz 1998; Hastrup 1999; Ricoeur 1989; Turner 2005). Korzyści takiego ujęcia są oczywiste. Metafora pozwala uchwycić nieznaną dziedzinę poprzez odwołanie się do znanej — „podstawową funkcją metafory jest dostarczanie częściowego rozumienia jakiegoś rodzaju doświadczenia w terminach innego doświadczenia” (Lakoff, Johnson 1988, s. 182). Odniesienie metafory do podstawy doświadczenia jest kwestią fundamentalną (ibidem, s. 42). W przypadku doświadczenia funkcjonowania w gospodarstwie chłopskim warto za Geertzem zaznaczyć, że nie chodzi tu o czyste doświadczenie, lecz o zinterpretowane w kategoriach kultury chłopskiej.

Stwierdzenie, że metafora dostarcza tylko „częściowego rozumienia” problemu, wymaga rozwinięcia. Victor Turner podkreśla, że metafory mają niezwykłą moc zdominowania myśli interpretatora, któremu od chwili ich zastosowania wszystkie aspekty i elementy badanej rzeczywistości wydają się pasujące do modelu. Wówczas metafora staje się „samo potwierdzającym mitem, szczelnie zabezpieczonym przed empirycznym obaleniem” (Turner 2005, s. 20). Nawet jeśli uniknie się „oślepienia” przez metaforę, która zaskakująco skutecznie organizuje interpretację, trzeba brać pod uwagę, że metafory użyte jako narzędzia analityczne okazują się wybiórcze, pozostawiając poza swoim zasięgiem znaczne pola rozważanego problemu. Tak jest również w przypadku metafory gospodarstwa, która relacjonuje jedynie wybrane aspekty wyobrażeń o władzy. Aby uchwycić te, które jej umykają, konieczne było przywołanie kategorii obcości i koncepcji „siły wyższej”, pojęć dobrze znanych z opracowań dotyczących kultury ludowej.

Przyjęcie nowego pomysłu interpretacyjnego wymagało ponownej lektury zapisów rozmów „negocjowanych z zewnętrznym wobec nich autorytetem wiedzy antropologicznej” (Kaniowska 2006, s. 31). Przywołanie wiedzy o relacjach w tradycyjnym gospodarstwie spowodowało, że źródła ujawniły nowe treści, wcześniej niedostrzegane przez interpretatora. Zapisy rozmów znaczące w perspektywie wstępnego zamysłu interpretacyjnego wydały się mniej ciekawe, inne, wówczas niewyróżniające się, okazały się kluczowe, pełne istotnych porównań i odniesień.

Powrót do materiałów oświetlonych z nowej perspektywy dostarczył cytatów, przywoływanych w pracy. Zależność wyboru przytaczanych fragmentów od pomysłu interpretacyjnego jest oczywista. Niewątpliwie umacnia ona autorytet antropologiczny tym razem nie tyle badacza, ile interpretatora. Wiadomo, że wśród różnych form konstruowania opracowań etnologicznych niektóre prezentują bardziej partnerskie, negocjujące, dialogiczne czy polifoniczne ujęcia, wnikliwie opisywane przez Jamesa Clifforda (2000, s. 29–64). W pracy napisanej przed dziesięciu laty (choć opublikowanej później: Malewska–Szałygin 2002) zastosowałam

konstrukcję, która w większym stopniu pozwoliła na rozbudowanie głosów rozmówców. Jednak w przypadku badań nowotarskich zależało mi bardziej na wysunięciu na plan pierwszy sensu wypowiedzi niż na prezentacji różnorodności głosów. Tytułowe pojęcie wyobrażenia miało podkreślać, że to właśnie znaczenia są tym, wokół czego cała praca jest skonstruowana. Dlatego dostrzeżony ład wyobrażony, został potraktowany jako zasada organizująca konstruowaną meta-narrację interpretacyjną. Przywoływane w niej narracje terenowe cytowane są fragmentarycznie, jako ilustracja wychwyconych sensów i uprawomocnienie formułowanych tez.

Antropologia polityczna

Próbując odnieść tak zorganizowane badania i tego rodzaju interpretację do ujęć funkcjonujących w etnologii i antropologii kulturowej, warto rozważyć ich przynależność do nurtu nazywanego antropologią polityczną. Zasadniczo zgadzam się Michaeliem Herzfeldem, że „cała antropologia jest polityczna” (2004, s. 192). Jednak akceptując jego argumenty przeciwko wydzieleniu kolejnej subdyscypliny, posługuję się określeniem antropologia polityczna, traktując je jako słowo–klucz, hasło, na które reagują komputerowe katalogi bibliotek i internetowe wyszukiwarki w rodzaju Google Scholar. Tak rozumiana antropologia polityczna jest nie tyle dziedziną o ściśle wytyczonym polu badawczym, czy określonych, wyróżniających ją metodach, ile raczej pojęciem grupującym autorów interesujących się „aspektami polityki we wszelkich przestrzeniach kultury” (ibidem, s. 192).

Przestawię skrótowy rys rozwoju myśli antropologicznej zogniskowanej wokół spraw władzy, państwa i polityki, charakteryzując jego główne nurty i przywołując znaczące opracowania, wybrane dość arbitralnie. Termin *political anthropology* zaczął pojawiać się w tytułach publikacji od połowy XX w. (np. Easton 1959; Cohen 1965; Swartz, Turner, Tuden 1966; Cohen 1969; Balandier 1970; Winckler 1970; Vincent 1978; Abélès 1997; Kurtz 2001)¹⁷. Artykuły wprowadzające i dyskutujące pojęcie antropologia polityczna ukazywały się w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych, aż po siedemdziesiąte. W latach dziewięćdziesiątych i w pierwszej dekadzie XXI w. ukazały się podręczniki dowodzące, że antropologia polityczna stała się przedmiotem nauczania na wielu uniwersytetach (Vincent 1990; McGlynn, Tuden 1991; Shore, Wright 1997; *The Anthropology...* 1999; Gledhill 2000; Kurtz 2001; *The Anthropology...* 2002; Lewellen 2003). Trzeba zaznaczyć, że odniesienia do szeroko rozumianych kwestii władzy i polityki rozsiane są również w wielu publikacjach nie dotyczących bezpośrednio tego tematu, a zwłaszcza w monografiach terenowych.

¹⁷ Joan Vincent (1990, s. 2) wyznacza rok 1940 jako datę wykrystalizowania się antropologii politycznej. Podobnie Ted Lewellen (2003, s. 1) za datę graniczną przyjmuje 1940 r. — datę wydania pracy M. Fortesa i E. E. Evansa–Pritcharda *African Political Systems*.

Myśli prekursorskiej wobec antropologii politycznej można szukać w pracach ewolucjonistów. Henry Maine (1861) twierdził, że pokrewieństwo może być uważane za pierwotną strukturę polityczną, z której na drodze ewolucyjnego rozwoju wykształciły się formy powiązań opartych na wspólnocie podzielanego terytorium. Przejście od więzów krwi do więzi terytorialnych było uważane za początek procesu, który doprowadził do wykształcenia się instytucji władzy i w konsekwencji do powstania państwa. Louis Henry Morgan (1887) [oryg. 1877], charakteryzując stadia rozwoju ludzkości i odnosząc swoje rozważania do badań terenowych wśród Irokezów, twierdził, że wykształcenie się wyspecjalizowanych instytucji władzy powiązane było z przejściem od bezpośrednich, egalitarnych relacji w ramach hordy do społeczności silnie związanych — zwykle poprzez rolnictwo i hodowlę — z terytorium, w których umacnia się idea własności. Upowszechnienie koncepcji własności prywatnej i silna więź terytorialna stanowią grunt, na którym powstaje organizacja państwowa. Jakkolwiek koncepcja jednorodnego rozwoju instytucji władzy podważona została przez Roberta Lowiego (1927) w pracy *The Origin of the State*, podejście ewolucjonistyczne owocujące rozwojowymi typologiami systemów organizacji politycznej kontynuowali Leslie White i Julian Steward, a także Elman Service i Morton Fried.

Opisy instytucji władzy wodzowskiej w pracach Malinowskiego (np. 1987) umieszczały ją w całości funkcjonującego systemu kultury. Ten systemowy aspekt podkreślał w swoich pracach także Radcliffe–Brown, ukazując, że w społeczeństwie tak jak w organizmie każda część współfunkcjonuje z całością, przyczyniając się do utrzymania równowagi. Autor *Wyspiarzy andamańskich* (2006) skupiał się na czynnikach pozwalających na zachowanie harmonii życia społecznego, takich jak normy, wartości, założone struktury społeczne, wewnątrz których odbywa się działalność członków wspólnoty. Kontynuacją ujęcia strukturalno–funkcjonalnego, zastosowanego do materiałów afrykańskich, była praca *African Political Systems* pod redakcją M. Fortes’a i E. E. Evansa–Pritcharda (1940). Głównym problemem rozważanym w zebranych w niej artykułach było zachowanie społecznej równowagi i utrzymanie stabilności struktury społecznej. Autorzy zaproponowali typologię afrykańskich systemów politycznych opartą na klasyfikacji dokonanej ze względu na rodzaj struktury władzy funkcjonującej w danej społeczności¹⁸.

Wychodząc z podobnych założeń Edmund Leach — autor *Political Systems of Highland Burma* (1954) opuścił tradycyjny dla antropologii politycznej teren — Afrykę, prowadząc badania w społeczności birmańskiej, obejmującej zróżnicowane językowo, kulturowo i politycznie podgrupy. Jego książka przyniosła istotne spostrzeżenie, opisując rozziew pomiędzy idealnym kognitywnym wzorem struktury politycznej a rzeczywistością codziennych relacji. Na poziomie *praxis*

¹⁸ Fortes i Evans–Pritchard wyróżniali dwa główne typy systemów politycznych w Afryce: prymitywne państwo o scentralizowanej władzy i strukturze administracyjnej oraz zróżnicowane formy bezpaństwowe, oparte na współdziałaniu korporacji, grup lub rodów.

konflikty i rozbieżności nie były czymś wyjątkowym, zagrażającym równowadze systemu, lecz stanowiły nieusuwalny element życia społecznego.

Nowe spojrzenie na kwestię konfliktów zostało rozwinięte przez Maxa Gluckmana (m.in. 1963, 1965). Jego badania afrykańskie przyniosły nowe konstatacje. Gluckman twierdził, że konflikty nie są zagrożeniem stabilności struktury społecznej, ale przeciwnie — to właśnie poprzez nie owa równowaga jest utrzymywana. Konflikt konsoliduje każdą ze stron wzmacniając więzy lojalności. W tym sensie istnienie konfliktów w podsystemach podtrzymuje całość systemu. Gluckman opisywał afrykańskie rytuały buntu — będące okresowym, głównie symbolicznym odrzuceniem władcy — które postrzegał jako „zinstytucjonalizowany protest, który odnawia jedność systemu” (1963, s. 112). Celem tych rytuałów było podtrzymywanie, uprawomocnianie i ugruntowywanie obowiązującego ładu poprzez jego czasowe zakwestionowanie. Idee Gluckmana rozwijali uczniowie skupieni w tak zwanej szkole manchesterstkiej.

W tym nurcie refleksji mieści się też praca Victora Turnera pod znamienym tytułem *Schism and Continuity in an African Society* (1957), w której autor wprowadza pojęcie dramatu społecznego (w niektórych polskich tłumaczeniach nazywanego grą społeczną, np.: Turner 2005). Opisując kolejne fazy dramatu społecznego, w tym przejściową fazę liminalną, charakteryzując szczególny rodzaj struktury społecznej, a właściwie antystruktury, jaka się wówczas tworzy, nazywany *communitas*, Turner pokazywał życie społeczne jako proces, odchodząc daleko od wcześniejszych koncepcji stabilnej struktury społecznej. Takie ujęcie korespondowało z ówczesną sytuacją polityczną — rozpadem systemu kolonialnego i konstytuowaniem się pokolonialnych państw narodowych w Afryce.

Książką, która potwierdzała zmianę paradygmatu była słynna praca *Political Anthropology* pod redakcją Marca Swartza, Victora Turnera i Arthura Tudena (1966). Traktowała ona sprawowanie władzy jako aktywność dynamiczną, a życie społeczne jako proces. Dostarczyła też najczęściej cytowanej przez antropologów definicji polityki¹⁹. Skupiała się na problemach zmiany, przy czym część artykułów dotyczyła szerszej skali przemian adaptacyjnych zachodzących w kulturach tradycyjnych, zmierzających do zaistnienia w rzeczywistości nowoczesnego państwa uprzemysłowionego, a część tekstów skupiała się na małej skali polityki lokalnej: na sposobach dochodzenia do władzy, rywalizowania o nią, zapewniania sobie poparcia. Dostrzeżono elementy władzy w życiu rodzinnym, w małych społecznościach sąsiedzkich i korporacyjnych.

Postrzeganie życia społecznego i politycznego jako procesu upowszechniło się, zyskując wiele ujęć. Procesualne monografie etnograficzne często sięgały po kategorię gry, czy transakcji, polegającej na rodzaju negocjacji, konfrontacji, balansującej pomiędzy konfliktem a harmonią. Pojęcie transakcji wykorzystał między innymi Frederic Barth w znanym opracowaniu *Political Leadership among Swat*

¹⁹ „The study of politics, then, is the study of *processes* involved in determining and implementing public goals and in the differential achievement and use of power by the members of the group concerned with those goals” (Swartz, Turner, Tuden 2002, s. 107).

Pathans (1959), pokazującym, że starania o znaczące miejsca w plemiennym porządku politycznym są rodzajem nieustannej konfrontacji siły i autorytetu. W efekcie przywództwo nie jest po prostu elementem stabilnej struktury społecznej, lecz raczej dynamicznym procesem, nieustannym negocjowaniem i wygrywaniem swojej prymarnej pozycji. Kategorię gry jako narzędzie analityczne stosował także F. G. Bailey, kładąc nacisk na reguły rządzące grammi władzy, rozróżniając reguły normatywne i pragmatyczne. W pracy *Stratagems and Spoils* (1969) interesował się zwłaszcza pragmatyką gry, czyniąc śmiało zestawienia reguł obowiązujących w walce o władzę wśród opisywanych przez Bartha Pasztunów z regułami funkcjonującymi w organizacji przestępczej „Cosa Nostra”. Co więcej, twierdził, że nie tylko przestępcy i ludy pozaeuropejskie rywalizują o władzę w sposób, który można opisać za pomocą reguł gry. Proponował rozszerzenie tego ujęcia również na sferę polityki państw europejskich (Bailey 2002, s. 91–95).

Trzy dekady symbolicznej dacie narodzin antropologii politycznej ukazała się praca, która podsumowywała dotychczasowe dokonania — *Political Anthropology* (1970) George’a Balandiera. Opracowanie akceptujące procesualną wizję życia społecznego duży nacisk kładło na symboliczny wymiar władzy. Ten aspekt został rozważony wnikliwie w pracy Abnera Cohena *Two-Dimensional Man* (1974), w której autor rozwijał koncepcję dwóch istotnych wymiarów kondycji ludzkiej, ściśle ze sobą połączonych: Człowieka Symbolizującego i Człowieka Politycznego (Man-the-Symbolist i Man-the-Political Being). Twierdził również, że polityka realizuje się nie tylko poprzez działania o charakterze czysto politycznym, lecz także przez działania symboliczno-rytualne, nie zawsze związane bezpośrednio ze sferą władzy. Ilustracją tych tez, rozwiniętych i ugruntowanych w kolejnych dekadach, była monografia *The Politics of Elite Culture* (1981) opisująca kreolską elitę we Freetown — stolicy Sierra Leone. Cohen starał się pokazać proces społecznego konstruowania elity, która za pomocą symbolicznych form budowała i umacniała swój etos i swoją pozycję w społeczeństwie.

David Kertzer w pracy *Ritual, Politics and Power* (1988) dowodził, że polityka jest realizowana nie tylko poprzez racjonalne argumenty i „obiektywne fakty”, lecz także, a nawet przede wszystkim, poprzez symbole. Widziana z tej perspektywy wojna w Iraku czy Afganistanie staje się symbolem jedności, odwagi i dumy narodu amerykańskiego. To symbole sakralizują władzę, zapewniając jej stabilność i trwałość. Antropologia polityczna nie powinna ograniczać się do badania życia społecznego, należy włączyć w zakres jej zainteresowań badanie symboli, z których, po rozwinięciu, badacz może odczytać ukrytą w nich filozofię władzy. Wielogłosowość i wieloznaczność symboli wymusza wielostronność interpretacji, która nie tylko prowadzi do odkrycia ich znaczeń, lecz także ukazuje proces symbolicznego konstruowania, uprawomocniania i ugruntowywania rzeczywistości politycznej²⁰.

²⁰ Relacje między polityką a religią, przybierające różne formy, od teokracji, poprzez sakralną legitymizację elit władzy, po wykorzystywanie religii jako narzędzia w zmaganiach o władzę, stały się tema-

Do nurtu symbolicznego należy praca Clifforda Geertza *Negara. Państwo–teatr na Bali w XIX wieku* (2006), opublikowana w 1980 r., „eksponująca symboliczny wymiar władzy państwowej” (2006, s. 126). O państwie na Bali Geertz pisał, że „czerpało swoją siłę, całkiem zresztą realną, z energii imaginacji, ze swojej semiotycznej zdolności do sprawiania, że nierówność miała swój czar” (ibidem, s. 129). Końcowy, teoretyczny wywód Geertza jest podsumowany deklaracją, że opisując balijskie rytuały, starał się opracować „alternatywną koncepcję tego, o co chodzi w polityce i do czego sprowadza się władza”, skupił się na ideach, będącymi „podróżującymi znaczeniami, których nośnikami są symbole” (ibidem, s. 140). Takie ujęcie spraw polityki ostro krytykował Adam Kuper, pisząc, że stanowi ono „nieprzekonujący model swego rodzaju teorii politycznej” (2005, s. 101). Swoje zarzuty precyzował, podkreślając, że Geertz „opisuje społeczeństwo, którego prawdziwe życie, rządzone ideami, wyrażane jest w symbolach, a odgrywane w rytuałach. Etnograf musi jedynie odczytać rytuały i je zinterpretować. Nie ma nic poza tekstem, a skoro tekst pomija milczeniem politykę i ekonomię, to można je spokojnie zignorować” (ibidem, s. 101).

Ujęcie symboliczne podkreślające, że problem władzy nie ogranicza się do sfery polityki, było dobrym wprowadzeniem do nowej wizji władzy — rozproszonej, przenikającej wszelkie ludzkie idee i działania. Ta nowa perspektywa, powołująca się na prace Michela Foucaulta, a zwłaszcza na książkę *Nadzorować i karać* (1998a) [oryg. 1975], wiązała władzę z wiedzą. W tym nurcie władza–wiedza ustanawiana jest i realizowana poprzez różnego rodzaju dyskursy. Prace należące do tego kierunku konstruowane były wokół pojęcia dominacji. Ta kategoria, nawiązująca do koncepcji hegemonii Gramsciego (zob. Kurtz 1996), na długo zdominowała antropologię polityczną.

Rewersem dominacji jest opór — ta opozycja okazała się kluczowa dla antropologii politycznej lat osiemdziesiątych. Wiele opracowań antropologicznych opisywało pozaeuropejskie społeczności postrzegające ekspansję kultury Zachodu jako zagrożenie dla własnej tożsamości i bytu. Jedną z opisywanych strategii oporu były ruchy odnowy (revitalization movements), odwołujące się do dawnych wierzeń i wartości, na bazie których konstruowano nową doktrynę, często o charakterze mesjanistycznym, upowszechnianą przez charyzmatycznego przywódcę (Wallace 1972). Jednak najsłynniejszym opracowaniem dotyczącym strategii oporu jest praca Jamesa Scotta *Weapons of the Weak* (1985), przedstawiająca chłopskie sposoby wyrażania sprzeciwu wobec procesów modernizacji rolnictwa, owocujących pogłębianiem się przepaści pomiędzy bogatymi i biednymi, spychającej tych ostatnich w otchłań nędzy. Praca Scotta pokazywała, jak poprzez taktyki oporu, takie jak plotki, kradzieże, mały sabotaż, bierność, budowana jest solidarność grupowa. Inną, często przywoływaną pracą jest zbiór szkiców *Outwitting the State* (1989), pod redakcją Petera Skalnika, przedstawiający sposoby oporu wobec opresyjnego państwa — metody przechytrzenia go i sposoby zachowania własnej tożsamości.

tem pogłębionej refleksji antropologów, co widać na przykład w zbiorze pod redakcją M. J. Aronoffa (*Religion...* 1984).

Istotnym nurtem w antropologii politycznej jest nurt krytyczny, w którym mieszczą się prace zaangażowane, często oskarżycielskie wobec instytucji europejskich lub amerykańskich o globalnym zasięgu (m.in. *Anthropology as...* 1986). Jedną z najbardziej znanych jest książka Erica Wolfa *Europe and the People Without History* (1982). Autor podkreślał, że wszelkie badania antropologiczne prowadzone są w określonym kontekście polityczno-gospodarczym, którego zmiany, w ujęciu historycznym, szczegółowo charakteryzował. O ile przedwojenne prace badawcze były osadzone w kontekście kolonialnym, zwykle przemilczanym przez autorów monografii, o tyle aktualne prowadzone są w kontekście dominacji „światowego systemu gospodarczego” opisywanej przez Immanuela Wallersteina (1974, 1989). Wolf podkreślał, że tej dominacji nie należy ukrywać, a tym bardziej nie wypada nie zdawać sobie z niej sprawy, gdyż większość antropologów bada społeczeństwa przez ten system marginalizowane, często zupełnie zniszczone, należy zatem pokazywać różne formy wyparcia i przemocy stosowanej przez państwa, wielkie korporacje czy światowe instytucje.

Pisząc o pracach zogniskowanych wokół kategorii dominacji, trzeba wymienić dwa obszerne nurty rozważań, które dotyczą zjawisk tak nierozzerwalnie związanych ze sferą polityki, że trudno je wyłączyć i omawiać osobno. Pierwszy z nich dotyczy etniczności i narodowości (*Ethnicity and the State* 1992). Drugi rozważa relacje między płciami (gender studies). Opracowania rozważające te problemy często mają wiele do powiedzenia na temat władzy, niekiedy kwestionując owo fundamentalne przeciwstawienie, jak to zrobiła Lila Abu-Lughod (1990), która pokazała, że opozycja opór — dominacja zakłada zewnętrżność siły dominującej. Tymczasem dominacja rzadko kiedy jest całkowicie zewnętrżna; zwykle będąc elementem systemu, generuje nie tylko opór, uwznioślony i „uromantyczniony” przez opisujących, ale także różne formy współpracy.

W latach dziewięćdziesiątych problem dominacji został przesunięty na płaszczyznę dyskursu, co w znacznej mierze było zainspirowane pismami Michela Foucaulta. Znacząca w tym nurcie jest praca Michaela Taussiga *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (1987). Książka, wychodząc od opisu terroru, jaki biali kolonizatorzy stosowali wobec Indian południowo-wschodniej Kolumbii począwszy od XIX w., przedstawia dyskurs kolonialny, który ów terror uprawomocniał. Dyskurs kolonizatorów wyolbrzymiał dzikość Indian i potworność dżungli. Druga część książki traktuje o indiańskich doświadczeniach z halucynogenem *yagé*. Pobudzona nim wyobraźnia tworzyła obrazy niesamowitości armii białego człowieka, która staje się nowym wcieleniem zła. W zestawieniu Taussiga widać jak dyskursywnie konstruowane są przeciwstawne obrazy zła: zło opisywane przez kolonizatorów tkwi w dzikości, zło wyobrażane przez Indian przybiera postać splendoru armii.

Kontynuując ten nurt, James Scott w pracy *Domination and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript of Subordinate Groups* (1990) opisuje dyskursywne sposoby ustanawiania dominacji, jak i językowe formy oporu przeciw niej. Tytułowe pojęcie „hidden transcript” Scott objaśnia jako wypowiedzi, gesty, praktyki potwierdzające, zaprzeczające lub naginające treści ujawniane w dyskur-

się oficjalnym (za: Scott 1992, s. 58). Hidden transcript realizuje się poza sceną polityczną, poza obserwacją władzy. Niekiedy ujawnia się na chwilę pod wpływem emocji, przez co wydaje się spontaniczny, choć najczęściej są to treści przez długi czas rozważane i wymieniane w ukryciu (ibidem, s. 55–83). Jego przeciwstawieniem jest „public transcript” (ibidem, s. 56) — ten rodzaj dyskursu, poprzez który władza buduje swój wizerunek — maskę, o której Scott pisze, że im bardziej groźna jest dominacja, tym grubsza jest owa dyskursywnie konstruowana maska.

Innych przykładów dyskursywnego konstruowania dominacji dostarczają prace dotyczące problematyki rozwoju (Development) obejmującego nie tylko sferę polityki, lecz także gospodarkę, życie społeczne i kulturę.

Znaczącym głosem w antropologicznej krytyce dyskursu rozwojowego są publikacje Artura Escobara, który w pracy *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995) pokazywał, że tak wysoko wartościowana w kulturze europejskiej idea rozwoju może być w innych kulturach postrzegana jako forma opresji i wyzysku. Pojęcie rozwoju będące współczesną kontynuacją oświeceniowej idei postępu pozwoliło zastąpić kolonialną retorykę wyższości cywilizacyjnej retoryką rozwoju gospodarczego. Dyskurs ekonomiczno–technokratyczny, przesuwając punkt ciężkości na sferę materialno–technologiczną, okazał się nie mniej, ale inaczej wartościujący, dzieląc kraje na rozwinięte i nierozwinięte. Retoryka rozwojowa była i jest najpełniej wykorzystywana przez agencje rozwoju, diagnozujące braki gospodarcze, technologiczne, organizacyjne danej społeczności za pomocą europejskich standardów, kategorii i pojęć. Używając aparatu pojęciowego nieadekwatnego do badania małych, zwykle rolniczych społeczności, tego rodzaju diagnozy nie opisują ich trafnie i w efekcie planowana interwencja często przynosi zupełnie nieoczekiwane rezultaty (Ferguson 2002, s. 402). James Ferguson w opracowaniu *The Anti–Politics Machine: „Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho* (1994) podważał obraz Lesoto zawarty w opracowaniach Banku Światowego, pokazując, jak bardzo jest on nieprawdziwą, ahistoryczną, stereotypową wizją tego społeczeństwa. Dowodził, że posługiwanie się takim wizerunkiem udaremnia skuteczność projektów pomocowych.

Komentując krytykę dyskursu rozwojowego, Marc Edelman (2002, s. 411) podkreśla, że termin rozwój (Development) jest niejednoznaczny i bywa różnie rozumiany przez poszczególnych autorów. Zwykle jest postrzegany jako całkowicie zewnętrzna kategoria będąca dyskursywnym narzędziem dominacji Zachodu, podczas gdy, jak pokazuje to na przykładach, jest to kategoria często stosowana już wcześniej oraz adaptowana lokalnie (ibidem, s. 412). W *Peasant against Globalisation* (1999) Edelman, opisując zmagania kostarykańskich rolników z neoliberalnym kapitalizmem i działaniami międzynarodowych organizacji monetarnych, przedstawia ich jako „farmerów” zaskakujących wiedzą i świadomym, umiejętnym wybieraniem efektywnych strategii oporu. Ten wizerunek przeciwstawia obrazom kreślonym przez raporty agencji rozwoju podkreślające ich zacofanie.

Pojęciem ściśle związanym z dyskursem rozwojowym jest wykluczenie, marginalizacja, peryferyczność. Jak skomplikowane i wielostronne relacje ono obejmuje,

pokazuje Anna Lowenhaupt Tsing w książce *In the Realm of the Diamond Queen* (1993). Marginalizacja okazuje się terminem spływającym i upraszczającym. Tsing na przykładzie indonezyjskim rozważa skomplikowane aspekty bycia wewnątrz, a zarazem na marginesie państwa. Jej rozmówczyni Uma Adang wprowadza ją w skomplikowaną relację przywiązania do państwa, a zarazem ucieczki od niego, konstruującej zarówno tożsamość lokalną, jak i obywatelską (Tsing 2002, s. 325–335).

Ważnym nurtem antropologii politycznej są prace dotyczące zjawisk określanym mianem postkolonializmu. Nie sposób tu pominąć fundamentalnego opracowania Edwarda Saïda (1991) o dyskursywnym konstruowaniu wizerunku innego będącym projekcją kolonialnych idei i wyobrażeń, więcej mówiącym o konstruktorach niż o tych, których miał dotyczyć. Innym autorem, którego publikacje dotyczą dziedzictwa kolonializmu, jest Talal Asad, autor między innymi pracy *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973). Asad postrzega społeczeństwa pozaeuropejskie jako „przekształcone przez europejski imperializm i kapitalizm przemysłowy” (1992, s. 333). Obserwując restrukturyzację w dziedzinie polityki, prowadzącą do ustanowienia nowych instytucji, zwykle wzorowanych na europejskich, podkreślał, że wymagało to istnienia odpowiedniego aparatu państwowo-administracyjnego. W krajach, w których nie powstał on na drodze wewnętrznego rozwoju, często był i jest zastępowany terrorem (ibidem, s. 336). Asad zaznaczał też, że modernizacja polityczna to nie tylko wdrażanie instytucji i rozwiązań wypracowanych na Zachodzie, to także nowa, obca społeczeństwom poddanym westernizacji filozofia władzy i wyrażające ją pojęcia, będące kategoriami narzuconymi, zewnętrznymi wobec całości systemu filozoficznego kultury, w której są wdrażane (ibidem, s. 339).

Kontynuujący ten nurt, Achille Mbembe posługuje się w publikacjach terminem postkolonie (Postcolony), opisującym historyczną trajektorię społeczeństw wyłaniających się z doświadczenia kolonizacji i przemocy związanej z tą relacją (1992, s. 3). Jego zdaniem, pomimo różnorodności form, jakie przybiera w różnych miejscach, syndrom postkolonialny jest rozpoznawalny w użyciu określonych znaków, produkcji symulaków i przetwarzaniu stereotypów. Postkolonie cechuje specyficzny styl politycznej improwizacji, tendencja do skrajności i braku proporcji form sprawowania władzy, ujawniająca, często pośród terroru, „groteskowość”, „banalność” (polegająca na przewidywalności), „obsceniczność”, „fetyszyzację”, a wreszcie bezsilność władzy — tę ostatnią autor nazywa „zombifikacją” (Mbembe 1992, s. 3–35). Problemów społeczeństw postkolonialnych dotyczy wiele publikacji, można wśród nich wyróżnić pracę Mbembe *On the Postcolony* (2001) oraz zbiór *Postcolonial Identities in Africa* (1996), z wnikliwym szkicem Filipa de Boecksa.

Procesy zachodzące w państwach powstałych po upadku kolonii były porównywane z procesami, których doświadczały europejskie kraje Drugiego Świata, po upadku Związku Radzieckiego i rozpadzie Bloku Wschodniego. Adekwatność pojęcia postsocjalizm Chris Hann określa, pisząc, że termin ten pozostanie trafny tak długo, jak długo idee, ideologie i praktyki socjalizmu są postrzegane jako do-

starczające (jakkolwiek wciąż mitycznego) punktu odniesienia do rozumienia współczesnej kondycji ludzkiej (*Postsocialism...* 2002, s. 1). Hann charakteryzuje sytuację społeczeństw postsocjalistycznych, wymieniając zachodzące w nich procesy, takie jak prywatyzacja państwowej własności ziemi (nie tylko rolnej); prywatyzacja produkcji i usług oraz związane z tym doświadczenia bezrobocia, nierówności, biedy, marginalizacji; powstanie rynków i rozwój konsumpcji; kwestie pomocy zewnętrznej i rozwoju według przeniesionych wzorów zachodnich, dotyczące przede wszystkim, choć nie tylko, instytucji politycznych; ruch na rzecz obrony praw mniejszości etnicznych, narodowych, regionalnych oraz zainteresowanie, często trudną, przeszłością.

Kathrine Verdery, autorka jednego z najbardziej syntetycznych ujęć zjawiska socjalizmu (Verdery 1991)²¹, rozważa zasadność porównywania społeczeństw postsocjalistycznych i postkolonialnych. Wskazuje, że jakkolwiek w obu przypadkach dominacja wykształciła wiele form oporu, a także infiltracji i uzależnienia, nie należy pomijać zasadniczych różnic, zwłaszcza tych związanych ze sferą gospodarczą, tym bardziej że ekonomia zorganizowana przez system centralnego rozdzielnictwa oraz akumulację środków produkcji, a nie kapitału, w znacznej mierze izolowała państwa socjalistyczne od światowego systemu gospodarczego. Z pewnością zarówno w kontekście postkolonialnym, jak i postsocjalistycznym można rozważać wzajemne oddziaływanie centrum i jednostek satelickich, jednak odmienny jest globalny kontekst organizujący politykę nie wokół opozycji metropolia — kolonie, ale wokół podziału świata na Wschód i Zachód, komunizm i kapitalizm.

Przeciwstawienie Wschodu i Zachodu Verdery uważa za fundamentalną opozycję kształtującą dyskurs polityczny czasów Zimnej Wojny. Wówczas, podobnie jak w kontakcie kolonialnym, dyskursywnie konstruowano wizerunek strony przeciwnej jako wcielenia zła (Verdery 2002, s. 19). Ten sposób widzenia i opisywania wzajemnych relacji wciąż nie został w pełni przewyżczony. Zdaniem Verdery zachodnie sposoby opisywania procesów transformacji opierają się na przekonaniu, że społeczeństwa postsocjalistyczne są na swój sposób zapóźnione w rozwoju i powinny jak najszybciej dostosować się do standardów Zachodu. Taka perspektywa, jak pisze autorka, jest kontynuacją dyskursu zimnowojennego i więcej mówi o ideach i kategoriach zachodniego dyskursu, w ramach którego ten wizerunek jest konstruowany, niż o społeczeństwach postsocjalistycznych. Dlatego szkice zawarte w tomie *Postsocialism* (2002), oparte na antropologicznych badaniach prowadzonych w różnych regionach dawnego Związku Radzieckiego i państw Bloku Wschodniego, mają dostarczyć innego, bardziej „wewnętrznego” i przez to mniej upraszczającego spojrzenia na problemy transformacji.

Wdrażanie i ugruntowywanie procedur demokracji reprezentacyjnej było przedmiotem badań nie tylko w krajach postsocjalistycznych. Prace terenowe mające pokazać zakorzenienie się instytucji demokratycznych w społecznościach rol-

²¹ Szersze i bardziej wnikliwie jest, moim zdaniem, ujęcie Jadwigi Staniszkis *Ontologia socjalizmu* (1989).

nicznych prowadzone były też w krajach śródziemnomorskich. Michel Herzfeld, podejmując badania na Krecie w 1986 r., interesował się lokalną debatą na temat wyborów do władz gminny i innych istotnych dla społeczności spraw. Opisując charakterystyczne dla tego dyskursu zabiegi i strategie retoryczne, takie jak podkreślanie zakorzenienia, operowanie retoryką zdrady, pokazywał, że w rolniczych społecznościach kreteńskich państwo bywa opisywane jako wróg i złodziej (1992). Podobne były obserwacje Christiana Giordano (1995), który opierając się na badaniach prowadzonych wśród mieszkańców wsi w krajach basenu Morza Śródziemnego oraz na własnych badaniach sycylijskich, opisywał specyfikę chłopskiego obrazu władzy. Fundamentem tego wizerunku jest, jego zdaniem, dychotomiczny podział na rządzących i rządzonych, wyolbrzymiający przepaść dzielącą obie grupy. Z perspektywy wsi polityka postrzegana jest jako sfera brudu moralnego, a politycy uważani za ludzi wykorzystujących publiczne funkcje w celu wzbogacenia swojej rodziny. Giordano opisuje relacje klientyzmu, patronatu, poleganie raczej na pionowych niż poziomych relacjach społecznych. Charakterystykę życia społecznego uzupełnia informacjami o ludowej filozofii politycznej, konkludując, że do tych społeczności nie dotarły tezy Monteskiusza (1995, s. 61). W sycylijskich wsiach władza wciąż jest postrzegana jako zewnętrzna, a jej istotą jest narzucanie niechcianych i niekorzystnych dla rolników rozwiązań. Z takim wizerunkiem władzy związana jest niechęć obejmująca centralne instytucje władzy, władze lokalne oraz przedstawiciele systemu sprawiedliwości. Giordano przestrzega przed traktowaniem tego podejścia jako efektu zacofania. Przywołując rozważania Boisseauina, argumentuje, że nie należy „trybalizować” tych społeczności, traktując je jako niezmiennie, statyczne, słowem ahistoryczne. Ludowe nastawienie antypaństwowe zakorzenione jest bowiem w wielopokoleniowych doświadczeniach „kleptokracji” (Giordano 1995, s. 64) polegającej na pobieraniu danin, podatków i rekrutów przez państwowe agendy. Badacze społeczni często nazywają nieufność wobec państwa i władzy „kryzysem legitymizacji”. Giordano twierdzi, że to określenie jest nieadekwatne w przypadku wiejskich społeczności śródziemnomorskich, trudno bowiem mówić o kryzysie w sytuacji, gdy tej legitymizacji nigdy nie było (ibidem, s. 64)²².

Równoległe do badań prowadzonych wśród rolniczych społeczności wiejskich prowadzone są badania warstw elitarnych. Znaczącym tropem namysłu nad sferą polityki jest zastosowanie typowo antropologicznych pojęć do badania elit urzędniczych i politycznych w państwach uprzemysłowionych. Marc Abélès w *Anthropologie de l'État* (1990) pisze o „plemionach” polityków. Opisuje „zwyczaje” urzędników instytucji europejskich (1992), omawiając ich zebrania w kategoriach rytów i ceremonii. Ujmując na przykład wizytę François Mitteranda jako rytuał (1988), naraził się na krytykę oskarżając go o nadmiernie elastyczne traktowa-

²² Giordano wprowadza też rozróżnienie po części tłumaczące dystans rolników wobec państwa. Przeciwwstawienie reguł legalnych, czyli zgodnych z prawem, i reguł prawowitych, czyli zgodnych z prawem zwyczajowych (Legal versus Legitimate), odsyła do różnych filozofii władzy i innych kryteriów oceny (Giordano 1995, s. 65).

nie owych terminów, które w takim kontekście gubią swoje odniesienia do transcendencji.

Antropologiczne badania dotyczące elit politycznym i urzędniczych, nazywane antropologią polityki, skupiają się na strategiach symbolicznych i dyskursywnych konstruowania publicznego wizerunku polityków i wysokiej rangi urzędników. Podstawowa dla tego kierunku książka *Anthropology of Policy*, Crisa Shore'a i Susan Wright (1997), opisuje różne formacje dyskursywne, ukazując siłę ich oddziaływania na proces konstruowania rzeczywistości, nie tylko politycznej.

Pojęciem, wokół którego skupia się współcześnie główny nurt rozważań dotyczących spraw władzy, państwa i polityki, jest globalizacja (na przykład Appadurai 2005²³; Bauman 2000; Lewellen 2003²⁴). Ten termin wytycza nie tylko przedmiot zainteresowań, lecz i sposób ujęcia problemu. Jest to propozycja badawcza obejmująca projekty dotyczące zróżnicowania i rozproszenia form władzy, a także różnych reakcji, jakie one wywołują, zarówno oporu, jak i przystosowania. W ramach tej perspektywy można rozszerzyć namysł dotyczący ruchów etnicznych i narodowych będących reakcją na procesy globalizacyjne. Interesujące jest też badanie skutków rozszerzania instytucji demokratycznych i neoliberalnej ekonomii na państwa, w których te rozwiązania nie zostały wypracowane. Konieczne są badania nad zjawiskami będącymi pokłosiem globalizacji, takimi jak transnacjonalizm i deterytorializacja oraz pojawienie się nielegalnych organizacji polityczno-ekonomicznych światowego zasięgu (jak kartele narkotykowe) oraz terroryzmu (za: Lewellen 2003, s. 219).

W tym nurcie mieszczą się wszelkie etnologiczne projekty badawcze opisujące globalne zmiany widziane z perspektywy społeczności lokalnej, grupy etnicznej czy innej „wspólnoty wyobrażonej”, skupiające się na tym, co za Lilą Abu-Lughod można określić jako „local, but tied to non-local systems” (1990, s. 42). Antropologiczny punkt widzenia, bliski ludzkiej codzienności, stanowi niezwykle cenne uzupełnienie innych nauk społecznych, gdyż to właśnie „krepujące spojrzenie etnografa zakłóca coś więcej niż tylko samozadowolenie eurocentrycznych wzorców nauk społecznych, choć także i to nie należy bynajmniej do zadań trywialnych. Bury ono niewzruszoną retorykę narodowych i międzynarodowych instytucji wła-

²³ „Nowa globalna ekonomia kulturowa musi być postrzegana jako złożony, alternatywny ład zachodzących na siebie treści, którego nie można już dłużej wyjaśniać w kategoriach istniejących modeli centrum peryferie. (...) Złożoność globalnej gospodarki ma związek z dysjunkcją, zasadniczym rozchodzeniem się dróg ekonomii, kultury i polityki (...). Elementarny model zjawiska dysjunkcji musi uwzględniać relacje pomiędzy pięcioma wymiarami globalnej cyrkulacji treści kulturowych, które można określić jako «etnoobrazy», «mediaobrazy», «technoobrazy», «finansoobrazy», «ideoobrazy»” (Appadurai 2005, s. 51). Relacja między obrazami ma charakter „pogłębiającej się niespójności”, „rozchodzenia się dróg”. Ta koncepcji stanowi jądro „modelu globalnej kulturowej cyrkulacji” — „globalnych przepływów” Appaduraira (ibidem, s. 58).

²⁴ „The increasing flow of trade, finance, culture, ideas and people, brought about by sophisticated technology of communications and travel, and by the worldwide spread of neoliberal capitalism. For anthropology globalization also includes local-level resistances and adaptations it these processes” (Lewellen 2003, s. 229).

dzy, uwalniając często drastyczne i nieharmonijne doświadczenia społeczne, jakie ta retoryka skrzętnie ukrywa” (Herzfeld 2004, s. 192).

Patrząc na nowotarskie badania z perspektywy antropologii politycznej, można stwierdzić, że mieszczą się one w nurcie badań nad postsocjalizmem, choć, jak będę starała się tego dowieść, doświadczenie socjalizmu nie wyjaśnia współczesnych wiejskich wyobrażeń o władzy. Rozmowy o władzy we wsiach nowotarskich zaskakująco przypominają opisywany przez Herzfelda i Giordana dyskurs lokalny rolniczych społeczności basenu Morza Śródziemnego — ta zbieżność, będąca argumentem na rzecz mojej głównej tezy, zostanie rozważona w dalszych rozdziałach. Skoncentrowanie nowotarskich badań na rozmowach, a nie na działaniach umieszcza mój projekt badawczy wśród ujęć dyskursywnych. Fakt, że dotyczy on wyobrażeń, a zatem idei, znaczeń i sensów, wiąże go z nurtem symbolicznym. W efekcie trudno ten projekt jednoznacznie przyporządkować do któregoś z omawianych wcześniej nurtów w antropologii politycznej. Nie wydaje się to jednak konieczne, skoro — jak było powiedziane — nie jest to ściśle wytyczona subdyscyplina antropologii, raczej określenie pewnego zakresu zainteresowań, a czasem punktu widzenia spraw ludzkich.

Wybrane teorie transformacji

Problemy, których dotyczyły nowotarskie badania, są przedmiotem zainteresowań szeroko rozumianych nauk społecznych. Kwestie transformacji, przejścia od socjalizmu (komunizmu) do demokracji są rozważane w wielu publikacjach socjologicznych. Oczywiście widziane są z innej perspektywy i opisywane innym językiem. Już same nazwy obu dyscyplin: antropologia i socjologia podkreślają odmienność punktów widzenia — perspektywy człowieka i perspektywy społeczeństwa. Odmienne metody prowadzenia badań owocują różnymi, często niewspółmiernymi wynikami. Jednak mając na uwadze to, co dzieli, trzeba podkreślić, że regularnie publikowane, socjologiczne diagnozy dokumentujące dynamikę procesów społeczno-kulturowych i społeczno-politycznych są niezbędną lekturą dla antropologa. Socjologiczne rozważania teoretyczne dostarczają jasno zdefiniowanych pojęć — aparatu pojęciowego umożliwiającego dyskusję o problemach życia społecznego i politycznego. Z tymi pojęciami można dyskutować, zwłaszcza gdy spojrzeć na nie z bliskiej ludzkiej codzienności, „żabiej” perspektywy etnologa. Niemniej często są one punktem wyjścia, a cały projekt badawczy jest prowadzony w dyskusji z nimi.

Nie rosząc sobie pretensji do kompetencji w tej dziedzinie, przywołam kilka socjologicznych publikacji dotyczących transformacji, po to, by zarysować tło — kontekst, w jakim realizowane były nowotarskie badania. Patrząc z najbardziej ogólnego i oddalonego punktu widzenia, procesy dokonujące się w polskim życiu publicznym można zaliczyć do „trzeciej fali” demokratyzacji. Demokratyzacja, rozumiana jako poszerzanie praw i zakresu wolności jednostek i społeczeństw,

w innych ujęciach jest objaśniana wężiej — jako etap przejścia od systemu autorytarnego w kierunku demokracji.

Proces przejścia obejmujący przekształcenia nie tylko w sferze politycznej, lecz także gospodarczej, społecznej i kulturowej, często jest określany terminem transformacja. Relację między tymi dwoma terminami można objaśnić następująco: „transformacja — mówiąc najkrócej — oznacza przemianę ustrojową o nieznanym rezultacie” (Wnuk–Lipiński 2005, s. 44), natomiast „proces przejścia” (transition) „ma silne teleologiczne konotacje, gdyż oznacza ono takie zmiany systemowe, które prowadzą do pewnego (na ogół niezbyt ściśle określonego) modelu systemu społecznego” (ibidem, s. 45). Wokół tych pojęć zorganizowane są dwa odmienne sposoby opisu przemian: „paradygmat transformacyjny”, skupiający się na punkcie wyjścia, a zatem opisujący system monopartyjny i gospodarkę nakazowo-rozdzielczą, oraz „paradygmat tranzytologiczny”, zainteresowany punktem dojścia, czyli problemami wdrażania demokracji liberalnej, wolnego rynku, społeczeństwa otwartego (ibidem, s. 45).

Transformacja doczekała się w naukach społecznych wielu opracowań teoretycznych i ujęć modelowych. Wśród nich wyróżnić można modele podkreślające rolę jednostki w procesie przejścia, zwane „teoriami indywidualnych aktorów”; modele zogniskowane wokół struktur społecznych, nazywane „teoriami strukturalnymi”; modele skupione na funkcjonowaniu instytucji społecznych, czyli „teorie instytucjonalne”; a ponadto „teorie procesualne”, podkreślające kolejne etapy i przewidywane skutki przemian, oraz „teorie globalne”, opisujące zjawisko transformacji z perspektywy globalnej (Wnuk–Lipiński 1995, s. 15).

Kwestią, którą warto tu rozważyć, jest pytanie, w jakiej mierze transformacyjne procesy przejścia należą do szerszej całości procesów modernizacyjnych. Jeśli modernizację objaśnić jako „wiązkę procesów prowadzących do nowoczesności” (Wnuk–Lipiński 2004, s. 38), nowoczesność zdefiniować bardzo szeroko jako sytuację, w której „poszczególne aktorzy społeczni (jednostki ludzkie, grupy społeczne i instytucje pospołu) zyskują coraz to szersze pole wyboru w dążeniu do swych partykularnych celów i są w coraz większym stopniu wolni od zobowiązań narzucanych przez tradycję” (ibidem, s. 39), to z pewnością można demokratyzację i transformację zaliczyć do procesów modernizacyjnych.

Modernizacja to pojęcie funkcjonujące w dyskursie elit europejskich od dawna, które jak widać wciąż nie straciło aktualności. Termin ten opisuje procesy w różnym stopniu obejmujące poszczególne grupy społeczne.

Procesy transformacji widziane z perspektywy wsi mają charakter szczególny. „Kryzys uderza w ludzi podwójnych zawodów, tzw. chłopo–robotników i wiąże silniej ze wsią i rolnictwem. Nieprzypadkowo odkrywamy, jak silny jest obszar postaw antyreformatorskich na wsi. Z tych samych powodów co rolnicy na Zachodzie, polscy rolnicy buntują się przeciwko zbyt niskim cenom żywności, konkurencji importu i ograniczeniom stawianym na zewnątrz wobec polskiego eksportu, chcą subwencji i dotacji, jednym słowem — preferencyjnej gospodarczej polityki państwa. Paradoksalnie, właśnie dzięki temu, że przetrwała komunizm, prywatna własność prywatna ziemi w Polsce staje się dziś ciężarem dla polityki

modernizacyjnej w Polsce. Pracowników najemnych PGR-u można poddać zwolnieniu grupowemu i przenieść na zasiłek dla bezrobotnych, właściciele kilkuhektarowych gospodarstw rolnych są niezależni od państwa, ale mogą za to domagać się od państwa rozmaitych serwitutów o charakterze ekonomiczno-socjalnym. Mamy tu do czynienia z bardzo licznym elektoratem, którego niezależność połączona z roszczeniowością jakby z natury skłania w czasach przebudowy gospodarki na rynkową do postaw anarchistycznych bardziej niż konstruktywnie demokratyczno-liberalnych. Idealem tego ruchu byłoby ludowe państwo dobrobytu, w którym wieś jest chroniona przed złymi skutkami rynku przez państwo gwarantujące pełny skup produkcji za stałe i korzystne ceny. (...) W tej orientacji ważną rolę odgrywa idea państwowej polityki gospodarczej, silnej kontroli nad rynkiem i granicami” (Kurczewski 1994/1995, s. 321).

Opisana powyżej postawa związana jest z faktem, że grupa, którą charakteryzuje, najsilniej odczuła negatywne skutki procesu transformacji określane przez Pawła Sztompkę mianem „traumy wielkiej zmiany” (2000). Sztompka, rozważając „społeczne koszty transformacji”, opisuje traumatyczne sytuacje, takie jak bezrobocie, inflacja, spadek poziomu życia, zmiana dotychczasowej hierarchii stratyfikacyjnej, kryzys wymiaru sprawiedliwości czy napływ cudzoziemców (Sztompka 2000, s. 66–75). Wywołana przez te czynniki trauma objawia się poprzez obserwowany, społeczny „syndrom nieufności”, przez podzielany „ponury obraz przyszłości”, „nostalgiczny obraz przeszłości”, przez „apatję polityczną” i „traumę pamięci zbiorowej” (ibidem, s. 76–95).

Jako odpowiedź na trudne doświadczenia transformacji w środowiskach, o których mowa, pojawia się poszukiwanie tak zwanej „trzeciej drogi”. Jest ona „tendencją oddolną, opozycyjną do neoliberalizmu, za którym — z zastrzeżeniami lub i bez — optują wszystkie środowiska nowej elity politycznej” (Mokrzycki 1990, s. 75) i oczywiście do socjalizmu. Nazywając tę tendencję „ludową”, pomimo że może być popularna również wśród mieszkańców miast, Mokrzycki charakteryzował ją w ten sposób: „w deklaracjach radykalnie antykomunistycznych jest to zespół poglądów w swej istocie paternalistycznych. Postuluje on zastąpienie «ich» władzy «naszą» władzą — równie wszechogarniającą i wszechwładną, ale działającą na «naszą» korzyść, dla dobra kraju i ludzi” (ibidem, s. 75–76). Wymieniając postulaty mieszczące się w tak rozumianej opcji „trzeciej drogi”, takie jak: nierynkowy wymiar zasług, postulat opieki państwa, udziału załogi w zarządzaniu przedsiębiorstwem i prawo pracowników do majątku ich zakładu pracy, autor podkreśla, że „socjalistyczna proveniencja powyższych poglądów rzuca się w oczy” (ibidem, s. 76). Pisząc: „jesteśmy świadkami narodzin nowej postsocjalistycznej, «ludowej» utopii. Jest ona pewną próbą życia w socjalizmie po jego obaleniu” (ibidem, s. 76), wiąże ten „ludowy” sposób widzenia roli państwa i władzy z „mentalnością postkomunistyczną” (Świda-Ziemia 1994, s. 35)²⁵ czy konotacjami

²⁵ „Mianem mentalności [postkomunistycznej] można określić tę strukturę wewnętrzną człowieka, która wykształciła się w okresie komunizmu, trwał on bowiem dostatecznie długo, by

określenia *homo sovieticus* (Tischner 2005, s. 141)²⁶. Tak opisuje ten zestaw podglądów wielu socjologów. Autorów sugerujących, że być może problem sięga głębszych warstw kultury, jest niewielu (np. Bartkowski 2003).

Spojrzenie badaczy społecznych stanowiło punkt wyjścia do projektu badań w powiecie nowotarskim. Jednak zastosowanie innej — antropologicznej perspektywy oraz etnologicznego sposobu prowadzenia badań terenowych przyniosło materiały, które podważyły tezę o postsocjalistycznej proveniencji wiejskiego spojrzenia na politykę i zmusiły autorkę do skonstruowania pracy w formie dyskusji z tymi poglądami.

ukształtować w psychice człowieka adekwatną do tego systemu mentalność (Świda–Ziemia 1994, s. 35).

²⁶ *Homo sovieticus*, czyli „klient komunizmu — żywił się towarami, jakie komunizm mu oferował” i był wielorako od tego systemu uzależniony (Tischner 2005, s. 141).

Wsie nowotarskie — teren badań

Omawiany w tej pracy projekt badawczy był realizowany w latach 1999–2005 w wybranych wsiach powiatu Nowy Targ i na targu w mieście powiatowym. W etnografii granice terenu badawczego zwykle były wytyczane w odniesieniu do regionów, a nie jednostek administracyjnych, jednakże w tym rzypadku o takim wyborze zadecydowała konieczność konfrontowania lokalnego dyskursu z wynikami wyborów, a te publikowane są w podziale na okręgi wyborcze, gminy i powiaty, a nie na Podhale, Spisz czy Orawę. Przyjęcie administracyjnych granic terytorium badań pozwoliło też uniknąć zajmowania stanowiska w sporze o granice Podhala¹, który sygnalizują między innymi Antoni Kroh (2000, s. 100–101; 2002, s. 6–7) i Danuta Tylkowa (2000, s. 11–13). Obecny powiat nowotarski obejmuje północną część Podhala, bez tak zwanego Skalnego Podhala, położonego w powiecie zakopiańskim (tatrzańskim), a także północno-wschodnią część Orawy i północno-zachodnią część Spisza.

Współcześnie prowadzone badania terenowe różnią się zasadniczo od charakterystycznych dla tradycyjnej etnografii badań społeczności lokalnych. Kultura współczesna z globalnymi przepływami mas ludzi i informacji wymaga przededefiniowania kategorii lokalności. Dawniej lokalność była związana z trwałym osadzeniem w przestrzeni i izolacją ograniczającą przepływ ludzi i informacji, której skutkiem była izolacja świadomościowa. Obecnie dawne społeczności lokalne stały się mobilne — masy słabo wykształconych ludzi migrują do wielkich miast i za granicę w poszukiwaniu lepiej płatnej pracy, rozwój mediów umożliwia im utrzy-

¹ Nazwa Podhale pod koniec XIX w. opisywała obszar „bezpośrednio przylegający do północnych stoków Tatr” (Kroh 2002, s. 7). W latach dwudziestych znacznie szerzej zakreślano granice regionu, włączając Maków Podhalański i Nowy Sącz. Wydzielono też z Podhala część południową — Podtatrze, zwane Skalnym Podhalem. W odniesieniu do środowiska naturalnego Podhale to region położony wzdłuż Białego i Czarnego Dunajca oraz ich ujścia do Dunajca (Tylkowa, Lehr 2000). Najbardziej wyrażna jest wschodnia granica Podhala biegnąca wzdłuż rzeki Białki, od XII do XVIII w. będąca granicą między Królestwem Węgier i Rzeczpospolitą, a po rozbiorach granicą galicyjsko-węgierską (Kroh 2002, s. 5).

mywanie częstych kontaktów z rodziną i społecznością, którą opuścili. W efekcie mamy do czynienia z „lokalnością wytworzoną” (Appadurai 2005, s. 278–294), „wspólnotą afektu” (ibidem, s. 17) „wspólnotą wyobrażoną” (Anderson 1997, s. 19), „wspólnotą, którą uznajemy za symbol, któremu różni jej uczestnicy przypisują własne znaczenia” (Cohen 2003, s. 195) i podobnymi określeniami. Lokalność przestała być zjawiskiem „skalarnym i przestrzennym”, a stała się raczej „relacyjnym i kontekstualnym” (Appadurai 2005, s. 263). W „sytuacji erozji, rozproszenia i implozji sąsiedztw” (ibidem, s. 294) lokalność jest konstruowana na nowo, tym razem jako „struktura uczuć”. Gdy rzeczywistość atakuje „stare strukturalne podstawy wspólnoty, (...) wspólnoty w odpowiedzi odbudowują swoje granice na symbolicznych fundamentach” (Cohen 2003, s. 198). Symbole, uczucia, wyobrażenia — to spoiwa współczesnych wspólnot lokalnych.

Narzekania na niemoralność polityków, złą wolę władzy i brak porządku w państwie są zdecydowanie ponadregionalne (i zapewne ponadczasowe), a mimo to właśnie nadzieje związane ze specyfiką regionalną były powodem wyboru powiatu nowotarskiego. Wyboru dokonałam na zasadzie kontrastu. W latach 1991–1996 prowadziłam badania we wsiach mazurskich (Malewska–Szałygin 2002). Mieszkańcy wsi powiatu giżyckiego byli w znacznej części ludnością wykorzenioną. Część z nich przyjechała na te tereny w ramach przymusowej translokacji, jaką była akcja „Wisła”; część przybyła w ramach tak zwanej repatriacji, z przedwojennych terenów Rzeczypospolitej, głównie z okolic Wilna i Grodna; wielu z nich kilka lub kilkanaście lat spędziło na Syberii; niektórzy pochodzili z województw sąsiednich: suwalskiego czy augustowskiego; inni z centralnej Polski. Znaczna część mazurskich rozmówców miała za sobą doświadczenie przesiedlenia, co w jakiejś mierze tłumaczyło ujawniające się w rozmowach przekonanie o wrogości i potędze władzy, która może zmusić człowieka do porzucenia ojcowizny i przemieszczenia na zupełnie nowe tereny. W efekcie, rozmowy o władzy lokalnej nacechowane były licznymi obawami, a czasem wręcz strachem.

Rozpoczynając nowy projekt badawczy, dotyczący postrzegania władzy państwowej, szukałam terenu badań, który byłby przeciwieństwem poprzedniego. Starłam się wybrać region o dużej trwałości osadniczej, silnym przywiązaniu do wielopokoleniowo przekazywanej własności, zamieszkanym przez ludzi, którzy nie będą bali się wyrażać swoich poglądów na temat władzy. Mieszkańcy wsi nowotarskich nie zawiedli pokładanych w nich nadziei i okazali się chętnymi, śmiałymi, emocjonalnymi rozmówcami, często wpadającymi w mentorski ton wobec badaczy, których uważali za nieświadomych mrocznych głębi sprawowania władzy.

Mit góralszczyzny

Prowadząc badania na Podhalu, trzeba zmierzyć się z mitem góralszczyzny, funkcjonującym w „dyskursie miejsko–inteligentkim” (Bukraba–Rylska 2005, s. 95), nawet jeśli badania nie dotyczą Skalnego Podhala, które najbardziej inspirowało twórców i propagatorów mitu. Owo idealistyczne wyobrażenie ukształtowało się

w XIX w.², w kręgach inteligencji — głównie krakowskiej, na fali „romantyzmu”, czyli romantycznych uniesień motywujących pozytywistyczną „pracę u podstaw”. „Romantyzm” łączył dwie, zwykle rozróżniane, postawy ludoznawców: „romantyczną postawę apologety” ludowości oraz „oświeceniowo-pozytywistyczną” postawę „filantropa”, dążącego do „wyprostowania wypaczonych wyobrażeń gminu” (Węglarz 1994, s. 87). Dziewiętnastowieczne przekonanie o tym, że najlepsze cechy narodowe tkwią w ludzie, opisywane jako „mit narodowej siły ludu polskiego”, w szczególnej mierze odnosiło się do Podhala (Kulak 1994). Inteligencja odwiedzająca ten region ze względu na jego walory krajobrazowe i właściwości uzdrowiskowe znajdowała tu inspirację dla romantycznej „chłopomanii” i zachętę do pracy oświatowej (Kroh 2002, s. 127–169; Hodóra 2002). Napływ turystów znacznie zwiększył się po doprowadzeniu kolei żelaznej do Zakopanego w 1898 r. W okresie dwudziestolecia międzywojennego upowszechniała się fascynacja Podhalem, zarówno jego przyrodą, jak i mieszkańcami — interesowano się góralskim rzemiosłem, budownictwem, strojem, zwyczajami, gawędami i muzyką, co znajdowało swe odbicie w literaturze, malarstwie, muzyce, (np. Kroh 2002). Materiał do konstruowania „legandy Tatr” czerpano także z powstających wówczas prac etnograficznych³.

Opisy górali upowszechniane przez miłośników Podhala budowały stereotyp górala — „wolnego syna Tatr”. W obserwacjach Ludwika Kamińskiego (vel Kamińskiego) pochodzących sprzed 1848 r. górale jawią się jako „nad podziw pracowici, przebiegli, rachunkowi i zarobkowi” (1992, s. 14) a przy tym „nie cierpią władzy nad sobą (...) Góral chce być samoistnym panem samego siebie i dlatego wszelka władza wydaje mu się nieznośną” (ibidem, s. 33). Te cechy to podwaliny wizerunku górala, który uzupełnia publikacja krajoznawcza z 1892 r. pod tytułem *Galicja*, przedstawiając górali jako: „oszczędnych, wyrachowanych, dochodzących często do znacznego dobrobytu. Chętnych do nauki, dostarczających sporą liczbę księży i nauczycieli. Zręcznych i pełnych poczucia piękna, budujących chaty piękniejsze aniżeli w innych okolicach Polski i wykształcających się na dobrych snycerzy. Mownych, dowcipnych i lubiących żarty” (*Galicja...* 1892, s. 23). Stanisław Witkiewicz opisywał górali w latach 1903–1905 wzniośle: „góral w tym

² O wcześniejszych wyobrażeniach, w których dominującym elementem były zbójnicze tradycje Podhala, pisze Witold Piksa (1995).

³ Prac takich jak: *Dziennik podróży do Tatrów* Seweryna Goszczyńskiego (1853); *Rzut oka na północne stoki Karpat* Wincentego Pola (1851); prace Matlakowskiego, który fascynował się budownictwem podhalańskim (1892) i rzemiosłem góralskim (1901); praca Karola Potkańskiego *Pierwsi mieszkańcy Podhala* (1922) [oryg. 1896]; 44 i 45 tom *Dzielnicy* zmarłego w 1890 r. Oskara Kolberga (1966); opracowanie Ludwika Kamińskiego (vel Kamińskiego) *O mieszkańcach gór tatrzańskich* [oryg. 1848] (1992); czy inspirujące artystów *Na przełęczy* Stanisława Witkiewicza (1891). A także opracowań etnograficznych z pierwszej połowy XX w.: Juliana Talko-Hryncewicz *Materiały do antropologii górali polskich* (1934) oraz prace Kazimierza Dobrowolskiego, takie jak *Związki i tradycje rodowe na Podhalu* (1923), *Przeszłość Podhala* (1929), *Włościańskie rozporządzenie ostatniej woli na Podhalu w XVIII i XIX w.* (1933), *Najstarsze osadnictwo Podhala* (1935), *Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich* (1938).

stanie surowej rudy, nie przetopionej i nie przekutej, sam, jako rasa, jest czymś bardzo cennym, jest istotą wyższego typu” (1970, s. 69). Nieco bardziej wyważony był Oskar Kolberg, który cytując opinie sympatyków Podhala takich jak Deotyma, pisał: „lud krzepki, smukły, rosły i dziarski, wystrzelający ponad bracią swą z równin przymiotami serca, jak wybiegają iglice gór ojczystych ponad sąsiednie niziny” (Kolberg 1966, s. 20), Górale — „bardzo poczciwi, pobożni, chciwi nauki, szanujący kapłanów (...) przywiązanie do gór i ziemi ojczystej żywo uderza w sercu Podhalanina (...). Góral w najbogatszych miastach, w dostatkach i wygodach tęskni zawsze za ukochanymi wirchami wyniosłych Tatrów, pragnąc przynajmniej u ich stóp kości swe położyć” (ibidem, s. 22); „Góral bywa wesoły, gadatliwy, przebiegły i domyślny, góralka zalotna i śmiała” (ibidem, s. 23); „Wiadomo, że górale są bardzo przemyślni, każdy z nich umie jakieś rzemiosło albo trudni się handelkiem, gdyż inaczej nie mógłby się wyżywić z pola swego, gdzie przeważnie owies, a i ten nie daje jak trzy, cztery ziarna najwyżej” (ibidem, s. 31); „Górale Podhalanie (...) schludni i pracowici, są zamożniejsi i porządniejsi od innych. Chaty ich pokryte dachami z gontów od góry. Od dołu dranicami zaprawione (...) wyglądają raczej na szlachecki dworek niż na chłopską chatę” (ibidem, s. 43). Tak w skrócie można nazkicować przedwojenny inteligencki stereotyp górala.

Lata PRL, przynosząc nowe zjawiska, takie jak turystyka masowa, podważyły nieco ten mityczny wizerunek, nie zniszczyły go jednak zupełnie i w zmodyfikowanej wersji wydaje się on wciąż żywy dzięki miłośnikom Podhala, m.in. Józefowi Tischnerowi, działaczom Związku Podhalan i innym przedstawicielom „ludowości elitarniej”, jak nazywał ich Józef Burszta (1985, s. 258). Niewątpliwie mit góral-szczyzny należy do „dyskursu miejsko-inteligenckiego” (Bukraba-Rylska 2005, s. 95), a nie do wiejskiego dyskursu lokalnego.

Jednym z zaleceń dla współczesnego etnologa jest pisanie „przeciw kulturze” (against culture), jeśli pod słowem kultura rozumieć stereotypowy, zewnętrzny wizerunek społeczności (Abu-Lughod 1999). Z motyką na słońce inteligenckich wyobrażeń o góral-szczyźnie porywał się Antoni Kroh. Jego praca pod tytułem *Sklep potrzeb kulturalnych* (2000), mająca nieco urealnić spiżową postać górala, była ważnym źródłem wiedzy dla ekipy przygotowującej się do badań we współczesnych wsiach nowotarskich. Rozmówcy bowiem okazali się bardziej podobni do górali opisywanych przez Kroha niż do bohaterów *Historii filozofii po góral-sku* (Tischner 2003), choć rozważania na temat władzy, jakie toczyły się wśród sprzedawców na nowotarskim placu targowym, zawierały oryginalne i często bardzo abstrakcyjne ujęcia z zakresu filozofii władzy i państwa. Po wojnie prace badawcze we wsiach podhalańskich prowadzone były między innymi w latach pięćdziesiątych pod kierunkiem Anny Kowalskiej-Lewickiej (Tylkowa 2000, s. 66). W latach dziewięćdziesiątych kontynuowano je we wsiach takich jak Brzegi, Małe Ciche i Ząb (ibidem, s. 67–77). Nie przedstawiam tych prac szczegółowo, gdyż dotyczyły wsi leżących na Skalnym Podhalu, a nie w okolicach Nowego Targu, podobnie jak pracy Czesława Robotyckiego dotyczącej Jurgowa, położonego na Spiszu (1980).

Kontekst historyczny

Szkicując postać nowotarskiego rozmówcy, trzeba sięgnąć do historii i pokazać zbiorową „genealogię”, co oczywiście, uproszczoną i uogólnioną. Ten rys historyczny dotyczy przede wszystkim uwarunkowań społecznych i gospodarczych.

Początki osadnictwa na Podhalu odnotowane są w dokumentach z XIII w.⁴ Na temat pochodzenia osadników polemizowali Kazimierz Dobrowolski i Karol Potkański. Potkański (1922) twierdził, że osadnicy byli żywołem niemieckim, Dobrowolski (1935) uważał, że w większości słowiańskim, osadzonym na prawie niemieckim. W XV i XVI w. z południa napłynęli Wołosi. W efekcie migracji trwających do XVIII w.: „ludność zasiedlająca obszar Podhala reprezentowana [była] przez różne grupy etniczne — jak Niemcy, Wołosi, Rusini, Węgrzy, Słowacy i inni” (Tylkowa, Lehr 2000, s. 26).

Zasiedlane terytoria od XIV w. były własnością Korony i wchodziły w skład starostwa nowotarskiego. Po dokonaniu zaboru w 1772 r.⁵, Cesarstwo Austriackie przejęło dobra kościelne i królewskie na rzecz skarbu państwa, tworząc z nich dobra kameralne. Od czasów wojen napoleońskich wyprzedawało te grunty prywatnym właścicielom. W XIX w. i na początku XX dominia dworskie funkcjonowały w Szaflarach, Szreniawie, Łopusznej, Klikuszowej, Długopolu, Czarnym Dunajcu, Morawczyńie, Ludźmierzu, Harklowej i innych wsiach dawnego starostwa.

Przekonanie, że górale — lud zamieszkujący królewszczyznę — nie zaznali feudalnego ucisku i w sposób szczególny umiłowali wolność, Antoni Kroh (2000, s. 134) uważa za składową mitu góralszczyzny. Po wyprzedaży dóbr kameralnych w nowotarskim pojawiła się znaczna liczba dworów i nastąpił rozwój własności dominialnej, która nie zawsze podporządkowywała się patentom uwłaszczeniowym — na przykład w dobrach niedzickich pańszczyznę utrzymano do 1931 r. Z drugiej strony, zdaniem badaczy, chłop z terenów dawnego starostwa nowotarskiego różnił się znacząco od ludu zamieszkującego inne regiony. Kazimierz Dobrowolski, prowadzący prace w nowotarskim od pierwszych dekad XX w., tak podsumowywał te różnice: „we wsiach przeciążonych pańszczyzną, w których stosunek chłopca do ziemi był niekorzystny tracił włościanin zarówno poczucie samodzielności jak i przedsiębiorczość. (...) Zupełnie inne stosunki panowały na Podhalu. Chłop miał tu pełne poczucie wartości ziemi i dbał zawsze o jej pomnożenie” (Dobrowolski 1933, s. 6–7). Te cechy górali ukształtowały nie tylko stosunki własności, lecz także inne czynniki gospodarcze. Górzyście tereny nie pozwalały utrzymać się z rolnictwa, wymuszały poszukiwanie dodatkowych źródeł zarobku, takich jak myślistwo, pasterstwo, rzemiosło, przemysł czy zbójnictwo, co skłaniało górali do większej mobilności i poszerzało horyzonty.

⁴ Pierwsze wsie w okolicach obecnego Nowego Targu zostały założone w ramach akcji kolonizacyjnej, jaką prowadził zakon cystersów osadzony w Ludźmierzu. Dla ochrony zasiedlanego terytorium zbudowano wówczas zamek w Czorsztyńie (Tylkowa, Lehr 2000, s. 26).

⁵ Podhale zostało przyłączone do Austrii już w 1770 r., kiedy to otoczono te ziemie kordonem sanitarnym. Umowy rozbiorowe zatwierdziły ten stan rzeczy w 1772 r. (Tylkowa, Lehr 2000, s. 29).

Okres austriacki charakteryzował się znacznym zwiększeniem świadczeń fiskalnych i nowym dla mieszkańców dawnego starostwa nowotarskiego poborem rekruta początkowo do dożywotniej, a później dziesięcio — czternastoletniej, służby w armii cesarskiej (Bystroń 1947, s. 325)⁶. Obciążenia te nasiliły się w czasach wojen napoleońskich, prowadząc do zubożenia wsi. W 1848 r. zniesiono poddaństwo i pańszczyznę⁷, nie poprawiło to jednak zasadniczo warunków życia górali, nadal zmuszonych do płacenia czynszów i oddawania części zbiorów oraz odpracowywania odrobku za dzierżawioną ziemię. Ratunkiem była emigracja zarobkowa, która na większą skalę zaczęła się po epidemii cholery w 1870 r. Szacuje się, że do I wojny światowej z Galicji wyemigrowało około miliona osób, głównie do USA. Z samego Podhala w latach 1870–1930 wyjechało 42 000 osób, czyli 30% mieszkańców z 1931 r. (*Studia...* 1994, s. 94). Prócz tego migrowano za pracą sezonowo, głównie na Węgry.

W parze z niedostatkiem szedł brak wykształcenia, pomimo że reformy terejańsko-józefińskie, w drugiej połowie XVIII w., dążyły do podniesienia poziomu oświaty, ustanawiając państwowy nadzór nad oświatą ludową⁸. Jednak przymus szkolny, właściwie nieegzekwowany, w czasie wojen napoleońskich stał się martwą literą prawa. Dopiero okres autonomii galicyjskiej przyniósł pewien rozwój szkół ludowych (Adamczyk 1991, s. 195–197). Mimo to w 1900 r. tylko ok. 40% dzieci było objętych nauczaniem szkolnym (Burszta 1976, s. 453).

Ubóstwo i niski poziom oświaty stanowiły podatny grunt dla propagandowej działalności administracji austriackiej — dążącej do wygrania niechęci stanowych pomiędzy chłopami a dworem — mającej na celu zapobieganie rozprzestrzenianiu się nastrojów narodowyzwolenńczych. Wielowiekowe doświadczenie przepaści stanowej wytworzyło na wsi postawy będące mieszaniną niechęci i czolobitności. Niechęć, wsparta zabiegami urzędników, zaowocowała krwawą rabacją galicyjską 1846 r. (Kieniewicz 1969, s. 165–170). Nowotarscy rozmówcy nawiązywali do tego wydarzenia kilkakrotnie. Nikt natomiast nie wspomniał o powstaniu chochołowskim, które wybuchło także w 1846 r. z inspiracji Jana Andruskiewicza. Innym efektem zabiegów austriackiej administracji, zwłaszcza wojskowej, trafiających na podatny grunt chłopskich wyobrażeń, było wykreowanie „mitu Dobrego Cesarza” (Fras 1994). Mitu bardzo trwałego i do dziś znaczącego, co ujawniły nowotarskie rozmowy.

⁶ W czasach Rzeczypospolitej dworskie (dominialne) służby zajmowały się sądzeniem chłopów, ściąganiem należności i poborem rekruta. Po włączeniu Podhala do państwa austriackiego cesarze — reformatorzy, tacy jak Maria Teresa i Józef II — podjęli próby ustanowienia bezpośredniej relacji fiskalnej pomiędzy państwem i chłopami (w 1789 r). Jednak ich rozporządzenia nigdy nie weszły w życie i w końcu zostały odwołane (Kieniewicz 1969, s. 19–20).

⁷ Uwłaszczenie w Galicji ogłoszone zostało w Wielką Sobotę 22 kwietnia 1848 r. Formalny patent cesarski ogłoszono z datą 17 kwietnia (Kieniewicz 1969, s. 189).

⁸ Patent z 1787 r. nakładał obowiązek utrzymania szkół ludowych na dziedziców dóbr oraz na gminy miejskie i wiejskie. W 1781 r. objęto przymusem szkolnym dzieci w wieku 6–12 lat, uczęszczające do dwuklasowych szkół trywialnych. Ustawa z 1805 r. obowiązująca w Galicji do 1869 r. utrzymywała taką organizację szkolnictwa ludowego, wprowadzając jednak opłatę szkolną.

Po odzyskaniu niepodległości Podhale znalazło się w granicach państwa polskiego wraz z częścią Spisza i Orawy. Problemem utrudniającym rozwój gospodarczy w wolnej Polsce było charakterystyczne dla tego regionu rozdrobnienie gruntów⁹ i górzystość terenu, toteż stawiano na gospodarkę rolno–hodowlaną: upowszechniano hodowlę bydła i owiec, bardziej opłacalną na tych terenach i nawiązującą do dawnych tradycji pasterskich. Napływ letników i kuracjuszy, trwający od końca XIX w. i wciąż się nasilający, dawał dodatkowy zarobek, podobnie jak wzrastająca popularność góralskiego rzemiosła. Wyjazdy do prac sezonowych na Węgry, dłuższe migracje zarobkowe za ocean wspierały ubogie górskie gospodarstwa. Powoli poprawiała się edukacja wiejska: w latach 1918–1926 funkcjonowały we wsiach szkoły jednoklasowe, po reformie w 1927 r. najczęściej czteroklasowe (Dobrowolski 1966, s. 155 i 160).

W czasach niepodległego państwa nasilił się proces upowszechniania na wsi idei narodowych, trwający od czasów autonomii galicyjskiej. Ważną rolę w tym dziele odegrał Kościół i wiejscy księża, którzy w kazaniach niedzielnych i okolicznościowych przekazywali treści patriotyczne. Podobną rolę odgrywali wiejscy nauczyciele, zwłaszcza ci o wyrazistej osobowości (Biernacka 1962, s. 74). Istotna też była praca działaczy ludowych i redaktorów pism dla ludu. Duże znaczenie miały obchody rocznic patriotycznych, bardzo popularnych w Galicji i angażujących chłopów w sposób zaskakujący swoją masowością (Molenda 1999).

Okupacja niemiecka 1939–1945 widziana z perspektywy rozmówców to przede wszystkim rujnące gospodarczo kontyngenty, dostarczane władzom niemieckim z każdego gospodarstwa. Ten aspekt był najczęściej przywoływany w rozmowach. Inne wydarzenia, istotne z punktu widzenia historyków, takie jak ruch oporu na Podhalu, forsowanie tatrzańskiej granicy przez kurierów, sprawa Goralenvolku, powstanie i likwidacja getta w Nowym Targu, były w nich pomijane. Jedna osoba (na ponad czterysta wypowiedzi) wspomniała o tym, że uczestniczyła w przeprowadzaniu przez Tatry grup żydowskich uciekinierów. Jeden rozmówca, mieszkaniec spiskiej wsi, przywołał postać Józefa Kurasia — „Ognia”, postaci znaczącej dla podhalańskiego ruchu oporu, ambiwalentnie ocenianej przez historyków. Nikt z rozmówców nie wspomniał o tatrzańskich kurierach, nikt nie mówił o Goralenvolku. Zapewne dlatego, że te wydarzenia rozgrywały się w regionie Zakopanego i mieszkańcy wsi nowotarskich nie byli w nie bezpośrednio włączeni. Możliwe również, że jest to zbiorowe przemilczenie. Ze zjawiskiem zbiorowego przemilczenia, opisywanym w etnologii (np. Clifford 2000, s. 78), borykało się wielu badaczy.

⁹ Rozdrobnienie gruntów ujawnia się w góralskich testamentach z XVIII i XIX w. Wówczas na Podhalu większość stanowiły gospodarstwa kilkumorgowe (Dobrowolski 1933, s. 68).

Chłopska kultura tradycyjna

Charakteryzując podhalańskie społeczności wiejskie na przełomie XIX i XX w., można wykorzystać stworzony przez etnologów model kultury ludowej. Prace Kazimierza Dobrowolskiego są szczególnie odpowiednie, gdyż skonstruowany przez niego model „chłopskiej kultury tradycyjnej” (1966, s. 79) powstał, w znacznej mierze, na podstawie materiałów pochodzących z południowej Małopolski. Warto zatem przypomnieć cechy, które uważał za charakterystyczne dla tradycyjnych społeczności chłopskich: zajęcia rolniczo–hodowlane, trwałość osiedlenia, ustna transmisja dziedzictwa, zachowawczość i uniformizacja, silna więź wioskowa, gromadzka i parafialna, poczucie odrębności w stosunku do przybyszów z zewnątrz, mit grupowej wartości, patriarchalny ustrój rodziny, współżycie kilku generacji, pomoc wzajemna (Dobrowolski 1966). Charakterystykę tę trzeba uzupełnić o „familizm”, wyrażający się w podtrzymywaniu więzi między spokrewnionymi i spowinowaconymi rodzinami, a także dbanie o utrzymanie społecznej rangi rodu (Burszta 1976). Dla zrozumienia ludowego obrazu świata kluczowa jest wiedza o specyficznej chłopskiej religijności, sensualistycznej, mirakularnej (Tomicki 1981; Zowczak 2000). Model kultury ludowej można uzupełnić o wioskowe autorytety, jakimi były: dwór i dziedzic, Kościół uosabiany przez proboszcza, szkoła i wiejski nauczyciel, miasto, żołnierze powracający do wsi po odbyciu wieloletniej służby, emigranci (Bystroń 1947).

Jak wynika z opracowań, kulturę chłopską cechowała „izolacja świadomościowa” (Stomma 1986, s. 143), owocująca tym, co Dobrowolski nazywał „swoistą umysłowością chłopską” (1966, s. 104), charakteryzującą się wąskimi granicami poznania, przewagą pierwiastków emocjonalnych nad racjonalnymi, wikłaniem motywów mistycznych i wiarą w sankcje religijne. Oczywiście, nawet w ujęciu modelowym, nie była ona niezmienna. Wyraźne cezury przemian to uwłaszczenie i odzyskanie niepodległości. Jednak największe zmiany w wiejskim sposobie postrzegania rzeczywistości przyniosły czasy PRL. Pierwsze lata powojenne Dobrowolski opisuje jako „załamywanie się myślenia magiczno–mistycznego i umacnianie pierwiastków racjonalnych” pod wpływem ogólnonarodowego procesu kształcenia i przełamywania izolacji (Dobrowolski 1966, s. 108–109).

Okres powojenny

Przed wojną 67% obszaru Podhala było własnością prywatną, 25% państwową i wspólną, a 8% stanowiła wielka własność (*Studia...* 1994, s. 144). Powojenne próby kolektywizacji rolnictwa, opisywane między innymi przez Jarosza (1998), w tym regionie były szczególnie kontestowane. W efekcie, po wojnie 95,2% użytków rolnych należało do sektora chłopskiego, podobnie jak 50% lasów (*Studia...* 1994, s. 144). W latach pięćdziesiątych ówczesne władze rozpoczęły wdrażanie programu uprzemysłowienia regionu. W 1955 r. zbudowano w Nowym Targu fa-

brykę obuwia, która w 1962 r. została rozbudowana, zatrudniając 4200 pracowników, i zmieniła nazwę na Kombinat Przemysłu Skórzanego „Podhale”. W tym czasie zbudowano też fabrykę nart w Szaflarach i inne zakłady produkcyjne: futrzarskie, odzieżowe, spożywcze (mleczarskie), betoniarnie, żwirownie, cegielnie. Po 1956 r. w całym kraju rozpoczął się okres korzystniejszy dla rozwoju rolnictwa (Wilkin 1987, s. 218). Mechanizacja rolnictwa na terenach górzystych i przy tak rozdrobnionych gruntach była znacznie ograniczona, toteż na Podhalu przestawiano się na hodowlę krów i większość gruntów przeznaczano pod koniczynę i siano. Uprawiano też ziemniaki, owies i żyto. Proces rozdrabniania podhalańskich gospodarstw trwający od XIX w. jeszcze się wówczas nasilił (Dobrowolski 1966, s. 119).

Lata sześćdziesiąte to okres intensywnej modernizacji wsi: elektryfikacji, asfaltowania dróg, zwiększania sieci autobusowej, budowy ośrodków zdrowia i szkół. To także okres rozwoju oświaty: obowiązek szkolny, rzeczywiście egzekwowany, obejmował wówczas najpierw siedmio, później ośmioklasową szkołę podstawową. Upowszechniało się radio i, w mniejszym stopniu, prasa. Wszystkie opisane zmiany miały wpływ na sferę wyobrażeń. Jednak, jak pisał Dobrowolski, „nowe pierwiastki empiryczne, jakie przenikają do świadomości ludności wiejskiej natrafiają na stare nawarstwienia teocentrycznego, kreacjonistycznego, mistyczno-magicznego pojmowania zjawisk przyrody”. Przy tym „przejmowanie nowoczesnej wiedzy dokonuje się często w sposób prymitywny” i w efekcie „stare mechanizmy myślowe krzyżują się z nowymi” (Dobrowolski 1966, s. 159).

