

**Polska Akademia Nauk
Instytut Filozofii i Socjologii
Szkoła Nauk Społecznych**

**Migranci z miast oraz ich sąsiedzi – zróżnicowanie
kulturowe wiejskich społeczności lokalnych
a sfery swojskości i obcości w relacjach codziennych
mieszkańców**

Przypadek trzech wsi z terenu Kielecczyzny

Mgr Anna Wrona

*Praca napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Joanny Kurczewskiej*

Warszawa 2018

Spis treści

Wprowadzenie.....	5
Przedmiot badania i pytania badawcze	5
Ramy przestrzenne i czasowe	8
Trendy osadnicze na wsi polskiej.....	10
Kieleccyzna jako ostoja wsi tradycyjnej	17
Moczydło, Podlesie i Ustronie	18
Infrastruktura społeczno-kulturalna trzech badanych wsi.....	20
Migranci z miast – główne typy i wstępna charakterystyka	24
Charakterystyka badań terenowych	25
Struktura rozprawy	30
Rozdział 1. Różnica kulturowa a więź społeczna w naukach społecznych. Poziom globalny, narodowy i lokalny.....	32
1.1. Procesy różnicowania kulturowego w perspektywie globalnej i lokalnej.....	32
Kultura jako różnica i jako wartości rdzenne.....	32
Grupy kulturowe, tożsamości i style życia.....	35
Globalne przemiany kultury i ich lokalne konsekwencje	40
1.2. Wariacje na temat koncepcji wsi w naukach społecznych	44
Wieś jako nie-miasto i jako <i>ludzie wsi</i> – popularne sposoby jej definiowania	44
Od deruralizacji i semi-urbanizacji do przymiotnikowego i gradacyjnego pojmowania wiejskości	48
Wieś jako społeczna reprezentacja.....	51
Miasto i nie-miasto, a może wieś i nie-wieś?.....	53
1.3. Więzi społeczne i małe ojczyzny.....	56
Stara i nowa więź sąsiedzka	56
Zasiedziali i napływowci	60
Figury małych ojczyzn	63
Rozdział 2. Między tradycją i ponowoczesnością w przestrzeni kulturowej i społecznej wsi	68
2.1. Wartości rdzenne tradycyjnej kultury wsi polskiej	68
Koniec i homeostaza chłopów.....	69
Praca na roli jako czynnik konstytuujący kulturę wiejską	74
Sacrum i dola.....	83
Więź rodzinno-sąsiedzka jako osnowa wspólnoty wiejskiej	86
Dobry gospodarz, pan i Żyd	90
Jak pan zawędrował na wieś... i przejmuje ją na własność, albo – od homo faber do homo ludens. Przemiany kultury i stylu życia na wsi jako zmiana generacyjna	95
2.2. Przybysze z ponowoczesności. Główne profile kulturowe migrantów z miast	100

Suburbanicy – kultura konsumpcyjna i połowiczna ucieczka od miasta.....	101
Nowoosadnicy – New Age i kontrkultura.....	112
W poszukiwaniu wspólnego mianownika, czyli ponowoczesność w różnych odsłonach	135
Rozdział 3. Miejscowi i migranci z miast wobec wartości rdzennych tradycyjnej kultury ludowej.....	140
3.1. Miejscowi i przyjezdni – wieś i miasto?	141
3.2. Praca i rolnictwo	144
Gospodarstwa migrantów.....	144
Przemiany rolnictwa jako proces pokoleniowy	146
Rolnictwo a cechy kultury mieszkańców wsi świętokrzyskiej	156
Praca, rolnictwo i tożsamości kulturowe.....	161
Przemiany rolnictwa w oczach napływowych mieszkańców	164
Agroturystyka, czyli wiejskość jako towar	172
Wieś i wspólnota narodowa	179
Nie ma rolnictwa – nie ma sąsiedztwa?	181
Nie ma rolnictwa – nie ma wsi?	187
3.3. Wiara – sekularyzacja życia i zaczarowywanie świata	188
Trwałe wzory w religijności mieszkańców wsi świętokrzyskich	188
Wierzący miejscowi i obojętni napływowi?	197
Indywidualizacja doświadczenia religijnego i nowe zjawiska.....	206
Migranci – młode pokolenie – ogólne trendy przemian religijności	212
3.4. Społeczność lokalna – ile wspólnotowości, zrzeszeniowości i atomizacji?.....	216
Wspólnota rodzinno-sąsiedzka i nowe formy zamieszkiwania.....	216
Sąsiedztwo jako katalizator aktywności społecznej.....	222
Migracje, pokolenia i różne gusta	233
„Ludzie wiejscy”, „artyści”, elity i nie-elity	235
Trudności łączą, pieniądze dzielą. Różnice majątkowe i ich implikacje	239
Suburbanicy w społecznościach zasiedziałych mieszkańców	242
Rozdział 4. „Małe ojczyzny” jako przestrzenie społeczne i kulturowe	245
4.1. Przestrzenie małych ojczyzn i co je określa	246
Instytucje definiujące granice społeczności lokalnej – sołectwo, szkoła i parafia.....	246
„Góra” i „dół” wsi oraz inne podziały wewnętrzne	252
Znaczące miejsca.....	256
4.2. Nowi i dawni mieszkańcy oraz ich projekty małej ojczyzny	275
Różnorodna geneza małych ojczyzn – kilka przykładów	275
Migracje z miast w obrazie małej ojczyzny miejscowych mieszkańców	281
4.3. Projekty na dziś i na jutro związane z lokalnością	286

Wiejskość kontra nowoczesność – w domu i w okolicy	286
Wykorzystywanie dziedzictwa lokalnej kultury ludowej w budowaniu marki miejsca	300
4.4. Jak wiele małych ojczyzn?	309
Co ich łączy a co dzieli? Podsumowanie	312
Odrębności i różnice kulturowe	312
Spotkania w kulturze	317
Bibliografia.....	321
Literatura ogólna	321
Literatura dotycząca realiów polskich.....	329
Literatura dotycząca regionu i społeczności lokalnej	343
Literatura wykorzystana w badaniach terenowych	343
Załączniki	346
Załącznik 1: Profile badanych miejscowości	346
Moczydło.....	346
Podlesie	348
Ustronie	350
Załącznik 2: Scenariusz wywiadu z mieszkańcami wsi i migrantami – wersja ostateczna	352
Prezentacja badacza i badania	352
Wstęp.....	352
Dom.....	353
Sąsiedztwo.....	355
Życie społeczne	356
Kwestionariusz końcowy	359
Załącznik 3: Kwestionariusze metryczkowe.....	360
Kwestionariusz – gospodarstwo domowe	360
Kwestionariusz metryczkowy – indywidualny	362

Wprowadzenie

Przedmiot badania i pytania badawcze

Zaryzykować można stwierdzenie, że od zarania socjologii namysł teoretyczny dyscypliny i jej wysiłki badawcze koncentrują się wokół jednej dychotomii, rozmaicie nazywanej i definiowanej, ale tożsamej w swej istocie. Określana była ona jako **solidarność mechaniczna vs organiczna, wspólnota vs stowarzyszenie, obecnie odżywa pod inną terminologią**, np. *kapitału społecznego* (Kurczewska 2004: 93) dzielonego na kapitał wiążący i kapitał pomostowy (Putnam 2008) lub też jako rozróżnienie pomiędzy silnymi oraz słabymi więziami (Granovetter 1973). Autorzy wszystkich tych kluczowych dla dyscypliny koncepcji próbując uchwycić zróżnicowanie tego w *jaki sposób łączymy się z innymi i z jakimi innymi* stawiają po jednej stronie więzi i relacje o charakterze nadanym, tradycyjnym, nawykowym (Ossowski 1967), po drugiej zaś obieralne, nowoczesne, a często też ideologiczne, by odwołać się do innych jeszcze języków opisu tej rzeczywistości. W każdym wypadku chodzi o zmieniające się *glutinum mundi* (Maffesoli 2008) – spoiwo świata społecznego. Tak się składa, że począwszy od *folk* i *urban* Redfielda wszystkie te zjawiska o charakterze tradycyjnym, wspólnotowym kojarzone były (a może wręcz ucieleśniane) ze wspólnotą wiejską (Bukraba-Rylska 2008), nowoczesne zaś z miejskim społeczeństwem jednostek.

Nowoczesność, naznaczona przez industrializację i urbanizację tworzyła arenę przechodzenia od pierwszego, do drugiego typu więzi i społeczności. Paradoksalnie, moment kiedy to przejście się dokonało, który wydawać by się mógł kulminacją i ostatecznym tryumfem nowoczesności w zachodnich społeczeństwach, kiedy urbanizacja wchłonęła tradycyjną wieś, zaś spotęgowana przez nowe technologie komunikacyjne i państwo opiekuńcze indywidualizacja rozbiła dawne wspólnoty, stał się jednocześnie momentem, kiedy ogłoszono koniec nowoczesności (Lyotard 1997, Baudrillard 2005) lub co najmniej jej przejście w późną fazę (Giddens 2006).

Literatura socjologiczna opisuje współczesną epokę jako – przynajmniej z pozoru – pełną paradoksów. Ostatnie dekady to z jednej strony rosnący indywidualizm, stowarzyszeniowość, płynność (Bauman 2006), pomostowość, rosnące znaczenie sieci (Castells 2007) i słabych więzi, a z drugiej trybalizm, komunitaryzm, tęsknota za utraconą wspólnotą i świadome (Gawkowska 2004) lub nieświadome (Maffesoli 2008) próby jej odbudowy.

Sytuacji takiej towarzyszy *renesans problematyki więzi społecznej* (Kurczewska 2004: 92) w teorii i badaniach socjologicznych. Temu ponownemu wzrostowi zainteresowania towarzyszy teoretyczna hybrydyzacja oraz zmiana sposobu patrzenia na tą problematykę.

W badaniach więzi społecznych i ich ideologii realizujących się w lokalności następuje przejście *od ujęć kontrastowych do niekontrastowych* (tamże: 124). Przejawia się to w dominacji pluralizmu metodologicznego i ontologicznego, rezygnacji z homogenicznych wizji społeczności lokalnej i jej kultury, metodologicznego indywidualizmu, przyjmowaniu założenia o aktywnej interakcji pomiędzy badaczem a obiektem badanym, czy wreszcie dominacji empirycznego konkretności nad dedukcyjnymi systemami pojęciowymi (Glaser i Strauss 2009).

W kontrze do tradycyjnych koncepcji (np. Park, ale także Elias 1994) podkreśla się różnice pomiędzy stosunkami przestrzennymi, a strukturą społeczną (Kurczewska 2004: 121). Zmienia się też niejako przedmiot badań, a mianowicie następuje większa koncentracja na sferze wyobraźniowej, raczej na aspektach związanych ze świadomością i działaniami jednostek – ich orientacjami światopoglądowymi, strategiami życiowymi, preferencjami, definiowaniem sytuacji i relacji z innymi (Wojakowski 2013b) – niżeli na tych związanych ze sferą materialną i obiektywnymi czynnikami statusu.

Szczególnie dotyczy to badań nad lokalnością, które często skupiają się właśnie na lokalności wyobrażonej – czy to przez zbiorowości społeczne, czy to przez konkretne jednostki *doświadczające złożonej rzeczywistości społecznej* (tamże: 91). Jednak pomimo urefleksyjnienia życia społecznego, grupy czy też zbiorowości społeczne – nawet te najnowsze, będące wytworem współczesności – nadal potrzebują *szczególnej etyki* (Maffesoli 2008: 206) czy rytuałów dających jednostce możliwość *by się poczuć swobodnie* (tamże) oraz umożliwiających nawiązywanie i podtrzymywanie interakcji (Collins 2011).

Niniejsza rozprawa doktorska sytuuje się najogólniej w problematyce kulturowych uwarunkowań tożsamości i więzi społecznej oraz ma na celu analizę różnic kulturowych funkcjonujących w świecie wyobraźniowym współczesnego człowieka, a szczególnie mieszkańca wsi. Jego świadomość i praktyki społeczne podlegają przekształceniom charakterystycznym dla ogółu społeczeństw wchodzących w epokę postnowoczesną: rosnącej mobilności, indywidualizacji, deterytorializacji tożsamości i lokalności, czy też globalizacji. Procesy te powodują, że *lokalizm należy we współczesnych badaniach konfrontować zarówno z globalizmem, jak i etatyzmem* (Kurczewska 2004: 108)

ale jednocześnie ujmować te sfery łącznie, gdyż są to dwa uzupełniające się i zależne od siebie aspekty rzeczywistości społecznej.