Okresem kolejnej koniunktury w rolnictwie był początek lat siedemdziesiątych (Wilkin 1987, s. 219). Dla górali był to czas szczególnie korzystny. Zmiana polityki paszportowej pozwoliła na upowszechnienie wyjazdów zarobkowych do USA, co zaowocowało rozwojem budownictwa mieszkaniowego — we wsiach wznoszono piętrowe domy, z pokojami przeznaczonymi dla turystów. Pojawiła się turystyka masowa (Sowiński 2005). Państwowy Fundusz Wczasów Pracowniczych, a także liczne zakłady pracy, jak na przykład kopalnie, wznosiły ośrodki wypoczynkowe nie zawsze dostosowane do krajobrazu i architektury regionu, ale dające zatrudnienie, co jak każde dodatkowe źródło dochodu było przez górali mile widziane. Poprawa zamożności społeczeństwa polskiego i moda na budowanie domków działkowych dawały zatrudnienie na terenie całej Polski *budarzom* z Podhala, toteż do dziś w najmniej oczekiwanych miejscach można spotkać przykłady drewnianej architektury podhalańskiej. Moda na kozuchy dawała zarobek kuśnierzom i sprzyjała hodowli owiec. Od czasu, kiedy władze Tatrzańskiego Parku Narodowego zakazały wypasu owiec na tatrzańskich halach, redyk pod opieką bacy, juhasów i owczarków przemieszczał się koleją w Bieszczady. Wielu górali wyjeżdżało sezonowo do pracy przy wyrębie lasów w Bieszczadach, młodzi często szukali zatrudnienia w śląskich kopalniach. W 1970 r. w rozwijającym się prężnie Kombinate Obuwniczym „Podhale” zatrudnionych było 8648 pracowników (*Studia...* 1994, s. 187), dojeżdżających do Nowego Targu z okolicznych wsi zawsze zatłoczonymi autobusami PKS. Powstawały kolejne zakłady produkcyjne. Górale stali się chłopo-robotnikami, co jakkolwiek było zamierzeniem socjalistycznej polityki

społecznej, mieściło się w znacznie dawniejszej tradycji poszukiwania dodatkowego zarobku. Był to również okres rozwoju ruchu regionalnego i aktywnej działalności spółdzielni rzemieślniczej „Cepelia”. W tym czasie uruchomiono liczne szkoły zawodowe, przyzakładowe i technika, kształcące młodzież wiejską. Upowszechniała się telewizja. Ostatnim akordem zamykającym ten okres było wydarzenie, które w tym regionie miało tak wielkie znaczenie, że do dziś jest przywoływane w rozmowach jako rodzaj znaczącej cezury. Papieska pielgrzymka do Polski w 1979 r. i msza celebrowana na nowotarskim lotnisku 8 czerwca, na którą tłumnie przybyli górale z całego Podhala, Orawy i Spisza. Górale uważali się za szczególnie blisko związanych z osobą Jana Pawła II, nowotarscy rozmówcy wielokrotnie, z mocą podkreślali to przekonanie.

Kryzys gospodarczy lat osiemdziesiątych był odczuwany także w tym regionie, choć posiadanie własnej hodowli z znacznym stopniem łagodziło niedobory zaopatrzenia w sklepach. Wielu pracowników kombinatu obuwniczego „Podhale” należało do „Solidarności”. Działacze zakładowi z lat osiemdziesiątych wiązali wielkie nadzieje ze zmianami, jakie miała przynieść transformacja ustrojowa. W wyborach 1989 r. licznie poparli „drużynę Wałęsy”, ufając, że ludzie związani z „Solidarnością” będą realizowali jej ideały. Tymczasem transformacja ustrojowa oprócz zmiany organizacji struktur władzy na szczeblu centralnym i lokalnym przyniosła ogromne zmiany gospodarcze. Skutkiem transformacji socjalistycznej gospodarki centralnego planowania w gospodarkę rynkową był upadek państwowych przedsiębiorstw produkcyjnych i usługowych, w tym szafarskich Zakładów „Polsport” i nowotarskiego Kombinatu¹⁰. Upadały także państwowe zakłady usługowe, ośrodki wypoczynkowe, sklepy, restauracje. Zatrudnienie pozarolnicze w latach 1988–1993 spadło o 33%, w latach 1993–1996 odnotowano dalszy spadek, zwiększający się w latach 1996–1999 o kolejne 13% (*Studia...* 1994, s. 70–72). Lata dziewięćdziesiąte były wyjątkowo trudne dla rolnictwa: niskie ceny skupu zbóż, żywca i mleka, brak zapotrzebowania na skóry dopełniły rozczarowania okresem przemian. Po 1989 r. wraz ze zubożeniem społeczeństwa załamał się masowy ruch turystyczny i nastąpił gwałtowny spadek liczby kwater prywatnych. Poprawa w tym sektorze usług odnotowana została dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych (Górz 2003, s. 151–152). Był to okres próby także dla rzemiosła: nie wszystkie zakłady odnalazły się w rzeczywistości rynkowej, a „Cepelia” znacznie ograniczyła swoją działalność.

Odpowiedzią na zmiany w gospodarce były próby zakładania drobnych przedsiębiorstw i firm: transportowych, handlowych, usługowych oraz agroturystycznych, borykających się z obciążeniami fiskalnymi i różnymi kontrolami. W latach

¹⁰ Kłopoty finansowe kombinatu „Podhale”, produkującego w latach siedemdziesiątych 11 mln par butów rocznie, zaczęły się w roku 1990. Współpraca z firmą „Addidas” miała im zaradzić. Niestety we wrześniu 1992 r. fabryka ogłosiła upadłość, a masowe zwolnienia pracowników zaczęły się pod koniec 1993 r. — z dawnej załogi liczącej w 1990 r. 6782 pracowników zostało ok. 1900. W 1994 r. w budynkach dawnego zakładu powstały nowe podmioty gospodarcze („Royce”, „Nowe Podhale”, „Wojas”) zatrudniające ok. 2100 osób (*Studia...* 1994, s. 97–100).

dziewięćdziesiątych rozwinął się ogromnie handel na nowotarskim targowisku, angażujący ok. 1500 osób, spotykający się z dużym zainteresowaniem klientów z Polski i Słowacji¹¹. Powstało wiele drobnych zakładów usługowych związanych z turystami, takich jak zakłady optyczne, gabinety stomatologiczne i kosmetyczne oferujące kuracje odmładzające, pielęgnację paznokci itp. Czasem jednak legalna działalność gospodarcza okazywała się nieopłacalna i była przenoszona do szarej strefy, w której, jak szacuje Górz (2003, s. 98), do dziś funkcjonuje wiele kwater turystycznych, nierejestrowane grupy budowlane migrujące po całym kraju i za granicę oraz drobna wytwórczość: produkcja oscypków, wyrobów z wełny i skór. Zakres tego zjawiska wydaje się znaczny.

Często wybieraną strategią w latach dziewięćdziesiątych była, tak jak w poprzedniej dekadzie, emigracja zarobkowa za ocean oraz coraz popularniejsze migracje do pracy sezonowej w Europie. Rozmiary czasowych migracji zarobkowych trudno ustalić, gdyż w większości są to wyjazdy nielegalne. Tomasz Zarycki¹² (2002), oceniając okres przemian gospodarczych na Podhalu, podkreślał, że potencjał społeczno-gospodarczy tego regionu zasadza się w znacznej mierze na funduszach pochodzących z pracy za granicą, gromadzonych często od kilku pokoleń. Obserwując przepływ funduszy pochodzących z emigracji zarobkowej, podkreśla kierowanie się dobrem wielopokoleniowej rodziny, które określa jako „klanowość” (Zarycki 2002, s. 158). W sytuacji emigracji prowadzenie gospodarstwa, opiekę nad małymi dziećmi¹³, hodowanymi zwierzętami i domem organizuje się w ramach rodziny szerszej niż podstawowa. Również zyski przeznaczają się na budowę domu dla kilkupokoleniowej rodziny, a często kilku domów dla braci i sióstr. Skomplikowane rozliczenia wzajemnej pomocy i wsparcia finansowego wewnątrz rodziny łączą ją bardzo silnie. Silne więzi rodowe ugruntowują wyobrażenia o relacjach międzyludzkich jako o więziach krewniaczych. Charakterystyczne dla tego regionu jest też wspieranie lokalnych społeczności przez Polonię góralskiego pochodzenia, zwłaszcza w wydatkach związanych z budową kościoła, szkoły czy np. Domu Podhalan w Ludźmierzu.

Autorzy opracowań podkreślają, że przy ogromnej zaradności i zaangażowaniu w dorabianie się górale w małym stopniu byli zainteresowani kształceniem dzieci (Zarycki 2002, s. 159). Według danych z 1988 r. tylko 3–5% właścicieli podhalańskich gospodarstw miało wykształcenie ponadzawodowe (*Studia...* 1994, s. 145). Według spisu rolnego z 1996 r. więcej niż 60% ludności rolniczej tego regionu miało wykształcenie podstawowe (Górz 2003, s. 58). Niemniej zmiany w tej dziedzinie zachodzą bardzo szybko: w latach 1987–1998 liczba uczniów w liceach ogólnokształcących wzrosła o 50% (ibidem, s. 63). W Nowym Targu funkcjonuje filia Uni-

¹¹ W sobotę (dzień targowy) 20 czerwca 2000 r. odnotowano 6000 klientów ze Słowacji (Górz 2003, s. 119).

¹² Zarycki (2002) na podstawie badań ankietowych w Nowy Targu, Iławie i Bochni przeprowadził studium porównawcze ukazujące wpływ kontekstu regionalnego na zachowania polityczne.

¹³ O niekorzystnym wpływie rozstań na wychowanie dzieci i o zwiększaniu się poziomu alkoholizmu w sytuacji emigracji żony pisze Górz (*Studia...* 1994, s. 115).

wersytetu Jagiellońskiego i wiele szkół pomaturalnych. Po między miastem powiatowym a wsiami krążą busy pełne młodzieży dojeżdżającej do szkół.

Nowotarscy rozmówcy

Nakreślony powyżej, wybiórczy szkic historyczny stanowi wprowadzenie do charakterystyki ludzi, z którymi badacze rozmawiali w latach 1999–2005 w nowotarskich wsiach i na targowisku w Nowym Targu. Przedstawiając ich, trzeba zacząć od wymienienia wsi, w których prowadzone były badania: Bielanka, Czarny Dunajec, Dursztyn, Dębno Podhalańskie, Dział, Frydman, Gronków, Kacwin, Klikuszowa, Krauszów, Krempachy, Lasek, Ludźmierz, Łopuszna, Maniowy Nowe, Maruszyna, Morawczyna, Niedzica, Nowa Biała, Obidowa, Ostrowsko, Łapsze, Pyzówka, Sieniawa, Szaflary, Trute, Waksmund, Wróblówka — badania z lat 1999–2000. We wrześniu 2001 r. prowadzono rozmowy na targowisku w Nowym Targu i we wsiach Łapsze Wyżnie i Niżnie; a w marcu 2004 tylko na targowisku. Na przełomie września i października 2005 r. kontynuowano prace badawcze na targu oraz we wsiach Maruszyna, Morawczyna, Piekielnik, Podszkle, Pyzówka, Sieniawa, Szaflary. Bazą wypadową i miejscem zakwaterowania badaczy była Pyzówka.

Stosowane w pracy określenie „nowotarscy rozmówcy” odnosi się do ludzi, z którymi wówczas (1999–2005) rozmawiali członkowie ekipy badawczej. Słowo „górale”, stosowane jest w tekście rzadziej, gdyż jest ono nieściśle. Niektórzy rozmówcy rezerwowali tę nazwę dla mieszkańców wsi Skalne Podhala, czyli okolic Zakopanego, i dzielili się z badaczami swoimi wątpliwościami, czy rzeczywiście są góralami, bo prawdziwi górale żyją, ich zdaniem, „bliżej Tater”. Inni, często mieszkańcy tej samej wioski, podkreślali swoje góralskie pochodzenie i tożsamość. Zatem jeśli w pracy pojawia się termin górale, jest on równoznaczny z określeniem nowotarscy rozmówcy.

Nowotarscy rozmówcy najczęściej byli rolnikami — właścicielami lub współwłaścicielami gospodarstwa, zwykle małego i niesłychanie rozdrobnionego. Dla przykładu: jeden z rozmówców, jak mówił, ma 12 ha w 300 kawałkach (409:1), inny 8,5 ha w 163 częściach. Niektórzy z rozmówców hodowali kilka krów, niektórzy owce. Przeważnie uprawiali rośliny paszowe i ziemniaki na własne potrzeby. Prócz tego każdy z nich miał dodatkowe źródło dochodu: emeryturę lub rentę przyznaną po latach pracy w kombinacie obuwniczym oraz, zwykle, jakąś pracę, najczęściej dorywczą, czasem nielegalną. Niektórzy o dochodach z gospodarstwa wypowiadali się z sarkazmem:

to jest takie hobby! Koszę bo to po ojcach! No i żeby nie stało zarośnięte, jak w Bieszczadach.

Pytani o zawód, często nie mówili o sobie rolnik, uważając posiadanie małego gospodarstwa za oczywistość. Odpowiadając, określali zatrudnienie, które było podstawą ich utrzymania: szewc, elektryk, kuśnierz, kowal, budowlany, sprzedaw-

czyni, kelnerka, czasem rozwijając kwiecieście: *deserantka-byfetowa*. Wielu z nich mówiło, że pracują dorywczo lub za granicą. Wielokrotnie badacze rozmawiali z ludźmi, którzy właśnie wrócili z wyjazdów zarobkowych, niedługo wyjeżdżają, słowem są w rodzinnej wsi tylko czasowo. Część z nich pracowała w wielu krajach Europy, w USA, w Kanadzie. Niekiedy były to pobyty krótkie, a często znacznie dłuższe, na przykład dwadzieścia — trzydzieści lat. Pomimo migracji wciąż wracają do swoich wsi i zwykle tylko tu czują się „u siebie”. Tu też zamierzają wrócić na starość.

W czasie badań prowadzonych w wiejskich domach (1999–2000) rozmówcami byli najczęściej mężczyźni i kobiety w średnim wieku (30–60 lat), często też ludzie starsi (60–80 lat), sporadycznie młodszy (18–30 lat). Targowi rozmówcy to głównie mężczyźni w średnim wieku (30–60 lat) — wielu rolników sprzedających hodowane zwierzęta, także rzemieślnicy sprzedający wyroby z żelaza, uprząże, kaptcie, skóry, futra i kozuchy zwykle produkowane w ramach rodzinnego przedsiębiorstwa. Część targowych rozmówców stanowili dawni pracownicy kombinatu „Podhale”, obecnie handlujący towarami z hurtowni.

Wszyscy rozmówcy byli mieszkańcami wsi, także ci, z którymi rozmawialiśmy na targu w mieście powiatowym. Byli też słabo wykształceni: mniej więcej połowa z nich miała wykształcenie podstawowe, znaczna część zawodowe, około jednej dziesiątej miało wykształcenie średnie techniczne, zwykle bez matury. Oczywiście zarówno w mieście Nowy Targ, jak i we wsiach mieszkają ludzie wykształceni, ale nie należeli do grupy badanej tego projektu. Nieliczne rozmowy z osobami z wyższym wykształceniem, jak np. proboszcz, nauczyciel, dawny kierownik działu w kombinacie, stanowiły jedynie materiał pomocniczy. Zarycki w 2002 r. pisał o liberalnych i tradycyjnych nowotarskich elitach, częściowo skupionych wokół Związku Podhalań¹⁴. Nasi rozmówcy oczywiście nie należeli do lokalnej elity, a w Związku Podhalań były tylko pojedyncze osoby.

Odbiór publicystyki politycznej przez rozmówców ograniczał się właściwie do radia i telewizji. Niewielu z nich deklarowało, że czyta gazety, jeszcze mniej, że kupuje je regularnie:

sluchom ich w telewizji! Czytać to nie cztom, bo mnie locy bolą! (33:15)

— mówiła około pięćdziesięcioletnia rolniczka. Najczęściej czytany był lokalny dodatek do „Gazety Krakowskiej” lub „Dziennika Polskiego” czasem „Tygodnik Podhalański”, niekiedy „Super Express”. Większość rozmówców mówiła, że ogląda tylko „Wiadomości” TVP1, część wymieniała też „Teleexpress”, „Panoramę” i „Fakty”. Niektórzy mężczyźni, zwłaszcza starsi i w średnim wieku, mówili,

¹⁴ Związek Podhalań powstał w 1919 r., choć pod nazwą Związek Górali funkcjonował od roku 1904. Już przed wojną miał swój oddział w USA, a od lat pięćdziesiątych w Wielkiej Brytanii oraz w Kanadzie. W Polsce reaktywowano go w 1945 r., uniemożliwiając mu działalność w latach 1949–1957. Po roku 1989 Związek bardzo się zaktywizował, a w wyborach 1991 r. wystawił nawet własną listę kandydatów. W sierpniu 2000 r. odbył się I Światowy Zjazd Górali Polskich na Podhalu, połączony z obchodami 600-lecia kultu Matki Boskiej Ludzmierskiej, zwanej Królową Podhala (Kroh 2002, s. 203–213, 246).

że oglądają programy publicystyczne i informacyjne w TVN i Polsacie. Większość starszych ludzi, głównie kobiet, deklarowała, że słucha Radia Maryja, jak siedemdziesięcioletnia gaździna, która z irytacją mówiła:

jo nie patrzę na te „Dzienniki”! No, jak była ta tragedia tam w Ameryce, tom patrzała! A tak to jo mom Radio Maryja, to słucham, to modłę się i nie pozierom tam! (370:3).

Stosunek do medialnej publicystyki tak oceniała rozmówczyni (ze średnim wykształceniem), która niedawno osiedliła się w Nowotarskiem:

musi Pani zrozumieć, że to są ludzie prości, wiele określeń politycznych to oni raczej nie znają, dla nich to są rzeczy obce! Oni wiele rzeczy nie rozumieją, nie mają czasu na dyskusje, nie mają czasu na pogłębianie swojej wiedzy, nie mają czasu przeczytać cokolwiek. U nas na przykład prasy nikt nie kupuje. Bo na to nie ma czasu, a i pieniędzy, nie?! Bo on woli kupić bochenek chleba i dać dzieciom, jak ma kupić prasę. On w ogóle względnie tylko wie, co się w świecie dzieje (118:6).

Jej wyjaśnienia sprowadzające problem do braku czasu i pieniędzy wydają się znacznym uproszczeniem. Spostrzeżenie, że dyskurs medialny posługuje się pojęciami tak odległymi od wiejskiego dyskursu lokalnego, iż jest w znacznym stopniu niezrozumiały, wydaje się dużo trafniejsze.

Rozmówcy o sobie

Wizerunek rozmówców wypada uzupełnić obrazem kreślonym przez nich samych. Jakkolwiek ten autoportret nie był głównym tematem rozmów, często się w nich pojawiał, kreślony w samych superlatywach, godnych opisów Kolberga. Wszyscy zabierający głos na ten temat byli przekonani, że górale pod wieloma względami przerastają mieszkańców innych regionów:

bo my górale, my som ludzie pracowici! To nie tak, jak na Pomorzu, bo ja tam byłem, widziałem jak robią! A tu każdy kawałek, prawie, wykorzystany! (411:3);

Góral to robotny, twardy chłop! Nie doje, nie dośpi, ale z życia zadowolony! (274:3);

Bardzo pracowici! Tu są ludzie dociekliwi do roboty i tacy, którzy chcą coś mieć! (168:9).

Przywołuje to na myśl twierdzenia Anthony’ego Cohena o tym, że każda grupa, nawet najbardziej zróżnicowana wewnętrznie, stara się prezentować jednolity i zwykle korzystny dla niej wizerunek zewnętrzny — rodzaj „maski” (2003, s. 195). Jednak czasem, ukrywane zróżnicowanie ujawniało się — niektórzy mieszkańcy wsi nowotarskich mieli wątpliwości, czy są prawdziwymi góralami, bo

my już tego półgórale się nazywo, bo górale to bliżej Tater mieszkają (321:1).

Te wątpliwości dotyczyły podziałów wewnętrznych, w konfrontacji z badaczem zwykle jednak uważali się za górali.

Wprowadzeniem do nowotarskiego autostereotypu niech będzie synteza dwudziestowiecznej historii tego regionu nakreślona przez siedemdziesięcioletnią gaździnę z Łopusznej:

Przed wojną no to było nam nieźle, no byli biedniejsi, byli bogatsi, ale dobrze było — zapłacił podatku 20 zł, to sprzedał owcę za 20 zł i więcej go nic nie obchodziło. Co chciał to kupił, co chciał to miał. No, za Niemców, to później było źle. Oni nam zabierali: a to śmietany, mleko, grule, wszystko trza było oddawać, no to jus ciężko, nie było nawet nieroz co jeść. No później te losiem roków [1945–1953 — A. M. S.] po wojnie to było ciężko nim się to wszystko trochę dźwigió do góry. No a później (...) naprawdę nie było źle i zarobiło się, bo przecie robota była — ja przecie przepracowała te 33 roky w kombinacie, no to nie było źle — można było się najeść i kupić co, bo niedrogo było. No a później, jak ta „Solidarność” objęła [rządy], no to kryzys pański czysty!!! (378:2,3)

W tej wypowiedzi widać wyraźnie, że lokalna opowieść o przeszłości ma charakter gospodarczy. Podobnie było z określaniem własnej tożsamości, które także rozpoczynano od charakterystyki odnoszącej się do własności rolniczych gospodarstw:

my tutaj mamy dziedziczne ziemie. To wszystko! Nikt nam nic nie dał, ale i nikt nic nie zabrał! Całe Podhale nie było upaństwowione! Nic! (117:3);

Gazdówka to jest! No to praca na roli. Rolnictwo. Tylko, że tu na Podhalu mówi się gazdówka, nie?! (318:1);

W nowotarskich zakładach obuwia pracowałem, proszę panią, 30 lat! Ale rolnik jestem! Oczywiście miałem krowę. Dawniej miałem owce, bo se lubiłem iść paść! Po 8 godzinach w kombinacie szedłem se paść! To zadowalało! A co teraz?! (101:4).

Własna ziemia, podzielona na kawałki o bardzo małym areale, wciąż jest uważana za wartość podstawową, jakkolwiek oczywiste jest, że nie sposób się z niej utrzymać:

Trza zapieprzać, a nic z tego nie momy! Nic Pani, na tych gazdówkach! Ja jest, kurde, chory i muszę żyć tak, żeby dzieci wyżywić z tego, z tej gazdówki. A niemożliwe wyżywić! I muszę gdzieś jechać żeby zarobić, żeby dzieci wyżywić! (118:1).

Utrzymanie rodziny było zawsze najważniejszą sprawą dla nowotarskich rozmówców. Sprawy państwa interesowały ich o tyle, że od organizacji gospodarki kraju zależało, czy można w nim zapracować na rodzinę, czy trzeba emigrować¹⁵. Praca była dla nowotarskich rozmówców naczelną wartością, a zwłaszcza praca w kraju, ponieważ wszyscy uważali, że konieczność migrowania za pracą jest porażką polityki gospodarczej państwa, bo

każdy by chciał, żeby nie musiał za granicę do pracy jechać! (440:8);

Mnie kraj interesuje! I żeby było w nim dobrze! Żeby ja nie musiał wyjeżdżać za granicę, żeby dorabiać parę groszy! I robić się tam szmatą do wycierania wszystkich kurzy! I do najgorszych robót! I za najtańsze pieniądze! Tylko ja mam tutaj miejsce swoje w kraju i żebym ja tu mógł uczciwie zarobić! Żeby ja mógł utrzymać rodzinę przynajmniej! Ja nie mówię na hulanki, na jakieś swawole! Normalne tylko utrzymanie rodziny! (182:2).

¹⁵ Stosunek naszych rozmówców do rozważań na temat państwa i władzy można opisać *per analogiam*, przywołując słowa Antoniego Kroha, który twierdził (w odniesieniu do ludowego rzemiosła), że „głównym chłopskim problemem była bieda, a nie orientacja w aktualnych tendencjach sztuki europejskiej” (2000, s. 135). Podobnie naszych rozmówców bardziej interesowało utrzymanie rodziny niż problem swobód politycznych.

Oczywiście doceniano lukratywność pracy w USA w czasach PRL i ówczesnych, czarnorynkowych kursów walut:

Jo dom wystawił za amerykańskie! I za dwa lata! A tu bieda go poprawić teraz! Minie się tam kocilo, pani! Ja był w sześćdziesiątym pierwszym, to mnie jeden dolar to dwadzieścia razy się mi kocil! To był zysk! (409:3).

Mimo że praca za granicą przynosiła tak duże dochody, rozmówcy bardzo cenili sobie stałe zatrudnienie w kombinacie „Podhale”:

myśli Pani, że z czego się te domy tak dźwignęły?! Z Ameryki też! Ale pół na pół: z tego kombinatu i z Ameryki! Bo inaczej to tu Podhale to by największa biedota była! A teraz to może i najlepiej stoimy jako w całej Polsce (375:2);

No to pierwaj narciarnia była, kombinat był i kto się urodził, coś podszkolił, miał pracę! (407:2);

Dziesięć tysięcy nas robiło w kombinacie, w Nowym Targu! A dzisiaj wszystko rozwalili! Porobili się ci... poprywaciorze! Pokupili to! Dwieście, trzysta ludzi pracuje, za 6 stówek miesięcznie! [2000 r.] (108:5).

Upadek Kombinatu był wielką tragedią dla rozmówców:

To było odgórne! Ja pracowałem wte kie rozwiązywali! To był taki stres dło pracowników, że nie macie pojęcio! Można było wyłysieć, a nawet i po powróż sięgnąć! Jo robiłem osiemnaście lat i przyszła wiadomość, że jestem na liście! Zwolniali tak, bo to jus od góry zwolniali! Syndyka rzucili, nie?! Państwo rzucilo! To się nazywał syndyk! Takiego człowieka, co miał dzielić to! To był tak potężny zakład, że to nie było dło mnie wyobrażone, żeby on się kiedyś rozleciał! Miał swoje auta, museł ludzi dowozić do pracy! Ciężarówka miał, dostęp do pociągów, do torów kolejowych! Węgiel swój i kotłownię swoją i wszystko: i ludzi i bloki, co miał w nich swoich pracowników układać! (...) A wszystko się rozleciało! Bo rząd chciał sprywatyzować i sprywatyzował! To jo po prostu jak wleżłem do szatni, to bykiem ległem na ławce! W szatni, na gołej ławce! No i roboty nie było! Bo od góry powiedzieli, że nie ma roboty! A przyszli faceci, pięciu, wpłacili po pięć tysięcy terażniejszych złotych [2005 r.] i dziś są panami! Jezdzą [autem] jakim chcą! (407:3).

Po upadku „Podhala”, kiedy „dziesięć tysięcy ludzi poszło na bruk”, górale szukali zarobku za granicą:

my Amerykany, Włochy, Niemcy, Austriaki. Teraz to wszyscy co robią, to poza granicami. Młodych to mało jest tutaj. Wszyscy puciekali. Ja sam został w chalupie, a było nas dziesięcioro rodzeństwa! Jeżdżą gdzie się da i jako bądź. Siostra na tych zbiorach pieczarków... I takie jest na Podhalu rolnictwo! (390:7)

mówił czterdziestopięcioletni rolnik.

Rozmówcy sami siebie oceniali jako wyjątkowo pracowitych i zaradnych:

No jeszcze jest u nas cecha, że ludzie (...) tu na Podhalu (...) są pracowici! Komu się chce pracować to sobie daje radę! No czasem robi i dwie prace, ale daje sobie radę, nie narzeka... No narzekać to wszyscy stale narzekają! Bo u nas w Polsce to obojętne czy będzie spał na pieniądzach, czy nie, ale będzie narzekał! (80:2).

To ostatnie zdanie wskazuje na fakt, że narzekanie jest ogólnonarodową konwencją, którą należy brać po uwagę, słuchając wypowiedzi na temat trudności ekonomicznych. Według rozmówców górale, choć narzekają jak wszyscy, radzą sobie

znacznie lepiej dzięki niezwyklej pracowitości, która jest, ich zdaniem, konieczna do przeżycia na terenach górzystych, niekorzystnych dla rolnictwa:

Tu na Podhalu są ziemie ciężkie! Tu się nie rodzi! Rodzi się siano, ino! A więcej, co?! No tam ziemniak jesce urosnie, coś tam! (15:4);

A my tu, na tak ciężkich terenach, potrafili przetrwać, nie?! (168:9).

W efekcie mieszkańcy nowotarskich wsi nigdy nie utrzymywali się tylko z rolnictwa. Wyżywienie rodziny, jak twierdzili, zawsze wymagało pracy dodatkowej:

Dawniej to przecież wędrowali za chlebem. To przecież góralszczyzna z tego powstała, że to wędrowali. No musieli... (64:6).

Znalezienie takiej pracy zależało od zaradności:

Słuchojcie górol jest taki, że on pójdzie diabli wiedzą het! Do piekła! Jak chycisz dobrą pracę to chwala Bogu! A jak chycisz podłą, (...) to nie mosz nic! (409:3).

Starsi rozmówcy wspominali pracę w kopalniach Śląska, przy wyrębie lasów w Bieszczadach oraz w Ameryce, gdzie, jak twierdzili nasi rozmówcy, górale są najbardziej pożądanymi pracownikami.

Rozmówcy, mówiąc o zaradności, podkreślali, że liczą nie na pomoc państwa, ale jedynie na siebie. Nie zamierzali egzekwować państwowego wsparcia strajkami rolniczymi, bo

my tu jeszcze nigdy nie strajkowali! My tu nie strajkujemy i manifestacji nie urządzamy! My nie protestujemy, bo my tu nie nauczeni! My na garnuszku państwowym nie lubimy żyć tu na Podhalu! Górale na państwowym garnuszku?! Nie! I to z góry mówię, że tu ludzie nie oglądają się, co im dadzą, tylko co ja zrobię! Co sobie zarobię! (80:2).

Ta wypowiedź jest ważnym budulcem autostereotypu, podobnie jak następna:

my tu nie blokujemy na Podhalu! Ni! Nam tu nie trza blokad!

Badacz: To tak dobrze wam jest?

Stary juhas, obecnie sprzedający na targu: No jako dobrze?! Ale na to ci głowa urosła, co byś myślał i robił! I zarobił! (322:6).

Pomimo tak silnie uwydatnionego nastawienia na indywidualną przedsiębiorczość mieszkańcy wsi nowotarskich bardzo cenili sobie pracę „na państwowym”, zwłaszcza w Kombinacie. W rozmowach rozważanych w dalszej części pracy pojawiają się też oczekiwania wobec państwa. W większości nie pozostają one w sprzeczności z cytowanymi tu zapewnieniami — raczej wskazują, że od państwa rozmówcy oczekują dobrej organizacji gospodarki, a nie wsparcia.

Górale są też, we własnych oczach, najbardziej solidarną grupą regionalną — pomagają sobie w znalezieniu pracy na Zachodzie, ślą pieniądze do kraju, wspierając rodzinę, a często wieś i parafię. Uważają się za ludzi, dla których honor i godność to wartości bardzo znaczące,

bo górale lubią się szanować! I ludzi umią uszanować! (110:6).

Przedstawiany badaczom autoportret uzupełniano przekonaniem o niezwyklej religijności Podhalań:

tu u nas na Podhalu to prawie wszyscy som wierzący! (79:1);

Na Podhalu to jest dużo ludzi wierzących! Ojciec Święty powiedział z Zakopanego, że wierzę w was, górali! (59:1).

Postać Jana Pawła II, którego rozmówcy nazywali Ojcem Świętym, była często przywoływana. Rozmówcy uważali, że górale byli mu szczególnie bliscy:

My tu wszyckie płakali z radości, jak w telewizji widzieli swojego Ojca Świętego! Ze swojego państwa! Z Krakowa! A przedtem my go dobrze znali! Bo tu mamy kościół Matki Boskiej Ludźmierskiej i tego... I on na każdy odpust psyjezdzo! Na każdy odpust! Na Matkę Boską Zielną! (60:1);

U nas ojciec Święty powiedział tak: Od wieków przychodzili tu ludzie z całego Podhala, z różańcem w ręku! Modlili się do tej Matki Boski [Ludźmierskiej]! I nie zaniechajcie tego, dalej przychodźcie! Miejcie nadzieję! Żeby to nie zaginęło! (65:2);

Ojciec Święty! Nasz rodak! I przecież bliski! Ogromny zaszczyt na całym świecie! I dla nas samych, tu górali, jeszcze większy! Dlatego, że jest tak bliźniutko do Wadowic! I po drugie, historia związana z tym Ludźmierzem! Tutaj berło Matki Boskiej złapał w biegu podczas procesji! I tak mu wróżyli, że wysoko zajdzie! (66:1).

Opowieść o berle Matki Boskiej, wielokrotnie pojawiająca się w nowotarskich rozmowach, zostanie omówiona szerzej w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o władzy. Tu jest przywołana tylko po to, by podkreślić, że to właśnie górale zostali wybrani na świadków znaku, danego przez Boga, desygnującego Karola Wojtyłę do objęcia władzy nad światem chrześcijańskim. Tak interpretowali zdarzenie z berłem rozmówcy.

Lokalny autowizerunek uzupełniało przekonanie o antykomunistycznym nastawieniu górali:

Na Podhalu to bardzo mało ludzi należało do Partii [PZPR]. To taki mamy wrodzony... wrogo nastawieni byli my zawsze do Partii. Że to Ruski, no! A na Podhalu to jest taki wierzący naród (108:19).

Ta wypowiedź w jakiejś mierze zgadza się z obserwacjami badaczy, którzy jednak byli zaskoczeni faktem, że rozmówców deklarujących swoje preferencje wyborcze jako popezetpeerowskie nie było tak mało, jak się spodziewali. Antykomunistyczne nastawienie górali potwierdzają wyniki wyborów i opracowania socjologiczne (m.in. Zarycki 2002; Bartkowski 2003). Nieufność wobec PZPR i szerzej PRL, owocowała nadziejami, jakie nasi rozmówcy wiązali z transformacją ustrojową i osobą Lecha Wałęsy:

całe południe Polski głosowało na prezydenturę Wałęsy, ale zawiódł ich. Zawiódł ich! (118:6).

Nadzieję tę w latach dziewięćdziesiątych zastąpiło rozczarowanie i brak zaufania do obu stron sceny politycznej.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że konstruowany przez rozmówców autoportret wchłonał wiele elementów mitu góralszczyzny funkcjonującego w dyskursie miejsko-inteligenckim, mieszając je z charakterystycznym dla „specyficznej umysłowości chłopskiej” spojrzeniem z perspektywy gospodarczej. Ten auto-stereotyp uważam za konieczne dopełnienie charakterystyki rozmówców kreślonej na podstawie opracowań i obserwacji badaczy. Zarówno obraz kreślony z zewnątrz, jak i własny wizerunek górali wprowadzają w dalsze rozważania, umożliwiając zrozumienie opisywanych wyobrażeń, ujawnianych w nowotarskich rozmowach.

Nowotarskie — wyobrażenia o państwie

Ludowa wizja państwa XIX/XX w.

Specyfikę współczesnych wiejskich wyobrażeń dotyczących państwa uwydatni zestawienie ich z wizją państwa funkcjonującą w chłopskiej kulturze tradycyjnej na przełomie XIX i XX w. Etnologiczno–socjologiczna literatura na ten temat nie jest obszerna (m.in. Jan Stanisław Bystroń, Józef Burszta, Ludwik Stomma, Józef Chałasiński, Kazimierz Dobrowolski, Edward Pietraszek, Florian Znaniecki), jednak pozwala nakreślić szkic ówczesnych wyobrażeń dotyczących państwa. Zostanie on uzupełniony opisem wyobrażeń o władzy zamieszczonym w rozdziale następnym.

Ludowa wizja państwa stała się tematem refleksji dopiero po zniesieniu poddaństwa. Wcześniej funkcjonował na ziemiach polskich system poddańczo–pańszczyźniany, czyniący dwór pośrednikiem pomiędzy państwem a chłopem i w efekcie „autorytet władzy państwowej, dopiero w czwartej ćwierci XIX w., stał się dla chłopów bardziej konkretny niż dawniej. Doszło do tego wskutek rozszerzenia agend państwa, rozwoju biurokratycznego systemu administracji, rozszerzenia działalności policji państwowej bądź żandarmerii, zaprowadzenia powszechnej służby wojskowej itp.” (Pietraszek 1976, s. 528). Wcześniejszy brak bieżących kontaktów z agendami i urzędnikami państwowymi, niski poziom oświaty, „izolacja świadomościowa” (Stomma 1986) i inne czynniki przesądziły o tym, że na przełomie XIX i XX w. państwo było dla galicyjskich chłopów kategorią obcą i niejasno uświadamianą — „chłop dopiero co zwolniony z poddaństwa, a nawet i uwłaszczony nie miał pojęcia o państwie i udziale obywateli w sprawach publicznych” (Bystroń 1947, s. 432).

W wyobraźni chłopów państwo austro–węgierskie miało dwa oblicza: znienawidzonych urzędników — „państwo uświadamiali sobie chłopci najpierw poprzez jego władzę, która egzekwowała podatki i zabierała młodych mężczyzn do uciążliwej służby wojskowej” (Pietraszek 1976, s. 528) oraz ukochanego cesarza — ojca i dobrodzieja ludu (ibidem, s. 528; Bystroń 1947, s. 330; Fras 1994, s. 139–151).

Okolo 1880 r. chłopi byli przekonani, że Galicja pozostaje pod władzą miłościwego cesarza, który dba o dobro swoich poddanych i chciałby ulżyć ich biedzie. Unie-możliwiają to wrogo nastawieni do ludu panowie, którzy siedząc na urzędach, wymyślają coraz to cięższe dla chłopów prawa i powinności, a najchętniej powróciliby do pańszczyzny (Bystroń 1947, s. 330). Te procesarskie a zarazem antyżłachec-kie postawy umacniane przez austriacką administrację utwierdzali wracający po latach służby żołnierze, którzy będąc dla wsi znaczącym autorytetem w zakresie politycznym, „stawali się nauczycielami lojalizmu i serwilizmu zaborczego” (ibi-dem, s. 331).

Na początku XX w. ludowy obraz państwa wciąż był konstruowany przy znacz-nym udziale wyobraźni i procesów mityzacji. „Nieograniczona władza przypisy-wana państwu oraz tajemnica, jaką w wyobraźni chłopów otoczeni są przywódcy, sprawia, że często chłop wiąże z nimi najbardziej niedorzeczne nadzieje lub daje dostęp najbardziej czasem absurdalnym obawom. Nawet jeśli bowiem przywódcy kierują się motywami zrozumiałymi dla chłopów, działają prócz tego w nieogranic-zonym kręgu nie znanych mu motywów i planów, dokładnie tak jak Pan Bóg. Przeto w państwie, jakim go widzi chłop, istnieje sprzeczne wewnętrznie połącze-nie nieosobowej metodyczności, zawartej w zwyczajowych czynnościach, z prawie kapryśną zmiennością. Reprezentując nadprzyrodzony porządek, państwo jest również źródłem nieograniczonych możliwości” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 133). Państwo jawiło się zatem jako potężny moloch, równie obcy i niepojęty jak by-ty przerastające ludzki porządek, nieprzewidywalne, fascynujące i przerażające zarazem.

Naszkicowana przez Znanieckiego chłopska wizja państwa różniła się od oświeceniowego ideału racjonalnego obywatela tak dalece, że wprost poraża ogrom pracy, jaka czekała działaczy chłopskich, którzy starali się przygotować lud do udziału w życiu publicznym. Powolna i żmudna „praca u podstaw” polegała na modernizacji rozumianej bardzo szeroko, od zmiany nawyków higienicz-nych po upowszechnianie idei narodowych i przygotowanie chłopów do udziału w tych niewielkich formach przedstawicielstwa, jakie stwarzała autonomia Gali-cji, o czym piszę szerzej w ostatnim rozdziale.

Po odzyskaniu niepodległości zasadniczą modernizacją polityczną, jaką wpro-wadzała Konstytucja II Rzeczypospolitej, dawała chłopom szerokie możliwości uczestniczenia w życiu politycznym. Demokratyzacja prawa wyborczego, zarówno czynnego, jak i biernego, stanowiła ogromną szansę. Jednak przygotowanie chło-pów do udziału w życiu publiczno-politycznym wciąż nie odpowiadało uzyska-nym przez nich prerogatywom, choć trzeba dodać, że w dawnej Galicji było znacznie lepsze niż na ziemiach byłego zaboru rosyjskiego. „Rozwój państwa w sensie demokratycznym i wywalczenie przez mieszczaństwo powszechnego prawa wyborczego dały wsi możliwość manifestowania swego politycznego sta-nowiska, z czego jednak wieś wierna jeszcze dawnym tradycjom nie umiała korzy-stać (...). Wiedziano, że [gdzieś tam w mieście] panowie radzą, że z tych narad niczego dobrego dla wsi spodziewać się nie można” (Bystroń 1947, s. 432). Toteż pomimo szerokiej reprezentacji ugrupowań chłopskich w parlamencie, pomimo

dwukrotnego objęcia fotela premiera przez Wincentego Witosa, dawne przekonanie, że „polityka to pańska sprawa”, wciąż nie zostało zupełnie przezwyciężone. W chłopskich pamiętnikach z lat międzywojennych widać, że państwo w oczach chłopów nadal przybierało budzącą obawy postać urzędnika, sekwestratora czy policjanta (Chałasiński 1938, s. 114). Jednak to właśnie w okresie międzywojennym powoli „następowało w świadomości chłopów integrowanie idei państwa i ojczyzny” (Wilkin 1987, s. 214).

Po drugiej wojnie światowej wpływ mieszkańców wsi na sprawy państwa był podkreślony w jego nazwie — Polska Rzeczpospolita Ludowa. Rzeczywistość jednak znacznie odbiegała od propagandowych deklaracji. Zasadnicza większość społeczeństwa była odsunięta od współdecydowania o sprawach państwa, co utrzymywało wcześniejsze, silnie mityzowane, wyobrażenia o państwie odległym i wszechmocnym (Marody 1991). Próby kolektywizacji budziły wśród „chłopów ostrą reakcję antypaństwową. W świadomości chłopskiej powstawała bariera nie tylko nieufności, lecz wręcz wrogości wobec państwa wzmocniana przez następującą równoległe likwidację dawnych form samorządnej spółdzielczości chłopskiej. (...) Do tego wszystkiego dochodziły silne obawy chłopstwa o «zagrożenie sumienia i wyznania»” (Wilkin 1987, s. 217 i podobnie Dobrowolski 1966, s. 240). Jednak zasadniczym przełomem w relacjach państwo–chłopi było powstanie państwowych przedsiębiorstw. Łączenie pracy w gospodarstwie z pracą na państwowym etacie, korzystanie z państwowych świadczeń socjalnych, emerytalnych i rentowych stanowiło zupełnie nowy rodzaj bezpośrednich, codziennych relacji z państwowymi instytucjami. Czasy PRL utrwaliły wiele dawnych wyobrażeń, uzupełniając je o nowe, związane z socjalnymi powinnościami państwa, o czym traktują liczne opracowania socjologiczne (m.in. Marody 1991; *Rzeczywistość...* 1987; *Spoleczeństwa...* 1991; *Spoleczeństwo...* 1993; *Nim będzie...* 1997; *PRL...* 2001; *Zmiana...* 2004).

Okres transformacji przyniósł znaczące zmiany ustroju państwa, takie jak system wielopartyjny, wolne wybory, samorządy lokalne, oraz zmiany gospodarcze — wprowadzenie relacji rynkowych, uruchomienie procesów prywatyzacyjnych, a w konsekwencji upadek państwowych przedsiębiorstw i związane z tym grupowe zwolnienia pracowników oraz ograniczenie świadczeń socjalnych. Wielu badaczy społecznych opisywało reakcje społeczeństwa na te przekształcenia. Etnologiczną próbą odpowiedzi na pytanie, jakie było ich odbicie w wiejskich wyobrażeniach, były badania prowadzone w 1993 r. nad Biebrzą (Kędziorek 1996). Autor opracowania pisze o „specyficznej wizji państwa funkcjonującej wśród chłopów” w latach dziewięćdziesiątych, którą można nazwać „obrazem państwa restrykcyjno–dystrybucyjnego, wszechmocnego z jednej strony i nieżyczliwego z drugiej (ibidem, s. 121). Ta diagnoza, formułowana w końcu wieku XX, przypomina refleksje Znanieckiego z początku tegoż wieku. Dalsze spostrzeżenia z lat dziewięćdziesiątych są następujące: „stosunek mieszkańców wsi do państwa pozbawiony jest poczucia podmiotowości, możliwości wpływania na kształt polityki, gdyż państwo jest czymś obcym i wrogim” (Kędziorek 1996, s. 121). Te uwagi nawiązują do spostrzeżeń Bystronia — ich niezmiennosc także jest zastanawiająca.

Autor artykułu pisze dalej: „państwo jawi się, na podstawie omawianych źródeł, jako instytucja obca, nie posiadająca społecznego zakorzenienia. Państwo utożsamiane jest z rządem, partiami politycznymi i biurokracją. Jako takie jest wrogiem człowiekowi. Najważniejsze wydaje się jednak to, że obywatel, zwłaszcza mieszkaniec wsi, nie ma, w swoim odczuciu, żadnego wpływu na działania władz i urzędników” (ibidem, s. 121). Te spostrzeżenia potwierdzają tezę Geertza (2005b, s. 196) o tym, że wyobrażenia zmieniają się znacznie wolniej niż rzeczywistość polityczno-gospodarcza. Ukazują zakorzenienie współczesnych wyobrażeń w kulturze tradycyjnej i stanowią dobre wprowadzenie do rozważań nad wizją państwa ujawnianą w nowotarskich rozmowach, w latach 1999–2005.

„Świat na państwa jest podzielony”

Analiza kontekstów, w jakich pojawiało się słowo państwo w nowotarskich rozmowach pozwoliła wyróżnić dwa podstawowe znaczenia tego pojęcia. Termin ten był często stosowany w znaczeniu władza, na przykład w stwierdzeniach:

państwo powinno ludziom pracę zapewnić

lub: państwo to z rządem wcale sobie nie radzi,

albo: państwo to jest grupka ludzi, którzy siedzą i zarządzają całym społeczeństwem i oni się nazwali państwem (322:12).

Przechodzenie kategorii państwo w kategorię władza było widoczne nie tylko w materiałach nowotarskich. W badaniach nad Biebrzą obserwowano, że „państwo utożsamiane jest z rządem, partiami politycznymi i biurokracją” (Kędziorek 1996, s. 121). Także we wcześniejszych diagnozach, Bystronia, Chałasińskiego i Znanieckiego, te dwie kategorie nie są wyraźnie rozgraniczone. Nowotarskie rozmowy, w których słowo państwo było użyte w sensie władza, zostaną omówione w rozdziale czwartym.

Innym kontekstem, w jakim słowo państwo pojawiało się w wypowiedziach, były lokalne objaśnienia tego, co dyskurs elitarny nazywa instytucją państwa. Uzyskanie ich nie było sprawą łatwą. Pojęcie państwo wydaje się tak powszechne i oczywiste, że trudno pytać wprost o jego znaczenie. Toteż najczęściej jego desygnaty były wyławiane z toku rozmowy dotyczącej np. preferencji wyborczych. Jednak, jak się okazało w praktyce, zapytanie wprost o to, czym jest państwo, choć czasem budziło zniecierpliwienie, często przynosiło zaskakująco ciekawe odpowiedzi. W takim kontekście pojawiały się objaśnienia:

państwo? To my som! Polska! Całe społeczeństwo, cały rząd, sejm. Wszystko! (280:1);

Ludzie, jedność, no i rząd. Po pierwsze jedność! (177:1).

W takim kontekście, w jakim zostało użyte powyżej, słowo państwo opisuje określone terytorium, zamieszkujące je społeczeństwo i władzę. Wszystkie te elementy

łączy więź. Aby rozważyć jej charakter, trzeba zagłębić się w kolejne aspekty nowotarskiej wykładni pojęcia państwo.

Według ugruntowanego wśród nowotarskich rozmówców przekonania państwo musi istnieć, jest bowiem fundamentem porządku świata. Podział na państwa był uważany za podstawową klasyfikację organizującą wyobrażenia o świecie. Opisywał istniejące w nim podziały i związaną z nimi tożsamość ludzi:

Świat na jakieś części jest podzielony, na państwa, no, dane jakieś. Każdy w swoim państwie się inaczej czuje. No i teraz te rasy, narody, to musi być oddzielnie! (153:1).

Czy zatem państwa nie powinny się łączyć w większe całości, jak np. Unia Europejska? Lokalna odpowiedź w 1999 r. była dość jednoznaczna — nie — gdyż narusza to utrwalony porządek i do niczego dobrego nie prowadzi. Jeśli w Unii

granice będą otwarte i będzie jedno, to będzie jeden bajzel! (15:5);

Bałagan nie do przewidzenia! (329:8);

Państwo swoje ograniczenia daje, a jakby państwa nie było, tylko jedna Europa cała, to by był jeden burdel! (331:5).

Po wejściu Polski w struktury Unii Europejskiej, po wypłacie dopłat¹ i ułatwieniu migracji do pracy w należących do niej krajach opisane nastawienie pojawiało się już tylko w rozmowach z ludźmi starszymi. Niemniej koncepcja utrwalonego ładu, zorganizowanego wokół podziału świata na państwa i zamieszkujące je narody, jest wciąż popularna, co jest dobrze widoczne we fragmentach wypowiedzi przytoczonych w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o narodzie.

Państwo oprócz funkcji klasyfikacyjnych pełni też, zdaniem rozmówców, funkcje strażnika opisywanego ładu:

Państwo musi istnieć. Jakby nie istniało to by ktoś wkroczył i zabrał to wszystko (280:3).

Zatem państwo to ograniczone terytorium i dobra, które się na nim znajdują, wymagające czujności właścicieli i ochrony przed zaborczymi sąsiadami,

bo inne narody są pazerne na ziemię! (231:5).

Dlatego tak istotne dla rozmówców były granice —

dawno nie było państwa, były plemiona, ale też była granica. (...) Państwo to jest moim zdaniem wspólnota w granicach (108:23).

Znaczenie granic podkreślał też pięćdziesięcioletni rolnik, wykorzystując często stosowany zabieg opisywania spraw odległych i skomplikowanych poprzez sprowadzenie ich do rzeczywistości swojej:

Pani widzi tu ten ogródek zagrodzony? Co to jest? Łobszar! Z granicami! I tak prosto, najkrócej o państwie można powiedzieć (1:1).

¹ Wielu góralom dopłaty nie przysługiwały z racji zbytznego rozdrobnienia gospodarstw.

Wyraźne granice nie tylko wytyczają terytorium, lecz także wyznaczają wspólnotę zamieszkującą tę ograniczoną przestrzeń. Były pracownik „Podhala” mówił o tym, stosując pytanie retoryczne, ulubioną przez górali formę przekonywania:

Jest pani wierząca? Tak? No to: co to jest Kościół? Kościół to wspólnota, parafialna, nie?!
To państwo tyż tak jest: wszyscy ludzie w obrębie tych granic co mieszkają. Nie?!
(108:23).

Państwo to wspólnota ludzi, należące do niej dobra, przynależna jej ziemia, wszystko chronione granicą, której trzeba strzec przed zewnętrzną ingerencją. Dlatego państwo musi mieć:

swoje zasady, swoje łobzary, swoje granice (15:5);

Każdy swojego pilnuje i to od wieków tak jest, swojego się patrzy (...) Ty jesteś w tym państwie, tu masz siedzieć i o to państwo dbać! (282:1).

„Jak na gospodarstwie, no to tak samo i w państwie”

Opisane powyżej przekonania nawiązują do porównania, często pojawiającego się w nowotarskich rozmowach. Państwo, jak gospodarstwo czy domostwo (D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz 1992, s. 86), obejmuje przestrzeń wyraźnie ograniczoną, zamieszkiwaną przez wspólnotę powiązaną szczególnym rodzajem więzi i gospodarzącą dobrami wypracowanymi przez poprzednie pokolenia. Porównanie państwa do gospodarstwa niekiedy było wyrażane wprost, jak w wypowiedzi starszego gazdy:

można to porównać z rolnikiem na wiosce. Cy no tam w na gospodarstwie. No to tak samo i w państwie (339:22).

Najczęściej jednak krótko nawiązywano do relacji w gospodarstwie, jakby to porównanie było dla wszystkich oczywiste i nie wymagało wyłożenia. Niekiedy było zastępowane odniesieniem do relacji na baczowce:

Badacz: A czemu służy państwo?

Starszy rolnik: No a kto by kierował ludźmi?! Baca ma owce, a musi mieć, kurwa! Baca jest! Juhasy są! Żeby to patrzeć dobrze!

Badacz: To my jesteśmy tymi owcami?

Rozmówca: No a co? Nie chodźcie do kościoła?! Łowiecki my są! Ksiądz ma owce pilnować, żeby mu ani jedna nie zginęła. Bo jak mu zginie, to on winien! Tak samo i państwo!
(323:4).

W tej wypowiedzi słowo państwo jest utożsamione z władzą, a właśnie w wypowiedziach na temat władzy najczęściej przywoływano postać gazdy lub bacy, jak na przykład w zdaniu:

władza powinna być jak dobry gazda, żeby ludziom nie brakowało ani chałupy, ani chleba (60:1).

Porównania władzy do gazdy, bacy i ojca zostaną omówione w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o władzy.

Odniesienie państwa do gospodarstwa początkowo wydawało się jednym z wielu góralskich zabiegów retorycznych. Jednak po pewnym czasie okazało się, że rozwinięcie go pozwala na zrozumienie wielu wątków powtarzających się w rozmowach. Metafora gospodarstwa uczyniło zrozumiałym przenoszenie rozmowy ze sfery polityki do sfery gospodarki, tak charakterystyczne dla nowotarskich rozmów. Górale, rozmawiając o państwie, mówili o „gospodarowaniu majątkiem narodowym”, wypowiadając się o władzy, mówili o niej w kategoriach „gospodarza kraju”. Te spostrzeżenia nasunęły myśl, że rozmówcy wyobrażają sobie państwo jako wielkie gospodarstwo należące do narodu i zarządzane przez władzę pełniącą w nim funkcje gazdy, ze wszystkimi związanymi z tym powinnościami i oczekiwaniami.

Wizja państwa jako wielkiego gospodarstwa została w pracy potraktowana jako „metafora źródłowa” (Turner 2005, s. 20), ułatwiająca zrozumienie nowotarskich rozmów i uchwycenie lokalnych wyobrażeń. Ten trop myślowy opiera się na założeniu, że konstruowanie wyobrażeń dotyczących *orbis exterior* (Stomma 1986, s. 132) dokonuje się poprzez rozszerzanie pojęć, kategorii i ich znaczeń, stosowanych w celu opisywania i rozumienia bliskiej, codziennej rzeczywistości — *orbis interior*. W efekcie wyobrażenia o relacjach państwo–naród–władza są konstruowane na fundamencie doświadczeń współdziałania rodziny i gospodarza w ramach gospodarstwa rolnego. Jednak podstawą tworzenia konstruktów myślowych jest nie samo doświadczenie, ale raczej znaczenia przypisywane temu doświadczeniu w tradycyjnej kulturze chłopskiej. Kultura ludowa staje się w tej sytuacji „dziedzina pomocniczą metafory źródłowej” (Turner 2005, s. 20) — dziedziną lepiej znaną i opisaną, pozwalającą zrozumieć współczesne wyobrażenia o państwie. Trzeba przy tym podkreślić, że pojęcie kultura tradycyjna dotyczy modelu skonstruowanego przez badaczy społecznych, a nie rzeczywistości wsi polskiej przełomu XIX i XX w.

Kulturowo zinterpretowane doświadczenie funkcjonowania w gospodarstwie było i jest doświadczeniem totalnym, obejmującym nie tylko wymiar gospodarczy, ale też wiele innych aspektów życia mieszkańców wsi: „cechą specyficzną i fundamentalną tradycyjnej kultury chłopskiej jest jej związek z gospodarstwem. Chodzi nie tylko o to, że gospodarstwo stanowiło źródło utrzymania rodziny, lecz o głębokie i wielostronne współzależności łączące rodzinę z jej warsztatem pracy” (Markowska 1964, s. 197). Trzeba przywołać inne opracowania, aby rozważyć dokładnie charakter owych zależności. Według nich „w świadomości chłopskiej podstawowy obowiązek, sens życia polegał w tym okresie [XIX/XX w.] na obsłudze ziemi przez parę małżonków i liczne w zasadzie dzieci, jako tanią siłę roboczą. Obsługa ta stanowiła święty moralny obowiązek, związany z licznymi mistycznymi i magicznymi wierzeniami. Ziemia była «Świątą Matką», którą należało szanować i dochować jej wierności” (Dobrowolski 1966, s. 145). Ten cytat rozszerza znacznie przywołane twierdzenia Markowskiej o głębokich i wielostronnych zależnościach pomiędzy rolnikiem a gospodarstwem. Okazuje się, że więź z gospodarstwem ma

dla rolnika znaczenie fundamentalne, określając sens życia i podstawowe życiowe cele. Ten egzystencjalny wymiar jest ściśle powiązany z etycznym. Uczciwe życie rolnika to wypełnianie „świętego, moralnego obowiązku” względem ojcowizny. „Mistyczne i magiczne wierzenia” wspierają ten obowiązek sankcją transcendentną. Podkreślenie ponadnaturalnego wymiaru więzi łączącej rolnika i gospodarstwo potwierdza tezę, że jest to relacja daleko głębsza niż tylko ekonomiczna. Nie ogranicza się do gospodarki, obejmuje wszystkie sfery życia człowieka.

W kulturze tradycyjnej „obowiązkiem rodziców jest utrzymanie i zabezpieczenie [dzieci]. Dzieci obowiązują bezwzględne posłuszeństwo wobec rodziców, którzy mają pełną władzę nad nimi. (...) Praca na ziemi jest obowiązkiem rodziny. Gazda przemija, ziemia nie przemija. Uprawianie świętej ziemi ustanowił Bóg. Matka ziemia jest święta i obraziłaby się, gdyby nie była starannie uprawiana. Głowa rodziny jest jej rządcą i gazdą, której obowiązek utrzymania rodziny został poruczony przez Boga. Wykonanie tych obowiązków umacniają sankcje boskie. Kto nie spełnia wspomnianych nakazów może spotkać się z pomstą boską” (Dobrowolski 1966, s. 208). Określenie rodziny jako świętej podkreśla, że jest to grupa uważana za podstawową, nie na mocy jakichś biologicznych powiązań, ale raczej na mocy prawa bożego. W skali państwa odpowiednikiem rodziny jest naród, który także jest postrzegany jako kategoria podstawowa. Projektując na makroskalę wyobrażenie o świętości ziemi i rodziny, można oczekiwać przekonania o świętości narodu i ojczyzny.

Doskonałym wycuciem wiejskich znaczeń wiązanych z doświadczeniem gospodarowania wykazał się Józef Tischner, pisząc w *Etyce solidarności*: „Dawne polskie słowo «gospodarz» wskazuje na człowieka, który los swój związał z ziemią — z pracą na roli. Z gospodarzem wiąże się gospodarstwo. Gospodarstwo to przestrzeń oswojona pracą gospodarza — gospodarowaniem. (...) Gospodarowanie — praca gospodarza — było najdawniejszą polską pracą, a Polska najdawniejszym gospodarstwem. (...) Nigdy w naszej tradycji gospodarowanie ziemią nie było uważane za wyraz troski o wyłącznie własny interes gospodarującego. Jeśli ktoś tego nie rozumiał, okrywał się hańbą. Gospodarowanie było służbą, a tam gdzie jest służba, jest żywe doświadczenie prawa wspólnoty” (2005, s. 81). I dalej: „Musimy dziś lepiej zrozumieć naturę więzi, która łączy gospodarza z jego gospodarstwem. Musimy właściwie ująć naturę gospodarskiej pracy. Grozi nam bowiem niebezpieczeństwo, że pracę tę potraktujemy tak jakby to była praca przedsiębiorcy przemysłowego. Przedsiębiorca przemysłowy to jeszcze nie gospodarz. (...) Dla takiego człowieka ziemia to tylko «surowiec» do «wyekspluatowania», a gospodarstwo to «fabryka» do produkcji niosącej materialny zysk. (...) Co to znaczy, że ziemia nie jest ani surowcem, ani fabryką, lecz właśnie ziemią, częścią gospodarstwa? (...) Trzeba spojrzeć od wewnątrz, od strony ducha, od strony etosu. Ziemia stanowiąc część gospodarstwa jest rolą, nie jest więc ani surowcem do eksploatacji, ani fabryką «do produkcji zbóż». (...) Ziemia nie «produkuje», ziemia rodzi. (...) Człowiek musi pomóc ziemi, aby rodziła lepiej i więcej, by w ten sposób podtrzymywała jego życie. Ziemia służy człowiekowi tylko wtedy, gdy człowiek potrafi jej służyć” (ibidem, s. 83). „Dlatego ziemię, która stanowi podstawę gospo-

darstwa, nazywamy w języku polskim «rolą». (...) Rola uobecnia w sobie pracę pokoleń. (...) Rola jest zawsze «ojcowska». Zawsze jest w niej jakieś dziedzictwo. (...) Rola to miejsce spotkania — miejsce, na którym spotykają się prace pokoleń. (...) Kiedy człowiek staje się gospodarzem ziemi? Człowiek staje się gospodarzem ziemi, gdy współpraca człowieka z ziemią jest integralną częścią współżycia z innymi ludźmi. Człowiek ma swoją rolę od innych i dla innych. Jestem «właścicielem» ziemi, ale pojęcie własności ma tu sens szczególny. Wcale nie znaczy, że mogę zrobić ziemią to co chcę. Gospodarskie «mieć» to nie to samo, co «mieć» dorobkiewicza czy przedsiębiorcy przemysłowego” (ibidem, s. 84). „Gospodarskie «mieć» znaczy «dać». Gospodarowanie to prawdziwa służba” (ibidem, s. 85). „Nie ma gospodarowania bez serca do gospodarowania” (ibidem, s. 87).

Wiedza o specyfice zależności pomiędzy gospodarzem, jego rodziną i ziemią, którą uprawiają, ułatwia zrozumienie współczesnych wyobrażeń o władzy i państwie. Wyobrażeń tworzonych, jak już było powiedziane, poprzez rzutowanie znaczeń przypisywanych powiązaniom w mikroskali gospodarstwa rolnego na makroskalę państwa.

„Wyprzedź majątku narodowego”

Rozważając relację łączącą gospodarza, rodzinę, gospodarstwo w kulturze tradycyjnej, warto przyrzeć się obowiązującym wówczas na wsi stosunkom własności. Jak to opisywał Tischner, gospodarz nie uważał gospodarstwa za indywidualną własność, nawet jeśli taki był zapis prawny. Gospodarstwo było otrzymane „po ojcach”, należało do całej rodziny i powinno być przekazane następnym pokoleniom. Była to zatem własność „o charakterze społecznym” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 144). „Rodzinnego charakteru gospodarstwa rolnego nie należy tłumaczyć w ten sposób, jak gdyby rodzina była związkiem osób posiadających wspólną własność. Członkowie rodziny nie posiadają zasadniczo ekonomicznego udziału w gospodarstwie, ich udział jako członków grupy ma jedynie społeczny charakter, z czego wynika ich społeczne prawo do tego, aby grupa zapewniła im utrzymanie oraz z ich strony społeczny obowiązek, aby przyczynić się do egzystencji grupy. Gospodarstwo rolne jest materialną podstawą tego społecznego związku, wyrazem jedności grupy w świecie ekonomicznym. Uprawnienia i obowiązki członków wobec tego gospodarstwa nie należą do żadnych indywidualnych praw z tytułu własności, ale od tego, jak bliski jest ich stosunek społeczny wobec grupy” (ibidem, s. 144–145).

Rzutując te wyobrażenia o własności na skalę państwa, można oczekiwać postrzegania państwa i majątku państwowego jako majątku narodowego, którym władza jedynie zarządza. To przypuszczenie nawiązuje do spostrzeżeń Józefa Chałasińskiego, piszącego w latach trzydziestych, że „prawa narodu do majątku narodowego wynikają z podobnych przekonań i są przeniesieniem na życie wielkiej nowoczesnej społeczności narodowo–państwowej tej samej zasady, która w dawnych społecznościach wiejskich odwiecznie obowiązywała: że ziemia ze swoimi

bogactwami i życiodajną siłą jest podstawą bytu całej grupy, a nie terenem indywidualistycznej eksploatacji” (Chałasiński 1938, s. 162).

Nowotarskie rozmowy w pełni potwierdziły tę tezę. Proces transformacji, a zwłaszcza procesy prywatyzacyjne, rozmówcy opisywali w kategoriach wyprzedzaży majątku narodowego:

Wysprzedali Polskę!!! (15:1);

Pięćdziesiąt lat my pracowali, harowali wszyscy, a dzisiaj to wszystko zostało sprzedane! Wszystko sprzedane! Za frajerskie pieniądze! (382:2);

Sprzedali wszystkie fabryki, wszystko co mieliśmy, naprawdę! (383:1).

Ten wątek zarówno rozmów we wsiach, jak i później targowych dyskusji (2001–2005) budził ogromne emocje, wśród których dominowały rozżalenie i oburzenie:

oni naszą własność wysprzedają, jak oni se wyobrażają, że zrobią nos Polaków, i tych starych i tyk młodyk niewolnikami innym krajom! (378:2);

Polska wpadnie w bagno, bo jest sprzedana i rozgrabiona! (392:2);

Oni obcym interesom służą! Nie o Polskę dbają! Jak można sprzedać fabrykę czy dom towarowy jednemu człowiekowi, jak to było budowane przez cały naród? To przecież nie jest jednej osoby, to przecież nie jest władzy. Teraz to nie wiadomo, komu sprzedają, a to było całego narodu! Czem tu mają rządzić, jak wszystko sprzedali! (261:3)

Wyjątkowo oburzający wydawał się rozmówcom upadek kombinatu obuwniczego „Podhale” w Nowym Targu i sprzedaż prywatnym firmom jego majątku:

teraz [2000 r.], okropnie rządzą! Dopuszcili do upadłości kombinatu! A to przecież taki zakład był! Wiodący tu na Podhalu! Tyle tysięcy ludzi robiło i wszyscy mieli robotę! A teraz, co?! (375:2).

Symbolem „wyprzedawania narodowego gospodarstwa” w latach dziewięćdziesiątych był dla wielu rozmówców wicepremier Leszek Balcerowicz, o którym często wypowiadano się z żywą niechęcią²:

no tego Balcerowicza to trzeba by znieść! Jo nie wiem! On się nie nadaje w ogóle! Bo on nie myśli! No wie pani, on zrobił te wyższe podwyżki, to przecież on to wszystko zniszczył! Czy oni nie wiedzą co robią?! A teraz co?! Kto widział! Pani uważa, że to jest nor-

² W rozmowach słowo „Balcerowicz” pojawiało się w kilku znaczeniach. Po pierwsze jako określenie czasu i związanych z nim doświadczeń. Tak rozumiane było terminem stosowanym wymiennie z wyrażeniami „za kapitalizmu”, „za demokracji” do opisanego lat dziewięćdziesiątych. „Za Balcerowicza” było przeciwstawiane określeniu czasowemu „za komuny” i streszczało w sobie wszystkie złe doświadczenia okresu transformacji: upadek państwowych zakładów pracy i związane z nim bezrobocie, załamanie się koniunktury w rolnictwie oraz w rzemiośle, zwłaszcza kuśnierskim, a w efekcie konieczność migracji zarobkowych oraz utratę wartości górskich oszczędności gromadzonych w dolarach. Przyczyną sprawczą tych niekorzystnych zmian był w oczach rozmówców wicepremier Leszek Balcerowicz, obwiniany o preferencje podatkowe dla zagranicznych supermarketów, które niszczyły polski handel; o sprowadzanie z Zachodu żywności gorszej, ale tańszej, co rujnowało polskie rolnictwo i hodowlę, o wyprzedawanie polskich banków obcomu kapitałowi, w czym istotną rolę odegrała też, zdaniem rozmówców, Hanna Gronkiewicz-Waltz, będąca również obiektem niechęci rozmówców. Nazwisko Balcerowicz często łączono z inwestycjami (np. 15:7).

malne ziemię sprzedawać polską?! No to my wyprzedamy ziemię Niemcom..., no Amerykanom, niech będzie, obojętne, i pani uważa, czyje to będzie?! I on to ma, to jest jego ziemia, on jest obywatelem i co?! Czy fabryki! Wszystko sprzedają obcokrajowcom! No i to jest w porządku?! To nie jest w porządku! I widzi pani, i co?! Dalej idziemy w dług! Dalej idziemy w bagno!!! (304:8).

Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, rozmówcy opisywali procesy transformacyjne „jako wyprzedaż majątku narodowego”. Dzieje się tak dlatego, że dokonano przeniesienia wyobrażeń o stosunku rodziny do ziemi odziedziczonej po przodkach, czyli ojcowizny, na relację pomiędzy narodem a ojczyzną, w taki sposób jak to opisywał Stanisław Ossowski (1984, s. 23). Utożsamienie państwa z ojczyzną, pojawiające się w niektórych kontekstach, jest dobrze widoczne w krótkich sformułowaniach, takich jak

państwo to jest Polska! (325:3);

Państwo to jest Polska albo Ojczyzna! (323:4);

Państwo jest, normalnie, mi się wydaje... Ojczyzna cała tu! Polska! To jest cała Ojczyzna! (172:1).

Myślenie o państwie jako o gospodarstwie należącym do narodu, a odziedziczonym po przodkach uzasadnia oburzenie zawarte w słowach:

oni sprzedali Polskę i koniec! (371:1);

Kpią sobie z naszego państwa, na które ktoś kiedyś ciężko pracował! (383:1);

Polska bez wojny idzie w przepaść! (306:2);

Sprzedawają te ziemie, te nase, kapalinę tą wszystką chcą wyprzedać (241:4);

Suchocka! PGR-y poprzedawali, ziemię poprzedawali Niemcom! A nasi Polacy gdzie? (...) Pani wie to jest klęska! KŁĘSKA! Choćby to nie wiem, jaki Pan Bóg dał, to nie da rady tego zrobić tego, co ci ludzie zrobili! No to nic nie warte w tym rządzie! No wszystko polikwidowali, zniszczyli i więcej nic!? (159:5).

Władza jakkolwiek zarządza dobrem narodowym, nie ma moralnego prawa wyprzedawać go, tak jak gospodarz nie ma moralnego prawa wyprzedawać ziemi odziedziczonej po ojcach i należącej do rodziny. Takie działanie w skali wsi jest oceniane bardzo negatywnie, trudno zatem dziwić się emocjom, gdy dokonuje się w skali kraju:

Tu na wsi o to chodzi, żeby było jak być powinno! Żeby nie nastąpiła sprzedaż Polski! To, co chłop w pocie czoła własnego robił, to łoni tera rozgrabiajom, sprzedajom (359: 2,3).

Tak jak praw do gospodarstwa nabywa się przez dziedziczenie „po ojcach”, tak majątek państwowy, czyli w nowotarskim ujęciu — narodowy, odziedziczony został po przodkach, którzy go wypracowali z myślą o przyszłych pokoleniach. Sprawą władzy jest tak nim zarządzać, aby go pomnażać dla kolejnych pokoleń i właśnie to oczekiwanie kryje się w słowach

na wsi chodzi o to, żeby było jak być powinno!

„Oni powinni tak rządzić, aby ludziom pracę zapewnić!”

Relacja pomiędzy rodziną a gospodarstwem to nie tylko relacja własności, lecz przede wszystkim relacja pracy. Jak pisał Tischner, w społecznościach rolniczych praca nie była postrzegana jako działalność zarobkowa. Była „świętym moralnym obowiązkiem” (Dobrowolski 1966, s. 145), obwarowanym sankcją transcendentną, co czyniło ją powinnością nadającą sens ludzkiemu życiu. Praca łączyła bardzo silną więzią rodzinę, gospodarza i gospodarstwo: „praca — znak życia — w momentach, gdy była potrzebna, stawała się darem ofiarowanym drugiemu człowiekowi czy ludziom. Wymagało to bezwzględного odwzajemnienia, związanego, po pierwsze, z istotą więzi tworzonych przez podarowanie, po drugie zaś, z treścią przekazywanego znaku. Określało powiązania między ludźmi, które pozwalała ich wyróżnić jako «swoich» w imię znaku życia” (Zadrożyńska 1983, s. 92). Członkowie rodziny byli zobowiązani do pracy na rzecz gospodarstwa. Gospodarz miał za zadanie sprawną organizację pracy i kierowanie nią tak, aby zapewniała rodzinie utrzymanie. W latach 1880–1919 „rodzina «kmiecia» i «zagrodnicza» w całości pracowała w swoim gospodarstwie. Obsługa gospodarstwa, zadanie jego utrzymania i pomnażania — ten wspólny, jednoczący cel powoduje, że grupa ta wykazuje znaczny stopień zorganizowania. Jego przejawem było sprawowanie kierownictwa przez ojca, głowę rodziny (...). Dalszym wyrazem tej organizacji był system podporządkowania ojcu pozostałych członków rodziny i ściśle określenie ich obowiązków i przywilejów. Łączyły się one z wiekiem i płcią. (...) Każda z tych grup wieku miała swój określony przydział pracy w gospodarstwie” (Markowska 1964, s. 50–51).

Rzutuąc te wyobrażenia na skalę państwa: naród jest zobowiązany świadczyć na rzecz państwa swoją pracę lub jej owoce, oddawane w podatkach. W zamian oczekuje od władzy zorganizowania gospodarki kraju w taki sposób, aby wszystkie ręce do pracy były potrzebne i aby każdy mógł się utrzymać z własnej pracy. Doświadczenie grupowych zwolnień na początku lat dziewięćdziesiątych budziło w rozmówcach poczucie krzywdy i gniew. W czasach PRL bardzo wielu górali łączyło pracę „na gazdówce” z pracą w państwowym przedsiębiorstwie. Likwidację państwowych przedsiębiorstw, masowe zwolnienia pracowników interpretowano jako porażkę władzy. Staje się to zrozumiałe wtedy, gdy spojrzymy na ten proces z perspektywy relacji w gospodarstwie. Gdy gospodarz dobrze organizuje pracę członków rodziny i najętych pomocników, wówczas każde ręce do pracy są potrzebne, a rzetelnie wykonana praca przyczynia się do pomnażania dostatku. Gdy nagle ogromne rzesze ludzi okazują się niepotrzebne w państwowym gospodarstwie, rozmówcy uważają, że

rządzenie to im wcale nie idzie! (391:1).

Oczekiwania rozmówców względem władzy (która w cytowanej wypowiedzi jest opisywana słowem państwo) ograniczają się do prostych postulatów —

państwo powinno zapewnić pracę i bezpieczeństwo. Praca! To podstawowa rzecz! I w miarę sprawiedliwość powinna być. A teraz to państwo nic nie zapewnia. Sobie ino! (329:6);

Ich obowiązkiem jest ludziom pracę zapewnić! To jest tak na całym świecie i to jest wpisane w konstytucji. Ale kto ją da? Widzi Pani co się teraz robi! (...) Państwo się nie wywiązuje! A na papierze i według konstytucji należy ci się! Proszę bardzo! No, ale niech Pani idzie! Ciekawe, czy Pani dadzą pracę?! (108:14).

Autor tej wypowiedzi nie powołuje się na relacje w gospodarstwie, ale na konstytucję. Nie należy jednak sadzić, że to słowo rozumie tak, jak jest ono objaśniane w dyskursie elitarnym. Konstytucja w rozmowach była rzadko przywoływana, bo nikt z rozmówców jej nie czytał. Nieliczni, którzy o niej wspominali, zakładali, że zawiera zapis umowy władzy z narodem, jest sformalizowaniem i utrwaleniem zwyczajowej ugody o zarządzanie państwowym gospodarstwem.

Przytoczona wypowiedź mogłaby sugerować, że mamy do czynienia z postkomunistycznym uzależnieniem od państwa. Jednak wypowiedzi:

Ja nie wiem, niech oni organizują jak umia, aby robota była (108:17)

lub: powinni zapewnić pracę przynajmniej, żeby każdy miał szansę zarobić i mógł utrzymać się z tego (335:1)

i wiele podobnych pokazują, że nie mamy tu do czynienia z wyuczoną bezradnością. Określenie „dać robotę” (326:2) oznacza w tym kontekście: przydzielić pracę, zorganizować ją, zarządzić nią. W nowotarskich rozmowach trudno dopatrzeć się oczekiwania, „żeby państwo otoczyło ich opieką” (Kędziorek 1996, s. 121). Często natomiast pojawiały się postulaty, żeby władza dobrze organizowała pracę w państwie —

znaczy państwo nie powinno dawać, tak żeby dawało, utrzymywało ludzi. Państwo powinno ino zapewnić pracę, za darmo nic, ino o robotę chodzi! Niech każdy idzie do pracy i utrzymuje się z pracy własnych rąk, a nie żeby siedział w domu i czekał: bo dostanę, bo mi się należy, bo wezmę bezrobocie (335:6).

Podobnie rozmówcy nie mogli sobie wyobrazić sytuacji wypłacania emerytur i rent ludziom, którzy nie pracowali:

no jakżeby?! No jakżeby?! Jak nie pracował to żeby brał emeryturę?! To niesprawiedliwe! (328:3).

Oczekiwanie, że państwo zorganizuje pracę, jest konsekwencją myślenia o państwie jako o wielkim gospodarstwie, w którym gospodarz zarządza pracą. Oczekiwanie, żeby sprawnie zarządzała pracą narodu, nie jest pozostałością czasów realnego socjalizmu, ale znacznie starszych wyobrażeń o powinnościach władzy, wywiedzionych z doświadczenia gospodarstwa rolnego i jego rozumienia w kulturze tradycyjnej.

W porównaniu państwa do gospodarstwa zawarty jest pierwiastek losu. Nie jest zależne od woli człowieka to, w jakiej rodzinie przyjdzie na świat, i podobnie to, w jakim państwie człowiek się rodzi, nie jest wynikiem jego wyboru. Tymcza-

sem zasadniczo różny jest los dzieci dobrego gospodarza i trwoniącego rodziną własność „skapańca” (Dobrowolski 1966, s. 208) —

jeden prowadzi gospodarstwo luksusowo, w porządku, a drugi zdziaduje wszystko wincej. No tak samo i w państwie (339:22).

Tak jak na wsi można urodzić się „na gazdówce” lenia czy pijaka, tak można urodzić się w źle rządzonym państwie. Los decyduje o tym, czy człowiekowi przyszło żyć w dobrze rządzonym państwie, jak Niemcy czy USA, czy też w Polsce, która, zdaniem rozmówców, nie byłaby krajem biednym, gdyby nie była tak źle rządzona. Wówczas pomimo wszelkich starań i ciężkiej pracy nie uda się wypracować dobrobytu, bo owoce pracy przywłaszczycy sobie i przetraci władza:

ja pracowała 28 lat! Ja powinna mieć emeryturę taką jak się należy, żeby mogła emerytury żyć! A nie żyć za pięć stówek, jeszcze nie całe! Całe życie sobie składki biorom: ZUS-y i podatki, z tego no! I wykradli wszystko! A ludzie nic nie mają!

To oburzenie na władzę trwoniącą owoce pracy narodu przypomina oburzenie wiejskiej społeczności na gospodarzy przepijających owoce pracy rodziny.

Pierwiastek losu wydaje się sprzeczny z koncepcją umowy, ale też nie jest to umowa społeczna opisana przez Locke’a i Rousseau. Umowa o zarządzanie państwem jest raczej zwyczajową ugodą, w której komponent konieczności jest niemały. Należy jednak odróżnić postawę akceptującą oddziaływanie losu na życie człowieka od fatalizmu (Giddens 2001, s. 151). Akceptacja losu nie musi oznaczać bierności *homo sovieticus* (Tischner 2005). Może przejawiać się w charakterystycznej dla społeczności rolniczych pokorze, z którą przyjmuje się konieczności życiowe i zdarzenia losowe, których przyroda nie szczędzi rolnikom. Zdaniem rozmówców, jeśli przyszło się na świat w rodzinie utracjusza, trzeba iść pracować u obcych i podobnie, kiedy człowiek urodził się w państwie, w którym gospodarka jest źle organizowana, a władza kradnie, musi emigrować.

Falę migracji zarobkowych, jaka była odpowiedzią na grupowe zwolnienia z państwowych zakładów, rozmówcy opisują jako porażkę władzy, uważając, że to nieudolność władzy zmusza ich do migracji. Większość rozmówców traktowała zatrudnienie za granicą jako zło konieczne, podkreślając, że Polacy wykonują tam prace, których obywatele Niemiec, Austrii czy USA nie chcą robić za tak niskie wynagrodzenie. (Oczywiście dotyczy to pracy fizycznej, lecz tylko taka interesowała rozmówców). W sytuacji, gdy „władza to z rządu siebie wcale nie radzi”, człowiek może liczyć tylko na własną przedsiębiorczość, toteż siedemdziesięcioletnia gaździna informowała nas z dumą:

ja mam dwie klasy — pisać i cytać to nie umim, ale żem zrobiła w Ameryce obywatelstwo i wszystkie dzieci żem wypchała i wszystkich wnuków. Ja sześcioro dzieci miała i wszystko żem wypchała, bo co tu biedaki mieli robić! (281:2).

Przytoczone zdanie miało być argumentem na rzecz tezy, że w Polsce, w roku 2000, zarobić się nie da, bo

uni źle gospodarzą! (...) Wszyscy uciekają i Pani też będzie chciała wyjechać! Bo tu warunków nie ma! Ludzie mądrzejsi, wykształceni — wszystko ucieka! (382:2).

Podatki — „wspomożenie państwa”

Wzór gospodarstwa rolnego, będąc podstawą wyobrażeń o relacji naród–państwo–władza, określa nie tylko oczekiwania względem władzy, ale także powinności narodu. W tradycyjnym gospodarstwie praca jednostki była świadczeniem na rzecz gospodarstwa. W skali państwa odpowiednikami są podatki, które naród oddaje

żeby utrzymywać to państwo (335:5);

Przecież jak ja pracuję, dostaję pieniądze, no to też dla państwa się pracuje. Dla państwa. Więc jedno z drugim się wiąże! (328:1).

Pobieranie przez państwo podatków wydawało się rozmówcom zwyczajem odwiecznym, oczywistym i moralnie uzasadnionym:

jak to się mówi co cysarza, to cysarzowi, a co boskie, Bogu. No podatki się płaci, bo się płaci. To na wspomóżenie państwa idzie (281:4);

Politycy to zjedzą (331:1).

Nikt nie kwestionował samej zasady płacenia podatków. Tym, co oburzało rozmówców, było nieuczciwe zarządzanie wypracowanym przez naród dochodem i niesprawiedliwe dzielenie go. Gospodarz, który wydaje wypracowany w gospodarstwie dochód na własne przyjemności, jest na wsi oceniany jak najgorzej (Dobrowolski 1966, s. 208). Podobnie władza wykorzystująca państwowe pieniądze dla własnej korzyści jest, przez rozmówców, piętnowana. Taki proceder uważany jest za działalność karygodną, tym bardziej że o ile w gospodarstwie rolnym gospodarz współtworzy dochód własną pracą, to władza jedynie korzysta z owoców pracy obywateli. Takie postrzeganie sprawy widać w wypowiedzi:

z czego Oni żyją? Oni żyją z naszych podatków, co wycyganili dla siebie! Oni tych pieniędzy nie zarobili!!! (229:3);

A skąd te pieniądze, co urzędnicy biorą? Przecie to jest wszystko z podatków! Z naszych! Z rolnictwa! Bo skąd by się to wzieno, jak nie z rolnictwa! (330:4);

Przecież my do państwa płacimy! Podatki! Wszystkie podatki! Mnie z renty odciągają podatki! Na kogo to idzie?! Na polityków! Politycy to zjedzą! Po prostu zjedzą! (331:1).

Tym, co również irytowało rozmówców, była wysokość obciążeń fiskalnych nakładanych na drobnych przedsiębiorców, którą nazywano „wyzyskiem” (281:4), narzekając, że

te podatki to teraz takie wygórowane! (102:9).

Na przypomnienie hasła o zielonym świetle dla rozwoju przedsiębiorczości rozmówcy sarkali i przytaczali argumenty o nieustannym podnoszeniu opłat takich jak ZUS czy VAT, które czynią działalność małej firmy coraz mniej opłacalną. Państwowe ciężary fiskalne określali po swojemu jako

zusy francowate (384:5)

albo: zusy–śmusy

lub: zusy zajebane (380:7),

байд: ZUS to w ogóle jest jednostką, którą ludzie nienawidzą! (239:3).

Targowi sprzedawcy, dobrze zorientowani w liczbach, krytykowali państwową politykę fiskalną, przytaczając konkretne sumy z 2001 r.:

w tej chwili prywatny jak robi [chodzi o firmę jednoosobową] to 600 i coś złotych tego ZUS-u musi zapłacić, a oni planują podnieść ZUS do 120% średniej krajowej!. Średnia krajowa jest w granicach 1080 zł, to ZUS będzie 1300 zł miesięcznie. No niech Pani tyle zarobi tu na targu! I podatki opłaci i rodzinę utrzyma! Nie ma mowy! (391:5).

Irytację budziła sama wysokość średniej krajowej.

Kto tyle zarabia,

gdy normalni ludzie

robią za 1000 zł i to uważa, że dużo zarobił.

Często rozmówcy porównywali polski fiskalizm z amerykańskim — dobrze im znanym z wielopokoleniowych już kontaktów. W USA, jak twierdzili, prowadzenie działalności gospodarczej nie wymaga wielu formalności, a przede wszystkim nie jest tak obciążone opłatami na rzecz państwa:

u nas w Polsce inaczej niż w Ameryce, wszystko owatowane i to jak! Kto widział takie rzeczy! Wszyscy z Polski uciekają! A my u siebie mamy roboty dość! Tylko żeby państwo ludziom nie przeszkadzało! Tych ciężarów tyle nie nakładać! (...) Żeby oni nie przeszkadzali! Nie doili z nas! (382:8).

Podobnie jak w przypadku gospodarza wyzyskiwanie podległych mu członków rodziny jest moralnie nieuprawnione i wywołuje żywą reakcję społeczności wiejskiej, również wyzysk w skali państwa jest oceniany jako oburzający. Tu dochodzimy do ważnej dla rozmówców kategorii sprawiedliwości.

„Nie ma sprawiedliwości w Polsce!”

W czasie przygotowań do badań terenowych istotną kategorią dyskursu o polityce wydawała się wolność. Nowotarskie rozmowy szybko podważyły ten pogląd. Okazało się, że w dyskursie lokalnym wolność wiązana jest raczej z zamożnością i tolerancyjną żoną niż z państwem. Zdaniem rozmówców wolność człowieka ogranicza przede wszystkim bieda, a w kwestii alkoholu także żona, o czym będzie mowa w rozdziale poświęconym wyobrażeniom o demokracji. Z państwem natomiast rozmówcy łączyli nieodmiennie kategorię sprawiedliwości. Sprawiedliwość, będąca moralnym fundamentem podziału pracy i jej nagradzania w chłopskim gospodarstwie, okazała się równie znacząca w rozmowach o zarządzaniu państwem.

Współcześnie cenę towaru wyznacza rynek, a zatem wynagrodzenie za pracę jest wynikiem mechanizmów rynkowych, a nie przyjętej koncepcji sprawiedliwości. Pozostaje to w oczywisty sposób w sprzeczności ze społecznym, moralnym ro-

zumieniem sprawiedliwego wynagrodzenia wyniesionym z kultury ludowej, niemającym wiele wspólnego z mechanizmami rynkowymi, co dobrze przedstawił Józef Tischner w przywołanym wcześniej fragmencie *Etyki solidarności*. Opisując relację pomiędzy gospodarzem i parobkiem w kulturze tradycyjnej, Znaniński pisał: „u jej podstawy leżała «dobroć» obu stron, polegająca na trosce o interesy i dobro drugiej strony — łącznie z rodzinami. Pracodawca musiał być «sprawiedliwy», to znaczy płacić wzajemnością za dobroć swego pracownika; pracownik miał być «wierny», to znaczy odwzajemniać dobroć pracodawcy” (Thomas, Znaniński 1976, s. 153). Relacja pracy i wynikające z niej obustronne powinności była określana w kategoriach etycznych, a nie ekonomicznych. Pracodawca powinien uczciwie płacić, a pracownik uczciwie pracować. Więż pomiędzy państwem, które przez pięćdziesiąt lat było głównym pracodawcą, a narodem jest również postrzegana i opisywana w kategoriach moralnych, co w rozmowach przejawia się w nieustannym używaniu określeń uczciwy, sprawiedliwy, zwykle używanych w formie negatywnej — nieuczciwi politycy, niesprawiedliwa władza —

nie ma sprawiedliwości w Polsce! Absolutnie!!! Nic!!! Jak może być sprawiedliwość jak taki w urzędzie zarobi siedemdziesiąt, osiemdziesiąt tysięcy, a nam dają parę stówek! (107:2).

Pojawiające się w nowotarskich rozmowach oczekiwania względem władzy są odwzorowaniem oczekiwań wobec gospodarza, który powinien tyle płacić parobkowi, aby ten mógł się utrzymać wraz z rodziną. W tym kontekście stają się zrozumiałe powszechne narzekania na to, że

jest taki fiskalizm państwa, że człowiek nie jest w stanie zarobić na swoje utrzymanie! (...) Prywaciarz daje zarobić do tysiąca złotych i przy czwórce dzieci człowiek nie jest się w stanie wyżyć z tego (195:1).

Zdaniem rozmówców fakt, że uczciwie pracujący człowiek nie może utrzymać rodziny, oznacza, że nie dostaje sprawiedliwego wynagrodzenia, co jest, według nich, dowodem na to, że szeroko pojęta relacja pomiędzy władzą a zwykłymi ludźmi, w latach 1999–2005, naznaczona była niesprawiedliwością.

Druga strona opisywanej przez Znanińskiego relacji była zupełnie oczywista dla nowotarskich rozmówców. Człowiek jest winien państwu uczciwą pracą:

żeby un nie kradł, nie wynosił z zakładu (...) uczciwie trzeba pracować, bo inaczej to jest nieuczciwe! Wobec państwa to jest nieuczciwe! (327:2)

mówili dawni pracownicy kombinatu „Podhale”. Ludzie młodszy uważali, że za dobrą płacę należy się porządna robota,

przy czym dobra jest taka płaca, która wystarcza na utrzymanie rodziny.

W nowotarskich rozmowach na temat państwa nigdy nie pojawiła się w pełni zwerbalizowana lokalna teoria sprawiedliwości. Tropienie znaczeń tego pojęcia w różnych kontekstach pozwoliło stwierdzić, że współcześnie jest ona nadal rozumiana w kategoriach tradycyjnych, naszkicowanych przez Znanińskiego. Naj-

częstszym kontekstem, w jakim pojawiało się to słowo w nowotarskich rozmowach, były narzekania:

Niech ja zarobię w tym państwie tak, że mnie będzie stać na porządne leczenie, jak zachoruję, będzie mnie stać na lekarstwo w aptece, a nie, że będę z przerażeniem patrzył do portfela jak dziecko zachoruje. To jest jakaś totalna niesprawiedliwość! (189:3);

Ci tam we Warszawie dostają strasznie dużo pieniędzy! Jak słyszałem podawali w telewizji, że wojewoda małopolski dostaje siedemnaście tysięcy nowych pieniędzy! [2000 r.] A ja mam rentę, no muszę za czterysta jeden złotych żyć! To pani! Gdzie tu jest sprawiedliwość?! (101':1);

Żeby ten budżet dzielili w miarę sprawiedliwie! Ale o tym nie ma mowy! (244:3).

Jeżeli wycenę pracy postrzega się w kategoriach moralnych, takich jak sprawiedliwość i uczciwość, trudno uzasadnić istnienie znacznych rozbieżności płac, zwłaszcza w sferze budżetowej. Trzeba by udowodnić, że państwowi urzędnicy pracują znacznie rzetelniej od naszych rozmówców, w co trudno tym ostatnim uwierzyć. Podobnie jeśli zakłada się, że gospodarz powinien płacić robotnikowi tyle, aby mu wystarczyło na utrzymanie, fakt, że po latach pracy otrzymuje się rentę, która nie wystarcza na przeżycie, w oczywisty sposób jawi się jako niesprawiedliwość. Odwołanie do tradycyjnego sposobu myślenia o sprawiedliwości pozwala zrozumieć „chłopskie zrzęczenie” (Kędziorek 1996).

Żeby objaśnić, dlaczego współczesna relacja wynagrodzeń wydaje się rozmówcom tak bardzo niesprawiedliwa, trzeba przywołać teorię George'a Fostera (1965), który dowodzi, że w społecznościach chłopskich istnieje wyobrażenie „ograniczonej ilości dóbr” (Image of Limited Goods). Według wiejskich wyobrażeń dóbr nie można pomnażać bez ograniczeń, jest ich określona ilość, która może być podzielona sprawiedliwie lub nie. Konsekwencją tego założenia jest przekonanie, że jeśli ktoś szybko i znacząco się bogaci, czyni to nieuchronnie kosztem kogoś innego. Przeniesienie tych tradycyjnych wyobrażeń na skalę państwa skutkuje takimi oto wypowiedziami:

Dreją te podatki, sobie biorą, a nam renty dają, jakie?! Jak nie cyganią?! (...) Bierą po te piętnaście czy szesnaście tysięcy, a nam biedocie to te czterysta siedemdziesiąt renty dają. To oni mają! To jeszcze trzeba tej biedocie uciąć! A kiej by oni ucieli se, to by nie było biedy na świecie. Niech oni se ubiorą z tej kieseni grubej, a puszcą na tę biedotę, to lepiej będzie na świecie! (...) Od żłobów ich, kurwa, powyganiać! Dawać po sześć milionów [600 zł]! A to, co biorom podzielić między tyk bidnyk puścić (322:1).

Te pozornie rewolucyjne, egalitarne żądania można traktować jako przejaw „mentalności postkomunistycznej” (Świda–Ziemba 1994, s. 35), jednak można założyć, że mamy raczej do czynienia ze znacznie starszymi, tradycyjnymi wyobrażeniami.

Pytani o przyczyny niesprawiedliwości w państwie, nowotarscy rozmówcy sugerowali ludzką ułomność, a ściślej prywatę — skłonność do zaspakajania przede wszystkim własnych potrzeb. Tę przywarę traktują jako rodzaj grzechu pierworodnego — prócz świętych takich jak Jan Paweł II nikt nie jest w stanie oprzeć się pokusie dogadzania sobie, gdy ma taką możliwość:

władza zawsze kradnie! Ale żeby więcej nie kradli jak kradną tera! Za komuny jedli małą łyżeczką, bo też nie darowali, ba kradli, ale dzisiaj [2001 r.] biorą chochlą!!! I jeszcze im mało! Dociągali ludziom śrubę tak, że już gwintu brakuje, het! (363:2).

Potoczny pewnik, według którego „władza zawsze kradnie”, należy do całego arsenału takich prawideł, które zostaną opisane w rozdziale dotyczący m wyobrażeń o władzy.

* * *

Jeśli zestawić współczesne wyobrażenia na temat państwa z opisywanymi przez Znanięckiego, widać wyraźnie, że stało się ono kategorią nieco bliższą. Ten abstrakcyjny byt został oswojony metodą tradycyjną: przez porównanie do rzeczywistości znanej, jaką w tym przypadku jest gospodarstwo wiejskie. Porównanie to pozwoliło przetłumaczyć trudne do pojęcia relacje na kategorie zrozumiałe dla mieszkańców wsi. Jednakże zabieg oswojania nie wymazał wszelkich elementów obcości. Konotacje państwa związane z postrzeganiem go jako *orbis exterior* i wiązania ze sferą obcości, umykają metaforze gospodarskiej. Zwykle znaczenia te pojawiały się, gdy słowo państwo używane było w sensie — władza, i dlatego zostaną omówione w rozdziale czwartym poświęconym wyobrażeniom o władzy.

Porównując nowotarskie wyobrażenia o państwie z opisywanymi w literaturze przedmiotu, można stwierdzić, że w latach 1999–2005 państwo nie jest postrzegane jako „nadprzyrodzony porządek” (Thomas, Znanięcki 1976, s. 133), choć współczesny obraz nie jest całkowicie pozbawiony elementów „obcości”, o czym będzie mowa w dalszych rozdziałach. Choć na pewno zmniejszyła się wiara w „nieograniczone możliwości” państwa, pozostało ono wciąż źródłem różnorakich „nadziei i obaw” (ibidem, s. 133). Zestawienie wyników badań nowotarskich z nadbiebrzańskimi ujawnia liczne podobieństwa i kilka różnic. W jednych i drugich rozmowach, w pewnych kontekstach, utożsamiano państwo z władzą, narzekano na brak podmiotowości i wpływu na sprawy państwa, co zostanie lepiej udokumentowane nowotarskimi przykładami w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o narodzie. Trudno natomiast w materiałach nowotarskich dostrzec „oczekiwanie opieki” oraz „infantylny stosunek do państwa” (Kędziorek 1996, s. 121), opisywane nad Biebrzą. Zapewne to właśnie kontekst regionalny jest przyczyną odmiennych obserwacji. Nowotarskie rozmowy nie pozwalają też stwierdzić, że państwo jest postrzegane jako „instytucja nie posiadająca społecznego zakorzenienia” (ibidem, s. 121), przede wszystkim dlatego, że państwo nie jest widziane w nich jako instytucja.

We współczesnym dyskursie elit symbolicznych państwo jest uważane za instytucję nadrzędną, której strukturalnie podporządkowane są inne: administracyjne, sędziowskie, fiskalne, wojskowe itp., rządzące się prawami i przepisami uchwalanymi przez kolektywne ciała decyzyjne. Państwo zajmuje określone terytorium wraz z zamieszkującymi je obywatelami, stoi na straży prawa uchwalanego przez wybierane w wyborach powszechnych ciała ustawodawcze i jest kierowane przez wybraną przez nie władzę wykonawczą. Państwo ma monopol na prawomocne użycie siły w celu zapewnienia bezpieczeństwa, poszanowania pra-

wa, pobierania podatków i rekruta itp. oraz szeroki zakres kompetencji gospodarczych, socjalnych, kulturowych i edukacyjnych (Dunleavy 1998, s. 777–791).

W nowotarskich wyobrażeniach państwo nie jawi się jako instytucja. Z rozmów wynika, że jest postrzegane jako rodzaj wspólnego dobra odziedziczonego i wzbogacanego pracą pokoleń. To wyobrażenie nie implikuje charakterystycznej dla instytucji podległości agend i ich wzajemnych zależności oraz koniecznych procedur i formalizacji zasad działania. Przeciwnie, relacja pomiędzy ojcowizną a jej dziedzicami jest oparta na zwyczajowych powinnościach, odwołujących się do fundamentalnych wartości, angażujących emocje i elementy mistyczne.

Myślenie o państwie jako o narodowym gospodarstwie, a nie systemowo zorganizowanej instytucji warunkuje zupełnie różne propozycje poprawy państwa. Elitarny dyskurs skupia się na doskonaleniu procedur w celu uzyskania maksymalnej funkcjonalności systemu, uszczegóławia przepisy, tworzy instytucjonalne rozwiązania usprawniające. Wiejskie postulaty dotyczą kategorii moralnych: gdyby ludzie władzy byli bardziej uczciwi, zarządzali państwem jak prawdziwy gospodarz i dzielili wypracowany dochód sprawiedliwie, wówczas Polska byłaby państwem, w którym rozmówcom „chciałoby się żyć i pracować”.

Wynikiem przeniesienia na skalę państwa tradycyjnych wyobrażeń o gospodarstwie jest traktowanie procesów prywatyzacji jako „wyrzedaży majątku narodowego” oraz pojawienie się postulatów, żeby władza organizowała sferę gospodarczą tak, aby każdy mógł pracować w kraju i nie był zmuszony do emigracji zarobkowej. Innym rezultatem tego przeniesienia jest oczekiwanie, że wypracowany przez naród dochód zostanie podzielony sprawiedliwie, czyli tak, że płaca w sferze budżetowej, renta czy emerytura będzie wystarczała, aby się utrzymać. W dyskursie, w którym państwo opisuje się jako system instytucji, a sferę gospodarczą jako pochodną praw rynku, mówi się raczej o mechanizmach ekonomicznych, procesach transformacji i polityce fiskalnej.

Z tych zestawień wynika jasno, że elitarne koncepcje państwa i wiejskie wyobrażenia to dwa zasadniczo różne modele. Oczywiście życie publiczno–polityczne w Polsce jest organizowane według modelu państwa — systemu instytucji, a wiejski model państwa — gospodarstwa funkcjonuje jedynie na marginesie dyskursu publicznego. Przepaść dzieląca wdrożony model systemowy od oczekiwanego modelu gospodarskiego jest przyczyną rozgoryczenia i irytacji nowotarskich rozmówców.

Nowotarskie — wyobrażenia o władzy

Ludowa wizja władzy XIX/XX w.

Rozważania dotyczące współczesnych, nowotarskich wyobrażeń o władzy warto poprzedzić opisami dotyczącymi obrazu władzy na przełomie XIX i XX w. Jak wynika z opracowań etnologicznych i socjologicznych, ówczesny chłopski stosunek do władzy cechował dystans, który wzmacniał zawarte w nim elementy mistyczno-magiczne — „polityczny porządek jawi się chłopu jako w pewnej mierze bezosobowa, moralna siła, absolutnie tajemnicza, której przejaw można w jakiś sposób przewidzieć, ale której istota i prawa nie dadzą się zmienić dzięki ingerencji ludzkiej” (Thomas, Znaniński 1976, s. 133). Odmienność i tajemniczość sfery władzy budziła zarówno strach, jak i zaciekawienie. *Fascinosum* i *tremendum* są, opisywaną w literaturze etnologicznej, reakcją na różne formy obcości (m.in. Benedyktowicz 2000; Stomma 1986). Obserwowanie władzy owocowało różnymi prawidłami należącymi do zasobów chłopskiej wiedzy potocznej, która nie zwiększała zasadniczo poczucia wpływu na tę sferę, która wciąż jawiła się jako zasadniczo wroga zwykłemu człowiekowi. Owe wyobrażenia skutkowały „tradycyjną biernością chłopu w sprawach polityki” (Thomas, Znaniński 1976, s. 167).

Władza w wyobrażeniach chłopów galicyjskich miała dwa oblicza — „uznanie miał przede wszystkim autorytet osoby cesarza, panującego w dalekim Wiedniu i łaskawego dla ludu, w jego wyobrażeniach. Inaczej przedstawiał się autorytet władz administracyjnych, które chłopci traktowali nieraz jako źródło różnych uciążliwości i krzywd, aczkolwiek nauczyli się z biegiem lat współdziałać z nimi w różnych sprawach” (Pietraszek 1976, s. 528). Autorytet, jakim cieszył się wśród chłopów Franciszek Józef I, był w znacznym stopniu wynikiem zabiegów austriackiej administracji, która różnymi środkami umacniała i propagowała „mit dobrego cesarza” (Fras 1994, s. 139). Upowszechnienie mitu dobrego cesarza było wynikiem konsekwentnej polityki, prowadzonej poprzez publikacje w pismach dla lu-

du¹ oraz nauczanie szkolne, które objaśniało, że władza cesarska „pochodzi od samego Boga, a cesarz jest ojcem wszystkich poddanych i dlatego należy mu się cześć i uszanowanie. (...) Cesarz jest źródłem prawa, gwarantem ładu społecznego i moralnego” (ibidem, s. 151). Chłopi „najwcześniej uwierzyli w mit o dobrym cesarzu. Od XIX w. chłop galicyjski widział w monarsze dobrego i sprawiedliwego władcę”. Ten „chłopski monarchizm był prostoduszny i powierzchowny. (...) Chłop galicyjski był posłuszny wobec cesarza i w stosunku doń lojalny, oczekiwał także od niego opieki i ochrony przed ziemiańskim wyzyskiem. (...) Zakorzeniona wśród chłopów była wiara w sprawiedliwość cesarską. (...) Chłopi byli przeświadczeni, że nikt nie wymierzy sprawiedliwości jak sam cesarz. Pamiętali też krzywdy doznane od polskiej szlachty w czasach pańszczyźnianych i nie zapomnieli, że to właśnie «cesarz w Wiedniu» zniósł pańszczyznę” (Fras 1994, s. 141–143).

Uwłaszczenie chłopów, przeprowadzone w imieniu cesarza, zostało przez administrację austriacką wykorzystane do przeciwstawienia monarchy — „obrońcy ludu” polskim ziemianom — „chcącym przywrócić pańszczyznę”, stanowiącego ogromną przeszkodę dla czynionych przez polską inteligencją starań narodo-wo-wyzwoleńczych. O skuteczności tych propagandowych zabiegów może świadczyć fakt, opisywany przez Jana Stanisława Bystronia (1947, s. 331), że na przełomie wieków XIX i XX chłopów siebie samych nazywali *cesarskimi*, a panów — *Polakami*. Mit dobrego cesarza doskonale trafiał w ludowe wizje władzy patriarchalnej, pasował do wyobrażeń ojca i gospodarza, znanych z doświadczenia i jego tradycyjnej interpretacji.

Po zniesieniu poddaństwa, a zwłaszcza po przyznaniu Galicji pewnej autonomii i stworzeniu Sejmu Krajowego, pojawiła się szansa udziału chłopów w życiu publiczno-politycznym państwa austriackiego. Dotyczyła ona jednak tak niewielkich chłopów, że nie miała możliwości podważenia ugruntowanej ludowej wizji porządku społecznego, w którym władza i polityka „były pańską sprawą” (Chałasiński 1938, s. 99).

Okres międzywojenny przyniósł niespotykane dotychczas możliwości udziału chłopów w sprawowaniu władzy. Konsekwencją uzyskania nowych prerogatyw było wyraźne ożywienie zainteresowania chłopów sprawami politycznymi. Liczne przedstawicielstwo w sejmie, aktywność partii chłopskich były przejawami zasadniczej zmiany. Niemniej, zdaniem Chałasińskiego, „dla znacznej części chłopów polityka wciąż jeszcze jest sprawą pańską i stąd ich bierność polityczna. (...) Dla wielu [chłopów] politycznie aktywnych polityka była tym, czym wykształcenie — drogą do zostania panem. Mimo napływu chłopskich posłów do polityki, polityka nie przestała być domeną szlachecką. Polityka robiła się wprawdzie przy udziale chłopskich delegatów, ale poza warstwą chłopską i bez jej udziału jako całości. (...) Napływ chłopskich posłów do parlamentu nie zmniejszał przepaści między warstwami, nie powodował też, że sprawy wsi były z całą mocą stawiane na

¹ „Przyjaciół Ludu” z 1898 r., nr 23, pisał o cesarzu, że „cechuje go niezwykła skromność, pokora, pilność, uprzejmość, litość i bezprzykładna troskliwość o dobro poddanych mu ludów, sumiennosc w spełnianiu obowiązków moralnych i sprawiedliwość” (Fras 1994, s. 149).

forum parlamentu: chłopski poseł na równi z innymi (...) lekcewał wieś, patrzył na jej sprawy pańskimi oczami, jako na sprawy mało ważne, a swój udział w życiu politycznym traktował jako drogę do zostania panem” (Chałasiński 1938, s. 99–100). Przyjmując te zastrzeżenia, trzeba jednak podkreślić, że okres dwudziestolecia międzywojennego był czasem, niestety krótkim, intensywnego wdrażania warstw ludowych do życia polityczno–publicznego.

W czasach PRL „obszar spraw należących do polityki lub z polityką związanych lub mających znaczenie polityczne (...) obejmował wszystkie zasadnicze dziedziny życia społecznego z wyjątkiem... polityki właśnie” (Marody 1991, s. 133). W tym samym czasie wszelkie decyzje dotyczące spraw państwa były podejmowane w zamkniętej przestrzeni debat partyjnych, po czym były obwieszczane społeczeństwu — „polityka postrzegana była przede wszystkim jako produkt, a nie jako proces, była czymś, z czego efektami jednostka stykała się na każdym kroku, w powstaniu tych efektów nie uczestnicząc” (ibidem, s. 134). Ugruntowywało to wcześniejsze przekonanie o tym, że „władza stanowi świat obcy i odrębny od świata społecznego, choć jednocześnie przenikający go w każdym jego najdrobniejszym szczególe; polityka jako domena władzy, której jednakże nie można ufać; polityka jako sfera przymusu, któremu społeczeństwo ulega, ale do pewnych tylko granic (...). Jest to obszar specyficznego sacrum (sacrum negatywnego), którego oddziaływanie promieniuje na wszystkich, lecz którego granice przekraczane są niechętnie i tylko w sytuacjach wyższej konieczności” (ibidem, s. 138). „Jeżeli w systemie komunistycznym obszar polityki stanowił obszar sacrum, to stosunek społeczeństwa do tegoż sacrum najbardziej przypominał postawę wyznawców kultów cargo. W obu przypadkach mamy do czynienia z oczekiwaniem na dary, które przychodzą z zewnątrz i są kontrolowane przez moce budzące lęk i kapryśne w swym działaniu, w obu też przypadkach występuje ten sam nacisk na sprawiedliwy rozdział, a zarazem identyczny brak zainteresowania procesami niezbędnymi do wytworzenia pożądaných dóbr i stanów rzeczywistości” (ibidem, s. 149). Polityzacja gospodarki i postrzeganie polityki przez pryzmat gospodarki powodowały, że żądania i postulaty społeczne, w czasach PRL, miały zwykle charakter gospodarczy, a nie polityczny. Łączyły się z nadzieją na lepsze życie, które „zostanie zbudowane przez władzę dla społeczeństwa” (ibidem, s. 149). Zaskakująca jest fuzja rewolucyjnej retoryki władz PRL z zakorzenionym w chłopskim myśleniu wzorem „pana feudalnego” (Świda–Ziemba 1998, s. 295)², co upoważnia do stwierdzenia, że czasy PRL były raczej okresem specyficznego pomieszania porządków — utrwalenia, a zarazem zmiany tradycyjnych wyobrażeń o władzy. Nie

² „Zgodnie z ideologią rewolucyjną, w krajach «zwycięskiego socjalizmu» istnieje dyktatura proletariatu, czyli krajem ma rządzić «lud pracujący miast i wsi». (...) Ta formuła przeniesiona z modelu ideologii rewolucyjnej musiała zostać uzupełniona dodatkową formułą, sprzeczną wobec tamtej. Zagubienie i zafałszowanie znaczeń oraz zanik społecznej wyobraźni powodowały, że obie te formuły współlistniały ze sobą bezkolizyjnie. Aparat był więc przedstawiany jako prawomocny reprezentant społeczeństwa oraz spadkobierca idei rewolucyjnych, a zarazem jako «pan feudalny» — właściciel poddanych, którzy winni mu są wdzięczność i posłuszeństwo” (Świda–Ziemba 1998, s. 294–295).

należy jednak przeceniać znaczenia tych zmian, gdyż dystans pomiędzy władzą a mieszkańcami wsi nie uległ zasadniczemu zmniejszeniu, co nie wynikało z tradycyjnej czy dobrowolnej „rezygnacji z roli podmiotu politycznego”. „Takiej roli dla jednostki po prostu wówczas nie było” (Marody 1991, s.135).

„Teraz nie ma w Polsce gospodarza!”

Kwintesencją nowotarskich rozmów prowadzonych w latach 1999–2005 było powtarzające się stwierdzenie:

teraz nie ma w Polsce gospodarza! To jest dryfowanie takie! Nie ma w Polsce gospodarza!
(158:6).

Taka konkluzja była powtarzana nie tylko w rozmowach z badaczami, ale także w zasłyszanych rozmowach górali między sobą. Zwykle padała jako pointa opowieści o bieżących poczynaniach ludzi władzy. Oczywiście oceny tych poczynañ były w latach 1999–2005 z reguły negatywne i niewątpliwie mieściły się w specyficznej retoryce zwanej „chłopskim zrzędzeniem”. Źródeł tej niechęci warto poszukać, wychodząc od twierdzenia o braku dobrego gospodarza w Polsce. Dlaczego brak dobrego gospodarza kraju? Dlaczego w ogóle jest on potrzebny?

Wzór dobrego gospodarza tkwi korzeniami w kulturze ludowej i pojawia się w większości opracowań jej dotyczących (np. Dobrowolski 1966, s. 236). Trwałość tego wzoru na wsi polskiej lat dziewięćdziesiątych potwierdzają badania antropologiczne dotyczące kwestii ekonomicznych (Jaworska, Pieniążek 1995). Wyniki badań dotyczących „społeczności zdegradowanych”, z lat 2002–2006, opisują zabieg przenoszenia wzoru dobrego gospodarza na sferę władzy — „w ten sposób odsłania się i staje zrozumiałą pewien wzór relacji człowiek — świat (wzór «dobrego gospodarza»), który niesie w sobie całą tę konieczność totalnej kontroli nad światem (...), wzór niezwykle głęboki i obecny wciąż (...). Nieprzewidywalność i nieuchronność zjawisk najbliższej rzeczywistości (...) jest bowiem na tyle potężna, że objąć ją jest w stanie właśnie władza totalna, omnipotentna (znieawidzona, ale stale bytująca). W ten sposób dopiero można zrozumieć, że taka wizja świata, taka ontologia stapia się tak gruntownie w jedno z potrzebą centralnego sterowania gospodarką, z potrzebą zewnętrznej, podtrzymującej świat (choćby «świat cen rolnych») twardej ręki, zawiadującego wszystkim «gospodarza» (Rakowski 2007, s. 66). Wizja „gospodarza” jako jedynej formy władzy, pozwalającej zapanować nad niepewnością rzeczywistości, stanowi dobre wprowadzenie do charakterystyki wyobrażeń pojawiających się w nowotarskich rozmowach.

Opisując wzór dobrej władzy państwowej, rozmówcy zwykle mówili:

prezydent powinien być jak gazda! Żeby wszystkim ludziom nie brakowało dachu nad głową! A na pierwszym miejscu chleba! (60:1);

Władza to powinna być taka kierownica, to tak samo jak na przykład gospodarz na wsi (238:2);

Musi być głowa, jak w domu. Jak braknie głowy no to jest góralskie przysłowie „jak nie ma gazdy, głupi kazdy” (67:4);

Jaki pan taki kram! Jaki gazda, taki porządek! (73:5);

Powinno być jak na bacówce, jak ni ma bacy — nic z tego (270:1);

W państwie to jak w domu, jak na gospodarce, no mówi się głowa państwa, no to tak jak ojciec w rodzinie — głowa rodziny. W każdym państwie naród to jak rodzina w domu. I mnie się wydaje, że to taki powinien być ojciec Polski (343:4);

No głowa państwa się mówi. No to i w rodzinie się mówi ojciec — głowa rodziny (349:8);

Jak w domu źle gospodarzy to pusto jest, prawda?! Bo żona nie gospodarna, mąż chodzi gdzieś tam. To tak samo jest u nas w kraju (218:6);

Jak gazda dobry w doma, to w doma dobrze i tak samo i w kraju! (85:1).

W kilku rozmowach z mężczyznami postać ojca jako wzoru władcy była zastąpiona postacią matki:

Władza to jest tako jak lojciec, abo matka w domu. O to jest władza! Jak matka dobrze rzundzi, to ma z czego cyrpać, a jak nie, to ni mo i mo przerombane (274:2);

Niechby tak rządzili, jak ja w domu rządzę! Ja w domu rządzę i mnie słuchają. To oni w państwie też tak powinni! (261:2);

Wszystkie te wypowiedzi odsyłały do lokalnego wyobrażenia państwa jako gospodarstwa, którego logiczną konsekwencją jest porównanie władzy państwowej do gazdy na gazdówce, bacy na bacówce lub ojca w rodzinie. Te obrazy mieszczą się w modelu władzy opisywanym w literaturze przedmiotu jako „suwerenny” (Foucault 1998b, s. 45), „pastoralny” (ibidem, s. 221), „gospodarski” (Kasznica 1966, s. 22), „patriarchalny”, „tradycyjny” (Weber 1975a, s. 541).

Ten model władzy był zdecydowanie najpopularniejszy w nowotarskich rozmowach, niemniej należy odnotować, że zdarzały się pojedyncze wypowiedzi inaczej opisujące fenomen władzy —

państwo musi mieć władzę ustawodawczą, wykonawczą i sędowniczą (257:1)

— twierdził pięćdziesięcioletni absolwent technikum ekonomicznego, który jako jedyny (na ponad czterysta rozmów) przywołał w swojej wypowiedzi monteskiuszowski podział władzy. Jednak zasadniczo nowotarski opis dobrej władzy bliski był „władzy gospodarskiej”, której „źródłem (...) są potrzeby gospodarcze podwładnych, a środkami jej są dobra i usługi będące w dyspozycji władającego” (Kasznica 1966, s. 22). Przytoczona charakterystyka punktuje istotne założenia modelu — podkreśla, że relacja władzy rozgrywana jest na płaszczyźnie gospodarczej, a nie politycznej, że powodem jej nawiązania są potrzeby gospodarcze podwładnych oraz że zakładają oni, iż władający posiada dobra i środki, aby umożliwić zaspokojenie tych potrzeb. Dalsze rozważanie nowotarskich rozmów pokaże, że można odnaleźć w nich wszystkie założenia wymienione w tej definicji.

Ogromne znaczenie wzoru dobrego gospodarza w rozmowach nowotarskich każe rozważyć konotacje, jakie miała osoba gospodarza w tradycyjnej kulturze lu-

dowej. Według opisu Kazimierza Dobrowolskiego „czołową rolę w zespole rodzinnym pełnił ojciec — właściwy gospodarz i rządca. Jego dłoń orała, siała ziarno, zbierała plon, pracowała na życiodajny chleb. Jego dłoń błogosławiła dzieci (...) bo była to dłoń ojca rodziny spełniającego wolę Boga. Między gazdą a gospodarstwem istniał mistyczny związek. Gdy ojciec rodziny konał, domownicy zawiadamiali o tym bydło, pszczoły, a «cisawe koniczki załamywały szyje». Zakres władzy ojca w świetle poglądów panujących na przełomie XIX i XX w. był szeroki. Obejmował organizację gospodarstwa, sprzedaż, kupno. W świetle dawnych założeń ideologicznych gospodarzowi jako głowie rodziny przysługiwała ogromna władza, zarówno nad żoną, jak dziećmi i domownikami. Miał on prawo karania wszystkich chłostą nie wyłączając żony. On też, łącznie z żoną i radą krewnych decydował o wyborze żony dla synów i męża dla córek. On też starał się dzierżyć w swych rękach zarządzanie gospodarstwem aż do śmierci” (Dobrowolski 1966, s. 20). W ramach swoich „funkcji kierowniczo-organizacyjnych” ojciec „dysponował siłą roboczą członków rodziny przez przydzielanie konkretnych zadań i kontrolę ich wykonania” (Markowska 1964, s. 52). „Obwarowany transcendentnie obowiązkiem dbałości gospodarskiej współgrał ze społeczną presją dorabiania się, polegającego na dokupywaniu ziemi, rozbudowywaniu domu i zagrody, po to by poprawić status rodziny” (Dobrowolski 1966, s. 204). Gospodarzy niedbających o gospodarstwo i rodzinę, prowadzących hulaszczy tryb życia, wyprzedających ojcowiznę nazywano na Podhalu „skapańcami” i miano w ogólnej pogardzie (ibidem, s. 208). Równie szeroką władzę jak gazda w gospodarstwie rolnym, miał baca w społeczności pasterzy. Baca roztaczał opiekę nad całokształtem ich życia, uczył ich wielu umiejętności, nadzorował i oceniał ich pracę, mogąc jak ojciec wymierzyć karę cielesną zaniedbującemu obowiązkowi juhasowi (Kopczyńska-Jaworska 1969, s. 120).

Naszkiecowana powyżej postać gospodarza stanowi, zdaniem rozmówców, wzór dobrej władzy państwowej. Zatem ideałem jest władza integralna, nie tylko skupiona w jednym ręku, ale obejmująca całość problemów. Władza zogniskowana w jednej osobie władcy panującego nad całością narodowego gospodarstwa. Dobra władza, zdaniem nowotarskich rozmówców, jest autokratyczna, gdyż, jak twierdzili, tylko taka jest gospodarczo skuteczna. Ten wzór jest zasadniczo przeciwstawny władzy kolektywnej. W nowotarskich rozmowach dawano wyraz daleko idącej niechęci do władzy kolektywnej —

cymu ich tam taka kupa?! W Ameryce to ich jest dziesięciu, a nie dziewięciuset dziewięćdziesiąt dziewięć!!! (281:3)

Jeden rządzić, jednego słuchać, a nie pińcet, tysiãc, cy kielo tam! Kielo oni biorã piãniãdza?! Kielo osukujã Polskã?! (241:3).

Niechãc czãsto przeradzala siã w żywã nienawiãc, z jakã rozmówcy mówili o polskich parlamentarzystach —

Bin Ladena siã musi uruchomiã! Musi, kurwa, rozbiã tych skurwysynów! (383:1).

Wykrzyczane ze złością, ostre oceny władzy kolektywnej zostaną przywołane w rozdziale dotyczącym wyborów.

Pochwała autokracji często przybierała w rozmowach postać postulatów poszerzenia zakresu władzy prezydenta Rzeczypospolitej na wzór amerykański i wprowadzenia w Polsce prezydenckiego systemu rządów —

co prezydent powie to powinno być święte! Powinien sprawować kontrolę nad całym rządem! Powinno się wyeliminować funkcję premiera, a wprowadzić prezydenta jako głowę całego rządu — tak jak jest w Stanach (352:5).

Wiązało się to z krytyczną oceną prerogatyw polskiego prezydenta, określanego niekiedy jako „marionetka” (352:4).

Prezydent to jest taka figurka reprezentująca kraj. On nic nie ma do gadania. Te dziady w sejmie oni mają do gadania więcej niż prezydent! (89':2);

U nas to, czym jest ten prezydent? Niczym! U nas prezydentem rządzi ministrowie, a powinno być odwrotnie! Prezydent powinien rządzić ministrami! I wszystkimi w ogóle! (337:7);

Karzą mu podpisać, co Sejm uzgodni, a w Sejmie same barany, to, co ten prezydent może sam zrobić?! (383:4);

System amerykański bardziej mi się podoba! (188:1).

System prezydencki wydaje się rodzajem lokalnego kompromisu pomiędzy wymogami demokracji a tradycyjnymi wyobrażeniami władzy paternalistycznej. Ta akceptowana przez górali formuła organizacji władzy państwowej jakkolwiek dopuszcza procedurę wyborów, zakłada wyłonienie w jej wyniku władzy jednoosobowej, daleko bliższej wzorowi dobrego gospodarza niż sejm. Parlament jawił się w rozmowach jako zgromadzenie bezosobowe, przez to trudne do pojęcia i zaakceptowania, a obdarzone znacznymi kompetencjami przerastającymi, zdaniem rozmówców, możliwości posłów, w złości porównywanych do osłów i baranów, o czym będzie mowa w ostatnim rozdziale.

Pozostając przy postaci prezydenta, należy przypomnieć, że w kulturze tradycyjnej ojciec rodziny, gospodarz pełnił ważne funkcje reprezentacyjne na forum społeczności wiejskiej i parafialnej (Dobrowolski 1966, s. 236; Markowska 1964, s. 52). Podobnej dbałości o wizerunek narodu oczekuje się współcześnie od prezydenta —

to jest taka głowa reprezentacyjna na arenie międzynarodowej (352:3);

Jest takom reprezentacjom. On przedstawia tom naszom społeczność (336:16).

Po to, by dobrze sprawować tę zasadniczą funkcję, prezydent powinien

z jakiejś honorowej rodziny się wywodzić. Nie z dziadów! Żeby honor miał i umiał się gdzie przed ludziami przedstawić (8:1).

Honor i godność, wartości tak znaczące w tradycyjnej kulturze wsi, są równie istotne w relacjach między państwami:

Godność Polski, no! Żeby ta Polska jakoś wyglądała za granicą. (...) Prezydent, on pokazuje tak całą tą Polskę. Jaki prezydent — taka Polska! (...) No musi nas dobrze reprezentować, przecież nie możemy być jakimiś dzikusami (355:12).

Zdaniem górali prezydentowi powierza się honor Polaków, zatem kandydat na to stanowisko musi posiadać poczucie własnej godności i wysoką kulturę osobistą,

a nie żeby komuś powiedzieć, że ja mu podam nogę, a nie rękę! To mi się wydaje, to już nie jest na poziomie prezydenta! (349:3).

Aby godnie reprezentować naród, prezydent powinien mieć wyższe wykształcenie, inteligencję, ogładę i dobrą znajomość języków. W 2000 r. część rozmówców deklarowała:

za Kwaśniewskim będę głosował, na to, że te języki zna i umie się po prostu kulturalnie zachować (165:2).

Tak wypowiadali się nawet ludzie, których „systematyczna opcja polityczna” (Bourdieu 2006) wskazywałaby na wybór Mariana Krzaklewskiego, jednak w przypadku prezydenta to, jakie reprezentuje ugrupowanie, wydawało się rozmówcom daleko mniej ważne od tego, jak będzie reprezentował Polskę na arenie międzynarodowej.

Określenie reprezentacja nie oddaje precyzyjnie relacji pomiędzy głową państwa a narodem. Z wielu wypowiedzi wynika, że chodzi o znacznie głębszą więź. W rozmowie z wiejską nauczycielką usłyszeliśmy, że głowa państwa jest „symbolem narodu”. Taką funkcję spełniał na przykład prezydent na uchodźstwie:

on nic nie mógł zrobić. To tylko był jakiś symbol. Jakaś częśćka Polski. To jest ważne w konfliktach, wojnach i tak dalej. Ja nie wiem, na ile taki symbol jest ważny, nie przeżyłam wojny. Ale widocznie jest coś takiego, bo w tej chwili mając na przykład Papieża Polaka to człowiek za granicą czuje się kimś, choćby był nikim, ale jak powie, że Papież jest z mojego narodu, że to wielki Polak, to coś znaczy! To jest to światło na arenie międzynarodowej (355:1,12).

Warto zatrzymać się nad słowem *światło*, które podkreśla, że termin reprezentacja ma w wiejskim dyskursie lokalnym konotacje, których nie ma w dyskursie elitarnym. Owe *światło* to, jak można sądzić z całości rozmowy nagranej w 2000 r., pewien transcendentálny pierwiastek zawarty w relacji reprezentowania. Wyraźnie przypomina on „mystyczny związek” gospodarza i jego ojcowizny (Dobrowolski 1966, s. 20). Te, trudne do wyrażenia, głębsze znaczenia rozważanej relacji ukryte są również w słowie *symbol*, o którym Benedyktowicz pisze, że jest „środkiem wyrażającym doświadczenie całości” (2000, s. 105). Jest zatem czymś w rodzaju kondensacji wspólnoty narodowej w postać jej reprezentanta. Niezwykle ciekawe są też rozważania prowadzone wokół postaci Jana Pawła II. Jeśli człowiek wyjeżdżający do fizycznej pracy na Zachodzie czuje się kimś wtedy, gdy jest godnie reprezentowany, to oznacza, że wzbudzany przez reprezentanta szacunek jest istotnym elementem nie tylko wizerunku narodu, ale też indywidualnej tożsamości jednostek. Ten tok myślenia wskazuje na zaskakująco bliską więź pomiędzy reprezentowanymi a reprezentantem, należącymi do jednej wspólnoty. Lokalne rozumienie

tej relacji ukazuje ją jako związek znacznie głębszy niż by to wynikało z założeń demokracji reprezentacyjnej.

Głowa państwa jest też symbolem jedności narodowej. Oczekiwania wobec prezydenta formułowane w przedwyborczych rozmowach w 2000 i 2005 r. podkreślały ten integracyjno-rozjemczy charakter — prezydent —

on powinien być taką spójnią między tymi, a tymi. Żeby się dogadali i uchwalili coś sensownego (...) z opozycją powinien porozmawiać, powinien uzgodnić, powinien przedyskutować wszystko, przeanalizować i wtedy dopiero powiedzieć: nie panowie, mnie to nie pasuje, nie godzę się, muszę zawetować tom ustawę. To by on zaimponował ludziom (349:5).

Prezydent jak ojciec (baca lub gazda) powinien godzić zwaśnionych i dbać o jedność narodu, którą swoją osobą ucieleśnia. W obliczu tendencji odśrodkowych istniejących zarówno we wspólnocie rodzinnej, jak i narodowej, aby utrzymać ową jedność, oprócz umiejętności dyplomatycznych ułatwiających integrację konieczna jest jego stanowczość.

Ta cecha jest wpisana w porównanie do gospodarza, a zwłaszcza do pasterza:

władza dobro, no to jest władza silno! (116:2);

To musi być stanowczy człowiek, żeby mógł coś zrobić! Tak jak gazda jest stanowczy! (270:1);

To tak jak pasterz idzie owce paść, to som takie, co sie dobrze pasom i takie, co uciekajom. Dla tych to pasterz musi być ostry, musi je kochać i gonić. Kara musi być! Dyscyplina! Żeby sie bali pasterza! (288:4,5);

Żeby słuchać tego pasterza, żeby go kochać. Jak rozkaże żeby iść, jak zawoła, żeby przyjść (327:1).

Przeniesienie wzoru ostrego pasterza na skalę państwa owocuje postulatami:

Polsce potrzebna strasznie twarda władza! Dobra władza musi być ostra! (15:6);

Polsce potrzebna jest twarda ręka, a Polakom przede wszystkim! (353:5);

Dla Polaków to rząd silnej ręki najlepszy, choć tak w ogóle to demokracja jest lepsza! (260:2);

Rządy silnej ręki powinny być! Żeby ta dyscyplina jakaś była w państwie! (250:3).

Z tego wyboru wypowiedzi, których można by przytoczyć znacznie więcej, wynika, że zdaniem rozmówców dobra władza państwowa nie jest władzą kolektywną, demokracją reprezentatywną, deliberującą, ani żadną inną formą władzy negocjującej cele i sposoby ich osiągnięcia. Porównania do stanowczego gazdy czy ostrego pasterza dobitnie podkreślają, że w wiejskim dyskursie lokalnym wzorem władzy pożądanej jest autokracja patriarchalna, pastoralna, gospodarska. Taka władza powinna stanowczo zarządzać gospodarką, bezwzględnie egzekwować prawo oraz ostro, lecz sprawiedliwie karać. Zapewnienie bezpieczeństwa i dostatku należy, zdaniem rozmówców, do fundamentalnych powinności władzy — obowiązków wywiedzionych ze wzoru dobrego gospodarza.

Lokalne wzory dobrego władcy

W nowotarskiej retoryce porównania często są wzbogacane przywoływaniem wzorów osobowych, które ułatwiają uchwycenie przesłania wypowiedzi. Taka jest rola postaci historycznych wplatanych w wywód przez rozmówców. Ta personifikacja ideału władcy pozwala na uściślenie ogólnego przesłania. Zaskakująco często pojawiała się w rozmowach postać cesarza Franciszka Józefa I:

Ojciec mi powiedział, że było najlepiej rzondzone za Ałustri. Franciszek Józef! To było najlepiej! Najlepiej o ludzi dbali. Najlepszy dobrobyt ludzie wtedy mieli. Tak mój ojciec mówił, bo ja Ałustri nie pamiętam (107:5).

Przywołanie postaci Franciszka Józefa wskazuje niesłychaną trwałość mitu dobrego cesarza. Zaskakuje jego ponadczasowość, tym bardziej że doprawdy trudno porównywać *dobrobyt* z czasów cesarskich ze współczesnym poziomem życia na wsi. Jednak takie zestawienia, zawsze na korzyść przełomu XIX i XX w., zdarzały się co jakiś czas w rozmowach, co wskazuje na trwałość „ludowych” wyobrażeń.

Wypowiedź opisująca „najlepszy dobrobyt za Ałustrii” pokazuje, że istotną cechą dobrego władcy jest dbałość o poddanych, o to, by cieszyli się dobrobytem:

dobra władza jakby była to by był i dobrobyt (108:24);

Jak zarządca dobry to i gospodarka dobra i wszystko dobre! (192:7).

To gospodarskie kryterium oceny władzy było stosowane powszechnie. Każdą władzę, od królów, przez cesarza, potem Naczelnika państwa, aż po kolejnych Pierwszych Sekretarzy PZPR, oceniano pod kątem tego, czy w ich czasach był w kraju dobrobyt, czy nie. Dobrobyt oceniany był oczami rolników i w efekcie ocena władzy pokrywała się zwykle ze stanem koniunktury w rolnictwie. Ta metoda probiercza, określana roboczo przez ekipę badawczą metodą „pełnego garnka” wydaje się dość niewyszukana, jednak nowotarscy rozmówcy bronili jej, mówiąc, że jest to probierz niezawodny, chroniący ich przed omamieniem przez propagandowe wysiłki kolejnych władz.

Bardziej współczesnym wzorem dobroczyńcy ludu był, zdaniem rozmówców, Edward Gierek,

który dał ludziom pożyć! Za Gierka było sto razy lepiej jak teraz [1999 r.] Wszystko było! Jak ja sprzedał krowę to kupił cegłę na budynek, drugom sprzedał to kupił blachę, a teraz za dziesięć krów nie kupie tej samej cegły!

Wszyscy starsi rozmówcy wspominali, że to Edward Gierek przyznał rolnikom renty i emerytury⁵:

To bardzo dobry człowiek był! Żeby nie łon był i łon nie zarzundził byliby dalej bidaki po wsi — starzy. Rozumiecie?! A dziś ma pieniądze, rencistą jest na wsi, nie tak źle! (...) To ja

⁵ O rozporządzeniach, z początku lat siedemdziesiątych, sprzyjających rolnikom indywidualnym pisze Józef Wilkin (1987, s. 219). Przewidywały one objęcie rolników systemem powszechnej opieki zdrowotnej i świadczeń emerytalnych.

dzięki tej komunie se teraz żyje! Że ten Gierek poubezpieczył dużo ludzi! Renty mają! (73:4);

On dał renty tym dziadkom na wsi! (1:13).

Czasy, kiedy Edward Gierek był I Sekretarzem KC PZPR, są uważane w Nowotarskiem za złoty okres dla rolnictwa⁴. Rolnicy sprzedawali wszystko, co było zakontraktowane, ceny skupu zbóż, żywca i mleka były wysokie:

Na gospodarce coś wyhodował toś sprzedał. Były skupy. Zawieźleś na skupę i sprzedane! Ropa była za bezcen — półtora litra mleka, do dwóch litrów trzeba było na liter ropy. A dziś kielo trzeba?!⁵

Robotnicy podkreślali, że wówczas

każdy prace miał, nie jakąś tam super, ale nie był zagrożony, a teraz [1999 r.], jak jest ta banda komunistyczno-żydowska, co to się dzieje?! Pracy ni ma! (...) U nas od nas na Nowy Targ osiem autobusów jechało do roboty! Nabitych! A dziś jeden jedzie! Wszystko się wałęsa! (73:4).

Gierek w ich oczach był przykładem dobrego gospodarza narodowego gospodarstwa, tak organizującym gospodarkę, aby prości ludzie mogli cieszyć się dobrobytem —

za Gierka z tym było lepiej, że było no pieniędzy więcej! Były zarobki, bo były! No fabryki stawały! (108:7);

Za Gierka od razu poszły pożyczki, no i zdało się było dość dobrze! Robota była! Budowało się dużo w Polsce dróg i po wsiach, owszem, elektryfikowali tu wioski i autobusy poszły! Tu były dziury takie, wioski po górach, trudno dostępne były, a poszedł asfalt, poszedł prąd, poszedł autobus! Dla ludzi to był szok!!! (136:4).

Ten transportowy przykład dobrze ilustruje intencję, jaka kryje się w postulacie „władza powinna dbać o ludzi!” (169:2), a wyrażenie „dał ludziom pożycz” jest w dyskursie lokalnym najwyższym komplementem dla władcy.

Innym aspektem wzoru dobrego władcy, uosabianym, według rozmówców, przez Edwarda Gierka, a także przez Franciszka Józefa I, jest otwartość na sprawy zwykłych ludzi:

żeby był bezpośredni, taki nie wywyższony, żeby miał kontakt z tymi ludźmi, żeby wiedział, czego potrzebują. Taki dbający o naród, opiekuńczy i wyrozumiały. Ojciec Polski! Całej! Nie tylko tyk dużych miast czy Warszawy, ale i nawet te małe miasteczka, czy wioski.

Tak wyraźnie sformułowane postulaty mieszczą się w pastoralnym wzorze dobrego władcy i oczywiście są zasadniczo odmienne od modelu proponowanego w de-

⁴ Co, zdaniem Józefa Wilkina, nie do końca odpowiada ówczesnej rzeczywistości. Wilkin (1987, s. 218–219) uważa, że tylko początek lat siedemdziesiątych obfitował w rozporządzenia korzystne dla rolników, a potem nastąpiła zasadnicza zmiana na gorsze.

⁵ Ta wypowiedź, jak wiele innych dotyczących spraw gospodarczych, była kontynuowana w postaci długich i drobiazgowych przeliczeń, co można było kupić za ile baniek mleka.

mokracji liberalnej. Różnice widoczne na poziomie odmienności dyskursu lokalnego i elitarnego sięgają głębiej, aż do różnych ontologii władzy.

Przytoczywszy pozytywne oceny rządów Edwarda Gierka, trzeba zaznaczyć, że pojawiały się też opinie negatywne, jak ta —

Gierek, łon z Moskwy nasłany był, oni wszyscy byli nasłani! I to było bardzo źle! No, ale było lepiej! Prostym ludziom lepiej! (290:1,2).

Kilku rozmówców przypominało, że Gierek —

łon napażycał tych pieniędzy, długa zrobił (291:1).

Inni rozmówcy bagatelizowali ten fakt, mówiąc:

Gierek praktycznie długów nie zostawił żadnych, bo mu te Żydki umorzyli długi! Jak obejmował Jaruzelski władzę to dwadzieścia miliardów to jest gówno, a nie dług! Brazylia ma dwieście ileś tam miliardów długu! Zresztą Ameryka też jest zadłużona! A te skurwysyny?! Ile narobiły długu?! [mowa o sprawujących władzę w 2001 r.] (373:10).

Były też wypowiedzi sarkastyczne:

No za Gierka było najlepiej! No, bo się za darmo żyło, nie?! On pożyczał, nie płacił, długu nie oddawał! Towarzysze pomożecie?! Pomożemy! Co nie pomożemy?! (199:5).

Ta ostatnia wypowiedź podkreśla, że nawet jeśli władza podejmuje działania nie do końca czyste, ale w efekcie powodujące dobrobyt narodu, jest władzą dobrą. „Dobry gospodarz” ma przede wszystkim dbać o swoich i to jest podstawą jego oceny. Ten trop myślowy potwierdza przywoływanie postaci Adolfa Hitlera, który

całą gospodarkę Niemiec na nogi postawił i dał Niemcom pożyć!

Kolejne elementy wzoru dobrego władcy ukazywała dość często pojawiająca się w rozmowach postać Józefa Piłsudskiego, silną ręką porządkującego państwo polskie po odzyskaniu niepodległości⁶. Mówiono z nostalgią:

teraz nie ma ludzi z taką charyzmą, jaką Piłsudski miał! (382:5)⁷.

Był on przywoływany jako przykład władcy obdarzonego osobistą charyzmą, a przede wszystkim jednoczącego państwo, stabilizującego i wprowadzającego ład. Współcześnie także pokładano w nim nadzieję —

żeby się nowy Piłsudski narodził, to by on, kurwa, zrobił z nimi wszystkimi porządek (374:1)

mówili rozmówcy. Ich zdaniem tylko silny władca jest odpowiedni dla Polaków, porównywanych do niesfornego stada owiec. Tylko taki pasterz może zmusić ich do zgody i poszanowania prawa. Siła stanowczej władzy, skupionej w jednym ręku, zawsze w wypowiedziach była pozytywnie przeciwstawiana kolektywności i zmienności władzy parlamentu. Władza kolektywna rozmywa odpowiedzialność

⁶ O kulcie Piłsudskiego pisała Hein (2005, s. 215–232).

⁷ „Panowanie charyzmatyczne” charakteryzował Max Weber jako ustanawiane „na mocy uczuciowego oddania osobie pana oraz uznania jego niezwykłych talentów (charyzma) w szczególności magicznych, bohaterstwa, mocy ducha i mowy” (Weber 1975a, s. 545).

i ujawnia różnice. Władza suwerena wymusza jedność, subordynację i wyraźnie wskazuje odpowiedzialnego za utrzymanie ładu. Wiejska wizja sejmu z czasów dwudziestolecia międzywojennego podkreślała zwaśnienie i niesubordynację tak wielką, że „musiała się krew polać, żeby porządek był”.

Przykład Józefa Piłsudskiego pozwala pójść dalej w odtwarzaniu nowotarskich wyobrażeń o władzy. Rozważania związane z tą postacią podkreślają tak istotną ideę ładu. Ład jest, zdaniem rozmówców, fundamentem sprawnej organizacji zarówno gospodarstwa rolnego, jak i kraju, zapewniającym właściwe działanie gospodarki i wypracowywanie dostatku. Zdarzenia naturalne i społeczne, które stanowiły zagrożenie dla porządku w gospodarstwie rolnym, zawsze budziły obawy. Był to strach przed biedą i głodem, które zwykle były następstwem takich zaburzeń, strach przed nędzą, która jeszcze nie tak dawno była na Podhalu zagrożeniem nader realnym. Podobnie w kraju, strach przed anarchią powodującą załamanie gospodarki skłaniał rozmówców do gloryfikacji silnej władzy, niekiedy dość wątpliwej etycznie.

Wielu władców przywoływanych jako pozytywne przykłady wydawało się ekipie badawczej postaciami dość dwuznacznymi. Należał do nich Adolf Hitler —

Za Hitlera, to gadają, że jakby teraz tak w Polsce robili, jak on w Niemczech to by było w Polsce raj! (118:3);

rozmówcy opowiadali

o tym, jaka to była bieda w Niemczech zanim Hitler nie doszedł do władzy, o tym, jak otwierał fabryki, dawał ludziom pracę, jakim był dobroczyńcą (11:9).

Przywoływany był też Augusto Pinochet, który

komuchów nie dopuścił i stąd dobrobyt w Cile był! (...) Za mordę, za mordę wszystkich! Cały naród! Doprowadzić do jakiego takiego porządku, tak jak zrobił Pinochet! No, co komunę w Chile chcieli wprowadzić, nie?! I co dało się?! Dało! (374:2).

Przywołanie tych postaci podkreśla dość powszechne na Podhalu przekonanie, że władca w trosce o dobro narodu może daleko posunąć się w swojej stanowczości, może być okrutny, może poświęcać jednostki, jeśli robi to w celu zachowania ładu, sprzyjającego rozwojowi gospodarki. Stabilność i porządek są konieczne dla wypracowania bogactwa, zatem wszelkie opozycyjne ruchy społeczne czy wystąpienia antyrządowe są postrzegane jako atak na mniej lub bardziej sprawnie działający system gospodarczy, co zarówno na gazdówce, jak i w państwie musi zakończyć się klęską ekonomiczną i biedą.

Oglądany z tej perspektywy stan wojenny był przez wielu wiejskich rozmówców uważany za działanie przywracające porządek, którego naruszenie skończyłoby się kolejnym kryzysem gospodarczym oraz jeszcze większymi niedoborami artykułów spożywczych i przemysłowych, bo

anarchia się zaczęła szerzyć. Straszna! Ja bym to tych działaczy do odpowiedzialności teaz pociągnął! (41:5).

Wówczas ludzie władzy

chcieli sobie dać radę, no a bieda była coraz to gorzej i gorzej. A robotnicy strajkowali. Nie mogli dać rady z tymi strajkującymi to stan wojenny wydali! (...); Podziękować Jaruzelskiemu, że stan wojenny był! Że nie weszła ta „Solidarność”! A już w roku 1980 miała wejść! Jeszcze go dziś łoskarżajom, że zatrzymał tom demokrację! Tom zasranom demokrację!!! Według nos, pani, to ona jest zasrano! (7:1).

Według wielu rozmówców, sytuacja w 1981 r. była następująca: nieodpowiedzialne jednostki, w imię wydumanych dążeń, próbowały naruszyć porządek gospodarczy, który jakkolwiek nie był idealny, to jednak działał. Jego zachwianie musiało zaowocować biedą, aby jej uniknąć, wprowadzono stan wojenny. Takie postrzeganie sprawy jest tylko w pewnym stopniu zbieżne z wizerunkiem stanu wojennego kreślonym w socjologicznych badaniach i opracowaniach, relacjonowanych w pracy Piotra Kwiatkowskiego (2008, s. 355–439).

Przekonanie o konieczności obrony Polski, czyniące z generała Wojciecha Jaruzelskiego „bohatera, który się poświęcił dla ludzi i potrafił uspokoić sytuację w Polsce”, zostało odnotowane w badaniach z lat osiemdziesiątych (Zowczak 1991, s. 140–141). Wielu nowotarskich rozmówców postrzegало te zdarzenia podobnie:

z tego co się mówi to jakby Sowiety mieli wejść, to pewnie i lepiej że Jaruzelski ten stan wprowadził?! Załatwił to po swojemu, nie! Bo jakby ruszyły, jakby Sowiety tu weszły, to by się krew polala i to strasznie, no, by było! I zniszczeń by było dużo, bo ta hołota by szła i nie patrzyła na nic!!! (35:3).

W tych słowach ujawnia się gospodarska troska, żeby uniknąć zniszczenia majątku narodowego. Wszelkie zaburzenia polityczne, a zwłaszcza zewnętrzna ingerencja, były postrzegane jako zagrożenie dla całości i sprawnego funkcjonowania państwowego gospodarstwa. Każdy sposób rozwiązania sytuacji pozwalający ich uniknąć jest z rolniczego punktu widzenia uważany za lepszy. Tym bardziej że związanych ze stanem wojennym uciążliwości, takich jak wojsko na ulicach, godzina policyjna czy kontrole na drogach

tu na wsi to się kompletnie nie odczuwało! To się w dużych miastach odczuwało, tak jak w Krakowie (38:2).

Trzeba zaznaczyć, że były też inne głosy. Zwłaszcza dawni działacze „Solidarności” z kombinatu „Podhale” zupełnie inaczej opisywali te zdarzenia:

oni chcieli swoje stołki zachować! Swoje przywileje! Za wszelką cenę przy żłobie zostać! Bali się utracić to! (45:2).

Bez względu na to, jak różnie przedstawiali okoliczności wprowadzenia stanu wojennego, nowotarscy rozmówcy byli zgodni, że w tym czasie było na wsi bezpiecznie i „bandytyzmu takiego nie było”. W latach 1999–2001 rozmówcy bezustannie uskarżali się na poczucie zagrożenia, które, ich zdaniem, wzrosło zasadniczo w stosunku do czasów PRL, kiedy to

nie było tych pijoków włóczących się bez pracy, tych band. Człowiek wieczór szedł i było bezpiecznie. Dużo bezpieczniej jak teraz! I lepszy porządek jak teraz! (...) Powinni w całej

Polsce zabezpieczyć człowiekowi, żeby on się nie bał we własnym kraju, we własnej Ojczyźnie, we własnym państwie, czy mieście wyjść na pole! Żeby mógł spokojnie po drogach chodzić! (101':4);

Żeby tak człowiek po mieście się ruszył jakosi tak swobodnie, bezpiecznie, żeby tych byków, kurwa, wylapali! Bo przecie mają na to policje! Czemu za komuny tego nie było?! Pewnie trochę było?! Jakiś się złodziej trafił, ale to, kruca, utarli! A dziś jesse rozprze-strzeniają! Jesce ludzie więcej wiedzą, jak to wleźli do tego banku. To się młodzież ćwicy! (323:1).

Przykład stanu wojennego podkreśla, że zdaniem rozmówców władza ma gwarantować ład gospodarczo–społeczny oraz zapewniać ludziom bezpieczeństwo, co według nich jest ze sobą silnie połączone. Okres transformacji i związane z nim niepokoje były oceniane jak najgorzej, podobnie jak liberalizacja prawa i systemu penitencjarnego, o czym będzie mowa w następnych rozdziałach. Ideał silnej władzy z całą stanowczością utrzymującej porządek w państwie okazał się niezwykle odległy od koncepcji liberalnych wówczas wdrażanych.

Nowotarscy rozmówcy, sypiąc przykładami dobrego władcy, często jednym tchem wymieniali Cesarza, Naczelnika, I Sekretarza, wychodzili bowiem z założenia, że głową państwa jest osoba, która w danym czasie ma największy wpływ na jego sprawę. Nazwa funkcji może się zmieniać, brzmiąc niepozornie, jak np. sekretarz, czy sugerując szeroką władzę, jak cesarz — nie jest to naprawdę znaczące, ważny jest ten, kto rzeczywiście sprawuje władzę i nieomylnie ta osoba jest włączona do wiejskiej periodyzacji dziejów. Mówiąc o minionych zdarzeniach, rozmówcy zwykle używali określeń: „za Franca Josefa” (lub „za Ałustrii”), „za Piłsudskiego” (albo „za Polski”), „za Gomółki”, „za Gierka”. Ciąg ten kończy ważna linia demarkacyjna oddzielająca czasy „za komuny” od „teraz, czyli za demokracji” (albo „za kapitalizmu”, a czasem „za Balcerowicza”).

Wymieniwszy różne pozytywne wzory władcy, trzeba przedstawić postać najważniejszą, w całej pełni wcielającą lokalny ideał, co jest dobrze widoczne w stwierdzeniu:

no proszę paniom, wzorce przywództwa to my mamy bardzo jasno naszkicowane
— Papież!

Zdaniem rozmówców tylko Jan Paweł II wcielał w życie ewangeliczny ideał władzy jako służby, opisywany między innymi w Ewangelii Mateusza: „Wicie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swoją władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby mu służyli, ale żeby służyć” (Mt 20,25–28).

Ten ideał okazał się wciąż obowiązujący w nowotarskich rozmowach:

władza nie powinna być władzom, tylko po prostu służyć, tak jak Papież, nasz Ojciec Święty. On jest autorytetem, oni powinni się od niego uczyć. On niby rządzi całym światem, ale służy. (...) Polityka nie zapewni nikomu nic! Gębom nie zapewni się nic! Ino trzeba służyć! (15:3).

Polityk na to jest wybierany, żeby on służył ludziom. I nic więcej! No! (...) Bo przecież on służy nam! On nie służy sobie! (...) Powinni być właśnie z jakimś sercem, powinna być jakaś troska! Tak jak lekarz tak oni powinni służyć nawet tym szarym ludziom! (12:2, 3);

Powinni służyć Polakom! Społeczeństwu! Każdemu! (...) A to co jest, to jest służenie sobie samemu! (1:12).

Wzór dobrej władzy jako służby jest ściśle związany z pastoralnym, a także gospodarskim wizerunkiem, co podkreślał również Józef Tischner w *Etyce solidarności*. Zdaniem rozmówców zasadniczy problem jego realizacji polega na tym, że władza rozumiana w kategoriach służby wymaga wyrzeczenia się pychy i działań dla własnej korzyści, co przerasta możliwości większości ludzi. Po to, by realizować ten ideał, trzeba być świętym, przy czym świętość jest przez rozmówców rozumiana nie jako wyjątkowo etyczne postępowanie, ale jako wsparcie nadludzką mocą umożliwiającą człowiekowi przezwyciężenie swoich słabości, wśród których żądza władzy jest na pierwszym miejscu. Dlatego poskromić ją potrafił tylko Ojciec Święty, wzmocniony ponadludzkim wsparciem.

Postać Jana Pawła II pojawiła się w badaniach etnologicznych już w latach osiemdziesiątych — Magdalena Zowczak w pracy *Bohater wsi* pisała „legenda, która zaczyna się narastać wokół postaci Papieża, charakteryzuje go zarówno jako świętego, jak i bohatera; zawiera jednak jeszcze (zwłaszcza w przepowiedniach), pewna nadwyżkę cudowności: zapowiada, iż pełni on rolę mesjańską” (Zowczak 1991, s. 134). Nowotarskie badania potwierdzają te spostrzeżenia:

Słuchojcie! Komune to przewrócił Święty Ojciec! (...) A kto zjednoczył Niemcy jak nie Święty Ojciec?! Ha! Święty Ojciec to był zwierzchnik świata! (409:6).

Tych niezwykłych czynów dokonywał, gdyż zdaniem rozmówców był obdarzony taką mocą, że zdolny był przemieniać ludzi i narody:

on był tą iskrą potrzebną w narodzie, żeby się ludzie obudzili, żeby uwierzyli po prostu w to, że pewne rzeczy są możliwe. Ludzie stali się dużo odważniejsi, takiej otuchy nabrali, bo w ten czas był jeszcze taki ustrój komunistyczny i to tak różnie było i po prostu ludzie takiej otuchy nabrali (65:1);

On był jakby iskrą, która rozpałała to wszystko, że ludzie już nie dbali o nic — szli na całość (62:2);

Wzmocnił pozycję Polski na pewno! A poza tym, wydaje mi się, że ludzie stali się dużo odważniejsi! (...) Pewne sprawy wydawały się już beznadziejne i w pewnym momencie, właśnie wtedy, kiedy jego wybrano, okazało się, że te rzeczy są możliwe! Ludzie uwierzyli po prostu w to! (...) To jest ta iskra potrzebna w narodzie, żeby się obudził ktoś! (63:1).

Ta moc duchowa, opisywana jako *iskra*, pochodziła z innej, ponadludzkiej rzeczywistości, przez którą władza została Papieżowi nadana.

Wśród rozmówców powszechne było przekonanie o tym, że władza Ojca Świętego pochodziła od Boga. Ujawnia je opowieść, powtarzana wielokrotnie:

takie zdarzenie było, że jak było koronacja tej Matki Boskiej Ludźmierskiej w 1963, to te figurę jak podnosili, to jakoś im się pochylila i berło jej wypadło z rąk! I on to chyzył, żeby nie upadło na ziemię. Chyzył to berło! I zaraz śmiali się z niego księża i biskupi śmiali się z niego, że wróży mu się jakaś władza i potem było właśnie ta władzo! (65:1).

Opowieści o tym zdarzeniu funkcjonowały w wiejskim dyskursie lokalnym już w latach osiemdziesiątych (Zowczak 1991, s. 134). Nowotarscy rozmówcy interpretowali je jako znak z nieba, rodzaj objawienia woli bożej, element planu bożego wcześniej wiadomy i zakomunikowany wybranym (góralom oczywiście). Papieska władza, którą Bóg ustanowił i wzmocnił swą siłą, stanowi ich zdaniem niedościgny wzór dla władzy ludzkiej — grzeszącej prywatą, nepotyzmem i innymi ludzkimi przywarami. Oczywiście w rozmowach o tym, jaka powinna być władza w Polsce, nikt nie powie, że powinna być ponadludzkiej proveniencji, a jednak przywoływanie postaci Jana Pawła II, wielokrotne przytaczanie opowieści o berle, nie pozwalają zignorować wątku „bożego pomazańca” (Roux 1998).

Przywoływanie postaci Papieża potwierdza suwerenny, patriarchalny, pastorałny ideał władzy, a zarazem wprowadza wątek sakralizacji władzy. Konieczność ponadludzkiego wsparcia wynika, jak uważało wielu rozmówców, z ułomności człowieka i jego skłonności do grzechu. Takie tłumaczenie wszelkich nieprawidłowości władzy nawiązuje do chrześcijańskiej teodycei. Zdaniem rozmówców, ludzka władza zawsze jest niedoskonała, człowiek bowiem jest niedoskonały i skłonny do ulegania pokusom, w tym zwłaszcza pokusom związanym z możliwościami, jakie daje władza. Po to, by wznieść się ponad swoją małość, jednostka potrzebuje boskiego wsparcia. Tylko obdarzona mocą bożą jak Jan Paweł II ma szansę przybliżyć się do ewangelicznego ideału władzy — służby.

Rozważając nowotarskie rozmowy dotyczące dobrej władzy, przyglądając się rysującym się lokalnym wyobrażeniom na ten temat, badacz zastanawia się, jak pogodzić wyobrażenie, że naprawdę dobry władca musi mieć ponadludzką siłę ducha i być desygnowany przez siły transcendentalne, z realiami władzy kolektywnej, przedstawicieli wybranych przez ludzi, w wolnych wyborach. Czy wolne wybory, tak ważna zdobycz demokracji, nie wydają się nowotarskim rozmówcom sposobem uzurpacji władzy? Na to pytanie spróbuję odpowiedzieć w rozdziale dotyczącym wyborów.

Pastorałny ideał władzy jest zasadniczo odmienny od ideałów demokracji liberalnej. Posługiwanie się nim jako narzędziem oceny współczesnej sceny politycznej musi rodzić problemy. Jakie są skutki tego zabiegu? Efektem bardziej zauważalnym jest bezmiar narzekań na władzę ustanowioną po 1989 r. Władza ta jest przecież, już w samych założeniach, zasadniczo różna się od ideału gospodarza, pasterza, ojca, pomazańca bożego. Zderzenie tego wzoru z rzeczywistością lat dziewięćdziesiątych powodowało, że proces prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych opisywany był przez rozmówców jako „okradanie narodu przez władzę”, a wszelkie trudności transformacji interpretowano jako

brak dobrego gospodarza. Jak jest dobry gospodarz to rządzi dobrze, a jak złodziej no to wie pani, roztrwoni wszystko! (234:5)

— takie maksymy powtarzano nieustannie.

Złodziejska władza i banda skurwysynów!!! (373:10)

— emocjonalnie podsumowywano rozważania o prywatyzacji. Oskarżenia o kradzież majątku narodowego mieszane były w wypowiedziach z opowieściami o aferach gospodarczych, pilnie śledzonych w telewizji. Zestawienie ich prowadziło do oburzenia —

coś niesamowitego, żeby tak kradli i tych afer tyle! (385:1);

Nie ma ludzi uczciwych! U nas złodziej na złodzieju siedzi w tym rządzie! (383:7)

— mówiono w 2004 r. Opowieści o nieuczciwości i niesprawiedliwości władzy były inkrustowane lokalnymi maksymami:

nie ma kury, która grzebie od siebie!

lub: widziałaś grabie, żeby grabiły od siebie?! (68:5, i inne, np.: 56:5).

Niezadowolenie, wyrażane w swoistej, lokalnej konwencji, nie jest wynikiem jedynie nieprawidłowości, jakie miały miejsce w okresie transformacji. Jego przyczyną jest przede wszystkim przepaść pomiędzy nowotarskim ideałem władcy a ideałami demokracji liberalnej. Etnolog orientujący się w elitarnym dyskursie o polityce, a zarazem rozmawiający o tym z mieszkańcami wsi, konstatuje, że są to całkowicie odmienne modele władzy. Wzór pożądaný w obu tych koncepcjach jest diametralnie różny. Wyrażane w nowotarskich rozmowach niezadowolenie ze stanu państwa, emanująca z nich niechęć do polityków wynikają z faktu, że rzeczywistość gospodarcza, polityczna i społeczna jest kształtowana na podstawie zupełnie innych ideałów niż góralski wzór dobrego gospodarza. W efekcie rzeczywistość zasadniczo odbiega o tego, czego rozmówcy się spodziewają i czego oczekują.

Wzór dobrego gospodarza jest niezwykle odległy od modelu władzy systemowej, kolektywnej, proceduralnej, negocjującej, słowem — jej współczesnych form. Aktualnie władza jest realizowana w ramach „systemów sieciowych, w których rządzi się poprzez próby modyfikowania (metodą negocjacji) założeń wyznaczających logikę działania poszczególnych pajęczyn, które nie podlegają już wprost ośrodkom władzy administracyjnej i politycznej”. Władza łączy się „ze strukturą systemu jako całości, z jakością powiązań pomiędzy elementami i ze sposobem, w jaki te elementy postrzegają i komunikują problemy. Co więcej, decydujące są tu powiązania poziome, a nie pionowe” — pisze Jadwiga Staniszkis (2006, s. 13). Władzy suwerennej, „we współczesnym świecie — w wymiarze publicznym — już prawie nie ma” (ibidem, s. 13), co wiąże z globalnym upowszechnianiem modeli strukturalnych i proceduralnych: dziś „zarządzanie to egzekwowanie zachowań zgodnych z regułami gry” (ibidem, s. 18).

Nowotarski ideał władzy jest zatem wzorem nieaktualnym w dyskursie elitarnym od dawna. Na potwierdzenie warto przywołać rozważania Michela Foucaulta (2000, s. 163–185), którego zdaniem dyskurs zogniskowany wokół kategorii suwerenności był najstarszym sposobem prowadzenia rozważań o władzy, podobnie jak koncepcja pastoralna, co prawda „nie znana Grekom i Rzymianom” (Foucault 2000, s. 221), ale niezwykle istotna dla Hebrajczyków. Foucault pokazuje zmienne

w czasie desygnaty pojęcia suwerenność. W średniowieczu suwerenność była rozumiana jako panowanie nad danym terytorium i zamieszkującymi go ludźmi. W XVI w. nastąpiło połączenie ekonomii i polityki: rządzenie stało się „prawidłowym gospodarowaniem rzeczami, co do których bierze się obowiązek doprowadzenia ich do właściwego celu” (ibidem, s. 171). Dobrze to ujęcie oddawała metafora państwa jako statku, którego kapitan odpowiada za ładunek. Wiek XVII to czas przejścia pomiędzy dyskursem suwerenności i dyskursem dyscypliny. W tym czasie pojawia się idea racji stanu, racjonalizacja władzy jako taktyki rządzenia, powraca teoria umowy społecznej. W XVIII w. modele rodziny, statku i inne charakterystyczne dla dyskursu suwerenności zanikają (ibidem, s. 180). Wówczas wyłania się nowy podmiot władzy, jakim jest populacja, następuje rozwój statystyki, ekonomii politycznej i technik dyscyplinujących, od których pochodzi nazwa upowszechnionego wówczas dyscyplinarnego dyskursu władzy.

O ile Michel Foucault (2000) umiejscawia wyłonienie się nowoczesnego modelu władzy na przełomie XVII i XVIII w., to Jadwiga Staniszkis uważa, że: „katolickie kraje Europy Środkowej (w tym Polska) nie przeszły przez nominalistyczną rewolucję myślową pozostając w kręgu tomistycznego realizmu. Wpłynęło to zasadniczo na odmienność królującej tu koncepcji państwa, prawa i porządku społecznego — odmienność, która trwa do dziś” (2006, s. 61–62)⁸. Oczywiście Staniszkis pisze o koncepcjach funkcjonujących w dyskursie elitarnym, a ściślej w potocznej wiedzy elit, a nie o wiejskich wyobrażeniach. Niemniej jej diagnoza także jest argumentem na rzecz tezy, że suwerenny, pastoralny, patriarchalny wzór władzy jest modelem przedmodernizacyjnym, zakorzenionym w minionej rzeczywistości, związanym z „panowaniem tradycyjnym” (Weber 1975a, s. 541)⁹.

Chcąc uchwycić pełniej sens tez Jadwigi Staniszkis, trzeba sprawdzić, co rozumie pod pojęciem „nominalistyczna rewolucja myślowa”. Otóż „nominalizm (...) formułując metafizykę państwa, traktował je przede wszystkim jako wyzwanie intelektualne. Dynamikę i legitymizację państwa wyznacza w tej koncepcji nie kończący się społeczny proces «racjonalizacji», rozumianej jako trafna substytucja materialnej realności jednostkowych faktów, przez wytwory intelektu (w tym pojęcia ogólne)” (ibidem, s. 53). Ten cytat podkreśla głębię odmienności rozważanych modeli władzy. Wzór „dobrego gospodarza” nie zakłada traktowania państwa ja-

⁸ Dalej autorka *O władzy i bezsilności* rozwija swoją myśl — „nominalizm trafił do Polski wyłącznie w postaci propozycji ustrojowych, dotyczących na przykład relacji między instytucjami władzy i politycznego usytuowania poszczególnych stanów. Kluczowa dla zachodnioeuropejskiego nominalizmu rewolucja ontologiczna, zmieniająca zasadniczo koncepcje prawa naturalnego (poprzez odrzucenie jego ontologicznego zakorzenienia w naturze człowieka) i kwestionująca tomistyczną jedność materii i formy, do nas nie dotarła” (Staniszkis 2006, s. 63).

⁹ „Panowanie tradycyjne” ustanawiane jest „na mocy wiary w świętość istniejących od dawna porządków i potęgi panujących. Jej najczystszy typem jest władza patriarchalna. Związek, w którym występuje ten typ panowania, opiera się na stosunkach o charakterze wspólnoty, typem rozkazującego jest «pan», słuchającego «poddany», zespół zarządzający ma charakter «służby». Słucha się pana z racji na jego powagę, której udziela mu tradycja — przez szacunek. O treści rozkazów decyduje tradycja” (Weber 1975a, s. 541).

ko „wyzwania intelektualnego”, nie dąży też do jego „racjonalizacji”. Jest raczej wyzwaniem moralnym i dąży do doskonalenia etycznego, opisywanego w kategoriach uczciwości i sprawiedliwości.

Aktualność tradycyjnego modelu władzy w dyskursie wiejskim dostrzegł także Christian Giordano (1995), badający stosunek wieśniaków z basenu Morza Śródziemnego do władzy lokalnej i państwowej. Giordano przytacza zaskakująco podobne do nowotarskich narzekania na władzę państwową¹⁰ i stawia tezę, że tego typu wyobrażenia charakterystyczne są nie tylko dla śródziemnomorskiego Sancho Pansy, ale dla społeczności rolniczych w ogóle. Badania prowadzone przez Michela Herzfelda (1992) w kreteńskiej wiosce Rethemno również dostarczają argumentów na rzecz tej tezy. Ze śródziemnomorskich badań wynika, że rolnicze społeczności nigdy nie zinternalizowały oświeceniowych koncepcji politycznych, a ludzie, którym państwo i władza państwowa jawiły się przez wieki jako poborca danin, podatków i rekruta, nigdy nie czuli się współuczestnikami w podejmowaniu decyzji i nigdy nie poczuli się do lojalności wobec władzy (Giordano 1995). Jakkolwiek kontekst śródziemnomorski wydaje się odległy, zbieżność obserwacji badaczy zainteresowanych stosunkiem do władzy w społecznościach rolniczych jest potwierdzeniem stanowiska, że opisywany w powieści nowotarskim wzór dobrego gospodarza jest raczej dziedzictwem wiejskiej kultury tradycyjnej niż czasów realnego socjalizmu.

Wyobrażenia ujawniane w rozmowach prowadzonych u początku XXI w. we wsiach nowotarskich są kontynuacją w wiejskim dyskursie lokalnym przednowoczesnego wzoru władzy, nieaktualnego już w dyskursie elitarnym. Ta zasadnicza przepaść, choć dotyczy wyobrażeń, nie jest przepaścią wyobrażoną, a zatem fikcyjną i nieznaczącą. Frustracja, narzekanie, irytacja nowotarskich rozmówców, będąca jej skutkiem, jest całkowicie realną postawą społeczną, której nie należy lekceważyć i w tym sensie jest ona faktem społecznym.

„Nie ma człowieka, który idzie do władzy, żeby zachował swoje cechy”

Porównanie do gospodarza, ojca czy pasterza mogłoby sugerować, że władza sprowadzona do dobrze znanej rzeczywistości codziennej straciła odium obcości. Tak

¹⁰ Christian Giordano, powołując się na materiały gromadzone na Sycylii, Sardynii, w Katalonii i Algierze, pisze o negatywnym stosunku do polityków, którzy są postrzegani jako nieetyczni, dążący do awansu społecznego i wzbogacenia się przy wykorzystaniu publicznych funkcji do celów prywatnych. Pisze o zasadniczej odmienności ludzi władzy i prostych wieśniaków, o obcości, jaka dzieli obie grupy, o postrzeganiu polityki jako sfery brudu moralnego. Opisuje też śródziemnomorskie rodowe powiązania owocujące w polityce familizmem i nepotyzmem oraz także różne formy klientyzmu. Rozważając stosunek do prawa, pokazuje, że wiele rozstrzygnięć prawa zwyczajowego pozostaje w konflikcie z prawem państwowym i odwrotnie — niektóre zachowania legalne w świetle prawa państwowego są niezgodne z prawem zwyczajowym. Konfrontacja prawa państwowego i zwyczajowego wzmacnia nieufność do państwa i władzy (Giordano 1995, s. 57–69).

nie jest. Oczywiście ten zabieg retoryczny pozwala oswoić ją na tyle, by można było o niej mówić. Nie oznacza jednak wymazania zasadniczej obcości tej sfery:

tak jak my tu stoimy [wieś Ostrowsko], a drugi by stanął na Turbaczcu i jeszcze we mgle!
To by go widać nie było! To tak jest z władzą! (274:3).

O tym, że dla rozmówców władza wciąż stanowi nacechowany magiczno–mitycznie *orbis exterior*, najlepiej świadczą opowieści o przemianie duchowej ludzi, którzy zostają posłami:

Nie ma człowieka, który idzie do władzy, żeby zachował swoje cechy. Traci wtedy swoją tożsamość, traci honor, wiele, wiele traci. Idzie tak jak koń z klapkami na oczach, on rządzi i wszystko. Nie ma człowieka u władzy, żeby coś nie przeskrobał (1:7);

Jeśli chodzi o człowieka, to człowiek się w tym nie sprawdza! Bo ulega swoim skłonnościom! Tak chciwości jak i zazdrości, nienawiści, pożądaniu. Rozumiesz?! (322:9).

Zdaniem rozmówców władza zmienia ludzi:

powinien być za człowiekiem, ale jak go wybiera to on opuszcza człowieka i staje się..., no on już tylko pensję liczy (244:3).

Tak rzecz wygląda nie tylko w przypadku parlamentarzystów, lecz również w skali lokalnej —

nasz wójt to ładuje w kieszeń, a ludzi pierdoli! (2:4);

Wójta nam zamkli! Taki uczciwy był! Taką gminę mamy! Siedzi skurczybyk za łapówkę!
(390:8)

— mówili rozmówcy w jednej z nowotarskich gmin.

Według lokalnych wyobrażeń, wstępując w krąg władzy, nawet porządny człowiek przechodzi przemianę i nabiera negatywnych cech: staje się kimś innym, obytym, bogatym i zaczyna się interesować wyłącznie własnym dobrem —

ludzie nie mają takich dobrych cech! Jeśli on pójdzie... Weźmy przykładowo taki chłop, Wałęsa, nie?! Chłop nigdy nie miał pieniędzy! On później poszedł do władzy. I miliarder! Wielki miliarder! I sądzicie, że on zachowa zdrowy rozsądek?! Że mu umysł nie puści?! Wezmę sobie tą firmę dla siebie! A dla córki tą! A dla syna tamtą! O tak się robi!
(322:10,11).

Ta przemiana pokazuje, że pomimo prób osvajania sfery władzy za pomocą gospodarskich porównań, zachowuje ona swoją zasadniczą odmienność.

Władza jawi się rozmówcom jako rodzaj pokusy, dając szersze możliwości czynienia dobra lub zła. Na ten aspekt zwracał uwagę Max Weber, pisząc: „kto chce uprawiać politykę w ogóle lub nawet traktować ją jako zawód (lub powołanie), musi być świadom jej etycznych paradoksów i swojej odpowiedzialności za to, co może stać się z nim samym pod ich ciśnieniem. Zadaje się on, (...) z diabelskimi mocami, które kryją się za każda przemocą” (1998, s. 107)¹¹. Nowotarscy rozmów-

¹¹ Weber pisał dalej: „geniusz czy demon polityki żyje z bogiem miłości, także z Bogiem chrześcijańskim w jego kościelnej postaci, w wewnętrznym napięciu, które w każdej chwili może eksplodować

cy zgodziliby się z nim, że władza jest jedną z najtrudniejszych dla człowieka prób i jedną z największych pokus —

to taki już jest świat, że diabeł rządzi, no! (14:2).