Współczesna zglobalizowana kultura „żywi się różnicą” (*thrives on 'difference'*), czyni z niej produkt rynkowy (taki jak etniczna kuchnia, lub muzyka), używa w marketingu, lecz także wytwarza w oparciu o nią nowe „globalne” i „lokalne” tożsamości (Hall 1997: 211). **Kategorią, która spaja wszystkie opisane wyżej elementy: globalne i lokalne różnice kulturowe, tożsamość i subiektywność podmiotu oraz więź społeczną jest kategoria małej ojczyzny** (Sulima 2001: 131).

Kontynuując dotychczasowe zainteresowania badawcze, staram się prowadzić analizę (...) *różnic kulturowych funkcjonujących w świecie wyobrażeniowym współczesnego człowieka* (Nowicka, Wrona 2015: 15). W miejsce jednak różnic wynikających ze specyfiki regionalnej, **skupiam się na zróżnicowaniu kulturowym mającym swe źródło w bardzo istotnej dla polskiego społeczeństwa dychotomii miasto-wieś i na przekraczaniu tej dychotomii w efekcie migracji z miast do wsi.**

Szczególną uwagę poświęcam relacjom i więzom pomiędzy zasiedzianymi mieszkańcami wsi a przybyszami, którzy w ramach wspomnianych procesów suburbanizacji i nowoosadnictwa sprowadzają się na tereny wiejskie. Interesuje mnie również na ile w takich warunkach odzwierciedla się opisywany przez Norberta Eliasa i Johna Scotsona (1994) podział na zasiedzianych (*established*) i obcych (*outsiders*), który jest według tych dwóch socjologów jednym z kluczowych dla kształtowania się struktury społecznej, choć często jest maskowany przez powierzchowne różnice w przynależności klasowej, rasowej, czy kastowej (tamże: xxx¹).

Wychodząc od zarysowanej ramy teoretycznej i założeń co do stanu relacji społecznych ponawiam pytania dotyczące **związków pomiędzy kulturą a rzeczywistością społeczną i psychiczną** (Hall 2000: 5-14): jak porządek społeczny i symboliczny przejawia się w (powstawaniu) tożsamości podmiotu? Przy pomocy jakich mechanizmów kulturowych podmioty identyfikują się z pozycją społeczną, do której są przypisane? W jaki sposób podmioty kształtują, stylizują, wytwarzają i odgrywają owe pozycje?

Podziały pomiędzy ludnością zasiedzianą, a poszczególnymi kategoriami przybyszów rozpatrzę w kontekście zróżnicowania kulturowego. W związku z tym chcę odpowiedzieć na pytania o naczelne zasady, wzory, czy style życia preferowane przez

¹ We wstępie do książki stosowana jest numeracja rzymska.

poszczególne grupy kulturowe oraz stopień ich internalizacji; o przenikanie pomiędzy kategoriami nowych i dawnych mieszkańców.

Ostatni blok pytań dotyczy **problematyki więzi w społeczności lokalnej, szczególnie zaś więzi sąsiedzkich pomiędzy poszczególnymi kategoriami mieszkańców**: jakie wymiary kulturowego zróżnicowania są dla mieszkańców wsi najważniejsze w ich prywatnym, lokalnym, sąsiedzkim życiu? W jakim stopniu i w jaki sposób te procesy różnią się u poszczególnych odmian migrantów i docelowych społeczności lokalnych?

Ramy przestrzenne i czasowe

Kwestie te analizuję w kontekście tworzonym przez przemiany społeczno-kulturowe współczesnej wsi polskiej, w jej „typowej” wersji, którą znaleźć można w województwie **świętokrzyskim** ze szczególną koncentracją na kwestiach migracji z miast do wsi, które w XXI wieku stały się jednym z najważniejszych czynników przekształcających rzeczywistość społeczności wiejskich. Odpowiedź na pytanie jaka/czym była kultura wsi polskiej (także w jej odmianie świętokrzyskiej) w momencie gdy dokonywał się napływ migrantów z miast i zaczynały się opisane dalej przemiany wymusza określenie ram czasowych, przestrzennych i społecznych (przede wszystkim w sensie struktury społecznej i etnicznej), do których ten konstrukt „wyjściowej” kultury wiejskiej miałby się odnosić. Przedstawione w rozdziałach 3. i 4. analizy danych pierwotnych odnoszą się przede wszystkim do samego regionu kieleckiego, ewentualnie do dawnego Królestwa Polskiego² (z okresu rozbiorów), do którego należał objęty badaniem obszar, a które w dalszym ciągu spełnia kryteria regionu kulturowego (Bartkowski 2003). Ponieważ jednak kluczowe dla rozwoju wiedzy o kulturze wsi badania socjologiczne i antropologiczne (zarysowane w rozdziale 2.) prowadzone były często na innych terenach, moja synteza kultury wsi odnosi się do większości terenów etnicznie polskich³ z nieprzerwaną przez drugą wojnę światową historią sieci osadniczej (a więc z wyłączeniem terenów Polski Północnej i Zachodniej), zwłaszcza że poza okresem rozbiorów zasadnicze ramy prawne, polityczne, społeczne i ekonomiczne funkcjonowania wsi wyglądały tym obszarze podobnie. Pomimo postępującego różnicowania się obszarów wiejskich w Polsce w wymiarze demograficznym, ekonomicznym i infrastrukturalnym –

² Występowanie na ziemiach zachodnich terminu *Kielecczaki* jako określenia ogółu osadników ze środkowo-wschodniej Polski (podobnie też na Wołyniu osadników z ziem etnicznie polskich nazywano *Mazurami*) sugeruje, że chłopska ludność tych terenów (a więc Mazowsza i północnej Małopolski) tworzyła jakąś jednostkę kulturową.

³ Choć oczywiście występowało zróżnicowanie regionalne, np. już w okresie przedrozbiorowym Wielkopolska stanowiła obszar zamożniejszy i bardziej rozwinięty gospodarczo i urynkowany niż wschodnie tereny Polski.

szczególnie ze względu na oddziaływanie i poziom związków z metropoliami miejskimi – zasadne wydaje mi się odniesienie moich wniosków zarówno do wsi peryferyjnych, jak i podmiejskich. Znaczną część ludności obszarów podmiejskich stanowią miejscowe, zakorzenione tam przez więzi rodzinne, (post)rolnicze populacje, w których funkcjonują instytucje kojarzone ze społecznościami wiejskimi (np. ochotnicze straże pożarne, koła gospodyń wiejskich), które czują się gospodarzami tych miejscowości, a wreszcie wśród samych suburbanitów funkcjonuje narracja przeprowadzki „na wieś” i nawet badacze wychodzący z perspektywy socjologii miasta uznają, że (...) *zrozumienie procesu suburbanizacji jest niemożliwe bez pokazania tego, jak zmienia się wieś jako przestrzeń i jako miejsce, gdy jest poddawana intensywnej presji miejskich sposobów życia i częściej służy jako podmiejska sypialnia niż świat życia* (Kajdanek 2012: 11). W niniejszej rozprawie analizie zmian związanych z migracjami z miast towarzyszy jednak świadomość, że społeczności wiejskie przechodzą na wielu płaszczyznach przemiany, niezależnie od napływu przybyszów z miast. Przemiany te oddziałują również na relacje pomiędzy starymi i nowymi mieszkańcami wsi.

W wymiarze czasowym odnoszę swoje opracowanie do okresu po 1989 roku, choć okres ten można podzielić na dwie epoki – transformacji ustrojowej i uformowanej gospodarki rynkowej. Większość badanych przeze mnie migrantów przeniosła się na wieś w tym pierwszym okresie. Jednak moje badania przedstawiają sytuacje wsi w tym drugim, ze wspomnieniami z poprzedniej epoki. Niezależnie od tego czy za koniec transformacji określimy moment wstąpienia Polski do Unii Europejskiej, czy też jakąś inną datę, wydaje się, że okres ten zakończył się w pierwszej dekadzie XXI wieku (Templewicz 2012: 279). Szczególnie przystąpienie Polski do struktur europejskich znacząco wpłynęło na sytuację wsi, co widać przede wszystkim na płaszczyźnie ekonomicznej. Z jednej strony integracja europejska stwarza mieszkańcom nowe możliwości emigracji zarobkowej, zarazem zmniejszając skalę ukrytego bezrobocia i wzmagając procesy wyludniania się wsi peryferyjnych. Z drugiej strony zmieniły się znacząco warunki prowadzenia działalności rolniczej – wsparciu finansowemu poprzez system dopłat bezpośrednich i programy inwestycyjne towarzyszy szereg dodatkowych regulacji (np. narzucane administracyjnie do 2016 roku limity produkcji mleka), obostrzeń (wzmoczone wymagania odnośnie kwestii fitosanitarnych) i biurokratycznych procedur (np. konieczność ewidencjonowania zwierząt hodowlanych), a także wzmoczona konkurencja na coraz bardziej zglobalizowanym rynku produktów rolnych.

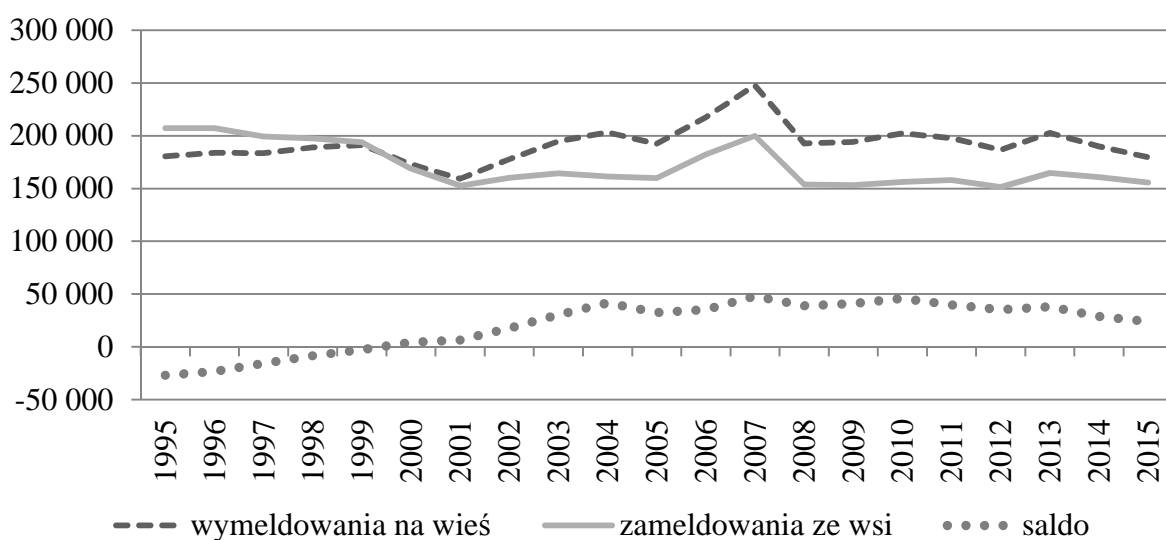
Trendy osadnicze na wsi polskiej

Tendencja do zmniejszania się liczby ludności obszarów metropolitarnych i jej wzrastania na obszarach peryferyjnych – określana terminem kontrurbanizacji – została zaobserwowana w różnych częściach świata na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (Grzeszczak 2000: 373), a więc w tym samym momencie, kiedy zaczęło się przewartościowywanie obrazu wsi. W latach osiemdziesiątych zaczęto zaś zauważać przesunięcie przemysłu – a co za tym idzie miejsc pracy – w tym samym kierunku. Geografowie twierdzą, że przemieszczenia takie *następują w układzie kaskadowym*⁴ (tamże: 375), a najwięcej zyskują w nich obszary wiejskie i najbardziej peryferyjne. Tak Jerzy Grzeszczak, jak Katarzyna Kajdanek (2011) zauważają jednak, że przemieszczenia nie są równomierne. Migranci na peryferie, czy przedmieścia, mają tendencję do skupiania się w kilku ośrodkach. Obserwuje się też kontrurbanizację międzynarodową, na przykład wyjazdy z metropolii północnej Europy na obszary wiejskie Prowansji, Toskanii, czy innych regionów nad Morzem Śródziemnym. W Wielkiej Brytanii już w dziewiętnastym wieku obserwowano trend do migrowania do mniejszych i bardziej odosobnionych osiedli (Grzeszczak 2000: 379-380).