Niewielu ludziom udaje się zachować wobec pokusy władzy w sposób moralny —

taka jest mentalność człowieka, że jak się dochapie do władzy, to tylko dla siebie! (260:10);

Oni wszyscy pod siebie garną, jak się tam dostaną! Prawdopodobnie i z nami by tak było! Nie wiem! (383:8).

Przykładem dobrego wykorzystania władzy jest oczywiście Jan Paweł II. Jest to jednak, zdaniem rozmówców, zupełny wyjątek, świadczący o ponadludzkiem wsparciu. Zwykli ludzie ulegają pokusom władzy i dążąc do własnych korzyści, przechodzą na mroczną stronę mocy. Rozmówcy odnosili się do tego faktu zwykle z dużą wyrozumiałością:

trza tam blisko zlobka siedziec i nabić do kieszonka! (270:1);

Żeby było lepi człowiekowi. No na pewno mu jest lepi. On jedzie tam, on jedzie tu i nie musi płacić, bo jemu płacom. No, chleba zawsze więcej se na tym dorobi. No jak Wałęsa był na chwile tem prezydentem. Jak się jego dzieciom powodzi? A jak by był pracował, to by im się było na pewno tak nie powodziło (269:2).

Takie działania spotykają się zwykle z oburzeniem, a czasem z wyrozumiałością. Jakkolwiek tak być nie powinno, jest to niemoralne, tak już jest na tym świecie! Wielopokoleniowe doświadczenia uczą, że ludzie wobec pokus władzy są bezsilni. Jest to jeden z wielu dowodów destrukcyjnego wpływu tej sfery na człowieka.

Postrzeganie sfery władzy jako obcej, różnej ontologicznie, nie przystaje do koncepcji władzy jako reprezentacji społeczeństwa, popularnej w dyskursie elitarnym od czasów Oświecenia. Tak daleko posunięty brak identyfikacji z przedstawicielami, lub choćby lojalności wobec nich, jest znaczącą przeszkodą w urzeczywistnianiu postulatów demokracji reprezentacyjnej — „rządu reprezentatywnego” (Mill 1995, s. 86). Wyobrażenia o obcości władzy, widoczne szczególnie w opisach przemiany zwykłego człowieka w polityka, są argumentem na rzecz twierdzenia, że w wiejskim dyskursie lokalnym pierwiastki „mystyczno-magiczne” wciąż funkcjonują obudowane argumentami racjonalnymi.

w konflikt nie do rozstrzygnięcia” (Weber 1998, s. 107). Nowotarscy rozmówcy zgodziliby się z tą tezą, skoro w rozmowach można znaleźć takie fragmenty:

polityk nie jest chrześcijaninem, a polityką! (...) Wałęsa nosi Matkę Boską, a jest politykiem. (...) Mnie to wkurwia, że nosi tu Matkę Boską! Niech sej nosi w sercu, kurwa, a nie na marynarce tu! (68:6).

„Teraz to dopiero są pany! Teraz jest ich pełno po rządach!”

Obcość władzy ujawnia się na wielu poziomach. Jednym z podstawowych jest podkreślana przez rozmówców przepaść społeczna. Dla nowotarskich rozmówców władza i polityka wciąż są, jak pisał Chałasiński, „pańską sprawą”. To nadal aktualne na podhalańskiej wsi przekonanie sięga korzeniami utrwalonej przez wieki przepaści między stanami, utrzymującej się po zniesieniu poddaństwa i uwłaszczeniu, opisywanej w kategoriach odmienności klasowej. Podobne twierdzenia można znaleźć w pracy Znanięckiego (Thomas, Znanięcki 1976), który kontrastował polityczne zaangażowanie szlachty z postawą chłopów: „Szlachta (...) utożsamiała się z całą czynną politycznie częścią [społeczeństwa], traktując inne klasy jako «politycznie niedojrzałe», nieomal identyfikuje siebie z narodem jako całością. (...) Szlachcic nawet jeśli nie wykonywał żadnej specjalnej funkcji publicznej, nie był osobą prywatną; z natury rzeczy był on w pewnym sensie osobą polityczną. Jego osoba, jego działalność i jego życie należało do narodu. (...) Po ostatnim wysiłku w 1863 r., zakończonym klęską, załamał się duch i siła szlachty, i zakończyła się jej rola polityczna. Od tej pory walkę orężną o niepodległość prowadzi już nie klasa społeczna, lecz specjalne organizacje, w których ludzie pochodzenia szlacheckiego odgrywali główną rolę” (Thomas, Znanięcki 1976, s. 189–190). Józef Chałasiński w latach trzydziestych twierdził wprost, że: „zespół społecznych wartości, które historycznie należą do panów, to polityka i zarządzanie (...) Na historii politycznej chłopca w Polsce niepodległej zaważyły również dwa przeciwstawne wzory: chłopca do roboty i pana do rządzenia” (Chałasiński 1938, s. 99–100).

Przymiotnik „pański” pojawiał się bardzo często w rozmowach, zwykle opisując styl życia ludzi władzy, jak np. w zdaniu: łoni tam po pańsku se żyją” (322:9). Czasem też używano rzeczownika „pany”. Odnosił się on zwykle do polityków, jak np. w wypowiedzi:

Teraz to dopiero są pany! Teraz jest ich pełno po rządach! (107:5);

Unia Wolności tych swoich panów, kamieniczników reprezentuje i z ludźmi się raczej nie liczą! (251:2).

To zdanie zwraca uwagę na zasadniczą odmienną interesów „panów” i „ludzi”. Często słowo „pany” odsyłało do znacznie szerszej i mniej ostro zakreślonej kategorii społecznej:

Politycy to pany! To te wszystkie, co som na stanowiskach, a my to ino pionki. My tu daleko od Warszawy, to tak musimy robić jak uni każą (...) władza to zawse musi być wyzsa jako my bidni ludzie. To ci, co na stanowisku. O jak ksiądz! On tyz jest na stanowisku. No to juz jest wyzso, bo on sie na to kształci. No tacy [ludzie władzy — A. M. S.] oni też się na to kształcili żeby cosi wiedzieli jak trzeba rządzić (269:4);

To musi być ktoś, kto głowę ma na to, co się orientuje w tej polityce, w tem wszystkim. Bo my to nie, my som za głupie na takie coś. Tam muszą być ludzie wykształcone

i mądrzejsze, nie takie jak my, co tam dużo gadać! My to możemy siedzieć na dupie i mruceć! Bo co inse?! (240:2);

Oni chcą sami pojeść! Na nas nie patrzą w ogóle! Na tych robotników! Nic nie patrzą! (372:1).

Tym, co odróżnia „panów” i „bidnych ludzi, robotników”, jest między innymi wysoka pozycja w hierarchii społecznej, związana z wykształceniem, obyciem, a nade wszystko z bogactwem. Władza to ludzie przygotowani do wyższych zadań.

Istotnym wyróżnikiem ludzi władzy, który pozwala nazywać ich „panami”, jest bogactwo:

To ci tam we Warszawie! (...) No to ci bogaci, no! Warszawa ma lepiej, bo przy żłobie jest, nie! (239:4).

To zdanie sugeruje, że władza „emanuje” pieniędzmi. Kto jest bliżej władzy — „we Warszawie” — jest bliżej źródła bogactwa i ma większe szanse wzbogacić się, bo to się odprowadza podatki i to idzie nie wiem gdzie! Do Warszawy! (218:5).

Sądzę, że słowo „emanacja” prowadzi do ważnego aspektu wyobrażeń o władzy. Władza ma swoje centrum — miejsca, gdzie jej atrybuty: stanowiska i pieniądze są najbardziej skondensowane. Z tego ośrodka rozchodzą się koncentrycznymi kręgami, rozmywającymi się w miarę oddalania. Na wieś splendory władzy centralnej nie docierają.

Nowotarskie rozmowy często były ilustrowane barwnymi opowieściami na temat życia ludzi władzy: bankiety, drogie samochody, piękne kobiety, posiadłości i do tego lekka praca, słowem życie

po pańsku: w nocy sobie drinkują tam w kasynach, kapele im grają pod hotelem! (1:12);

Libacje se robią! W hotelach! Za nasze pieniądze! Za podatników pieniądze! Jeżdżą se helikopterami, samolotami, nie wiadomo gdzie! No! (11:4).

Te historie budowane z fragmentów telewizyjnych przekazów oraz z własnych marzeń rozmówców dowodzą, że władza fascynuje, jak wszelka obcość.

Jednak obcość to nie tylko *fascinosum*, ale i *tremendum* (Benedyktowicz 2000). Władza, choć zachwyca splendorem, prostym ludziom zwykle ujawnia swoje groźne oblicze — ma moc ustanawiania krzywdzącego prawa, zwłaszcza fiskalnego:

oni się tam zbierają, codziennie siedzą tam no i radzą, ażeby kogoś upieprzyć. No i zawsze tego robotnika, tego rolnika upieprzo! Siebie przecież nie upieprzo! (275:2);

Uni, kurwa, uni ino żdzierają z tego najbiedniejszego! Z tego bogatego nie wezną, bo un się im nie do w dupę uciąć, bo un jest mądrzejszy! (322:2).

Prawodawcza działalność władzy jest wroga i obliczona na wyzysk bezbronnych.

Przekonanie o odrębnych interesach ludzi władzy i „prostego narodu” ma wielowiekowe tradycje niechęci pańsko-chłopskiej (w Galicji w 1846 r. przybrały one wyjątkowo krwawą formę), które są fundamentem nieufności wobec współczesnych „panów”, czyli przede wszystkim polityków. Ta niechęć wskrzesza w rozmowach postać Janosika:

kieby był Janosik, to on by tu politykę zaprowadził dobrą! Wziolby ciupskę i posed na zbój! I tem panom co majo za dużo by odbierol! A doł ludziom biednym! Bo jest biedy dość! Panie same może widzą, co się dzieje. Bezrobocie jest! (26:4).

Marzenia o Janosiku nie są pokłosiem propagandy socjalistycznej, ale tradycyjnej potrzeby sprawiedliwości. Zdaniem rozmówców, gdyby owoce pracy narodu były uczciwie dzielone przez władzę, nierówności byłyby mniejsze. Duże różnice majątkowe, tak drażniące rozmówców w latach dziewięćdziesiątych, były ich zdaniem wynikiem nieuczciwości „panów, których pełno po rządach”, a których odwieczną cechą jest wyzyskiwanie prostych ludzi. Rozważania o wiejskim wyobrażeniu przepaści społecznej będą kontynuowane w rozdziale dotyczącym narodu.

Czasem przydarza się, że robotnik dostanie się do władzy. W nowotarskich rozmowach najczęściej przywoływanym przykładem był prezydent Lech Wałęsa. Jak już było powiedziane, taki człowiek przechodzi przemianę, wchodzi do sfery władzy, bogaci się, zostaje „panem”, wraz ze wszystkimi jego przymiotami, a więc przede wszystkim pogardą dla zwykłych ludzi:

No Wałęsa! Co on tam porobił! Bo, kurwa, tam dostał te nagrody Nobla, nie Nobla, skurwysyn i tera pensyje, rente ma wysoką! I to tela! Dzieci jego i on wszystkiego mają dość! A na resztę to lagę kładzie! I taka to robota jest! (17:3).

Lech Wałęsa pojawiał się w rozmowach zwykle jako uosobienie robotnika, któremu udało się zostać „panem”. Nie zawsze budziło to taką niechęć, niekiedy doceniano też jego dokonania:

no nie ma co powiedzieć, bo Wałęsa dużo zrobił, bez przelewu krwi komunę zategować..., to fakt faktem trzeba było mieć..., no znać się! (17:3).

Z jednej strony, opisywanie polityków jako „panów” jest próbą dyskursywnego oswojenia ich poprzez odniesienie do relacji społecznych ugruntowanych w tradycyjnej kulturze chłopskiej. Z drugiej strony, służy wyostrzeniu ich obcości. Klasowa, czy wręcz stanowa, przepaść ma podkreślać, że nie są oni przedstawicielami grupy, z którą rozmówcy się identyfikują, którą określają terminem „my”. Choć nowotarscy rozmówcy opisywali niektóre partie jako „pańskie” i inne jako chłopskie, o czym będzie mowa w rozdziale dotyczącym wyborów, politycy ogólnie byli nazywani „panami”. Logicznym wnioskiem, jaki wynika z faktu opisywania polityków jako „panów”, jest spostrzeżenie, że politycy nie są, w mniemaniu rozmówców, ich reprezentantami. Stanowi to poważny problem, gdyż w demokracji przedstawicielskiej właśnie fakt reprezentowania wyborców uzasadnia ubieganie się o władzę i sprawowanie jej. Brak identyfikacji z przedstawicielami stawia pod znakiem zapytania legitymację ich władzy w oczach mieszkańców wsi. Ten wątek zostanie rozważony w rozdziale ostatnim, w części dotyczącej „rządów parobków”.

„Nie trzeba się politykować, ino trzeba się chycić za robotę!”

Słowo polityka, będące punktem wyjścia nowotarskich badań, miało dla podhalańskich rozmówców zupełnie inne znaczenie niż funkcjonujące w dyskursie elitarnym. Nie oznaczało „sfery dyskursu publicznego” (*Rytualny...* 1997) ani „działań podejmowanych dla osiągnięcia wytyczonych celów” (Swartz, Turner, Tuden 2002, s. 106), ani też „dążenia do udziału we władzy” (Weber 1998, s. 57). Upraszczając, można stwierdzić, że w wiejskim dyskursie lokalnym termin polityka opisuje rodzaj pracy ludzi władzy. Właściwie, jak uważali rozmówcy,

to nie jest normalna praca, raczej takie zajęcie! (...) Może oni nie zajmują się polityką, tylko uprawiają politykę, bo to chyba nie jest też zajmowanie się (11:3).

Jest to zatem rodzaj pracy — niepracy, dość mgliście wyobrażane zajęcie polityków.

Warto jednak dokładniej prześledzić konteksty, w jakich słowo polityka było używane. Często pojawiała się w rozmowach jako synonim „gadania po próżnicy” i wówczas opisywało dywagacje na temat władzy i państwa, rozwlekłe, niekonkretne, słowem marnowanie czasu na gadanie, które nie przekłada się na czyny, jak w zdaniu:

politykować to można godzinę, dwie, a resztę to trzeba popracować! (15:6).

Czasem w rozmowach pojawiały się objaśnienia bezpośrednie:

polityka to jest głupstwo dla takich wolnych ludzi, co nie muszą robić! (...) Łoni politykuje, a jak już ktoś pracuje to ni ma casu! (1:11);

Nie trzeba się politykować, ino trzeba się chycić za robotę! (15:2).

Zatem polityka to nie robota, to rodzaj pańskiego próżniactwa, dostępnego dla tych, którzy nie muszą pracować fizycznie:

— Czym się politycy zajmują? — A ktoz ich tam wie cym. Uni majom swoje, a my swoje. My mamy krowy w sople, a uni majom polityke, to się tym zajmujom. Cym się taki ma zajmować? My się polityką nie zajmamy, my się zajmamy sobą i jak w polu rośnie. A on się tam tym zajma, bo jest wykształcony (305:7).

Według tradycyjnego, rolniczego wzoru właściwa praca polega na skutecznym zarządzaniu gospodarką. Rozmówcy rozszerzają ten wymóg na skalę państwa, twierdząc, że podstawową powinnością władzy jest sprawne organizowanie gospodarki kraju. Na tym powinna polegać dobrze wykonana praca ludzi władzy —

niechby się nie zajmowali polityką, tylko niechby się zajmowali gospodarką! (1:12);

Dobry polityk, człowiek władzy, powinien zajmować się głównie gospodarką! (10:1).

Porównanie obowiązków władzy do obowiązków gospodarza pojawiało się w wielu wypowiedziach:

jak się wchodzi do rządu to się zarządza, ale nie takim małym gospodarstwem tylko całym krajem.

Czasem żartowano:

my tu mamy politykę! Z chłopem politykujemy! Gospodarstwo prowadzim — trzy hektary! (7:1).

Tymczasem, zdaniem rozmówców, ludzie władzy nie wykonują swojej pracy uczciwie, tak jak trzeba:

polityka taka jak jest to jest służenie sobie samemu, szukanie stołków w karierze. To jest nie patrzeć w dół na ludzi, tylko do góry, żeby wyjść na wyższy stołek! (1:12).

Jeśli władza jest wyobrażana na wzór gospodarza, to polityka okazuje się działalnością gospodarczą, bo tym właśnie powinien się zajmować dobry gospodarz. Takie postrzeganie sprawy pozbawia ją wymiaru politycznego. Utożsamianie polityki z gospodarowaniem tłumaczy irytację rozmówców. Patrząc z tej perspektywy, politycy rzeczywiście zajmują się nie tym, czym powinni. Krytyczna ocena ich działań przybiera w dyskursie lokalnym postać wyzwick i niewybrednych epitetów. Krytyka ta jest, w znacznej mierze, efektem zastosowania odmiennych narzędzi pojęciowych. Lokalnie ludzi władzy ocenia się pod kątem uczciwości i sprawiedliwości w zarządzaniu państwowym gospodarstwem:

człowiek władzy powinien być uczciwy i sprawiedliwy! (9:3);

Aby władza sprawiedliwie zarządzała, ludzie władzy muszą być uczciwi! Ich uczciwość jest podstawą sprawiedliwości! (158:1).

Tego rodzaju wypowiedzi, powtarzające się wielokrotnie (np. 160:1; 169:4; 265:2) pokazują, że lokalne kryteria oceny to kryteria moralne, ściśle związane ze wzorem dobrego gospodarza. Tymczasem w dyskursie elitarnym funkcjonują zupełnie inne zasady, polityków ocenia się między innymi na podstawie skuteczności ich działań na drodze do osiągnięcia założonych, politycznych celów.

Wśród nowotarskich rozmów zdarzały się (choć rzadko) wypowiedzi osób relatywnie lepiej wykształconych (technikum) objaśniające słowo „polityka” nie po gospodarsku:

polityka? To zajmowanie się prawami. Przekręcanie ustaw takich na swoją wygodę, można powiedzieć (67:1).

Wybiegające poza tradycyjny model władzy stwierdzenie, że

polityka to zajmowanie się prawami,

już w następnym zdaniu wiązane jest z kłamstwem i nieuczciwością, które większości rozmówców wydawały się cechami charakterystycznymi polityków.

Polityka taka, jaką rozmówcy obserwowali po 1989 r., często była przez nich porównywana do zajęć wprawdzie dochodowych, ale zupełnie nieetycznych, stanowiących przeciwieństwo uczciwej pracy. Widać to wyraźnie w lapidarnych określeniach, takich jak:

polityka to jest taki burdel na kółkach (73:2).

Kilkakrotnie usłyszeliśmy (z męskich ust oczywiście), że

polityka to dziwka (322:8)

albo: polityki — kurwy rządzą (68:8).

Sformułowania te mają podkreślać fakt, że realizowana polityka jest antytezą działania mającego na celu dobro narodu, wyrażającego troskę i dbałość o ten naród — słowem miłość, rozumianą po chrześcijańsku. Tymczasem, zdaniem rozmówców, polityka jest jedynie pozorowaniem miłości do narodu, pozorowaniem za pieniądze i dla pieniędzy — stąd porównania do prostytutki.

Polityka w nowotarskich rozmowach to zajęcie bardzo wątpliwe moralnie —

polityka to wielkie bagno (10:2)

lub: wielkie gównno (89:3).

Ludzie władzy, zdaniem rozmówców, są bardzo podejrzanej konduity:

oni aferują miliardami (14:5).

Często mówiono, że to walka:

bo uni ino walczą o stołki dobre! (322:1);

Politycy to politykujo, rozmawiajo i myślo jak drugiego wypieprzyć! (2:4).

Niekiedy porównywano politykę do gry, mówiąc:

to jezd gra! Gra o fotel o pieniądze! Zwłaszcza o pieniądze! (23:4).

Ta gra przypomina nieco szulerskiego pokera, w którym każdy z graczy usiłuje oszukać pozostałych. Oczywiście prostytutce, malwersacjom i hazardowi musi towarzyszyć alkohol. Pijaństwo polityków bulwersowało zwłaszcza rozmówczynię. Inaczej oceniali to mężczyźni. Oni do ludzi władzy stosowali zasady, które obowiązują ich samych:

wódke niech pijo, ino po robocie! Każdy potrzebuje! Ino nie w pracy! (14:4).

Rozważania o polityce i politykach można podsumować cytatem:

polityki są nieuczciwi! Nieuczciwi są, wiesz! Dużo pierdoła, obiecują, a nic z tego nie ma!
Mało spełniają! (68:5).

Tymczasem, zdaniem rozmówców, polityk powinien być

uczciwy, prawdomówny, bez oszustwa.

Aby wzbudzać zaufanie, powinien

mieć jedną żonę, czworo dzieci i jeździć trabantem! (67:7).

W nowotarskim dyskursie lokalnym polityka rozumiana jest jako nieuczciwe, ale dochodowe zajęcie, rodzaj niepracy, jaką zajmują się ludzie władzy. Jeśli ideałem władzy jest dobry gospodarz, polityk jest jego zaprzeczeniem. W zestawieniu z pastoralnym ideałem władzy jest złym gospodarzem — „skapańcem”, a najczęściej nieudolnym naśladowcą dobrego gospodarza, czyli „parobkiem”, o którym

będzie mowa w rozdziale dotyczącym wyborów. Ta krytyczna ocena jest wynikiem nie tylko indywidualnych wad polityków, choć są one tu nie bez znaczenia, lecz także oceniania ich działalności poprzez zestawianie ich ze wzorem władzy odmiennym od modelu, w którym funkcjonują.

„Zawsze inacej mówią, inacej robią, wszyscy cyganią, ilu ich jest!”

Dotychczas opisywane wyobrażenia o władzy związane były z jej obcością społeczną. Ciekawym tropem wyszukiwania aspektów obcości władzy w potoku nowotarskich rozmów była obcość etniczna, na którą ucho etnologa jest szczególnie wyczulone. Narzekając na kłamstwa polityków, rozmówcy zwykle używali czasownika „cyganić”:

zawsze inacej mówią, inacej robią, wszyscy cyganią, ilu ich jest! Jak pamiętom od dziecka zawsze tak było, zawsze cyganili, i za komuny tyż tak samo, kurwa, cyganili (250:1);

To wszystko cygaństwo jest! Za komuny było cygaństwo, każdy cyganil, tak teraz znów cygaństwo! (134:2);

Jak nie cyganią? Jak wręcz podatków miało nie być, a oni dreją te podatki, a dali renty jakie?! (324:2);

W rządzie ino cyganiom! Cygan na cyganie jedzie! (83:1);

To jest banda cyganów, ino wadzą się (241:4);

A i radny się musi nauczyć cyganić! (11:5).

Użycie słowa „cyganić” odsyła do potocznego stereotypu Cygana, a ściślej do będącego jego składową przekonania, że Cyganie nie mówią prawdy, zwłaszcza obcym¹². Okłamując obcych, osłaniają swoją wspólnotę, co podkreślał Anthony Cohen (2003). Ludzie władzy działają podobnie — „cyganiąc”, zamykają się we własnym i tak niedostępnym kręgu, podkreślając w ten sposób przepaść pomiędzy sobą a zwykłymi ludźmi. Wizerunek, jaki starają się prezentować społeczeństwu, ukazuje ich jako podejmujących wszelkie możliwe działania dla wspólnego dobra. Zdaniem rozmówców jest to maska — obraz z gruntu fałszywy i stanowiący rodzaj zasłony dymnej ukrywającej rzeczywiste poczynania władzy i prawdziwe intencje. Nie trzeba być bardzo przenikliwym, aby rozszyfrować obłudę ludzi władzy, którym jak uważają górale, chodzi jedynie o dostęp do stanowisk, owocujących bogactwem. Kwieciście ujęła to siedemdziesięcioletnia gaździna w wypowiedzi z 1999 r.:

A żeby ślak ich wszystkich trafił! (...) Po co to fałszystwo?! My proste, biedne ludzie, skoly nie mamy, a w ten telewizor teraz troszkę popatrzymy i to widzimy, że tam chamstwo, cygaństwo jest! Bedo sie kochać, kiedy bedom chcieć. Fałszywe takie! Cymu jeden drugie-

¹² O stereotypie Cygana w Polskiej kulturze ludowej można przeczytać w pracy pt. *Cyganie. Odmienność i nietolerancja* (1994, s. 277)

mu tak dokuca?! Łoni uceni!!! Buce jałowe! A dać im łopate niech idom rowy naprawiać!
W państwie bieda, nauczycielom mało pensji nie płacom, pielęgniarce tyż, a łoni ma-
jom! Łoni majom! Łoni siedzo i łoni sie obyczajo! Po co ten fałsz?! (281:1,3);

A cygaństwo jak sie widzi to az škoda patseć na to. Ja to w swoim głupim rozumie rozu-
miałem i jak widze posła to bym tak napłuła w ocy!!! (281:5).

Ta emocjonalna wypowiedź ujawnia nie tylko przekonanie o fałszu i obłudzie władzy, lecz też niechęć do władzy kolektywnej, przekonanie o lenistwie ludzi władzy, którzy „politykują miast pracować” i którym brak cech dobrego gospodarza, w tym sprawiedliwości koniecznej przy rozdzielaniu tego, co wypracuje naród. Wywiad etnograficzny, dając pewną swobodę wypowiedzi, pozwala odkryć niekiedy bardzo abstrakcyjne wyobrażenia w prostych sformułowaniach. Często też w kilku krótkich zadaniach wyrażanych jest wiele skomplikowanych przekonań, splecionych ze sobą i skondensowanych w niewyszukanych słowach.

„Same Żydki w rzondzie siedzom!”

Jak już było powiedziane we wstępie, praca relacjonuje wiejskie rozmowy i ujawniane w nich wyobrażenia. W tym miejscu trzeba jeszcze raz podkreślić, że opis wyobrażeń nie jest opisem rzeczywistości, a jedynie jej interpretacji — nie przynosi informacji o tym, jak jest, a jedynie o tym, jak jest to postrzegane, wyobrażane. Wyobrażenia funkcjonujące w wiejskim dyskursie lokalnym zasadniczo odbiegają od poglądów przyjętych w dyskursie elitarnym i z perspektywy tych ostatnich wydają się błędną i nieporadną interpretacją rzeczywistości. Mimo to, a właściwie dlatego, powinny być opisywane. Co oczywiste, wiejskie wyobrażenia nie są poglądami autorki. Dla wyrażenia swojego dystansu wobec opisywanych przekonań, termin *Żydzi* w odniesieniu do polityków piszę kursywą, odróżniającą nie tylko wypowiedzi rozmówców, lecz także używane przez nich kategorie. Rozmówcy zwykle wymieniali osoby, które uważali za *Żydów* z nazwiska, jednak publikując te wypowiedzi, postanowiłam zastąpić je znakiem [...].

Po tych zastrzeżeniach można przejść do rozważenia istotnego wątku nowotarskich rozmów o władzy. Bardzo często stosowaną formą podkreślenia obcości jest wielokrotnie powtarzane twierdzenie, że „politycy to *Żydzi*”. W tym zdaniu kryje się lokalna odpowiedź na pytanie, dlaczego nowa władza tak dalece odbiega od ideału. Władza jest zła, bo jest obca, nie tylko obcością społeczną („pańska sprawa”), jest także obca narodowo. To przekonanie było zwykle wyrażane wprost, choć pojawiało się też w zawołanej formie. Rozmówcy umieszczali badaczy z Warszawy w kategorii „inteligentów”. Wiedząc, że sugestie o wszechwładzy *Żydów* są niepopularne w tym środowisku, używali eufemizmów i sądów przypuszczających, wśród których zdanie

no teraz wiadomo, kto w Polsce rządzi!

należało do najpopularniejszych. Kilka naszych rozmówczyń ostro odcinało się od takich sugestii, powołując się na ekumeniczną naukę Jana Pawła II:

Ojciec Święty pokazuje jak ma być! On wyciąga rękę do każdego! Miał spotkanie ekumeniczne i z Żydami! Mówi się, że my Polacy jesteśmy antysemitami! Bzdura kompletna! Tak dobrze jak się żyje mniejszościom w Polsce to nikomu się nie żyje! I oni to dobrze wiedzą i tu jada! (64:3).

Ta kunsztowna pod względem retorycznym wypowiedź, w pierwszym zdaniu odcina się od sugerowanej niechęci wobec Żydów, w kolejnym powołuje się na papieską naukę ekumeniczną, a na końcu powraca do kwestionowanych twierdzeń.

Stosowanie przez rozmówców figury polityka-Żyda służyło podkreśleniu wielowymiarowej obcości władzy. Aby uchwycić wszystkie jej aspekty, warto przyrzeć się ludowemu stereotypowi Żyda. Jak twierdzi autorka pracy *Wizerunek Żyda w tradycyjnej kulturze ludowej* (Cała 1992), Żydzi stanowili element ładu społecznego utrwalonego w kulturze tradycyjnej¹⁵ i dopiero upowszechnienie się idei scjentyistycznych, a wśród nich idei narodu rozumianego jako wspólnota krwi, nasiliło nastroje antyżydowskie. Popularyzacja koncepcji narodu jako wielkiego rodu, będącego właścicielem majątku narodowego, mającego prawo domagać się własnego państwa, zarządzanego tak, aby realizować dobro narodu, stała się podstawą pojawienia się przekonań o odmiennym interesie narodowym Żydów i Polaków i narastania wzajemnej nieufności (ibidem, s. 14–15).

Trzeba wyraźnie zastrzec, że określenie *Żydzi*, pojawiające się w nowotarskich rozmowach o władzy i państwie, nie odsyła do przedwojennych handlarzy, karczmarzy, rzemieślników, których wielu starszych rozmówców pamiętało z Nowego Targu. To byli, jak mówiono, prawdziwi Żydzi — wyróżniający się przede wszystkim religią, a także strojem, obyczajami i zajęciem. Te różnice były widoczne i oczywiste. Obecnie, zdaniem rozmówców, jest inaczej.

Powrót postaci Żyda, umiejscowionej w kontekście politycznym, został odnotowany w latach transformacji między innymi przez Joannę Kurczewską (*Homo...* 1999). Stał się on figurą pojawiającą się w dyskursie partii nawiązujących do „międzywojennych ideologii radykalnych, zwłaszcza narodowych” (ibidem, s. 143) i związany jest z definicją pojęcia naród konstruowaną przez kategorię wyłączenia. Funkcjonuje jako składowa wygodnej opozycji, dostarczającej upro-

¹⁵ Żyd w tradycyjnej kulturze wsi funkcjonował jako sklepikarz, handlarz, arendarz karczmy, rzemieślnik — słowem postać niezwiązana z rolnictwem (Cała 1992, s. 180). Tego typu zajęcia nie mieściły się w ludowym rozumieniu kategorii pracy. Zważywszy na rangę pracy w ludowym systemie wartości, był to istotny czynnik różnicujący, a zarazem determinujący pozycję Żydów w hierarchii społecznej. Symbolicznie postać Żyda zyskiwała wszelkie konotacje właściwe obcości (ibidem, s. 11). Był kojarzony ze sferą „ponadnaturalną”, na jego wizerunek składały się elementy grozy i fascynacji (Benedyktowicz 2000, s. 163). W obrzędach ludowych figura Żyda powiązana jest symbolicznie zarówno z diabłem, jak i z życiodajną siłą, będącą podstawą trwania społeczności rolniczych. W tych wyobrażeniach nie ma sprzeczności, albowiem „w ludowej religijności Czart był nie tylko bóstwem Zła, lecz przede wszystkim władcą ziemi, udzielającym przyrodzie sił witalnych, niezbędnych by cykl wegetacyjny trwał w niezmiennym rytmie” (Cała 1992, s. 179). Jak z tego wynika, postać Żyda była koniecznym elementem kosmologicznego ładu akceptowanego w kulturze tradycyjnej, a pogromy miały miejsce w czasie szczególnym, w okresach społecznej traumy: wojny, zarazy czy suszy, kiedy to ład zostawał zakwestionowany, przestawały obowiązywać prawa organizujące normalne życie, a zasady współżycia ulegały odwróceniu (Cała 1992).

szczonego narzędzia oceniania polityki — „bohaterem pozytywnym ich «romansu z narodem» jest własna wspólnota krwi, kultury i polityki, herosem negatywnym jest Żyd, «mentalność żydowska»” (ibidem, s. 147).

Przekonanie, że obecna polityka jest zdominowana przez *Żydów*, jest jednym z podstawowych pewników wiedzy potocznej, jaką posługiwali się rozmówcy. *Żydzi*–politycy to nie są dawni małomiasteczkowi, nowotarscy Żydzi, to elita, ludzie wykształceni, „inteligenci”. O tym, jak nowi *Żydzi* pojawili się w sferze polityki, opowiadał wieloletni pracownik kombinatu obuwniczego „Podhale”:

Ja był w „Solidarności”, (...) my myśleli, że kapitalizm to będą cuda, nie cuda! No i walczyli. Wie pani, było paru ludzi tam we Warszawie, przeważnie wszystko Żydzi no, bo jak by nie było to wszyscy ci [...], to wszyscy Żydzi są, nie?! No to oni walczyli! Oni byli mądrzy ludzie, to oni pchali naród (108:1).

Ta wypowiedź, jak większość wielowątkowa, łączy wyobrażenie współczesnego *Żyda* z klasą wielkomiejskiej inteligencji, która była motorem przemian, jak widać na tym przykładzie, przede wszystkim gospodarczych, a nie politycznych. Pokazuje też, w jaki sposób „oni dorwali się do władzy”.

Utożsamienie *Żydów* z ludźmi wykształconymi wyznacza im miejsce w lokalnej klasyfikacji społecznej. We współczesnych wiejskich wyobrażeniach kategorie *Żydów* i „panów” zlewają się w jedną, wyznaczaną poprzez obcość wobec prostych ludzi. Tę fuzję kategorii klasyfikacyjnych dobrze oddaje zdanie nagrane na nowotarskim targowisku w 2005 r.:

PO to jest samo: liberałowie, Żydzi i szlachta! Dawna szlachta — inteligencja! (406:1).

To zaskakujące zlanie się kategorii zostało dostrzeżone nie tylko w badaniach nowotarskich, pojawiło się także w badaniach w Sandomierskiem, prowadzonych przez Joannę Tokarską-Bakir (2007)¹⁴. Warto zauważyć, że mamy tu do czynienia z przedefiniowaniem zarówno kategorii „panów”, jak i *Żydów*, a także ich wzajemnej relacji. Jest to widoczne w porównaniu do opisów tych opozycji zawartych w opracowaniach dotyczących chłopskiej kultury tradycyjnej. Choć trudno odtworzyć wszystkie czynniki wpływające na tworzenie się i zmienianie stereotypów, trzeba podkreślić, że zlanie się kategorii „panów” i *Żydów* w jedną kategorię, dokonało się na zasadzie przeciwstawienia wobec kategorii „my”. Zarówno „panowie”, jak i *Żydzi*, to „nie my”. Obcość wobec kategorii „my” jest tym, co ich łączy.

W lokalnych klasyfikacjach społecznych, o czym będzie mowa w następnym rozdziale, podstawowym czynnikiem wyróżniającym poszczególne grupy społecz-

¹⁴ W artykule opublikowanym w „Gazecie Wyborczej” Tokarska-Bakir opisywała tę fuzję kategorii — „Polska wspólnota fantazmatyczna trzyma się dychotomii Pany/Chamy, której korzenie tkwią w bratobójczym mordzie 1846 roku”. Jednak „to, co się z nią stało po II wojnie światowej jest zupełnie nieprawdopodobne. Wskutek zbiegu kilku okoliczności empiryczna dychotomia Pany/Chamy przeobraziła się w fantazmatyczną dychotomię Chamy/Żydzi” (2007, s. 20). Autorka przedstawia trzy okoliczności wyjaśniające to niepojęte przekształcenie: „wpływ volkistowskich idei na wyobrażenie o «narodzie» jako tworze wyrastającym nie z «pańskiej», ale z «chamskiej» krwi; okupacja hitlerowska, która zniszczyła dawnych Żydów; okupacja sowiecka, która zniszczyła dawnych «panów», a zarazem przywróciła panów nowych «żydokomunę»” (ibidem, s. 20).

ne składające się na wspólnotę narodową jest rodzaj wykonywanej pracy. Zważywszy, że fundamentalnym wyznacznikiem tożsamości grupy określanej jako „my (proste, bidne ludzie)” jest „robota”, czyli praca fizyczna, można założyć, że odmienność zajęcia wyznacza także tożsamość grupy opisywanej słowem „oni”. Ich zajęcie nie jest prawdziwą pracą. To lokalne przekonanie odnosi się zarówno do „panów”, jak i *Żydów*. W oczach rolników i robotników jedni i drudzy „nie robią”, a właśnie „robota” jest uważana na wsi za najbardziej uczciwe zajęcie. To ona jest prawdziwą pracą. Tymczasem stereotypowo wyobrażane zajęcia „panów” i *Żydów* trudno nazwać pracą, a już na pewno nie można ich nazwać robotą:

jak powiedziałem: nie spotkacie Żyda w takiej uczciwej pracy, żeby on sobie poszedł do roboty. Takiego typowego Żyda. Tylko on musi coś mieszać, operować finansami. Po prostu lubi lekką pracę, no! (200:7).

Z dziwnymi dla rolników źródłami dochodu zarówno *Żydów*, jak i „panów” związane jest wykształcenie i domniemane bogactwo. Te, mgliście wyobrażane, zajęcia pozostawiają wiele wolnego czasu, który może być wykorzystywany na politykę rozumianą jako

głupstwo dla takich wolnych ludzi, co nie muszą robić.

Zdaniem rozmówców, polityka, która od najdawniejszych czasów była „pańską sprawą”, stała się obecnie również, a nawet przede wszystkim, domeną *Żydów*:

To jest nienormalne! Dwadzieścia pięć milionów wita Papieża — wykrzykiwał targowy sprzedawca w 2001 r. — a później wybierają *Żydów* i komunistów! Czyli Unię Wolności — dziewięćdziesiąt dziewięć koma dziewięć *Żydów* i Socjaldemokrację — sześćdziesiąt pięć procent *Żydów*! To jest nienormalne dla mnie! (373:4).

Przekonanie, że „teraz *Żydzi* rządzą Polską”, powtarzane było, w różnej formie, w większości nowotarskich rozmów. Przykładem niech będą przedwyborcze rozważania w 2000 r.:

No to cuz wybierac? A, co? (...) Ni mo Polaka żeby był prezydentem? To jest Polak? Ludzie go wybrali, pani mówi! Pierun wi, kto go wybrał! (...) Na kogo tu głosowa jak same *Żydki* w rzondzie siedzom?! No, na kogo będziemy głosować? Jest, choć jeden Polak?! (79:2).

Lokalne przekonanie, że

przeważnie *Żydzi* rządzą, nie Polacy, bo *Żyd* się zawsze wepchnie do rządu (238:5),

zdaniem wielu rozmówców, tłumaczy ekonomiczne problemy rolników, robotników i rzemieślników:

Prosty przykład [...]. Zaczynają go nękać, to [...] im obniżył złotówkę — wartość złotówki. Przecież wiadomo, kto to jest [...] i z jakiego środowiska się wywodzi! To są wszystko *Żydzi*! Oni mają tak wielką siłę na świecie, że oni potrafili rewolucję paździenikową rozpętać! (...) Oni sobie poradzą i u nas w kraju, jeśli się ich dopuści do tego! (260:3).

Ten cytat ujawnia wiele wyobrażeń składających się na współczesny stereotyp *Żyda*–polityka. Jeśli „rozpętali” rewolucję paździenikową, oznacza to, że mają znaczący wpływ na losy świata, mogą kształtować politykę, a przede wszystkim gospodarkę —

oni trzymali wszystko! Oni do dzisiaj trzymają! Przecież największy kapitał na świecie to Żydy trzymają! (200:7).

Źródłem tej niezwykłej mocy jest jedność łączącą tę grupę:

człowiek nie jest rasistą, ale ten naród się tak trzyma! Tak się trzyma, że o wiele rzeczy można go podejrzewać! (260:3).

Wątek narodowej solidarności pojawiał się też w innych wypowiedziach:

A czemu Żyd za Żydem idzie? No, bo oni już tacy są! Naród wybrany, no nie?!¹⁵ Słuchoj! Jest Żyd jakiś jeden i kupi jakąś rzecz, przypuścmy, nie?! Jak sprzeda drugiemu Żydowi, to za tyle mu sprzeda, żeby tamten jeszcze zarobił, nie?! A Polak to i ciebie by sprzedał! A oni nie! U Żydów inaczej! (14:8);

Oni mają mentalność taką, że jeden drugiemu bardzo lubią pomóc. Żyd Żydowi krzywdy nie zrobi. To nie jest tak jak Polak Polakowi to by, jak to się mówi, łyżkę wyrwał z ręki. A Żydzi są inni. Żyd jak ma problem, to mu drugi pomoże. Taka mają mentalność, tak już po prostu mają zakodowane (200:6).

Niebezpieczna dla innych siła *Żydów* tkwi, zdaniem rozmówców, w ich jedności. Przytoczone wypowiedzi znakomicie ilustrują ambiwalencję wyobrażeń o obcych: fascynację niezwykłą mocą płynącą z jedności oraz obawę przed tą mocą, wykorzystaną przeciwko „nam”.

Obawy rozmówców dotyczą właśnie w możliwości wykorzystania „żydowskiej jedności” przeciw narodowi polskiemu:

w rządzie obecnie [2000 r.] są Żydzi! Ludzie nie z naszego kraju! Ludzie, którzy dbają o interes swojej narodowości! To jest taka narodowość pazerna, że oni tym słabszym nie daliby się rozwijać, gospodarzyć! (231:2);

Oni mają już takie cechy zakodowane do rządu¹⁶. Generalnie żeby do siebie zgarnąć! A przecież jeżeli my jesteśmy Polakami, to nie muszą nami Żydzi rządzić! (200:5).

Te słowa ujawniają lokalne przekonanie, że istnieją dwa narody, polski i żydowski. Każdy z nich działa na rzecz własnego dobra, czyli we własnym interesie naro-

¹⁵ Niekiedy w rozmowach zamiast słowa *Żydzi* pojawiała się określenie „naród wybrany”. Oczywiście było, że odnosi się do narodu Izraela, aczkolwiek część naszych rozmówców uważała, że tak naprawdę to Polacy są narodem wybranym, bo bardziej Matkę Boską kochają.

O tym, że wiele narodowości rości sobie pretensje do miana narodu wybranego, pisał Jan Stanisław Bystron w *Megalomanii narodowej* (1995, s. 35). Jeden z naszych rozmówców tłumaczył to pomyłką:

To się Pon Bóg pomylił! Miał wybrać Polskę, a Żydków wybrał, nie?! (224:3).

Koncepcja omylnego Absolutu pojawiła się też podczas rozmowy dwóch sprzedawców skór baranich na targowisku w Nowym Targu w 2004 r. Panowie w średnim wieku byli zgodni co do tego, że Bóg pomylił się, oferując Żydom ziemię obiecaną, a może to Żydzi źle zrozumieli, dość, że uznali Polskę za ową krainę mlekiem i miodem płynącą. To błędne rozpoznanie jest przyczyną, dla której, według tej lokalnej koncepcji, starają się objąć pełnię władzy w Polsce i wykorzystywać ją dla dobra „narodu wybranego”.

¹⁶ Odnotowane w Nowotarskiem przekonanie o szczególnej skłonności Żydów do rządzenia dobrze uzupełnia fragment rozmowy przeprowadzonej w 1999 r. z szewcem, emerytowanym pracownikiem zakładu obuwniczego w Radomiu, współpracującego z kombinatem „Podhale”:

dowym. Zatem Polakami powinni rządzić Polacy, działający w interesie narodu polskiego. Tymczasem, zdaniem większości rozmówców, tak nie jest. Dobrze to ilustruje wymiana zdań odnotowana na targu:

— Pani, [...] to Żyd!

— A co Panu to przeszkadza, że [...] to Żyd?

— A to, że działa, że rządzi na niekorzyść Polski! Czy Polak wyprzedawałby polski majątek narodowy? (238:5).

O tym, że prywatyzacja była interpretowana jako kradzież i wyprzedaż majątku wypracowanego przez naród, była już mowa. Teraz ta lokalna koncepcja jest uzupełniona o sprawcę owych działań:

Polskę sprzedali nie–Polacy! (...) Nie po to nasi ojcowie krew przelewali, a my ciężko za komuny harowali, żeby teraz dać Polskę jakiemuś Żydowi! (272:2).

Rozmowy o *Żydach* w polityce bulwersowały badaczy, co widać dobrze w rozmowie z 2005 r. ze starszym rolnikiem, dawniej także pracownikiem kombinatu obuwniczego:

Badacze: Czy kobieta może być premierem?

Rozmówcy: Jedna była premierem, nie?!

Badacze: I była dobrym?

Rozmówcy: Żydówka!

Badacze: A jak Żydówka, to nie może dobrze rządzić?

Rozmówcy: Żyd ino patrzy nabić kabzę i uciekać do Jerozolimy! Tak, kurwa! Jak przed wojną gadały: wasze ulice, nasze kamienice! Kurwa! Żeby ich Hitler nie stąpił to byłiby oni nami rządzili! To od Boga było [wiadome], nie?! Że przyjdzie taka klęska na nich!

Badacze: I cieszy się pan?! A ilu Polaków przy okazji Hitler zamordował?!

Rozmówcy: No słuchojcie! Gdzie drzewo krzesą tam trzoski lecą! Musi ktoś ginąć!

Badacze: No ale pan jest zadowolony, że ten Hitler taki był i Żydów mordował! To chyba nie po chrześcijaństwu!

Rozmówcy: To był zboczeniec! A drugi Stalin! Trzydzieści tysięcy polskich oficerów wymordował w Katyniu! Teraz trza ino Hitlera do rządu! On by im, kurwa, dał!

Badacze (zdezorientowani): Hitler czy Stalin?

Rozmówcy: Hitler! (409:9).

Ten dłuższy fragment rozmowy ujawnia wiele aspektów lokalnych wyobrażeń o *Żydach*–politykach. Potwierdza dotychczasowe konstatacje o tym, że polski i ży-

To całkiem do dupy rzundy takie! Som Polacy! To nie mogo rzundzić?! Ilu jest Polaków w rzundzie?! Ni ma nic! Same rzundożydy! Wpierdoliły się i som! Wychrzanił się Ruski to wpierdoliły się Żydy i rzundo! Polak powinien rzundzić w Polsce! Jak przed wojną było! Polak rzundził! (szewc, lat 78, wykształcenie zawodowe, Ilża, radomskie).

dowski interes narodowy są zasadniczo rozbieżne. Patrząc z tej perspektywy, Adolf Hitler jest przez rozmówców postrzegany jako postać pozytywna, której działania skutkowały zmniejszeniem zagrożenia polskiego dobra wspólnego. Symptomatyczne jest w tej rozmowie oburzenie badaczy, posuwających się do oceny opinii rozmówców z perspektywy moralnej („to nie po chrześcijańsku!”). W takich momentach rozżew pomiędzy przekonaniem badaczy i rozmówców był tak wielki, że obie strony nie były w stanie opanować irytacji. Rozmówcy wyrażali ją zwykle poprzez podniesiony głos i wulgaryzmy, badacze, jak widać, poprzez nieco mentorskie komentarze.

Służenie „obcym interesom” jest, zdaniem rozmówców, podstawową przesłanką uznania kogoś za *Żyda*.

Nazwisko zmieniają, kontakty noszą, żeby oczy niebieskie były (373:4),

ale skutków ich działań „na szkodę narodu polskiego” nie uda się zatrzeć. Pytania, w jaki sposób rozmówcy rozpoznają *Żydów* w polityce, zbywano zazwyczaj krótko:

ino widno po ich zachowaniu! (159:8)¹⁷.

Podstawą jest „działanie na szkodę narodu polskiego”, czyli takie zarządzanie gospodarką, żeby rolnicy i pracownicy fizyczni nie mieli pracy i nie mogli dobrze zarobić. Perspektywa „pełnego garnka”, opisywana wcześniej, będąca lokalnym probierzem władzy, sprawdza się także w sytuacji rozróżniania we władzy „swoich” i „obcych”. Ta niezawodna metoda diagnozy pozwala, jak uważają rozmówcy, uniknąć okłamania przez media. Wiadomo — „telewizja kłamie!”. Wiedzą to rozmówcy, którym, jak mówili, „gazety nie mieszają w głowach”. Inteligencji z Warszawy dają się nabrać na piękne słowa. Ich podatność na omamienie związana jest z wykształceniem. Kto obcuje ze słowem pisanym i ideami łatwiej zostaje przez nie zwiedziony. Ludzie na wsi myślą po gospodarsku — jak mówili — to znaczy oceniając gospodarcze skutki działań, i widzą, kto wyprzedaje Polskę, a ten, kto wyprzedaje majątek narodu, bez wątpienia służy obcym interesom, a skoro nie rosyjskim (jak dawniej), to zapewne żydowskim — tak w streszczeniu wygląda myślowa podstawa popularnego w dyskursie lokalnym sformułowaniu, że politycy to *Żydzi*.

Przejsie od wyobrażenia polityków jako „panów” do postrzegania polityków jako *Żydów* służy eskalacji potencjału obcości. Zachowując obcość wobec kategorii „my”, kategoria „pany” mieści się w szerszej jednostce klasyfikacyjnej, jaką jest

¹⁷ Czasem jednak wypowiedź rozbudowywano:

no z wyglądu! Oni mają takie specyficzne nosy, taki układ twarzy! O jak, popatrzcie, nawet teraz Ojciec Święty był w Izraelu, nie?! To najwięcej wyróżniają ich te baki i te bródki. (...) No to mówię, jakbyście przyłożyli [...] te baki i bródkę to byście już nie mieli wątpienia. Żadnych wątpiwości! Zresztą oni nie kryją tego! (...) Absolutnie! No, co będzie krył jak są na to dokumenty, papiery, można powiedzieć, nie?! Zresztą samo nawet nazwisko [...]. To nie jest typowo polskie nazwisko! (200:8).

Te elementy lokalnej wiedzy potocznej ułatwiają rozpoznawanie „obcych” na scenie politycznej, nie są jednak podstawą rozróżnienia.

naród, o czym będzie mowa w następnym rozdziale. Tymczasem wyobrażenie polityków-Żydów wyrzuca ich poza granice wspólnoty narodowej. Jest to najdalej posunięte podkreślenie obcości władzy. W dyskursie elitarnym można w takiej sytuacji mówić o braku legitymizacji władzy w oczach mieszkańców wsi. Jednak język i kategorie elit nie wyrażają adekwatnie myśli i uczuć nowotarskich rozmówców. Rozważanie problemu w kategoriach prawomocności władzy czyni z niego problem proceduralny. Sprawy widziane z nowotarskiej perspektywy nie są uchycieniem procedurze, są kataklizmem w narodowym gospodarstwie.

Zestawienie wyobrażeń o ideale władzy zogniskowanym wokół wzoru „dobrego gospodarza”, „ostrego pasterza”, „ojca w rodzinie” wspartego „bożą mocą” z wyobrażeniami o władzy rzeczywistej, w których politycy jawią się jako „pany”, „cygany” lub Żydzi, ujawnia źródło żywych emocji. W tradycyjnej kulturze ludowej gospodarzem był zwykle ojciec rodziny, czasem jego brat, rzadziej krewny — gospodarz nie może być „obcym”. Zarządzanie rodzinnym gospodarstwem przez obcego, spowodowane brakiem właściwego gospodarza, jest na wsi postrzegane jako katastrofa i opisywane wyrażeniami takimi jak „ciężki los wdów i sierot” (Dobrowolski 1966). Jeśli zgodnie z logiką przyjętej metafory źródłowej przenieść to na skalę państwa, widać wyraźnie przyczynę bicia na alarm, oburzenia i nienawiści kipiących z nowotarskich rozmów. Zestawienie wzoru dobrego gospodarza i wyobrażeń o władzy rzeczywistej prowadzi do lokalnie podzielanego wniosku, że narodowym gospodarstwem wobec braku prawdziwego gospodarza zarządzają Żydzi, wyprzedający majątek narodu. Tak wygląda lokalny opis procesów transformacji, prezentowany w konwencji zupełnie odmiennej od dyskursu elitarnego. Wiejski dyskurs lokalny posługuje się innymi słowami, wyrażeniami, porównaniami, innym sposobem argumentowania i konstruowania wyводу. Tłumacząc przesłanie dyskursu lokalnego na język elit, trzeba stwierdzić, że w nowotarskich rozmowach widać zasadniczy kryzys legitymizacji władzy. Tak wyrażona konkluzja wypada błado w obliczu emocjonalnych góralskich wypowiedzi. Lokalnie stosowana konwencja znacznie lepiej ukazuje głębię i powagę problemu.

Nowotarskie — wyobrażenia o narodzie

Idee narodowe i ich upowszechnianie na wsi małopolskiej

Rozważania dotyczące nowotarskich wyobrażeń związanych z pojęciem naród trzeba poprzedzić krótkim wprowadzeniem ukazującym kształtowanie się idei narodowych oraz opisującym proces ich popularyzacji wśród ludu. Z perspektywy mojej pracy mniej istotne jest historyczne przedstawienie procesu konstytuowania się narodów europejskich (Anderson¹ 1997; Gellner 1991²; Hobsbawm 1992³; Pomian 2004⁴ i inni), bardziej — historia idei narodowych, które w dyskur-

¹ Benedict Anderson wiąże upowszechnienie idei narodowych z postępem technologicznym w druku, które umożliwiło rozwój publicystyki: „zbieżność kapitalizmu i techniki drukarskiej z pierwotnym zróżnicowaniem języków umożliwiła powstanie nowej formy wspólnoty wyobrażonej, której morfologia wyznaczyła podstawy nowożytnego narodu” (Anderson 1997, s. 56).

² Proces powstawania struktur narodowych Ernest Gellner (1991) opisuje, zaczynając od społeczeństw agrarnych, złożonych z małych wspólnot rolniczych, silnie izolowanych, które wiodły życie „dośrodkowe” i w których nikt nie był zainteresowany dążeniem do kulturowej jedności w większej skali — państwa. Nie było też środków na powszechną edukację i rozszerzanie kultury poza elitarne warstwy społeczeństwa. Zmiana przyszła wraz z uprzemysłowieniem i kapitalizmem. W społeczeństwach industrialnych izolacja małych wspólnot została przełamana i wówczas zaistniała potrzeba budowania wspólnoty w szerszej skali, co spowodowało upowszechnienie się idei narodu. Stało się to możliwe dzięki powszechnej edukacji, różnej od lokalnego przekazu, wprowadzanej przez agendy państwa, polegającej na rozszerzaniu idei elitarnych na niewykształcone warstwy społeczne.

³ Eric Hobsbawm (1992) podkreślał fakt, że idee narodowe są konstruktami myślowymi, produktem zabiegów z zakresu inżynierii społecznej. Uwydatniał rolę elit, które w XIX w. i pierwszej połowie XX starały się umacniać i popularyzować ten nowy typ więzi międzyludzkich, który miał zastąpić obalony w czasie Rewolucji tradycyjny ład społeczny.

⁴ „Wojny spowodowane przez Rewolucję i Napoleona otwierają w Europie ostatni rozdział epigenezy narodów, która rozpoczęła się ponad tysiąc lat wcześniej, gdy barbarzyńcy przekroczyli *limes*” (Pomian 2004, s. 123).

się elit zachodnio–europejskich stają się popularne od czasów wojen napoleońskich (Pomian 2004, s. 119)⁵.

Pojęcie *natio* funkcjonowało już w czasach rzymskich — Rzymianie opisywali nim ludy barbarzyńskie, które nie były jeszcze zorganizowane w związki polityczne. *Natio* przeciwstawiali określeniu *civitas* dotyczącemu wolnych obywateli imperium rzymskiego, mających prawo udziału w życiu politycznym. Toteż w „klasycznym rozumieniu narodami są wspólnoty rodowe, zintegrowane zarówno geograficznie przez siedzibę i sąsiedztwo, jak i kulturowo — przez wspólnotę języka, obyczajów i tradycji, lecz jeszcze nie politycznie przez formę państwowej organizacji” (Habermas 1993, s. 8). To klasyczne pojmowanie przez wieki ulega zmianom, które dopełniają się w dobie Oświecenia i od czasów rewolucji francuskiej „«Naród» z pewnej przed–politycznej wielkości staje się cechą konstytutywną przy określaniu politycznej tożsamości członka (Bürger) pewnej demokratycznej wspólnoty” (Habermas 1993, s. 8–9). Naród zaczyna być pojmowany, w sposób charakterystyczny dla wczesnej nowoczesności, jako podmiot państwowej suwerenności (Kizwalter 1999, s. 69). Tak przededefiniowana idea narodu upowszechnia się i ukorzenia w latach 1870–1919 (Hobsbawm 1992), między innymi za sprawą rozwoju kapitalizmu, industrializacji, technologii edukacji i publicystyki (Anderson 1997; Gellner 1991; Hobsbawm 1992), kreując nowe zjawiska z zakresu historii idei, takie jak na przykład „wynajdywanie tradycji”, o której pisał Hobsbawm (*The Invention... 1983*)⁶. Efektem popularyzacji idei narodu jest jej zróżnicowanie i pojawienie się w ówczesnym dyskursie elit tego pojęcia w liczbie mnogiej — idee narodowe. Część z nich podkreślała duchowo–kulturowy charakter więzi narodowej, inne zakorzeniały więź łączącą wspólnoty narodowe w naturze, o czym wspomina Krzysztof Pomian, pisząc, że w latach osiemdziesiątych XIX w. idee nacjonalistyczne „radikalizują się (...) i okazują, co nowe, skłonność do zakorzeniania narodu w samej naturze — w «glebie», «rasie», «krwi»” (Pomian 2004, s. 156). Ten nowy nurt rodzi reakcję. Przeciwstawione mu zostają ujęcia podkreślające świadomościowy i kulturowy wymiar powiązań narodowej wspólnoty. Na gruncie polskim są to publikacje Jana Stanisława Bystronia, Antoniny Kłoskowskiej, Józefa Obrębskiego, Stanisława Ossowskiego, Floriana Znanińskiego, by wymienić tylko najbardziej popularne.

Współcześnie definicje narodu podkreślają, że jest on „formą wspólnoty, którą cechuje powszechna świadomość, iż powstała ona dzięki podzielanym zbiorowo

⁵ „Począwszy od ostatnich dekad XVIII wieku, a kończąc na latach pięćdziesiątych wieku XIX, we wszystkich krajach [Europy Zachodniej] dochodzą do głosu postawy romantyczne ceniące subiektywność, naród, średniowiecze, lud i wiarę prostaczków. W każdym też kraju upowszechnianie się tych postaw, a zwłaszcza ich zapanowanie przekształca kulturę elit; włącza ją wraz z kulturą ludową do kultury narodowej, której obie stanowić będą odtąd bieguny zarazem przeciwstawne i nierozłączne. Zapewne kultury narodowe nie są w Europie nowością, jednak do niedawna jeszcze traktowano je jako podrzędne wobec kultury europejskiej, wspólnej elitom wszystkich narodów. I to się właśnie skończyło” — pisał o okresie ponapoleońskim Krzysztof Pomian (2004, s. 119).

⁶ Z popularyzacją idei narodowych związane są procesy, które Eric Hobsbawm nazwał „wynajdywaniem tradycji” (*The Invention... 1983*).

przekonaniom i wzajemnym zobowiązaniom, ma swoją historię, jest czymś rzeczywistym, związanym z określonym terytorium dającym się odróżnić od innych wspólnot dzięki odrębnej kulturze” (Burszta 2005, s. 99). Obecnie większość badaczy podkreśla dyskursywny, ideacyjny charakter koncepcji narodu, widząc w nim „efekt zabiegów elit symbolicznych” (Hobsbawm 1992), „wspólnotę wyobrażoną” (Anderson 1997, s. 19), „grupę wyposażoną w ideę narodowości” (Appadurai 2005, s. 60). Teoretycy współczesności, jak Appadurai, Bauman czy Giddens, piszą o kryzysie państwa narodowego w obliczu globalnych przepływów ludzi i informacji oraz „o rozprzestrzenianiu się form narodowych oderwanych w znacznym stopniu od państw terytorialnych” (Appadurai 2005, s. 249).

Proces kształtowania się idei narodu na ziemiach polskich obszernie opisuje między innymi Tomasz Kizwalter (1999)⁷. Z perspektywy nowotarskich badań najważniejszy jest jednak proces upowszechniania tej idei na wsi galicyjskiej. Za symboliczną datę rozpoczęcia tego procesu uważa się udział chłopów w powstaniu kościuszkowskim (Molenda 1999, s. 35). Jednak wyraźną zmianę przyniosło dopiero uwłaszczenie, do połowy bowiem XIX w. „chłop był *«glebae adscriptus»* i do narodu nie należał. Naród i państwo stanowili panowie, do ziemi nie przytwierdzeni” (Chałasiński 1938, s. 121). „Przez lata chłop jest po prostu «chłopem», «tutejszym», «pańskim» i na tym koniec; niezależnie od tych określeń dodawano jeszcze, jakiej jest wiary. (...) Dużo czasu minęło, zanim chłopci zaczęli się uważać za Polaków i odczuwać łączność z całym narodem” (Bystroń 1947, s. 419–420).

Projekt modernizacyjny, do którego należały idee narodowe, wymagał nie tylko czasu, ale i ogromnego zaangażowania klas wyższych, w niektórych krajach mieszczaństwa (patrz: Frykman, Löfgren 2007), w Polsce inteligencji. Romantyczne przekonanie o sile narodowej tkwiącej w ludzie, pozytywistyczne hasła „pracy dla ludu i nad ludem” (głoszone m.in. przez Jana Ludwika Popławskiego) wyznaczały kierunki misji warstw oświeconych. Misji modernizacyjnej, która miała na celu wspieranie wzrostu gospodarczego i przekształcania gospodarki feudalnej w kapitalistyczną, walkę o sprawiedliwość społeczną i poszerzanie udziału chłopów w życiu publicznym, wspieranie rozwoju duchowego poprzez upowszechnianie edukacji oraz kształtowanie postaw patriotycznych (Kizwalter 1999). Ogromna w tym wieloletnim trudzie była rola działaczy ludowych, wiejskich nauczycieli, lekarzy, księży, słowem ludzi, dla których „praca u podstaw” stanowiła życiowe wyzwanie (Molenda 1999, s. 79). Kościół odegrał w tym dziele rolę szczególną, gdyż, jak twierdził Jan Stanisław Bystroń, „pojęcie narodowości powstawało u ludu na tle religijnym” (Bystroń 1947, s. 420)⁸, a polskość wiązano z katolicyzmem, przeciwstawiając ją luterzańskim Niemcom i prawosławnym Rusinom. Kościół,

⁷ W I Rzeczypospolitej pojęcie naród utożsamiano za szlachtą, miało ono wówczas nawiązujące do antycznych konotacje polityczne, a prócz tego podkreślało więzi rodowe i stanowe (Kizwalter 1999).

⁸ „Dopóki jeszcze nie przyznawano się do polskości, już była w świadomości szerokich warstw ludowych Polska jako całość, bardzo oczywiście nieokreślona, ale zawsze jako coś dostojnego i wielkiego, jako «Polska Korona», o której śpiewały pieśni dziadowskie: «Polska Korono źle słyhać o tobie», a nad którą czuwała Matka Boska Częstochowska, Królowa Korony Polskiej” (Bystroń 1947, s. 419–420).

zwłaszcza w Galicji, pełnił rolę depozytariusza tradycji narodowej po upadku państwa polskiego: zwykle obchody rocznic narodowych organizowane były przez księży, a nawet wtedy, kiedy organizatorem byli działacze ludowi, msza była punktem kulminacyjnym święta (Molenda 1999, s. 154)⁹.

Wincenty Witos we wspomnieniach opisywał dystans wsi wobec tych obchodów uważanych za „pańskie”. „Chłop, bowiem nie zapomniał ani na chwilę, że szlachta trzymała go w niewoli pańszczyźnianej przez setki lat, a dopiero cesarz zniósł pańszczyznę i obdarzył go prawami i wolnością” (Witos 1988, s. 104). Toteż patriotyczne działania inteligencji przynosiły efekty powoli, a proces kształtowania nowoczesnej świadomości narodowej chłopów obejmował dwa etapy. Pierwszy — polegający na poczuciu związku z ojcowizną, kulturą ludową regionu, językiem i religią, czyli z „ojczyzną lokalną” i drugi, którym było uświadomienie sobie związków z narodem w teraźniejszości i przeszłości i związanej z tym potrzeby posiadania własnego państwa, czyli „ojczyzny ideologicznej” (Molenda 1999, s. 35; powołując się na Ossowskiego 1984).

Moment dziejowy, w którym ten proces został zakończony, jest sprawą dyskusyjną. Antoni Kroh uważał, iż: „istnieją dane, że o bezdyskusyjnej polskiej świadomości narodowej Podhalan można mówić dopiero w drugiej połowie XIX w. Wówczas to elity naukowe i artystyczne związały Podhalan z kulturą polską i uczyniły ich świadomymi Polakami” (Kroh 2000, s. 160). Jan Stanisław Bystron twierdził, że dopiero pod koniec I wojny światowej można mówić o upowszechnieniu idei narodowych wśród ludu (Bystron 1947, s. 332). Jan Molenda wyraża przekonanie, że cezurę końcową procesu kształtowania świadomości narodowej chłopów wyznacza ich masowy udział w ruchu oporu w II wojnie światowej (Molenda 1999, s. 36–37). Podobnego zdania był też Stefan Kieniewicz piszący, że „na początku XX wieku chłop–patriota stanowił raczej wyjątek, aniżeli zjawisko typowe” (Kieniewicz 1982, s. 248).

Po odzyskaniu niepodległości edukacja patriotyczna przybrała na sile za sprawą rozwijającego się szkolnictwa wiejskiego (Dobrowolski 1966, s. 161), działalności organizacji i partii (przede wszystkim Polskiego Stronnictwa Ludowego) oraz popularyzacji prasy dla ludu i kontynuowanych obchodów rocznic narodowych przyciągających w dwudziestoleciu daleko liczniejsze rzesze chłopów niż u progu XX w. Fragmenty pamiętników młodych chłopów z lat trzydziestych¹⁰ dowodzą, że wśród młodych chłopów poczucie przynależności do narodu polskiego było powszechne (Chałasiński 1938).

W czasach PRL wytworzyła się skomplikowana relacja pomiędzy ideą narodu a ideologią socjalistyczną. Idee narodowe zostały w znacznej mierze sprowadzone

⁹ Spis pozostałych najczęściej obchodzonych rocznic patriotycznych zamieszcza Jan Molenda (1999, s. 148).

¹⁰ Dobrym przykładem może być wypowiedź młodego chłopca, który na pytanie o to, czym jest państwo, odpowiadał: „samą istotą państwa jest duch narodu, duch, który się przejawia w najrozmaitszych formach działania” (Chałasiński 1938, s. 307).

do haseł stosowanych instrumentalnie w celu legitymizacji nowej władzy¹¹ i w efekcie, „choć nacjonalistyczna legitymizacja władzy w wydaniu polskich komunistów okazała się tak mało skuteczna, to jednak nie pozostała bez wpływu na Polaków bycie w sobie, na ich stosunek do świata, innych narodów i kultur. W tej mierze konsekwencje są porażające. Partia poprzez propagandę i politykę wobec mniejszości narodowych kształtowała ksenofobię etniczną, a nie obywatelską wspólnotę narodową, nie tylko zamkniętą na świat, ale wobec niego wrogą. (...) Oficjalnie głosząc hasła internacjonalizmu, braterstwa między ludźmi, partia swoją polityką w istocie konserwowała negatywne stereotypy narodowościowe” (Zaremba 2005, s. 399). Warto jednak zaznaczyć, że przez cały czas trwania PRL, pomimo przeciwności, Kościół kontynuował podtrzymywanie tradycji patriotycznych.

„Ród rodów”

Prześledziwszy proces kształtowania się idei narodowych w dyskursie europejskich elit symbolicznych oraz proces upowszechniania tych idei wśród ludu, najpierw w Galicji, a potem w niepodległej Polsce i w PRL, warto przyrzeć się współczesnym reminiscencjom tych myśli i działań w dyskursie wiejskim. W nowotarskich rozmowach w latach 1999–2005 słowo naród padało zwykle w znaczeniu „my — prosty naród”, wskazującym na to, że w wiejskim dyskursie lokalnym desygnaty pojęcia naród są podobne do znaczeń, jakie ma ono na przykład w języku rosyjskim, w którym *narod* oznacza zarówno „naród”, jak i „lud”.

W rozmowach naród często porównywany był do rodziny, na przykład w zdaniu:

w każdym państwie naród to jak rodzina w domu (337:11)

lub w innej wypowiedzi:

narody są podzielone! Jeden naród to jak jedna rodzina (177:2).

Przeniesienie na skalę państwa wyobrażeń o powiązaniach rodzinnych określa charakter więzi łączącej wspólnotę narodową. Jednym z podstawowych aspektów tej więzi okazało się posiadanie wspólnych przodków:

Polak to jest z dziada pradziada na tej ziemi urodzony i wychowany.

¹¹ O nacjonalistycznej legitymizacji socjalizmu w czasach PRL Marcin Zaremba pisał w ten sposób: „od początku polscy komuniści zdawali sobie sprawę z tego, że jeśli chcą zagwarantować budowanemu przez siebie systemowi sterowność i stabilność, muszą zostać uznani przez Polaków za «swoich», nawet za komunistów, byle polskich. (...) Szansę na przełamanie bariery widzieli w nacjonalizmie. (...) Sięgali po nacjonalizm zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia dla stworzonego przez siebie systemu rządów. (...) Nacjonalizm w ich wydaniu nie stanowił zbornej doktryny, był raczej zlepkiem haseł, nie rozwiniętych koncepcji i pomysłów” (Zaremba 2005, s. 397).

Polskość to:

rodowód przede wszystkim. Korzenie! (...) To skąd się wywodzi, najstarszy ród, to stamtąd pochodzenie — tak się mówi (223:1);

Jestem Polakiem, bo to jus przodkowie moi w Polsce cały cas, nie?! Tu som nasze korzenie, nie?! (221:1);

Dziady ten nas kraj założyli i „Bóg, honor, Ojczyzna” — te cechy Polaków zapisali, nie?! (224:5).

Z przytoczonych zdań wynika, że podobnie jak wielkie rodziny góralskie łączą protoplaści rodów (Dobrowolski 1966, s. 228–232), tak naród łączy wspólne korzenie. Naród jest zatem wyobrażany jako rodzina rodzin — ród rodów.

Niektóre wypowiedzi podkreślają dobitniej, że chodzi o „wspólną krew”. Przykładem mogą być rozważania dotyczące problemu etnicznego istotnego w Nowotarskiem: czy ludzie mieszkający od pokoleń w spiskich wsiach powiatu nowotarskiego są Polakami? Z rozmów na ten temat wynikało, że niezupełnie. Spiszacy są, jak powiedział rozmówca, „niedotartymi Polakami” (223:1). „Niedotarcie” polegało na zachowywaniu swojej odrębności językowej i kulturowej, co oburzało niektórych naszych rozmówców:

Jeszcze 20 lat temu jak jechali do Nowego Targu to mówili, że do Polski jadą! A jak się do nich zajechało to mówili: „Polacy przyjechali”, a ja do nich „a wyście, kto?” (222:7).

Pytania badaczy mające na celu sprecyzowanie określenia „niedotarty Polak” sprowokowały ciekawe objaśnienia:

tak jak mówią o zwierzętach, że jedno ma rodowód, a drugie nie, ale pokolenie przechodzi i on dostaje ten czysty rodowód, nie?!

W taki sam sposób Spiszacy mieszkający przez kilka pokoleń w Polsce „dotrą się” i staną „twardymi” (223:1), czyli prawdziwymi Polakami

no niby jak ma obywatelstwo to jest Polakiem, ale, jak mówię nie czystej krwi pokolenie, dopiero później czyste się staje (223:3).

Spiski przykład ujawnił aktualność w dyskursie lokalnym idei narodu rozumianego jako „wspólnota krwi”.

Teorie związane z „czystością krwi”, które pojawiły się w dyskursie elitarnym pod koniec XIX w. (Pomian 2004, s. 156), skompromitowane w czasie II wojny światowej, współcześnie przez elity nieakceptowane, wciąż są aktualne w dyskursie wiejskim również w formie odwołującej się „różnic rasowych”:

niby na tle rasizmu nie jestem, właśnie, taki uwzględniony, ale bym tak szczerze powiedział, że niech Polska zostanie Polakom! Niech ta, po prostu, zostaną ludzie jednak hm... tej cery europejskiej, takie jak mają być. Bo jak zaczniemy mieszać, to wyjdzie bałamuta, bardzo szybko! (...) Jeżeli ma jakieś, po prostu, geny z Polski, co miał matkę, to oczywiście, tylko żeby był po prostu cery jasnej. Niech będzie po prostu Polska tej cery jasnej. Tak samo Niemcy. Kiedyś uważali, że prawdziwy Niemiec musi być blondyn. I tego się trzymali. I tego się trzymają. I na przykład w Niemczech blondyni mają bardzo duże powodzenie. Bo to prawdziwy Niemiec — blondyn. I dlatego niech będzie Polska, niech będzie Polską! Dlatego cały czas mówię: niech będzie tej cery jasnej, bo wtenczas wiadomo.

Przyjdzie tu jakiś hm... ciemnoskóry i powie, że jest Polakiem, to ja powiem: o nie kolego! Ty jesteś normalnie takim przybłądą, a nie Polakiem! Ty nie możesz czuć się do Polaka! Co z tego, że ty żeś się urodził w Polsce?! (...) Niech wyjedzie do swojego kraju, skąd pochodzi! Niech każdy się trzymie swego! (195:8).

Takie rasowo–genetyczne ujęcia rzadko były wyrażane wprost, jak w przytoczonej wypowiedzi. Najczęściej do nich jedynie nawiązywano, po trosze traktując je jako oczywiste, po trosze zdając sobie sprawę z tego, że dla badaczy są one drażniące. Toteż zazwyczaj dotykano tej kwestii ostrożnie, jak w zdaniu:

Patrząc w telewizorze, to Żydzi rzondzoł. Ale tak na co dzień, to my tu każdy Polak! (224:1).

Trzeba jednak zaznaczyć, że w rozmowach pojawiały się też inne podejścia do problemu „rasy”, „krwi” czy „genów”, widoczne zwłaszcza w wypowiedziach ludzi młodszych i lepiej wykształconych (po technikum). I tak na przykład pięćdziesięciolatek ze średnim wykształceniem ujmował sprawę odmienności etnicznych zupełnie inaczej:

Niektórzy to sądzą, że to się powinno tępić, że tu jest Polska i żadnych mniejszości nie powinno być. A okazuje się, że na tym polega przynależność do Europy, że to jest normalna sprawa (...) i od dłuższego już czasu to się tonuje takie nastroje i przez to, że urzędowo się tych ludzi nie tępi, nie gnębi, to samo jakoś te nastroje się nie radykalizują (219:2).

„Ojcowizna narodu”

Podkreślanym w rozmowach aspektem więzi narodowej było posiadanie własnego terytorium zwykle określanego słowem Polska:

ja Polak, bo się w Polsce urodził i dziadowie moi tyz. (...) Polak? No to każdy sąsiad mnie się wydaje to ziomek, no nie?! (221:1);

Ojczyzna to jest kraj, w którym żem się urodził i po prostu mieszkam. To uważam, po prostu, mienie po ojcu! To wszystko to jest Ojczyzna! (234:2);

Gdzie się człowiek ulągnie, tam go ciągnie! (234:4).

Kilka rozmówczyń, które przez małżeństwo weszły do góralskich rodzin, podkreślało, że silna więź z ziemią odziedziczoną po ojcach jest podhalańską specyfiką:

tu się każdy bardzo poczuwa do ziemi. (...) Tu się liczy własność ziemi, posiadania. Te ich miedze! O których ja nawet nie wiedziałam, że takie ważne! To też jest polskość! Ja tu tyle przeszłam! Ile leż wylałam zanim ci ludzie tu się do mnie przyzwyczaili, a ja do nich. Ja dobrze wiem, co to znaczy ta ich ziemia! Ten kawałek ziemi to jest ich ta polskość, której bronią z dziada pradziada (221:2,8).

Te słowa wyrażają przekonanie, że tak jak emocjonalny stosunek do ojcowizny wiąże wspólnotę rodową, tak przywiązanie do ziemi ojczystej spaja wspólnotę narodową. Terytorialne zakorzenienie tożsamości narodowej, często podkreślane w naukowych ujęciach problemu, okazuje się także znaczące w wiejskim dyskursie lokalnym. To ujęcie dobrze współgra z wyobrażeniem państwa–gospodarstwa.

Tradycyjne góralskie wyjazdy do pracy do *Hameryki*, nasilenie się europejskich migracji zarobkowych po wejściu Polski do Unii Europejskiej to zjawiska w ogromnym stopniu dotyczące mieszkańców nowotarskich wsi. Wbrew oczekiwaniom, nie wydają się one osłabiać przywiązania do narodowego terytorium:

urodziłeś się w Polsce, w Polsce zostałeś ochrzczony, rodziców masz Polaków, no to do śmierci jesteś Polakiem! Czy jesteś w Stanach, czy gdzieś w Arabii, czy nie wiadomo gdzie, ale zawsze jesteś Polakiem! (177:7).

Rozmówcy, którzy mieli za sobą doświadczenie pracy za granicą, znacznie bardziej emocjonalnie wyrażali swoje przywiązanie do ojczyzny, która, jak z tego wynika, nie traci swej integrującej mocy wtedy, gdy się w niej nie zamieszkuje, a raczej wiąże jeszcze silniej, gdy staje się ojczyzną wyteśknioną. Ajrun Appadurai pisze o „wspólnotach transnarodowych” jako o „postnarodowych formach oderwanych w znacznym stopniu od państw terytorialnych”, które mimo to „zachowują szczególną łączność z miejscem pochodzenia, choć istnieją w kompletnej diasporze” (Appadurai 2005, s. 255). Ta więź, jak twierdzi, „może generować nie tylko nostalgię, ale również realne społeczne ruchy” (ibidem, s. 261). Prawdziwości tego twierdzenia dowodzą tablice wmurowane w ściany kościołów czy szkół w powiecie nowotarskim informujące o finansowym wsparciu członków wspólnoty lokalnej pracujących za granicą od lat, a czasem od pokoleń.

Gdy badacz zadawał pytanie dotyczące państwa, rozmówcy szybko zmieniali tę budzącą nieufność kategorię na określenia lepiej zakorzenione w wiejskim dyskursie — ojczyzna lub Polska:

Pani mówi o państwie! A wie Pani, to jest tak: Polskę dzielimy tak: Ojczyzna, wie pani, to jest nasza Ojczyzna, czyli ojcowie tu, i tak dalej... Jako państwo, to wie pani, w tym okresie, bo ja chodziłem do szkoły za komuny (...) to według doktryny Lenina to państwo to był aparat wyzysku. Zawsze! To było przetłumaczenie — państwo aparat wyzysku. A Ojczyzna nasza, Ojczyzna nasza, Polska, to jest nazwa odcinka globu na kuli ziemskiej. Czyli Polska to jest wycinek ziemi! Ojczyzna, no to nasza Ojczyzna, a państwo to jest aparat wyzysku! (116:3).

Jest to jedna z niewielu wypowiedzi tak jasno i dobitnie rozróżniających ojczyznę i państwo. Została przytoczona, bo jest werbalizacją lokalnej prawdy, że nie trzeba się identyfikować z państwem, aby identyfikować się z ojczyzną. Tak rozumiana ojczyzna — Polska, to należąca do narodu ziemia, odziedziczona po przodkach — narodowe gospodarstwo. Państwo zaś w tym kontekście zostało utożsamione z władzą.

Kolejnym istotnym aspektem więzi narodowej był dla rozmówców język:

to jus się od ojców nauczył człowiek gadania w Polsce. No to jest chyba najważniejsza! Bo jak już Polak jest, to niech mówi toż polsko! mową, nie?! W ojczystym języku! (222:1);

Nie ważne gdzie jesteś, zawsze jesteś Polakiem, jak po polsku mówisz! (177:7).

Zachowywanie języka polskiego przez emigrantów traktowane było jako probierz przywiązania do polskości. Ludzi, którzy już po paru latach pobytu w USA mówili wtrącając angielskie słowa, oceniano bardzo negatywnie. Dbałość o zachowanie

czystości języka ojczystego w warunkach emigracji powszechnie chwalono jako dowód prawdziwej polskości:

jak ja byłem w Stanach to był facet, co był tam 30 lat i jak przyszło rozmawiać — on czysto po polsku! On był Polakiem! (222:1).

Język ojczysty nabywany w sposób naturalny w Polsce, wymaga świadomego podtrzymywania w warunkach emigracji. Przechodząc zatem do tych aspektów polskości, które wymagają świadomego zaangażowania, rozmówcy podkreślali znaczenie przekazu historycznego, a właściwie mitologii narodowej:

no historii Polski znasz, historii narodu, to jest ważne! Polska? No to walcyli o niom, to w historii się ucy o nich (233:3).

Badania dotyczące pamięci zbiorowej prowadzi wielu badaczy społecznych (m.in. Szacka 2005, Kwiatkowski 2008). Jej znaczenie podkreśla wiele współczesnych teorii narodu (przede wszystkim Halbwachs 1980, a także Kołakowski 1995¹²). Nie chodzi tu jednak o wiedzę historyczną z jej przywiązaniem do chronologii, faktów i ścisłości. Społecznie potrzebna jest mityczna wizja przeszłości nadająca przeszłym zdarzeniom sens i pozwalająca wyciągać z nich wnioski istotne dla współczesnej tożsamości narodowej. Zasadniczą odmienną dwóch konwencji mówienia o przeszłości — mitycznej i historycznej — podkreślała Kirsten Hastrup (1997).

Tradycja historyczna jest ważna zarówno dla jedności wspólnoty wyobrażonej, jak i dla poczucia własnej tożsamości i godności stanowiących ją jednostek. Zdaniem rozmówców, znajomość zmitologizowanej, bohaterskiej przeszłości narodu polskiego jest istotna zwłaszcza w sytuacji emigracji, stanowiąc arsenal argumentów podbudowujących poczucie godności Polaków, często wykonujących na Zachodzie prace niecieszące się społecznym poważaniem. Ich zdaniem bohaterska przeszłość, słynne postacie historyczne mogły być powodem do dumy.

Z nowotarskich rozmów wynikało, że podstawową wiedzę patriotyczną w niewielkim stopniu wynosi się ze szkoły. Przekaz tego rodzaju treści dokonuje się w rodzinie i w kościele. Według wielu rozmówców skarbnicą wiedzy patriotycznej byli dziadkowie, wykształceni w wiejskich szkołach w dwudziestolecu międzywojennym. Oni opowiadali o polskich królach, o sukcesach oręża polskiego. Opowiadali też, że tu na Podhalu kiedyś nie było Polski, tylko Austro-Węgry, a ich dziadkowie byli Góralami, a nie Polakami. Polskość wpoili im nauczyciele, księża „i inne światłe ludzie przed wojną” [II światową]. Znaczenie wychowania patriotycznego było podkreślane przede wszystkim przez starsze pokolenie i kobiety w średnim wieku:

to jest przekazywane przez ojca i matkę. No moja babcia była na wojnie i dziadek też i jak ja rosłam to oni mi to przekazywali, dlaczego była wojna? Dlaczego ja jestem Polką? (221:1);

¹² Leszek Kołakowski wymienia pamięć wśród pięciu elementów konstytuujących wspólnotę narodową: pamięć zbiorowa, „duch narodowy”, terytorium, czyli ojczyzna, oraz wspólna wizja przyszłości i świadomość umiejscowionej w czasie początki (Kołakowski 1995, s. 45–50).

Są dzieci — to jest to przekazywanie: wspólne wigilie, wspólne święta. To wszystko jest to! (221:6);

Gdzie się urodzi, gdzie się od samego mała wykształci tam człowieka ciongnie. To od wychowania zależy! No, bo po trosze szkoła, ale to bardziej zależy jak go rodzice osobowościowo wychowujom (224:6).

W opinii kobiet w średnim wieku ten patriotyczny przekaz wciąż trwa w wiejskich rodzinach, obecnie wsparty bardziej niż w czasach PRL przez program początkowych klas szkoły podstawowej, w których mówi się o rodzinie, korzeniach, o sąsiedztwie, regionie i Polsce. Podobnie jak dawniej, silną podporą w przekazywaniu treści patriotycznych jest Kościół, a właściwie poszczególni księża, często wplatający w kazania wątki patriotyczne.

Idee narodowe nie są koncepcjami czysto intelektualnymi, przeciwnie — budzą wielkie emocje i to stanowi o ich sile. Pojęcie ojczyzna odwołuje się nie tylko do pewnej idei, ale nade wszystko do związanych z nią uczuć:

to nie jest podyktowane jakąś logiką, rozumem tylko to jest gdzie indziej zupełnie, to jest jakieś tam uczucie! A z tym tak jak z miłością, na to nie ma lekarstwa! (218:2).

Zapewne właśnie komponent uczuciowy przesądził o tym, że idee patriotyczne zakorzeniły się w umysłach i sercach mieszkańców wsi nowotarskich. Miłość ojczyzny wciąż stanowi emocjonalną podstawę, z której wynikają liczne racjonalizacje i ich mniej lub bardziej nieporadne werbalizacje:

dla mnie Polska jest ojczyzna, nie?! No, cy bym pojechał w Amerykę, cy nie w Amerykę kendyś, to będę się cał Polakiem stale! Tak jes i chyba jus bendzi! (224:5);

Czuję tak, że jestem Polakiem! I zawsze chwalę Polskę i czuję, że jestem w swojej Ojczyźnie. Trzeba tą swoją Ojczyznę kochać, bronić i szanować! Ona jest dla mnie wszystkim! (233:1);

Zawsze i wszędzie będę Polką i zawsze będę uczyć moje dzieci, żeby nigdzie za granicą nie wstydziły się swojego pochodzenia (221:1);

Być Polakiem to jest zaszczyt!

Miłość ojczyzny, tęsknotę za krajem odczuwano najsilniej, pracując za granicą, a szczególnie, gdy

przyjdą ci Święta to myśli się! To widzi się to! Tęskni się, no! Za rodziną i za wszystkim! Jak przyjdą Święta to byś przyjechał do Polski, ale nie roz robota rzuci i trzeba iść dalej! (222:9).

Podsumowując te wypowiedzi, wypada stwierdzić, że uczucia patriotyczne są na wsi nowotarskiej wciąż żywe i stanowią istotny aspekt wiejskich wyobrażeń o wspólnocie narodowej.

We współczesnych naukowych ujęciach często podkreślany jest świadomościowy aspekt więzi narodowej — deklaracja przynależności narodowej wynikająca ze świadomości tego faktu stała się argumentem przesądzającym. Rozmówcy także podkreślali świadomościowy wymiar wspólnoty narodowej, jednak ubierali go w słowa związane uczuciami:

to zależy od człowieka, kim on się czuje! (...) Jak czuje się Polakiem to obojętne gdzie mieszka on jest Polak! (223:4).

Z tej wypowiedzi można wnioskować, że nie chodzi tu o świadomość rozumianą jako aktywność intelektualna, ale o „czucie się”, czyli zdiagnozowanie raczej swoich uczuć niż myśli, serca raczej niż umysłu:

tak mnie wychowali w historii, nauczyli, no! I od małego czuję się Polakiem! (51:1);

No na przykład pół Nowej Białej, no to jakbyście z nimi gadały, to oni się nie czują Polakami, oni się czują Słowakami! Przy czym tu mieszkają i w papierach obywatelstwo mają polskie (200:3).

To zdanie pokazuje, że w oczach rozmówców „czucie się Polakiem” jest argumentem przesadzającym, silniejszym niż przyporządkowanie terytorialne i urzędowe. Podsumowaniem rozważań o różnych aspektach więzi narodowej i polskości niech będzie wypowiedź trzydziestosiedmioletniej, niepracującej absolwentki technikum odzieżowego:

Polska — to ziemia, ludzie, miłość, no może ten katolicyzm, co chodzimy do kościoła, może ta wspólnota, wychowanie dzieci też, dobry sąsiad, no nie wiem, no, to wszystko to, co nas otacza (221:5).

Kategorie narodowe okazały się istotne nie tylko jako narzędzie opisu własnej tożsamości. Były też powszechnym sposobem klasyfikacji ludzi zamieszkujących *orbis exterior*. Praca za granicą, jaką podejmują rozmówcy, wymusza nawiązywanie relacji z „obcymi”, wobec których trzeba się określić. Kategoryzacja narodowa, z całym bagażem stereotypowych cech, które przypisuje poszczególnym nacjom, jest niezwykle dogodnym i dlatego popularnym narzędziem klasyfikacyjnym, pozwalającym na samookreślenie się względem innych i uporządkowanie otaczającej zewsząd inności. Zwykle przypisywano wspólnotom narodowym określony charakter i mówiono na przykład, że

niektóre narody są agresywne i pazerne na ziemię.

Doskonałym przykładem może tu być opowieść trzydziestoletniej mieszkanki wsi pod Nowym Targiem, która wróciwszy po kilku latach pracy z USA, opowiadała o swoim pobycie, opisując stosunek do pracy oraz cechy charakteru „Meksyków, Portoryków, Irlandczyków”. Nie tylko w tej opowieści klasyfikacja z wykorzystaniem kategorii narodowych stanowiła podstawowy sposób opisu świata i własnych doświadczeń. Nazwanie i nacechowanie innych staje się sposobem oswojania ich, czyni obcy świat nieco bardziej przewidywalnym i mniej niebezpiecznym.

Koncepcja „charakteru narodowego” pojawiała się w nowotarskich rozmowach w różnych kontekstach: zarówno w wizerunków *Żydów*, którzy opanowali sferę polityki, w opowieściach o ludziach spotykanych w czasie pracy za granicą, w wypowiedziach dotyczących sąsiadów — Słowaków czy Cyganów, a także w autoportretach kreślonych przez rozmówców. Z nawiązań, na które natrafia się w wypowiedziach, wyłania się wizerunek narodu polskiego skłóconego i niesolidarnego:

Żyd Żydowi krzywdy nie zrobi. To nie jest tak, jak Polak Polakowi. Polak Polakowi to, jak to się mówi, łyżkę wyrwalby z ręki! (200:6).

Polacy, zdaniem rozmówców, zwykle zwaśnieni, mają zwyczaj jednoczyć się jedynie w obliczu zagrożenia:

naród polski jest taki, że jakby trzeba było, jakby przyszła jaka wojna to wszyscy wezmą, tak jak dawno było, sierp i kosę i będóm pomagąc (87:2).

I dlatego ludziom z takim charakterem narodowym potrzebna jest silna władza, niekiedy opisywana w kategoriach „bicia Bożego”:

bo nasze społeczeństwo polskie zasłużyło, żeby dostać bicia! Ale takiego bicia, żeby się krew polała! (199:6).

Te niezbyt dobre cechy „charakteru narodowego” są, zdaniem rozmówców, nieco rekompensowane przez pracowitość i zaradność, cechy, według nich, charakterystyczne dla Polaków, a dla górali w szczególności.

Przysłuchując się nowotarskim rozmowom, można stwierdzić, że naród wyobrażany jest jako wspólnota rodowa, którą łączą wspólne korzenie i więzy krwi. Wyróżnia ją przywiązanie do ziemi odziedziczonej po przodkach, jedność języka, podobieństwo obyczajów. O przynależności do tej wspólnoty przesądza uczuciowe utożsamianie się z nią. Te podstawowe aspekty więzi narodowej pozwalają porównać ją do więzi spajającej rodzinę. Doświadczenie życia rodzinnego i jego interpretacja charakterystyczna dla tradycyjnej kultury chłopskiej są fundamentem konstruowanych wyobrażeń o narodzie. Na tę podwalinę nałożyły się idee narodowe, upowszechniane na wsi nowotarskiej mniej więcej od połowy XIX w. i dobrze do takiego podłoża pasujące. Echami tego procesu są pojęcia czy wyrażenia do dziś funkcjonujące w wiejskim dyskursie lokalnym. Fuzja obu płaszczyzn stworzyła bardzo sprawne narzędzie poznawcze, pozwalające kategoryzować i porządkować obcość oraz umożliwiające opisanie własnej tożsamości.

Porównanie narodu w państwie do rodziny w gospodarstwie tłumaczy wykluczający charakter tej kategorii. Tak wyobrażana wspólnota ogranicza się do „swoich” wyraźnie przeciwstawionych „obcym”. Podział ten jest łagodzony w kulturze wiejskiej przez zwyczaje gościnności.

Coraz powszechniejsze doświadczenie migracji zarobkowych nie wydaje się naruszać trwałości idei narodowych. Rozmówcy nawet pracujący przez wiele lat poza krajem podkreślają przynależność do wspólnoty narodowej. Fizyczna praca, jaką zwykle wykonują, nie wymaga i nie sprzyja asymilacji nowych idei. Słaba znajomość języka kraju, do którego migrują, także jej nie ułatwia. Sytuacja emigracji, nawet czasowej nie osłabia uczuć patriotycznych, a raczej je wzmacnia, a na pewno uświadamia. Zatem obserwowany przez badaczy społeczeństw współczesnych kryzys państwa narodowego (m.in. Appadurai 2005; Cohen 2003) nie idzie w parze z kryzysem idei narodu. Wymienieni autorzy dostrzegają to rozszczepienie. Co więcej, wyrażają przekonanie, że globalne przepływy ludzi i informacji powodują rodzaj reakcji obronnej, polegającej na odbudowywaniu zagrożonych granic wspólnoty na „symbolicznych fundamentach” (Cohen 2003, s. 198), jako „współ-

noty afektu” (Appadurai 2005, s. 17). Wyniki nowotarskich badań potwierdzają tę tezę.

Naród czy obywatele?

W Polsce, w Rzeczypospolitej szlacheckiej, termin obywatel opisywał ludzi wywodzący swe korzenie ze stanu rycerskiego, mających prawo wpływu na decyzje o losach kraju poprzez uczestnictwo w sejmach i sejmikach oraz elekcjach królów. „Szlachcic był obywatelem na długo przed urodzeniem, ponieważ członkowie jego rodziny zawsze byli obywatelami państwa” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 186–189).

Pojęcie obywatel odżyło w polskim dyskursie publicznym po odzyskaniu niepodległości. W dwudziestoleciu międzywojennym równe prawa obywatelskie przyznano (z małymi wyjątkami) wszystkim warstwom społecznym i obu płciom. Podobne prawa przydawała obywatelom konstytucja PRL, jednak realia życia publicznego w tym okresie znacznie odbiegały od formalnych zapisów (Marody 1991; Świda–Ziemia 1998). W latach osiemdziesiątych upowszechniło się w środowisku elit opozycyjnych pojęcie „społeczeństwo obywatelskie”, które było rozumiane jako organizacja obywateli poza państwowymi strukturami, a nawet przeciw państwu utożsamianemu z władzą (np. Szacki 1994). Obecnie obywatelstwo jest rodzajem „kontraktu obywatela z własnym państwem i jego rządowymi agendami” i — jak uważa Wojciech Burszta — stało się „ideał korozyjną” wobec idei patriotyzmu (Burszta 2005, s. 101).

Aby sprawdzić, w jakim stopniu idea obywatelstwa i związane z nią teorie życia publicznego są popularne we wsiach powiatu nowotarskiego, trzeba prześledzić znaczenia i konteksty, w jakich słowo obywatel pojawia się w rozmowach. Pojęcie obywatel, wprowadzone do rozmowy przez badacza, wydawało się rozmówcom nie na miejscu i było przez nich zastępowane słowem Polak. Pytani wprost o znaczenie słowa obywatel, starzy ludzie odnosili je do określenia „obywatel ziemski”. Obywatel to, ich zdaniem, ziemianin, szlachcic. Sprawa jednak okazała się dużo bardziej skomplikowana, gdyż w okresie międzywojennym, jak twierdzili rozmówcy, porzucono termin obywatel na rzecz słowa pan. Jeden z rozmówców tłumaczył, że miało to związek z odzyskaniem przez Polskę niepodległości:

No, teras jus ni ma obywatela.

Badacz: A co to słowo znaczyło kiedyś?

Rozmówca: No, to i to samo co dziś — pon. (...) Cemu pozmieniali na „panóף” to nie wiem.

Badacz: To nie ma różnicy między słowem „pan” i „obywatel”?

Rozmówca: No, niby jes. Obywatel to niby był pod kij, pod reżimem, a pan to jes pan, jak to pan — wolny, nie?! (224:8).

Zatem słowo pan odnosi się do człowieka wolnego. Polska szlachta, utraciwszy wolność, w czasach zaborów nie mogła go używać, stosowano więc określenie obywatel. Obecnie słowo pan stało się powszechną formą zwracania się ludzi do siebie, co wielu starszych rozmówców dziwiło i śmieszyło:

teraz nie ma obywateli! Teraz się nie mówi obywatel! Bo teraz pan! Czyś dziód, czy nie, to wszyscy pan! (108:3).

Określenie obywatel często było kojarzone z czasami PRL:

„obywatel” to było tak za komuny raczej używane, nie?! (...) Ja słowo obywatel to z wojska znam — mówił trzydziestosześcioletni mechanik — bo tam nie było „pan”, ale „obywatel” do każdego. „Obywatelu majorze”, „obywatelu sierżancie” się mówiło (229:1).

W czasach PRL zwrot: „obywatelu!” pojawiał się w sytuacjach kontaktu ze służbami mundurowymi. Jak opowiadali rozmówcy, milicjant do zatrzymanego kierowcy czy człowieka zakłócającego spokój w publicznym miejscu zwracał się: „obywatelu!”. Obywatel odpowiadał zwrotem: „panie władzo!”. W efekcie słowo obywatel kojarzyło się rozmówcom z kontaktami ze zwierzchnością:

chyba wtedy, kto pełnił te funkcje państwowe to obywatelem się nazywał: milicję, wyższych urzędników tak nazywali.

Powiązanie słowa obywatel z urzędnikami i zwierzchnikami stanowi w pewnym stopniu kontynuację dawnych znaczeń, według których obywatel to szlachcic, człowiek postawiony wyżej w hierarchii społecznej.

Przekonanie, że „obywatel” to „pan” jest całkowicie niezgodne z egalitarną, oświeceniową, a później rewolucyjną wykładnią tego terminu. W pismach myślicieli doby Oświecenia, między innymi Jana Jakuba Rousseau, słowo obywatel opisuje ludzi równouprawnionych do uczestnictwa w życiu publicznym, mających przywilej stanowienia prawa i konstytuowania władzy. W miarę demokratyzacji stosunków społecznych grupa ludzi określanych terminem obywatel rozszerzała się, początkowo włączając mieszczaństwo, a po I wojnie światowej obejmując wszystkich dorosłych (z małymi wyjątkami). Rozszerzanie się konotacji pojęcia obywatel dotyczyło także prerogatyw: od XVIII w. obywatel miał prawo do sprawiedliwego sądu, w XIX w. w wielu krajach uzyskał prawa polityczne (prawo głosu i sprawowania funkcji), a w XX w. także uprawnienia do opieki społecznej. Pomimo zmieniających się desygnatów pojęcia, wciąż jego sednem była podmiotowość i egalitaryzm.

Zderzenie znaczeń terminu obywatel pojawiających się w wiejskim dyskursie lokalnym z jego konotacjami w dyskursie elit pokazuje klarownie, że pojęcia funkcjonujące w dyskursie elitarnym w ramach spójnego systemu idei, często trafiają do dyskursu lokalnego wyrwane z kontekstu i pozbawione całego zaplecza systemowego. Przechodząc, gubią część dotychczasowych znaczeń, a trafiając na grunt wcześniejszych wyobrażeń, zyskują znaczenia nowe, często zupełnie nieoczekiwane. W rozważanym przypadku słowo obywatel, nakładając się na chłopskie wyobrażenie utrwalonej hierarchii społecznej, traci swój egalitarny wydźwięk,

nabiera zabarwienia wręcz przeciwnego, opisując elitę, zwierzchność, wyższą warstwę społeczną.

Wyrażenie obowiązek obywatelski, usłyszane z ust badacza, wydawało się naszym rozmówcom obce. Tylko niektórzy, zwykle absolwenci technikum, radzili sobie z nim, mówiąc o wyborach, czasem o podatkach, niekiedy o służbie wojskowej. Często wahali się przy użyciu tego określenia w stosunku do powinności podatkowych czy wojskowych. Płacenie podatków traktowano jako oczywistą konieczność wynikającą z utrwalonego porządku świata, jedną z fundamentalnych zasad istnienia wszelkiej władzy:

podatki? No może nie są obowiązkiem, tylko po prostu normalne, że państwo żyje z podatków wszędzie na świecie! (229:3);

Podatki się płaci no, bo się płaci! Jak to mówią co cesarskiego cesarzowi, a co boskiego Bogu! (281:4).

Służby wojskowej także nie uważano za obywatelski obowiązek. Była to raczej: „walka o Polskę, obrona narodu”. Czasem mówili, „to dla Polski, dla Ojczyzny”. Te i podobne wypowiedzi na temat służby wojskowej były formułowane w terminach należących do języka patriotycznego i wiązane z ideą narodu, a nie obowiązków obywatelskich.

Słowo obywatelstwo było dużo bardziej powszechne i zrozumiałe niż pojęcie obywatel. Pojawiało się samorzutnie w rozmowach o emigracji, zwłaszcza do USA. W opowieściach o migracjach zarobkowych do Niemiec czy Włoch występowało rzadziej. Jakkolwiek większość rozmówców była obywatelami polskimi, część miała obywatelstwo amerykańskie i tu pojawiał się bardzo istotny wątek „wyrabiania obywatelstwa”. Zdobywanie amerykańskiego obywatelstwa było traktowane jako działanie pragmatyczne — ułatwiało otrzymanie lepszej pracy. Kiedy pytaliśmy o to, jakie obywatelstwo mają Cyganie mieszkających w Czarnej Górze, odpowiadano, że mają takie, z jakim im najwygodniej żyć, i wątpiono, czy na pewno polskie. Z tych przykładów wynika, że zdaniem rozmówców obywatelstwo jest uważane za sprawę urzędową, która jeśli ją roztropnie załatwić, może ułatwić życie i pracę. „Wyrabianie obywatelstwa” jest działaniem pragmatycznym, nie sentymentalnym i nie jest związane z poczuciem tożsamości¹⁵. Rozmowy o „wyrabianiu obywatelstwa” pokazują, że w wiejskim dyskursie lokalnym rozróżnienie pomiędzy obywatelstwem a narodowością wygląda podobnie jak w dotyczącej te-

¹⁵ Jednakże, jak mogliśmy się przekonać, badacz uparcie drążący temat potrafi podać w wątpliwość nawet tak racjonalną sprawę i zainspirować rozmówcę — starszego rolnika do rozważań filozoficznych. Badacz:

Czy Polak, który posiada podwójne obywatelstwo jest nadal Polakiem?

Rozmówca: No to jest podwójny obywatel, nie?! Ale jak może być podwójny człowiek? Może być podwójny człowiek?! No do końca to on jest chyba jeden?! Ale to jes źle! Jes źle! Bo jak można dwóm panom służyć? (224:10).

W tej wypowiedzi konfuzję spowodowało użycie przez badacza w pytaniu słowa „Polak”, które odnosi się do tożsamości człowieka, podczas gdy obywatelstwo — nie.

go problemu pracy Jurgena Habermasa, który pisze, że od „końca XIX wieku (...) narodową tożsamość uznaje się za przypisaną”, podczas gdy „demokratycznie skonstruowane obywatelstwo państwowe jest nabywane” (Habermas 1993, s. 9), a „przynależność państwowa związana jest z zasadą dobrowolności” (ibidem, s. 12). Jednak na akceptacji tego twierdzenia podobieństwa pomiędzy dyskursem elitarnym i lokalnym się kończą. Rdzeniem współczesnego rozumienia idei obywatelstwa jest prawo do aktywnego udziału w życiu polityczno–publicznym państwa, czego podstawą, zdaniem Jurgena Habermasa, jest „podzielanie kultury politycznej danego kraju, przy możliwości zachowania rodzimej, kulturowo określonej formy życia charakterystycznej dla własnej narodowości” (Habermas 1993, 24). Nasi rozmówcy w ogóle nie interesowali się uczestnictwem w życiu publicznym kraju, do którego migrowali za pracą. Nie zamierzali dzielić jego kultury politycznej, nie śledzili wydarzeń politycznych. Śledzili natomiast intensywnie życie publiczne Polski, które komentowali w charakterystyczny sposób, opisany w ostatnim rozdziale.

Zakorzenie idei narodowych w dyskursie lokalnym wsi nowotarskich kontrastuje z oporem, z jakim w dyskursie wiejskim przyjmowało się słownictwo związane z oświeceniowymi i rewolucyjnymi ideami obywatelstwa, umowy społecznej, demokracji reprezentacyjnej. Nie tylko pojęcia, ale i koncepcje nie trafiały na wsi na podatny grunt. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego, jest kilka. Z pewnością wynika to między innymi z faktu, że patriotyczna edukacja lepiej trafiała w chłopskie wyobrażenia dotyczące rodziny i gospodarstwa. Idea narodu mającego prawo do własnego państwa wymagała jedynie rozszerzenia wyobrażeń o relacjach znanych z doświadczenia życia w rodzinie, pracy w gospodarstwie, stosunku do ziemi. Z tymi wyobrażeniami łączyły się uczucia, które również zostały przeniesione z małej skali — ojcowizny, na wielką skalę — ojczyzny. W ten sposób, opisywany między innymi przez Stanisława Ossowskiego (1984), narodowa wspólnota wyobrażona została zakotwiczona w znacznie bliższym, nacechowanym uczucio-wo doświadczeniu wspólnoty rodzinnej. Odwoływanie się do wartości i uczuć czyniło idee narodowe łatwiejszymi do przyswojenia dla ludzi nie nawykłych do dyskursu intelektualnego¹⁴. Determinujący aspekt koncepcji narodu lepiej pasował do chłopskich doświadczeń i wyobrażeń dotyczących losu określającego życie człowieka: przynależność do narodu tak jak do rodziny była ustanawiana przez fakt urodzenia. O trwałości kategorii narodowych przesądziło także to, że wciąż sprawdzają się jako narzędzie poznawcze w kontaktach z obcością. Dostarczając prostych opozycji, stereotypowych przedstawień, ułatwiają radzenie sobie zarówno

¹⁴ Jak twierdzi Walter Ong, ludzie, których sposób myślenia nie jest całkowicie przekształcony przez pismo, mają trudności z posługiwaniem się abstrakcyjnymi pojęciami i intelektualnymi wywodami. Abstrakcyjne idee przekazują za pomocą przykładów, konkretów, które łączą się z wyrażaną ideą poprzez jej symbolizację (Ong 1992, s. 77–87). Ong pisze też o koniecznym łączeniu idei i uczuć, ułatwiającym ich utrwalenie w pamięci poprzez angażowanie sfery emocjonalnej. Charakteryzuje w ten sposób mentalność ukształtowaną przez fakt używania języka głównie w mowie. Oczywiście nowotarscy rozmówcy posługują się pismem swobodnie, czy jednak jest ono na tyle „zinterioryzowane” (ibidem, s. 86), by radykalnie przekształcać ich myślenie, można mieć wątpliwości.

no z problemem własnej tożsamości, jak i z kategoryzowaniem innych w czasach globalnych przepływów mas ludzkich. Wyostrzając nieco, można powiedzieć, że nowotarscy rozmówcy uważają się za naród, a nie za obywateli.

Naród: „ci, co robią” oraz „ci, co nie muszą robić”

Idea narodu zakłada „głęboki, poziomy układ solidarności” (Anderson 1997, s. 21), co jednakże nie implikuje wewnętrznej homogeniczności. Warto zatem przyrzeć się, jak jawi się narodowa wspólnota w nowotarskich rozmowach. Analiza wypowiedzi pozwala stwierdzić, że fundamentem lokalnych wyobrażeń jest opozycja „my” — „oni”, przy czym jakkolwiek obie grupy składają się na wspólnotę narodową, prawdziwym narodem, jego zasadniczą częścią jesteśmy „my”. Znaczenie tych określeń w nowotarskich rozmowach jest zasadniczo różne od znaczeń przypisywanych im w dyskursie elit symbolicznych. Książka Teresy Torańskiej pod tytułem *Oni* i inne publikacje podkreślają światopoglądowe, polityczne różnice pomiędzy tymi kategoriami. W dyskursie wiejskim ich sens jest zupełnie odmienny i nawiązuje raczej do desygnatów tej opozycji charakterystycznych dla tradycyjnej kultury ludowej (Bystroń 1947, Stomma 1986, Benedyktowicz 2000).

Poszukując lokalnych znaczeń zarówno kategorii „my”, jak i „oni” warto przyrzeć się kontekstom, w jakich się pojawiają się te zaimki w nowotarskich rozmowach. Rozmówcy, mówiąc o sobie, często używali określenia: „my — ci, co robiom”, przy czym słowo robota oznacza w wiejskim języku pracę fizyczną. W tym kontekście również praca okazała się kluczową kategorią. Wokół niej konstruowana jest indywidualna i grupowa tożsamość. Ona, jak wynika z nowotarskich badań, różnicuje wspólnotę narodową. Zatem, podstawowa, lokalna klasyfikacja społeczna opiera się na rozróżnieniu tych, „co robiom”, i tych, „co nie muszą robić”. Rozmówcy oczywiście identyfikowali się z tą pierwszą kategorią.

Takie wyobrażenie o podziale społecznym „sięga do początków cywilizacji zachodniej i wiąże się ściśle z oddzieleniem pracy fizycznej od czynności nie wymagających fizycznego trudu” (Chałasiński 1938, s. 72). W średniowieczu przybrał on postać rozróżnienia na *bellatores* i *laboratores*, obrósł odmiennymi prawami i stał się trwającym przez wieki podziałem stanowym. Wraz z rozwojem kapitalizmu przekształcił się w podział klasowy, wynikający z odmiennego stosunku do środków produkcji, jeśli posłużyć się terminologią Marksa. Różnicę pomiędzy stanową i klasową stratyfikacją społeczeństwa syntetycznie ujął Max Weber, podkreślając, że o ile „właściwym żywiołem klas” jest „ład gospodarczy”, o tyle „stanów” — „ład społeczny, a więc sfera rozdziału godności” (Weber 1975b, s. 426) i, co trzeba dodać, związanych z nimi praw. Współcześnie oba pojęcia stały się narzędziami opisu nieadekwatnymi do bardziej skomplikowanej rzeczywistości społecznej i zostały zastąpione terminami takimi jak „style życia” (Chałasiński 1938, s. 70) czy popularne obecnie pojęcie Pierre’a Bourdieu *habitus* (np. 2006, s. 539).

Rozróżnienie kategorii społecznych ze względu na rodzaj wykonywanej pracy zaowocowało podziałem na „panów” i „chłopów” opisywanym przez Chałasińskiego w latach trzydziestych: „podział społeczeństwa na chłopów i panów, występujący w naszych życiorysach [pamiętniki młodego pokolenia chłopów], jest faktem społecznym. (...) Podkreślić przy tym należy, że chłop i panowie to nie są jak niegdyś dwa odrębne, nie przenikające się stany społeczne, lecz dwa kryteria wartościowania społecznego — kryteria głęboko przenikające nasze społeczeństwo. Chłopi i panowie to dwa style życia, dwa wzory obyczajowe, na których wychowuje się młode pokolenia. Chłop i pan to jest ta miara społeczna, przy pomocy której jednostki oceniają innych i samych siebie” (Chałasiński 1938, s. 70). Osią podziału jest kategoria pracy: „pan jest to istota autonomiczna; wszystko, co robi ma wartość samo przez się, nie potrzebuje służyć żadnemu celowi, ani użytkowi, on sam nadaje wartość temu, co robi. (...) W przeciwieństwie do pana chłop jest do roboty. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu. Racją istnienia chłopca jest robota” (ibidem, s. 72). Podobne wyobrażenia były też opisywane później. Antoni Kroh, mieszkający w latach powojennych w Bukowinie Tatrzańskiej, pisał: „wedle niezłomnego przekonania moich rówieśników panowie dawno by wyzdychali, gdyby nie ludzie, którzy na nich robią (...). Robota wiejska to prawdziwa robota, każdy wie. Praca umysłowa nie jest pracą, bo jej sens nie jest oczywisty; robi się ją na siedząco, a siedzenie to przecież odpoczynek. Z czego jasno wynika, że panowie to darmozjady — nic nie robiom, a bierom wielkie dutki nie wiadomo za co” (Kroh 2000, s. 122).

Wyniki nowotarskich badań pokazują, że podział na „panów” i „chłopów” wciąż jest znaczący w wiejskim dyskursie lokalnym. Jednak określając samych siebie, nowotarscy rozmówcy nigdy nie używali słowa chłop. Mówili o sobie „ci, co robiom”; „proste, bidne ludzie”; „prosty naród”; „szara masa”; „szaraki; zwykli ludzie” lub po prostu „my”. Jakkolwiek termin chłopci zwykle był zastępowany innymi określeniami, słowo panowie było bardzo często używane w różnych kontekstach, na przykład w rozmowie, w której badacze zapytani „a wyście skąd są?”, odpowiadali — z Warszawy, co rozmówców skłaniało do żywiołowej reakcji:

O Jezu Mario! To tam kie te panowie nasi są! Wyście z Warszawy?! No Matko Boska! (...) Telo świata! Kiebyście tam poszły do Warszawy, do pałacu to byście mogli powiedzieć tak, że ludzie są bardzo niezadowoleni z tych rzundów, co rządzą! [Wypowiedź z września 2005 r.] (409:5).

W tym kontekście słowo panowie oznacza polityków, ludzi władzy. Często jednak rozumiano je szerzej, co widać w wypowiedzi starszego rolnika:

no panowie... to są tam nauczyciele, magistrzy i inni, a rolnicy, to rolnicy (288:2).

W tym kontekście „panowie” to ludzie wykształceni. Zdanie:

my unikamy sądów, bo to też panowie, którzy żyją po to, żeby ludzie im pieniądze nosili (117:4)

podkreśla, że chodzi nie tylko o ludzi wykształconych, lecz także o tych, którzy niczego nie wytwarzają, pobierając pieniądze od prostych ludzi. W stwierdzeniu:

Unia Wolności swoich tych panów reprezentuje, z innymi się nie liczą (117:4)

słowo panowie oznacza ludzi wykształconych.

Te konotacje słowa „pan” ujawniają lokalne przekonanie, że „panowie” to „ci, co nie muszą robić”. Nie muszą pracować fizycznie, wytwarzać dóbr jak rolnik, robotnik czy rzemieślnik. „Panowie” dysponują nadwyżkami czasu i pieniędzy pozwalającymi im na tak niepraktyczne działania jak turystyka czy polityka. Obie te formy aktywności były w rozmowach nazwane „pańską fanaberią”. „Panowie” to ludzie niespełnani codzienną pracą, konieczną do przeżycia:

wolni są tacy, co są przy żłobie! Oni mają na wszystko! (...) Gazdo nie ma prawo nic! Do niczego! Ino kieby ino robił i dawał! (...) Bo wiedzą, że gazda musi dać! Ja wam gadam, że teraz to nie idzie do przyszłości, ba do rozpusty kraju! A nie, kurwa, do dobrego! (...) Taki żeby na stołkach siedział! Ino głupi rolnik, co zapierdalo całe życie jak wariot, to nie ma nic z tego! Tak jest pani! (118:3)

— diagnozował w 2000 r. trzydziestodzieciolatek rolnik, ojciec siedmiorga dzieci.

O ile „panowie nie muszą robić”, dysponując nadwyżkami czasu i pieniędzy, o tyle „ci, co robiom”, przeciwnie, całą swoją aktywność umysłową i fizyczną poświęcają na to, „aby co zarobić!”. Zarobione pieniądze chcieliby akumulować, ale

nie starcza! Pani! Na życie nie starcza! Na utrzymanie rodziny nie starcza!

Ich zdaniem, praca fizyczna jest w Polsce opłacana niesprawiedliwie. Nawet ogromne starania i wkład pracy nie pozwalają zgromadzić żadnych nadwyżek finansowych, pochłaniając cały czas i siły człowieka:

mąż pracował byle gdzie! [w znaczeniu — imał się każdej pracy]. I kamienie woził, i po pracach, i piece stawiał, i domki stawiał. Córce postawił. Synowi postawił, drugi tam na górze. Wszystko my uzbierali. Co my uzbierali, ukaptowali, to my nie przesrali, ba kupowali, składali. (...) A potem mąż poszedł do Ameryki, zarobił trochę, to już my sobie dom mogli postawić (427:18).

Według rozmówców życie „tych, co robiom”, kręci się wokół pracy, chęci zarobienia, utrzymania rodziny, wyposażenia dzieci.

Jednak, zdaniem rozmówców, te wysiłki nie zdają się na nic w kraju, w którym praca jest wynagradzana niesprawiedliwie. Przywołując wzór „dobrego gospodarza” i wynikające z niego oczekiwania względem władzy, nowotarscy rozmówcy uważali, że w Polsce „nie ma dobrego gospodarza”, który by sprawiedliwie dzielił owoce pracy narodu. Sprawiedliwie, czyli według wkładu pracy i z myślą o możliwości utrzymania się pracownika, o czym już była mowa w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o państwie. Tymczasem, jak wynika z rozmów, w Polsce ciężka robota jest źle wynagradzana, a zajęcia „pańskie”, polegające na „nic nie robieniu”, są świetnie opłacane. Zajęcia ludzi z miasta, bogatych, wykształconych wyobrażano sobie mgliście. Rozmówcy uważali, że jakkolwiek nie wiadomo do końca, na czym owa praca — niepraca polega, pewne jest, że przy małym wysiłku przynosi duże dochody. Ten fakt utwierdzał rozmówców w przekonaniu, że zajęcia „uconych” z pewnością nie są uczciwą pracą.

Dysproporcja poborów, zwłaszcza tych wypłacanych z państwowego budżetu, budziła rozgoryczenie, złość i poczucie krzywdy:

Ja żyję za 1100 złotych i w tym mam światło zapłacić 120 zł, 100 zł pożyczki, telefon 100 zł, no i zostaje mi 700 zł na życie i na leki. Bo leki muszę kupić! 700 złotych!!! I niech weźmie jeden z tych posłów i niech wyżyje z tego! I rodzinę utrzyma! (443:5)

lub: Jak taki dyrektor w Krakowie zarabia 2 miliardy 700 milionów, to taki zwykły śmiertelnik nie zarobi do końca życia tego, co on za miesiąc. To jak to może być! Jeden i drugi ma taki sam żołądek! (238:4 i podobnie 360:2),

lub: Ci, co przy żłobie, to se nabrali pieniędzy dość! Taki człowiek, na przykład, tyle lat robił, idzie na rentę i dostanie cztery stówki! No a on ma trzy tysiące! To jak on może tak?! To on ma inny żołądek! (324:3),

albo: Jakoś to oni skromniej powinni! (...) A nie żeby im brzuchy rosły a my ze karkami zgiętymi!!

Sugestie badaczy, że wyższa płaca należy się za pracę wymagającą wyższego wykształcenia, większej odpowiedzialności lub po prostu wynika z praw rynku, budziły irytację. Ze złością argumentowano, że prawa rynku nie mają związku z dietami posłów czy radnych, a zarobki dyrektorów wielkich koncernów nie wynikają ani z ich wykształcenia, ani odpowiedzialności, bo oni źle rządzą i za nic nie odpowiadają, „jeno grabią”.

Nie sądzę, żeby te, pełne irytacji, wypowiedzi były pokłosiem komunizmu. Są raczej oburzeniem na nieuczciwość władzy wyobrażanej jako gospodarz, która zamiast sprawiedliwie podzielić dobra wypracowane przez naród, przywłaszcza sobie większą ich część, wykorzystując swoją gospodarską pozycję. Takie działanie budziło złość wynikającą z bezsilności:

co ja pójde z kosą na rakiety?! Czy z widłami na rakiety?! Oni jak chcą, tak zrobią! Chłopa tępią! Co ten chłop teraz?! Ni mo z czego żyć! I po powodzi, po suszy, pieniędzy było obiecane, a pieniędzy nie ma! A budżet pęka w szwach! Oni biorą po 200 po 300! Co my zrobimy?! Z kosami pójdziemy na intelektualistów, żeby im pyпки obciąć?! Żeby oni nie brali po pół miliarda [2000 r.], albo nie jedli szynek i kawioru i modelki zmieniali! (244:3).

Niesprawiedliwe wynagradzanie pracy jest, zdaniem rozmówców, cechą charakterystyczną III Rzeczypospolitej:

mój mąż jest listonoszem i zarabia najmniejszą pensją krajową, to jest 680 złotych. I niech pan powie... Idzie rano, o szóstej wyjeżdża z domu i przychodzi o 7 wieczór. Ile on musi się za te 600 złotych dzień w dzień się naterać! Najeździć! I musi zapieprzać! I musi odpowiedzialność mieć! A ci ino paperek podpiszą, że za głosowanie to ma kasę. I te diety nie diety! Wszystko mają! (440:4,5).

Jak wynika z nowotarskich rozmów, w czasach PRL praca była bardziej sprawiedliwie wynagradzana:

ach ja nie wiem! Za komuny, wie pan, jak ja w kombinacie pracowałam, miałam 6 dzieci i wszystko wykształciłam! W kombinacie robiłam... Bo i robota była! (449:2).

Obecnie prywatny przedsiębiorca, zwany w rozmowach „prywaciarzem”, wyzykuje ludzi, nie płacąc im godziwych wynagrodzeń i nie zapewniając ludzkich warunków pracy:

synowa to w Rogoźniku pracuje. Tam taka... tam szyją kurtki. Ale Jezu! Co tam z tym roboty! Ale synowa, ona taka cierpliwa! I tak: nie dali jej umowy, ani pieniędzy, książeczkę chciała podbić [ubezpieczeniową], ani jej nie podbili, bo jej na ubezpieczenie nie płaci. To w końcu jednak dali jej wszystko, ale co z tego! Dali ją na takie miejsce pracy, że po 4 stówki zarabia! A na umowie pisze 850 zł na rękę! A urlopu jej nie da, nawet jak dziecko chore! Nic! Nic! Musiała taki papier podpisywać, a w ustawie tak nie ma! Nigdzie! Że czy dziecko, czy ona zachoruje ma 3 dni chorować, więcej nie! Napisane było takie! Wyszczególnione! (435:6).

Takich opowieści o niedogodnościach zatrudnienia u prywatnego przedsiębiorcy, o niskich poborach wypłacanych za ciężką, wielogodzinną pracę zgromadziliśmy wiele. Stanowiły one argumentację na rzecz tezy, że z fizyczną pracą rolnika, robotnika czy rzemieślnika związana jest bieda i poniżenie.

Bieda jest kategorią dotyczącą sfery gospodarczej, poniżenie społecznej. Są one zwykle wymieniane łącznie, bo w przekonaniu rozmówców są nierozłączne. Praca fizyczna implikuje niedostatek, ten zaś brak społecznego szacunku. Takie, lokalne, ujęcie sprawy mogłoby sugerować, że to praca jest czynnikiem marginalizującym. Tak nie jest. W nowotarskich rozmowach dominowały peany na cześć pracy, tej prawdziwej — fizycznej, roboty:

Praca daje przyjemność! Dla człowieka! Bez pracy nie ma chleba! (116:7);

Na to się człowiek urodził, żeby pracował! Jak człowiek pracuje to i inteligencje mo! Praca kształci człowieka. Kształci! No on mo ten obowiązek i żyje normalnym życiem (108:26).

Praca uszlachetnia człowieka, jak on będzie miał zajęcie, będzie miał i satysfakcję (328:2).

Rozmówcy pytani przez badaczy, czy praca w gumiarni kombinatu obuwniczego „Podhale” była rzeczywiście taką przyjemnością, odpowiadali, że

każda robota jest błogosławieństwem! Bo jak ludzie gadają: chleb i praca ludzi wzbogaca! A jak nie ma pracy to ni ma chleba, ni ma nicego! To jest na piersym początku! Robota nikogo nie podli! Robota to jest dla człowieka zdrowie i wszystko! Jak jest robota to są pieniądze i cieszy wszystko (330:5).

Zatem, dla nowotarskich rozmówców, to nie praca fizyczna jest przyczyną biedy i poniżenia, ale niesprawiedliwość systemu wynagradzania tej pracy. Niesprawiedliwość polegająca na tym, że majątek wypracowany przez „prosty naród” dzieli „ci, co na górze — panowie”. To lokalne przekonanie ujawnia dwa istotne aspekty wyobrażeń o narodzie: hierarchiczność tej wspólnoty i wpisana w nią niesprawiedliwość. Rozważając kolejno pierwszy z nich, trzeba zaznaczyć, że hierarchiczna wizja społeczeństwa, wywodząca się z podziału stanowego, ugruntowana w tradycyjnej kulturze ludowej, jest wciąż aktualna. W latach trzydziestych Józef Chałasiński pisał: „społeczeństwo widziane z kręgu chłopskiego” jawiło się jako „hierarchia stanowisk społecznych” (Chałasiński 1938, s. 72). Podobne opisy od-

noszące się do czasów PRL można znaleźć na przykład w opracowaniach Józefa Wilkina (1987). Nie odbiegają od nich spostrzeżenia z okresu transformacji (Kędziołek 1996; Rakowski 2007).

W nowotarskich rozmowach hierarchiczny sposób widzenia porządku społecznego najczęściej był ujawniany w stosowanych określeniach, choć w jednej z nich pojawił się spójny wywód na temat historii relacji społecznych w Polsce:

przed wojną nie było szlachty. Szlachta było ho, ho wcześniej. Jesce przed tamtą wojną światową, jak zabory były. To wtenczas była szlachta. Ale już po pirszej wojnie światowej nie było szlachty. Przed wojną [II światową], to było za Piłsudskiego, to nie była szlachta, tylko normalne takie państwo, jak dziś: robotnicy i inteligencja (108:16).

Następnie wieloletni pracownik kombinatu „Podhale”, z wykształceniem zawodowym, rozważał specyfikę wzajemnych relacji i powinności obu warstw społecznych:

Szlachta to było tak, na przykład: jestem szlachcic, no to mom pół Podhala i jo mom podwładnych — robotników wszystkich. A jo... no oni ino się bawili, pili i na wojnę chodzili. Bo chłopą na wojnę nie posłali. Nie wolno było! To ino ich obowiązek — wojna, picie i jedzenie. (...) Jak rozebrali państwo polskie (...) no to wszystkie stany znikły, na przykład szlachta i magnaci i wszystko. (...) Dopiero później, jak już Piłsudski zjednoczył, w dwudziestym, to zrobił państwo normalnie: już wtenczos nie było, że ten był szlachcic czy magnat, tylko normalnie inteligencja i robotnicy (108:16).

Hierarchiczna wizja społeczeństwa była w nowotarskich rozmowach widoczna również w próbach opisu własnej, grupowej tożsamości:

bo my tak jako ich podwładni! Ich dzieci! Oni nad nami górują! (373:2);

Ta szara masa musi być od stuleci, bez przerwy gnębiona! (...) Szary człowiek się nie liczy! (244:1).

Wyobrażenie rolników jako upośledzonej grupy społecznej odnotowane było w opracowaniach z lat trzydziestych (Chałasiński 1938), sześćdziesiątych (Dobrowolski 1966), a także w połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy mówiąc o aktualnej sytuacji wsi, mieszkańcy nadbiebrzańskich wiosek traktowali ją jako „wynik odwiecznego kulturowego, ekonomicznego i politycznego upośledzenia chłopów” i deklarowali, że „są grupą upośledzoną pod względem społecznym i kulturowym, są zepchnięci na margines życia społecznego (Kędziołek 1996, s. 117, 119).

Nowotarscy rozmówcy także narzekali na społeczne upośledzenie. Ich przyczyn upatrywali, o czym już była mowa, w nieuczciwości władzy, niesprawiedliwie wynagradzającej pracę w narodowym gospodarstwie. Rozmówcy wielokrotnie podkreślali, że robota to zajęcie najbardziej uczciwe, a mimo to pogardzane przez tych, którzy decydują o podziale zasobów. Niskie zarobki rolników i robotników są konsekwencją pogardy, jaką darzą ich ludzie bogaci, wykształceni, a zwłaszcza politycy. Patrząc z perspektywy moralnej, etycznej, a z takiej patrzą rozmówcy, wyobrażona drabina społeczna jest postawiona do góry nogami. Uczciwie pracujący ludzie, najcenniejsza część narodu, znajdują się na samym dole, a ludzie, któ-

rych zajęcia są dość podejrzane, na górze. Władza, dzieląc majątek wypracowany przez naród, zagarniają owoce pracy „tych, co robią”:

Chłopa to jus majom! Jus majom go! W ogóle on już nic nie mo! To go jesce dobijają! W dupę mu dają! Bo na nim wiszą! Bo już nie mają się czego chycić! To tego... Jak chop im nie zarobi..., nie będzie robił na nich to jus nikt nie będzie robił na nich! (15:9);

Układy, układziki, a ino z tego biedoka zdzierają! Mnie szlag na to wszystko trafia! Nie załatwisz nic, bo jeden drugiemu..., a drą z tego najbiedniejszego! (132:1);

Rolnik całe życie wczasów ni mo! Bo gdzie pojedzie na wczas?! Jak trzeba we dnie i w nocy robić, opłacić i światło i wszystko i coby porobić robotę. (...) Teraz jest tako ustawa, że jak rolnik jest chory, wie pan, choćby mu palce powykrzywiało, to lekarzowi nie wolno oświadczenia wypisać na rentę! Jak już powiezą na smentarz to wtedy by mu jeszcze coś wypisali! (...) Ci mądrzy! Uceni! (33:11).

Zdaniem rozmówców, przede wszystkim politycy wyzyskują i poniżają rolników, jednak nie tylko oni, tę postawę można przypisać ludziom wykształconym i bogatym.

Niechęć do „panów” jest zjawiskiem ugruntowanym w kulturze wsi. Była relacjonowana we wspomnieniach Wincentego Witosa (1988), podkreślana przez Chałasińskiego (1938), wzmiankowana u Bystronia (1947), Dobrowolskiego (1966) czy Znanieckiego (1976). W nowotarskich rozmowach jest wciąż żywa, co ujawnia wypowiedź:

Tak starzy ludzie gadali, że jedynie za Austryje było dobrze, ale rządowi było źle, bo chłopom było dobrze, robotnikom było dobrze, a panom było źle, bo oni chcieli rządzić. (...) Jak chłopu jest źle to im wtenczas dobrze! Bo oni się pasą na tym! (107:5)

lub: Mówił mi brat, że dawniej tak było, że chłopcy tego pana piłą przerzynali. I teraz proszę panią też tak będzie, że i piłą będą przerzynać! (101:11).

Ta wypowiedź z 2000 r., nawiązująca do dawnych relacji międzystanowych i przywołująca krwawe widmo Jakuba Szeli, należy do ujęć wyjątkowych, choć nie była jedyną ukazującą, że korzenie niechęci do panów tkwią w historii:

dawno króle rządzili. Kurwy mieli! Przekładali granice! Raz który Śląsk przegrał, raz który wygrał! W karty! Tak było! I myśmy się uczyli historii, że [panowie] doprowadzili Polskę do rozbiorów. Był pierwszy, drugi i trzeci, a po czwartym rozbiorze już Polska zginęła z mapy i my byli 128 lat pod niewolą! Tak oni rządzili! Tak to rządzili! Oni dbali jeno o swoje brzuchy! (441:8).

W przytoczonych słowach około pięćdziesięcioletniego rolnika pobrzmiwają historyczne argumenty, którymi w szkole, w czasach PRL, uzasadniano niechęć klasową. Są one przywołane w rozmowie, aby podkreślić odwieczną przeciwstawność interesów „panów” i „prostych ludzi”. Często niechęć do „panów” przybierała postać pełnych irytacji tyrad, w których wylewano na badacza zarówno złość jak i poczucie bezsilności.

Niesprawiedliwość wyobrażanych stosunków społecznych jest tym większa, że zdaniem rozmówców to oni są fundamentem, najważniejszą częścią narodu:

korzenie polskości są na wsi i miasta w Polsce są pobudowane z wysiłków, z podatków [wiejskich]! (330:4);

Jakbyśmy my nie podtrzymywali korzeni, to by nam zagrażały inne narody! (231:5).

Przekonania, że korzenie polskości tkwią w ludzie, że to lud broni swej ziemi przed zakusami obcych, ujawniają trwałość w dyskursie wiejskim romantycznej idei spopularyzowanej w XIX w. przez inteligencję, ukonstytuowanej na „wierze w instynkt narodowy i wrodzony patriotyzm [ludu], weryfikowany przywiązaniem do własnej ziemi, parafii, okolicy” (Kulak 1994, s. 161). W opracowaniach historycznych ta idea opisywana jest jako „mit narodowej siły ludu polskiego” (Kulak 1994). Z nowotarskich rozmów wynika, że jest on nadal aktualny.

Mit narodowej siły ludu polskiego, jest na Podhalu wzmocniony przekonaniem o szczególnej zaradności gospodarczej górali, związanej z trudnymi warunkami prowadzenia działalności rolniczej na górskich terenach. Góralskie przekonanie o własnej wartości wspominał Antoni Kroh: „każdy dzień przynosił niezbite dowody, że pon to człowiek gorszego gatunku, a jedynie góral jest coś wart. (...) Górale traktowali panów pobłażliwie, z wyższością” (2000, s. 222). W odróżnieniu od *panów*, górale poważnie traktują życie i pracę. We własnych oczach i w opinii sąsiadów, są pracowici i zawzięci. Argumentem na rzecz tej tezy niech będzie wypowiedź człowieka mieszkającego w jednej z nowotarskich wsi od 1983 r.:

Wie pani górale to są twardzi ludzie, mnie by z sołtysowania wygrzyźli, bo ja jestem miękki góral z Gór Świętokrzyskich, a to som twardzi górale, ci tutaj, ja wolę sobie tak boczkiem, boczkiem z nimi żyć (25:1).

Kilka rozmówczyń, które przez małżeństwo weszły do nowotarskich rodzin, podkreślało, że górale nieugięcie trwają przy swojej ziemi, a co za tym idzie przy polskości. Przytoczona wypowiedź i wiele innych ujawniają lokalne przekonanie o tym, że jakkolwiek na wspólnotę narodową składają się wszystkie warstwy społeczne, prawdziwym narodem jesteśmy „my”, czyli chętni do pracy i zaradni górale.

Wyobrażenia o pogardzie, z jaką warstwy wyższe traktują rolników, robotników czy rzemieślników, były umacniane przez kontakty z urzędnikami, którzy, zdaniem rozmówców, nie przepuszczą żadnej okazji, żeby pokazać „szarej masie”, gdzie jej miejsce.

No wie pani tak sobie radzimy, że miało być rodzinne osiemnastego. Mamy piątkę dzieci! 18 września miało być rodzinne na 100%, [bo to początek roku szkolnego i książki trzeba kupić i zeszyty i przybory do szkoły]. Mamy 3 październik [2005], nie ma! Miało być 1 października już na pewno ma być na poczcie. Nie było! Będzie drugiego w Opiece Społecznej. Nie było! To będzie w banku! No to pojechałyśmy do banku. Nie ma! Komputer się popsuł! Lista poszła z Opieki, ale nie doszła jeszcze! A z Opieki do banku 200 metrów! I lista nie doszła jeszcze! No to mnie przyrąbali! 250 zł rodzinnego mam mniej niż powinienam mieć! (433:5).

Podobnie poniżające, jak dobijanie się o świadczenia w Opiece Społecznej, są kontakty z różnego rodzaju kontrolerami sprawdzającymi działalność drobnych przedsiębiorców, drobiazgowo opisywane przez rozmówców.

U mnie kontrol wchodzi do sklepu, to ci nie powie „dzień dobry”, tylko pierwsze co mówi to, że u niego mandat zaczyna się od 5 tysięcy. To, to jest kultura?! Ja stoję za tą ładą, to mi się nogi, normalnie, uginają! (258:6).

Jak wynika z nowotarskich rozmów, krzywdą „prostego narodu” polega nie tylko na wyzysku gospodarczym i poniżeniu społecznym, ale także na odsunięciu od współdecydowania o sprawach narodu. Powtarzane jak mantra lokalne stwierdzenie „my ino pionki, co my możem” padało zwykle w odpowiedzi na pytanie, czy rozmówca zamierza brać udział w wyborach. To zdanie miało podkreślać lokalne przekonanie, że jakkolwiek wolne wybory zwiększają wpływ na sprawy państwa ludzi wykształconych, obytych, miastowych, to niczego nie zmieniają w sytuacji mieszkańców wsi. Problem, dlaczego tak się dzieje, szczegółowo rozważony w ostatnim rozdziale tej książki, sprowadza się do dwóch podstawowych lokalnych przekonań, że „polityka to pańska sprawa” oraz „oni się tam sami powybie-rają”. Oba przekonania akcentują przepaść pomiędzy sferą pańską i chłopską. Zwłaszcza drugi z potocznych pewników podkreśla hermetyczność grupy „oni” i jej niedostępność dla prostych ludzi.

Ważnym argumentem na rzecz tezy o poniżeniu „prostych, biednych ludzi” były nowotarskie opowieści o społecznej nierówności względem prawa. Opisywały one sytuacje przydarzające się sąsiadom czy krewnym, zwykle zestawiane z telewizyjnymi wiadomościami. Te zestawienia prowadziły rozmówców do konkluzji, że ludzie bogatych nie karze się za przekroczenia, za które ludzie biedni trafiają do więzienia lub placą grzywnę:

no jakbyś przestępstwo zrobił to cię zamkną na 5 років, czy na 10 років! A jego nie zamkną! To jest prawda! Który polityk siedzi we więzieniu?! Rywin dostał 2 lata i co siedzi?! Nie! (430:3)

lub: A co nie zabił syn Wałęsy kogoś tam?! Nie zrobił kogoś kalekim?! Prosty przykład! Setki tysięcy przykładów! Jak ktoś kogoś samochodem zabije po pijaku, jak ktoś jedzie po pijanemu, idzie do więzienia! A syn naszego prezydenta?! Miał ulgi, czy nie?! Nawet chorobę wymyślili — pomrocność jasną! (322:11).

W efekcie, jak powszechnie twierdzono w rozmowach z lat 1999–2005, kto miał pieniądze, kogo stać było na adwokatów, mógł wybronić się z najcięższych przestępstw:

W Polsce rządzi pieniądz! I kto ma więcej pieniędzy, ten ma większe prawa! (129:4)

lub: Zwyczajny człowiek jakby co ukradł to mu wpietrzą tam parę lat. I 10 lat będzie siedział! A taki nic nie siedzi! (441:3),

lub: Jakby pani coś przeszkrobała na drugi dzień panią pod klucz! A oni po 5 років, po 4 roki, po 3 roki ciągną sprawy, aż się przedawnią! Ja jakbym coś zrobiła to zaraz przyjadą, rentę zabiorą, wezmą! (427:13).

Wypowiedzi na ten temat podsumowywano zdaniem

we więźniu to siedom biedaki takie jak my, a uni nie idom siedzieć!

Zdanie

prawo jest dla bogatych, a dla biednych nie ma prawa, co ich chroni (373:6)

ujawniało przekonanie rozmówców o własnej bezbronności.

Nierówność wobec prawa pomiędzy bogatymi a biednymi wydawała się rozmówcom znacznie mniejsza niż absolutna, ich zdaniem, bezkarność polityków:

Jedzie chłopak na rowerze. Wypił setkę wódki. Łapie go policja i ma 500 zł mandatu i prawo jazdy zatrzymane. A jedzie któryś tam z rządu, co tam, kurwa, siedzi i pierdzi w stolek, że tak powiem, za przeproszeniem, chwytają go i on ma to za nic! (402:3).

Bezkarność ludzi władzy jest, zdaniem rozmówców, gwarantowana przez immunitet:

cyganień?, to mnie od razu jedno kolegium, drugie, urząd skarbowy, trzecie, przypadek mienia! Boś ukradł! A oni! Bierą się do rządzenia, kradną miliony i on jest czysty! Jego nie wolno tknąć! Bo on ma immunitet! A powinni wszystko zabrać i bez majątek, kurwa, puścić! (373:11)

lub: Jak ja bym ukradła tysiąc złotych to mnie będą ganiać, a jak oni kradną miliardy to są nietykalni. O czym tu w ogóle gadać! (384:4)

— mówiono ze złością.

Konkluzja rozważań na ten temat była oczywista — w Polsce nie ma równości wobec prawa. To, za co zwykły człowiek zostaje ukarany, ludziom bogatym, a zwłaszcza politykom, uchodzi bezkarnie:

Jakie jest prawo, takie jest, bo jest do dupy to prawo dalej, ale żeby było dla wszystkich takie same! Dla Kwaśniewskiego i dla mnie! Ja jestem na dole, a on jest u góry, ale jeżeli w wyborach prezydenckich powiedział nieprawdę, bo wiedział, że nie ma ukończonych studiów, to powinien beknąć! Nie! On nic, tylko został prezydentem! A w wyborach na sołtysa gminy [raczej — wójta], w tym czasie też były wybory, w jednej gminie został sołtysem facet, który powiedział, że ma wykształcenie średnie, a nie miał. Musiał zapłacić kolegium i nie został sołtysem, a on został prezydentem! (373:5).

Narzekanie ma biedę, poniżenie, marginalizację trudno pogodzić z niesłyszana codzienną zaradnością i aktywnością mieszkańców wsi nowotarskich. Badacz dowiaduje się o niej z obserwacji i rozmów o bytowych sprawach rodziny. Czasem stawiane przez rozmówców „domki” (427:18) dla syna i córki okazywały się kilkupiętrowymi gigantami. Niekiedy przydarzały się sytuacje takie jak zdarzenie z 2005 r., kiedy targowy sprzedawca, strasznie narzekający na tragiczną sytuację na wsi, na moment przerwał rozmowę z badaczami, aby odebrać pieniądze od klienta: „klient zapłacił w euro, a my obejrzałyśmy przy okazji do niemożliwości wypchany portfel, pełen różnych walut i zapytałyśmy:

to w euro też pan przyjmuje?

Pan Janek odpowiedział: No, a czemuż by nie?

Badaczce: I tak szybko, bez kalkulatora, w głowie pan te waluty przelicza?

Pan Janek: No tak w głowie śmigam! Kiedyś to można było coś zarobić, kupić, zbudować, a teraz?!

O doskonałej orientacji górali w sprawach finansowych pisała Francis Pine (2002). Wiele nowotarskich rozmów potwierdza jej obserwacje. Mówiąc o swojej pracy, rozmówcy podawali zwykle szczegółowe wyliczenia. Targowi sprzedawcy i drobni przedsiębiorcy nasycali wypowiedzi o swojej działalności gospodarczej taką ilością cyfr, że nieobyty z ekonomią badacz zwykle się w nich gubił. Niezwykła sprawność w sferze finansowej, znajomość nie tylko kursów walut, ale stawek za godzinę pracy w różnych krajach Europy i w USA zawsze robiły wrażenie na badaczach, budząc pewną nieufność do kreślonych przez rozmówców wyobrażeń uciśnionej „szarej masy”.

To konkretne, pragmatyczne podejście do kwestii bytowych, w zaskakujący dla badaczy sposób łączono w wypowiedziach z narzekaniem na ogólny niedostatek, brak „poszanowania” i niesprawiedliwość. Nawet rozmówcy, którzy zarobili sporo pieniędzy za granicą i prowadzili budowę wielopiętrowego domu, uważali, że fundusze, które zgromadzili, są niewystarczające, mogłoby być ich więcej, wówczas budowa szłaby szybciej, wykończenie domu byłoby lepsze, słowem określenie „bidne ludzie” stosuje się również do nich. Opisuując nowotarską mieszkankę aktywności i narzekania na ciężki los, trzeba stwierdzić, że opracowania badaczy społecznych wyraźnie oddzielające świadomą, racjonalnie podejmowaną aktywność od działań zwyczajowych, rytualnych nie wydają się adekwatne do tej bardziej skomplikowanej sytuacji (Giddens 2001, s. 40–41).

Nowotarskie rozmowy, patrząc z perspektywy badacza, zawierały wiele sprzeczności. Mieliśmy problemy z pogodzeniem deklaracji rozmówców o tym, że dokładają wszelkich starań, aby zwiększyć zamożność swojej rodziny, z wygłaszanymi ocenami, że ludzie bogaci są niemoralni i dbają jedynie o własne korzyści. Wynikałoby z tego, że choć wszyscy dążą do dobrobytu, to jednocześnie nie wypada być bogatym. To spostrzeżenie jest zaskakujące, ponieważ jak wynika z publikacji etnograficznych, w tradycyjnej kulturze ludowej zamożność była podstawowym czynnikiem porządkującym wiejską hierarchię społeczną¹⁵, a eksponowanie oznak statusu stanowiło istotny aspekt chłopskich obyczajów. W kulturze wsi współczesnej jest podobnie, nowy samochód, modernizacja domu są bez wątpienia powodem do dumy, a jednocześnie przyznanie się do bogactwa, mówienie o nim jest uważane za niestosowne i nierozsądne, zwłaszcza w stosunku do osób z zewnątrz, takich jak badacze. Po pierwsze nie jest to bezpieczne z powodu ewentualnych donosów do urzędu skarbowego. Po drugie przyznanie się do zamożności nie wydaje dobrego świadectwa etycznego osobie, której się dobrze powodzi. Nie chodzi tu jedynie o chrześcijański ideał ubóstwa, choć rozmówcy o nim wspominali, ale raczej o powszechne przekonanie, że w Polsce nie można się wzbogacić

¹⁵ Według Dobrowolskiego (1966) wielkość gospodarstwa była podstawą społecznego uwarstwienia i decydowała o statusie rodziny. Poważanie dla bogatych rodzin, zwłaszcza sołtychich, przeciwstawiano pogardzie dla biedoty wiejskiej. Utrzymanie lub poprawa statusu rodu były celem zabiegów gospodarczych. Obwarowany transcendentale obowiązek dbałości gospodarskiej współgrał ze społeczną presją „dorabiania się” polegającego na dokupywaniu ziemi, rozbudowywaniu domu i zagrody, po to, by poprawić status rodziny.

uczciwie. Ten pogląd, wyrażany w wielu wypowiedziach, był ilustrowany przykładami szybkich karier i bogacenia się polityków. Często przytaczano opowieść o Lechu Wałęsie, który przez kontakt ze sferą władzy zapewnił dobrobyt całej swojej rodzinie, oraz sarkastyczne wypowiedzi na temat szybkiego wzrostu zamożności posłanki Renaty Beger, która po trzech latach działalności w polityce dorobiła się dwustu hektarów (390:6). Te historie często uzupełniane były przykładami bogacenia się w czasach PRL za cenę przynależności do PZPR, która umożliwiawała awans na kierownicze stanowisko w kombinacie „Podhale” oraz ułatwiała swoim członkom pozyskiwanie maszyn, nawozów, słowem środków do produkcji rolnej. W wyniku takich doświadczeń zamożność jest postrzegana jako moralnie wątpliwa. Sądzę, że to przekonanie łączy się jeszcze ze znacznie starszym wyobrażeniem, że ilość dóbr na świecie jest ograniczona i każdy, kto posiada ich więcej, nabył je kosztem kogoś innego. To dość zaskakujące przekonanie, nazwane przez George’a Fostera „Image of Limited Goods” (1965), jest ważną przyczyną werbalnego pomniejszania swojej zamożności.

Pisząc o dostrzeżanym przez badaczy rozziwieniu pomiędzy ocenami ogólnymi, ferowanymi przez rozmówców, a konkretnymi sytuacjami opisywanymi w rozmowach, warto wspomnieć, że ogólna niechęć do „panów” nabierała różnych odcieni w zależności od tego, o jakiej grupie była mowa. Rozważanie konkretnych relacji społecznych ujawniało, że kategoria „panowie” nie jest monolitem. Dzięki temu opozycja „ci, co robiom” versus „ci, co nie muszą robić”, użyteczna, aby wyznaczyć podstawową granicę społeczną, zamienia się w wyobrażoną drabinę społeczną, ukazując, że pomiędzy ekstremami jest kilka szczebli pośrednich. Na nich rozmówcy umieszczają nauczycieli ze szkoły w ich wsi, lekarzy z rejonowego ośrodka zdrowia, a wreszcie własne dzieci dojeżdżające co dzień do szkół średnich w Nowym Targu, do filii Uniwersytetu Jagiellońskiego działającej w tym mieście, a często do szkół i uczelni w większych miastach, takich jak Kraków czy Wrocław. Stopniem pośrednim okazywali się też letnicy, pracujący fizycznie. Niby należeli do „tych, co robią”, ale mieszkali w wielkich miastach i — co jest trudne do pomysłenia na wsi — wyjeżdżali na urlop. Popularne w czasach PRL wczasy pracownicze spowodowały sezonowe pojawianie się tej grupy ludzi we wsiach nowotarskich. Zamożność zwłaszcza górniczych rodzin w tamtych latach pozwalała im często przyjeżdżać do kopalnianych ośrodków wypoczynkowych, a czasem na kwatery prywatne. Jeszcze inną kategorią byli letnicy, którzy wprawdzie nie pracowali fizycznie, ale wykonywali prace mające wyobrażalną sensowność, tacy jak nauczyciele, lekarze, księgowi, inżynierowie. Znaczna część z nich była zatrudniona na państwowych, słabo płatnych posadach, co czyniło ich bliższymi.

Wymienione kategorie społeczne mają układ warstwowy. Warstwy wyznaczają narastanie społecznej obcości. Zgodnie z nimi ci, którzy rozumieją, co to znaczy, że „z trudem starcza do pierwszego”, są umieszczani na szczeblach drabiny społecznej bliższych kategorii „my” niż „ci, którym starcza” [na utrzymanie rodziny]. Zależność wykonywanej pracy, zamożności i wykształcenia nie jest tu jasna. Nauczyciel, który boryka się z utrzymaniem rodziny, może okazać się kimś bliższym niż najbogatszy sąsiad, pomimo że wykształcenie jest cechą „panów”. Wyobraża-

na stratyfikacja społeczna rozpoczyna się od warstw najwyższych, do których należą przede wszystkim politycy, a także „wielcy biznesmeni” i inni bardzo bogaci ludzie, którzy zajmują się czymś trudnym do pojęcia, ale bardzo dobrze płatnym i „nie rozumia takich szaraków jak my”. Na samym dole jesteśmy „my — proste bidne ludzie”. Pomiędzy znajduje się cała gama odcieni zamożności i pożyteczności różnych grup zawodowych, które wyznaczają kolejne szczeble. Celem nowotarskich badań nie było ściśle odtworzenie wyobrażeń o porządku społecznym, ale jedynie zaznaczenie, że wspólnota narodowa, podzielona, zdaniem rozmówców, na dwie podstawowe kategorie, jest zróżnicowana w sposób bardziej skomplikowany.

Lepiej nie wnikać, jakie jest w tej klasyfikacji miejsce badacza. Niepraktyczność jego działalności, zawsze zadziwiająca rozmówców, relatywnie wysokie, a zupełnie w ich oczach nieprzydatne, wykształcenie oraz pochodzenie z wielkiego miasta sytuują go wysoko po stronie „panów”. Jedynie budżetowa pensja i związane z nią trudności z utrzymaniem rodziny nieco łagodzą tę obcość.

Podsumowując, należy stwierdzić, że we wsiach nowotarskich naród przedstawiany jest jako wspólnota zróżnicowana. Podstawą wyobrażonego porządku społecznego jest przeciwstawienie „my — ci, co robia”, i „oni — ci, co nie muszą robić”, w znacznej mierze odpowiadające opisywanej przez badaczy społecznych opozycji „chłopy” — „pany”. Pierwsza z kategorii opisywana jest w dyskursie lokalnym poprzez rodzaj wykonywanej pracy i związanego z nią statusu, druga stanowi przeciwieństwo tej pierwszej. Kategoria „ci, co nie muszą robić”, jest w znacznym stopniu niedookreślona, jej granice rozmyte, struktura niejasna, a charakterystyka mglista. Pomiędzy tymi ekstremami znajdują się kategorie pośrednie, opisujące obcość społeczną mniej i bardziej oswojoną. Tak wyobrażany ład społeczny uważany jest za niesprawiedliwy i owocuje uczuciem niechęci, a czasem nawet nienawiści, posuniętej tak daleko, że w przypadku polityków podaje się w wątpliwość ich przynależność do narodu polskiego, o czym była mowa w rozdziale dotyczącym władzy. Bez wątplenia prawdziwym narodem są ludzie pracujący fizycznie, rolnicy, robotnicy, a zwłaszcza górale.

Nowotarskie — wyobrażenia o demokracji

Idea demokracji w dyskursie elitarnym

Aby w pełni docenić specyfikę lokalnego, wiejskiego rozumienia pojęcia demokracja, trzeba przywołać choćby zupełnie podstawowe współczesne objaśnienia tego pojęcia funkcjonujące w dyskursie elit od czasów antycznych¹. Od czasów rewolucji francuskiej ideę demokracji łączono z hasłami wolności, równości i braterstwa².

¹ Idea demokracji funkcjonuje w myśli europejskiej od czasów Platona i Arystotelesa. Warto przy tym zaznaczyć, że obaj nie byli jej zwolennikami, jakkolwiek *politeia* — organizacja państwa preferowana przez Arystotelesa była w zasadzie udoskonaloną demokracją, unikająca mankamentów ochłokracji, czyli władzy tłumu. Doświadczenia rządów ludowych w miastach–państwach starożytnej Grecji, współdecydowania obywateli w czasach republiki rzymskiej, mimo iż były przywilejem zaskakująco wąskiej grupy ludzi, miały znaczący wpływ na kształtowanie się idei demokracji. Zdaniem Roberta Dahla (2000) do istotnych doświadczeń, stanowiących fundament europejskiego myślenia o demokracji, należą także zgromadzenia Wikingów (*ting*) pomiędzy 600 a 1000 r. po Chr., podejmujące kolektywnie decyzje. Kolejne wieki przyniosły próby realizacji idei demokratycznych we włoskich miastach–republikach i w miastach flamandzkich. Znaczącym krokiem dla procesu demokratyzacji było wprowadzenie systemu przedstawicielskiego w średniowiecznej Anglii, rozszerzające się stopniowo na inne kraje Europy, w Polsce prowadzące do powstania Rzeczypospolitej Szlacheckiej.

² Dla nowożytnych rozważań o demokracji przełomowe były myśli filozofów Oświecenia, między innymi Lock'a czy Monteskiusza, uzupełniających ową ideę o nowe koncepcje, np. system trójpodziału władzy. Jan Jakub Rousseau w swoich rozważaniach o umowie społecznej podkreślał znaczenie wspólnoty politycznej będącej wyrazem rozumnej wolności politycznej, w której równi sobie ludzie w sposób demokratyczny podejmują decyzje dotyczące ich losów. Filozoficzne dokonania myślicieli Oświecenia, doświadczenie rewolucji francuskiej, gorące debaty towarzyszące powstawaniu Stanów Zjednoczonych i opracowywaniu konstytucji tego kraju, wszystko to służyło kształtowaniu się idei i praktyki demokracji, rozumianej nie tylko jako system rządów, ale także system praw, stanowiących jeden z fundamentów demokratycznego systemu zarządzania. Z nazwiskiem Johna Stuarta Milla wiąże się dopracowanie i propagowanie teorii demokracji przedstawicielskiej (reprezentacyjnej lub reprezentatywnej) dostosowanej do skali państwa narodowego. Pisma Alexisa de Tocqueville'a uzupełniały tę debatę, podkreślając znaczenie „ducha wspólnotowego” dla prawidłowego rozwoju demokracji. Ten motyw rozważań był charakterystyczny zwłaszcza dla tradycji republikańskiej.

Według amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 1776 r. prawa te, a właściwie postulaty, wynikały ze związków człowieka z Absolutem³. Z demokracją wiązano nadzieje na ich stopniowe upowszechnienie. „W dzisiejszych ogromnie liczebnych społeczeństwach obywatelskich, (...) aby nie paraliżować procesu decyzyjnego, a zarazem zachować jego demokratyczny charakter, wynaleziono demokrację przedstawicielską, czyli wybór przedstawicieli gremiów decyzyjnych, którzy w imieniu wyborców podejmują decyzje” (Wnuk-Lipiński 2005, s. 32). „Demokracją określa się taki system społeczno-polityczny, w którym dwie lub więcej osób, grupy, organizacje biorą udział w zmaganiach o władzę lub choćby zachowanie wpływu na decyzje państwa. Demokracja tak pojęta jest systemem pluralistycznym. Istnieje w niej wiele partii, stowarzyszeń, mediów” (Śpiewak 2004, s. 113). „W nowożytnych państwach demokracja musi być pośrednia. Ogół społeczeństwa wybiera w głosowaniu przedstawicieli, którzy następnie sprawują władzę ustawodawczą oraz powołują organa władzy wykonawczej i sądowniczej. (...) Słowo «demokracja» bywa jednak — w drugim znaczeniu — rozumiane nieco inaczej: demokracja, system demokratyczny to taki, który zapewnia obywatelom równość szans i możliwości” (Król 1999, s. 7–9). Współcześnie demokracja to nie tyle idea, ile rozwiązanie instytucjonalne, „procedura dochodzenia do decyzji politycznych” (Schumpeter 1995). Jeden z najpopularniejszych obecnie teoretyków demokracji — Robert Dahl (2000) wyróżnia obecnie sześć rozwiązań instytucjonalnych, które muszą być spełnione, aby można było mówić o demokracji, i z pomocą których można oceniać poziom demokracji w poszczególnych państwach⁴. W dyskursie elitarnym słowo demokracja często pojawia się z przymiotnikami: liberalna⁵, partycypacyjna⁶,

³ „Uważamy następujące prawdy za oczywiste, że wszyscy ludzie są stworzeni równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście” deklarowali autorzy Deklaracji Niepodległości.

⁴ Według Roberta Dahla demokracja potrzebuje: wybieranych przedstawicieli; wolnych, uczciwych i częstych wyborów; wolności słowa; różnorodnych źródeł informacji; wolności stowarzyszania się i inkluzywnego obywatelstwa (Dahl 2000, s. 80).

⁵ Demokracja liberalna wyróżnia się szczególnym podkreśleniem konieczności ochrony wolności jednostek i grup. Norberto Bobbio pisze, że zbieżność demokracji i liberalizmu nie jest konieczna, ale możliwa. Tym, co różni te idee, jest egalitaryzm demokracji i indywidualizm liberalizmu; tym, co łączy — suwerenność ludu, obwarowana swobodami stanowiącymi istotę państwa liberalnego, a więc wolnością sumienia, prasy, zgromadzeń, stowarzyszania się itd. (Bobbio 1998, s. 28–29).

⁶ Demokracja partycypacyjna w wymiarze proceduralnym charakteryzuje się częstym sięganiem po referendum w procesie podejmowania decyzji. Jednak jej zasadniczą cechą jest aktywizacja obywateli i zwiększanie ich zaangażowania w życie publiczne, dlatego jest to model zakładający rozwój i wzmacnianie samorządności lokalnej. Jest ona nie tylko techniką kontrolowania władzy, ale przede wszystkim doświadczenia wspólnoty politycznej. W tym ujęciu ważnym nurtem rozważań są dywagacje na temat kultury politycznej, jak bowiem twierdzi Dahl: „demokracja nie może istnieć, jeśli jej obywatele nie potrafią stworzyć i kultywować kultury politycznej wspierającej demokrację, jej idee i praktyki” (Dahl 2000, s. 51).

deliberująca⁷, ujmowana substancjalnie⁸ (Grabowska, Szawiel 2003, s. 72–90).

Do 1989 r. słowo demokracja było terminem rzadko używanym na nowotarskiej wsi. Taki stan rzeczy był w dużej mierze wynikiem polskich doświadczeń historycznych: „Polska w XIX wieku nie przeszła swojej demokratyczno–narodowej rewolucji, a we wszystkich trzech państwach zaborczych stanowiła peryferium. Dopiero w dwudziestoleciu międzywojennym w Polsce rozpoczęło się to, co w Europie działo się przez cały wiek XIX: budowa demokratycznego państwa narodowego. (...) Określenie czy i jak dalece Druga Rzeczpospolita nadrobiła wiekowe zaległości i «dagoniła» kraje Europy Zachodniej wymagałoby głębokiej analizy historyczno–porównawczej” (Grabowska, Szawiel 2003, s. 38–39). W czasach PRL słowo demokracja funkcjonowało w języku publicystyki z przymiotnikami socjalistyczna lub ludowa, ale nie stało się znaczącą kategorią w dyskursie lokalnym, aż to czasu transformacji, zapewne dlatego, że jak pisał Robert Dahl, demokracja socjalistyczna była „fikcją kreowaną przez przywódców i ideologów w wysoce autorytarnych «demokracjach ludowych», jakie powstały w Europie Środkowej i Wschodniej — w krajach, które zostały zdominowane przez ZSRR w trakcie drugiej wojny światowej i po niej” (Dahl 2000, s. 96).

„W demokracji jak w raj”

W nowotarskich rozmowach z lat 1999–2005 pojęcie demokracja najczęściej pojawiało się jako określenie czasowe — „za demokracji” i wówczas opisywało okres transformacji. W takim kontekście było używane wymiennie z wyrażeniami „za kapitalizmu” lub „za Balcerowicza”. Innym zastosowaniem tego terminu było określanie nim pożądanego wzoru relacji międzyludzkich — ideału życia społecznego. Kolejne użycie było zupełnie odmienne — słowo demokracja wykorzystywano do opisu przemian po 1989 r. widzianych z perspektywy własnych doświadczeń — bardzo trudnych dla rolników i chłopo–robotników.

Rozważanie rozmów o demokracji warto rozpocząć od ujęć normatywnych, opisujących ideał organizacji życia społecznego. Według nowotarskich rozmówców ten idealny wzór zakorzeniony jest w przesłaniu chrześcijańskim:

Prawdziwą demokrację to Chrystus ustanowił! (192:11);

⁷ Teoria demokracji „deliberującej” Jürgena Habermasa zakłada możliwość dyskusowania różnorodnych koncepcji wspólnego dobra. To, co jest rozumiane jako dobro wspólne, w tym ujęciu staje się przedmiotem debat i uzgodnień. Teoria ta zakłada niezwykle poszerzenie zakresu dyskursu publicznego (Habermas 1993, s. 24).

⁸ O substancjalnym ujęciu demokracji mówi się wówczas, gdy do rozważań zostaje wprowadzona idea wspólnego dobra. Jest to termin niezwykle trudny do zdefiniowania. To, co może być uważane za wspólne dobro, jest zmienne w czasie i przestrzeni. Dlatego ujęcie substancjalne słabo nadaje się do porównywania i diagnozowania procesów demokratyzacji.

Chrystus pierwszy sądził, że ludzie są równi, dlatego był pierwszym demokratą. O to chodzi! No wiadomo, że są równi, ale nie są równi! Oni powinni być równi! Ale nie są! (...) To mniej więcej powinno się określać do równości (188:3,4);

Pierwszym demokratą był Chrystus! (...) On wszędzie mówił o tej miłości między ludźmi, i był czuły na każdą jakąś bidę, każdego chciał poleczyć, wyzdrowić. (...) Chrystus na przykład przebaczał i kazał przebaczać jeden drugiemu, a tam Murabi to ząb, za ząb, oko za oko — inaczej już uczył (194:4);

Po prostu Chrystus głosił taką ideę pomagania sobie nawzajem i dlatego był pierwszym demokratą (188:3,4);

Chrystus powiedział, że nie wolno brać drugiemu i żeby jednakową miarką mierzyć! (190:2);

Demokracja jest demokracja! Pomóż ty mnie, a ja tobie! (179:1);

Demokracja tym się charakteryzuje, że wszystko jest na równi! Ale niestety tak nie ma! (152:8).

Przytoczone zdania wskazują na ludzkie prawo do równości, które wywodzą z Ewangelii, a nie ideałów rewolucji francuskiej. Nawiązują też do augustiańskiej przepaści pomiędzy rzeczywistością idealną, opisywaną przez Augustyna jako „państwo Boże”, a rzeczywistością doczesną, określaną jako „państwo ziemskie”, zasadniczo odbiegającą od ideału. Ten rozdział pomiędzy rajskim ideałem równości a praktyką realnego życia jest fundamentem lokalnych wyobrażeń o demokracji. Te sformułowania potwierdzają, że lokalny ideał demokracji osadzony jest w etyce ewangelicznej i bliższy jest chrześcijańskiej „miłości bliźniego” niż rewolucyjnym hasłom „liberté, égalité, fraternité”. Sednem lokalnych wyobrażeń o demokracji jako wzorze prawidłowych relacji międzyludzkich jest miłość wzajemna, przebaczenie, pomoc, wsparcie. Ideał jest opisywany w języku wartości, zdecydowanie odległym od operacyjno–racjonalnego języka dyskursu elitarnego, w którym demokracja jest objaśniana jako „zespół rozwiązań instytucjonalnych” czy „procedura podejmowania decyzji”.

Przysłuchując się przytoczonym wypowiedziom, odnosi się wrażenie, że ich autorzy wiążą ze słowem demokracja wyobrażenia o raj, marzenia dawne jak ludzkość, a wciąż aktualne (Eliade 1993, s. 368). Trudno dokładnie ustalić, kiedy dokonano się w wiejskim dyskursie lokalnym połączenie tęsknoty za rajem z pojęciem demokracja. Jak można sądzić na podstawie niektórych wypowiedzi (np. 108), nastąpiło to po roku 1980 i związane było z ideałami propagowanymi przez „Solidarność”. W 1980 i 1981 r. istniał w kombinacie obuwniczym „Podhale” (zatrudniającym ok. 7000 ludzi) Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, podobnie jak w wielu innych zakładach produkcyjnych w powiecie nowotarskim. Na tym terenie działała też w 1981 r. „Solidarność” Rolników Indywidualnych. Idee takie jak demokracja, upowszechniane przez ludzi wykształconych — działaczy i ideowców „Solidarności” — trafiały na grunt wcześniejszych wyobrażeń pracujących w kombinacie górali. Zestawione z wyobrażeniem państwa jako gospodarstwa oraz od dawna zakorzenionymi wyobrażeniami o raj,

tworzyły swego rodzaju fuzję obrazów owocującą dość zaskakującą lokalną wykładnią znaczeń pojęcia demokracja.

Nie „równość”, ale „sprawiedliwość”

Wyobrażenia o demokracji jako rajskiej rzeczywistości idealnej charakteryzującej się równością, miłością wzajemną, zgodą i dostatkiem były w nowotarskich rozmowach dostosowywane do potrzeb rzeczywistości realnej:

Demokracja to jest takie coś, taki ustrój czy taki związek, w którym wszyscy pracują razem i dzielą się wspólnie. Jedynie tam ktoś wybitny, czy zasługi jakieś, czy jakiś wynalazek, no to tam coś niecoś może mieć więcej (194:1);

Powinna panować demokracja wszędzie! Powinni wszyscy na jednych warunkach żyć! A nie to, że jeden żyje jak lord, a drugi uniżonym tym jest (116:10).

Te wypowiedzi sugerują rewolucyjny egalitaryzm. Jednakże jeśli sformułowanie „pracują razem i dzielą wspólnie” odnieść nie do utopii kolektywnych gospodarstw (kołchozów czy kibuców), do których stosunek górali nie pozostawia wątpliwości, ale do relacji pracy w rodzinnym gospodarstwie, okaże się, że chodzi nie tyle o równość ekonomiczną, ile raczej o sprawiedliwe wynagradzanie za rzeczywisty wkład pracy. Tę supozycję potwierdzają inne wypowiedzi:

nie równość, a raczej sprawiedliwość! Nie może przecież prezydent zarabiać tyle, co sprzątaczką (160:6);

Muszą być bogaci i biedni! Muszą być! Tak zawsze było jest i będzie, nie! Ale pomału! A nie w ciągu roku i już bogaty! (14:7);

Nie całkiem równo! Bo kto ma większe odpowiedzialności, ten więcej powinien dostawać, ale nie w takich ogromnych różnicach! (101:5);

Demokracja to polega na sprawiedliwości, wolności i godności człowieka! (...) I żeby za własne prace godziwe wynagrodzenie dostać (184:1).

Równość okazuje się rajskim ideałem, ponad ludzką miarę. Jej doczesnym ekwiwalentem jest sprawiedliwość i szacunek.

O kategorii sprawiedliwość, tak znaczącej w wiejskim dyskursie lokalnym, była mowa w rozdziale dotyczącym wyobrażeń na temat państwa. Drugą kategorią, niezwykle istotną dla lokalnych wyobrażeń o demokracji, jest godność. Warto przypomnieć, że społeczny szacunek był wartością znaczącą w tradycyjnej kulturze ludowej. O społeczne uznanie zabiegano, a jego utratę boleśnie odczuwano. Status w społeczności związany był się z zamożnością, toteż większość starań o charakterze gospodarczym miała na celu podniesienie społecznej rangi rodziny (Dobrowolski 1966). W kulturze wsi współczesnej „poszanowanie” nadal jest kluczową wartością, do której rozmówcy przywiązują ogromną wagę. Jeśli, jak wynika z nowotarskich rozmów, demokracja to wzór prawidłowych relacji międzyludzkich, oczywiste jest, że postulat sprawiedliwości musi być uzupełniony postuletem wzajemnego szacunku. I rzeczywiście, w bardzo wielu wypowiedziach

pojawia się oczekiwanie „poszanowania godności” wyrażane niekiedy w postaci prostego żądania:

powinna panować demokracja! (...) Trza uszanować jeden drugiego! (179:2);

Lepiej, że demokracja jest ino, żeby się zmieniła! Żeby człowiek człowieka... tak, jak Papięz mówił, żeby szacunek był jeden do drugiego i człowiek na człowieka zwrócił uwagę! (244:3).

Waga, jaką rozmówcy nadają godności, skłania do spostrzeżenia, że sprawy gospodarcze, jakkolwiek zawsze w nowotarskich rozmowach traktowane jako podstawowe, mogą być postrzegane jako wiodące do celu głównego, jakim jest szacunek społeczny.

„Tej wolności teraz za dużo!”