Migracje z miast przyczyniają się do zmiany głównego aktora w społecznościach wiejskich (Stanny 2014: 4). Ludność rolnicza ustępuje pola ludności bezrolnej, dla której wieś jest głównie miejscem zamieszkania, a jeśli też i pracy, to poza rolnictwem. Większość przybyszów z miasta łączy to, że wieś jest dla nich „towarem” nabytym, tudzież transakcyjnym, kupionym pomysłem na życie, przestrzenią konsumpcyjną (Podedworna 2006: 157). W społeczeństwie polskim *pozytywne wartościowanie życia na wsi pojawia się w skali niespotykanej w innych krajach* (Szafraniec i Szymborski 2016), co znajduje odzwierciedlenie w trendach osadniczych – wbrew zachodzącym w skali świata i Europy procesom urbanizacyjnym, od 2000 roku dominują w Polsce migracje z miast do wsi (patrz Wykres 1).

⁴ Bardziej zurbanizowany obszar traci ludność i zasoby na rzecz mniej zurbanizowanego, a ten z kolei na rzecz jeszcze mniej zurbanizowanego.

Wykres 1. Wymeldowania na wieś i zameldowania ze wsi oraz saldo migracji dla wsi w latach 1995-2015.



Źródło: Praca własna na podstawie danych z Banku Danych Lokalnych, Główny Urząd Statystyczny.

Pomimo że ostatnie spowolnienie gospodarcze doprowadziło do zmniejszenia intensywności migracji wewnętrznych, ukształtowane na przełomie wieków trendy kontrurbanizacyjne nie zostały odwrócone, a udział mieszkańców wsi w ogólnej liczbie ludności Polski powoli lecz konsekwentnie wzrasta. W latach 2001-2012 do wsi napłynęło 1438,9 tys. ludzi, a odpłynęło 1154,8 tys. (Kocot-Górecka 2013: 17). Pomiędzy 2002 a 2011 rokiem odsetek ludności miejskiej spadł w Polsce z 61,2% do 59,4%, czyli ludności wiejskiej wzrósł z 38,2% do 40,6% (Kajdanek 2012: 16-17). Według prognozy GUS w 2035 r. będzie nas ponad 2,5 mln mniej niż obecnie. Co jednak ważne, aż 90 proc. przewidywanego spadku ludności przypadnie na miasta (Iglicka 2013⁵).

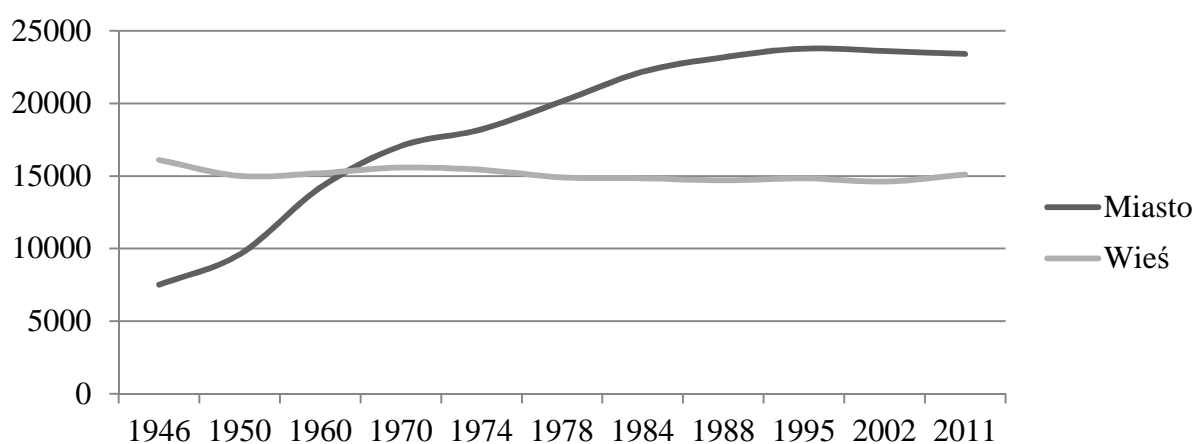
Takie wartości wskaźników migracji wewnętrznej są po części efektem sposobu definiowania wsi w polskiej praktyce administracyjnej, która do wsi zalicza wiele miejscowości o charakterze przedmieść. W tym samym okresie następowało bowiem wyludnianie się wsi peryferyjnych, szczególnie w Polsce wschodniej, natomiast następowała koncentracja ludności w obszarach metropolitarnych (Rosner 2012). Ludność tracą więc przede wszystkim lokalizacje z krańców kontinuum miejsko-wiejskiego, natomiast zyskują ją miejscowości położone w strefie przejściowej – posiadające cechy zarówno wsi jak i miasta,

⁵ <http://www.gazetaprawna.pl/amp/710396,kiedys-ze-wsi-do-miasta-dzisiaj-odwrotnie.html>

co mogłoby stanowić argument na poparcie tezy o zamazywaniu się podziału na wieś i miasto.

Patrząc na procesy urbanizacyjne w dłuższej perspektywie czasowej (patrz Wykres 2), dostrzec można, że wysokie wskaźniki migracji z miast do wsi obserwowane były przede wszystkim w pierwszych dwóch dekadach istnienia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – czyli w okresie cechującym się zarówno forsowną industrializacją jak i szybkim tempem przyrostu demograficznego. Jedynie w latach 50. przepływ ze wsi do miasta przekraczał 2 mln osób (Rosner 2012: 30), jednak były to przede wszystkim przesunięcia wynikające z nadawania praw miejskich kolejnym wsiom, zaś największe nasilenie migracji nastąpiło w latach 70.⁶ – kiedy to rocznie ze wsi do miast migrowało około 200 tys. osób netto (Rosner i Stanny 2014: 115) – a już w latach 80. tempo urbanizacji uległo zdecydowanemu wyhamowaniu

Wykres 2. Zmiany rozkładu ludności Polski ze względu na miejsce zamieszkania w latach 1946-2011 (w tys.).



Źródło: Praca własna na podstawie danych z narodowych spisów powszechnych (GUS 2015).

Widać również, że liczba ludności wsi była w całym okresie powojennym stosunkowo stabilna a zastępowalność pokoleń nie była nigdy zagrożona – sugerując, że urbanizacji podlegała niejako „nadwyżka” mieszkańców wsi, lub też, że możliwości absorpcji nowych mieszkańców przez miasto były ograniczone. Faktycznie, kwestia głodu mieszkaniowego w miastach stanowi ważny wątek w wyjaśnianiu zachodzących w Polsce procesów suburbanizacji (Kajdanek 2011, 2012), o czym w dalszej części rozdziału.

⁶ Był to okres, kiedy na rynek pracy i edukacji wyższej wchodziło pokolenie powojennego wyżu demograficznego.

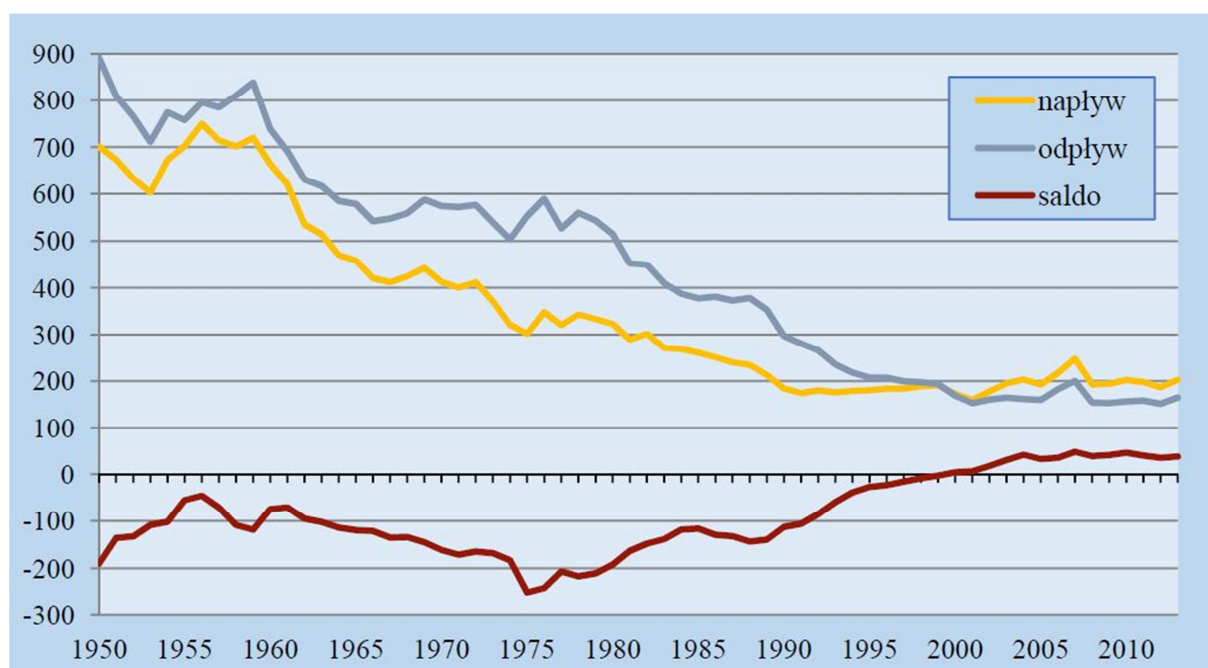
Za znaczną część odnotowywanej przez GUS urbanizacji nie odpowiadają migracje – szczególnie w pierwszej dekadzie PRL – ale decyzje administracyjne, przyznające kolejnym wsiom prawa miejskie lub włączające je w obręb miast:

Podsumowując, o ile w roku 1950 ludność wsi wynosiła w ówczesnym podziale administracyjnym 15,8 mln, a w roku 2008 – 14,8 mln osób, o tyle trudno byłoby obronić tezę, że uległa zmniejszeniu. Obydwie te wielkości dotyczą innego obszaru wsi, który podlegał stałej (choć o bardzo zmiennej dynamice) ewolucji, prowadzącej do przepływu terenów wiejskich (wraz z mieszkańcami) do miast. (...) W sumie odpływ ludności wiejskiej w wyniku zmian podziału administracyjnego był znacznie większy niż różnica zaludnienia obszarów wiejskich, które zmniejszyło się od 1950 do 2008 o 1 mln osób. Uzasadnione jest zatem stwierdzenie, że na porównywalnym obszarze terenów wiejskich zaludnienie wzrosło, choć wzrost ten był niewielki (Rosner 2012: 30).

Wzmocnionym migracjom do miast towarzyszyły również wysokie wskaźniki ruchliwości w przeciwnym kierunku. Nawet w okresie najbardziej intensywnej urbanizacji strumień migracji z miast do wsi wahał się w przedziale 100-120 tys. osób rocznie (Rosner i Stanny 2014:115).

Odnotowywany przez statystykę publiczną od początku bieżącego stulecia trend kontrurbanizacyjny nie ma swoich źródeł w zwiększonym napływie ludności z miast do wsi, ale przede wszystkim w malejącym odpływie ze wsi do miast, przy generalnie malejących wskaźnikach mobilności (patrz Wykres 1). Choć więc jednym z konstytutywnych cech ponowoczesnego (późno-nowoczesnego) społeczeństwa jest rosnąca mobilność, w drugiej połowie XX wieku Polska doświadczała niemal stałego spadku wskaźników migracji wewnętrznych, co po części łączyć należy ze stopniowym starzeniem się społeczeństwa – migracje są domeną ludzi młodych.

Wykres 3. Roczne saldo migracji ze wsi w Polsce w latach 1950-2013.



Źródło: GUS 2014: 84.

Procesy urbanizacji w okresie Polski Ludowej przebiegały odmiennie w poszczególnych regionach kraju, prowadząc do różnicowania się profili demograficznych populacji wiejskich. Najbardziej nasilone migracje ze wsi do miast zachodziły w środkowej i wschodniej części kraju (dawny zabór rosyjski), w tym również w – najbardziej interesującym ze względu na przedmiot niniejszej dysertacji – regionie świętokrzyskim, prowadząc do starzenia się populacji wiejskich na tym obszarze, a także nierównowagi płci (chętniej migrują kobiety). W tym samym czasie w dawnej Galicji ruchy migracyjne były bardzo słabe, natomiast intensywnie kształtował się tam model chłopo-robotnika, natomiast w Wielkopolsce już wówczas występował silny strumień migracji z miast do wsi, a wieś wielkopolska ewoluowała w kierunku wielofunkcyjności (Rosner i Stanny 2014: 116-17).

W związku z tym obecne profile demograficzne wsi różnią się na poszczególnych obszarach kraju. Na ukształtowany we wcześniejszych epokach podział wschód-zachód nakładają się różnice związane z oddziaływaniem metropolii. *Podmiejskie obszary są bardzo zróżnicowane i inne od wsi dalekiej. A ludzie najczęściej wyprowadzają się tam, gdzie jest dobry dostęp do rynku pracy* (Stanny 2017⁷). Do tego dochodzi postępująca degradacja i

⁷ <http://www.polskieradio.pl/7/163/Artykul/1714287,Wciaz-rosnie-apetyt-Polakow-na-zycie-na-wsi>

wyludnianie się wielu średnich miast⁸, szczególnie na obszarze tzw. ściany wschodniej, w tym również w województwie świętokrzyskim⁹. Ostatnie badania wskazują, że suburbanizacja jest w Polsce napędzana przede wszystkim przez mieszkańców miast średniej wielkości. Pozostaje to w zgodzie z wynikami badania Diagnoza Społeczna. W latach 2011-2015 osoby zadowolone ze swojego miejsca zamieszkania stanowiły większy odsetek na wsiach niż w miastach średnich (100-200 tys. mieszkańców), najwięcej osób zadowolonych było zaś w dużych miastach – w 2015 roku odsetki te wynosiły odpowiednio 57,1%, 53,4%, 64,4%. Średnia dla regionu (NUTS-2) kieleckiego wyniosła 56% co było jedną z niższych wartości w skali kraju (Czapiński 2015: 192-193).

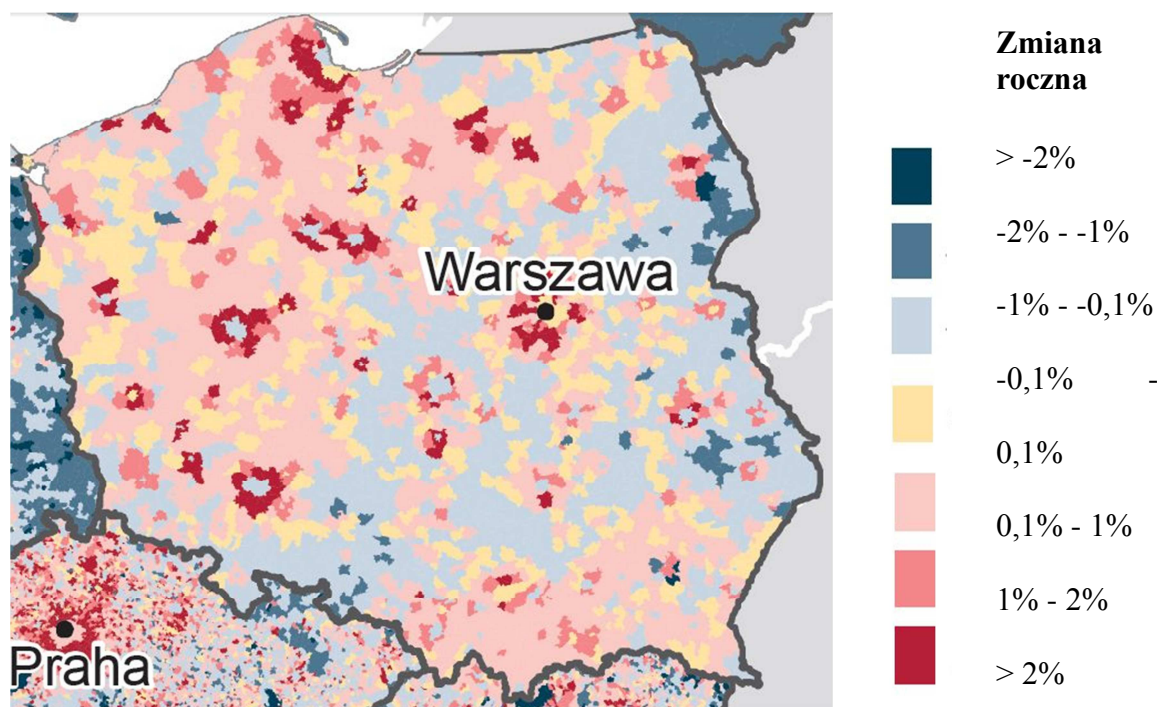
Porównanie wyników spisów powszechnych z lat 2001 i 2011 dokonane przez niemiecki centralny urząd statystyczny (BBSR Bonn 2015) potwierdza więc, że wyludniają się głównie gminy wiejskie zlokalizowane na terenie dawnego Królestwa Kongresowego, a także Opolszczyzna¹⁰ (patrz Wykres 4). Przyrost liczby ludności odnotowywany jest tu tylko w obwarzankach podmiejskich – ale to są obwarzanki nawet małych miast. W większości gmin województwa świętokrzyskiego odnotowano ubytek liczny ludności, jednak gminy wiejskie i wiejsko-miejskie powiatu kieleckiego na ogół zyskiwały nowych mieszkańców kosztem wyludniających się Kielc, lub też utrzymywały *status quo*. Tak też było w gminie, na której terenie zlokalizowane są trzy objęte badaniem niniejszym badaniem miejscowości.

⁸ http://samorzad.pap.pl/depesze/wiadomosci_centralne/176441/Czarne-prognozy--PAN-122-miastom-w-Polsce-grozi-zapasc-

⁹ http://samorzad.pap.pl/depesze/wiadomosci_centralne/176437/122-miast-srednich-tracacych-funkcje-spoleczno-gospodarcze

¹⁰ W przypadku tego regionu decydującą rolę odgrywa specyfika etniczna tego regionu, mianowicie duży odsetek mniejszości niemieckiej i związane z tym nasilenie emigracji zagranicznych (Rosner i Stanny 2014: 123).

Wykres 4. Średnia roczna zmiana liczby ludności w podziale na gminy w latach 2002-2011.



Źródło: BBSR Bonn 2015, w oparciu o dane z narodowych spisów powszechnych.

Z perspektywy studiów miejskich – np. w modelach rozwoju miejskiego (Grzeszczak 2000: 380) – kontrurbanizację wyjaśnia się głównie czynnikami ekonomicznymi (wędrówka za pracą) i demograficznymi, ewentualnie środowiskowymi i przestrzennymi, jak koszty mieszkań, czy problemami społecznymi wielkich miast (tamże: 381-383). Wskazuje się na odmienną motywację osób w wieku produkcyjnym (głównie ekonomiczne) i poprodukcyjnym (środowiskowe i rodzinne). Podobnie ekonomiści (np. Stanny 2017) wskazują brak pracy jako głównym czynnikiem powodującym *wytlukiwanie* peryferyjnych obszarów wiejskich (w związku z tym metropolie przyciągają osoby młode, w okresie budowania kariery zawodowej). natomiast za najważniejszy argument wypychających ludność do stref podmiejskich uważają niższe koszty utrzymania. Monika Stanny zauważa, że w strefie podmiejskiej nowa ludność przenosi wzorce miejskie, inaczej w strefach *atrakcyjnych wiejskości* – tam zlokalizowane są drugie domy (nowe, albo odzyskane) i *zupełnie* inne wzorce zachowań tych, którzy się budują i tych, którzy odzyskują. Nie ma jednego modelu pozyskiwania drugiego domu – wielkopoleanie najchętniej szukają go nad

morzem, z mieszkańcy z metropolii Polski Centralnej na ścianie wschodniej¹¹. Stosunkowo niewiele miejsca poświęcają geografowie społeczni kwestiom przemian kulturowych, podsumowywanych po prostu jako *zmiany w zakresie preferencji mieszkaniowych* (Grzeszczak 2000: 383).

Kielecczyzna jako ostoja wsi tradycyjnej

Badania zrealizowano w powiecie kieleckim, w trzech sołectwach, które na potrzeby niniejszej rozprawy określam jako Podlesie, Ustronie i Moczydło. Wybór tych właśnie miejscowości zapewniał: 1) możliwość realizacji badań na obszarze, gdzie w znacznym stopniu zachowała się tradycyjna kultura wsi polskiej, 2) wgląd w różne kierunki rozwoju wsi oraz 3) obecność różnych typów migrantów z miast. Wszystkie badane miejscowości łączy dziedzictwo kulturowo-historyczne Kielecczyzny – regionu, w którym zachowało się relatywnie dużo archaicznych elementów krajobrazu, wielowiekowa struktura osadnicza wsi i elementy magiczno-religijnego sposobu myślenia (Szot-Radziszewska 2013: 39). Jest to bowiem obszar stosunkowo powoli ulegający procesom modernizacji, co przejawia się relatywnie niskim poziomem urbanizacji, wyjątkowo wysokim odsetkiem osób zatrudnionych w rolnictwie (Gajdos 2014: 46), jednym z najwyższych w kraju odsetkiem wiejskich gospodarstw domowych kultywujących działalność rolniczą (Podedworna 2010: 137), niskimi wskaźnikami rozwoju gospodarczego (PKB), czy dostępem do infrastruktury usługowej (Szelewa 2014: 40), specyfiką trendów migracyjnych (Lewandowska-Gwarda 2012: 141), a także konserwatyżmem obyczajowym, co przejawia się chociażby w statystyce demograficznej (Okólski 2004: 32). Wieś świętokrzyska pozostaje obszarem o relatywnie mocno zakorzenionych tradycyjnych wartościach i silnej kontroli społecznej, o czym świadczą niskie wskaźniki przestępczości, rozwodów, urodzeń pozamałżeńskich (dane dla powiatu kieleckiego z Banku Danych Lokalnych GUS). Pod względem wskaźników aktywności kulturalnej, obszar nie odbiega znacząco od reszty kraju. Jego wiejski i małomiasteczkowy charakter ogranicza funkcjonowanie instytucji kultury wysokiej i masowej – teatrów, galerii sztuki, kin (tamże).

Co istotne, we wsiach i małych miastach regionu zachowana jest daleko idąca stabilność populacji oraz jej homogeniczność pod względem religijnym (statystyka kościoła katolickiego wykazuje poziom intensywności praktyk zbliżony do średniej krajowej)

¹¹ Na rynku czasopism funkcjonował/funkcjonuje nawet periodyk pod tytułem „Poza miastem” doradzający w praktycznych problemach osób przeprowadzających się na wieś, a prócz tego szereg publikacji publicystyczno-poradnikowych na ten temat.

i etnicznym, co przekładać się powinno również na zwartość wspólnoty lokalnej i siłę relacji sąsiedzkich, przy pewnej ich ekskluzywności (Elias 1965: 18). Jednocześnie region położony jest blisko geograficznego centrum Polski i otoczony przez główne metropolie kraju oraz dość atrakcyjny krajobrazowo, co stymuluje różnego rodzaju aktywność przybyszów z miast – zarówno letników, jak i nowoosadników. W aglomeracji kieleckiej trwają natomiast intensywne procesy suburbanizacji przyczyniając się do powstawania szerokiej sfery podmiejskiej łączącej cechy osadnictwa miejskiego z elementami wiejskich społeczności lokalnych.

Tak jak większość obszaru dawnego zaboru rosyjskiego region ten cechuje się dość niską aktywnością obywatelską (Bartkowski 2003), z drugiej strony jednak stanowi zaplecze ruchu ludowego (Zarycki 2008), z PSL regularnie wygrywającym tu wybory samorządowe. Jego „typowość” wiąże się z tym, że tereny te (tak jak większość danego Królestwa Kongresowego) traktowane są w polskiej kulturze jako *region ideologiczny*¹² (Hryniewicz 2007), czyli szczególny i uprzywilejowany w historii narodu. Nauczana w szkołach historia ziem polskich w XIX wieku skupia się głównie na dawnym zaborze rosyjskim, a Kieleccyzna z historią powstań narodowych i walk partyzanckich, choć również z np. Staropolskim Okręgiem Przemysłowym, a potem COP, uwieczniona w twórczości Stefana Żeromskiego, mocno wpisuje się w narodową narrację. Góry Świętokrzyskie zaliczają się do tych nielicznych obszarów kraju, w których wykształciła się dość wyraźna tożsamość regionalna, choć nie tak silna jak na Podhalu czy Górnym Śląsku. Obecnie wieś świętokrzyska podlega tym samym przekształceniom co całość obszarów wiejskich w Polsce i dziedzictwo ludowej kultury duchowej i materialnej zanika w życiu codziennym (Traczyński 2001: 164). Z drugiej strony podejmowane są próby zachowywania zabytków kultury materialnej i odtwarzania (np. folkloru ludowego). Dziedzictwo tej kultury podlega intensywnemu przekształcaniu, urynkowieniu (Podedworna 2010) i jest używane w procesach budowy lokalnych tożsamości społecznych.

Moczydło, Podlesie i Ustronie

Do realizacji badań wybrano miejscowości mogące reprezentować trzy typy wsi (wyróżnione za: Halamska 2015). Wszystkie one mają tradycję niskotowarowego, mało wyspecjalizowanego rolnictwa, typowego dla całej Polski środkowej i wschodniej. Obecnie

¹² Akos Moravanszky (2001: 163) zwraca uwagę, że to często właśnie obszary górskie – zarazem peryferyjne i mityzowane – stanowią w postrzeganiu wielu narodów ostoję najbardziej autentycznej kultury i źródło inspiracji dla artystów. Takimi *Czarodziejskimi Górami* w polskiej mitologii narodowej są polskie Tatry i Podhale.

jednak Podlesie – najmniejsze (około 300 mieszkańców) i najbardziej peryferyjnie położone – najbliższe jest typowi wsi rolniczej. Gospodarstwa są wprawdzie niewielkie – tylko co szóste ma areał przekraczający 5 ha – ale rolnictwo odgrywa ważną rolę w codziennym życiu wsi. Wieś jest dotknięta wieloma problemami społecznymi, takimi jak: samotność, alkoholizm, choroby psychiczne. Rodzimych mieszkańców Podlesia cechuje kulturowy tradycjonalizm, ale aktywność ich społeczno-kulturalna jest niska na tle pozostałych wsi. Moczydło, największa z badanych miejscowości, z ponad 900 mieszkańcami, ewoluuje w kierunku wsi podmiejskiej, a rolnictwo jest w zaniku. Zarejestrowanych jest tu ponad 40 firm, w tym pracodawcy: szwalnia, warsztat mechaniczny, pralnia. Funkcjonuje bar i kilka sklepów ze zróżnicowanym asortymentem. Odległość do Kielc wynosi 20 km, a przez wieś regularnie kursują busy łączące ją z miastem wojewódzkim. Moczydło ma relatywnie młodą populację (22% zameldowanych to osoby poniżej 18 roku życia) i szybko się rozrasta, ale zdecydowana większość nowych gospodarstw domowych tworzona jest przez dzieci i wnuki moczydłan. Gwałtownej deruralizacji towarzyszy tu aktywne przetwarzanie kultury ludowej przez dwa działające we wsi stowarzyszenia i zespół ludowy, przy finansowym wsparciu samorządu gminnego. Z kolei Ustronie (niecałe 600 mieszkańców) sytuuje się w kategorii wsi wielofunkcyjnych. Głównym źródłem utrzymania mieszkańców jest praca najemna poza miejscowością, głównie w Kielcach, z którymi wieś ma korzystne połączenie drogowe. Rolnictwo jest jednak powszechnie praktykowane przez miejscowych, tradycje kultury wiejskiej znajdują zaś nowe ekonomiczne zastosowanie. Wieś wyróżnia się licznymi gospodarstwami agroturystycznymi o różnorodnej ofercie opartej o przybliżanie tradycji materialnej wsi (muzea tkactwa, piece chlebowe), produkty ekologiczne, jak również warsztaty artystyczne.

We wszystkich trzech opisywanych miejscowościach prowadzona jest jeszcze działalność rolnicza, jednak w Moczydle jest ona już bardzo ograniczona i wyspecjalizowana – według rozmówców, we wsi nie ma już ani jednej dojrzałej krowy. Wszystkie trzy miejscowości można uznać za wsie średniej wielkości (największe Moczydło liczy wg sołtysa ok. 600 mieszkańców) i pozbawione instytucji użyteczności publicznej takich jak szkoła, czy ośrodek zdrowia – jedynie w Moczydle znajduje się świetlica wiejska na miejscu dawnej szkoły podstawowej. Moczydło leży przy drodze wojewódzkiej i jest dobrze skomunikowane z regionalnym centrum usługowym – Kielcami, ze względu na to oraz na walory krajobrazowo-wypoczynkowe stanowi atrakcyjne miejsce zamieszkania dla suburbanitów, we wsi działa też wiele gospodarstw agroturystycznych. Ustronie położone jest na uboczu, jednak obecność linii kolejowej i krajowej drogi szybkiego w zasięgu kilku lub kilkunastu

kilometrów, w połączeniu z walorami krajobrazowymi czyni miejscowość atrakcyjną zarówno dla nowoosadników, jak też osób dojeżdżających do pracy w Kielcach, a szukających spokojnego, ale dobrze skomunikowanego miejsca zamieszkania. Podlesie jest spośród wymienionych trzech wsi najbardziej peryferyjnie położone w stosunku do większych miast, ale leży w odległości kilku kilometrów od kilkutysięcznego miasteczka gminnego (dalej nazywanego Miasteczkiem), zamieszkuje w nim najmniejsza liczba przesiedleńców z miast, w największym stopniu za to kultywowana jest uprawa ziemi. We wszystkich badanych miejscowościach dominuje liczebnie ludność miejscowa, jednak w Moczydle i Ustroniu zachodzą procesy suburbanizacji, a w Przysiółku Ustronia, jak również w Podlesiu zamieszkuje kilka rodzin nowoosadników.

Infrastruktura społeczno-kulturalna trzech badanych wsi

Pod względem stanu infrastruktury społeczno-kulturalnej, w tym przestrzeni publicznych i półpublicznych Podlesie, Ustronie i Moczydło są reprezentatywne dla większości wsi w Polsce. Nie ma w nich ani szkół, ani domów kultury, ani kościołów, ani urzędów gmin, które to instytucje, skądinąd ważne dla życia społecznego (nie tylko kulturalnego) wsi znajdują się tylko we wsiach większych. Typową instytucję kultury można znaleźć tylko w Moczydle – jest nią nowa, zadbana świetlica wiejska. Jednak czynna jest najwyżej cztery godziny dziennie, a zajęcia (artystyczne dla dzieci i megazumba dla dorosłych) odbywają się kilka razy w tygodniu. Mimo to powstanie świetlicy stanowiło impuls do powołania zespołu folklorystycznego, który ma w niej swoje próby. Odbywają się tam zebrania i uroczystości wiejskie, rodziny (nie tylko z Moczydła) wynajmują ją na okolicznościowe imprezy, a chętni mogą zagrać bilard czy tenisa stołowego. Podobne miejsce – ale bez minimalnego chociażby programu zajęć – posiada Ustronie. Tam z inicjatywy lokalnych działaczy, przede wszystkim radnej, ale też jednej z migrantek z Kielc, wyremontowano istniejący od dawna dom wiejski. Poza zebraniem wiejskimi i większymi uroczystościami (Dzień Dziecka, Wigilia) miejsca te są zamknięte. Częściowo przyczynia się do tego lokalizacja – w Moczydle na uboczu wsi przy ruchliwej drodze, w Ustroniu w otoczeniu zrujnowanych budynków magazynu i dawnego sklepu GS-owskiego. Budynki są otwierane na krótko, głównie w związku z jakimiś okazjami, albo na prośbę mieszkańców.

We wszystkich trzech wsiach działały natomiast w momencie realizacji badań lokalne wiejskie stowarzyszenia. W Moczydle miejscowi działacze są od kilku lat zorganizowani w dwóch stowarzyszeniach (jedno powstało w 2009, drugie w 2012 roku), rywalizujących ze sobą i powiązanych z lokalnymi stronnictwami politycznymi (rola radnych i sołtysa jest

znaczna). Stowarzyszenie „Łysogóry” opiera się na pracy kilku aktywistów z Moczydła i kilku sąsiednich miejscowości, a do jego inicjatyw należy także pośrednictwo w dystrybucji darmowej żywności dla najuboższych na terenie całej gminy, jego działalność wykracza więc poważnie poza sferę kultury i poza rodzimą wieś. Natomiast drugie stowarzyszenie „Nasze Moczydło” koncentruje się na działalności kulturalnej – afiliowany jest przy nim zespół ludowy „Moczydlanie”, w którym śpiewa i tańczy większość aktywnych członków. Organizuje dla mieszkańców wsi obchody uroczystości świeckich (dzień dziecka) i religijnych (wigilia wiejska). Obydwie organizacje urządzą co roku festyny wiejskie.

W Podlesiu i Ustroniu aktywne było Stowarzyszenie „Odbudowa”, które powstało z inicjatywy napływających do tych wsi nowoosadników. Aktywna od 2004 „Odbudowa” stanowiła jedno z pierwszych wiejskich stowarzyszeń promujących edukację kulturalną w regionie i choć skupia obecnie nie tyle nawet migrantów, ale osoby mieszkające na stałe w miastach, to można uznać, że była ona jednym z prototypów stowarzyszeń wiejskich, aktywnych obecnie w wielu miejscowościach. Stowarzyszenie od początku działalności przez kolejną dekadę stanowiło jedną z wyróżniających się w regionie organizacji pozarządowych prowadzących na animację kulturalną w środowisku wiejskim, organizując warsztaty teatralne, muzyczne, rzemieślnicze, festiwale, koncerty, wystawy, itp., przede wszystkim na terenie Podlesia. Działalność skupia się więc na sferze rozrywki i zagospodarowania czasu wolnego. W Rejestrze Członków Świętokrzyskiego Związku Rolników, Kółek i Organizacji Rolniczych w Kielcach ¹³ figuruje koło gospodyń wiejskich z Ustronia, jednak w rzeczywistości nie jest aktywne od lat.

Kategorią potencjalnych *miejsc trzecich* (Oldenburg 2000), w których dochodzić może do spotkań mieszkańców, są rozmaitego rodzaju obiekty rekreacyjne i sportowe. Również pod tym względem mieszkańcy Moczydła znajdują się w uprzywilejowanej sytuacji, szczególnie w porównaniu z Podlesiem. We wsi znajduje się bowiem zbiornik retencyjny, pełniący również funkcję rekreacyjną, z ponad 200 metrową plażą, dużym parkingiem, deptakiem i placem zabaw. Tworzą one zadbaną, utrzymaną w czystości przestrzeń publiczną – jedno z niewielu tego rodzaju miejsc w całej gminie. W sezonie turystycznym działa nad zalewem bar, oraz wypożyczalnia sprzętu wodnego, a w weekendy plaża jest zatłoczona wypoczywającymi mieszkańcami Kielc i letnikami z innych części Polski. Mieszkańcy Ustronia muszą się zadowolić jedynie placem zabaw dla dzieci i boiskiem piłkarskim. W Podlesiu w momencie realizacji badań terenowych nie było nawet takich obiektów i

¹³ Online: <http://www.zrkior.pl>

sytuacja wręcz się pogarszała aż do października 2016, kiedy we wsi powstało boisko piłkarskie¹⁴. Podlesie – jak sama nazwa wskazuje – znajduje się w pobliżu dużego kompleksu leśnego i wcześniej na jednej z polan istniało boisko, ale zostało zdemolowane i obecnie jest już zarośnięte.

Baza gastronomiczna istnieje tylko w Moczydle. Funkcjonują tam mianowicie dwa bary, jeden stały i jeden sezonowy. Pierwszy bazuje jednak na turystach i kierowcach przejeżdżających ruchliwą wiejską drogą, drugi czynny jest tylko latem i opiera się na letnikach wypoczywających nad wodą. Rodzimych moczydłan – mężczyzn w średnim wieku – można za to spotkać spożywających alkohol w ustronnym ogródku obok najmniejszego z działających we wsi sklepów spożywczych. Jedyne sklepy spożywcze w Ustroniu nie wydają się być miejscem przesiadywania nawet tej kategorii klientów, a w Podlesiu pojawia się jedynie co kilka dni sklep obwoźny, choć można zaobserwować, że jego przejazd staje się okazją do sąsiedzkich rozmów.

Przestrzeń sakralną w trzech wsiach tworzą: kaplica w Moczydle – zadbane, stale remontowana, raz w tygodniu odbywa się tu przyciągająca około 200 osób msza święta – oraz krzyże przydrożne, również zadbane, przystrojone kwiatami. W Moczydle i Ustroniu śpiewane są nabożeństwa majowe – przy czym w pierwszej wsi robią to dziewczynki, w Ustroniu grupa starszych kobiet zmobilizowanych przez kilkakrotnie już wspomnianą radną. W Podlesiu znajduje się natomiast pomnik ofiar dokonanej w 1943 roku pacyfikacji wsi, przy którym w okrągłe rocznice odbywają się obchody rocznicowe z udziałem władz samorządowych.