Wracając do pojęć organizujących elitarny dyskurs dotyczący demokracji, trzeba przypomnieć, że do idei fundamentalnych prócz równości należy także wolność. Tymczasem w nowotarskich rozmowach wolność, uzyskana po 1989 r., była opisywana jako zagrożenie.

Bo tej wolności to też za dużo! Też nie jest dobra ta wolność! Bo ile jest teraz tych napadów! I różnych rzeczy ile się dzieje! (187:1).

W rozmowach łączono ją przede wszystkim z samowolą i przestępstwami, a nie ze swobodami politycznymi:

nie ma karności dla tej młodzieży! Dla tych rozbrykanych! Dziś się nie przejdiesz po wsi spokojnie, żeby ci tam która nogi nie podłożyła, albo ci nie przyłożyła w szczękę! (152:8).

Oszuści, złodzieje i bandyci — ci teraz mają największą wolność! (101:12)

— wykrzykiwano ze złością. Kradzieże, napady, afery gospodarcze słowem „wolność dla bandytów” uważano za wielkie ograniczenie wolności reszty społeczeństwa.

W nowotarskich rozmowach, zwłaszcza z lat 1999–2001, wolność była tym, co przerażało. Gwałtowny wzrost przestępczości, jaki nastąpił po upadku PRL, zmiana konwencji medialnej, która zamiast — jak wcześniej — tuszować, zaczęła z całą brutalnością eksponować przypadki bandytyzmu, złożyły się na obraz szalejącej przemocy, jaki kreślili w swoich wypowiedziach rozmówcy:

jo nie mogę na to patrzeć! Na to młodzież! Co ni mo tej roboty! Potem się błąkają! Idą zabią! Mordują! No, co z tego [będzie]! (176:3);

Dzisiaj ludzie robią, co chcą! Każdy robi, co chce! Policjant ucieka na bok, jak pójdzie jakiś chuligan, albo coś! A wtedy [w PRL] nie uciekał w ogóle! Jechoło się w autobusie pewnie! W pociągu pewnie! (...) Z tej wolności to korzystają ino chuligany! (110:1)

i w efekcie

wnuczka boi się iść z autobusu, gdy później wraca ze szkoły (107:3).

Zwykle ocenę stanu bezpieczeństwa publicznego w latach 1989–2005 ujmowano w zdaniu:

teraz to strach po ulicy chodzić!

Wolność, zdaniem rozmówców, niesie wiele zagrożeń i dlatego

pełna wolność jest nie dla ludzi

— ludzie musieliby być aniołami, aby nie korzystać z przywileju wolności w złych celach.

Winą za to *rozpasanie* rozmówcy obarczali władzę, która ich zdaniem nie wywiązywała się w latach dziewięćdziesiątych ze swojego podstawowego obowiązku — zapewnienia ludziom bezpieczeństwa, bo

za komuny to, aby ten [bandzior] palcem nie kiwnął! Chodziło się bezpiecznie, a teraz, co się słyszy?! Po miastach to widzicie, co się robi?! (108:4);

Dawniej ludzie nie kradli, bo się bali komuny! A Komuna karała ostro! (113:3).

W obliczu zagrożenia domagano się silnej władzy państwowej i surowego prawa. Podkreślano też konieczność rzetelnego egzekwowania prawa i ostrej kary:

Oni powinni trzymać ostrzy! (113:4);

Płono! Słabo koszą! Jak by dobra kara była, to by tego nie było! (101':2);

W tej chwili to naprawdę! Co do pobić, do kradzieży, do tej młodzieży, to powinny być większe kary! (109:2);

Pani! Dziś więzienie to nie jest kara! To jest ochronka dla tych leserów, kombinatorów, złodziei! (116:1);

Każdy z nich powinien pójść do kamieniołomów i ciężko popracować!!! (116:6).

Nowotarscy rozmówcy pytani o to, czy ostre prawo nie ograniczy również wolności uczciwych obywateli, zdziwieni tym pytaniem, odpowiadali, że nie, wręcz przeciwnie, i dodawali, że

policja powinna mieć większą wolność, żeby się chuligani bali! Powinni powiesić którego i zwolnywać ludzi, co by patrzeli na to! (117:6);

Ja na przykład dałabym karę śmierci! Czy dożywocie?! A kara śmierci publicznie! Żeby normalnie, w telewizji wszystko było pokazane! Wtedy może mniej byłoby tej przemocy! (114:3).

Wolność lat dziewięćdziesiątych kojarzyła się rozmówcom z liberalnym kodeksem karnym i jego nieudolnym egzekwowaniem, a także z upowszechnianiem liberalnych metod wychowawczych, co zwykle ich oburzało. Wspomniane przez rozmówców metody wychowawcze były inne:

Dawniej to było tak, że jak dziecko... no pofolgowało sobie, niegrzeczne było w szkole, to pani mu przyłożyła. Bo i jeszcze jak ja do szkoły chodził, to pani miała taka łaskę, albo cykiel od geometrii — taki drewniany był — to jak wpierdoliła w dupę, to byś się zesrał! Przyszedłeś do domu jeszcze się poskarżyć, to ci w domu jeszcze dołożyli! Bo ci powiedzieli, że żeś za byle co nie dostał, aleś musiał coś złe zrobić! (441:21).

Efektom współczesnego rozluźnienia dyscypliny jest, ich zdaniem, wolność taka, że ludzie dopuszczają się najstraszniejszych przestępstw, bo już nawet Boga się nie boją,

a ja jakbym się Boga nie bał to możem zabić, możem byle co zrobić, bo nijakich wyrzutów sumienia bym nie miał. Jak zwierze! (108:14).

Nieufność wobec kategorii wolność wynikała także z lokalnego przekonania, że wolność jest przywilejem bogatych, wykształconych, ludzi władzy, słowem tych, których „stać na wolność, bo my to musimy robić”. Odpowiadając na pytanie, czy w Polsce po 1989 r. człowiek czuje się bardziej wolny, rozmówca w 1999 r. emocjonalnie zaprzeczał:

Nie! Nigdy nie wolny!!! — Dlaczego? — Bo trza zapieprzać i nic z tego nie mamy! Nic, a nic na tych gazdówkach! Niemożliwe dziś dzieci wyżywić z gazdówki! Wolni są tacy, co są przy żłobie! Oni mają pieniądze na wszystko! (...) Jak ni ma pracy a dzieci trza utrzymać to to jest wolność?! To jest biedota, nie wolność! (118:1–7).

Tu dochodzimy do sedna nowotarskich wyobrażeń o wolności. Człowiek, który ma pieniądze, ma wolność wyboru, może inwestować, kupować, planować. Bieda jest największym ograniczeniem wolności. Cóż komu po wolnym czasie, gdy nie ma pieniędzy! Dopiero nadwyżka finansowa, jaka pozostaje po zaspokojeniu podstawowych potrzeb, daje wolność:

wolny to jak mom pieniądze, to se kupię co chce!

Gdy badacz kontynuował, pytając:

to Pana brak pieniędzy najbardziej ogranicza?

Padła emocjonalna odpowiedź:

I to strasznie! Strasznie! Jestem ograniczony tom cienkom rentom! Żeby, choć ósm stówek dali! (107:1).

Wolny człowiek to bogaty, tak można najkrócej ująć nowotarskie wyobrażenia o wolności.

Zdaniem rozmówców pieniądze dają wolność:

nie mamy tej wolności! Bogaci to mają, no! Bo mają oparcie wszędzie! Bo mają pieniądze! (110:4).

Dobrze płatna praca daje wolność, a bezrobocie ją odbiera. Jedną z zaskakujących konotacji słowa wolność było odniesienie go do doświadczenia bezrobocia, będącego konsekwencją transformacji, której się nie spodziewano.

Teraz to taka wolność, że człowiek od roboty uwolniony

— mówili z sarkazmem rozmówcy. Twierdzili, że brak pracy jest niemoralny. Kiedy człowiek pracuje, to żyje porządnie, nie musi kraść i „rozbojów robić”, ma pieniądze na utrzymanie rodziny. Kiedy ma pracę, byt jego rodziny jest zabezpieczony i jeszcze zostaje jakaś nadwyżka finansowa, wówczas czuje się wolny.

Gdzie zatem osławione góralskie umiłowanie *ślebody*? Zapytana o to wprost, kobieta z wykształceniem zawodowym odpowiedziała:

No to właśnie ten nasz ksiądz, który zmarł, Tiśner no nie?! Ten filozof. To on dużo mówił o tej ślebodzie. No to wolność, żeby być sobą. Wolność dla górali, no! (117:7).

W rozmowach z nami mieszkańcy nowotarskich wsi pytani, co ogranicza ich wolność, zawsze odpowiadali bieda, a wielu mężczyzn dodawało, że także żona, które nie pozwala się napić.

Wolność w aspekcie politycznym pojawiała się w nowotarskich rozmowach jako kwestia zależności Polski od Związku Radzieckiego. W czasie badań, które prowadziłam na Mazurach w latach 1994–1996, był to temat zwykle przemilczany. Tymczasem w wielu nowotarskich rozmowach odpowiedź na pytanie o czasy PRL rozpoczynano od stwierdzenia:

za komuny to Ruskie rządili! (68:2);

Bo mieli my sojusznika ze Wschodu dawniej! To tam było..., kurwa! Chyba znacie tego Lenina i Stalina i Marksa i Engelsa, kurwa! To były te skurwysyny! Zbrodniarze, no! Zbrodniarze tam byli! Nagrywajcie! Jo to wim, że nie będę za to powieszony! (176:3)

— mówił z dużą pewnością siebie starszy rolnik/emeryt kombinatu obuwniczego.

To wtedy my byli pod Rosją! My nie byli wolni! Znaczący my byli wolni, ale państwo nie było wolne! O to chodziło, że wszystko było narzucane z Rosji do Warszawy (108:10).

Czasem syntetycznie streszczano sytuację polityczną PRL:

Jak to mówili: rano kluski, wieczór kluski, Polska wolna a zad ruski! Tak było! (281:5);

a czasem jednym zdaniem szkicowano proces transformacji:

trochę Rusków przegnali! No, ale oni i tak już słabi byli! (244:2).

Pracownicy zakładu „Podhale” uzupełniali przekonanie o zależności PRL od ZSRR szczegółowymi opisami wyzysku gospodarczego, opowiadając o wagonach zużytych butów, które wracały do kombinatu w ramach naprawy gwarancyjnej, a na ich miejsce wysyłano nowe:

Słuchajcie! Z „Podhala”, od nas, to sły buty do Rosji! A wracały się takie... kajsi ich w PGR—ze zbararali (409:11).

Niekiedy mówiono o drenażu całej polskiej gospodarki:

my należeli pod ten Związek Radziecki! (...) Trzeba było kontyngenty dawać! Wszystko szło do Rusków! My robili na nich! (...) Dawno wszystko szło do Ruska! Trzeba było oddać im! (115:1).

Wielu rozmówców podkreślało, że

teraz jedyne to dobre, że ruskie wojska wyprowadzili.

Mimo zacierzwienia, z jakim mówiono o czasach podległości, niezależność Polski od Związku Radzieckiego nie wydawała się rozmówcom zmianą równie istotną, jak związane z transformacją niskie ceny na produkty rolne i bezrobocie, bę-

dące wynikiem upadku państwowych zakładów produkcyjnych, co podsumowano zdaniem:

pani, dla takich bidnych, prostych ludzi, to nic nie znaczy czy taki ustrój czy taki, taka zależność czy taka. Ważne, żeby żyć jako tako sie dało (101:3);

Jako gadają starzy ludzie: nich diabeł rządzi, ino żeby każdemu dobrze było! (241:4).

„Zakazy o Kościół”

Z ideą demokracji w dyskursie elit symbolicznych związane są swobody obywatelskie. Dla rozmówców swobody obywatelskie były „pańską sprawą”. Uważali, że wszelkie ich ograniczenia, z jednym wyjątkiem, nie dotyczyły mieszkańców wsi:

Na wsi nie doznali ucisku, braku swobody! Dlatego on nie rozumie! Bo tu nikt nie bronił! Tu nikt nie był prześladowany! Każdy pracował od dziadka pradziadka na swoim! (118:4);

Tu nikt braku wolności nie cierpiał, bo my siedzieli cicho, a skoro my siedzieli cicho to my byli obojętni dla władzy i dla państwa! (...) Tu nam nikt nie zabraniał, to jest tak w środowisku wiejskim, że specjalnie dużo to wszystko nam nie przeszkadzało, ta komuna, nie?! (...) Może i można się było zrzeszać, ale tu nikt nie próbował, nikomu to nie było potrzebne (117:1,3,4);

Tu na wioskach nie było nijakich ograniczeń, żeby ludzie nie mieli jakiejś wolności! Było normalnie! (...) Tu na Podhalu to tako było jak jest. Przedtem też mogli gadać, co chcieć, tu nie było nigdy nijakich ograniczeń, jak dło takich prostych ludzi. Dło tych działaczy no to była cenzura, kto był w jakichś wydawnictwach, to była cenzura (108:7).

Z tych wypowiedzi wynika, że ograniczenie swobód obywatelskich nie doskwierało mieszkańcom wsi, dotyczyło ludzi wykształconych, nie było uciążliwe dla „nas”, dotykało „ich”. Stosunek do wolności słowa czy do prawa zrzeszania się potwierdza przepaść, opisywaną w rozdziale dotyczącym narodu, dzielącą „prosty naród” od ludzi wykształconych, zamożnych, którzy mają czas i pieniądze na takie fanaberie, jak swobody obywatelskie.

Pojedynczy rozmówcy dostrzegali pewne ograniczenia swobód w czasach PRL:

ja na przykład o Katyniu słyszałam tylko od mego Taty, a tak to nic nie było uczone. No było zakłamanie! A tera wolność to wszystko niby odkryła, ale to tylko historia! A co nam to dało w sposób m a t e r i a l n y?! Oprócz tego duchowego podniesienia, że to wiemy. Mamy wolność i co z tego mamy?! Co nam to dało?! Dało to, że się wszystko odkryło. No i co?! Świat dalej istnieje i nic się nie zmieniło, ino dorzucona jest historia (117:3)

— mówiła trzydziestosześcioletnia sprzątaczką z wykształceniem zawodowym. Jak wynika z tych słów, prawo do prawdy historycznej, podobnie jak i inne swobody obywatelskie jawią się jako drugorzędne w obliczu problemów materialnych, kłopotów z utrzymaniem rodziny i znalezieniem pracy.

Jedynym podkreślanym przez rozmówców ograniczeniem wolności obywatelskich w czasach PRL były „zakazy o kościół”:

Tu nic się nie poprawiło o tyle, że jest wolne wyznanie wiary! (79:1);

Bo Kościół wtedy nie miał nic do gadania! Tępiony był! Był gnębiony przez rząd! I w ogóle... Wtedy Kościół nie był uznawany! W czasach PRL! (68:2).

Zdaniem wielu rozmówców, obostrzenia dotyczyły głównie wojskowych, milicjantów i członków PZPR:

o kościół też były zakazy, ale nie dla zwykłych ludzi, ino dla takich na stanowisku (108:13).

Wiązały się z tym uciążliwości, takie jak konieczność chrzczenia dzieci w innej parafii, i o tym często opowiadano:

Kto tam w wojsku pracował to nie mógł... Po kryjomu śluby zawierali, komunie dzieci [przyjmowały]. W milicji tak samo! (68:2);

A przedtem, jak była komuna, to jakieś był w partii, to nie wolno było do kościoła... Nie wolno było tu! Nie wolno było nigdzie! Dzieci do komunii to wozili gdzieś tam... A jak pracowałeś w milicji, to na pewno nie w parafii! Bo by go wywalili! No to tylko o tyle jest dobrze, że tak jak tutaj na Podhalu to prawie wszyscy som wierzący i nie ma teraz żadnych problemów (79:1).

Zdaniem większości rozmówców, zwykli ludzie, niepracujący w służbach mundurowych, nienależący do PZPR, nie byli ograniczani w praktykach religijnych, z jednym wyjątkiem, przypominanym kilkakrotnie. Dzień, w którym papież Jan Paweł II odprawiał mszę świętą w Ludźmierzu 8 czerwca 1979 r., nie był dniem wolnym od pracy, co było odebrane jako poważne naruszenie wolności przez ówczesne władze. Tę sytuację jedna z rozmówczyń zgodziła się opisać dopiero po wyłączeniu dyktafonu. Jej wspomnienia, streszczone przez badaczkę, zostały dołączone do zapisu rozmowy: „kiedy jednak wyłączam dyktafon, kobieta opowiada mi o powitaniu papieża na lotnisku, podczas pierwszej pielgrzymki. Podobno władze lokalne robiły wówczas wszystko, aby uniemożliwić ludziom dostanie się na lotnisko. W pracy nie uznawano nawet zwolnień od lekarza. Rano podjechały samochody, żeby zabrać ludzi do pracy. Ludzie grzecznie wsiedli, jednak pod pracą wszyscy odwrócili się na pięcie i udali przez pola na lotnisko. Tam wygwizdali wojewodę. Kobieta skarżyła się, że nie puszczono tego w telewizji. Nie puszczono także papieża całującego ziemię na lotnisku. Przyznała się, że bała się o tym mówić, kiedy nagrywałam” (58:6). Inni rozmówcy mówili o tym odważnie:

Jak kto chciał (...), to nic nam nie zrobili! Zamkliśmy stragan, pamiętam jak dziś! I na samym końcu my posły, ale my posły! (59:1).

Ograniczenie swobody praktyk religijnych było dla naszych rozmówców najważniejszym z powodów, dla których wzdragali się zapisać do PZPR. Zważywszy, że awans na stanowisko mistrza w kombinacie „Podhale” wymagał przynależności do PZPR, dla niektórych była to trudna decyzja. Emerytowany pracownik „Podhala”, z wykształceniem technicznym, opowiadał o swoim wyborze:

Zostałem kierownikiem. Po dwóch tygodniach wezwali mnie na górę. Po jednej stronie siedzi „dziesięciu apostołów”, a po drugiej ja i deklarację mi podstawili. Ja mówię, jeśli na tej deklaracji podpiszecie, że nie będziecie wnikać w moje sprawy wyznaniowe, to ja tę

deklarację podpiszę i dobre, i jestem wasz kolega.(...) No i co? I nie podpisałem i po dwóch tygodniach zamiast być kierownikiem byłem zwykłym robotnikiem! (116:3).

Ten sam rozmówca objaśniał nas, że „kierownicza rola partii” w czasach PRL polegała na tym, że aby zostać kierownikiem trzeba było należeć do partii. Z tej i kilku podobnych wypowiedzi wynika, że wolność wyznania była wartością, dla której rozmówcy byli skłonni poświęcić podwyżkę pensji, lepsze stanowisko i związany z nim prestiż społeczny.

O tym, że awans w czasach PRL był zależny od przynależności partyjnej, mówiła także, w 1999 r., czterdziestoletnia kobieta z wykształceniem zawodowym:

ja akurat wtedy pracowałam [w kombinacie obuwniczym] i dali mi propozycję, że jeżeli się zapisze do komuny, no to będę miała... coś tam. I wtedy tam koleżanki siebie zapisywały. I rzeczywiście poszły na lepsze stanowiska i tak dalej. Ale nie przez to, że one umiały robić, że lepiej robiły, tylko przez to, że one do tego należały. Ja się nie zapisałam, więc prawda...

Pytanie badacza: A dlaczego się Pani nie zapisała?

Rozmówczyni odpowiada, śmiejąc się: No, bo oni tam takie czerwone!

Badacz: Czerwone? Czyli w jakiś sposób by pani czuła, że to pani wolność ogranicza?

Odpowiedź: W pewnym sensie to było..., no nie wiem jak to określić... Ale to było można to, a nie można tego! (...) I na przykład te czyny społeczne były, (...) i te awanse i pieniądze i tak dalej. To mnie denerwowało! (...) Teraz nie ma tego KC, nie ma tego klaskania, nie ma tych obrad, tylko się kłóć jawnie! W telewizji! Nikt nikogo nie okłamuje! (177:4,5).

Jak wynika z tej wypowiedzi, przed zapisaniem się do PZPR powstrzymywała też niechęć do zakłamania i nieprawdowości obserwowanych w latach PRL. Przynależność do PZPR postrzegano jako przynoszącą korzyści, ale także zwiększającą ograniczenia.

Motywacje negatywnej decyzji o przynależności do PZPR były nie tylko wyznaniowe, ale także patriotyczne, co dobrze ilustruje wypowiedź:

Dwa razy się starał do Ameryki. Nie puścili mnie! Bo człowiek nie należał do partii, a kazali się podpisać. Jo powiedział tak, że nie skalam swojego nazwiska, bo jestem tylko Polakiem (87:3).

Dalsza część rozmowy, prowadzonej we wrześniu 2000 r. z emerytem–rolnikiem, przynosi epilog tych zmagania z własnym sumieniem i poczuciem godności:

Teraz okazało się, że wszyscy ci co w komunizmie byli [w PZPR], to ci majom po osiem, po dziewięć [stówek], po tysiąc złotych emerytury, a jo, żek tam nie należał, to mi dali cztery stówki! (87:3).

„W Ameryce! Tam jest dobrobyt! O, to demokracja!”

Współczesne teorie demokracji akcentują fakt, że zachodnioeuropejskie demokracje są ustrojami dobrobytu (Dahl 2000). Z tą diagnozą zbieżne są obserwacje rozmówców, szczególnie tych w średnim wieku, wielokrotnie wyjeżdżających do pracy do państw Europy Zachodniej i do USA. Ich zdaniem demokracja to przede wszystkim dobrobyt:

Demokracja, to po mojemu to ludzie mają mieć dobrobyt! Mają dobrze żyć! (55:1);

Niemcy, to jest kraj demokratyczny, tam kapitałiści są, tam jest wszystko, człowiek ma dwa samochody, a tu, co? (317:1);

W Ameryce! Tam jest dobrobyt! Murzyni leżą sobie pod palmą i ktoś im płaci za to. O, to demokracja! (317:7).

Jakkolwiek ostatnie zdanie powiedziane było z sarkazmem, zawierało element podziwu dla bogactwa USA, tak wielkiego, że stać to państwo na osłony społeczne dla Afroamerykanów. Sarkazm dotyczył nie wysoko cenionej zamożności, ale idei wspierania bezrobotnych. Górale, dla których praca jest wartością fundamentalną, uważali to za zbyt daleko posuniętą ekstrawagancję. Pomimo wszystkich niuansów przytoczone wypowiedzi uzupełniają lokalne wyobrażenia o ideale demokracji o istotny aspekt, jakim jest dobrobyt. Widać to także w odpowiedzi na pytanie, czy w Polsce jest demokracja:

no nie jest demokracja! Bo biedota jest! Biedę zrobili niesamowitą! (190:2),

mówił w 2000 r. starszy rolnik. Podobnie wypowiadała się wiejska nauczycielka:

To nie jest demokracja! W Polsce nie ma demokracji! (...) Bo demokracja, mi się wydaje, to powinien być ten dostatek! (189:3).

Warto też rozważyć nowotarskie rozmowy pod kątem idei wspólnego dobra. Lokalne rozumienie *publico bono* jest oczywiście gospodarskie. Dbałość o majątek narodowy, chronienie interesów polskich rolników, rzemieślników to jest właściwa troska o dobro wspólne. Podobnie jak gospodarz dba o ziemię, hodowane zwierzęta i rodzinę, której pracą zarządza i której ma umożliwić utrzymanie, tak władza powinna dbać o dobro wspólne narodu. Tak rozumiane *publico bono* jest bardzo istotną kategorią w wiejskim dyskursie lokalnym.

W nowotarskich rozmowach słowo demokracja było uważane za określenie należące do języka, którym mówi się o sprawach gospodarczych, a nie politycznych. Widać to przede wszystkim w używaniu wymiennie określeń czasowych: „za demokracji” i „za kapitalizmu” oraz w wypowiedziach łączących demokrację ze sferą gospodarczą:

demokracja to jest prywatność! Każdy pracuje niby dla siebie! Jak w Stanach, dajmy na to. Jeden u drugiego robi! Jeden drugiemu daje zarobić! (132:2).

Po upadku państwowych przedsiębiorstw na wsi nowotarskiej pojawiła się, na tak szeroką skalę, konieczność pracy w prywatnych zakładach. Te zasadnicze, gospodarcze zmiany nastąpiły w okresie transformacji, czyli „za demokracji” — w tym sensie „demokracja to prywatność”. Jak już było powiedziane, nowotarscy rozmówcy nie traktują polityki jako „sfery dyskursu”, ale jako „zajęcie ludzi władzy”. Oczywiście jest, że przy takim rozumieniu słowa polityka pojęcie demokracja nie może mieć politycznych konotacji.

Idea demokracji jest doskonałym przykładem pokazującym różnicę między nowotarskimi wyobrażeniami a publicystycznym rozumieniem pojęć i idei. W tym przypadku widać doskonale, jak bardzo odległe są od siebie dwa rodzaje rozważań o demokracji — dyskurs elit symbolicznych i wiejski dyskurs lokalny.

„Demokracja rozluźniona”

Omówione dotychczas wyobrażenia zarówno o nieosiągalnym ewangelicznym ideale, jak i o lokalnych znaczeniach przypisywanych pojęciom takim jak równość, wolność, sprawiedliwość, swobody obywatelskie dotyczyły teoretycznej sfery rozważań. Te rozważania o kategoriach i ideach warto zestawić z opisami doświadczenia pierwszych lat życia w nowym, demokratycznym systemie. Rozmowy na ten temat także dostarczają wiedzy o wyobrażeniach, tyle że dotyczących już nie pojęć i idei, ale zdarzeń.

W opowieściach o codziennym życiu w latach dziewięćdziesiątych używano określeń: „rozluźniona demokracja” (189:2); „zasrana demokracja” (7:1); „pseudo demokracja (75:6) — opisujących ówczesną rzeczywistość doświadczaną. Rozsierzeni rozmówcy mówili:

To jest wyzysk nie demokracja! Wyzysk pod przykrywką demokracji! (190:2);

To jest zasrany ustrój nie demokracja! Znaczy jest demokracja, ale u nas jest zasrana! Tą cierpią rencisci. Ja jestem na rencie i renty mam 300 złotych! (89:1);

Bo polska demokracja to jest wolna amerykanka! (1:4);

Jak nastąpiła ta demokracja, to miał być kraj nadziei, a jest banda złodziei! (441:2);

Demokracja to u nas nie sprawdza się! U nas musi być śruba, panie! (444:6).

Termin „rozluźniona demokracja” streszcza sformułowany w języku nowotarskich rozmów opis nieładu, niegospodarności i upadku moralnego elit. Lokalna wizja rzeczywistości lat dziewięćdziesiątych kreślona jest przez rozmówców z rozżaleniem i sarkazmem:

Do tego dochodzi! Do tej demokracji! Rozwój alkoholizmu! Bezrobocia! Morderstw! Pijaństw! Rabunków! (184:1);

To nie jest państwo do końca demokratyczne. (...) [To widać] nawet w rozkradaniu majątku narodowego! (189:3);

Przy naszej obecnej demokracji to każdy robi, co chce i co może! Ile może wyciągnąć to, to robi! A drugiego, słabszego się tłamsi! (66:14).

Jedyne przez rozmówców pozytywnie oceniane zjawisko w nowej rzeczywistości to „demokracja, którą czuć w handlu”, a więc dostatek towarów w sklepach:

demokracja to jest to, że mając pieniądze idę spokojnie do sklepu i nie dając nikomu w łapę kupuję towar. Jest ten wolny wybór, mam wolną wolę: to mi się podoba, a to nie! (238:5).

Ten pozytywny aspekt jest dezawuowany w następnym zdaniu, w którym rozmówczyni mówi, że brak pieniędzy uniemożliwia jej ten wolny wybór.

Dominujące w nowotarskich rozmowach rozżalenie wzmacniają zawiedzione nadzieje pokładane w demokracji:

Wałęsa przepił Polskę z komunistami! (373:2);

No dużo Wałęsa zrobił dla ludzi, ale i dużo krzywdy zrobił! (87:3);

Cale to nieszczęście, to z 1989 roku, to jest właśnie ten Okrągły Stół. Tu się zaczęło całe zło! (...) Bo trzeba było zrobić Polskę, a nie kurde... kupa koleś się zabrało i znów: wasz prezydent, nasz premier! Bo nie tak było?! Prezydent został największy skurwiel, jaki był i znów został głową państwa!⁹ No, jakim prawem w demokratycznym państwie?! Co za demokratyczne państwo?! Komuch nad komuchami, sprzedawczyk Ojczyzny, i bracie zostaje prezydentem! Bo uchwalono tak! A Mazowiecki premierem! Czy to była Polska?! Ja od razu wtedy wiedziałem, że jest po nas! Teraz trzeba potop spuścić! Widzi pani, teraz dopiero jest nieszczęście, że to się już nie da tak odwrócić! (...) Bo proszę panią każdy się sparzył! Gdzie spotkałem ludzi, którzy działali uczciwie, w dobrej wierze [w „Solidarności”, jak rozmówca], że wreszcie będzie Polska, wreszcie będziemy żyć! Choćby skromnie! Ja nie mówię od razu... Ameryka! Ale będziemy mieć swój kraj! Będziemy żyć! I co się okazuje?! Mam kolegę w Limanowej, to mówi do kościoła nie mogę iść... [bo ludzie pytają:] i co żeście wywalczyli?! Co macie?! Demokrację?! Jaką?! No! (199:3).

Uczucia żalu i goryczy, przepelniające rozmówców, są widoczne w ich wypowiedziach, w słowach wykrzykiwanych, w wulgaryzmach, w obraźliwych epitetach. Poczucie zawodu jest uzasadniane mnóstwem przykładów nieprawości, nieuczciwości, nadużyć. Wysłuchanie wielu takich wypowiedzi, przeczytanie ponad czterystu zapisów rozmów, pełnych rozżalenia i nienawiści, pozwala ocenić ogrom zawiedzionych nadziei i straszny rozdział pomiędzy rzeczywistością polskiej demokracji tak bardzo odległej od prawdziwej —

do czystej demokracji musi przyjść jeszcze nie nasze pokolenie! (253':2).

Zestawienie opisu wyobrażeń o ideale demokracji i wyobrażeń o rzeczywistości realnej rodzi pytanie o przyczyny rozdziału pomiędzy ideałem i jego realizacją. Próby odpowiedzi na to pytanie Michael Herzfeld nazywa „świecką teodyceą”, która, jego zdaniem, skupia się na „poszukiwaniu przyczyn porażek demokracji”

⁹ Cytowana wypowiedź jest fragmentem rozmowy z jednym z dawnych działaczy NSZZ „Solidarność”. Ta grupa ludzi, niezbyt licznie reprezentowana w naszych rozmowach, zupełnie inaczej przestrzegała postać generała Wojciecha Jaruzelskiego i doświadczenie stanu wojennego niż rolnicy, których wyobrażenia na ten temat były przywołane w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o władzy.

(Herzfeld 2004, s. 279). Używane przez Herzfelda określenie nawiązuje do pojęcia stosowanego przez Leibniza, który „teodyceą” nazywał rozważanie przyczyn istnienia zła w świecie. Nowotarska teodycea, jak wynika z rozmów, nie jest świecka, a raczej zbieżna z ideą grzechu pierwotnego. Rozmówcy wielokrotnie mówili o ludzkiej skłonności do grzechu, która najpiękniejszą ideę potrafi zamienić we własne przeciwieństwo. Tak właśnie jest z ideałami takimi jak demokracja, równość, wolność, które nie zostaną nigdy zrealizowane z powodu ludzkiej małości i skłonności do złego. Nowotarska teodycea zasadza się na tym, co chrześcijańska koncepcja kondycji ludzkiej nazywa grzesznością człowieka.

Niektórzy rozmówcy dostrzegali też inne przyczyny nieprzystawalności demokratycznych ideałów do polskiej rzeczywistości po 1989 r. Kilku uważało, że

Polska została do tej demokracji przyciśnięta,

podczas gdy państwa Zachodu wypracowywały ją przez wiele pokoleń:

W Ameryce się demokracja robiła sto lat! A u nas oni chcą za dziesięć років demokracje zrobić. Cy uni są głupi, cy co? Kurwa! No gdzie?! Cemu?! To, to jest głupota! W Stanach Zjednoczonych sto lat demokracja była! W Ameryce w ogóle nie było wojny i tam może być demokracja! (322:4).

Rozwiązania doskonalone przez długi czas na Zachodzie do Polski zostały przeniesione w krótkim okresie transformacji:

żadne społeczeństwo w ciągu jednego pokolenia tak się nie zmieniło! Bo mamy dopiero 10 lat od przemian (...), a w ciągu jednego pokolenia to się nie zrobi żadnych przemian, no! (188:4).

Te wypowiedzi podkreślają zewnętrzną naturę wdrażanych wzorów. Wzory te zostały wprowadzone w Polsce w krótkim okresie transformacji. Zdaniem nowotarskich rozmówców był to okres zbyt krótki, aby mogły się zakorzenić i prawidłowo funkcjonować.

Wybór optymalnej dla Polski drogi transformacji zarówno systemu politycznego, jak i gospodarczego był tematem debat angażujących filozofów polityki, socjologów, ekonomistów, polityków i publicystów. W debatach prezentowano różne poglądy, ścierały się odmienne stanowiska, zasygnalizowane we wprowadzeniu. Zarówno język tych sporów, jak i rozważane opcje zasadniczo odbiegały od pomysłów rozważanych w wiejskim dyskursie lokalnym. Niemniej pojedynczy badacze społeczni wykazywali się większym wyczuciem nieelitarnego podejścia do tej kwestii. Najbliższe przekonaniom rozmówców o „przyciśnięciu do demokracji” wydają się poglądy Jadwigi Staniszkis (2006), która nazwała polski proces transformacji ustrojowej „przemocą strukturalną”¹⁰, opisując w ten sposób wprowadzanie rozwiązań prawnych niespójnych z podstawowymi zrębami polskiej myśli politycznej. Dżiszław Krasnodębski (2003) nazwał postkomunistyczne demokracje

¹⁰ „Przemoc strukturalna to przecież nic innego jak wstrzelenie jednej struktury (instytucji świata postindustrialnego) w drugą słabszą (postkomunizm), i zdeformowanie działania tej drugiej przez poddanie jej logice tej pierwszej” (Staniszkis 2006, s. 10).

„demokracjami peryferii”, podkreślając w ten sposób, że rozwiązania wdrażane w tych krajach naśladują rozwiązania wypróbowane na Zachodzie i są mechanicznym przeniesieniem wypracowanego tam wzorca¹¹. Te stanowiska w dyskursie socjologicznym ścierają się z innymi, na przykład emancypacyjnymi teoriami dotyczącymi „procesu przejścia”.

W nowotarskich rozmowach pojawiały się też głosy, że postać demokracji, którą wprowadzano w Polsce po 1989 r., okazała się zasadniczo różna od tej, jakiej oczekiwano od 1980 r. „Solidarność” budziła nadzieje na „demokrację łagodnego przejścia”:

To miała być inna demokracja! Nie liberalna, jak to się mówi. Co ją prawdopodobnie Balcerowicz stworzył, wie pani?! Tylko miała być taka łagodna demokracja przejścia. (...) To miała być ta inna demokracja, taka, co miała wychodzić naprzeciwko ludzi troszeczkę! (193:1).

Wybór innej wersji przemian rozmówcy uważali za zdradę ideałów „Solidarności”. Właściwie wszyscy, z którymi rozmawialiśmy, czuli się oszukani:

po prostu wierzyliśmy w Balcerowicza! Bardzo! A później? Pewno chciał dobrze. Ale nie rozumie społeczeństwa! Za wszelką cenę chce wyprowadzić kraj na prostą, pomijając tych najbardziej potrzebujących! Nie zwracając na nich uwagi! (160:7).

Wielu z nich uważało, że dzięki ich głosom doszli do władzy ludzie wprowadzający transformacyjne zmiany w sposób niezgodny z wcześniejszymi obietnicami. O zdradę wobec wyborców obwiniali Lecha Wałęsę i jego współpracowników, bo przecież to właśnie na „drużynę Wałęsy” głosowali w kontraktowych wyborach 1989 r., otwierając im drogę do władzy. Linie twardych reform, przemian przeprowadzanych, jak mówiono, „po trupach”, rozmówcy wiąźali z nazwiskiem wicepremiera Leszka Balcerowicza i to on w rozmowach zbierał całe odium nienawiści.

Owo lokalne rozżalenie zaistniało w dyskursie naukowym między innymi w postaci rozważań o „traumie transformacji” (Sztompka 2000) oraz poglądów Zdzisława Krasnodębskiego (dotyczących odejścia w 1989 r. od sierpniowych ideałów), który zderzał ze sobą „wizję polityki «Solidarności» 1980–81 oraz w III Rzeczpospolitej” (2001, s. 126), pisząc: „model demokracji, jaki spontanicznie kształtował się w ruchu «Solidarności», nie był demokracją liberalną, lecz partycypacyjną” (ibidem, s. 132). „Idee «Solidarności» dają się pojąć jako wyraz rozumienia polityczności i polityki, które nie jest liberalne, lecz republikańskie” (ibidem, s. 137). „«Solidarność» nie była więc ruchem liberalnym, lecz wolności-

¹¹ „Nowe demokracje zdefiniowały się jako demokracje peryferii. W sporach i debatach kursują idee zaczerpnięte z myśli zachodniej, zwłaszcza liberalizmu amerykańskiego, lecz są one wyjęte z kontekstu, traktowane w sposób selektywny. Zmienił się też ich charakter — nie są już jednym z wielu mniej lub bardziej oryginalnych i znaczących głosów w niekończącej się dyskusji w ramach demokracji, lecz normą już ucieleśnioną w rozwiniętych demokracjach, do której należy przystosować postkomunistyczną rzeczywistość; teorie uchodzą za wierne przedstawienie rzeczywistości demokracji zachodnich i nabierają kategorię charakteru. Nowe demokracje mają naśladować ów wzór, a ich budowa, konsolidacja i rozwój są rozumiane jako proces modernizacji społecznej i kulturowej” (Krasnodębski 2003, s. 19).

wym ruchem republikańskim, z pewnymi szczególnymi polskimi cechami tego republikanizmu” (ibidem, s. 138). „Autor *Demokracji peryferii* podkreślał, że demokracja partycypacyjna jest nie tylko lepiej osadzona w republikańskich tradycjach polskiej myśli politycznej, lecz także unika wielu słabości demokracji liberalnej — „przede wszystkim wyobcowania elit, biurokratyzacji polityki i apatii obywateli” (Krasnodębski 2003, s. 75). Ten rodzaj demokracji rozważany w latach 1980–1981, w wyniku umów Okrągłego Stołu został zastąpiony liberalnym. Wówczas demokrację utożsamiono z liberalizmem, i to, jak twierdzi Krasnodębski (2003, s. 55), w jego uproszczonej, selektywnej postaci.

Kończąc rozważania o lokalnych wyobrażeniach na temat demokracji, warto przytoczyć fragmenty rozmowy z siedemdziesięcioletnim mężczyzną z wykształceniem podstawowym, członkiem rady jednej z gmin powiatu Nowy Targ. Jego wypowiedź, z września 2000 r., znacznie odbiegała od prezentowanych wcześniej. Jest ona, we fragmentach, znacznie bliższa podejściu elit symbolicznych, które widzi w demokracji „procedurę podejmowania decyzji”:

Pięć wiosek nas jest i wszyscy należymy do jednej gminy. I radny z tej wsi może powiedzieć, że tak trzeba zrobić i z tej drugiej i z trzeciej i wszyscy wej się dogadujemy i ustalamy, że robimy tak albo nie robimy. To jest słuszna ta demokracja, że każdy swoje gada, a potem się ustala (87:1).

Demokracja rozumiana jako procedura polegająca na negocjowaniu celów pojawiła się tylko w tej rozmowie. Widać w niej nowe ujęcie, ukształtowane na podstawie doświadczenia nabytego w czasie udziału w pracach samorządu lokalnego. Jak wynika z dalszego ciągu rozmowy, jest ono zaskakująco łączone przez rozmówcę z wcześniejszymi wyobrażeniami.

No demokracja to jest... no pikne słowa! No bo to jest właściwie..., że myśmy powinni wszyscy jakosik równi być, nie?! Tak myślę o tym. No, ale tego nie ma! Ino piękne hasła, ino piknie gadajom, że w demokracji żyjemy! Wolno nam wszystko mówić, wolno nam wszędzie iść, ale jednak nad tą demokracją powinna jakaś ręka być! Do pewnego stopnia jest wolno, a dalej nie. Tak powinno być. A tego nie ma! (87:1).

Zaskakujące połączenie ujmowania demokracji rozumianej jako „dogadywanie się”, z wyobrażeniami wyniesionymi z kultury tradycyjnej jest jeszcze lepiej widoczne w dalszej części cytowanej rozmowy, w której rozmówca zapytany o preferencje wyborcze w 2000 r., odpowiadał:

człowieka takiego trzeba wybrać, coby widno było, że to jest prawdziwy gospodarz w chacie! Bo ten, co który będzie gospodarzem w domu, będzie umiał prowadzić dom uczciwie, to będzie prowadził gminę czy wieś czy państwo. A który nie umie tego robić to niech nie robi! (87:4).

Łączenie idei pochodzących z różnych systemów myślowych jest cechą myślenia potoczno określana jako „heterogeniczność”, zatem ich współlistnienie w jednej wypowiedzi nie powinno dziwić. Ta rozmowa pokazuje, że pod wpływem doświadczenia demokratycznego sposobu podejmowania decyzji w samorządzie lokalnym pojawiły się w dyskursie wiejskim nowe podejścia, odbiegające od tradycyjnych wyobrażeń o władzy. Zapewne upowszechnianie się procedur demokratycznych

w życiu publicznym doprowadzi do znaczących zmian w wiejskich wyobrażeniach. Jednak wyjątkowość tej wypowiedzi, a także mieszanie ujęć, tradycyjnego i nowoczesnego, wskazują na to, że proces przenoszenia znaczeń charakterystycznych dla dyskursu elitarnego do dyskursu wiejskiego będzie długotrwały. Jego wynikiem może być jakaś zupełnie przez elity nieoczekiwana wykładnia, będąca fuzją desygnatów słowa demokracja popularyzowanych przez media i lokalnych wyobrażeń o raju.

Wyobrażenia a udział w życiu publicznym

„Ryzyko kategorii w działaniu” (Sahlins)

Wielu antropologów, w tym Clifford Geertz, podkreślało, że zmiany w sferze wyobrażeń dokonują się wolniej niż zachodzące w sferze gospodarczej, politycznej czy społecznej. Tezę o trwałości sfery wyobrażeniowo–przekonaniowej autor *Interpretacji kultur* ilustrował przykładem pogrzebu na Jawie, którego opis podsumowywał twierdzeniem, że konsekwencją procesów modernizacji jest „niezgodność pomiędzy kulturowymi ramami znaczenia” a działaniami i wyborami, które trzeba podejmować w nowej rzeczywistości. Niezgodność ta wynika z „utrzymywania się systemu symboli” należących do kultury chłopskiej w sytuacjach życiowych będących wynikiem procesów modernizacji gospodarczej i politycznej (Geertz 2005b, s. 196). Podobne przekonanie o trwałości systemów wyobrażeń wyraża Anthony Cohen, pisząc, że „sposoby myślenia przywiązane do wspólnoty są dużo bardziej odporne na zmianę niż wielu badaczy przypuszczało” (2003, s. 196). Przyjmując tę tezę o powolnych przekształceniach wyobrażeń, nie należy uważać, że są one niezmiennie.

Problem ten poddał refleksji między innymi Mashall Sahlins, Zakładając, że „obecna sytuacja” jest postrzegana „w kategoriach przeszłości” (2006, s. 170), trzeba stwierdzić, iż sytuacja zetknięcia lokalnych (lub tubylczych) „apriorycznych systemów interpretacji” (ibidem, s. 167) ze zmiennością życia społecznego rodzi „ryzyko kategorii w działaniu” (ibidem, s. 161). W efekcie idee zostają „obarczone światem” (ibidem, s. 165), co oznacza, że jakkolwiek ludzie w obliczu nowych zdarzeń posługują się narzędziem poznawczym dotychczas funkcjonującym w ich kulturze, to zderzenie z nową rzeczywistością zmienia owo narzędzie, przewartościowując wcześniejsze kategoryzacje — „każda reprodukcja kultury jest pewną zmianą” (ibidem, s. 160).

Przyglądając się owym zmianom, Clifford Geertz sformułował wniosek, że proces „modernizacji politycznej pobudza sentymenty pierwotne, pierwotne przywiązania” (Geertz 2005b, s. 296). Należy tu przypomnieć, że ostre przeciwstawnie

„pierwotnych sentymentów” i nowoczesnych relacji w życiu politycznym podkreślał Edward Shils, kontrastując więzi „primordialne, personalne, sakralne” z „powiązaniem typu cywilnego” (Shils 1957). Ajrun Appadurai, pisząc o „czarnej skrzynce primordializmu”¹, twierdził, że powrót w wyobrażeniach do tego typu więzi może być reakcją nie tylko na procesy modernizacyjne, ale także globalizacyjne (Appadurai 2005, s. 205). Słowo powrót nie jest najbardziej trafne, ponieważ modernizowane społeczności nigdy od nich nie odeszły.

Współczesne zmiany polityczne w Polsce

Polska scena polityczna, podobnie jak i życie polityczne kraju, zasadniczo zmieniła się w wyniku zmian prawnych wprowadzanych po 1989 r., takich jak: uchwalenie ustawy o partiach politycznych 28 lipca 1990 r., zmienionej 27 czerwca 1997; uchwalenie nowej ordynacji wyborczej 27–28 czerwca 1991 r., zmienionej 28 maja 1993; uchwalenie i zatwierdzenie w referendum nowej konstytucji w 1997 r.; utworzenie samorządnych powiatów i województw oraz uchwalenie nowej ordynacji wyborczej do rad gmin, powiatów i sejmików wojewódzkich z 16 lipca 1998 r. (za: Grabowska, Szawiel 2003, s. 63–65). Co oczywiste, rozporządzenia prawne regulujące sferę polityki zmieniają się nadal, a odnotowane powyżej akty prawne zostały wybrane spośród wielu innych ze względu na swoje znaczenie, fundamentalne dla procesu transformacji.

W obliczu tak zasadniczej zmiany polskiej rzeczywistości politycznej rodzi się pytanie, w jakim stopniu wyobrażenia, charakteryzowane w poprzednich rozdziałach, sprawdzają się jako narzędzie poznawcze. Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba wsłuchać się w nowotarskie rozmowy o preferencjach wyborczych, gromadzone przed wyborami prezydenckimi w 2000 r, parlamentarnymi w 2001 r. oraz parlamentarnymi i prezydenckimi w 2005 r.

Krótką historia wyborów w Nowotarskiem

Chcąc ocenić stopień przygotowania rozmówców do praktyki wyborów, trzeba sięgnąć do historii. W Galicji tradycje udziału chłopskich przedstawicieli w ciałach kolegialnych sięgały roku 1848², zwiększone po uzyskaniu autonomii Galicji

¹ „Primordializm, czyli idea pierwotnej więzi społecznej”, zasada się na powiązaniach naturalnych, takich jak pokrewieństwo (Appadurai, 2005, s. 45).

² W Galicji tradycja wyborów chłopskich reprezentantów była znacznie dawniejsza niż na ziemiach polskich należących do innych zaborów. Pierwsi chłopscy deputowani z terenu Galicji (w liczbie 17) pojawili się w wiedeńskim parlamencie tuż po uwłaszczeniu w 1848 r. W 1861 r. rozpisano wybory do Sejmu Krajowego Galicji, zapoczątkowujące zmiany w kierunku zwiększenia autonomii Galicji (takie jak np. wprowadzenie języka polskiego do szkół w 1866 r. oraz do urzędów i sądów w 1869 r.). Wybory do Sejmu Krajowego, przeprowadzane regularnie, funkcjonowały w systemie kurialnym, dzielącym

w 1861 r., przyczyniły się do rozwoju ruchu ludowego na tych terenach³. Powolne postępy modernizacji i demokratyzacji życia politycznego nie spowodowały gwałtownych zmian w postrzeganiu państwa i władzy przez mieszkańców wsi na przełomie XIX i XX w.: „Wszelkie wybory mało chłopów interesowały, mało kto o tym mówił i chciał coś wiedzieć. (...) «Co mnie obchodzi, kto posłem ostanie, niech ta obiorą kogo chcą; tam chłop niezdatny, bo nie ma nauki, a pan i tak będzie trzymał z panami i dla chłopów nic tam nie zrobi, więc lepiej sobie nie zaprzętać tym głowy, bo to nic dobrego». (...) Stan ten trwał dość długo: chłop wybierał, kogo mu kazano. (...) Dziedzic, proboszcz, i pan ze starostwa byli dalej głównymi autoritetami w tej dziedzinie. Zdarzało się w Galicji, że panowie kazali wybrać chłopą, głosowano więc za jego kandydaturą tak obojętnie, jak przedtem oddawano kartkę za księdzem, dziedzicem, czy też kimś zupełnie nieznanym (Bystroń 1947, s. 432–433).

Te postawy uległy zmianie w okresie dwudziestolecia międzywojennego, kiedy chłopci mogli wybierać swoich przedstawicieli oraz kandydować w wyborach pięcioprzymiotnikowych⁴. W wyborach 1919 r. wygrały partie chłopskie, tak znacznie, że ówczesny sejm nazywany był ludowym. Ten ludowy parlament uchwalił w marcu 1921 r. konstytucję oraz ustawę o reformie rolnej. W maju 1923 r. wybrano na premiera działacza ludowego Wincentego Witosa, co było znaczącym dowodem aktywności chłopów w życiu publiczno-politycznym Drugiej Rzeczypospolitej.

Specyfika wyborów w czasach PRL była tematem wielu opracowań. W jednym z nich są one określone jako „działanie tradycyjne i afektualne” (Marody 1991, s. 139). Słowo tradycyjne wymaga wyjaśnienia, gdyż znacznie odbiega od etnologicznych konotacji terminu tradycja. W cytowanym fragmencie chodzi o „tradycję» specyficznego rodzaju, «tradycję» ufundowaną na drodze dość bolesnego

społeczeństwo na grupy o nierównych prawach i wpływie. W ich wyniku do Sejmu wchodziło 74 przedstawicieli bogatych chłopów (Kieniewicz 1969).

³ Możliwość udziału w ciałach kolegialnych dopuszczonych przez władze austriackie, słabe zainteresowanie chłopów wyborami i nieporadność tych, którzy chcieli wziąć w nich udział, sprawiły, że na wsi galicyjskiej pojawili się ludzie starający się wciągnąć chłopów do życia publicznego. Pomimo personalnych szykan ze strony władz austriackich, jakie spotykały między innymi ks. Stojalowski, redaktora pism dla ludu, organizatora kółek rolniczych i propagatora oświaty ludowej, liczba działaczy zainteresowanych aktywizacją galicyjskich chłopów rosła. Wyniki tej pracy stały się widoczne między innymi podczas zorganizowanego przez Bolesława Wysłołucha we Lwowie wiecu, który zgromadził 3 tysiące chłopów i stał się punktem wyjścia do założenia 1895 r. Stronnictwa Ludowego. W tym samym roku SL wprowadziło do Sejmu Krajowego 9 ludowców. Na fali rewolucji 1905 r. podjęto starania o demokratyzację praw wyborczych w monarchii austro-węgierskiej. W 1907 r. zniesiono system kurialny w wyborach do Rady Państwa. W Galicji Sejm Krajowy nadal funkcjonował w systemie kurialnym, mimo to wybory 1908 r. były sukcesem Polskiego Stronnictwa Ludowego — takiej nazwy używano od 1903 r. (Kieniewicz 1969).

⁴ Do powszechnych, równych, tajnych, proporcjonalnych i bezpośrednich wyborów w 1919 r. społeczny grunt w żadnym z dawnych zaborów nie był tak dobrze przygotowany jak w byłej Galicji, gdzie frekwencja wyborcza wynosiła od 70 do 86%. W kolejnych wyborach, w dwudziestolecie międzywojennym, frekwencja była nieco niższa, ale w Małopolsce zawsze utrzymywała się na poziomie ok. 70%.

treningu behawioralnego” (ibidem, s. 139). Dla władzy pozorowanie wolnych wyborów było sposobem uwiarygodnienia rządów nie tyle w oczach społeczeństwa, ile na użytek polityki zagranicznej. W efekcie „udział w wyborach był postrzegany jako akt czysto rytualny, aktem politycznym stawało się nie wzięcie w nich udziału. (...) Dla ludzi w nim uczestniczących stanowił bezpieczną, choć często nużącą formę kontaktów zwykłych śmiertelników z *sacrum* [władzy — A. M. S.], od którego na co dzień należało trzymać się z daleka” (Marody 1991, s. 140). W ten sposób dystans wobec sfery władzy i polityki, wywodzący się z kultury chłopskiej, został utrwalony w czasach PRL, podtrzymując społeczne przekonanie, że wybory nie są działaniem mogącym prowadzić do zmiany czy wpływu na decyzje w skali państwa.

W 1989 r. przeprowadzono tak zwane wybory kontraktowe. Po uchwaleniu 29 lipca 1990 r. ustawy o partiach politycznych zaczęły powstawać nowe partie, które w 1991 r. stanęły do wyborów przeprowadzonych na podstawie nowej ordynacji wyborczej z 27–28 czerwca 1991 r. Od tego czasu regularnie przeprowadzane są wybory „spełniające standardy demokratyczne”, a rok 1997 zamyka „sekwencję instytucjonalizacji nowego systemu politycznego” (Grabowska, Szawiel 2003, s. 64). Był to rok uchwalenia i przyjęcia w referendum konstytucji, rok zmiany ustawy o partiach politycznych, a także rok wyborów parlamentarnych, w których władza przeszła „z rąk do rąk”, co jest uważane za podstawowe kryterium demokracji.

„Rządy parobków”

Te zmiany były obserwowane w nowotarskich wsiach i komentowane zupełnie inaczej niż w dyskursie elitarnym. Zasadnicza większość rozmówców wyrażała pogląd, że wybory są działaniem mało ważnym i nieznaczącym, wybory nic nie zmieniają, prości ludzie nie mają wpływu na nic. Wybory ich zdaniem nie mają większego sensu:

Ile tych wyborów było: jedno, drugie, trzecie i jaki był czort przed, taki i po. Myśleliśmy, że może coś będzie lepiej, a tu nie widać żadnej poprawy (249:1).

Dlaczego tak się dzieje, wyjaśniano w toku rozmów:

Na co to jest, to ja nie wiem! Na co te wybory?! Powinien jeden rządzić! (...) Na stałe! Jeden rządzić jednego słuchać, a nie pięćset, tysięcy czy kielo tam! Kielo oni biorą pieniądze i kielo oni osukują Polskę?! (214:1,3).

Ta wypowiedź wprowadza w samo sedno problemu. Dobra władza to władza autokratyczna — rządy gospodarza kraju, który

żeby dobry był, rządził dobrze, wszystkich dobrze prowadził! (...) Bo to jest Polska! On powinien dla Polski, stawić się za rolnikami, za wsiami, za wszystkim! (241:1).

Z tych wypowiedzi wynika jasno, że kolektywna władza pochodząca z wyboru nie jest władzą pożądaną, o czym już była mowa, zatem wybory postrzegane są jako działanie mało sensowne.

Zdaniem rozmówców, prawdziwie dobrego gospodarza kraju nie można wyłonić w wyborach. Przede wszystkim dlatego, że

nie ma z kogo wybierać. No, jak są sami źli, no to nie można dobrego wybrać, choćby się nie wiem jak chciało wybierać!! (168:2);

Sami Żydzi, Pani, kogo tu wybierać? To nie ma z czego wybrać, żeby dobry był! (79:2).

Wobec braku odpowiedniego kandydata, takiego jak Jan Paweł II albo Józef Piłsudski, ktoś jednak Polską rządzić musi:

no ja wiem, na co są te wybory?! Musą być! Na to może, żeby ktosik rządził Polską. No to jest obowiązkiem, to trzeba iść. Bo to jest dla Polski — to Ojczyzna nasa! Trzeba wybierać! (241:1).

Zgodnie z tym rozumowaniem wybory służą jedynie wyłonieniu zastępcy prawdziwego władcy. Zdaniem rozmówców nie należy się po nim spodziewać wiele. Wątpliwości, jakie budzi władza pochodząca z wyboru, są w słowie *ktosik*. Wybory nie są działaniem napawającą optymizmem, wybrani bowiem

tak gospodarzą jak — ja wiem? — jak gospodarz zostawi na gospodarstwie parobka, to parobek wszystko w pierony wyprzedaje, tak oni Polskę wyprzedają! (148:2).

Konkluzja jest jasna, skoro nie ma prawdziwego gospodarza kraju, który by dbał o naród i państwowe gospodarstwo tak jak należy, kraj skazany jest na rządy parobków, nieudolnych zastępców, którym dobro państwa nie leży na sercu:

to my wybierali, bo oni się chwaliли, że dobrze będzie. A teraz, co jest? (...) Nie spełniają obietnic! Nic nie spełniają! Po co tą Polskę sprzedają! To jest banda cyganów! Nie dbają wcale, o nic! Proste ludzie to niech umierają z głodu! Oni się tam ino wadzą więcej nic! (241:3).

„Rządy parobków” są wyobrażeniem mającym liczne konsekwencje. Po pierwsze pokazują, że w wyborach wyłania się jedynie namiastkę prawdziwej władzy. Dobrego gospodarza kraju nie wybiera się w wyborach. Przysłuchując się opowieściom o wyborze Jana Pawła II, opisanym w rozdziale dotyczącym władzy, można odnieść wrażenie, że prawdziwego władcę zsyła Bóg lub los, podobnie jak zsyła rodzinie ojca będącego dobrym gospodarzem albo utracjuszem — „skapańcem”. Procedura wybierania nie jest sposobem, który w wiejskim dyskursie lokalnym uważany by był za odpowiednią drogę wyłania władzy. Nie jest to sposób właściwy, ale obecnie jedynie dostępny i dlatego trzeba po niego sięgać,

bo ktoś musi rządzić! No, bo znowu takiej samowoli, to na całym świecie nie ma, żeby nie było rządu! (250:1).

Jednak naprawdę dobry władca powinien się objawić. To przekonanie ujawniane jest na przykład w zdaniu:

no, nie urodził się jesse taki, abo nie dorósł taki, co by to chycił w łapy, tak silnie na 100% (273:1).

Wyobrażenie władcy zsyłanego przez Absolut czy los jest elementem tradycyjnego obrazu świata. Jak widać, współczesny, wiejski dyskurs lokalny do niego nawiązu-

je. Tymczasem jest to wyobrażenie całkowicie niezgodne z poglądem, że wolne, powszechne wybory dają rękojmię wyłonienia możliwie najbardziej reprezentatywnych kolegialnych ciał decyzyjnych. Przekonanie o walorach procedury wyborów jest jednym z fundamentów współczesnego dyskursu elit symbolicznych na temat polityki.

„Władza musi być jednolita, a nie taka rozbieżna!”

Przekonanie o „rządach parobków” wiąże jeszcze inne wyobrażenia i związane z nimi emocje. Przede wszystkim ujawnia niechęć do władzy kolektywnej krótko streszczoną w zdaniu:

Władza musi być jednolita, a nie taka rozbieżna! (273:2);

lub przedstawioną szerzej:

Jak jest tam kie w tym „Dzienniku”, to ile ich tam siedzi na tej sali?! Nie mogłoby to pięciu, dziesięciu obradować?! Ba sto, dwa sto ich tam siedzi! Wie Pani, to nerwy biera! To szkoda myśleć! (376:2).

Władza kolektywna powoduje pomnożenie nieudolnych zastępców:

Po co nam taki parlament?! Tyle hołoty! (353:5).

Określenie „hołota” ma podkreślać przypadkowość i zwyczajność wybranych „parobków”, którzy nie mogą się równać z „gospodarzem z prawdziwego zdarzenia”. Kolektywna władza wydaje się rozmówcom rozwiązaniem nieefektywnym — sejm nie tworzy ustaw porządkujących sferę gospodarczą w kierunku oczekiwanym przez rozmówców. Ich zdaniem, nie tworzy też prawa, które by ochraniało ich bezpieczeństwo. Stąd też konstatacja „do dupy takie prawo, co oni je tworzą!” nie należała do rzadkości. Władza kolektywna jest uważana, na nowotarskiej wsi, nie tylko za nieskuteczną, lecz i kosztowną:

Oni idą na dietę i tam radzą i radzą i wsie to na nic idzie! Wsie idzie do powietrza! Jak dym! A diete biera! Siedzi i setkę mo na dzień. A jo muse się ze steroma obejść i z rodziną, i węgiel! I jo nie jojce ze mi bieda, a im wsie bieda! (376:2).

Jak wynika z tej wypowiedzi, władza płaci posłom za „gadanie po próżnicy”, co jest postrzegane jako marnowanie pieniędzy zapracowanych przez naród i oddanych w podatkach.

Nieefektywność i kosztowność władzy kolektywnej budziły żywą nienawiść nowotarskich rozmówców wyrażaną w bezpardonowych sformułowaniach:

tych posłów trzeba by wszystkich zagazować! (373:4);

Hitlera nam trza! (390:1);

Hitlera sprowadzić na nich! (389:1);

Samolot pasażerski na ten sejm puścić! (379:4);

Jak Hitler palić w piecu! (373:4);

Powiesić ich wszystkich za jaja! (391:2);

Ten sejm zasrany! (89:3);

Hitlerze wróć i rozpiardol to wszystko! (383:5);

Skurwysyny mają ponad sto milionów! Kurwa! Na miesiąc! I on nie będzie się koryta trzymał?! Ja bym odstrzelił każdego jednego w tym sejmie! (307:2);

Żeby Pon Bóg zesłał taką klątwę jak dawno temu było w Licheniu! Co by kapali jak muchy! To może by się opamiętali! A jak nie będą tak zdychać, to oni będą rządzić i rządzić! I zryć! Bo mają co! A oni się o robotników nie martwią czy jedzą czy nie jedzą! (33:11).

Złość wyrażana nie tylko w słowach, lecz także gestach, mimice, podnoszeniu głosu wynika ze spojrzenia na parlament z perspektywy, z jakiej patrzą rozmówcy. Z tego punktu widzenia, zamiast jednego człowieka, sprawnie zarządzającego gospodarką, sprawiedliwie dzielącego wypracowany dochód, dbającego o dobro i bezpieczeństwo narodu, rządy sprawuje grupa ludzi pobierających znaczący procent dochodów państwa, zapracowanych przez naród. Ich działalność, zdaniem rozmówców, ogranicza się do przetracania znacznych funduszy, które, co podkreślano, sami sobie przyznają. Otrzymują je w zamian za pracę, której nie wykonują. Jak powszechnie uważali rozmówcy, działania posłów nie służą poprawie gospodarki czy zwiększeniu bezpieczeństwa,

jak już jest wybrany to nie dba o nic! Dba o swój tyłek! O swoją rodzinę! O swoje koryto! (244:3).

Patrząc z gospodarskiej perspektywy, sejm jawi się jako „banda darmozjadów”, którzy nie wykonują uczciwie nawet swoich minimalnych obowiązków:

Ilu jest polityków w sejmie?! Jest ich przeszło 400! To proszę popatrzeć jak obrady sejmu są! Jest ich ze 40! (383:8);

Co robią w sejmie?! No dużo robią! Widziałem, że śpią, biją się, różne cuda robią! (10:3);

Tysiąc ludzi tam na tych stołkach będzie siedzieć, i hukać i pieniądze brać, po sto milionów! [2000 r.] (118:2);

Mnie to krew zalewa, jak widzę ten sejm! Jak pani idzie do pracy to ma pani obowiązek! I jak pani do roboty nie przyjdzie to wyleją. A tam?! Jakieś prawa mają ustalać, a tam pić osób siedzi w ławach! Jeden pieprzy, sam nie wie co! I to jest sejm?! Kopa w dupę, następny i gotowe! (373:8);

Jak źle rządzi to na krzaka go! (390:2).

Irytacja wynika z tego, że posłowie nie spełniają oczekiwań rozmówców. Zamiast „siedzieć i hukać”, powinni starać się naśladować gospodarza. Sejm powinien się zajmować

życiem człowieka! Bytem człowieka! Żeby mu zapewnić byt jakiś taki! A nie zajmować się żeby on nie mógł aborcji stosować czy mógł stosować (...). Czy pani się będzie zastanawiała w domu nad tym, co powiedzieć dzieciom, jaką bajkę im opowiedzieć?! Czy pani będzie myślała nad tym gdzie zapracować, aby na chleb było! (111:2).

Ta wypowiedź ukazuje lokalną hierarchię priorytetów, która wcześniej została, nieco przewrotnie, nazwana „perspektywą garnka”. W takim ujęciu sprawy bytowe są zdecydowanie na pierwszym miejscu, pozostałe to „pańska fanaberia”. Sejm, podobnie jak głowa rodziny, powinien zajmować się tym, co ważne, a nie tym, co z perspektywy rozmówców jest nieistotne:

to też mi się nie podoba, jak oni bronią piešków! Bronią wszystkiego! A tyle ludzi bezdomnych jest! I matek z dziećmi! I dzieci nie chciany! Abo sieroty! To tym się nie zainteresują! Ba w sejmie się pieškami interesują!!! (137:1).

Sprawy bytowe całego narodu są tym, czym powinna zajmować się władza. Wynika to jasno z przyjętego wzoru państwa jako gospodarstwa i ideału władzy jako gazdy. Władza kolektywna — parlament, debatujący nad problemami odległymi od naprawę istotnych spraw gospodarczych, budzi oburzenie.

Podkreślając odmiennosc wiejskiego dyskursu, warto przypomnieć, że w dyskursie elitarnym niezwykle istotnym wyznacznikiem sprawności działania procedur demokratycznych jest wymiana partii sprawujących władzę. Aby można było mówić o prawidłowym funkcjonowaniu systemu demokratycznego, co jakiś czas powinna się dokonywać wymiana partii rządzących. We wsiach nowotarskich wymiana partii jest postrzegana inaczej. Zakłada się, że nowa partia u władzy to nowa grupa „darmozjadów” do wyżywienia przez naród:

ftory przy zlobie to telo poje, co ma doś! I każdy się trzymie zlobu i poje! A reszte zaś za pięć roków inny skurwysyn przyjdzie i inny będzie jod! (322:2).

Patrząc z tej perspektywy, zmiana partii rządzącej zwiększa tylko ilość narodowych dochodów marnotrawionych na władzę kolektywną. Toteż problem zmiany rządzących opcji politycznych ujmowany jest krótko:

Koryto to samo! Ino świnie się zmieniają! (244:1).

Jest to kolejny przykład zasadniczych odmiennosci dyskursu wiejskiego i elitarnego.

Różnice między partiami często interpretowano jako oszustwo. Zdaniem rozmówców wiadomo, że wszystkim chodzi o władzę, a ściślej o korzyści materialne z niej płynące. Różnice programowe służą zamaskowaniu rzeczywistych intencji ludzi władzy, którzy

w telewizorze się klóć, a tak to razem piją.

Postrzeganie systemu wielopartyjnego jako zasłony dymnej osłaniającej bezpartonowe dążenie do władzy dobrze ilustruje wypowiedź nagrana na targowisku w 2001 r.:

jeżeli chodzi, założmy, o Unię Wolności. Rozeszli się z AWS-em półtora roku przed wyborami. Teraz ponownie 600 ich idzie do Platformy. A Unia ponownie chce się łączyć z AWS-em i SKL-em. To jest normalnie, za przeproszeniem, pojebane! Jak my się rozeszli, to po co mamy się schodzić?! Drugie ryje do koryta i nic więcej!!! (373:11).

Ta wypowiedź targowego sprzedawcy w średnim wieku zadziwia znajomością zmian na polskiej scenie politycznej. Trudno jednak mówić tu o „kompetencji poli-

tycznej” (Bourdieu 2006), gdyż rozmówca wszystkie te informacje uważa za wiadomości o kreowanym na użytek ludzi zewnętrznym wizerunku — masce, jaką władza stara się oszukać wyborców. Nie uznałby tego za wiedzę o sprawach władzy. Prawdziwa wiedza, zdaniem wielu rozmówców, polega na tym, żeby przejrzeć oszustwa władzy i pod pozorami systemu wielopartyjnego dostrzec jej rzeczywiste intencje.

„Uni się tam sami powyberaiom!”

Nieufność wobec procedury wyborów łączy się z wcześniej omawianym przekonaniem o hermetyczności sfery władzy. W przekonaniu rozmówców obcość i niedostępność sfery władzy jest tak wielka, że skrajną naiwnością byłoby sądzić, iż prosty człowiek może dokonać w tej sferze jakichkolwiek zmian. To przekonanie o bezsilności wobec władzy przypomina zarówno diagnozę Jana Stanisława Bystronia z początku XX w., jak i spostrzeżenia Mirosławy Marody dotyczące okresu PRL. W nowotarskich rozmowach przekonanie o braku wpływu na władzę jest powtarzane nieustannie. Zdaniem rozmówców praktyka wyborów niczego nie zmienia, ponieważ wyłoniona w wyniku wyborów władza i tak nie jest tą, na którą oni głosowali. Lokalne objaśnienie tego faktu jest zwykle streszczane w jednym zdaniu:

uni się tam sami powyberaiom! (322:7)

lub inaczej:

nie ma sensu w ogóle żadnego, ani na prezydenta głosować, ani na kogo, bo oni się tam sami powyberają! (16:2).

Znaczeń tego wielokrotnie powtarzanego poglądu pojawiło się kilka.

Na pytanie badacza:

czy nie ma sposobu żeby wybrać dobrych ludzi?

Rolnicy w średnim wieku, sprzedający na targu, odpowiadali:

to już od nich zależy, nie od nas, a od nich. Niech się wybierają! (371:1).

Rozmówca, który wypowiadał się podobnie, zapytany wprost:

czy to znaczy, że wybory są fałszowane,

odpowiadał:

w ostatnich wyborach do rad niezależni obserwatorzy stwierdzili, że głosowało 30%, a oficjalnie podali, że 60%. Dalej jest fałszowanie wyborów! (373:3).

Oskarżenia o fałszowanie wyborów zwykle były przedstawiane w formie nieco zawołowanej:

no chyba to demokratyczne wybory, tak, że chyba ni ma fałszerstw, no na pewno zdarzają się... (253:1)

lub całkiem otwartej:

Idziem do kościoła rano i skreślím tam mniej więcej, kogo rozumiem, a oni kogo chcą to sobie wybiorą, a to co my skreślím to i tak idzie gdzieś. Nie tak jest? (376:3).

Czasem przytaczane są inne, lokalne argumenty na rzecz tezy „oni się sami powybierają”. Jednym z nich jest argumentacja uważana w rozmowach za zdroworozsądkową:

jeśli się sami nie powybierali, to, kto ich wybrał? Jo na nich nie głosowałem, sąsiedzi, tyż nie głosowali to, kto głosował? Pani?!

Rozmówcom zadziwiająco wydawało się zwycięstwo w wyborach przedstawicieleli partii, które we wsiach nowotarskich nie cieszą się popularnością. Wiara w zdrowy rozsądek ludzi w innych regionach kraju oraz założenie, że jest on jednakoowy we wszystkich regionach, skłaniała ich raczej do przyjęcia tezy o „samowybieraniu się” władzy niż ku koncepcji, że wyborcy w wielkich miastach mają inne preferencje. Dobrym przykładem może być zdziwienie zwycięstwem Hanny Gronkiewicz-Waltz w wyborach na prezydenta stolicy. Pytaniom, kto na nią głosował, nie było końca, bo jak argumentowali nowotarscy rozmówcy, „ona polskie banki wyprzedzała”.

Innym kontekstem, w jakim pojawia się zdanie „oni się sami powybierają” jest tajemniczość obecnej ordynacji wyborczej. Rozmówcy uważali, że ich głos i tak nie idzie na człowieka, na którego głosują, ale na daną partię i w efekcie wchodzi do sejmu inny kandydat, który był wyżej na ułożonej przez partię liście wyborczej. Kilku rozmówców postulowało:

Teraz to powinny być imienne wybory! Na tego i tego! A nie tak na partię! To jest źle, bo potem partia, jakiego wskaże, to tam wkłada! Dlaczego? Bo, na przykład, są posłowie, tu, nasi wychodzili do sejmu! I mieli po kilka, nawet dziesiąt tysięcy więcej głosów! A w SLD wychodziło, że miał 500 [głosów] i przeszedł! A jakże to?! Jak ma tysiące i nie przeszedł?! Bo ta partia ich nie przeszła tu! To jest tak trochę nie tego! (58:5).

Czterdziestoletni absolwent technikum wykladał rzecz całą klarownie:

Polacy jakby mieli klapki na oczach! To powinna być ordynacja większościowa, że kto uzyska największą liczbę głosów! A nie tam żadna lista partyjna! Ci ludzie powinni wejść, którzy mają największe poparcie społeczne. On powinien być tam! W sejmie! Ten, co dostał najwięcej głosów w moim terenie! W naszym terenie!

Jeszcze inny wymiar „samowybierania” jest taki, że ludzie po dojściu do władzy ulegają przemianie. To zjawisko było opisane w rozdziale dotyczącym władzy. Tu trzeba je przywołać, ponieważ tłumaczy, dlaczego nawet jeśli zagłosuje się na ludzi, którzy deklarują chęć działania dla wspólnego dobra, po wejściu do sejmu będą dbali jedynie o własne korzyści:

jak już jest wybrany, to nie dba o nic. Dba o swój tyłek, o swoją rodzinę, o swoje koryto! A co obiecywał? To jest cygaństwo! Oni obiecują lasy góry! A jak są wybrani zapominają o ludziach i robią swoje! (244:4).

Ta osobowościowa przemiana, jaką przechodzą kandydaci, wkraczając w tajemniczą, rządzącą się własnymi prawami sferę władzy, powoduje, że

nie da się wybrać dobrych ludzi, co by się nie zmienili.

Ta zasada została pokazana na przykładzie przywołanym przez emerytowanego murarza:

Ten, co źle rządził, jak się to nazywał? Co był wicepremierem? A Balcerowicz!

Badacz: Ale to ludzie go wybrali!

Murarz: A kto mógł wiedzieć, że on takim będzie oszustem?! A kto mógł wiedzieć, że on takim oszustem będzie, taki Balcerowicz?! Ja go sam popiero! A widzisz, co się stało z nim?! (179:3).

Często też uważano, że po wyborach nawet porządny człowiek musi się dostosować do zasad panujących w sferze władzy — musi „się dogadać”:

Ja pani powiem, że myślę, że przy wyborach to tak [ludzie mają wpływ na władzę]! Ale jak już wybory się skończą, to oni później między sobą się dogadują! I tak dalej oni już między sobą! (18:4).

Konkretny przykład takiego działania przedstawiał kuśnierz w średnim wieku:

No tak jak mówię, wybory są fałszowane! Później, na przykład, zwycięża opcja AWS i takich sobie ten... dobiera jak Balcerowicz do władzy, no! A dlaczego na przykład Unia Wolności nie zwyciężyła? Bo go ludzie nie poparli, no nie?! A wepchnęli go na Ministra Finansów, który jest chyba najważniejszym, odpowiedzialnym stanowiskiem w Polsce! (188:1).

Ta wypowiedź ujawnia lokalne przekonanie, że po wyborach sfera władzy zaczyna żyć własnym życiem, niedostępnym dla zwykłych ludzi:

Oni mają władzę, bo im automatycznie przysługuje władza, że ich naród wybrał! Że ich ludzie wybrali! I teraz uni, uni decydują o wszystkim! A cy tak zrobią, cy tak?! Jaki ludzie mają wpływ? Nikt nie ma wpływu! To jest tak samo jak i w rządzie! My ich wybrali! Bo my wszyscy ich wybrali! No to widzi pani, klóć się to ino o pieniądze! Mo cały naród na to wpływ?! Ni mo!!! (108:5).

Rozważając tę wypowiedź, warto się zatrzymać przy słowie automatycznie. Użycie go podkreśla niezwykle istotne, lokalne wyobrażenie o tym, że procedura wyborów legitymizuje rządy ludzi nieodpowiednich, nieprzygotowanych, jak było powiedziane wcześniej „hołoty”, przeciwstawianej przez rozmówców władcy z prawdziwego zdarzenia takiemu jak Jan Paweł II czy Piłsudski. Wybory dają wybranym legalne prawo do sprawowania funkcji publicznych, legalne, ale nie moralne. Tego ostatniego zwykle odmawiają im rozmówcy. Patrząc z perspektywy rozmówców, wybory legitymizują władzę ludzi, którzy nie mają do niej moralnego prawa, a to prawo jest fundamentem prawdziwie dobrej władzy. Wyostrażając, można powiedzieć, że wybory widziane z perspektywy gospodarskiego wzoru władzy jawią się jako zalegalizowana prawnie procedura uzurpacji władzy przez ludzi, którzy nie mają do niej moralnego prawa.

„Ludzie tracą już nadzieję w ogóle we wszystkim!”

W przywołanej powyżej wypowiedzi padło słowo wpływ. Trzeba zastrzec, że zostało wprowadzone do rozmowy przez badacza. Rozmówcy używali go rzadko, w przeciwieństwie do słów wiara i nadzieja:

Ten rząd [w 2000 r.] nie jest dobry! W ogóle już im ludzie nie wierzą! Ludzie tracą już nadzieję w ogóle we wszystkim. We wszystkim ludzie tracą nadzieję! No, bo jak tu wierzyć?! (169:4);

Idem do wyborów, ale nigdy ni mom nadziei, nie wierzę w to, że ktoś coś zrobi, bo wszyscy ino obiecujom, że podwyżki..., a dajom tym bogatym, a rencistom, emerytom, nauczycielom gorsze wychodzą. (242:2);

Ja teraz nie wierzę już w nic, bo ten rząd, jaki był [w 2000 r.], niby demokratyczny, a tu nic się nie dzieje, żeby poprawa była. Ludzie wybierają, bo wierzą, że będzie lepiej, a tu niestety nie ma, jest coraz gorzej! (...) Ja to nie wierzę nikomu z nich! Bo jak to się mówi: umiesz liczyć? Licz na siebie! I ja na siebie liczę, bo im nie można wierzyć! (249:3).

Racjonalno–operacyjne określenie wpływ, istotne w elitarnym dyskursie politycznym, w dyskursie wiejskim jest zamienione na kategorie nadzieja i wiara, zdaniem rozmówców znacznie bardziej odpowiednie, co podkreśla wypowiedź:

jest tako nadziejo, ze może coś być z tego, ale cy to jest tam jaki wpływ...? (247:2).

Zastosowanie terminów nacechowanych transcendentalnie i emocjonalnie, takich jak wiara i nadzieja, jest symptomatyczne. Pokazuje, jakim językiem mówi się o rzeczywistości politycznej i jakimi kategoriami się o niej myśli. Jak to już było kilkakrotnie powiedziane, w wiejskim dyskursie dominują kategorie aksjologiczne, charakterystyczne dla tradycyjnego sposobu pojmowania i opisywania świata. Przywoływanie nadziei i wiary w kontekście wyborów podkreśla, że o ile nastąpiła modernizacja w sferze prawem kształtowanej praktyki życia polityczno–publicznego, o tyle znacznie wolniej nowoczesne kategorie pojęciowe wypierają tradycyjne wyobrażenia. Jak wynika z rozmów, nadal szary człowiek może mieć naiwną nadzieję na poprawę swojego losu, a nie realny wpływ na wybór lepszego rozwiązania. Można zatem stwierdzić, że traktowanie wyborów jako rytuału, obserwowane przez Mirosławę Marody (1991) w latach PRL, na początku XXI w. nie uległo zasadniczej zmianie.

Jakie jeszcze, prócz wiary i nadziei, były motywacje skłaniające do udziału w wyborach? Odpowiedzi były różne:

patriotyczne —

no, bo to jest obowiązkiem! Trzeba iść! Bo to jest dla Polski! Ojczyzna nasa! Trzeba wybierać! (241:1);

praktyczne —

żeby ktosik rządził tą Polską (241:1);

nawiązujące do dawnej tradycji —

z przyzwyczajenia takiego po prostu! Bo tak ojcowie, dziadowie nasi robili, no i my, konkretnie, idziemy (242:1)

i do całkiem niedawnych przyzwyczajzeń —

za komuny gnali jak bydło i trzeba było iść czy ktoś chciał, czy nie chciał!

Ta ostatnia wypowiedź i inne podobne prowokowały badaczy do pytań o porównanie wyborów z czasów PRL i po 1989 r. Niektórzy, zwłaszcza starsi rozmówcy, odpowiadali, że nie ma żadnej różnicy, jednak większość wskazywała, że najważniejszą zmianą jest pojawienie się wielu partii politycznych do wyboru.

„Teraz to się narobiło tych partyjów!”

System wielopartyjny wprowadzony na mocy ustawy o partiach politycznych 28 lipca 1990 r., potem jeszcze modyfikowany, zasadzał się na istotnym dla dyskursu elit założeniu, że „podstawową funkcją partii politycznych, czyli zorganizowanych grup aspirujących do władzy, grup składających się zarówno z przywódców, jak i masowo rekrutowanych członków, było nadanie form organizacyjnych i prawnych żywiołowej walce o władzę, a zarazem zapewnienie zorganizowanej kontroli nad jej sprawowaniem” (Król 1999, s. 109).

We wsiach nowotarskich wielość partii była około 2000 r. odbierana jako ogromny problem:

Na co u nas tych partyjów tyła narobione?! (273:2);

Ja nie wiem, nie wiem, na co telo tych partyjów jest! Powinno być dwie: „Solidarność” i Partya! I na kogo sa wca ludzie, niech se głosują! (...) Jak jedna była, no to było źle, a teraz nakładą ich dziesięć, piętnaście i nie wiadomo na kogo głosować! (241:1,2);

Teraz to się narobiło tych partyjów! W pierony! Nie wiadomo jakich! Nie wiadomo, co kto ma do powiedzenia! (79:2);

Ale zaś nadto tych partii! No ludzie świata! No, co to się narobiło! Sto partii cy kiele tam narobili! Za dużo! Toż nie idzie się połapać! (88:2).

Problemy z wyborem deklarowali zwłaszcza starsi ludzie, najczęściej kobiety:

no niech pani sama powi, takie głupie stare ludzie idom to, co on wie, co on tam, na kogo głosuje. No, kto tam, co rozumiał to skreślił i do tej urny rzucił (246:1)

lub: Jo się na tym nie znam! Jak to uradzim z mężem to potem... zobaczymy, co tam ktoś będzie mówił, że jak na kogo głosują [sąsiedzi]. No to pójdziemy tam, no tam na sali ino ktoś coś powie. No nie wiem jesse na kogo. Nie zajmuję się tym (376:1).

Nie tylko starsze kobiety, lecz również mężczyźni w średnim wieku narzekali na trudności decyzyjne, jakie stwarza wielość partii:

niektórzy to skreślali ot tak sobie, nawet ja sam nie wiedziałem, kogo skreślałem. (...) Powybierają się te partie, a my nie mamy pojęcia, która czego chce! (376:3).

Wielość partii jawiła się rozmówcom jako kłopot, a prócz tego jako „zbędny wyrwigrosz”. W rozmowach często podkreślano fakt, że wybory są kosztowną procedurą, kampania wyborcza to wyrzucanie pieniędzy w błoto (całkiem dosłownie, patrząc na stare plakaty wyborcze we wsiach), a partie to „bandy darmozjadów”, wykorzystujących pieniądze podatnika, aby dojść do władzy:

Ile to pieniędzy i tego wszystkiego idzie na te kampanie same?! Na kandydata i na wszystko! I po co to?! Nie lepiej by było dla tych biednych to czy dla kogoś?! Czy aparaturę jakąś do szpitala zakupić?! A to jest na nic nie potrzebne! Ile to straty po każdym wyborach?! (170:4).

Gospodarski sposób myślenia podpowiadał rozmówcom, że nie warto marnować pieniędzy, ciężko przez nich zarobionych, z bólem oddanych państwu, na działania, które i tak nie prowadzą w wybrania „dobrego gospodarza kraju”. Po to, by wybrać „parobków”, nie warto wydawać aż tyle. Ten tok myślenia ujawnia daleko posuniętą nieufność zarówno wobec systemu wielopartyjnego, jak i demokratycznych procedur wyłaniania władzy.

Gospodarskie podejście do procedury wyborów wyrażało się na przykład w zaleceniach, aby nie głosować na kandydata na prezydenta, który ma słabe wyniki w sondażach przedwyborczych, gdyż to oznacza drugą turę wyborów:

lepiej głosować na tych, co mają przewagę. Po co jeszcze jedna tura? To są koszty! (418:4);

No, to przecież na te plakaty to idą wielkie pieniądze! Na to wszystko! No idzie na to pieniądze dużo! Na te wybory tylko! A w kraju się bieda robi! Powinni lepiej zadbać o kraj! (169:5).

Uściślając, należałoby dodać: zadbać jak o własne gospodarstwo. Dbałość to nade wszystko prawidłowe ustawienie priorytetów w sferze wydatków. Tak jak w budżecie rodzinnym, tak i w państwowym, nie należy wyrzucać pieniędzy na „fanaberie”, nie wolno ich marnotrawić i przehulać. Ciężko zapracowane dochody powinny być przeznaczane przede wszystkim na sprawy najważniejsze — bytowe.

* * *

Streszczając dotychczasowe ustalenia, można stwierdzić, że wybory w lokalnych wyobrażeniach są wielce niedoskonałą praktyką wyłaniania „parobków”, niechętnie akceptowanej władzy kolektywnej, drogiej, nieefektywnej, stanowiącej substytut prawdziwej władzy. Wobec braku „dobrego gospodarza” trzeba wybrać jego nieudolnych zastępców. Ci ostatni nie dbają o naród i państwowe gospodarstwo, ale, jak wielokrotnie mówiono, „grabią do siebie”. Towarzysząca wyborom kampania postrzegana jest jako działanie zbędne, a kosztowne, marnowanie zarobionych przez naród pieniędzy. Według lokalnych przekonań wybory nie zwiększają wpływu na władzę, ponieważ: bywają fałszowane, do władzy dostają się ludzie, na których rozmówcy nie głosowali, procedury wyborcze określone w obowiązującej ordynacji sprzyjają niejasności, a także dlatego, że po dojściu do władzy ludzie „zmieniają się, zwykle na gorsze”. W efekcie wybory są postrzegane jako procedura pozornej legalizacji rządów ludzi, którym rozmówcy nie przyznają moralnego prawa do władzy.

Wybory, według nowotarskich wyobrażeń, są działaniem mało sensownym. Nie dają realnego wpływu na proces decyzyjny. Wybory są postrzegane jako czynność w znacznym stopniu rytualna, czyli tak jak były widziane w czasach PRL. Aby uprawomocnić użycie określenia rytualny, posłużę się słowami Ludwiga Wittgensteina, który w komentarzach do *Złotej gałęzi* Frazera pisał, że rytuał „ujawnia

pragnienie” (1998, s. 16). W nowotarskich rozmowach z kolejnymi wyborami związana jest mglista nadzieja na poprawę warunków życia. Pragnienie, aby „było lepiej”, skłania rozmówców do pójścia do urn, pomimo że doświadczenie poprzednich wyborów i zdrowy rozsądek każą wątpić w to, czy nowa władza okaże się „dobrym gospodarzem kraju”.

Nieufność rozmówców wobec procedury wyborów wynika z tradycyjnych wyobrażeń o dobrym władcy, który powinien się „objawić”. W efekcie wybory traktowane są jako działania zastępcze. W oczach rozmówców jest to aktywność władz i mediów podejmowana po to, by oszukać prostego człowieka. Oszustwo polega na ukrywaniu trudnej prawdy, że „nie ma dobrego gospodarza kraju”. O tym, jak przerażająca jest to konstatacja, można przekonać się, patrząc na problem od strony gospodarstwa — czegoż można się spodziewać w gospodarstwie, w którym zabrakło gospodarza! Wybory to sposób ukrycia tego smutnego faktu.

Ta fundamentalna krytyka demokracji reprezentacyjnej, wyrażana w sposób charakterystyczny dla dyskursu wiejskiego, nie oznacza, że nowotarscy rozmówcy nie angażują się z pasją w przedwyborcze debaty. Choć nie uważają, że mają wpływ na sferę władzy, zawsze są zwolennikami jakichś kandydatów, a przeciwnikami innych. Z osobami popieranymi przez siebie zwykle nie łączą gorącej *wiary* w to, że „coś na lepsze zmienią”, natomiast z reguły emocjonalnie wyrażają niechęć do ich wyborczych przeciwników.

Wybory prezydenckie 2000 r.

Wrzesień 2000 r., kiedy ekipa badawcza prowadziła kolejną turę badań we wsiach powiatu Nowy Targ, był okresem przygotowania do wyborów prezydenckich, w których głównymi kandydatami byli Aleksander Kwaśniewski i Marian Krzaklewski. Warto przypomnieć, że 8 października, w pierwszej turze wyborów, wygrał Aleksander Kwaśniewski, uzyskując 53,9% głosów i tym samym kontynuując prezydenturę uzyskaną w wyniku wyborów 1995 r.

„Naobiecują, naobiecują, a potem klap!”

Kampania wyborcza budziła ogromną niechęć rozmówców, gdyż była postrzegana jako obietnice bez pokrycia:

Oni wszyscy, skurwysyny, jednacy! Obiecują a potem nic! Na tem polityka polega! Żeby obiecować! Ćmić tę szarą masę! Ujaić! Ujaić tą szarą masę! (...) A oni jedno wszyscy chuje wiedzą — ujaić tę szarą masę, żeby głosowali! A tak samo będzie jak i przedtem! (...) Nadzieja matką głupich!!! (244:1);

Wszyscy dziś gadają, co ten będzie robił, ten tamto, tamto ten, a przecież jak już go wybiorą, to nic nie będzie robił! (169:2);

Naprawdę obiecywali różne rzeczy, ale to jest realne! (167:5);

Nigdy nie wychodzi nic z tego, co oni gadają! (...) Naobiecują, naobiecują, a potem klap! (199:2);

Każdy ino obiecuje złote góry, a tego w ogóle nie wykonują! (170:2);

Tymczasem powinno być inaczej:

no, co kto mówi to powinno być zrobione, a jak niemożliwe, nich nie obiecuje, a jak obiecał, a nie spełnił, powinien być pociągnięty do odpowiedzialności (168:2).

Kampania prezydencka 2000 r. jawiła się rozmówcom jako wielki karnawał obietnic, które nigdy dotąd nie doczekały się realizacji —

to jeno wielki młyn na wodę, co ją leją! (170:3).

W potoku wypowiedzi podkreślających, że kampania to wyrzucanie pieniędzy i stek obietnic bez pokrycia, pojawiła się wypowiedź mężczyzny w średnim wieku, z wykształceniem wyższym niepełnym:

kampania wyborcza powinna unaocznic ludziom, kto kandyduje, co sobą reprezentuje, jaki ma program. Kampania jest potrzebna, żeby się ludzie zorientowali, jaki jest wizerunek tego człowieka (163:1).

Zarówno słowo wizerunek, jak i słowo program wskazują, że mamy do czynienia z zupełnie innym dyskursem, choć rozmowa toczyła na nowotarskim targowisku. Tym bardziej że zasadnicza większość rozmówców pytana o program preferowanego kandydata prychała z oburzeniem, uważając, że program to

obiecanki cacanki (276:1);

Jak prezydent Kwaśniewski powiedział we Wrześni, co miał te spotkania, że będziecie sobie wszyscy bezpiecznie w parku sobie spacerować, nawet o drugiej w nocy. Niech wyjdzie którykolwiek! Niech wyjdą! No wyjdźcie, młode dziewczęta, o drugiej w nocy do parku we Wrześni! To już nie powiem co by trzeba było założyć. Jak w średniowieczu — majtki żelazne! (...) Młodzi mieli mieć mieszkania! Nie mają! (199:2).

Tylko „ucony człowiek” w swojej naiwności może wierzyć obietnicom polityków.

Ludzie, którzy pracują fizycznie, są bliżej realiów życia i wiedzą, że program polityka to rodzaj kłamstwa umożliwiającego mu dojście do władzy:

wszyscy obiecują gruszki na wierzbie przed wyborami! A po wyborach jest to samo! Robi to samo, co każdy inny (167:1);

Po to som te ulotki, co oni je pizsom! To oni se pizsom po swojemu, bo się chcom dostać! A my nie som Duchami Świętymi, co by my przewidzieli, co oni myślom! (363:2).

Prosty człowiek wie, że „nie ma rentgena w oczach” (89:1), i nie przywiązuje wagi do wypowiedzianych przez kandydata słów, natomiast pilnie obserwuje jego cechy, zachowania i efekty dotychczasowych działań.

Warto się na moment zatrzymać przy tej nieufności do słownych deklaracji i przypomnieć tezy Waltera Onga (1992), który pisał, że ludzie słabo wykształceni często traktują wypowiedziane słowa nie jako nośnik informacji, ale jako sposób współlbycia ludzi ze sobą. Jest to sposób spędzania wolnego czasu polegający na wymianie słów, które nie pełnią funkcji informacyjnej. W przypadku kandydatów

na prezydenta wypowiedziane określonych kwestii należy do ich roli. Słowa padające w przedwyborczych debatach i wystąpieniach, zdaniem rozmówców, nie mają nieść informacji, są elementem rytuału kampanii wyborczej. Nowotarscy rozmówcy nie zamierzali roztrząsać proponowanych strategii transformacji. Obserwowali kandydatów, próbując zgadnąć, czy będą „grabili do siebie”, jak określano wykorzystywanie powierzonych im stanowisk w celu wzbogacenia się, czy też zechcą zrobić coś dla dobra „prostego narodu”, choć na to, jak powszechnie uważano, „nadziei nie ma żadnej!”.

Jakkolwiek obietnice kandydatów oceniane były w rozmowach jako irytujące, jeszcze gorzej postrzegane były wzajemne obelgi i oskarżenia kandydatów, charakterystyczne dla kampanii przed wyborami prezydenckimi.

To straszne, że jeden tak na drugiego nalatuje! (...) Jeden na drugiego napada, ryje po prostu, kładzie mu świństwo pod nogi, takie różne opinie, szkalują jeden drugiego! (...) Oczernia się każdego! Różne tam się wyciąga jakieś brudy! (167:1,4);

Nie powinni tak jeden na drugiego najeżdżać, tak nieuczciwie. Bo to jest nieuczciwe takie najeżdżanie na kolegę, na sąsiada, na drugiego człowieka. Kolega kolegę powinien szanować, (...) nie musi go hańbić! (159:3);

Nie powinni szkalować jeden drugiego! Przecież każdy jest człowiekiem! I każdy niech se swoje ustawy obiecuje, gada! (170:2).

Sięganie do przeszłości kandydatów na funkcje publiczne uważano za jeden ze sposobów „szkalowania przeciwnika”:

Nie lubię wyciągania brudów z poprzednich 15–20 lat! Po prostu za dużo już przez te 10 lat! Za dużo jest u nas w kraju wyciągania takiego brudów! Trzeba się wziąć za coś konkretnego, a nie za takie sprawy! Bezrobocie rośnie! Dochód spada! Zakłady padają! A u nas się robi programy zastępcze! Poprawa dla ludzi, a nie skupianie się na jakichś rozgrywkach! Kurczę! Bez wyciągania sobie jakiś tam przeszłościowych spraw! (158:4).

Relacje między politykami oceniane były w kategoriach, w jakich mówi się o więziach koleżeńskich, sąsiedzkich, lokalnych. Wiadomo, każdy człowiek jest niedoskonały. Mimo to poszanowanie sąsiada czy kolegi z pracy jest fundamentalną zasadą współżycia, powinno być zatem realizowane również w skali państwa. Tak jak w kulturze tradycyjnej wysoko ceniono społeczny szacunek i uznanie (Dobrowolski 1966), tak i obecnie uważa się, że brak wzajemnego poszanowania polityków jest poważnym uchybieniem.

„Intuicja i wyczucie”

Powszechna negatywna ocena kampanii wyborczej prowokowała do postawienia pytania, jak zorientować się, na kogo należy głosować. Nowotarscy rozmówcy najczęściej deklarowali kierowanie się „intuicją i wyczuciem” (np. 256:3), czyli kategoriami bardzo mglistymi. W rozmowach było to widoczne w częstym używaniu słów „wydaje mi się”. Często intuicję wspierano równie niejasną kategorią znajomości:

no znam go mniej więcej, wiem, że coś zrobił, coś chce zrobić, to się głośnie (...), na jakiegoś takiego co się niby kieruje..., że się może gdzieś słyszało..., może się wie..., może by się chciało, a później i tak nie wychodzi!

Równie niejasnym kryterium wyboru było: „żeby dobry był”. Ta obszerna kategoria zwykle była uzupełniana typowymi dla tradycyjnej społeczności wiejskiej kryteriami oceny dobrego człowieka:

żeby z kogoś porządnego się wywodził, a i będę w życiu jakąś przeszedł, żeby miał rozumienie dla ludzi (242:4).

Mgliste kategorie takie jak wyczucie, „znajomość” kandydata, „bycie dobrym”, uzupełniano obserwacją zewnętrznego wizerunku kandydata i oceną sformułowaną w kategoriach takich, w jakich ocenia się gospodarza czy głowę rodziny na forum społeczności wiejskiej. Kandydat zatem musi mieć dobrą prezencję („jak on jest elegancki, to budzi zaufanie”), być dobrym mówcą („ważne jest, jak się zachowuje, jaką ma wypowiedź”). Powinna go cechować wysoka kultura osobista („musi umieć sięgnąć na ten stół i zachować się przy publiczności; mistrzynią w tym jest Kwaśniewska: inteligentna, kulturalna, grzeczna owszem i dobrze wykształcona” (160:6)). W realiach polskich bardzo wysoko cenione jest opanowanie, godność i powaga. Kandydat nie może być pieniaczem obrażającym rywali, jak Lech Wałęsa, którego pamiętne podawanie nogi zamiast ręki było często przywoływanym przykładem:

No ręki nie podał jeden drugiemu! No jak to? Jak to takie [zachowanie]?! To, to prosty chłop jeden do drugiego rękę poda (...) A on taki obraźliwy! (170:5).

Korzystne jest, żeby był

finansowo ustawiony, bo wtedy można wierzyć, że on chce zrobić coś, a nie kabzę nabici i ustawić rodzinę, jak Wałęsa (np. 269:2).

O czym świadczą te postulaty? Przede wszystkim o tym, że prezydent reprezentujący Polskę i Polaków na arenie międzynarodowej, powinien jak głowa rodu na forum społeczności wioskowej czy parafialnej godnie się zachowywać i nie odbiegać poziomem od głów innych państw, co byłoby poniżające dla całego narodu. Opanowanie, obycie, wykształcenie i znajomość języków obcych są wyróżnikami człowieka z klasą, której wymaga się od kogoś, kto reprezentuje naród rozumiany, jak już było powiedziane, jako wielka rodzina.

Rozmówcy często obwiniali media o nagłaśnianie różnych nieprzyjemnych spraw. Tę sytuację zwykle porównywano do życia rodzinnego. Zarówno w tradycyjnej kulturze chłopskiej, jak i na wsi współczesnej rodzina musi dbać o swój wizerunek zewnętrzny, choć wiadomo, że

jak to w rodzinie czasem się przemówią, a czasem i pobiją.

Wszystkie te wewnętrzne problemy powinny być ukrywane przed obserwatorem zewnętrznym (o czym pisał, ujmując sprawę ogólnie, Anthony Cohen 2003). Na zewnątrz należy prezentować się jak najlepiej, a

nie jeden drugiego szkaluje, jak oni szkalują! No to strasznie to wszystko wygląda! Tak jak za granicą [znajomi] pracują i oglądają i patrzą, no to normalnie się z tego wyśmiewają! (170:2).

Jak wiele innych prawidłowości, także i ta, sprawdzająca się w małej skali społeczności sąsiedzkiej, jest adekwatna do dużej skali państwa. Media, które kreują wizerunek Polski, nie powinny wyciągać na światło dzienne spraw, które mu szkodzą:

Niech oni to w swoich ugrupowaniach załatwiają, a nie żeby to szło w eter! Na światło! Żeby na światło dzienne nie wychodziły takie tam (11:2).

Pięćdziesięcioletnia *deserantka–bufetowa* oburzała się

no gdzieś tam pokazywali, że prezydent był pijany, no to nie może mieć miejsca na wizji!!!! (167:4).

Wiadomo, męska rzecz popić, ale sprawy związane z alkoholem należy ukrywać, a nie ukazywać „całemu światu”. Picie nie jest dla rozmówców problemem, dopóki nie opuszcza kręgu rodzinnego. Podobnie w państwie, wizerunek zewnętrzny jest wartością wielkiej wagi i telewizja musi umieć kształtować go pozytywnie.

Wymogi reprezentacyjne powinien spełniać każdy kandydat na prezydenta, co nie oznacza, że rozmówcy, kierując się nimi, nie mieli różnych zdań, gdy chodziło o wybór konkretnej osoby. Spory o to, na kogo głosować, były bardzo zapalczywe. Wybory prezydenckie budziły znacznie większe emocje niż parlamentarne. Zapewne dlatego, że kandydatów jest w nich mniej, a także dlatego, że prezydent reprezentujący Polskę na arenie międzynarodowej wydawał się rozmówcom postacią daleko ważniejszą niż jeden z kilkuset parlamentarzystów, choć, co podkreślano, w polskim systemie władzy nie ma on należnych mu prerogatyw.

„O jakim tym domie chodzi?”

Zupełnym zaskoczeniem dla badaczy były lokalne objaśnienia hasel wyborczych. Stwierdzenie Michela Herzfelda, że „widzowie mogą interpretować przekazywane przez telewizję treści w sposób całkowicie odmienny od zamierzeń ich twórców” (2004, s. 413), powinno nas przygotować na tę niespodziankę. Z pozoru proste hasło Aleksandra Kwaśniewskiego: „Dom wszystkich — Polska” okazało się

takie niejasne. No to, że jest dom to wiem, ale, o jakim tym domie chodzi? Czy o ten we Warszawie, gdzie mieszka prezydent czy jaki to ten dom wszystkich Polaków? (161:3)

— zastanawiał się około sześćdziesięcioletni rolnik. Niejasność hasła wynikała z bardzo konkretnego, nieprzenośnego odczytania słowa dom. Inne interpretacje były jeszcze bardziej zadziwiające:

trochę za bardzo anty, anty, przeciw, tak tym antysemityzmem, anty, tak jakby mniejszości, no nie wiem... Mniejszości narodowe mogłyby się poczuć dotknięte tym hasłem, obrażone, chyba (162:6).

Zapewne twórcy hasła nigdy nie domyśliliby się, że jest ono antysemityczne. Ta wypowiedź podobnie jak kolejne pokazuje, jaka otchłań nieporozumień dzieli kształtujące wizerunek kandydata elity symboliczne od jego wiejskich odbiorców.

Innym rozmówcom hasło „Dom wszystkich — Polska” wydawało się pozytywne i nastawione na integrację:

no to jest dom dla wszystkich Polaków, którzy chcą tu uczciwie żyć! (...) To chyba, żeby się wszyscy kupy trzymali, no! Bo to nie chodzi o mieszkania w tym hasle, nie?! No niby dobrze, żeby się kupy trzymać, ino żeby oni robili, co dla społeczeństwa, a nie ino dla siebie! (165:4).

Rozmówcy jakkolwiek poprawnie odczytali integracyjne przesłanie hasła, nie pozbyli się wątpliwości, czy na pewno nie chodzi o bardziej konkretną mieszkaniową obietnicę wyborczą, jaką składał Aleksander Kwaśniewski. Niektórzy mieli nadzieję, że właśnie o nią chodzi i prezydent zapewni mieszkania „no te spółdzielcze, nie spółdzielcze!” (170:2). Byli też tacy, którzy twierdzili, że to hasło jest piękne, ale nierealne:

podoba mi się, ale ja w to nie wierzę, bo to nie jest prawda. Czemu? No wie Pani?! Jak może być, jak pieniędzy ni ma? Jak tu mamy ludzi tyle, a szpitali brakuje! (...) To byłoby to dobre, żeby dom wszystkich Polska, ale czy to się zrealizuje? My jesteśmy na to za biedni! (167:5).

Aby zrozumieć te wątpliwości, trzeba znów skorzystać z porównania do rodziny i gospodarstwa. Na utrzymanie dużej rodziny potrzebne są znaczne fundusze. Kiedy gospodarstwo ich nie dostarcza, nie sposób wyżywić wszystkich i niektórzy muszą opuścić dom i wyruszyć za pracą. W państwie jest podobnie — kiedy jest zbyt słabe gospodarczo, nie jest w stanie zapewnić wszystkim warunków do życia i część ludzi musi emigrować.

Hasło Mariana Krzaklewskiego: „Każda rodzina na swoim”, jak powszechnie uważano: „to hasło konkretne, ale nierealne”. Polska jest za biedna, aby każda rodzina miała własne mieszkanie,

gdzie to postawić i za co? — pytano. To jest obiecywanie gruszek na wierzbie! Naprawdę obiecywali różne rzeczy, ale to nierealne jest!

Część naszych rozmówców uważała, że na wsi mała rodzina nie utrzyma sama domu:

Każda na swoim? No jak? Z czego oni będą ten dom remontować? Jak mąż ma 450 zł renty, to, z czego by remontował?! (166:8).

Para starszych rolników była oburzona tym hasłem, uważając, że nawołuje ono do oddawania starych ludzi do domu starców. W przypadku hasła Mariana Krzaklewskiego również widoczny jest zabieg przełożenia słów, którymi posłużono się w kampanii wyborczej, na kategorie istotne dla rolniczej rodziny, a więc przede wszystkim na kategorie ekonomiczno-bytowe.

Rozważania dotyczące haseł wyborczych są zmiennym przykładem braku porozumienia pomiędzy elitami symbolicznymi, które przemawiają językiem ludzi wykształconych, swobodnie poruszających się w świecie idei, poetyckich prze-

nośni i abstrakcyjnych pojęć, a rolnikami, którzy odbierają je zazwyczaj niezgodnie z intencją pomysłodawcy. Owa niezgodność wynika stąd, że nawet jeśli użyto prostych, potocznie używanych słów, intencja hasła okazuje się mglista i źle znosi zabieg bezpośredniej konfrontacji z konkretną sytuacją ekonomiczną. Nasi rozmówcy analizują te wzniosłe hasła po gospodarstwu, stawiając podstawowe dla każdego gospodarza pytanie: czy starczy na to pieniędzy?

Elitom symbolicznym brak wiedzy o wiejskich wyobrażeniach i języku, jakim posługują się ludzie słabo wykształceni, mieszkańcy wsi. Jest to źródłem licznych nieporozumień nie tylko okresie przedwyborczym. Zarówno ludzie odpowiedzialni za kształt kampanii wyborczej, jak i producenci programów publicystycznych w małym stopniu zainteresowani są tym, jak je odbierają słabo wykształceni wyborcy, a tymczasem „kluczowym elementem politycznej gry sloganowej jest znajomość zasad stosowania metafor opierających się na pokrewieństwie i innych intymnych sferach rzeczywistości społecznej” (Herzfeld 2004, s. 426).

Wybory parlamentarne 2001 r.

Na wstępie warto przypomnieć wyniki wyborów, które odbyły się 23 września 2001 r. Przyniosły one zwycięstwo koalicji SLD–UP (41% głosów) przed Platformą Obywatelską (12,7%), Samoobroną (10,2%), Prawem i Sprawiedliwością (9,5%), Polskim Stronnictwem Ludowym (9%) i Ligą Polskich Rodzin (7,9%). W okręgu wyborczym Nowy Sącz, obejmującym Podhale, wyniki były nieco inne: SLD 23,32%, PO 19,13%, AWS 12,8%, PiS 11,68% LPR 11,44%, PSL 10,86%, Samoobrona 7,98% (dane za: <http://www.pkw.gov.pl/wybory2001>).

Okres przedwyborczy jest czasem, kiedy ludzie chętnie rozmawiają o polityce. Wiedząc o tym, ekipa badawcza przeprowadziła około 24 rozmów w tygodniach poprzedzających wybory parlamentarne. Rozmowy toczyły się w nowym terenie badawczym. Zmiana miejsca ze wsi powiatu nowotarskiego na plac targowy w Nowym Targu znacząco zmieniła zebrane materiały. Targowisko jest miejscem, gdzie ludzie chętnie rozmawiają o polityce, zwłaszcza na kilka dni przed wyborami. Wybór targowiska jako miejsca badań okazał się bardzo trafny. Z łatwością udawało się zainicjować rozmowę na temat preferencji wyborczych, a często po prostu włączyć się w zasłyszaną mimochodem wielogłosową debatę, co pozwalało na mniejszą ingerencję badacza w tok wypowiedzi. Badacze nie byli zaopatrzeni w kwestionariusz, a jedynie w dyspozycję badawczą. Zaczynali rozmowę od pytania: „na kogo będzie Pan głosował?”, potem brali udział w spontanicznie rozwijającej się dyskusji, starając się precyzować wypowiedzi.

Milczący badacz przysłuchujący się rozmowie zostałby zapewne posądzony o inwigilację. Toteż kolejne zalecenie dotyczyło nieukrywania własnych poglądów politycznych. Jeśli udział badacza w targowej dyspucie miał być naturalny, powinien on tak jak inni uczestnicy ujawnić swoje przekonania. Efekt tej dyrektywy był nadspodziewany, deklaracja głosowania na partię taką jak np. Platforma Obywatelska, na którą nikt z targowych dyskutantów nie zamierzał głosować, budziła

oburzenie (wyrażane w nieparlamentarnych słowach) i niezmiernie ożywiła rozmowę.

Specyfiką targowiska, jako miejsca badań, były wielogłosowe dyskusje obejmujące kilku, niekiedy zmieniających się rozmówców. Niektórzy z nich mieli poglądy podobne, inni przeciwstawne, co czyniło rozmowę bardziej ożywioną. Część z nich była nieco pod wpływem alkoholu, którym „rozgrzewali się”, sprzedając konie, prosiaki, kozuchy, kaptcie i inne towary. Byli to najczęściej ludzie w średnim wieku, ale było też kilka osób po siedemdziesiątce, których wypowiedzi charakteryzował duży dystans do spraw bieżących, spojrzenie z perspektywy przeżytych dziesięcioleci. Swoje sądy ujmowali zwykle w zwięzłe, dosadne słowa.

„Kryzys Pański czysty!”

Podstawowym deklarowanym w rozmowach powodem wzięcia udziału w wyborach, które jak już wiemy nie mają zdaniem rozmówców wielkiego sensu, okazała się konieczność zmiany władzy. Jeśli powrócić do scharakteryzowanej wcześniej koncepcji „gospodarza i parobków”, wnioskowanie było następujące. Skoro nie ma „dobrego gospodarza”, a zastępujący go „parobcy” źle prowadzą gospodarstwo, trzeba ich wymienić. Rozmowy zawierają sformułowaną w ostrych słowach, często obelżywych, charakterystykę „rządów parobków”. Potrzeba wymiany nieudolnych zarządców była głównym motywem udziału w wyborach, a argumentem za koniecznością takiej zmiany był stan państwa — fatalny, zdaniem rozmówców, co ujmowano w słowa: „kryzys Pański czysty!”. To wyrażenie łączy słowo kryzys zaczerpnięte z języka mediów, w którym używane było od lat siedemdziesiątych, z lokalnym wyrażeniem krzyż Pański, przy czym mieć z czymś lub kimś krzyż Pański — oznacza poważne i długotrwałe kłopoty. Ta urocza zbitka syntetycznie podsumowuje proces transformacji ustrojowej widziany oczyma nowotarskich rozmówców.

Znaczna część rozmówców, rozczarowanych rządami po 1989 r. nie zamierzała brać udziału w wyborach:

nie byłem i nie pójdę, bo to nie zmieni nic! (358:1);

Jak się miało poprawić to się ino jednostkom poprawiło! A reść, ta szaro masa, no nic się nie polepszyło. Ja czterdzieści lat pracuję i renta taka, że ten... to na kogo ja będę głosował?! (366:1).

Część kobiet deklarowała, że wybory to męska sprawa:

To mąż będzie decydował, bo nie ja! (...) Nie jestem zbyt tak w polityce. To mój mąż to tak! To on raczej w dyskusji! A ja to raczej zaraz wychodzę, bo mnie to po prostu nerwy zaraz ruszają na tą politykę! (369:1).

Nie tylko ta wypowiedź ujawniała, że wiele kobiet pozostawia decyzje wyborcze mężowi, a czasem ojcu lub bratu, w efekcie dublując jego głos swoim.

„Partycja” i „Solidarność”

W rozmowach prowadzonych na targu we wrześniu 2001 r. widoczne były dwie główne „systematyczne opcje polityczne” (Bourdieu 2006, s. 516). Zastosowanie tego terminu do nowotarskich materiałów jest pewnym nadużyciem. Nie są to bowiem systemy przekonań uporządkowane, spójne, przestrzegające zasady unikania sprzeczności. Są to raczej dwie linie podbudowywania, wątych zresztą, nadziei na poprawę sytuacji ekonomicznej w kraju. Pisząc o opcjach politycznych, pomiędzy którymi wybiera nowotarski wyborca, świadomie unikałam określić lewica i prawica ze względu na niejasność tych pojęć. Praca Norberta Bobbio (1996) przekonuje dobitnie o tym, że „pojęcia «prawica» i «lewica» nie mają charakteru absolutnego. To pojęcia względne. Nie są to pojęcia substancjalne albo ontologiczne. (...) Nie są słowami, które wskazywałyby treści ustalone raz na zawsze. Mogą wskazywać rozmaite treści, zależnie od momentu i sytuacji” (Bobbio 1996, s. 72–73). Te terminy, zadomowione w języku politycznym od XIX w., miały różne znaczenia w Anglii, Francji czy USA, ich wykładnia zmieniała się w kolejnych okresach historycznych. Do opisu polskiej sceny politycznej lat dziewięćdziesiątych i początku XXI w. wydawały mi się szczególnie nieprzydatne, jako nieadekwatne, a nawet mylące. Trudno bowiem partie, których korzenie tkwią w związkowym ruchu robotników, nazywać prawicą.

Lokalnie do opisanie tych opcji używano słów „komuna” i „Solidarność”. Przy czym termin „komuna” miał dla rozmówców, kilka znaczeń. Określenie to odnosiło się czasem do systemu polityczno-gospodarczego PRL, czasem do władz PRL, a niekiedy do całej ówczesnej rzeczywistości, dzielonej na dekady opisywane przez przywołanie nazwisk I Sekretarzy PZPR: „za Gomułki”, „za Gierka” itp. Przeciwnostawne określenie „Solidarność” było, w 2001 r., obciążone ogromnym ładunkiem zawiedzionych nadziei, związanych z rozczarowaniem rządami formacji posolidarnościowych, które wygrały wybory w 1997 r.

W ostatnich latach istnienia PRL zyskało popularność przekonanie, że sposobem usunięcia różnych nieprawidłowości w życiu publicznym i niewygód w życiu gospodarczym będzie wymiana ekipy rządzącej z „komuchów” (jak rozmówcy nazywali elity rządzące w PRL) na „Solidarność”. W 2000 r. już było wiadomo, że Akcja Wyborcza Solidarność także „się nie sprawdziła”, gdyż, jak mówiono, SLD i AWS „obie kradły po równo”. Nadzieje na poprawę moralną elit rządzących i całego życia polityczno-publicznego okazały się płonne. Wiara w to, że ludzie wywodzący się z dawnej „Solidarności” będą uczciwsi w polityce, okazała się nieuzasadniona — stąd rozczarowanie, o którym mówiono nie tylko w rozmowach z 2001 r.:

miało być nie wiadomo co, a co jest? Bieda narobili, rozkradli Polskę, wyśprzedali. (...) Prosty człowiek jest zawiedziony! Nie wierzy nikomu! Przecież całe tutaj można powiedzieć południe głosowało na prezydenta Wałęsę. A on ich zawiódł! Zawiódł ich! (...); „Solidarność” zawiedła! Wszyscy zawiedli! (360:1);

„Solidarność” się sprzeniewierzyła! I ci się sprzeniewierzyli! Byli my na „Solidarność” głosowali i co nam zrobili?! Sprzedoli nas za psie pieniądze! (...) „Solidarność” razem z Unią Wolności i Balcerowiczem! (20:3).

Rozgoryczenie ujawniane w tych i wielu innych wypowiedziach było cały czas obecne w nowotarskich rozmowach.

Po tych doświadczeniach pojawił się problem:

na kogo głosować?! Nikomu teraz nie można wierzyć!

Smutny bilans pierwszej dekady rozmówcy kwitowali słowami:

za komuny kradli, ale i ludziom dali, a ci teraz kradną, a ludziom nie dają.

Niektórzy żartowali, że można by założyć „Polską Partię Wykiwanych” (373:20). Partia ta byłaby bardzo liczna, bo ilość wykiwanych szacują na „tak z 60% społeczeństwa”. Te pełne goryczy, sarkastyczne żarty odzwierciedlały ogrom zawiedzionych nadziei. Kontynuując swoistą statystykę społeczną, rozmówcy liczyli, że prócz

sześćdziesięciu procent wykiwanych, dwadzieścia procent tych, co za komuny mieli i teraz mają, dziesięć procent to takie, co to się ustawiom jak wiatr zawieje, a dziesięć procent to mafia! (373:20).

Odpowiedzi na pytanie, na kogo głosować, były zasadniczo dwie: „na komuchów” lub „na «Solidarność»”. Zwolennicy każdej z tych opcji dysponowali arsenałem powtarzających się argumentów. Dla posolidarnościowej linii argumentacyjnej charakterystyczna była wypowiedź ponadpięćdziesięcioletniego sprzedawcy ze średnim wykształceniem:

coś trzeba wybrać, to jest dylemat, bo iść trzeba i nie dopuścić, żeby te komuchy wygrały (374:2).

„Komuchów”, czyli kandydatów na parlamentarzystów wywodzących się z PZPR i jej satelickich organizacji, nowotarscy zwolennicy opcji posierpniowej oskarżali o zależność decyzyjną od Moskwy, o akceptację stacjonowania wojsk radzieckich w Polsce, o drenaż gospodarki PRL przez Związek Radziecki, a także o organicznie dostępu do praktyk religijnych oraz niszczenie drobnej przedsiębiorczości, niezależnego handlu i rzemiosła. Krytyka PRL, a zwłaszcza zależności ówczesnego państwa od ZSRR, była podstawą argumentacyjną retoryki posolidarnościowej.

Negatywna ocena nie dotyczyła jedynie przeszłości. Odniesienia do sytuacji obecnej obfitowały w werbalne dyskredytowanie „komuchów”:

najgorszym Polakiem to jest ten [...] [ważny polityk SLD]! To nie jest Polak! To jest, ruski skurwysyn! Nic więcej! Ruski człowiek! Przez komunę wychowany w Moskwie, a oni tam mają swoje metody, żeby wyszkolić dobrze! (374:2).

Warto przyrzeć się zawartym w tym zdaniu inwektywom i zarzutom. Najcięższy z nich to: „to nie jest Polak”. Jak już była o tym mowa, w nowotarskich wyobrażeniach najbardziej niebezpiecznym człowiekiem władzy jest ten, który nie jest Polakiem. Rządząc, nie działa dla dobra narodu polskiego — służy obcym interesom — dość niejasnym w przypadku *Żydów*, bardzo klarownym, gdy chodzi o Moskwę.

„Wychowany przez komunę w Moskwie” — człowiek, który przeszedł rodzaj obróbki ideologicznej, ktoś, komu zmieniono osobowość, przestał być Polakiem, stał się *Ruski* — zaprzędany Rosji, służący jej interesom. Zwolennicy opcji posolidarnościowej uważali, że politycy związani z PRL-owskim elitami władzy są zupełnie skompromitowani, co ujmowano krótko:

żeby on miał odrobinę honoru, to odszedłby już dawno, bo reprezentuje tę komunę francowatą! (381:2).

Przykładem przywoływanym przez antykomunistycznie nastawionych sprzedawców targowiska w roku 2001 był casus chilijski.

Co zrobił Pinochet jak chcieli w Chile komunę wprowadzić? Nie wpuścił komuchów i całkiem inaczej ludzie żyją teraz. Było cierpienie, zgadza się, nie ma rewolucji bez ofiary, sądy go ścigają, że to było ludobójstwo, ale nie chciał wpuścić komuny, bo wiedział, czym to grozi (374:2).

Chile było często przywoływanym przypadkiem uratowania kraju przed widmem komunizmu. Rozmówcy sięgający po ten przykład podkreślali zwykle dwa aspekty jego przesłania. Po pierwsze przenikliwość Augusta Pinocheta, który dojrzał w komunizmie zagrożenie i nie dał się nabrać na pozornie prospołeczne hasła. Po drugie siłę jego autokratycznej władzy, przeciwstawianą nieudolności demokratycznych rządów. W obliczu skuteczności władzy autorytarnej cierpienia niszczonej opozycji wydawały się rozmówcom konieczną ceną zapłaconą za dobrobyt ogółu.

Dla sympatyków „Solidarności” charakterystyczne było też usprawiedliwianie wywodzących się z niej ekip rządzących. Budzący ogromne rozgoryczenie fakt, że nie okazały się bardziej uczciwe, ich wyborcy tłumaczyli tym, że:

oni chcieli dobrze ino że mieli złodziei koło siebie i ich wygryźli. Co najgorsze to oni się nie zorganizowali do kupy jak wygrali!!! (...) [Ci złodzieje] to łoni ino „Solidarność” pobudzali, żeby łoni się do żłobie dostali, a w tym żłobie to przecież to wszystko jest komunizm. To za komunizmu byli naucani tak grabić, ino wtedy jesse tym biedniejszym dali zarobić, a dziś nic (378:3).

Inną linią obrony partii posierpniowych była argumentacja:

potrzebna była kasa, a kasy nie było, to plują na nich teraz. (...) AWS popełniła błąd niestety, wprowadziła reform tyle, że temu ta budżetowo dziuro jest tako, no takich zmian się nie da wprowadzić za 3 lata.

Jakkolwiek obrońcy starali się usprawiedliwiać AWS, nawet oni przyznawali gorzko:

no i te afery różne i tak dalej, to się nie bierze tak z powietrza, trochę prawdy musi w tym być.

Rozczarowanie niemoralnością polityków formacji, w którą się wierzyło i z jaką wiązało się nadzieje na uczciwość w polityce, owocuje dylematem:

naprawdę nie wiadomo, na kogo głosować, bo jest cały czas obawa, że następny będzie to samo robił.

Rozczarowanie rządami AWS bardzo zachwiało nadzieję, że po odsunięciu od władzy „komuchów” uda się wybrać dobrego gospodarza kraju:

pierwszy raz to głosowałem na „Solidarność”. To mi w dupę dali! (101:8);

I wywalczyli my „Solidarność” i ona doprowadziła do biedy! Rozkradli Polskę, wysprze-dali i długu narobili! (379:2).

W efekcie, nie wiadomo,

na kogo głosować? To problem! Może na SLD? Tyż będą kraść jak tamci, tylko nie mają już co ukraść, bo „Solidarność” już wzięła co było najlepszego. Unia Wolności? Oni już dali nam taką wolność, że uch! Może jednak SLD? Oni przejdą, bo małymi kroczkami do władzy idą, ale dużymi krokami wylecą z rządu (380:2)

prorokował w 2001 r. targowy sprzedawca.

Przywołane powyżej przykłady argumentów opcji posolidarnościowej warto skontrastować z opisem argumentacji popezetpeerowskiej. Wypowiedzi, które do niej należą, często zaczynały się od słów:

Ja jestem stary komunista! Mnie się nie zmienia koryto! (403:2).

Pewność siebie zawarta w tych słowach sugeruje, że choć mówiący zdają sobie sprawę z niepopularności takiej deklaracji poglądów, zwłaszcza na nowotarskim targowisku, zakładają również pewną sympatię społeczną dla osób, które nie zmieniają koniunkturalnie swoich poglądów. Świadomi tego, jak negatywnie postrzegani są koniunkturaliści, dawni członkowie PZPR, dodawali z dumą:

stały jestem — będę głosował na SLD i w poprzednich wyborach też na nich głosowałem (375:1);

Ja za to poważam SLD, że nie zmienili poglądów, jakie mieli od początku. Z jakimi się urodzili! A som takie, pani wie?! Gdzie chorągiewka zawieje (...) to by się kurwa pchali! (361:3).

Rzeczywiście, ludzie, którzy zmieniali poglądy, aby tylko utrzymać się „na górze”, byli przez wszystkich rozmówców oceniani gorzej niż konsekwentnie prokomunistyczni. Szczególnie irytujące wydawały się rozmówcom takie przypadki, kiedy człowiek dawniej głoszący hasła socjalistyczne w pochodach pierwszomajowych, po 1989 r. zaczął nosić chorągiew w procesji Bożego Ciała. Mówi się o takich, że „się przechrzcili”, wyrażając swoją pogardę mniej lub bardziej dosadnie.

Warto też zatrzymać się przy sformułowaniu użytym w drugiej z cytowanych wypowiedzi, w którym mowa jest o „poglądach, z jakimi się urodzili”. Nie jest to przejęzyczenie. W nowotarskich rozmowach wielokrotnie natrafialiśmy na przekonanie, że człowiek głoszący na SLD zapewne miał partyjnych rodziców, głoszący na Unię Wolności zapewne pochodzi z „pańskiej” rodziny, czyli wielkomięskiej inteligencji itd. Koncepcja, że „systematyczną opcję polityczną” dziedziczy się w rodzinie, była jednym z potocznych pewników. Ciekawe, że Pierre Bourdieu (2006) też uważa ją za element kapitału kulturowego, który jest przekła-

zywany międzypokoleniowo w ramach danego środowiska społecznego. W lokalnym rozumieniu czasownik *dziedziczyć* oznacza zarówno dziedziczenie biologiczne, jak i przekaz dokonujący się z pokolenia na pokolenie w rodzinie, przekaz zarówno dóbr, jak i wartości czy tradycji, w tym również związanych z polityką.

Podstawowy arsenał argumentów retoryki popezetteperowskiej składa się z wyliczenia zasług PRL w dziedzinie podniesienia poziomu życia i zamożności ludzi słabo wykształconych, robotników i rolników małorolnych. Często wymieniano elektryfikację i związaną z nią modernizację wiejskich gospodarstw; ułatwienia komunikacyjne, takie jak asfaltowanie szos i uruchamianie komunikacji autobusowej; a nade wszystko budowę zakładów przemysłowych, pozwalających na dorobienie do skromnych dochodów z podhalańskich gospodarstw bez migrowania do pracy. Zwolennicy tej opcji podkreślali, że zwłaszcza sytuacja młodzieży była dużo lepsza w PRL — dostępność nauki, pewność pracy to najczęściej przywoływane argumenty:

każdemu wtedy rękę podawali: jak się uczył dostawał stypendium, miejsce w internacie za darmo! A teraz co?! Ile kosztuje nauka?! To jest tragedia, dla narodu to jest tragedia, jeśli młodzież nie ma pracy! (375:1).

Podobnie jak w wypowiedziach osób związanych z partiami prosolidarnościowymi, tak i w tych ważnym elementem jest dyskredytowanie przeciwników. Ocena efektów działań rządów posierpniowych była w tej opcji, co oczywiste, znacznie bardziej krytyczna niż w przeciwnej:

Za cztery lata nic nie zrobiono! Gówno zrobiono!!! (375:1);

Przejebali wszystko i ten AWS to już nie ma szans!!! (...);

No weszła „Solidarność”. Widzi pani! Skradła, sprzedała, do końca! Wszystko! (361:2);

A kto przepił Polskę z komunistami jak nie Wałęsa! (373:2);

Nie sprawdzili się! Okropnie się spisali! (...) Banda łobuzów! Banda złodziei! Wszystko już wyśprzedali! (372:1–3).

Charakterystyczne dla wypowiedzi wyborców SLD były elementy antyklerykalne. Należy tu podkreślić, że krytykowani byli zwykle księża, a bardzo rzadko Kościół jako instytucja. Przywoływano przypadki zachowań niegodnych księdza, jak brak wyrozumiałości, nieudzielanie pomocy biednym, zachłanność na pieniądze, zbyt zażyłe kontakty z kobietami czy pijaństwo. Takie konkretne, personalne zarzuty do księdza mieli zresztą nie tylko zwolennicy SLD, różnica polegała na tym, że pozostali starali się nie informować o tym badacza, uważając to za rzecz wstydliwą, szkodzącą zewnętrznemu wizerunkowi ich parafii. Ludzie deklarujący sympatię dla SLD mówili o tym chętnie, były to znaczące argumenty na rzecz ich opcji. Często też wspominali o uprzywilejowanej sytuacji księży po 1989 r.

U księży każdy ma pracę, elegancko, mają etaty w szkołach, w kuratorium i pięknie jest! I co? Podatku nie płacą, a im to się za wszystko płaci! (375:3).

Istnienie zakładu obuwniczego „Podhale” było jednym z najważniejszych argumentów na rzecz tezy, że „za komuny nie było tak źle”, a nawet że „za komuny by-

ło lepiej”. Wszyscy zwolennicy SLD podkreślali znaczenie Kombinatu. Mówili o tym, iż dla górali, którzy nigdy nie byli w stanie utrzymać się jedynie z rolnictwa i musieli szukać źródeł zarobku poza regionem, fabryka była wielką szansą na to, by żyć dostatnio bez migrowania za pracą. Zarobki w państwowym zakładzie nie były wysokie, ale pewne i regularne — dawały poczucie, że bez względu na to, czy letnicy dopiszą, czy nie, czy dobrze się sprzeda wyhodowane zwierzęta, na podstawowe potrzeby wystarczy. To właśnie utrata tej bezcennej stabilności skłaniała wielu rozmówców do stwierdzeń, że „za komuny było lepiej”. Kombinat, a także fabryka nart w Szaflarach, zakłady produkcyjne i usługowe (jak domy wczasowe FWP, państwowe restauracje, bary, sklepy) zatrudniały pracowników na etat i były źródłem niewysokich, ale regularnych dochodów. Ta stabilność finansowa zasadniczo odróżnia czasy PRL od obecnych: „zarobiło się wtedy, bo praca w kombinacie była!”. Praca na miejscu, regularne pobory, wszystko to jest wciąż pamiętane i bardzo wysoko wartościowane przez wszystkich naszych rozmówców, nie tylko wyborców SLD. Dlatego właśnie przywołanie kombinatu było mocnym argumentem w retoryce popezetpeerowskiej. We wspomnieniach przedsiębiorstwo było przedstawiane jako świetnie prosperujące do końca, to jest do ogłoszenia upadłości i zlicytowania majątku w 1992 r. Zlikwidowanie miejsca pracy dla siedmiu tysięcy ludzi budziło złość wyrażaną żywiołowo przez byłego członka PZPR:

Kombinat skończyła „Solidarność”! Przecież to chamy! Kurwa! Przepraszam! Bo już... Te chamy, które teraz tak okropnie rządzą! Dopuścili do upadłości kombinatu! Przecież taki zakład był! Wiodący na Podhalu! Co tyle tysięcy ludzi robiło! Mieli robotę! Z jednego domu to dwóch, trzech w kombinacie robiło! Domy stawiali z tego! To i murarz, stolarz, cieśla mieli robotę! A teraz co?! (375:2).

Kolejnym argumentem, który pojawiał się wypowiedziach dawnych członków PZPR i obecnych zwolenników SLD, było podkreślanie pogłębiających się po 1990 r. różnic majątkowych. Zdaniem przedstawicieli opcji popezetpeerowskiej, w PRL takich przepaści nie było:

wszyscy wtedy mieli robotę i każdy jakosik mógł żyć! I najbiedniejszy i najbogatszy! Wszyscy byli prawie równi! (370:3).

Choć przyznawali, że członkom PZPR lepiej się powodziło niż reszcie społeczeństwa. Wtedy to złościło. „Solidarność” walczyła z tymi dysproporcjami, ale teraz, z perspektywy, wydają się one nieznaczące. Obecnie

elita ma potąd pieniędzy [tu wymowny gest]. A reszta, co? Ledwie mogą przeżyć! (370:3).

„Na Leppera! Bo jest za rolnikami!”

Scharakteryzowane powyżej opcje polityczne dominowały w nowotarskich rozmowach o polityce przed wyborami 2001 r. Warto jednak odnotować, że wśród rozmówców pojawili się też zwolennicy Samoobrony. Ta formacja stała się opcją dla ludzi, którzy wiązali nadzieje z upadkiem PRL, a potem zawiedli się na rządach posolidarnościowych, oraz dla tych, którzy zwątpili w rządy pokomunistyczne.

Przed wyborami sprzedawca jabłek, lat około 60, z wykształceniem zawodowym, deklarował:

Ja na Samoobronę będę głosował! (...) Bo on [Andrzej Lepper], godo prowadzę jak w Polsce jest, jak ma być! Nie owija wełnę w bawełnę jak inni! (379:1);

Na Leppera! Bo jest za rolnikami! Bo jest najprostszy i najbardziej praktycznie myśli! (380:1);

On jest przynajmniej taki prosty chłop! Kurwa! Udowodnił ludziom, że potrafi! Że jest skuteczny! Chcieli go posadzić?! Nie posadzili! On ni ma programu, nie powiem, ale jest równy gościu! (381:1).

Argumenty pojawiające się w tych wypowiedziach są zaskakujące. Przy wyborach prezydenckich 2000 r. z reguły podkreślano obycie i wykształcenie kandydata. Tu było odwrotnie, określenie prosty chłop jest użyte w sensie pozytywnym, jest atutem. Prosto, praktycznie po chłopsku myśli, mówi językiem zrozumiałym dla mieszkańców wsi, jest blisko rolniczych spraw. Nie należy do warstwy inteligentów, którzy spierają się o górnolotne idee. Skupi się na gospodarce, a tylko ona interesuje rozmówców. To, że nie ma jasnego programu, nie jest ciężkim zarzutem. Programy to, jak wiadomo, wyborcze obietnice bez pokrycia, nieprzystające do realnego życia. Natomiast bardzo ważna jest skuteczność w działaniu. Człowiek, który ma sprawować władzę, musi być skuteczny, przede wszystkim we własnym otoczeniu, w swoim gospodarstwie. Dlatego, choć brzmi to szokująco, fakt, że nie udało się Andrzeja Leppera osądzić, jest przywoływany jako miernik skuteczności jego działań. Skoro państwowa maszyna biurokratyczna nie może go skazać, to znaczy, że potrafi ją przechytrzyć, a o to przecież, zdaniem rozmówców, chodzi w polityce.

Trzeba też odnotować, że wśród rozmówców było kilku wyborców PSL:

My z dawien dawna mamy swoja partię, nie?! Jako chłopska partia, no to trzeba za nimi ciągnąć, może nam co pomogą! (...) Tak myślimy! Pomagają przecież, no mamy nadzieję.

Badacz: PSL już kiedyś rządził. W koalicji z SLD, parę lat temu. I było wtedy lepiej na wsi?

Starsza sprzedawczyni oscypków: No, co tam ich było z tego PSL-u?! Co tam ich było?! Chociażby i chcieli, co powiedzieć, to ich kto inny przytłamsił, no! (367:2).

Jak wynika z tych słów, nadzieje wiązane ze partią chłopską nie są o wiele większe niż odnoszące się do innych partii, toteż głosowanie na PSL było raczej wynikiem, opisywanego wcześniej, „dziedziczenia” rodzinnych tradycji niż przekonania o skuteczności działań tej partii.

Przed wyborami 2001 r. pojawiły się też pojedyncze deklaracje głosowania na Prawo i Sprawiedliwość motywowane zwykle potrzebą zwiększenia bezpieczeństwa publicznego:

Ja na PIS! (...) Bo wreszcie coś się zaczyna dziać! We więzieniach więcej troszeczkę jest! A jeszcze powinno być więcej! (...) Za mało jeszcze Kaczyński powsadzał! Za mało powsadzał! Ale więcej zrobił za jeden rok, niż za dziesięć poprzedni ministrowie! (373:2).

PiS było formacją szeroko komentowaną w przedwyborczych rozmowach w 2005 r. Omawiając przeprowadzone w tamtym roku wybory parlamentarne, przedstawie także inne argumenty, którymi rozmówcy uzasadniali głosowanie na tę partię. Nadzieja na zapewnienie bezpieczeństwa będzie wówczas nadal argumentem najważniejszym.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że nowotarskie rozmowy przed wyborami w 2001 r. ujawniały istnienie dwóch wyraźnych preferencji, charakteryzujących się specyficzną dla każdej z nich linią argumentacji. Przy czym nie chodzi tu o opcję polityczną w znaczeniu takim, jakie przypisuje się jej w dyskursie elitarnym. W przypadku wiejskiego dyskursu lokalnego jest to raczej sposób uzasadniania nadziei pokładanej w jednej z formacji — nadziei na to, że preferowana formacja okaże się relatywnie lepszym zastępcą „dobrego gospodarza” niż jej przeciwnicy. Takie ujęcie nie kwestionowało wzoru dobrego gospodarza jako ideału władzy ani nie oznaczało akceptacji systemu wielopartyjnego. Wątpliwość nadzieja na wybór „parobków” lepszych niż poprzednio podpierana była argumentami dotyczącymi przede wszystkim dotychczasowych działań ludzi władzy związanych z „komuną” lub „Solidarnością”. Krytyczna ocena tych dokonań często przybierała postać obelg i wykrzykiwania błędów. Ocena pozytywna wspierana była przykładami dobrych intencji i skutecznych działań. Zasadniczo jednak

tu nie ma, że lewica lepsza! Tu wsio jeden garnek! Tu nie ma lepszego! (274:3).

Wybory parlamentarne i prezydenckie 2005 r.

Rozważania o nowotarskich rozmowach prowadzonych we wrześniu 2005 r. warto poprzedzić oficjalnymi wynikami wyborów, aby ukazać komentowany stan rzeczy. Frekwencja w wyborach parlamentarnych, które odbyły się 25 września, wynosiła w powiecie nowotarskim 40,77%. W powiecie wygrało Prawo i Sprawiedliwość (39,56%) przed Platformą Obywatelską (21,17%), Ligą Polskich Rodzin (12,09%), Polskim Stronnictwem Ludowym (6,41%). Samoobroną (6,19%), Sojuszem Lewicy Demokratycznej (3,42%), Demokratami (1,08%) i Socjaldemokracją (1,27%). W wyborach prezydenckich, które odbyły się 9 października (I tura) i 23 października 2005 r. (II tura) frekwencja w skali kraju wynosiła 50,99%, a w województwie małopolskim 56,16%. Wygrał Lech Kaczyński (54,04%) przed Donaldem Tuskiem (45,96%), przy czym w województwie małopolskim na Lecha Kaczyńskiego głosowało 60–62% wyborców. (Dane za: <http://wybory2005.pkw.gov.pl>).

„Nigdy nie widać poprawy w tym naszym kraju!”

We wrześniu 2005 r. większość mieszkańców nowotarskich wsi i targowych sprzedawców deklarowała, że nie wybiera się do urn:

Nie idziemy głosować na nich, w pierony! Pierdolić! Ja już na nich nie ide [głosować], bom powiedział że nie, bo się nie oplaca! Złodziei wybierać w rzundzie?! Policjo kradnie! Generalowie! Jezus Maria! (409:7);

Pani, jak ja tutaj jednego, drugiego kumpla godom: chodźcie chłopaki! Mówi mi: był raz i nic się nie zmieniło, to drugi raz już nie był! Mówi, za przeproszeniem, ja pierniczę! Kurwa! Nigdzie nie idę! Bo pieron wi! Przecież te wybory tak jak przedtem można pofalszować! Nie ma sprawy! (406:5).

Od czasu wielkiego rozczarowania rządami Lecha Wałęsy i AWS w latach dziewięćdziesiątych „ludzie stracili wiarę w zupełności!” (404:1), jak powtarzano nam wielokrotnie.

Jak „Solidarność” doszła do władzy to wierzyłem politykom, że coś zrobią! Ale nie ma żadnej zmiany! Na tyle lat! Ponad 20 lat! (...) Nie ma zaufania! Już nie wierzą ludzie! Ludzie są załamani! (403:4);

Nigdy nie widać poprawy w tym naszym kraju! Ludzie są zdezorientowani! I w ogóle! No, po co iść na te wybory, kiedy i tak mamy coraz gorzej! Pracy jak nie było tak nie ma! Byt coraz gorszy! No i drożyzna coraz większa! Ludziom się żyje coraz gorzej! I to jest takie zniechęcenie! Zniechęcenie, że to się nie ma do lepszego! Ino wszyscy obiecują! (442:1);

[Ludzie] ani już w jedne słowa nikomu nie wierzą! Nie! W ogóle nie wierzą! No nie wierzą! Nie ufają już! Nie wiedzą, komu już po prostu zaufać! Są po prostu niektórzy ludzie zgubieni! (443:5).

W tych wypowiedziach oprócz nadziei i wiary odwołano się do kategorii ufności. Jest to kategoria, podobnie jak poprzednie, odległa od pojęcia wpływ, używanego w dyskursie elitarnym. Zaufanie, podobnie jak wiara i nadzieja, należy do kategorii mglistych, aksjologicznych, używanych do opisywania stosunku do „sił wyższych”.

W rozmowach prowadzonych przed wyborami 2005 r., podobnie jak w poprzednich, ujawnia się wiele już opisywanych wyobrażeń i przekonań, takich jak na przykład głęboka niechęć do władzy kolektywnej. W wielogłosowej rozmowie, prowadzonej z posilającymi się sprzedawcami, w barku na nowotarskim targowisku padały słowa pełne złości:

Ja bym radził kupić dobrego kałacha i ich wszystkich wystrzelać! Adolf Hitler! (...) Jakby Bin Ladena podłożył w sejmie to by nam zrobił przysługę! (403:10); Bo dziś w sejmie to same szumowiny! (413:2).

Zarzuty wobec posłów także przypominają te omawiane wcześniej:

Słuchaj! Ty pracujesz u mnie, na przykład, nie przychodzisz do pracy, dwa, trzy dni. I do widzenia! Wyrzucam cię! A tam?! Poseł nie przychodzi, a pensję bierze! Nie jest tak?! Tamten nie chodzi w ogóle, nie jest na posiedzeniach sejmu, przyjdzie raz na jakiś czas, prześpi się, wypije jakąś wódkę w barze i dzięki! I bierze pensję nie małą! (403:10).

Władza kolektywna w 2005 r. wciąż jawiła się jako kosztowna, zbędna i nieskuteczna.

Niezrażeni tym badacze kontynuowali pytania o preferencje wyborcze. Zaskakująco często pojawiała się odpowiedź: „ja na Leppera będę głosował!”. Dopiero po

jakimś czasie zorientowaliśmy się, że jest to sarkastyczny żart! Wyniki wyborów potwierdziły nasze przypuszczenia: Andrzej Lepper w pierwszej turze wyborów otrzymał 15% głosów w skali kraju i 10,36% w powiecie Nowy Targ, a do drugiej tury nie zakwalifikował się. Żartobliwe deklaracje głosowania na lidera Samoobrony miały dać do zrozumienia, że po pierwsze wszystko jedno, kogo wybierzemy, może być nawet Lepper, to i tak nic nie zmieni, gorzej już być nie może. Po drugie, Lepper był obiektem żartów, ponieważ część rozmówców uważała go za kandydata niewiarygodnego, mówiąc

Lepper to jest człowiek fałszywy! (411:1).

W rozmowach z 2004 i 2005 r. wiarygodność lidera Samoobrony podważała niekonsekwencja w działaniu:

Lepper przecież był za tym żeby nie wchodzić do Unii. To było jego hasło, a pierwszy chciał do Brukseli na stół lecieć, bo tam najlepiej płacą.

Po trzecie, słowo Lepper było odpowiedzią specjalnie przygotowaną dla badaczy z Warszawy. Nowotarscy rozmówcy uważali, że dla osób wykształconych Samoobrona jest opcją nie do przyjęcia, kojarzącą się z prostactwem. Był to zatem żart zaczepny, podkreślający przepaść dzielącą „uczonych” i rozmówcę, który zakłada, że my postrzegamy go jako chłopa, czyli elektorat Samoobrony. Oczywiście wśród deklarujących poparcie dla Leppera było kilku rzeczywistych jego zwolenników, wierzących w jego skuteczność:

bo on co obiecał to wykona! (427:13);

oraz:

bo on ma charyzmę! (432:1);

A ja myślę, że Lepper! Przez to, że jest lekko nieobliczalny! Jest mądry! Ponieważ... Pani nie pokaże mi język teraz, a Lepper może pani pokazać! I to jest właśnie mądre! Bo w polityce wszystko odbywa się na zasadzie delikatności: mnie nie wypada, bo ja jestem inteligentny, ja jestem po studiach. (...) A tak jak przyjdzie wariat... Jak pani puści tam górala! Prostego, normalnego górala! To wie pani, co się będzie działo?! Normalnego, prostego górala, który coś ma w głowie wpuści pani na salony, to paru tam uderzy piąchą i prawda... (382:3).

Rok 2005 przyniósł zasadnicze zmiany w nowotarskich rozmowach o polityce. Inaczej niż w latach 2000 i 2001 rozmowy nie były zorganizowane wokół opozycji „Partya” — „Solidarność”, choć ten podział porządkował góralskie wyobrażenia o polskiej scenie politycznej od 1989 r. Oczywiście pojawiały się wypowiedzi świadczące o tym, że retoryka popezpetpeerowska wciąż ma swoich zwolenników, przywołujących w rozmowach dobrze znane argumenty:

To, co myśmy zbudowali, oni wyśprzedali wszystko! W nowym Targu w kombinacie 11 tysięcy ludzi robiło! (...) Ile komuna szkół wybudowała, przedszkoli, dróg wszystkiego! (...) Za komuny ile mieszkań się budowało?! Czysze jakie były?! Parę groszy! I każdy miał robotę! (403:1).

Podobnie niezmienna była linia argumentacji zwolenników partii posolidarnościowych:

Ja komuny nie chcem znać! Bo jo uzyl biedy za komuny dość! (420:1);

Za komuny jakieś poszedł coś kupić to była łaska! Budowałeś dom, trzeba było no prośby pisać i tego i udzielać się! Półtorej tony cementu, czy tam sto kilo drzewa, co byś chałupę budował. Doś, że mało zarobileś, panie, to jeszcze trzeba było pisać prośby, podania! Bo nic nie było! (406:4).

Czasem dochodziło do konfrontacji obu opcji:

— „Solidarność” spieprzyła wszystko! — A komuna to była lepszo?! (413:1).

Liberał — „Boga się nie boi!”

Mimo pojawiania się argumentacji znanych z wcześniejszych rozmów, w 2005 r. wyraźnie ujawniła się nowa linia sporu. Nowotarskie rozmowy zdominowały starcia wyborców Prawa i Sprawiedliwości z mniej licznymi zwolennikami Platformy Obywatelskiej. Oczywiście rozmawialiśmy też z wyborcami SLD, Samoobrony i PSL, którzy argumentowali podobnie jak w roku 2001. Jednak bez wątpienia targowe dyskusje przedwyborcze toczyły się wokół PO i PiS. Wraz ze zmianą opozycji organizującej lokalne debaty, z dawnej „Partycja” — „Solidarność”, na nową PO — PiS, zmieniła się także retoryka, pojawiły się nowe argumenty, nowe określenia i wyrażenia.

Wielu rozmówców, zwłaszcza starszych, było zdecydowanymi przeciwnikami Platformy Obywatelskiej i reprezentującego ją Donalda Tuska. Głównym zarzutem było, stwierdzenie, że to „liberałowie” (406:1). Słowo liberał okazało się w ustach rozmówców poważną obelgą. „Liberał”, to ktoś, „kto się Boga nie boi” i w związku z tym jest zdolny do najbardziej niemoralnych postępów. Charakteryzujące „liberała” odrzucenie absolutnych praw w myśleniu o moralności było uważane za zgubne dla człowieka. Opisywana przez Baumana współczesna „moralność bez etyki”, a właściwie moralność bez sankcji ponadludzkiej, była dla większości rozmówców nie do zaakceptowania. Wybranie „liberałów” oznaczałoby, ich zdaniem, wejście na drogę moralnego upadku całego narodu, stąd odium niechęci było olbrzymie.

Koronnym argumentem na rzecz bezbożności kandydata była sprawa „seksualistów”. Ten skrót zastępował w niektórych wypowiedziach słowo homoseksualistów. Wyrażanie zgody na urządzanie parad różnych opcji seksualnych uważano za kompletny moralny upadek:

po co mi tam manifestacje jakiś tam gejów?! To on się powinien sam wstydzić tego!!!
Bo tyle ładnych kobiet jest, a oni uprawiają, kurwa, taką zgniliznę! Takie dziadostwo!!!
(406:2)

— wykrzykiwał zirytowany ponadsześćdziesięcioletni rolnik. Przyzwolenie na homoseksualizm uważano za groźne dla fundamentalnego ładu, za zatarcie granicy pomiędzy tym, co naturalne i nienaturalne. Przy czym lokalna wykładnia określenia naturalne, odsyłająca do filozoficznej koncepcji praw naturalnych, bliższa była

raczej poglądom św. Tomasza, traktującego prawo naturalne „jako ludzkie uczestnictwo w prawie wiecznym mającym swe źródło w Bogu” (Szahaj, Jakubowski 2005, s. 30), niż myślom filozofów Oświecenia. Dla większości rozmówców, homoseksualizm był sprzeczny z naturą i godnością człowieka. Sprzyjanie parodom równości było jednym z podstawowych zarzutów względem Donalda Tuska i najlepszym dowodem na to, że to „liberał”, bezbożnik, człowiek, chcący naruszyć odwieczne prawa.

Zadanie zniszczenia polskiego narodu zostało Platformie poruczone z Brukseli. Unia to zgnilizna moralna, jak twierdził cytowany powyżej starszy rolnik:

Bruksela! Bruksela! Pani, to jest zgnity związek państw, jakby powiedzieć. Nie jest oparty, pani, na jakiej wierze, czy to chrześcijańskiej czy to mahometańskiej czy na jakiej innej. Jak tam życie może wyglądać, jak oni, pani, zaakceptowali autanazję, później aborcje, oni zategowali związki partnerskie. To jest wbrew logice! Wbrew wszelkim roślinom! Wszelkim zwierzętom! (406:2).

Obecnie, o czym mówili rozmówcy, zamiast od ZSRR zależni jesteśmy od Unii —

Przez 50 lat Moskwa, teraz Bruksela! (413:7)

— i musimy wprowadzać jej prawa, często krzywdzące gospodarczo, a przede wszystkim prowadzące do upadku moralnego: zabijanie dzieci nienarodzonych, uśmiercanie ludzi chorych i starych, promowanie homoseksualizmu w wyniku którego, jak prorokowano, „naród polski wymrze”. Przytaczany rozmówca przedstawiał to jako ukryty cel moralnej dywersji:

Przecież to prowadzi, do czego?! Do zgnilizny!!! Pani sobie wyobraża takie społeczeństwo za pięćdziesiąt lat! Co będzie jak będą sami ci homoseksualiści?! (...) Nie będzie miał mu kto herbaty ugotować! Kto mu dzieci wychowa?! (406:2).

Taka argumentacja była czymś zupełnie nowym. Nie przypominała ani retoryki posolidarnościowej ani popezetpeerowskiej. Emocjonalne słowa dotyczyły kwestii moralnych, ale nie ograniczały się do kwestionowania sprawiedliwości czy uczciwości władzy. Dotyczyły zagrożenia fundamentalnych praw moralnych. Był to nowy trop, niepojawiający się we wcześniejszych rozmowach. Rekonstrukcji tej nowej linii argumentacji dokonałam, opierając się na jednej wypowiedzi (406), w której lokalne przekonania były wyrażone wyjątkowo kwiecistie. Nie należy z tego wnosić, że inni rozmówcy nie podzielali tych przekonań. W innych wypowiedziach odnoszono się do nich krótko, wrywkowo, nie przedstawiając tak precyzyjnie założeń tego tropu myślowego:

Ale żeby Bruksela uznała, że my som w Europie to musimy poprzeć ten homoseksualizm?! Jakim prawem?! Mnie to ruszyło wczora! (411:3).

„Żeby było prawo i sprawiedliwość!”

Pro-PiS-owska retoryka obejmowała jednak nie tylko argumenty obyczajowe. Wielu rozmówców wiązało z tą partią nadzieje (niewielkie, ale jednak) na wzmoc-

nienie władzy państwowej, wprowadzenie ostrzejszego prawa i bardziej zdecydowane egzekwowanie go:

Żeby było prawo i sprawiedliwość! A przede wszystkim, żeby była kara na tych wszystkich, co okradają, co zabijają! I przede wszystkim ci, co zabijają, żeby byli surowo karani! (447:1).

Nazwa partii Prawo i Sprawiedliwość trafiała w oczekiwania silnej, gospodarskiej władzy, która sprawiedliwie rozdzieli budżet i zapewni ludziom bezpieczeństwo. Wątpiono, czy tak będzie rzeczywiście, bo na rządach AWS sparzyli się wszyscy, a zawiedzione nadzieje z początku lat dziewięćdziesiątych wciąż dominowały w rozmowach. Jednak wielu rozmówcom, pomimo wątpliwości, PiS wydawał się partią odpowiedniejszą już choćby z nazwy. Dobre prawo, równe dla wszystkich i sprawiedliwy podział państwowego budżetu — to postulaty, pod którymi podpisałyby się większość nowotarskich rozmówców. Inaczej z nazwą Platforma Obywatelska składającą się z bardzo mglistych pojęć. Słowo platforma, w rozmowie z pracownikiem nowotarskiego dworca zostało skojarzone z rozwożeniem węgla z wagonów kolejowych na *placfonie*, a przymiotnik obywatelska odsyłał do niejasnego pojęcia obywatel, o czym już była mowa w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o narodzie.

Platformę Obywatelską rozmówcy uważali za kontynuację Unii Demokratycznej i Unii Wolności. Wszystkie te formacje to partie „pańskie” i, zdaniem wielu rozmówców, „żydowskie”. Ten ostatni zarzut, często wyrażany wprost, czasem sugerowany, był jednym z istotniejszych. Inne pojawiające się w nowotarskich rozmowach zarzuty do PO to: atakowanie fundamentalnych praw moralnych i zbyt śmiało posunięcia prorynkowe. Lokalnie uważano, że przez nie Platforma nie zyska poparcia:

I są teraz dwie sprawy: seksualizm i płatne studia! I oni są pogrzebani! I według studentów! I według katolików! (...) Platforma sobie wszystko pogarsza! Choć sondaże dają im przewagę, ale oni sobie pogarszają wszystko! (418:3)

— prorokowano na początku września 2005 r. Kwestie moralne w wielu przypadkach okazały się przesądające:

No myśmy byli nastawieni na tego Tuska. Ale ten mój syn, co się uczy w Nowym Targu, ostatnio wrócił i mówił, że do jego partii poszło wielu takich, co za aborcją byli. No i nie wiem?! To nie jest sprawdzone przeze mnie, nie słyszałam w telewizji, ale syn i ksiądz tak mówił. No to, że to powiedział ksiądz, to bierzemy trochę pod uwagę, bo u nas ksiądz to świętość! (433:6).

Sprawa aborcji, podobnie jak akceptowanie parad równości i liberalny stosunek do homoseksualistów, nie przysparzała Platformie zwolenników na nowotarskim targowisku.

Kiedy niektórzy badacze deklarowali, zgodnie z wytycznymi, że zamierzają głosować na PO, rozmówcy mówili, że to zrozumiałe, bo przecież jest to partia „dla inteligentów, dla tych bogatych, z miasta”. Wyrozumiałość wobec faktu, że inteligent głosuje na PO, wiązała się z pewnym politowaniem dla wykształconych ludzi,

którzy łatwiej niż prosty człowiek dają się omamić propagandzie. Widać to dobrze w wypowiedzi skierowanej do młodych badaczek (doktorantek):

Dziewczyny to naprawdę trzeba dobrze pomyśleć! Wyście są młode dziewczyny, to nie wiecie! To mówicie to, co wam w szkołach mówią, co wam ten...! Ale swoim rozsądkiem trzeba sądzić! (402:2).

Wielu rozmówców uważało, że badacze, tak jak inni czytelnicy gazet, łatwiej dają się oszukać i w efekcie głosują na ludzi, którzy chcą zniszczyć naród moralnie i biologicznie, a także gospodarczo, bo nie są prawdziwym polskim narodem i dobro Polski nie leży im na sercu:

PO to jest samo liberałowie, Żydzi i szlachta! (406:1).

Gdy badacz dociekał dalej, starszy rolnik wyjaśniał:

No to bogacze! Ludzie bogaci! Jak dawna szlachta, proszę panią. Tam ino są wyjątki, reszta to dawna szlachta (406:1).

Inni mu wtórowali:

To jest partia bardziej dla tych bogatych ludzi! Dla takich z górnej półki! (423:4 i 20).

Te wypowiedzi dobrze pokazują podstawę nowych wyobrażeń o polskiej scenie politycznej, która nie dzieli się już na „Solidarność” i „komunę”, ale na partie „panów” („inteligentów”, „Żydów”, „dawnej szlachty”) oraz „nasze” — zwykłych, niewykształconych ludzi, żyjących z pracy fizycznej, czyli dla „prostego narodu”.

Jakkolwiek rozmowy prowadzone przed wyborami w 2005 r. były zdominowane przez walkę pomiędzy zwolennikami PiS i PO, trzeba odnotować, że Polskie Stronnictwo Ludowe miało w nowotarskim swój nieliczny (w 2005 r. około 6%), ale wierny elektorat.

Po opublikowaniu wyników wyborów parlamentarnych w powiecie nowotarskim okazało się, że zgodnie z naszymi przewidywaniami w większości gmin wygrało Prawo i Sprawiedliwość. Jedynie w mieście i gminie Nowy Targ wygrała Platforma Obywatelska 31,43% (PiS — 26,05%). Taki wynik wyborów wydawał się zrozumiały, jako że w mieście powiatowym mieszka więcej ludzi lepiej wykształconych i młodszych, którzy według spostrzeżeń z dotychczasowych rozmów stanowili elektorat Platformy Obywatelskiej. W Nowym Targu działa wiele małych zakładów usługowych, funkcjonuje ogromne targowisko i, jak można było sądzić, mieszka znaczna liczba drobnych przedsiębiorców, którzy mogli wiązać z Platformą Obywatelską nadzieje na obniżenie obciążeń fiskalnych, zmniejszenie kosztów pracy i ułatwienia w prowadzeniu działalności gospodarczej. Rozmowy przeprowadzone w terenie zaraz po wyborach częściowo tylko potwierdziły te supozycje oraz przyniosły zupełnie nieprzewidywane, lokalne wyjaśnienia. Rozmówcy tłumaczyli, że w mieście i gminie Nowy Targ z ramienia Platformy kandydował lekarz, bardzo popularny wśród mieszkańców, którzy głosowali na jego osobę, przysparzając głosów PO. Pytani, dlaczego doktor kandydował z ramienia Platformy, rozmówcy odpowiadali, że po pierwsze jest inteligentem, a prócz tego jego ojciec należał do PZPR i „do PiS-u by go pewnie nie przyjęli!”. Takie były lokal-

ne objaśnienia zaskakującego zwycięstwa Platformy Obywatelskiej w mieście powiatowym.

Równie trudne do przewidzenia dla badaczy okazały się powody przytłaczającej przewagi Prawa i Sprawiedliwości w gminie Raba Wyżna. W powiecie nowotarskim na PiS głosowało średnio 39,56%, a tymczasem w Rabie Wyżnej 68%. Pytania, dlaczego, spotykały się ze zdziwieniem rozmówców, dla których wyjaśnienie tej dysproporcji było zupełnie oczywiste: „Pani! Przecież Dziwisz z Raby pochodzi!”. Chodziło oczywiście o kardynała Stanisława Dziwisza. Oba te przykłady pokazują, że często na wynik głosowania wpływ mają czynniki uchwytnie jedynie w małej skali. Tak nieoczekiwane determinanty, trudne do odnotowania w prowadzonych na wielką skalę badaniach opinii publicznej, są doskonale widoczne z bliskiej ludzkiej, „oddolnej” perspektywy etnologa.

„Kaczyński chce zrobić porządek!”

Przed październikowymi wyborami prezydenckimi w 2005 r. zdecydowanym faworytem na nowotarskim targowisku był Lech Kaczyński:

wszyscy na Kaczyńskich! Jak tu pytać z Podhala, wszyscy na Kaczyńskich! (438:1).

Podstawowy argument był natury narodowej:

Kaczyńscy to są rodowici Polacy! Może oni coś tam zrobią?! (409:2).

Ta wypowiedź pokazuje, że choć rozmówcy nie ufają politykom, większe nadzieje pokładają w „rodowitych Polakach”. Kwestia pochodzenia pojawiała się w rozmowach dość często, co upoważnia do przytoczenia dłuższego fragmentu targowej rozmowy. Po deklaracji, że badacze–doktorantki zamierzają w wyborach prezydenckich głosować na Donalda Tuska, padło pytanie:

A powiedzcie mi skąd pochodzi Tusk?! Bo musicie też wiedzieć, nie!

Badaczki: No z Gdańska!

Rozmówca: No, ale nie z Gdańska, a jaki jest jego rodowód rodzinny?! Wiesz, kim jego rodzina była?! (...) Jakie jest pochodzenie pana Tuska? Wiesz czy nie wiesz?!

Badacz: On jest Kaszubem!

Rozmówca: No to się dowiedz, bo jak będziesz dziewczyno głosować?!

Badacz: A czy to ważne jest takie pochodzenie?!

Rozmówca: Pewnie, że ważne!

Badacz: A nie to, co kandydat ma w głowie?!

Rozmówca: W głowie, moja droga, wynosi się to, co ci tatuś i dziadek włożyli! To już chyba tyle lat masz, że wiesz, nie?! No, więc popatrz se tak z ciekawości! Jakie jest pochodzenie pana Tuska, a jakie pana Kaczyńskiego?! A jakie na przykład Borowskiego?! Czy tam jakiegoś innego! To jest nieważne?! Czemu nigdzie na listach nie ma, że on [Kaczyński] się wywodził z takiej rodziny, która z dziada pradziada była polską rodziną?! (439:7).

Ta wypowiedź ujawnia fakt, że więzi rodowe i narodowe są wciąż znaczące. Tak jak to było powiedziane, w rodzinie „dziedziczy się” nie tylko dobra, ale i podstawowe wartości. Dlatego tak ważne jest dla rozmówców to, „od kogo on się wywodzi”. Ten tradycyjny sposób porządkowania i wartościowania członków wiejskiej społeczności lokalnej jest przenoszony na skalę państwa. Zacytowane zdania podkreślają, że wiedza o pochodzeniu człowieka jest wiedzą pozwalającą, choćby w ograniczonym stopniu, uczynić sferę władzy przewidywalną — więcej nadziei można pokładać w „swoim” niż w „obcym”.

Lech Kaczyński cieszył się na targu sympatią jako człowiek zdecydowany i odważny, który wykazał się bezkompromisową postawą jako minister sprawiedliwości, co ujmowano w słowa:

Kaczyński chce zrobić porządek! On chce zrobić! Już 15 lat walczy, żeby coś zrobić! (415:5).

Mówiono o tym z aprobatą, z jaką przyjmowano również jego dążenie do wzmocnienia władzy i państwa:

Ja jestem za Kaczyńskim! Może on tych afer troszkę ukróci! (403:1);

Kaczyński obiecuje, że będzie prawo i sprawiedliwość przestrzegane! (419:3).

Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, wybierając Kaczyńskiego, jego zwolennicy brali pod uwagę pochodzenie, cechy charakteru i dotychczasową działalność:

na Kaczyńskiego, bo on coś tam zrobił we Warszawie! (423:2).

Są to lokalnie stosowane sposoby zwiększania prawdopodobieństwa, że wybrany kandydat „sprawdzi się”. Nie miano jednak zbyt wielkich złudzeń i każda wypowiedź kończyła się stwierdzeniem podkreślającym wąskie uprawnienia polskiego prezydenta:

znaczy mi tak na prezydencie nie zależy! On ma mało do powiedzenia! (446:2).

Dalej przywoływano przykład amerykańskiego prezydenta i argumenty na rzecz silnej władzy prezydenckiej, które zostały przedstawione w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o władzy.

Deklaracje głosowania na Donalda Tuska pojawiały się w rozmowach z młodymi ludźmi, dojeżdżającymi busami do szkół średnich, pomaturalnych i wyższych w Nowym Targu. Swoje preferencje motywowali tym, że to młody człowiek, z otwartą głową, ma dobre kontakty z Niemcami i chce dokonać zmian gospodarczych. Młodzi ludzie uważali się za bardziej wykształconych od swoich rodziców, „a Tusk to on dla tych kształconych, nie?!”. Rozmowy z wiejskimi nauczycielami (np. 412) potwierdzały lokalną tezę, że Donald Tusk jest kandydatem dla inteligencji.

Wśród ludzi w średnim wieku i starszych Donald Tusk miał niewielu zwolenników. Popierali go, mając niewielką nadzieję, że będzie się starał o obniżenie podatków i ułatwienia w działalności gospodarczej:

Tusek obiecuje pracę i mniejsze podatki! (...) Żeby nie obiecował, a potem nos znowu zrobi w balona! (419:3).

Niektórzy z potencjalnych wyborców Donalda Tuska zamierzali głosować na niego, bo jest „wyważony” (412:1); „nie porywczy” (435:1). Postulat Lecha Kaczyńskiego, by rozliczać przeszłość, przeprowadzając lustrację, budził w nich niepokój, jako podejście zbyt radykalne.

Przeciwnicy Donalda Tuska wytaczali argumenty dotyczące jego podchodzenia, i to, co zaskakiwało badaczy, wcale nie kaszubskiego (427:18). Oskarżano go także o to, że jest „falszywy” (427:2), co czasem ujmowano po góralsku: „Tusk to cygan!” (427:12) od słowa „cyganić”, czyli oszukiwać. Jak widać, dyskredytujące zarzuty odwoływały się do przekonań opisanych w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o władzy. Targowi przeciwnicy Tuska niekiedy odwoływali się do przeszłości:

Tusk złodziej numer trzy! On walczył z Wałęsą ramię w ramię. I co nawalczyli? (403:1);

A o Tusku to skoda mówić! Bo on mnie denerwuje! Jak on zaczął mówić co on tam porobił... A co zrobili ze stoczniami? Jak już telo mądry stale! Co zrobili?! Sprzedali! Wszystko sprzedali! I co ci robotnicy teraz mają [robić]? (...) No z Wałęsą sprzedali razem, nie?! Bo to byli w jednej partii przedtem, nie?! (...) Wysprzedali wszystko i co teraz?! Gdzie ludzie?! Naobiecowali, że im wrócą pieniądze, a nie wracają! Kiedy słuchałem w telewizji, że rybakom wróca za to, że oni nie pracują?! A nie dostaną nic! (411:2).

Przeciwnicy Tuska argumentowali, oceniając negatywnie jego wcześniejsze działania. Jak już było powiedziane, jest to często stosowany sposób tłumaczenia braku zaufania. Wnioskowanie na podstawie dotychczasowej działalności nie odbiega zasadniczo od sposobów oceny stosowanych przy najmowaniu ludzi do pracy w gospodarstwie rolnym.

Badacze rozmawiali też z pojedynczymi zwolennikami Jarosława Kalinowskiego, który uzyskał tylko 1,8% w pierwszej turze wyborów prezydenckich. Jeden z nich, rolnik–rencista, deklarował:

Jedynie liczę na Kalinowskiego! Bo on myśli tam coś o wsi. Ze tam tom dotację [zalałwił]! Bo to on zalałwił! Dawno! Jak był, nie?! Jak był tym, nie?! W Brukseli! On o to walczył! O nos więcej nie walczy nikt! Ba tylko o ludzi z miasta to już walczy Kaczyński tam! Kurwa! I ci liberałowie! Nie?! No, to tak myślę że Kalinowski powinien być prezydentem, żeby myślał o Polsce! O wsi! Bo my na wsi my som! I nic nie mamy! Nie?!

Badacz: Ale Lepper też trzyma z wsią?

Rozmówca: Za Lepperem nie! Ja nie jestem! Ni! (411:1).

Ludzie, którzy głosowali na Jarosława Kalinowskiego, najczęściej wyjaśniali swoje preferencje skutecznością jego działań i zainteresowaniem problemami wsi, co jest widoczne w wypowiedzi cytowanej powyżej.

„Ojciec Święty byłby najlepszy!”

Dość dobra znajomość relacji pomiędzy partiami, ich odmienności, zonglowanie nazwiskami polityków, nazwami partii, wszystko to może robić wrażenie, że mamy do czynienia ze świadomymi obywatelami akceptującymi władzę kolektywną, identyfikującymi się z wybranymi opcjami politycznymi, a zatem postrzegającymi

polityków jako swoich reprezentantów. Pozorność tego wrażenia staje się oczywista w obliczu wypowiedzi często padających na zakończenie rozmowy:

oby ci ludzie [mowa o kandydatach] okazali się naprawdę dobrymi gospodarzami! (448:6);

Gdyby się znalazł taki drugi Piłsudski, to by zrobił porządek! (...) Powinien się znaleźć! Taki, żeby się sam wybrał! (439:12);

Jedni głosują na Leppera, drudzy na Kaczyńskiego, trzeci, że w ogóle żaden im się nie podoba. A ja myślę, że Ojciec Święty byłby najlepszy! (410:1);

[Każdy z kandydatów] tyż będzie grabił! Oni wszyscy grabią do siebie! (...) A to, co będą w Polsce rządzić, czy będzie rządziła Platforma, czy PIS, to wszystko będzie jednakowo! W Polsce się nie zmieni, dopóki się nie zmieni... Dopiero by musiał przyjść taki człowiek jak Hitler! Zaprowadzić władzę bezwzględna! (402:1).

Te cytaty ujawniają, że przedwyborcze rozważania, nawet jeśli rozmówcy wykazują się w nich biegłą znajomością najświeższych informacji telewizyjnych, dotyczą jedynie wyboru „parobków” i są działaniem zastępczym wobec braku, wciąż oczekiwanego, „prawdziwego gospodarza”.

W targowych rozmowach przedwyborczych pojawiła się, szokująca dla badaczy, recepta na poprawę sytuacji ekonomicznej w Polsce:

Teraz by pasowała wojna! Bo ludzie nie mają roboty! A teraz tak zwalić budynki! By ludzie mieli robotę! By odbudowywali [domy], mosty, wszystko! I ludzi byłoby mniej! I wszystko! (402:2).