Im słabiej rozwinięta przestrzeń publiczna, tym bardziej aktywność kulturalna i społeczna mieszkańców przenosi się do przestrzeni prywatnej i półpublicznej. W związku z tym, największe jest znaczenie takich miejsc w Podlesiu, gdzie do momentu powstania boiska przestrzeni publicznej w zasadzie nie było, jeśli nie liczyć drogi i przystanku autobusowego, na którym przesiaduje młodzież. Zebrania wiejskie odbywają się w domu sołtys wsi. Przestrzeń półpubliczną (Strumiłło 2010) stanowią tu stojące przed niektórymi domami ławki, a także stara leśniczówka należąca do parku narodowego. Zamieszkiwana jest ona przez młodszą rodzinę migrantów i jednocześnie stanowi siedzibę Stowarzyszenia „Odbudowa” – tu odbywają się prowadzone przez organizację warsztaty. Na gospodarstwo składa się dość duży, od dawna nieremontowany drewniany dom i przystosowana do celów artystycznych stodoła, w której odbywają się spektakle, koncerty i projekcje. Otoczenie budynków jest z

¹⁴ Było to już po zakończeniu realizacji wywiadów do projektu.

punktu widzenia rolników zaniedbane (nieplewiony ogródek, gąszcz krzewów), ale dla osadników jest przestrzenią artystyczną – niektóre krzewy zamienione zostały przez gospodarza w żywe rzeźby. Nowe zastosowanie stodoły jako powierzchni scenicznej, muzealnej, a nawet konferencyjnej, zaobserwować można także w gospodarstwach agroturystycznych w Ustroniu. Stanowią one również rodzaj przestrzeni półpublicznej.

Ponieważ Podlesie, Ustronie i Moczydło są wsiami niewielkimi, lub średniej wielkości, stan przestrzeni wiejskiej oraz instytucji publicznych należy w nich analizować z uwzględnieniem kontekstu tworzonego przez inne, większe miejscowości. Tak więc słabość trzeciego sektora w Ustroniu wytłumaczyć można po części oddziaływaniem pobliskiej Dużej Wsi, w której działa stosunkowo organizacja: OSP, kółko rolnicze, związek zawodowy rolników, stowarzyszenie pszczelarskie, zespół folklorystyczny i powiązane z nim koło gospodyń wiejskich, uczniowski klub sportowy oraz chór parafialny. Obydwie miejscowości niemal do siebie przylegają i są funkcjonalnie powiązane (w Dużej Wsi znajdują się właściwe dla Ustronia: parafia, przedszkole, szkoła podstawowa, gimnazjum i ośrodek zdrowia). Moczydło też jest funkcjonalnie powiązane z sąsiednią Jodelką, w której znajduje się szkoła podstawowa i ośrodek zdrowia, lecz ponieważ jest to miejscowość znacznie mniejsza od Dużej Wsi, Moczydło może liczyć na większe równouprawnienie, chociażby w podziale środków z urzędu gminy. Ubóstwo przestrzeni wiejskiej Podlesia wynika zaś nie tylko z niewielkich rozmiarów wsi i koncentracji problemów społecznych, ale także z sąsiedztwa oddalonego o zaledwie trzy kilometry Miasteczka, w którym siedzibę ma właściwa dla Podlesia gmina, parafia, zespół szkół i które od wieków stanowi lokalne centrum handlowo usługowe.

Przestrzeni publicznej nie zastępuje, póki co, także Internet. Choć *subświaty internetowe* stanowią istotne miejsce tworzenia współczesnej kultury (Szlendak 2010), przestrzeń *realna* wydaje się wciąż o wiele ważniejsza. Poziom *wykluczenia cyfrowego* jest w badanych miejscowościach dość znaczny. Z Internetu korzysta głównie młodsza połowa populacji – choć sytuacja pod tym względem zmienia się. Starsi mieszkańcy, jeśli zagląдают do Sieci, to głównie w celu znalezienia potrzebnych informacji. Są oczywiście wyjątki i do tych wyjątków należą niektórzy migranci z miast, szczególnie ci, którzy prowadzą działalność gospodarczą. Tym niemniej, przestrzeń wirtualna składa się z prywatnych poletek (takich jak poszczególne konta na portalach Facebook, Nk.pl, czy YouTube), a do rzadkości należą fora czy fanpage poświęcone sprawom konkretnej miejscowości i otwarte na wszystkich mieszkańców. Do wyjątków należą fanpage kilku instytucji (Domu Wiejskiego w Ustroniu, Stowarzyszenia „Odbudowa” w Podlesiu) na portalu Facebook, które można by w

ostateczności uznać za namiastkę forum wiejskiego. Jednak na tych fanpage'ach udzielają się głównie ich administratorzy, a i oni nieregularnie. Pobieżny przegląd profili badanych migrantów wskazuje jednak, że wśród ich wirtualnych *znajomych* znajduje się wielu sąsiadów, a w przypadku lokalsów to terytorialne zagęszczenie kontaktów jest bardzo duże. Pozwala to wysunąć przypuszczenie, że wraz z dołączaniem do Sieci kolejnych rzesz mieszkańców portale takie jak Facebook być może będą mogły spełniać rolę przestrzeni publicznej dla poszczególnych wiosek, choć jest to wciąż kwestia przyszłości.

Migranci z miast – główne typy i wstępna charakterystyka

Literatura przedmiotu opisuje **dwa główne typy migrantów z miast do wsi: suburbanitów (mieszkańców przedmieść) i nowoosadników**, jednak są to kategorie wyróżniane są w oparciu o różne zmienne, nie całkowicie rozłączne i nie wyczerpują całej zmienności kategorii „migranci z miast do wsi”. Suburbanitów definiuje przede wszystkim zamieszkiwanie w strefie podmiejskiej – czyli w odległości umożliwiającej codzienne dojazdy do miasta metropolitarne¹⁵ – w której wytwarza się charakterystyczna kultura (Nicolaidis 1993, Williamson 2008, Kajdanek 2011, Kajdanek 2012). Natomiast nowoosadnicy definiowani są w pierwszej kolejności jako przedstawiciele pewnej (sub)kultury – alternatywnej, źródeł, *New Age*, komunitarnej – przenoszący się na wieś by w pełniejszy sposób realizować wyznawane wartości (Kubiak 2005, Laskowska-Otwinowska 2008, Stańczyk 2014). Wybór terenu badań zapewnić miał zarówno wgląd w procesy suburbanizacji – zachodzą one w Moczydle i Ustroniu – jak i nowoosadnictwa – dwie rodziny należące do tego środowiska zamieszkują w Podlesiu, a kolejna w Ustroniu. Znacznej części przybyszów nie da się jednak zaklasyfikować ani do kategorii suburbanitów, ani nowoosadników – taka sytuacja ma miejsce w Ustroniu, gdzie dwa małżeństwa migrantów prowadzą gospodarstwa agroturystyczne, jednocześnie pobierając emerytury lub pracując poza wsią. Nie należą oni do mającej subkulturowy charakter kategorii nowoosadników, nie są również typowymi suburbanitami utrzymującymi codzienne relacje z metropolią. Bardzo nieliczni spośród napływowych mieszkańców zajmują się rolnictwem. Jedynie w Ustroniu odnotowano dwa takie gospodarstwa domowe, z czego jedno prowadzone przez imigrantów z Europy Zachodniej – obydwie specjalizują się w hodowli koni.

We wszystkich miejscowościach migracje z miast mają charakter indywidualny – sprowadzają się do nich pojedyncze rodziny, nie ma w nich osiedli deweloperskich. Sytuacja

¹⁵ Suburbanicy nie muszą oczywiście zamieszkiwać we wsi, ale np. w mniejszym mieście należącym do większej aglomeracji.

rodzina migrantów jest zróżnicowana, lecz najliczniejszą grupę stanowią małżeństwa w wieku około-emerytalnym. Najwięcej migrantów jest w Ustroniu – blisko 10 gospodarstw (w tym para mężczyzn – imigrantów z Holandii), w Podlesiu są to jedynie dwie rodziny, w Moczydla kategoria ta się rozmywa, bo są tu zarówno migranci nie mający rodzinnych powiązań ze wsią, osoby powracające po latach mieszkania w mieście, a do tego dochodzą jeszcze właściciele domków letniskowych. Wszyscy objęci badaniem przesiedleńcy z miast mieszkają w tych miejscowościach od co najmniej 3 lat, pierwsza rodzina sprowadziła się do Podlesia 20 lat temu.

Charakterystyka badań terenowych

Podstawową stosowaną przeze mnie metodą badawczą był **wywiad rozumiejący** – metoda czerpiąca zarówno z dorobku etnologicznych technik pracy z informatorami, jak też z ugruntowanej w socjologii metody wywiadu częściowo ukierunkowanego (Kaufmann 2010: 13). W opisie tej metodzie Jean-Claude Kaufmann łączy weberowską definicję „rozumienia” (doznanie wewnętrzne jako instrument wyjaśniania) i teorię ugruntowaną (Glaser i Strauss 2009) z wymogami Norberta Eliasa wobec łączenia danych i hipotez badawczych. Daje pierwszeństwo terenowi, od którego przechodzi do konstruowania modeli teoretycznych. Dowartościowuje wiedzę potoczną (Kaufmann 2010: 34-35), nie pozwalając przy tym badaczowi na naiwne przekonanie, że idee mogą się wyłonić z terenu badań same przez się (tamże: 55). W badaniach realizowanych z użyciem wywiadu rozumiejącego kluczowy jest dobór lektur ukierunkowujących rozumienie przedmiotu badań i dostrzeżenie analogii między nim a podobnymi zjawiskami z innych kontekstów – *zmiana kontekstu, kiedy widzimy jak działa pojęcie znane, lecz w inny sposób zdefiniowane, daje nam nowe, wyostrzone i wzbogacone spojrzenie na przypisaną mu dziedzinę* (tamże: 58). Tak też w moim projekcie starałam się zastosować kategorie teoretyczne wypracowanymi w badaniach nad zróżnicowaniem etnicznym do analizy różnic kulturowych w jednorodnych etnicznie, ale społecznie zróżnicowanych zbiorowości wiejskich. Podobnie też interesowało mnie trwanie na współczesnej – przekształconej przez państwo, rynek i media – wsi wzorców kulturowych obserwowanych przez klasyków polskiej etnografii, czy też badaczy zajmujących się, np. wsią białoruską (Engelking 2012). Projekt doktorancki – zwłaszcza realizowany metodami jakościowymi – jest zaś chyba najbliższym we współczesnej nauce przybliżeniem wzorca **rzemieślnika intelektualnego** (Mills 2007: 203), który [j]est jednocześnie wszystkim: *badaczem terenowym, metodologiem, teoretykiem, i nie godzi się by zdominował go albo*

teren, albo metoda, albo nawet teoria, gdy cechuje ją dogmatyzm (Kaufmann 2010: 22). Wybór tej metody oznacza przyjęcie założenia, że praktyki badanych mogą być analizowane na podstawie ich wypowiedzi.

Scenariusz traktowałam jako zasób wskazówek i tematów do poruszenia, nie starałam się zadawać wszystkich pytań i niekoniecznie w tej kolejności, ani dokładnie w tej formie, jak zostały one zapisane w kwestionariuszu. Kierując się dobrą tradycją badań jakościowych przyjmowałam, że [s]cenariusz *nie jest narzędziem przygotowanym „raz na zawsze” – ulega nieustannym modyfikacjom pod wpływem coraz bliższego zaznajamiania się z badaną rzeczywistością* (Straczuk 2006: 49). Zaczynałam na ogół od zadawania pytań ogólnych, pozwalając rozmówcom wypowiedzieć się szerzej i dopytując w razie potrzeby o szczegóły. Choć w trakcie wywiadu badacz musi niejako zapomnieć o siatce pytań, a kierować się logiką rozmowy, to im bardziej szczegółowy jest scenariusz, im bardziej szczegółowo zredagowane, „realistyczne” i przyswojone pytania, tym łatwiej stosuje się potem scenariusz w praktyce (Kaufmann 2010: 68-69). Dlatego starałam się by **scenariusz stanowił logicznie uporządkowany ciąg pytań możliwych do zadania w prawdziwej rozmowie**. Ostateczny scenariusz wywiadu składał się z aranżacji (przedstawienia się badaczki i informacji na temat badań), rozgrzewki (mającej głównie charakter biograficzny, dotyczącej historii życia rozmówcy, jego rodziny i okoliczności przybycia do miejscowości), informacji na temat życia domowego, sąsiedzkiego i uczestnictwa w życiu społeczności lokalnej.

Skutkiem przyjętego podejścia było, że często – zwłaszcza w wywiadach z miejscowymi – większość rozmowy dotyczyła kwestii nie dotyczących bezpośrednio migracji z miast, a wątku tego nie dawało się łatwo wprowadzić do rozmowy (co jednak też ma swoją wartość informacyjną). Udawało się jednak osiągnąć pożądaną w badaniach jakościowych autentyczną i swobodną atmosferę rozmowy (tamże: 28). Czasami rozmówcy wypowiadali w trakcie wywiadu dość ostre i bezkompromisowe opinie na temat swoich sąsiadów, albo wspominali o kwestiach dość osobistych. **Z tych względów zdecydowałam się nie podawać w tekście prawdziwych nazw miejscowości, ani imion i nazwisk rozmówców**, choć osoba znająca okolicę będzie zapewne w stanie je rozpoznać. Osiągnięcie pełnej anonimowości wydaje się niewykonalne, bo dobra analiza jakościowa nie może się obejść bez szczegółowego opisu kontekstu realizacji badań i sytuacji rozmówcy, wymaga *opisu gęstego* (Geertz 2003).

Na sposób bycia w terenie i metodę pozyskiwania danych w dużym stopniu wpływ mają indywidualne predyspozycje badacza, a nie jakieś z góry przyjęte procedury (Straczuk

2006: 46). W moim przypadku te predyspozycje przyczyniły się do tego, że dość ambitnie rozpoczęłam badania terenowe – po kolei wchodziłam do domów nieznanymi sobie i nieumówionymi przez nikogo ludzi, prosząc o rozmowę, lub też zaczepiając ich na drodze, placu zabaw czy przystanku autobusowym. Ku mojemu własnemu zaskoczeniu indagowani ludzie na ogół godzili się na wywiad i na nagrywanie, nawet jeśli przychodziłam do nich w nieoczekiwanych porach (np., pod wieczór). Często proponowali mi kawę lub herbatę, a nawet częstowali posiłkami. Początkowo planowałam w ten sposób poddać badaniu znaczne fragmenty objętych projektem miejscowości. Jednak było to na tyle męczące psychicznie, że w ostatniej turze badań zmieniałam strategię i wykorzystując lokalne znajomości umawiałam się za ich pośrednictwem z miejscowymi aktywistami, wiejską inteligencją czy członkami zespołów ludowych, w ten sposób uzupełniając próbę badawczą. W związku z tym miałam dość małą kontrolę nad tym, ilu będzie uczestników danego wywiadu. Czasem uczestniczyła w nim jedna osoba, czasem małżeństwo, większa grupa rodzinna, sąsiedzka, lub koleżeństwa (*affinity group*), co zresztą uznawałam za pomyślną okoliczność, umożliwiała bowiem obserwację interakcji między rozmówcami, którzy sami też pobudzali się do kolejnych wypowiedzi. Wywiadowi towarzyszyła **obserwacja uczestnicząca wydarzeń kulturalnych i życia sąsiedzkiego** mieszkańców trzech wsi.

Staralam się przyjąć w terenie perspektywę etnograficzną, choć okazała się ona dla mnie dość niełatwa – byłam w badanym środowisku **zarazem swoja, jak i obca**. Obca, bo przed rozpoczęciem badań nie bywałam w Moczydle, Podlesiu ani Ustroniu, chyba że przejazdem i nie znałam nikogo z rozmówców. Swoja, bo pochodzę z miejscowości odległej od nich o kilkanaście kilometrów i w trakcie wywiadu często okazywało się, że mamy z rozmówcą wspólnych znajomych. Przedstawiając się wspominałam też, że pochodzę z regionu, co ułatwiało – tak jak wspólni znajomi – zdobycie zaufania rozmówcy. Znajomość lokalnych realiów ułatwiała mi też osiągnięcie tak pożądanej w badaniach jakościowych (Kaufmann 2010: 78-79) empatii i bliskości emocjonalnej z rozmówcami, nie ułatwiało natomiast – również pożądanej (tamże) – wyrzeczenia się na czas rozmowy własnych opinii i kategorii myślowych. Udawało mi się jednak zachować otwartość na wartości i tok myślenia rozmówców.

Mój związek z badanym terenem był dla mnie również źródłem dodatkowej presji, bo utrudniał mi (zapewne z pożytkiem dla badań) nawykowe przyjmowanie pozycji badacza-eksperta, która jest dla przeprowadzającego wywiad wygodniejsza, mniej wymagająca emocjonalnie (Stracuk 2006: 47). Pozycja „człowieka z okolicy”, „znajomego znajomych” redukuje asymetrię w relacji badacz-badany, ale ma też swoje reperkusje, bo ten pierwszy

zostaje do pewnego stopnia włączony w lokalny system kontroli społecznej. Jest to szczególnie niewygodne jeśli badacz nie chce w pełni ujawniać przedmiotu swoich badań, a tak właśnie było w moim przypadku. Mówienie rozmówcom, że przedmiotem moich badań są ich konkretni sąsiedzi i relacje międzygrupowe wzbudziło by w nich prawdopodobnie ostrożność i zaniepokojenie. Starłam się więc wprowadzać wątek migracji z miast mimochodem, a jako oficjalny przedmiot zainteresowania podawałam przemiany wsi, a także życie towarzyskie i sąsiedzkie w badanych miejscowościach. Czasami budziło to u niektórych badanych niepokój, bo słysząc o życiu społecznym, towarzyskim czy sąsiedzkim wyobrażali sobie udział w zinstytucjonalizowanej kulturze, który w przypadku większości z nich był dość skromny. W niektórych wypadkach uważali zaś przedmiot badań za nieistotny, sugerując mi zajęcie się np. kwestią wyjazdów młodych ludzi i braku następców w gospodarstwach rolnych. Badacz stara się często w terenie badań wykazać, (...) *że nie jest natrętem, który chce tylko wykorzystywać innych, ale też kimś, kto może coś zaoferować* (Hammersley i Atkinson 2000: 97). Było to trudne w mojej sytuacji i nie ułatwiało realizacji badań od strony psychologicznej, choć niektórym rozmówcom wywiad i zainteresowanie naukowca sprawiało wyraźną przyjemność i dostrzec można było, że traktują to jako wyróżnienie. Szczególnie dla starszych rozmówców – zepchniętych już na margines życia rodzinnego i społecznego – była to okazja do wypowiedzenia swojej opinii o zachodzących w świecie zmianach. Był więc w tych rozmowach element psychoterapeutyczny (Straczuk 2006: 52).

Przeprowadziłam w sumie czterdzieści cztery wywiady. Ich liczbę w podziale na miejscowość, rok przeprowadzenia i typ rozmówców zawiera Tabela 1.

Tabela 1. Liczba wywiadów w podziale na rok, typ rozmówcy i miejscowość.

Rok	Kategorie rozmówców						Suma
	Napływowi			Miejscowi			
	Podlesie	Moczydło	Ustronie	Podlesie	Moczydło	Ustronie	
2013	2		1				3
2014	2	1	1	6	6	3	19
2016		2 ¹⁶	5	2	7	6	12
Suma	4	3	7	8	13	9	44

¹⁶ Jeden z wywiadów przeprowadzony był z małżeństwem. Mąż urodził się w Moczydle, ale ponieważ większość życia spędził poza wsią, przez sołtysa uznany został za migranta z miasta.

Prawie połowa (dwadzieścia jeden) wywiadów prowadzona była z więcej niż jedną osobą. W wywiadach wzięło więc udział – bardziej lub mniej aktywnie – blisko osiemdziesiąt osób. Po ostatniej turze wywiadów zarysowała się nadreprezentacja osób aktywnych – członków stowarzyszeń, zespołów, radnych gminnych. Co się z tym wiąże, zdecydowanie dominuje kategoria osób w wieku 40 lat i starszych. Badaniami terenowymi do projektu objęto nie tylko osoby zamieszkujące na stałe w trzech miejscowościach studyjnych, ale również te, które są z tymi miejscami powiązane poprzez pochodzenie (związek z tymi miejscami stanowi więc element ich tożsamości), lub poprzez działalność na ich rzecz, na przykład aktywnych w lokalnych stowarzyszeniach.

Wszystkie wywiady (oraz nagrywane na bieżąco notatki) zostały poddane transkrypcji. W analizie kierowałam się procedurą wyróżniającą następujące kroki (Kvale 2004: 195-196): (i) kondensacja sensu – wyłowienie z tekstu wywiadu głównych wątków, (ii) kategoryzacja sensu – kodowanie w programie do analizy danych jakościowych nVivo, (iii) wytworzenie struktury narracyjnej, (iv) interpretacja sensu w odwołaniu do znajomości kontekstu badań i literatury przedmiotu. Proces kodowania miał charakter mieszany. Częściowo podyktowany był przyjętą ramą teoretyczną i kategoriami wyłaniającymi się z analizy literatury przedmiotu. Jednak ponieważ przegląd literatury trwał również w czasie realizacji badań terenowych, większość kategorii kodowych powstała w procedurze zbliżonej do teorii ugruntowanej (Glaser i Strauss 2009) – w oparciu o dostrzegane przeze mnie w wypowiedziach badanych regularności i wątki niekoniecznie zaczerpnięte z literatury przedmiotu. Późniejsza analiza była zaś próbą pogodzenia podejścia dedukcyjnego (od teorii do danych) i indukcyjnego (od danych do teorii). Wykorzystałam przy tym informacje demograficzne z 30 uzupełniających ankiet o charakterze metryczkowym – zawierających informacje o rozmówcach i ich gospodarstwach domowych – a także obserwację następujących wydarzeń kulturalno-artystycznych:

- w 2014 roku – „Festiwalu Źródeł” w Ustroniu-Przysiółku,
- w 2015 roku – „Festiwalu Źródeł” w Podlesiu i Miasteczku oraz „Festynu Rodzinnego” w Moczydle,
- w 2016 roku – próby (po której świętowano imieniny jednej z członkiń) zespołu ludowego „Moczydlanie”,
- w 2017 roku – festynu wiejskiego w Ustroniu i dożynek gminnych w Moczydle.

Ilość zebranego materiału badawczego – jak to zazwyczaj bywa w badaniach jakościowych – zdecydowanie przekroczyła zakres niniejszej rozprawy, wykorzystałam więc w poniższych analizach jedynie niewielką jej część.

Struktura rozprawy

W niniejszej pracy przechodzę od kwestii bardziej ogólnych i teoretycznych, do szczegółowych i opartych o moje analizy empiryczne, by na tej podstawie wyprowadzić dalsze uogólnienia. Rozpoczyna ją (Rozdział 1.) opis przemian kultury zachodniej – związanych z ponowoczesnością i globalizacją – czemu towarzyszy wyszczególnienie interesujących mnie kategorii naukowych stosowanych do analizy tych przemian. Kolejna część (Rozdział 2.) to analiza stanu badań na temat głównych – wyróżnionych w oparciu o literaturę – kategorii mieszkańców wsi polskiej. Zawiera charakterystykę wartości rdzennych i wzorów społecznych konstytuujących polską kulturę ludową – tak jak była ona analizowana przez polską socjologię wsi, socjologię kultury i antropologię społeczną – jak również analizę stanu wiedzy na temat zachodzących na przełomie XX i XXI wieku migracji z miast do wsi oraz opartą o analizowanych kategorii migrantów: nowoosadników i suburbanitów. Punktem wyjścia jest opis znaczenia wsi i miasta, tudzież wiejskości i miejskości oraz ich znaczenia w polskiej socjologii i w świadomości społecznej. Opis prowadzi ku tezie, że w Polsce – kraju o relatywnie jednorodnym profilu etnicznym i stosunkowo słabo wykształconych tożsamościach regionalnych (Kwilecki 1993) – to właśnie **rozdzielenie na wieś i miasto stanowiło od dawna jedną z najważniejszych składowych tożsamości kulturowych**. Kolejne sekcje poświęcone są znaczeniu pracy rolniczej jako rzeczywistości totalnej, wiary i wspólnoty lokalnej jako wartości rdzennych kultury wsi. Szczególna uwaga skupiona zostanie na tym, co determinowało kulturę chłopską, a więc **roli pracy rolniczej jako rzeczywistości totalnej, oraz utracie przez nią tej właściwości**. W dalszej części rozdziału opisane zostały procesy, które już wcześniej wystąpiły w świecie zachodnim. Przede wszystkim rosnąca skala procesu suburbanizacji (Szukalski 2015, Kajdanek 2011, 2012), utrata mieszkańców zarówno przez miasta w ścisłym sensie, jak i prowincjonalnie ułożone wsie, oraz rozrastanie się sfery liminalnej – przestrzeni przedmieść, którą trudno zaklasyfikować zarówno do wsi jak i do miasta, bo posiada cechy obydwu. Scharakteryzowane zostało również zjawisko mityzacji wzorca życia wiejskiego opartego o gospodarstwa rodzinne i tradycyjny porządek życia oraz atrakcyjności tego mitu dla mieszkańców miast. Z tego mitu w późnym okresie PRL narodził się fenomen społeczny nowoosadników (Pyszczyk 2004, Burszta, Kuligowski 2005, Bojar 2008, Laskowska-Otwinowska 2008, Kwiatkowska 2013) – czyli jednej z głównych objętych moimi badaniami grup. Elementy tego wzorca dostarczają również motywacji rodzinom przenoszącym się do wsi podmiejskich.

Posiłkując się zgromadzonymi w dwóch pierwszych rozdziałach informacjami i zapleczem teoretycznym przechodzę do analizy zebranych w ramach projektu danych pierwotnych. Wyniki opisane są w rozdziałach 3. i 4. Rozdział 3. Jest próbą weryfikacji tezy, że poszczególne grupy mieszkańców objętych badaniem miejscowości rozpatrywać można jako przedstawicieli odrębnych kultur, których **wyróżnikiem jest nie tylko pochodzenie, ale również stosunek wobec wartości rdzennych kultury wiejskiej**. Na koniec rozdziału pogłębiona zostaje teza, że pochodzenie różnicuje mieszkańców nie tylko bezpośrednio – jako pewna etykieta – ale również poprzez różnice w poziomie kapitału finansowego i kulturowego oraz różny zakres sieci społecznych, w których funkcjonują przybysze i miejscowi.

Ostatni rozdział czwarty dotyczy przede wszystkim wyobrażeń i identyfikacji mieszkańców z określonymi wizjami „małej ojczyzny” w kontekście ich własnego zaplecza społecznego i kulturowego, jak również **ekspresji tych wyobrażeń w podejmowanych przez nich działaniach na rzecz społeczności lokalnej i kształtowaniu swojego bezpośredniego otoczenia**. W rozdziale opisane też zostały symboliczne obrazy „małych ojczyzn” funkcjonujące wśród poszczególne kategorie mieszkańców wsi reprezentujące odmienne grupy kulturowe.

Rozprawę kończy Podsumowanie zawierające uogólnienie wniosków badań oraz dyskusję z tezami o zanikaniu tradycyjnych form wspólnotowości wiejskiej i związanych z nimi tożsamości kulturowych.

Rozdział 1. Różnica kulturowa a więź społeczna w naukach społecznych. Poziom globalny, narodowy i lokalny

Niniejszy rozdział składa się z trzech podrozdziałów. W pierwszym z nich przedstawiam zastosowane w rozprawie rozumienie kultury. Z jednej strony patrzę na nią jako na *sieć znaczeń* (Geertz 2003), dla której zrozumienia konieczne jest wyodrębnienie *wartości rdzennych* (Smolicz 1981). Z drugiej strony stosuję przymiotnikowe rozumienie kultury, widząc w niej źródło różnic niezbędnych w budowaniu tożsamości grupowych (Appadurai 2006). Następnie definiuję kolejne pojęcia kluczowe dla studiów kulturowych i mojej rozprawy: grupa kulturowa, tożsamość kulturowa i styl życia, następnie zaś podsumowuję wpływ zachodzących w świecie ponowoczesnym przemian kulturowych na rozumienie lokalności.

Kolejny podrozdział poświęcony właśnie tematyce lokalnej. Najpierw opisuję w niej przemiany kluczowej dla społeczności lokalnych instytucji sąsiedztwa. Następnie charakteryzuję podstawowe mechanizmy współżycia w jednej społeczności lokalnej dwóch kategorii mieszkańców – zasiedziały (*established*) i napływowych (*outsiders*) – opisane przez Norberta Eliasa i Johna Scotsona (1994). Ostatnia część podrozdziału poświęcona jest koncepcji *małej ojczyzny*, która łączy terytorialny i symboliczny wymiar lokalności.

Podrozdział trzeci poświęcam w całości rozumieniu wsi w naukach społecznych. Zwracam uwagę, że jest ona zazwyczaj definiowana w relacji do miasta, opisuję kilka głównych podejść do jej definiowania, skupiając się na najważniejszym dla mnie i coraz bardziej aktualnym rozumieniu wsi jako społecznej reprezentacji. Na koniec w polemiczny sposób mierzę się z tezami o zaniku i urbanizacji wsi we współczesnej Polsce.

1.1. Procesy różnicowania kulturowego w perspektywie globalnej i lokalnej

Kultura jako różnica i jako wartości rdzenne

W pojęciu kultury kryje się – jak dowodzi Zygmunt Bauman – nieodłączna (...) *ambiwalencja „kreatywności” i „kontroli normatywnej”*. (...) *Istotą „kultury” jest w równym stopniu tworzenie rzeczy nowych i konserwowanie starych, zdarzeniowość i ciągłość, nowatorstwo i tradycja, rutynizacja i przełamywanie schematów, podporządkowanie normom i przekraczanie norm, unikatowość i powtarzalność, zmiana i monotonne odtwarzania, to, co nieoczekiwane, i to, co przewidywalne* (2012: 19). Zmiana jest więc nieodłącznym atrybutem kultury, nawet jeśli (...) *zewnętrzny – czy też antropologiczny (...) sposób*

etykietowania, nazywania rzeczy wydaje się wskazywać na ciągłość i homeostazę (Goody 1989: 120, za: Rakowski 2009: 109), jak ma to miejsce w przypadku kultur tradycyjnych, m.in. ludowej – wiejskiej – chłopskiej¹⁷.

W swojej pracy odwoływałam się do dwóch nurtów konceptualizacji kultury. Jeden, którego najznaczniejszym bodaj reprezentantem jest Clifford Geertz, definiuje kulturę w kategoriach wytworzonej przez człowieka sieci znaczeń, umożliwiających przewidywanie zachowań innych ludzi. W tej optyce praca badacza kultury polega na odkrywaniu zawartych w symbolach wzorów znaczeń (Geertz 1966: 89), identyfikowanie symboli kluczowych dla poszczególnych zbiorowości kulturowych, a następnie określanie ich znaczenia wśród uczestników badania, w odniesieniu do całego stosowanego przez nich uniwersum znaczeń. W tej perspektywie przydatna jest koncepcja symboli kardynalnych – inaczej *dominujących* (Turner 2006) lub *rdzennych* (Schneider 1968) – czyli takich, które odgrywają kluczową rolę w danym *kulturowym systemie myślowym* (Ortner 2003: 113). Rozróżnić można kardynalne symbole skrótowe i szczegółowe/rozbudowujące. Te pierwsze to np. krzyż chrześcijański, flaga narodowa, czyli takie, które tworzą znaczenia nadrzędne (z punktu widzenia logiki lub emocji) wobec innych znaczeń w obrębie danej kultury. Mają one charakter sakralny, *kształtują nastawienie, pomagają w krystalizowaniu się zaangażowania* (tamże). Te drugie natomiast pełnią organizującą i formalizującą dany system kulturowy łącząc różne podobne lub powiązane jego elementy (tamże: 114). Kardynalne symbole szczegółowe dzielą się z kolei na „metafory źródłowe” i „scenariusze kardynalne”. „Metafory źródłowe” służą do (...) *porządkowania doświadczenia i uchwycenia go w kategoriach danej kultury* (tamże: 110), jak również umożliwiają dostrzeżenie (...) *w jaki sposób owo doświadczenie tworzy całość* (tamże). Potężną metaforą źródłową jest w każdej kulturze ludzkie ciało, które często jest używane do zobrazowania struktury społecznej, w epoce nowoczesnej stała się nią maszyna, a obecnie komputer. Metaforami tymi chętnie posługują się również nauki społeczne z ich różnymi organicznymi i mechanicznymi (a obecnie również sieciowymi) ujęciami rzeczywistości społecznej. Z kolei „scenariusze kardynalne” (...) *pociągają za sobą jasno określone działania, właściwe z punktu widzenia udanego i poprawnego życia w obrębie danej kultury (...) określają one operacyjne formy podstawowych związków między celami a środkami działania* (tamże: 110). Polska etnografia ma długie tradycje związane z badaniem

¹⁷ Te trzy określenia wydają się funkcjonować jako synonimy, choć wraz z upowszechnianiem się w polskiej literaturze socjologicznej (głównie pod wpływem dorobku Pierre’a Bourdieu) pojęcia *klasa ludowa* – obejmującego niższe warstwy społeczeństwa, zarówno na wsi jak i w miastach – spodziewać się można również przykrawania zakresu znaczeniowego *kultury ludowej* do takiej definicji *ludu*. Przykładem rozważania nad *ludowością* disco-polo (Wacheńska 2012).

tego rodzaju symboli. Za ich ważną kategorię uznać można kluczowe dla kultury ludowej figury pana, Żyda, dobrego gospodarza (opisane szerzej w podrozdziale 2.2.). Wydaje się, że te wzory osobowe mają w sobie komponent zarówno „metafory źródłowej” – bo pomagają w porządkowaniu rzeczywistości poprzez odniesienie elementów doświadczenia do konkretnego symbolu (figury) – jak i „scenariusza kardynalnego”, który zarazem implikuje i wywołuje określone postawy i reakcje wobec owych przedmiotów doświadczenia, pobudzając określone elementy habitusu.

Drugi ważny dla mnie nurt reprezentują teoretycy tacy jak Arjun Appadurai czy Ward Goodenough – obydwaj opierają swoje definicje o relacje i różnice międzygrupowe, z tym, że u tego drugiego chodziło o to, że te różnice wiążą się ze stosowaniem innych zestawów norm, u pierwszego o budowanie tożsamości grupowej w oparciu o te różnice. Obydwie koncepcje odwołują się do sfery psychospołecznej, do poznawczych właściwości ludzkiego umysłu i mają charakter wyraźnie dystrybutywny, ściśle wiążąc różnice kulturowe ze zróżnicowaniem społecznym. Goodenough zakłada (1957: 167), że kultura jest zjawiskiem niematerialnym, jest zasobem wiedzy, którą jednostka musi opanować, by postępować w sposób akceptowalny dla innych członków społeczeństwa lub grupy społecznej, do której należy; są to obecne w umysłach ludzi modele postrzegania, porównywania i interpretacji. A zatem definiując kulturę badacz powinien odwoływać się do subiektywnych spostrzeżeń badanych przez niego jednostek: *Insofar as a person finds he must attribute different standards to different sets of others, he perceives these sets as having different cultures* (Goodenough 1971: 36). Co więcej, badacz może dokonywać rozróżnień poprzez badanie komunikatów językowych. Ten tok myślenia wydaje się niezwykle bliski socjologicznej wrażliwości, ponieważ wyraźnie odwołuje się zarówno do sfery świadomości, wyobrażeń i identyfikacji społecznych, jak i do takich podstawowych dla socjologii koncepcji jak role i normy społeczne. Sposób w jaki Ward Goodenough rozróżnia kultury wykazuje też wyraźne podobieństwa do metody wyróżniania stylów życia zaproponowanej przez Andrzeja Sicińskiego (Siciński 1980: 16), co świadczy o przynajmniej częściowym nakładaniu się tych dwóch pojęć. Natomiast Appadurai (2005) proponuje *przymiotnikowe* podejście do analizy kultury, co oznacza m.in. rozpatrywanie (...) *idei kultury jako różnicy, zwłaszcza różnicy w zakresie tożsamości grupowej* (tamże: 25). Kultura jest bowiem dla niego *aspektem ludzkiego dyskursu, wykorzystujący różnicę do wytwarzania różnorodnych koncepcji tożsamości grupowej* (tamże).

Proponuję jednak – pisze teoretyk – by zawęzić termin kultura jako termin nacechowany, do podzbioru tych różnic, które przywołano w celu jasnego określenia

linii ich rozgraniczenia. Kultura, rozumiana jako utrzymywanie linii demarkacyjnej, staje się sprawą tożsamości grupowej, tj. tożsamości ukonstytuowanej przez różnicę, jedną wśród wielu innych. (...) [W] tym uzusie termin kultura nie akcentowałby po prostu faktu posiadania pewnych atrybutów (materialnych, lingwistycznych czy terytorialnych), ale istotną wagę świadomości tych atrybutów i ich indygenizacji dla tożsamości grupowej (tamże).

Kultura jest więc nierozzerwalnie związana z grupami społecznymi, a we współczesnych wielokulturowych społeczeństwach ze strukturą społeczną i tożsamościami kulturowymi.

Grupy kulturowe, tożsamości i style życia

Grupa kulturowa jest pojęciem niezwykle