Autor tej wypowiedzi, rencista sprzedający na targu wyroby kowalskie, zaproponował rozwiązanie, które miało być przykładem niezależnego myślenia, „zgodnie ze swoim rozsądkiem”. Warto tu zrobić uwagę o tym, jak bardzo kulturowo zależne są treści zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Rozsądek badaczy po raz kolejny okazał się odmienny od rozsądku rozmówców.

Niewątpliwie przytoczony powyżej pomysł, choć drastyczny, jest zgodny z opisywanymi wcześniej wyobrażeniami. Pomysł zniszczenia, jako działania koniecznego dla zwiększenia liczby miejsc pracy, wiąże się z wyobrażeniem ograniczonej ilości dóbr, o którym pisał Foster (1965), przywoływanym w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o narodzie. Ekonomiczne koncepcje zwiększania popytu w celu zwiększenia produkcji i związanego z nią zatrudnienia wydają się odległe od zaprezentowanego w tej wypowiedzi wyobrażenia o ekonomii. Jest ono pochodną doświadczeń gospodarskich: po to, aby zbudować murowany, kilkupiętrowy dom, trzeba zburzyć drewniana chałupę. Przy budowie tego ostatniego wszyscy znajdują zatrudnienie — i ci członkowie rodziny, który pracując w Ameryce, ślą na to pieniądze, i ci, którzy zostali i poprowadzą budowę. Zatem te wyobrażenia osadzone w tradycyjnym światopoglądzie skłaniają rozmówców nie tylko do czekania na Piłsudskiego czy Hitlera, słowem na silnego władcę, ale także, w pojedynczych przypadkach, owocują zaskakującymi badaczy propozycjami ekstremalnych rozwiązań sytuacji ekonomicznej w Polsce.

Podsumowując, w rozmowach prowadzonych we wrześniu 2005 r., ujawnił się nowy wizerunek sceny politycznej. O ile w wyborach 2001 r. na targowisku ścierały się sympatie dla opcji określanych lokalnie terminami „komuna” i „Solidarność”, w wyborach 2005 r. widoczny stał się podział na partie, które w rozmowach nazywano „pańskimi” i partie „dla zwykłych ludzi”. To rozróżnienie bardzo nieścisłe można nazwać *habitusowym*. Odwołując się do rozważań zawartych w rozdziale dotyczącym wyobrażeń o narodzie, opisujących funkcjonujący w wiejskim dyskursie lokalnym podział są to partie dla „tych, co robim” i „tych, co nie muszą robić”, można zaryzykować twierdzenie, że w miarę upływu lat, kiedy podział na tych, którzy należeli do PZPR (bądź sympatyzowali z nią) i tych, którzy odnosili się krytycznie do władz PRL przestał być znaczący, doszedł do głosu podział znacznie głębiej zakorzeniony w tradycyjnych wyobrażeniach o porządku społecznym.

Pomimo że rozmówcy deklarowali, iż nie wiążą wielkich nadziei z wyborami i nie wierzą, aby przez nie zyskiwali wpływ na władzę, z dotychczasowych obserwacji terenowych wynika, że znane im informacje o partiach konkurujących na polskiej scenie politycznej nie są już tak mgliste jak w latach dziewięćdziesiątych. Z roku na rok (od 1999 do 2005) coraz mniej osób mówiło o bezradności w obliczu wyborów. Zapewne jest to wynikiem zarówno krystalizowania się polskiej sceny politycznej, jak i kolejnych doświadczeń wyborczych.

Kulturowe znaczenie „politykowania”

Targowe rozmowy, polegające na przerzucaniu się opowieściami o politykach, ich waśniach i nadużyciach, narzekanie na nich i obrzucanie ich obelgami, są przyjętym, nie tylko na targowisku, sposobem spędzania wolnego czasu. Jest to, jak pisał Ong (1992), „działanie werbalne”, które nie ma na celu przekazywania informacji, ale podtrzymywanie więzi. Burzliwe targowe debaty na temat preferencji są źródłem nowych informacji tylko dla uczestniczącego w nich badacza. Targowi sprzedawcy doskonale znają swoje preferencje, często nawet przechodzące z ojca na syna, i traktują te rozmowy jako rodzaj słownych zapasów. Wielogłosowe dyskusje przedwyborcze, zwane przez żony rozmówców „politykowaniem”, często zakrapiane alkoholem pitym na skrzynce na targowisku czy przed wiejskim sklepem, są pewną konwencją życia towarzyskiego, bycia ludzi ze sobą.

Warto tu jednak zastrzec, że rozmówcy nie uważają wymienianych w tych dyskusjach informacji o politykach, ich konfliktach czy partiach za prawdziwą wiedzę o sferze władzy. Te informacje są potrzebne do „politykowania”, czyli lokalnych pogaduszek, a właściwie burzliwych dysput. Stanowią arsenał argumentów potrzebnych w tych agonistycznych starciach. Jednak prawdziwa wiedza o sprawach władzy nie pochodzi, jak mówiono, „z telewizora”. Trzeba ją zdobyć „własnym rozumem”. To określenie miało podkreślać niezależność sądów. Jednak rozmówcy, używając go, nie mieli na myśli indywidualizacji przekonań, a raczej ich niezależność od przekazu medialnego i szerzej od dyskursu elitarnego. W efekcie na „własny rozum” składają się wiejskie wyobrażenia funkcjonujące w prze-

kazie międzypokoleniowym, które choć asymilują różne treści ideowe, jak na przykład idee narodowe, tkwią korzeniami w chłopskiej kulturze tradycyjnej. Patrząc z takiej perspektywy, „prawdziwą wiedzą” o władzy są wyobrażenia o dobrym gospodarzu, o obcości, niedostępności i szczególnych prawach rządzących tą sferą. W nowatorskich rozmowach „prawdziwa wiedza” o władzy mieszała się z informacjami o „pozornych działaniach” polityków.

Dyskusje okołowyborcze są niezmiernie ważnym zjawiskiem kulturowym. W pewnym sensie są nowym doświadczeniem, gdyż wybory w czasach PRL nie wywoływały wioskowych debat. Obecnie rozmowy takie angażują wszystkich, nawet tych deklarujących brak zainteresowania polityką. Wszyscy zostają zagarnięci przez gorące okołowyborcze „politykowanie”. W okresie przedwyborczym łączą ludzi w rozpolitykowaną *communitas* (Turner 2004, s. 240–266), żywo wtedy zainteresowaną sprawami władzy i państwa. W tym sensie okres przedwyborczy jest czasem *liminalnym*, kiedy te kwestie budzą emocje, grupują ludzi, ożywiają nadzieje. W polemikach toczących się na targu, w środkach komunikacji, pod sklepem, przy biesiadnym stole, lokalne wyobrażenia o władzy i państwie są podzielane, a przy tym utrwalane i modyfikowane, jak o tym pisał Sahlins (2006, s. 160).

Znaczenie lokalnych dyskusji okołowyborczych dla kształtowania lokalnych wyobrażeń jest zasadnicze. Przysłuchując się im, można stwierdzić, że przekaz medialny jest znaczący tylko o tyle, o ile do nich przenika. Tylko te treści zostaną wychwycone i zapamiętane, które trafią do rodzinnych, sąsiedzkich czy targowych rozmów. Tylko wówczas będą miały wpływ na wiejskie wyobrażenia. Podobnie jest z edukacją szkolną. Tylko te treści programowe, które zostaną zinternalizowane na tyle, aby funkcjonować w towarzyskich rozmowach, są rzeczywiście przyswojone i zmieniają wyobrażenia. Na marginesie warto dodać, że zaskakujące jest, iż patriotyczny przekaz przedwojennej szkoły (najczęściej czteroklasowej), znacznie lepiej zakorzenił się i przeniknął do lokalnych dyskusji kolejnych pokoleń niż przekaz szkolny czasów PRL (osiem lub dziesięć klas, licząc ze szkołą zawodową).

Myśląc o modernizacji wiejskich wyobrażeń, można wymieni kilka oczywistych czynników sprzyjających tej zmianie, takich jak postępowanie procesów modernizacji politycznej, upowszechnianie i różnicowanie się mediów oraz coraz lepsza edukacja. Jednak, jak pisał Geertz, wyobrażenia zmieniają się znacznie wolniej niż następują procesy unowocześniania rozwiązań politycznych. Wyobrażenia o władzy i państwie są oczywiście kształtowane przez edukację, jednak, jak przestrzegali Bourdieu, nie należy przeceniać roli kapitału szkolnego w tej kwestii. Pozostają one, rzecz jasna, pod znacznym wpływem mediów, jednak, wg Herzfelda, wpływ ten nie jest prosty i zwykle treści są przez odbiorców przekształcane zgodnie z ich apriorycznymi kategoriami. Patrząc z „oddolnej”, perspektywy, jaką umożliwiają antropologowi rozmowy z mieszkańcami nowotarskich wsi, należy podkreślić rolę towarzyskiego „politykowania”, w którym wszelkie treści, zarówno te wywodzące się z tradycyjnej kultury chłopskiej, jak i idee narodowe, ideologia PRL, wreszcie najnowsze przepływy informacji, łączą się i wzajemnie przekształcają, konstruując i rekonstruując wiejskie wyobrażenia o władzy i państwie.

Podsumowanie

Punktem wyjścia uwag podsumowujących niech będzie artykuł publicystyczny z 2008 r., wystrzegający konstatacje, w odróżnieniu od wyważonych opracowań naukowych. Autor artykułu przywołuje za Tischnerem pojęcie *homo sovieticus*, kreśląc współczesną postać owej figury. I tak *homo sovieticus* z początku XXI w. jest przekonany, że „ciężka praca fizyczna nawet jeśli wykonywana niedbale, bywa jakoś «lepsza» niż inteligenckie mędrkowanie i dzielenie włosa na czworo. (...) Własność prywatna była podejrzana, zwłaszcza, jeśli była pokaźna, własność państwowa zaś była «nasza» i zawsze można było się na niej po cichu pożywić. (...) Dla *homo sovieticusa* każdy ujawniony przypadek afery gospodarczej i zawłaszczenia majątku publicznego był dowodem na to, że cała prywatyzacja miała i ma charakter złodziejski. (...) Trudny okres dźwignia się Polski z niewoli ku wolności i dobrobytowi określano mianem «katastrofy narodowej», «wyprzedaży Polski Żydom i masonom», «rozkradania majątku narodowego», a nawet «zdrady narodowej». Współczesnego *homo sovieticusa* charakteryzuje nastawienie określane mianem „hermeneutyki podejrzeń”, które zasadza się na przekonaniu o „naiwności tych, którzy nie znają prawdziwego życia” i dają się nabrać na to, co „widać na pierwszy rzut oka”, podczas gdy jest to „pozór, mamidło, fasada czy wreszcie teatr odgrywany dla frajerów. Prawdziwe życie toczy się za kulisami”. Dla tej postawy charakterystyczne są postulaty silnej władzy, najlepiej jednoosobowej „jak Gierek”. „*Homo sovieticus* jest przyzwyczajony do fasadowości życia publicznego, jest przekonany, że jego uczestnictwo nie ma żadnego znaczenia, bo i tak decydują inni, a uczestnictwo ma te decyzje jedynie «przyklepać». *Homo sovieticus* jest pozbawiony poczucia podmiotowości i nie bardzo kwapi się, aby ją odzyskać”. Autor kończy swój tekst, wyrażając przekonanie, że „aby polska demokracja mogła okrzepnąć, *homo sovieticus* musi przeistoczyć się w obywatela. Proces ten trwa i daleko jeszcze do jego zakończenia” (Wnuk–Lipiński 2008, s. 24–29).

Naszkiecowane w artykule przekonania można odnaleźć w wielu nowotarskich rozmowach. Czy jednak na pewno są to wyobrażenia ukształtowane w czasach PRL, co sugerowałoby określenie *homo sovieticus*? Interpretacja góralskich wypowiedzi odnosząca je do opisów tradycyjnej kultury ludowej pokazała, że tego ro-

dzaju przekonania są pokłosiem znacznie starszych warstw kulturowych. Zastosowanie głębszej perspektywy historycznej doprowadziło do wniosku, że wiejskie wyobrażenia o władzy i państwie mają raczej charakter posttradycyjny (Giddens 2001, s. 47) niż postkomunistyczny czy postsocjalistyczny. Określenie posttradycyjne ma podkreślać, że chodzi o wyobrażenia zakorzenione w tradycji, a przy tym przekształcone.

Przy wprowadzaniu kategorii zaproponowanej przez Giddensa warto przypomnieć, jak rozumiał pojęcie tradycja. Wychodząc od oświeceniowej niechęci traktującej tradycję jako „ciemną stronę nowoczesności”, „niepotrzebny balast” i przechodząc do ujęć współczesnych, należy zdawać sobie sprawę z procesów „wytwarzania tradycji”, opisywanych m.in. przez Hobsbawma. Trzeba też być świadomym dynamiki i zmienności tradycji — „przekonanie, że tradycja jest odporna na zmianę, to mit”. „Tradycję wyróżnia przede wszystkim to, że określa ona jakąś prawdę. Jeśli ktoś przestrzega tradycji, to nie musi zadawać pytań o alternatywy. (...) Tradycja dostarcza niekwestionowanego kontekstu działania”. Tymczasem „Oświecenie postawiło sobie za cel zniszczenie autorytetu tradycji, lecz jego sukces był tylko częściowy”. Zmiany związane z nowoczesnością ograniczały się głównie do zmian instytucjonalnych, dotyczących życia publicznego, w słabszym stopniu przenikając do prywatnej sfery codzienności. W efekcie „między nowoczesnością a tradycją wykształciła się swoista symbioza”. Kres tradycji nie oznacza bynajmniej, że „tradycja musi zniknąć, czego oczekiwali myśliciele oświeceniowi. Wprost przeciwnie, w różnych wersjach jest ona nadal wszędzie żywa” (Giddens 2004, s. 110–113). Jak wynika z nowotarskich badań, jest również żywa w wiejskich wyobrażeniach o władzy i państwie.

Rekonstruując nowotarskie wyobrażenia o władzy i państwie, można stwierdzić, że stanowią one podręczne narzędzie poznawcze, umożliwiające interpretowanie otaczającej człowieka rzeczywistości — jej rozumienie i ocenianie. To narzędzie, patrząc z perspektywy badacza, jest całością niemethodycznie zlepioną ze strzępów różnych systemów idei. Mimo to spełnia swoją funkcję, dostarczając użytkownikom na tyle spójnej wizji świata, aby wydawał się on sensowny i przewidywalny. Badaczowi trudno opisać sposób ustrukturyzowania tej wiedzy, ponieważ to nie jemu, ale posługującym się nią rozmówcom jawi się ona jako uporządkowana. Te problemy dobrze ujmuje zdanie — „wiedza potoczna tworzy strefę «geologicznie» uwarstwioną, przestrzeń myślową, w której dochodzi do swobodnego wymieszania heterogenicznych elementów” (Czaja 2005, s. 373). I tu rodzi się pytanie, czy ta wiedza jest „geologicznie” uwarstwiona, czy też skonstruowana ze swobodnie wymieszanych elementów pochodzących z różnych systemów. Historycy idei, jak pisał Foucault, byliby zwolennikami tezy o historycznie uporządkowanej stratyfikacji. On sam wątpił w tak klarowny ład. Interpretacja nowotarskich rozmów także nie skłania do przyjęcia wizji regularnie nakładających się warstw idei.

Rozważając opisywane w pracy wyobrażenia, można zaryzykować twierdzenie, że ich fundamentem jest doświadczenie życia i pracy w gospodarstwie rolnym. Oczywiście, doświadczenie, aby mogło stanowić punkt wyjścia jakichkolwiek

przekonań, musi być zinterpretowane (Geertz). Sens nadają mu wcześniej przyjęte kategorie poznawcze. Przy czym relacja ta nie jest jednostronna, jest to raczej wzajemne współkształtowanie się doświadczenia i pojęć, użytych do absorbowania go (Sahlins). W odniesieniu do praktyki gospodarowania, kategoriami interpretującymi będą kategorie pojawiające się w opisach chłopskiej kultury tradycyjnej u Bystronia, Dobrowolskiego, Znanieckiego i innych autorów. Nie zamierzam tu rozważać, jak zostały one ukształtowane „w dialogu” z rutyną rolniczego trudu. Nie zagłębiam się w te najstarsze warstwy myślowe, zarówno te tkwiące korzeniami w kulturze przedchrześcijańskiej, jak i te ukształtowane przez wielowiekową pracę Kościoła. Opisane w literaturze kategorie kultury tradycyjnej przyjmują za punkt wyjścia, rodzaj matrycy, na którą nakładają się inne idee.

Najbardziej zakorzenione w kulturze chłopskiej wydaje się postrzeganie władzy przez pryzmat postaci gospodarza–ojca, ze wszelkimi tradycyjnie związanymi z tym wzorem obowiązkami i przywilejami. Z „gospodarskiej” perspektywy widziane są też relacje własności wiążące władzę, państwo i naród. Stosunek do pracy, obowiązku utrzymania rodziny i wielu innych powinności również jest, w znacznej mierze, kontynuacją wzorów obowiązujących w kulturze rolniczej. Z matrycą tradycyjnych wyobrażeń związane jest przekonanie o istnieniu wyraźnej stratyfikacji społecznej. Przekonanie o obcości sfery władzy nawiązuje do ludowych wyobrażeń dotyczących *orbis exterior*, stereotypów „obcego” funkcjonujących w kulturze chłopskiej i wielowiekowych doświadczeń „kleptokracji”. Postrzeganie władzy jako siły wyższej wywodzi się z tradycyjnych wyobrażeń dotyczących transcendencji.

Nowotarskie rozmowy dotyczące narodu, ojczyzny, Polski pokazują, że idee narodowe trafiły na podatny grunt tradycyjnych, rolniczych wyobrażeń o rodzinie i ojcowiznie i zakorzeniły się trwale. Można spierać się o to, kiedy dokonał się proces interioryzacji tych idei, jednak patrząc z perspektywy współczesności widoczna jest przede wszystkim ich trwałość. Trudno tu jednak mówić o włączeniu do nowotarskiej wiedzy potocznej spójnych systemów w rodzaju filozofii Herdera czy Hegla. Tym, co przyjęło się w lokalnej *doxa*, są wyrwane z systemowego kontekstu, pojedyncze myśli. Gdy patrzy się z perspektywy filozoficznej, wydają się one przypadkowe, jednak patrząc przez pryzmat etnograficznego doświadczenia, można zauważyć, że wybrano te, które lepiej pasowały do mentalnej matrycy, takie jak: wyobrażenie narodu jako rodziny rodzin czy ojczyzny jako ojcowizny narodu.

Treści promowane w czasach PRL także nie zasiły wiejskiej wiedzy potocznej w postaci spójnego systemu socjalistycznych idei. One również potraktowane zostały wybiórczo, w tym przypadku także przyjmowały się koncepcje lepiej pasujące do wcześniej ugruntowanych kategorii. I tak na przykład wyobrażenie majątku państwowego jako narodowego jest swoistą fuzją spojrzenia gospodarskiego, idei narodowych i socjalistycznego doświadczenia własności państwowej. To skomplikowane połączenie owocuje opisywaniem prywatyzacji w kategoriach kradzieży i zdrady.

Interpretacja nowotarskich rozmów unaocznia niewiarygodne pomieszczenie idei wyrwanych z różnych systemów. Posłużmy się przykładem: kontrastując poje-

cie państwo z określeniem Polska, kilku rozmówców odwołało się do leninowskiej koncepcji, mówiąc

państwo to jest aparat ucisku, a Polska to jest Ojczyzna nasza!

Przytoczone słowa, brzmiące jak cytaty z socjalistycznej propagandy (sączonej między innymi przez radiowęzeł w kombinacie „Podhale”), wymieszane są w jednym zdaniu z wdrażanym wcześniej językiem patriotycznym. Ten przykład jest jednym z wielu pokazujących, że wiejski dyskurs lokalny i wyrażany w nim sposób myślenia jest zaskakującym badacza przemieszczeniem okrucich różnych systemów myślowych i językowych.

Często też okazywało się, że słowa brzmiące jak socjalistyczne hasła propagandowe należały do zupełnie innego systemu znaczeń. Znów sięgnijmy po przykład. W rozmowach niekiedy padało sformułowanie dotyczące polityków:

Co? To oni inne żołądki mają?,

sugerujące rewolucyjny egalitaryzm. Jednak z dalszego ciągu wypowiedzi wynikało, że te słowa odnosiły się do ewangelicznego ideału równości. W wielu wypowiedziach oddzielenie idei popularyzowanych przez socjalistyczną propagandę od wdrażanego przez wieki przesłania Kościoła nastęrczało sporo trudności.

W nowotarskich rozmowach widać przedziwne fuzje i splecenia koncepcji z punktu widzenia badacza bardzo odległych. Ściślej, należałoby powiedzieć strzępów koncepcji. Przykładem niech będzie połączenie *quasi* augustiańskiej koncepcji „państwa Bożego” z pojęciem demokracji, zabieg zupełnie szalony z punktu widzenia historii filozofii, a jednak funkcjonujący, czego dowodzą materiały terenowe. Słowo *quasi* jest tu kluczowe, podkreśla, że przymiotnik augustiańska jest etykietą zastosowaną przez badacza, „emblematiczną wizją filozoficzną” (Czaja 2005, s. 375), gdyż oczywiście nikt rozmówców nigdy nie czytał pism św. Augustyna. Na nowotarskie wyobrażenia o rzeczywistości rajskiej wpływ mieli miejscowi proboszcze, a nie traktaty filozoficzne Ojców Kościoła.

Z opisywanych splotów i zlepków fragmentów systemów myślowych nałozonych na matrycę tradycyjnych wyobrażeń powstaje całość, która wciąż absorbuje nowe pojęcia i idee. W dziedzinie polityki ten proces nasilił się po 1989 r. Jednak, jak wiadomo, „ideologii nie można eksportować na tej samej zasadzie jak rowery. (...) W samym procesie transportu ideologie ulegają przekształceniom” (Cohen 2003, s. 197). Problem w tym, jakim przekształceniom. Rozważania na ten temat prowadzone są zwykle w skali makro i dotyczą państw, które objęła „trzecia fala demokracji”. Jednak wnioski, do których dochodzą ich autorzy, niewiele mówią o „opadaniu” tych idei do dyskursów lokalnych i wiejskich systemów myślowych.

W nowotarskich rozmowach widać, jak lokalna wiedza potoczna stara się zmierzyć z ideami demokracji, reprezentacji, pluralizmu, wokół których konstruowana jest nowa, polska rzeczywistość polityczna. „Eksportowane” idee, docierając na wieś, „nakładają się” na wcześniejsze wyobrażenia. Ten zabieg niekiedy zaskakująco zmienia ich sens. Wypada zgodzić się z Appaduraim, który pisał, że spójny

niegdyś system filozoficzny i pojęciowy stosowany od czasów Oświecenia do opisu sfery politycznej w myśli Zachodu, stał się obecnie „luźno ustrukturyowanym *synopticonem* politycznym”, a pojęcia, wyrwane z niego, funkcjonują niezależnie i są przedefiniowywane w zależności od kulturowego podłoża, na które trafiają w procesie „globalnych wędrówek słów” (2005, s. 56). Nowotarskie materiały pokazują, że idea reprezentacji nałożona na wcześniejsze warstwy znaczeniowe okazuje się „wybieraniem parobków” w sytuacji „braku prawdziwego gospodarza”, system wielopartyjny okazuje się „zbędnym wyrwigroszem”, a kolektywna władza ustawodawcza budzi żywą niechęć do „posłów–osłów”.

Nowotarskie materiały potwierdzając tezę, że eksportowane idee ulegają przekształceniom (niekiedy we własne przeciwieństwo), nie przynoszą jasnej odpowiedzi na pytanie: jakim? Trudno o jasność, gdy proces internalizacji jest tak dynamiczny. Nie tylko dlatego, że za sprawą mediów wciąż pojawiają się nowe idee i pojęcia. Potoczne wyobrażenia każdego dnia konfrontowane są ze zmieniającą się rzeczywistością. W efekcie wyobrażenia nieustannie kształtują się w kontakcie z doświadczeniem, które, jak pisał Sahlins, potwierdza je i zmienia jednocześnie. Zmieniają się nie tylko wyobrażenia, zmienia się także wyrażający je dyskurs. Dynamika jest ich cechą podstawową. Z drugiej strony nowotarskie materiały ukazują znaczną trwałość dawnych wyobrażeń. Są one nieustannie przekształcane, a jednak okazują się trwałe, w stopniu większym niż wielu badaczy społecznych byłoby skłonnych przypuszczać. Jest to rodzaj trwałości dynamicznej, niełatwo poddającej się opisowi.

Choć nie było to tematem nowotarskich badań, warto na zakończenie rozważyć czynniki sprzyjające zmianie lokalnych wyobrażeń. Czynnikiem zasadniczo wpływającym na zmianę sposobu myślenia wydawałyby się wyjazdy zarobkowe, niekiedy bardzo długie: dwudziesto, trzydziestoletnie. Jednak zarówno nowotarskie rozmowy, jak i obserwacje terenowe wskazują na to, że doświadczenie migracji, nawet wieloletniej, w małym stopniu zmienia wyobrażenia o władzy i państwie. Oczywiście pobyt w USA czy Niemczech powiększa arsenał przykładów pozytywnych rozwiązań, którym posługują się rozmówcy. Niemniej rozmowy z ludźmi, którzy pracowali w USA nawet dwadzieścia lat, nie odbiegały znacząco od rozmów z niewyjeżdżającymi. Przyczyn tego zjawiska jest wiele. Słabe wykształcenie ogólne, ograniczona znajomość języka kraju, w którym się pracuje, zatrudnienie do pracy fizycznej, w której spędza się prawie cały dzień, po części tłumaczy słabe oddziaływanie doświadczenia emigracji na lokalne wyobrażenia.

Istotnym czynnikiem zmiany są media, choć jak pisał np. Herzfeld, ich oddziaływanie nie jest tak proste, jak to się wydaje redaktorom i producentom programów publicystycznych. Oczywiście współczesny przekaz medialny jest zróżnicowany. Stacje takie jak „Radio Maryja” odgrywają znaczącą rolę w utrwalaniu i popularyzacji tradycyjnego sposobu myślenia. Stacje telewizyjne, jak „Polsat” i „TVN”, promują inny styl myślenia. Jednak zasadnicza rozbieżność pomiędzy wizją rzeczywistości politycznej kreowaną przez media a wizją podzielaną lokalnie powoduje, że ich oddziaływanie na wiejskie wyobrażenia nie jest wielkie. Nie należy też lekceważyć znacznej odmienności języka wyrażającego te poglądy.

Dlatego, choć radio i telewizja są bez wątpienia czynnikiem zmiany, powodowane przez nie przeobrażenia nie są tak znaczące, jak można by zakładać.

Zmiany światopoglądu mają niezaprzeczalny związek z edukacją. Ogromna oferta szkół ponadgimnazjalnych i pomaturalnych w powiecie nowotarskim, młodzież dojeżdżająca busami do szkół w mieście powiatowym, słowem poprawa wykształcenia, na pewno będą głównymi czynnikami zmiany dotychczasowych wyobrażeń. I choć nie można mówić o ścisłej relacji pomiędzy „kapitałem szkolnym” a zmianą „kompetencji politycznej” (Bourdieu 2006, s. 501), można założyć, że podniesienie poziomu edukacji będzie zmieniało lokalne wyobrażenia o władzy w kierunku ujęć bardziej proceduralnych i systemowych, wdrażanych przez programy edukacyjne. To przypuszczenie potwierdzały, nieliczne wprawdzie, rozmowy przeprowadzone z młodymi ludźmi.

Rozważając sposoby zmieniania lokalnych wyobrażeń, warto uświadomić sobie pierwiastek cywilizacyjnej wyższości zawarty w tej postawie. W przekonaniu, że wyobrażenia elit symbolicznych są nowoczesne, adekwatnie opisujące rzeczywistość początku XXI w., jest ukryte założenie, że wiejskie wyobrażenia są politycznie niepoprawne, nieadekwatne do opisu późnej nowoczesności (Giddens) czy ponowoczesności (Bauman), słowem błędne. Przewrotność etnologa pośredniczącego pomiędzy tymi dyskursami każe zadać pytanie: czy w wiejskim dyskursie lokalnym nie ma nic wartościowego?

Można też zapytać o to, w jakim stopniu opisane w pracy wyobrażenia są powszechne. Badania były prowadzone w powiecie Nowy Targ, którego specyfikę ujawniają każdorazowo wyniki wyborów. Mimo to, jak sądzę, część opisanych w pracy wyobrażeń o państwie i władzy jest podzielana przez słabo wykształconych mieszkańców wsi w innych regionach Polski. Potwierdzenie tego przekonania wymaga przeprowadzenia badań porównawczych. Tego rodzaju opracowania są potrzebne, jako że opisów postaw i przekonań podzielanych na początku XXI w. jest wiele, jednak niewiele z nich dotyczy słabo wykształconych mieszkańców wsi. Tymczasem stanowią oni zasadniczą część elektoratu, mogącą kształtować rzeczywistość polityczną kraju.

Uczynienie wyobrażeń przedmiotem zainteresowania badaczy jest obecnie szczególnie uzasadnione. W płynności i nieoznaczoności kultury współczesnej wszelkie „obiektywne” czynniki wyznaczające granice pomiędzy wspólnotami okazują się zawodne (Cohen 2003). W tej sytuacji wyobrażenia i ujawniający je dyskurs stają się istotnym wyróżnikiem. Można zatem dokonać trawestacji tytułu książki Benedicta Andersona (1997) i powiedzieć, że mamy do czynienia nie tyle ze „wspólnotą wyobrażoną”, ile raczej ze wspólnotą wyobrażeń. Wyraźny podział na dyskurs elit symbolicznych i wiejski dyskurs lokalny ujawnia istnienie w Polsce przynajmniej dwóch wspólnot wyobrażeń, choć zapewne można wyróżnić ich więcej. Linia demarkacyjna tylko w pewnej mierze pokrywa się z różnicą wykształcenia i zatrudnienia. Znacznie precyzyjniej można wytyczyć ją, posługując się antropologiczną kategorią „obraz świata” (*World-view* 2000).

Dyskurs elitarny w znacznej mierze kształtowany jest przez dziennikarzy. Wielu z nich ma skłonność do traktowania dyskursu „ludowego” z inteligencją, żeby

nie powiedzieć „kolonialną”, wyższością. Wyśmiewanie prostackich form wyrazu, deprecjonowanie „wsiowego” czy „moherowego” sposobu widzenia sfery polityki bywa jednak brzemiennie w skutki, ujawniające się w sytuacji kolejnych wyborów. Dlatego warto, pozostawiając dziennikarzom i politykom żonglowanie epitetami i emocjonalne reakcje, prowadzić badania dotyczące inności ukrytej pod pozorem zamieszkiwania podobnej przestrzeni i posługiwania się tym samym językiem. Odmienność wyobrażeń może okazać się nie mniej „egzotyczna” niż odmienność wierzeń i obyczajów tradycyjnie opisywana przez etnologów. Badanie jej okazuje się niezwykle fascynujące, obfitujące w zaskoczenia i zadziwienia, będące nagrodą za otwartość. I tu wracamy do sedna podejścia antropologicznego — propozycji reagowania na inność ciekawością.

Bibliografia

Abélès M.

- 1988 *Modern political Ritual: Ethnography of an Inauguration and Pilgrimage by President Mitterand*, „Current Anthropology”, vol. 29, nr 3, s. 391–396.
- 1990 *Anthropologie de l'État*, Paris.
- 1992 *La vie quotidienne au Parlement Européen*, Paris.
- 1997 *Political Anthropology: New Challenges, New Aims*, „International Social Science Journal”, vol. 49, nr 3, s. 319–333.

Abu-Lughod L.

- 1990 *Romance of Resistance: tracing transformations of power through Bedouin women*, „American Ethnologist”, vol. 17, nr 1, s. 41–55.
- 1999 *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, Calif.–London.

Adamczyk M.

- 1991 *Oświata i kultura 1770–1867*, w: *Dzieje miasta Nowego Targu*, red. M. Adamczyk, Nowy Targ, s. 195–244.

African...

- 1940 *African Political Systems*, eds. E. E. Evans-Pritchard, M. Fortes, Oxford.

Anderson B.

- 1997 *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków.
Anthropology as...
- 1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moments in the Human Sciences*, eds. G. C. Marcus, J. Fisher, Chicago–London.

Appadurai A.

- 2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków.

Asad T.

- 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London.
- 1992 *Conscripts of Western Civilization*, w: *Civilization in Crisis*, ed. Ch. W. Gailey, Gainesville, Florida, s. 333–351.

- Bailey F. G.
1969 *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, New York.
2002 *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, w: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass., s. 90–96.
- Balandier G.
1970 *Political Anthropology*, New York.
- Barth F.
1959 *Political Leadership among Swat Pathans*, London.
- Bartkowski J.
2003 *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa.
- Bauman Z.
1994 *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa.
2000 *Globalizacja*, Warszawa.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z.
1992 *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Benedyktowicz Z.
2000 *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków.
- Berger P., Luckmann T.
1983 *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Beyond...*
1991 *Beyond Metaphor*, ed. J. Fernandez, Stanford.
- Biernacka M.
1962 *Potakówka. Wieś powiatu jasielskiego 1890–1960. Z badań nad współdziałaniem*, Warszawa.
- Bobbio N.
1996 *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Kraków.
1998 *Liberalizm i demokracja*, Kraków.
- Bourdieu P.
2006 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, tłum. P. Biłos, Warszawa.
Bukraba-Rylska I.
2005 *Na temat wsi i socjologii wsi. Pomiedzy dyskursem wiejsko-plebejskim a miejsko-inteligenckim*, Warszawa.
- Burszta J.
1976 *Spolecznosci lokalne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, red. M. Biernacka, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 437–475.
1985 *Chlopskie źródła kultury*, Warszawa.

Burszta W. J.

- 2005 *Naród i kultura jako narracje*, w: *Naród — Tożsamość — Kultura. Między koniecznością a wyborem*, red. W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak, Warszawa, s. 91–104.

Bystroń J. S.

- 1947 *Kultura ludowa*, Warszawa.
1995 *Megalomania narodowa*, Warszawa.

Cała A.

- 1992 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze tradycyjnej*, Warszawa.

Chałasiński J.

- 1938 *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej*, t. 1: *Spoleczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce*, Warszawa.

Clifford J.

- 2000 *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa.
2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. E. Nowicka, M. Kempny, Warszawa, s. 139–179.

Cohen Abner

- 1969 *Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations*, „Man”, vol. 4, nr 2, s. 215–244.
1974 *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, London.
1981 *The Politics of Elite Culture*, Berkeley.

Cohen Anthony

- 2003 *Wspólnoty znaczeń*, tłum. K. Warmińska, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. E. Nowicka, M. Kempny, Warszawa.

Cohen R.

- 1965 *Political Anthropology: The Future for a Pioneer*, „Anthropological Quarterly”, vol. 38, nr 3, s. 117–131.

Čolović I.

- 2001 *Polityka symboli*, tłum. M. Petryńska, Kraków.

Cyganie...

- 1994 *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, red. L. Mróz, A. Mirga, Warszawa.

Czaja D.

- 2005 *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków.

Dahl R. A.

- 2000 *O demokracji*, Kraków.

Dobrowolski K.

- 1923 *Związki i tradycje rodowe na Podhalu*, Kraków.
1929 *Przeszłość Podhala: uwagi metodologiczne i program badań*, Kraków.
1933 *Włościańskie rozporządzenie ostatniej woli na Podhalu w XVIII i XIX w.*, Kraków.
1935 *Najstarsze osadnictwo Podhala*, Lwów.
1938 *Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich*, Kraków.
1966 *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Dunleavy P.

- 1998 *Państwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, Warszawa, s. 777–791.

Durkheim E.

- 1990 [oryg. 1912] *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa.

Easton D.

- 1959 *Political anthropology*, „Biennial Review of Anthropology 1958” (Stanford, Calif.), s. 210–262.

Eco U.

- 1996 *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków.

Edelman M.

- 1999 *Peasants against Globalisation: Rural Social Movements in Costa Rica*, Stanford, Calif.
2002 *Peasant against Globalization*, w: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass., s. 409–423.

Eliade M.

- 1993 *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz–Kowalski, Łódź.

Escobar A.

- 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton.

Ethnicity and the State

- 1992 *Ethnicity and the State*, ed. J. D. Toland, New Brunswick, N. J.

Ferguson J.

- 1994 *The Anti–Politics Machine: „Development”, Depoliticisation and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge.
2002 *The Anti–politics Machine*, w: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass., s. 399–408.

Fish S.

- 2002 *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. A. Szahaj, Kraków.

- Foster G.
1965 *Peasant Society and the Image of Limited Good*, „American Anthropologist”, nr 67, s. 293–315.
- Foucault M.
1977 *Archeologia wiedzy*, Warszawa.
1998a [oryg. 1975] *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa.
1998b *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.
2000 *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa.
- Fras Z.
1994 *Mit dobrego cesarza*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław, s. 139–152.
- Frykman J., Löfgren O.
2007 *Narodziny człowieka kulturalnego*, tłum. G. Sokół, Warszawa.
- Gadamer H. G.
2004 *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa.
- Galicja...*
1892 *Galicja przedstawiona słowem i ołówkiem w opracowaniu Bolesława Limanowskiego, z rysunkami Włodzimierza Tetmajera*, Lwów.
- Geertz C.
1998 *O gatunkach zmaconych*, w: *Postmodernizm. Wybór tekstów*, red. J. Nycz, Kraków, s. 214–235.
2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków.
2005a *Myśl potoczna jako system kulturowy*, w: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków, s. 81–100.
2005b *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków.
2006 *Negara. Państwo–teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków.
- Gellner E.
1991 *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa.
- Giddens A.
2001 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa.
2004 *Tradycja*, „Przegląd Polityczny”, nr 64, s. 110–114.
- Giordano Ch.
1995 *The gulf between state and citizens in complex societies: An interpretative approach to political anthropology*, w: *Mediterranean Ethnological Summer School*, eds. B. Brumen, Z. Šmitek, Prian, s. 57–69.

- Gledhill J.
2000 *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, London.
- Gluckman M.
1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London.
1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford.
- Goszczyński S.
1853 *Dziennik podróży do Tatrów*, Petersburg.
- Górz B.
2003 *Spółeczeństwo i gospodarka Podhala w okresie transformacji*, Kraków.
- Grabowska M., Szawiel T.
2003 *Budowanie demokracji*, Warszawa.
- Habermas J.
1993 *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa.
- Halbwash M.
1980 *Collective Memory*, New York.
- Hammersley M., Atkinson P.
2000 *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Poznań.
- Hastrup K.
1997 *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2, s. 22–27.
1999 *Passage to Anthropology. Between experience and theory*, London–New York.
- Hein H.
2005 *Kult Piłsudskiego a kształtowanie świadomości narodowej w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Naród — Tożsamość — Kultura. Między koniecznością a wyborem*, red. W. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak, Warszawa, s. 315–332.
- Herzfeld M.
1992 *Segmentation and Politics in the European Nation State: Making Sense of Political Events*, w: *Other Histories*, ed. K. Hastrup, London–New York, s. 62–81.
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków.
- Hobsbawm E.
1992 *Nation and Nationalism since 1780: Program, Myth and Reality*, Cambridge.
- Hodóra J.
2002 *Góralczyzna*, Kraków.
- Holówka T.
1986 *Myślenie potoczne*, Warszawa.

Homo...

1999 *Homo elicens. Społeczeństwo świadomego wyboru*, red. D. Gawin, Warszawa.

Jackson M.

2002 *Politics of Storytelling, violence, transgression and intersubjectivity*, Copenhagen.

Jacyno M.

1997 *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Warszawa.

Janion M.

1991 *Polski korowód*, w: *Mity i stereotypy w dziejach polski*, red. J. Tazbir, Warszawa, s. 185–242.

Jarosz D.

1998 *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*, Warszawa.

Jaworska G., Pieniążek W.

1995 *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek z punktu widzenia antropologa*, Warszawa.

Kamiński L.

1992 *O mieszkańcach gór tatrzańskich. Najdawniejsze monografie etnograficzne Podhala*, Kraków.

Kaniowska K.

2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska”, t. 50, z. 1–2, s. 17–34.

Kasznica S.

1966 *Władza*, Warszawa.

Kertzer D.

1988 *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Conn.

Kędziołek P.

1996 *Chłopskie zrządzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2, s. 114–123.

Kieniewicz S.

1969 *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa.

1982 *Historyk a świadomość narodowa*, Warszawa.

Kizwalter T.

1999 *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa.

Kolberg O.

1966 *Dziela wszystkie*, t. 44: *Góry i pogórze*, Wrocław–Poznań.

Kołąkowski L.

1995 *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków, s. 44–55.

2003 *Obecność mitu*, Warszawa.

- Kopczyńska–Jaworska B.
1969 *Tradycyjna gospodarka sezonowa w Karpatach Polskich*, Wrocław.
- Krasnodębski Z.
2001 *Wizja polityki „Solidarności” 1980–1981*, w: „Solidarność” dwadzieścia lat później, red. Z. Dawidowicz, M. Latoszek, Kraków, s. 126–140.
2003 *Demokracja peryferii*, Gdańsk.
- Kroh A.
2000 *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa.
2002 *Tatry i Podhale*, Wrocław.
- Król M.
1999 *Słownik demokracji*, Warszawa.
- Kulak T.
1994 *Mit narodowej siły ludu polskiego*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław, s. 153–166.
- Kuper A.
2005 *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon, Kraków.
- Kurczewski J.
1994/1995 *Demokracja po rządami prawa. Przegląd doświadczeń*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. 22/23, s. 309–328.
- Kurtz D.
1996 *Hegemony and Anthropology. Gramsci, Exegeses, Reinterpretations*, „Critique of Anthropology”, vol. 16, nr 2, s. 103–135.
2001 *Political Anthropology: Paradigms of Power*, Boulder, Colo.
- Kwiatkowski P. T.
2008 *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa.
Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Leach E.
1954 *Political Systems of Highland Burma*, Boston.
- Lewellen T. C.
2003 *Political Anthropology. An Introduction*, Westport, Conn.–London.
- Levy–Bruhl L.
1992 [oryg. 1911] *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa.
- Lowie R. H.
1927 *The Origin of the State*, New York.

Maine H.

- 1861 *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, London.

Malewska-Szałygin A.

- 1995 *Zarys tradycji stosowania pojęcia wiedza potoczna*, „Etnografia Polska”, t. 39, nr 1–2, s. 51–63.
- 2002 *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*, Warszawa.
- 2004 *Tradycja stosowania pojęcia dyskurs i jego przydatność w antropologii współczesności*, „Etnografia Polska”, t. 48, nr 1–2, s. 81–97.

Malinowski B.

- 1987 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku, Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dioniziak, S. Szykiewicz, Warszawa.

Marcus G. H.

- 2002 *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics*, Pennsylvania.

Markowska D.

- 1964 *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Marody M.

- 1991 *Polityka*, w: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, red. M. Marody, Londyn, s. 132–153.

Matlakowski W.

- 1892 *Budownictwo ludowe na Podhalu*, Kraków.
- 1901 *Zdobienie i sprzęt ludu polskiego na Podhalu*, Warszawa.

Mbembe A.

- 1992 *Provisional Notes on the Postcolony*, „Africa”, vol. 62, nr 1, s. 3–36.
- 2001 *On the Postcolony*, Berkeley, Calif.

McGlynn F., Tuden A.

- 1991 *Anthropological approaches to Political Behaviour*, Pittsburgh, Pa.

Mill J. S.

- 1995 *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. G. Czernicki, M. Chyżyńska, Kraków.

Molenda J.

- 1999 *Chłopi, naród, niepodległość. Kształtowanie się postaw narodowych i obywatelskich chłopów w Galicji i Królestwie Polskim w przededniu odrodzenia Polski*, Warszawa.

Møhl P.

- 1997 *Village Voices. Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France*, Copenhagen.

Mokrzycki E.

1990 *Dziedzictwo realnego socjalizmu*, „Res Publica”, nr 12, s. 71–76.

Morgan H. L.

1887 *Spoleczeństwo pierwotne*, tłum. A. Bąkowska, Warszawa.

Nim będzie...

1997 *Nim będzie zapomniana. Szkice w kulturze PRL-u*, red. S. Bednarek, Wrocław.

Niżnik J.

1991 *Potoczność jako kategoria teoretyczna*, w: *Kategoria potoczności*, red. A. Jawłowska, Warszawa, s. 159–165.

Ong W. J.

1992 *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin.

Ossowski S.

1984 *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa.

Outwitting...

1989 *Outwitting the State: Political Anthropology*, ed. P. Skalnik, New Brunswick, N. Y.

Pietraszek E.

1976 *Władza i autorytety w społeczności wiejskiej*, w: *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Warszawa–Wrocław, s. 521–533.

Piksa W.

1995 *Spojrzenie na Tatry przez wieki. Od pierwszych wzmianek do Oświecenia*, Kraków–Wrocław.

Pine F.

2002 *Dealing with Money: Zlotys, Dollars and Other Currencies in the Polish Highlands*, w: *Markets and moralities. Ethnographies of Postsocialism*, eds. R. Mandel, C. Humphrey, Oxford–New York, s. 75–97.

Pol W.

1851 *Rzut oka na północne stoki Karpat*, Kraków.

Pomian K.

2004 *Europa i jej narody*, Gdańsk.

Postcolonial...

1996 *Postcolonial Identities in Africa*, eds. R. P. Webner, T. O. Ranger, London.

Postsocialism...

2002 *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, ed. C. M. Hann, London–New York.

Potkański K.

1922 *Pisma pośmiertne*, t. 1, Kraków.

PRL...

2001 *PRL z pamięci*, red. C. Robotycki, Kraków.

Rabinow P.

1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, tłum. J. Krzemień, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa, s. 88–122.

Radcliffe–Brown A. R.

2006 *Wyspiarze Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, tłum. A. Kościańska, M. Petryk, Kęty.

Rakowski T.

2007 *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, praca doktorska obroniona w Instytucie Kultury Polskiej, udostępniana w Archiwum IEiAK UW.

Rapport N.

2000 *Discourse*, w: *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, eds. N. Rapport, J. Overing, London–New York, s. 117–126.

Redfield R.

1956 *Peasant society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago.

Religion...

1984 *Religion and Politics, Political Anthropology*, ed. M. J. Aronoff, New Brunswick, N. J.

Ricoeur P.

1989 *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa.

Robotycki C.

1980 *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.

Roux J. P.

1998 *Król. Mity i symbole*, Warszawa.

Rozmowy...

2005 *Rozmowy z góralami o polityce*, red. A. Malewska–Szałygin, Warszawa.

Rytualny...

1997 *Rytualny chaos. Studium dyskursu politycznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Kraków.

Rzeczywistość...

1987 *Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z nią*, red. M. Marody, A. Sulek, Warszawa.

- Sahlins M.
2006 *Wyspy historii*, tłum. I. Kołbon, Kraków.
- Said E. W.
1991 *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa.
- Schumpeter J. A.
1995 *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa.
- Schutz A.
1984 *Potoczna interpretacja ludzkiego działania*, w: *Kryzys i schizma*, red. E. Mokrzycki, tłum. D. Lachowska, Warszawa, s. 137–192.
- Scott J. C.
1985 *Weapons of the Weak*, New Haven, Conn.
1990 *Domination and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript of Subordinate Groups*, New Haven.
1992 *Domination, Acting, and Fantasy*, w: *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, eds. C. Nordstrom, J. Martin, Berkeley, Calif., s. 55–83.
- Shils E.
1957 *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties*, „British Journal of Sociology”, vol. 8, nr 2, s. 130–145.
- Shore C., Wright S.
1997 *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, eds. C. Shore, S. Wrihgt, London.
- Sowiński P.
2005 *Wakacje w Polsce ludowej. Polityka władz i ruch turystyczny (1945–1989)*, Warszawa.
- Spoleczeństwa...*
1991 *Spoleczeństwa posttotalitarne*, red. Z. Sadowski, Warszawa.
- Spoleczeństwo...*
1993 *Spoleczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, red. A. Rychard, M. Federowicz, Warszawa.
- Staniszki J.
1989 *Ontologia socjalizmu*, Warszawa.
2006 *O władzy i bezsilności*, Kraków.
- Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Studia...*
1994 *Studia nad przemianami Podhala*, red. B. Górz, Kraków.

- Swartz M. J., Turner V. W., Tuden A.
1966 *Political Anthropology*, eds. M. Swartz, V. W. Turner, A. Tuden, Chicago.
2002 *Political Anthropology*, w: *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Oxford, s. 102–109.
- Szacka B.
2005 *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 47, nr 4, s. 3–15.
- Szacki J.
1994 *Liberalizm po komunizmie*, Kraków.
- Szahaj A., Jakubowski M. N.
2005 *Filozofia polityki*, Warszawa.
- Sztompka P.
2000 *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa.
- Śpiewak P.
2004 *Obietnice demokracji*, Warszawa.
- Świda–Ziemba H.
1994 *Mentalność postkomunistyczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 38, nr 1, s. 35–50.
1998 *Człowiek wewnętrznie zniewolony*, Warszawa.
- Talko–Hrynczewicz J.
1934 *Materiały do antropologii górali polskich*, Kraków.
- Taussig M.
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago.
2002 *Culture of Terror — Space of Death*, w: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass., s. 172–185.
- The Anthropology...*
2002 *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass.
- The Anthropology...*
1999 *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, ed. A. Cheater, London.
- The Invention...*
1983 *The Invention of Tradition*, eds. E. Hobsbawm, T. Rangers, New York.
- Thomas W. I., Znaniecki F.
1976 *Chłop polski w Ameryce i Europie*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska; t. 4: *Dezorganizacja i reorganizacja w Polsce*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa.
- Tischner J.
2003 *Historia filozofii po góralsku*, Kraków.

- 2005 *Etyka solidarności i Homo Sovieticus*, Kraków.
- Tokarska-Bakir J.
 1992 *Hermeneutyka gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 3–23.
 2007 *Śrubka w polskiej wyobraźni*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18 marca, s. 20.
- Tomicki R.
 1981 *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk, s. 29–67.
- Tsing A. L.
 1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, N. J.
 2002 *Politics on the Periphery*, w: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, ed. J. Vincent, Malden, Mass., s. 325–337.
- Turner V.
 1957 *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester.
 2004 *Liminalność i communitas*, tłum. E. Dżurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. E. Nowicka, M. Kempny, Warszawa, s. 240–266.
 2005 *Gry społeczne, pola, metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków.
- Tylkowa D., Lehr U.
 2000 *Wiadomości o regionie*, w: *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, red. D. Tylkowa, Kraków, s. 11–83.
- Verdery K.
 1991 *Theorising Socialism: A Prologue to the „Transition”*, „American Ethnologist”, vol. 18, nr 3, s. 419–443.
 2002 *Whither postsocialism?*, w: *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, ed. Ch. Hann, London–New York, s. 15–28.
- Vincent J.
 1978 *Political Anthropology: Manipulative Strategies*, „Annual Review of Anthropology” (Glencoe, Calif.), vol. 7, s. 175–194.
 1990 *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tuscon, Ariz.
- Wagner R.
 2003 *Wynalezienie kultury*, tłum. A. Malewska-Szałygin, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. E. Nowicka, M. Kempny, Warszawa, s. 59–72.
- Wallace A.
 1972 *The Death and the Rebirth of Seneca*, New York.
- Wallerstein I.
 1974, 1980, 1989 *The Modern World System*, New York, vol. 1–3.

Weber M.

- 1975a *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa, s. 339–550.
- 1975b *Klasy, stany, partie — podział władzy w obrębie wspólnoty*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa, s. 415–426.
- 1998 *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Kraków, s. 55–111.

Węglarz S.

- 1994 *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa, s. 78–101.

Wilkin J.

- 1987 *Reakcje chłopów na politykę rolną państwa w ujęciu historycznym*, w: *Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z nią*, red. M. Marody, A. Sułek, Warszawa, s. 205–225.

Winckler E. A.

- 1970 *Political Anthropology*, „Biennial Review of Anthropology 1969” (Stanford, Calif.), s. 301–386.

Witkiewicz S.

- 1891 *Na przełęczy: wrażenia i obrazy z Tatr*, Warszawa.
- 1970 *Po latach*, w: *Pisma zebrane*, t. 3: *W kręgu Tatr*, red. J. Z. Jakubowski, M. Olszaniecka, Kraków, s. 7–136.

Witos W.

- 1988 *Moje wspomnienia*, t. 1, Warszawa.

Wittgenstein L.

- 1998 *Uwagi o Złotej gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa.

Wnuk-Lipiński E.

- 1995 *Czy możliwa jest teoria transformacji postkomunistycznej?*, w: *Demokracja po polsku*, red. J. Kurczewski, Warszawa, s. 11–17.
- 2004 *Świat międzyepoki*, Kraków.
- 2005 *Socjologia życia publicznego*, Warszawa.
- 2008 *Długie pożegnanie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2, 13.01.2008, s. 24–25.

Wolf E.

- 1982 *Europe and the People without History*, Berkeley.

World-view

- 2000 *World-view*, w: *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, eds. J. Overing, N. Rapport, London–New York, s. 394–404.

Wrzesiński W.

- 1994 *Wprowadzenie*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław, s. 5–22.

Zadrożyńska A.

1983 *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa.

Zaremba M.

2005 *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa.

Zarycki T.

2002 *Region jako kontekst zachowań politycznych*, Warszawa.

Zmiana...

2004 *Zmiana czy stagnacja. Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, red. M. Marody, Warszawa.

Zowczak M.

1991 *Bohater wsi*, Warszawa.

2000 *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław.

<http://www.pkw.gov.pl/wybory2001>

<http://wybory2005.pkw.gov.pl>

Zestawienie zapisów rozmów przeprowadzonych we wsiach nowotarskich w latach 1999–2005

W odsyłaczach stosowanych w pracy podawane są numer zapisu rozmowy i strona, z której pochodzi cytowany fragment. Zestawienie obejmuje numer zapisu rozmowy nadany dla potrzeb Archiwum IEiAK oraz wiek rozmówcy, płeć, wykształcenie i zawód.

W przypadku nowotarskich rozmówców zawód jest trudny do określenia jednym słowem, toteż stosowane terminy są w dużej mierze umowne. Opisując go, stosowałam sformułowania, jakie podawali rozmówcy, na przykład kablarczy, palacz. Często mówili o sobie obuwnik, co oznaczało, że około 20 lat przepracowali jako robotnicy w kombinacie „Podhale”. Kiedy nie precyzowali jasno tej kwestii, streszczałam objaśnienia opisowe, ujmując je w słowa rolnik/robotnik, rolnik/sprzedawca, robotnik/sprzedawca.

Termin rolnik/robotnik oznacza najpopularniejszy w nowotarskim status człowieka, który ma kawałek ziemi, zwykle niewielki, np. 80 arów (443), i bardzo rozdrobniony, np. 8,5 ha w 163 częściach (433). Dobrym przykładem rolnika/robotnika był mężczyzna, który miał 12 ha ziemi w 300 kawałkach, 1 krowę, ukończył 7 klas, pracował w kombinacie „Podhale” ponad 20 lat, wyjeżdżał do pracy do USA i trudnił się *budowlanką* (409).

„Rolnik/sprzedawca” opisuje rolnika, z którym nagrano rozmowę na targu, kiedy sprzedawał wyhodowane świny, krowę, a czasem zboże.

Kategoria robotnik/sprzedawca dotyczy pracowników państwowych zakładów pracy, którzy po ich upadku zajęli się handlem na nowotarskim targowisku.

1999–2000

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
1	m	50	podstawowe	rolnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	50	średnie	były radny
2	zapis zaginiony			
3	k	35	zawodowe	sprzedawczyni
4	k	25	zawodowe	sprzedawczyni
5	k	55	średnie	sprzedawczyni
6	m	25	zawodowe	budowlaniec
7	k	60	podstawowe	rolniczka
	m	60	podstawowe	rolnik
8	m	82	podstawowe	rolnik; sołtys
9	m	40	podstawowe	rolnik
10	m	38	zawodowe	elektryk
11	m	35	zawodowe	stolarz
12	k	30	średnie	w domu
13	m	40	średnie tech.	kolejarz
14	m	60	podstawowe	rolnik
	k	55	podstawowe	rolniczka
	m	25	zawodowe	rzemieślnik
	m	25	zawodowe	budowlaniec
15	m	65	zawodowe	rolnik/robotnik
16	k	35	zawodowe	sprzedawczyni
17	m	62	podstawowe	rolnik/robotnik
18	m	50	podstawowe	rolnik
19	k	60	podstawowe	rolniczka
20	m	35	zawodowe	dorywczó
21	m	29	zawodowe	dorywczó
22	k	67	zawodowe	rolniczka
23	m	40	zawodowe	mechanik
24	m	50	średnie	hurtownik
25	m	45	zawodowe	dorywczó
	m	25	zawodowe	dorywczó
	m	45	zawodowe	dorywczó

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
26	m	44	zawodowe	stolarz
27	k	70	podstawowe	rolniczka
	m	75	podstawowe	rolnik
	m	40	zawodowe	dorywczó
	k	35	zawodowe	sprzedawczyni
28	m	65	podstawowe	rolnik
	k	60	podstawowe	rolniczka
29	zapis zaginiony			
30	zapis zaginiony			
31	m	37	średnie	dorywczó
32	k	44	średnie	rolniczka
	m	47	średnie	rolnik/robotnik
	m	19	podstawowe	uczeń
33	k	49	podstawowe	rolniczka
34	k	25	wyższe	ekonomista
	m	27	wyższe	inżynier
35	m	44	zawodowe	mechanik
36	k	62	zawodowe	rolniczka/robotnica
	k	35	średnie	przedszkolanka
	m	32	średnie	rolnik
37	m	78	podstawowe	rolnik
38	m	54	zawodowe	kierowca
	m	40	średnie	mechanik
39	m	65	podstawowe	kierowca
	m	71	podstawowe	rolnik
	m	45	podstawowe	rolnik
40	k	59	podstawowe	rolniczka
41	m	66	podstawowe	kierowca
42	m	44	średnie	dorywczó
43	m	76	podstawowe	rolnik
	k	66	podstawowe	rolniczka
44	m	62	zawodowe	rolnik/robotnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
45	k	62	zawodowe	księgowa
	m	65	zawodowe	kierowca
	m	45	zawodowe	mechanik
46	m	44	zawodowe	budowlaniec
47	m	37	zawodowe	budowlaniec
48	m	48	średnie	mechanik
	m	42	zawodowe	rolnik
49	m	49	podstawowe	kierowca
	k	57	podstawowe	rolniczka
50	m	64	zawodowe	ślusarz
51	m	45	średnie	wojskowy
52	k	32	średnie	sprzedawczyni
53	k	32	zawodowe	sprzedawczyni
54	m	37	podstawowe	kucharz
55	m	73	podstawowe	rolnik
56	k	33	podstawowe	sprzątaczką
57	m	68	podstawowe	rolnik
58	m	60	zawodowe	kolejarz
	k	60	zawodowe	kolejarz
59	k	45	zawodowe	kelnerka
	m	45	zawodowe	dorywczó
	m	70	zawodowe	dorywczó
60	k	75	podstawowe	rolniczka
61	m	67	podstawowe	rolnik
62	m	65	zawodowe	emeryt
63	k	60	wyższe	inżynier
64	k	36	wyższe	aptekarka
	k	67	podstawowe	emerytka
65	k	75	podstawowe	rolniczka
66	k	60	zawodowe	rolniczka/robotnica
67	m	60	podstawowe	taksówkarz
	m	60	zawodowe	taksówkarz

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
68	m	49	podstawowe	kierowca
	k	57	podstawowe	rolniczka
69	k	74	podstawowe	rolniczka
70	m	50	wyższe	ksiądz
71	k	36	zawodowe	w domu
72	k	50	zawodowe	urzędniczka
73	m	69	podstawowe	emeryt
74	m	40	zawodowe	sprzedawca
	m	40	zawodowe	sprzedawca
75	m	32	zawodowe	dorywczó
76	k	60	podstawowe	rolniczka
77	m	38	średnie	budowlaniec
78	k	35	średnie	w domu
79	k	55	podstawowe	rolniczka
80	m	65	zawodowe	chłoporobotnik
81	k	56	podstawowe	rolniczka
82	m	50	podstawowe	rolnik
83	k	65	podstawowe	rolniczka
84	k	62	średnie	radna
85	k	46	średnie	w domu
86	m	19	zawodowe	uczeń
87	m	70	podstawowe	rolnik/radny
88	k	50	średnie	w domu
89	m	87	podstawowe	rolnik
89'	m	53	zawodowe	kuśnierz
90	k	38	średnie	sprzedawczyni
91	m	34	średnie	budowlaniec
92	m	38	zawodowe	mechanik
93	m	54	zawodowe	kuśnierz
94	m	34	podstawowe	dorywczó
95	m	26	zawodowe	sprzedawca
96	m	65	podstawowe	rolnik
97	m	80	podstawowe	rolnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
98	m	60	średnie	taksówkarz
99	m	45	podstawowe	rolnik
100	m	58	podstawowe	kolejarz
	m	47	podstawowe	rolnik
	m	45	zawodowe	rolnik
101	m	56	zawodowe	rolnik/szewc
101'	m	68	podstawowe	rolnik/robotnik
102	k	77	podstawowe	rolniczka
103	k	60	podstawowe	obuwnik
104	k	35	średnie	w domu
105	k	33	średnie	pilot wycieczek
106	m	68	podstawowe	rolnik
107	m	66	zawodowe	rolnik/robotnik
	k	63	podstawowe	rolniczka/robotnica
108	m	57	zawodowe	obuwnik
109	m	50	zawodowe	rolnik
	k	45	zawodowe	rolniczka
110	m	60	podstawowe	rolnik
111	m	35	zawodowe	rolnik
112	m	55	podstawowe	rolnik/palacz
113	m	70	podstawowe	rolnik/robotnik
	k	68	podstawowe	rolniczka
114	k	41	zawodowe	rolniczka/krawcowa
115	k	50	podstawowe	rolniczka
116	m	48	zawodowe	rolnik/ślusarz
	m	67	średnie	rolnik/robotnik
117	k	36	zawodowe	rolniczka/robotnica
	m	40	zawodowe	rolnik/robotnik
	k	60	podstawowe	rolniczka
	m	70	podstawowe	rolnik
118	m	39	zawodowe	rolnik
	k	40	średnie	prac. garbarni
119	m	19	średnie	student

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
120	k	25	wyższe	w domu
121	k	58	podstawowe	rolniczka
122	k	24	średnie	sprzedawczyni
123	k	52	średnie	pielęgniarka
124	k	24	zawodowe	krawcowa
125	m	55	zawodowe	tokarz
126	k	41	zawodowe	obuwnik
127	k	29	zawodowe	rolniczka
128	zapis zaginiony			
129	k	21	średnie	studentka
130	k	50	podstawowe	rolniczka
131	k	29	średnie	sprzedawczyni
132	m	64	zawodowe	robotnik
133	k	45	zawodowe	w domu
134	m	80	podstawowe	rolnik
	k	80	podstawowe	rolniczka
135	k	29	wyższe	nauczycielka
136	m	65	podstawowe	rolnik
	k	58	zawodowe	rolniczka
137	k	51	podstawowe	szwaczka
138	k	29	zawodowe	w domu
139	k	54	podstawowe	obuwnik
	m	62	podstawowe	rolnik
140	m	62	zawodowe	rolnik
141	k	67	zawodowe	rolniczka/obuwnik
	k	67	podstawowe	rolniczka
142	k	45	średnie	sprzedawczyni
143	zapis zaginiony			
144	zapis zaginiony			
145	zapis zaginiony			
146	zapis zaginiony			
147	zapis zaginiony			
148	m	74	zawodowe	rolnik/murarz

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
149	k	66	podstawowe	rolniczka
150	m	43	pomaturalne	ekonomista
151	m	67	zawodowe	budowlaniec
152	m	70	podstawowe	rolnik
153	k	55	podstawowe	w domu
154	m	29	średnie	sprzedawca
155	k	44	średnie	hotelarz
156	m	60	wyższe	właściciel sklepu
157	m	71	zawodowe	stolarz
158	k	50	średnie	sprzedawczyni
159	m	65	zawodowe	kierowca
160	k	60	zawodowe	rencistka
	m	65	zawodowe	emeryt
	k	36	średnie	pielęgniarka
161	m	62	zawodowe	rolnik
162	m	25	średnie	dorywczó
163	m	54	średnie	mechanik
164	k	45	zawodowe	rolniczka
165	m	40	zawodowe	masarz–rzeźnik
166	k	68	podstawowe	rolniczka
	m	71	podstawowe	rolnik
167	k	50	zawodowe	deserantka
168	m	35	zawodowe	rolnik
	m	34	zawodowe	rolnik
169	k	68	podstawowe	rolniczka
	m	70	podstawowe	rolnik
170	m	64	podstawowe	strażak
	m	49	podstawowe	rolnik
171	m	50	podstawowe	rolnik
172	k	54	podstawowe	rolniczka/robotnica
173	m	55	podstawowe	rolnik/rencista
174	m	72	średnie	emeryt
175	k	55	podstawowe	rolniczka

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
176	m	68	podstawowe	emeryt/obuwnik
177	k	40	zawodowe	obuwnik
178	k	40	wyższe	zakonnica
	k	20	wyższe	zakonnica
179	m	73	podstawowe	murarz
180	m	80	podstawowe	rolnik
181	m	33	zawodowe	dorywczó
182	m	35	zawodowe	rolnik
183	m	22	średnie	dorywczó
184	m	75	podstawowe	rolnik
185	k	32	średnie	w domu
186	k	61	podstawowe	rolniczka
	m	32	średnie	dorywczó
187	k	48	podstawowe	obuwnik
188	m	48	średnie	sprzedawca
	m	35	średnie	kuśnierz
189	k	39	pomaturalne	nauczycielka
190	m	60	podstawowe	rolnik
191	k	32	zawodowe	w domu
192	m	63	zawodowe	obuwnik
193	m	50	zawodowe	rolnik
194	m	62	podstawowe	rolnik
195	m	35	średnie	mechanik
196	k	60	średnie	sprzedawczyni
197	k	48	zawodowe	krawcowa
198	k	68	podstawowe	rolniczka
199	m	54	zawodowe	frezer/sanitariusz
200	m	35	średnie	technik
201	m	55	podstawowe	taksówkarz
	m	52	średnie	taksówkarz
202	k	77	podstawowe	rolniczka
	m	78	podstawowe	rolnik
203	m	64	średnie	kolejarz

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
204	k	54	podstawowe	rolniczka
	m	61	podstawowe	dorywczó
205	k	60	zawodowe	obuwnik
206	k	79	podstawowe	rolniczka
207	k	35	zawodowe	kucharka
	m	36	podstawowe	ślusarz
208	k	75	podstawowe	rolniczka
209	m	78	średnie	sprzedawczyni
210	k	50	podstawowe	rolniczka
	m	60	podstawowe	rolnik
211	k	36	średnie	sprzedawczyni
212	m	58	średnie	robotnik
213	m	70	podstawowe	rolnik
214	k	18	średnie	uczennica
215	k	44	wyższe	aptekarka
216	m	50	średnie	sprzedawca
217	m	70	średnie	sprzedawca
218	m	52	średnie	sprzedawca
219	m	51	średnie	prac. biurowy
220	m	48	średnie	kierowca
221	k	37	średnie	w domu
222	m	50	średnie	rolnik/rzemieślnik
223	m	50	średnie	rolnik/obuwnik
224	m	65	podstawowe	rolnik
225	m	48	zawodowe	sołtys/radny
226	zapis zaginiony			
227	k	33	średnie	kolejarz
228	m	47	wyższe	ksiądz
229	m	36	zawodowe	mechanik
230	m	56	podstawowe	rolnik/stolarz
231	m	58	podstawowe	rolnik/ślusarz
232	k	29	średnie	rolniczka
233	k	60	średnie	w domu

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
234	m	61	podstawowe	ślusarz
	m	29	podstawowe	dorywcz
235	m	54	zawodowe	rolnik
236	m	40	zawodowe	elektryk
237	m	25	zawodowe	dorywcz
238	m	45	zawodowe	rolnik/kowal
239	m	39	średnie	kierownik
	m	53	średnie	właściciel firmy
	m	45	średnie	właściciel sklepu
	m	45	średnie	agroturystyka
240	k	41	zawodowe	rolniczka/robotnica
	k	45	podstawowe	rolniczka
	k	50	podstawowe	rolniczka
241	k	65	podstawowe	rolniczka/robotnica
242	m	55	podstawowe	dorywcz
243	m	44	zawodowe	rolnik/robotnik
244	m	60	podstawowe	rolnik
245	m	41	zawodowe	rolnik
246	k	65	podstawowe	rolniczka
247	m	63	podstawowe	rolnik/robotnik
248	m	60	podstawowe	rolnik
	m	35	zawodowe	sprzedawca świń
249	m	50	zawodowe	rolnik/strażak
	m	40	zawodowe	rolnik/strażak
250	m	67	podstawowe	rolnik
251	m	59	zawodowe	kierowca
252	m	50	zawodowe	sprzedawca
253	m	65	podstawowe	rolnik/robotnik
	k	60	podstawowe	rolniczka
253'	m	44	średnie	rolnik/mechanik
254	m	55	średnie	sprzedawca
254'	m	45	zawodowe	rolnik/kowal
255	m	33	średnie	rolnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
256	k	21	średnie	sprzedawczyni
257	m	50	średnie	sprzedawca
258	k	60	podstawowe	rolniczka
	m	28	zawodowe	sprzedawca
259	zapis zaginiony			
260	m	45	średnie	elektryk
260	m	45	średnie	elektryk
261	k	55	podstawowe	w domu
262	k	40	średnie	sprzedawczyni
263	m	40	średnie	sprzedawca
264	k	75	podstawowe	rolniczka
265	k	55	podstawowe	rolniczka
266	k	33	średnie	sprzedawczyni
267	k	80	podstawowe	rolniczka
268	m	60	podstawowe	rolnik
269	k	64	podstawowe	rolniczka
270	m	60	podstawowe	rolnik
271	m	55	zawodowe	sanitariusz
272	m	65	średnie	rolnik
273	m	76	zawodowe	rolnik
274	m	60	podstawowe	rolnik
	m	69	podstawowe	rolnik
	m	63	zawodowe	rolnik
275	m	48	zawodowe	stolarz
276	k	45	zawodowe	rolniczka
277	k	67	podstawowe	rolniczka
277'	m	75	podstawowe	rolnik
278	m	62	podstawowe	taksówkarz
	m	50	średnie	taksówkarz
279	m	70	średnie	dorywco
280	m	60	podstawowe	rolnik
281	k	70	podstawowe	rolniczka
	m	70	podstawowe	rolnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
281	m	29	wyższe	nauczyciel
282	m	60	wyższe	rolnik
283	m	27	średnie	w domu
284	m	40	zawodowe	malarz
285	m	48	podstawowe	rolnik
286	m	43	zawodowe	stolarz
287	m	47	zawodowe	rolnik
288	m	70	zawodowe	rolnik
289	m	70	podstawowe	tokarz
290	m	65	zawodowe	mechanik
291	m	73	podstawowe	budowlaniec
292	m	70	średnie	włókniarz
293	k	60	podstawowe	rolniczka/robotnica
294	m	82	podstawowe	rolnik
295	m	55	podstawowe	palacz w szkole
296	m	68	podstawowe	rolnik/robotnik
297	m	50	wyższe	lekarz
298	k	45	zawodowe	rolniczka
299	k	35	średnie	w domu
300	m	85	podstawowe	rolnik
301	m	55	podstawowe	hodowca owiec
302	k	50	podstawowe	w domu
303	m	55	podstawowe	kierowca
	m	33	średnie	właściciel kawiarni
304	m	58	podstawowe	emeryt
305	m	75	podstawowe	rolnik
	k	70	podstawowe	rolniczka
306	k	55	podstawowe	rencistka
307	m	53	zawodowe	robotnik
308	k	50	podstawowe	rolniczka
309	m	70	podstawowe	rolnik
310	m	50	podstawowe	rolnik
311	m	65	podstawowe	rolnik/robotnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
312	k	46	zawodowe	rencistka
313	k	55	podstawowe	obuwnik
314	k	65	podstawowe	rolniczka
315	m	50	zawodowe	dorywczó
316	k	56	podstawowe	rolniczka
317	m	45	podstawowe	rolnik
318	k	33	zawodowe	w domu
319	m	45	zawodowe	kowal
320	k	42	zawodowe	rolniczka
321	m	56	podstawowe	rolnik
322	m	55	podstawowe	hodowca owiec
	m	25	zawodowe	sprzedawca
	m	40	średnie	radny
	m	31	zawodowe	sprzedawca
323	m	68	zawodowe	rolnik/robotnik
324	m	62	zawodowe	stolarz
325	m	27	zawodowe	stolarz
326	m	35	podstawowe	rolnik
327	m	75	zawodowe	dorywczó
	k	70	podstawowe	w domu
328	k	67	zawodowe	rolniczka/sprzedawczyni
329	m	49	podstawowe	obuwnik
330	m	69	podstawowe	rolnik/robotnik
331	m	60	podstawowe	rolnik/robotnik
332	m	60	podstawowe	rolnik/robotnik
333	m	43	zawodowe	robotnik
334	m	60	podstawowe	rolnik/robotnik
335	k	35	zawodowe	sprzedawczyni
336	k	49	średnie	w domu
337	m	48	podstawowe	palacz/rolnik
338	k	69	podstawowe	emerytka
339	m	74	podstawowe	emeryt
340	m	55	zawodowe	robotnik

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
341	m	88	podstawowe	rolnik
342	m	36	zawodowe	kucharz
343	k	37	zawodowe	w domu
344	m	68	podstawowe	obuwnik
345	m	45	średnie	agroturystyka
346	m	40	średnie	sprzedawca
347	k	38	średnie	dróżniczka
348	m	75	podstawowe	rolnik
349	k	48	zawodowe	w domu
350	k	65	podstawowe	rolniczka/emerytka
351	m	45	zawodowe	budowlaniec
352	m	22	średnie	uczeń
353	m	35	zawodowe	drwal
354	k	50	podstawowe	rolniczka
355	k	39	półwyższe	nauczycielka
356	m	58	podstawowe	kablarz

Wrzesień 2001

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
357	k	60	średnie	nauczycielka
358	m	35	zawodowe	sprzedawca
	m	45	zawodowe	sprzedawca
	m	35	zawodowe	sprzedawca
359	m	80	podstawowe	rolnik
360	k	70	podstawowe	rolniczka/robotnica
361	m	40	zawodowe	rolnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
362	m	75	podstawowe	rolnik
363	m	35	zawodowe	sprzedawca
	m	80	podstawowe	rolnik
364	k	45	średnie	sprzedawczyni
	m	40	średnie	sprzedawca
365	k	75	podstawowe	rolniczka/sprzedawczyni
	k	40	zawodowe	sprzedawczyni
366	m	65	zawodowe	robotnik
	m	45	zawodowe	rolnik/robotnik
367	k	67	podstawowe	rolniczka/sprzedawczyni
368	m	60	podstawowe	rolnik
	m	65	podstawowe	rolnik
	k	60	podstawowe	rolniczka
369	k	50	zawodowe	sprzedawczyni
370	m	45	zawodowe	rolnik/robotnik
	k	70	podstawowe	rolniczka/emerytka
371	m	45	zawodowe	rolnik/robotnik
	k	45	zawodowe	rolniczka/robotnica
372	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	60	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
373	m	45	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	50	zawodowe	robotnik/sprzedawca
374	m	55	zawodowe	robotnik/sprzedawca
375	m	60	zawodowe	robotnik/sprzedawca

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
376	k	75	podstawowe	rolniczka
377	zapis zaginiony			
378	k	70	podstawowe	rolniczka
379	m	55	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	60	zawodowe	rolnik/robotnik
380	m	40	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	50	zawodowe	robotnik/sprzedawca
381	m	40	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik

Marzec 2004

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
382	m	55	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	45	wyższe	przedsiębiorca
383	m	35	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	k	45	zawodowe	robotnica/sprzedawczyni
	k	35	zawodowe	robotnica/sprzedawczyni
384	k	45	średnie	robotnica/sprzedawczyni
	m	35	zawodowe	robotnik/sprzedawca
385	m	45	zawodowe	rolnik/sprzedawca
386	k	65	zawodowe	robotnica/sprzedawczyni
387	m	60	zawodowe	rolnik/sprzedawca
388	k	70	podstawowe	rzemieślnik
	m	70	podstawowe	rzemieślnik
389	m	35	średnie	robotnik/sprzedawca
	m	70	podstawowe	rolnik/robotnik
390	m	55	zawodowe	rolnik
	m	45	zawodowe	rolnik
	m	55	podstawowe	rolnik
391	m	45	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	50	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	55	zawodowe	robotnik/sprzedawca
392	m	55	średnie	robotnik/sprzedawca
	k	50	zawodowe	robotnica/sprzedawczyni
393	m	50	średnie	sprzedawca
394	zapis zaginiony			
395	zapis zaginiony			
396	zapis zaginiony			
397	zapis zaginiony			
398	zapis zaginiony			
399	zapis zaginiony			
400	zapis zaginiony			
401	zapis zaginiony			

Wrzesień 2005

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
402	m	50	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	60	zawodowe	kowal
	m	35	zawodowe	robotnik/sprzedawca
403	m	50	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	36	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	k	50	zawodowe	robotnica/sprzedawczyni
404	k	50	zawodowe	sprzedawczyni
405	k	75	średnie	emerytka/urzędniczka
406	m	64	zawodowe	rolnik/robotnik
407	m	55	podstawowe	rolnik/robotnik
408	k	35	podstawowe	w domu
409	m	73	podstawowe	rolnik/robotnik
410	m	35	średnie	sprzedawca
411	m	53	zawodowe	rolnik/robotnik
412	k	45	średnie	nauczycielka
413	m	45	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	35	średnie	robotnik
414	m	45	zawodowe	kuśnierz
415	m	45	średnie	firma budowlana
416	m	38	średnie	hodowca
417	k	60	zawodowe	emerytka
418	m	60	zawodowe	robotnik/sprzedawca
	m	40	zawodowe	robotnik/sprzedawca
419	k	58	zawodowe	rolniczka/robotnica
420	m	67	podstawowe	rolnik
	k	65	podstawowe	rolniczka
421	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	50	zawodowe	rolnik/robotnik
	m	40	średnie	właściciel sklepu
422	zapis zaginiony			
423	m	40	zawodowe	budowlaniec
	m	40	zawodowe	budowlaniec
424	zapis zaginiony			

Lp.	Płeć	Wiek	Wykształcenie	Zawód
425	k	55	zawodowe	rolniczka/robotnica
426	k	65	podstawowe	rolniczka
427	k	70	podstawowe	rolniczka
	m	75	podstawowe	rolnik/robotnik
428	zapis zaginiony			
429	k	80	podstawowe	rolniczka
430	m	60	zawodowe	rolnik/robotnik
431	m	45	średnie	sprzedawca
432	m	55	zawodowe	robotnik
	m	60	zawodowe	robotnik
433	k	40	zawodowe	w domu
434	k	40	zawodowe	w domu
	m	65	podstawowe	rolnik/robotnik
435	k	65	zawodowe	rolniczka/robotnica
436	zapis zaginiony			
437	k	50	średnie	w domu
	k	70	podstawowe	rolniczka/robotnica
438	m	50	wyższe	sprzedawca
	m	50	zawodowe	sprzedawca
439	k	50	średnie	robotnica/sprzedawczyni
440	k	36	zawodowe	rolniczka
441	m	63	podstawowe	rolnik
	m	51	podstawowe	rolnik
442	k	58	podstawowe	rolniczka
443	k	58	podstawowe	rolniczka
444	m	45	zawodowe	rolnik/robotnik
445	m	58	zawodowe	rolnik/robotnik
446	m	39	średnie	rzemieślnik
447	k	67	podstawowe	robotnica
448	k	51	zawodowe	rolniczka/robotnica
449	k	72	podstawowe	rolniczka
450	m	43	zawodowe	cieśla

Spis treści

Rozdział 1. Wprowadzenie do badań	5
Etnologia a polityka	5
Pojęcia badawcze.	7
Sposoby badania	16
Problemy tekstualizacji	22
Antropologia polityczna	25
Wybrane teorie transformacji	36
Rozdział 2. Wsie nowotarskie — teren badań	40
Mit góralszczyzny.	41
Kontekst historyczny	44
Chłopska kultura tradycyjna	47
Okres powojenny	47
Nowotarscy rozmówcy	51
Rozmówcy o sobie	53
Rozdział 3. Nowotarskie — wyobrażenia o państwie	59
Ludowa wizja państwa XIX/XX w.	59
„Świat na państwa jest podzielony”	62
„Jak na gospodarstwie, no to tak samo i w państwie”	64
„Wyprzedaż majątku narodowego”	67
„Oni powinni tak rządzić, aby ludziom pracę zapewnić!”	70
Podatki — „wspomożenie państwa”	73
„Nie ma sprawiedliwości w Polsce!”	74
Rozdział 4. Nowotarskie — wyobrażenia o władzy	79
Ludowa wizja władzy XIX/XX w.	79
„Teraz nie ma w Polsce gospodarza!”	82
Lokalne wzory dobrego władcy	88
„Nie ma człowieka, który idzie do władzy, żeby zachował swoje cechy”	98
„Teraz to dopiero są pany! Teraz jest ich pełno po rządach!”	101
„Nie trzeba się politykować, ino trzeba się chycić za robotę!”	104
„Zawsze inaczej mówią, inaczej robią, wszyscy cyganią, ilu ich jest!”	107
„Same Żydki w rzondzie siedzom!”	108

Rozdział 5. Nowotarskie — wyobrażenia o narodzie	116
Idee narodowe i ich upowszechnianie na wsi małopolskiej	116
„Ród rodów”	120
„Ojcowizna narodu”	122
Naród czy obywatel?	128
Naród: „ci, co robią” oraz „ci, co nie muszą robić”	132
Rozdział 6. Nowotarskie — wyobrażenia o demokracji.	145
Idea demokracji w dyskursie elitarnym	145
„W demokracji jak w raju”	147
Nie „równość”, ale „sprawiedliwość”	149
„Tej wolności teraz za dużo!”	150
„Zakazy o Kościół”	154
„W Ameryce! Tam jest dobrobyt! O, to demokracja!”	157
„Demokracja rozluźniona”	158
Rozdział 7. Wyobrażenia a udział w życiu publicznym.	164
„Ryzyko kategorii w działaniu” (Sahlins)	164
Współczesne zmiany polityczne w Polsce	165
Krótka historia wyborów w Nowotarskiem	165
„Rządy parobków”	167
„Władza musi być jednolita, a nie taka rozbieżna!”	169
„Uni się tam sami powyбираiom!”	172
„Ludzie tracą już nadzieję w ogóle we wszystkim!”	175
„Teraz to się narobiło tych partyjów!”	176
Wybory prezydenckie 2000 r.	178
„Naobiecują, naobiecują, a potem klap!”	178
„Intuicja i wyczucie”	180
„O jakim tym domie chodzi?”	182
Wybory parlamentarne 2001 r.	184
„Kryzys Pański czysty!”	185
„Partycja” i „Solidarność”	186
„Na Leppera! Bo jest za rolnikami!”	191
Wybory parlamentarne i prezydenckie 2005 r.	193
„Nigdy nie widać poprawy w tym naszym kraju!”	193
Liberał — „Boga się nie boi!”	196
„Żeby było prawo i sprawiedliwość!”	197
„Kaczyński chce zrobić porządek!”	200
„Ojciec Święty byłby najlepszy!”	202
Kulturowe znaczenie „politykowania”.	204
Podsumowanie	206
Bibliografia	213
Zestawienie zapisów rozmów przeprowadzonych we wsiach nowotarskich w latach 1999–2005	229
1999–2000	230
Wrzesień 2001	244
Marzec 2004	246
Wrzesień 2005	247

Dr Anna Malewska-Szałygin — adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Od połowy lat osiemdziesiątych prowadziła badania dotyczące wiejskich dyskursów o przeszłości, władzy lokalnej, centralnej, o państwie i polityce. Terenem prac badawczych były różne regiony Polski: Roztocze, Mazury, Podhale.

W 2003 r. opublikowała książkę pt. *Wiedza potoczna o sprawach publicznych* relacjonującą wyniki badań dotyczących lokalnej sceny politycznej, prowadzonych w jednej z mazurskich gmin.

W 2005 r. ukazał się zbiór tekstów pod jej redakcją pt. *Rozmowy z góralami o polityce*, będący podsumowaniem projektu badawczego prowadzonego w podhalańskich wsiach, dotyczącego rozumienia pojęć podstawowych dla dyskursu politycznego.

Jej artykuły naukowe pojawiały się w czasopismach, takich jak: „Etnografia Polska” (1990, 1995, 1996, 2004, 2006), „Kultura i Społeczeństwo” (2001, 2007), „Anthropology Matters” (2006), oraz w publikacjach zbiorowych: *Between Tradition and Postmodernity* (2003), *Kultura polityczna Polaków* (2004), *Polacy o sobie* (2005) czy *Horyzonty antropologii kultury* (2005).



Cena 30,00 zł

ISBN 978-83-7181-534-9



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę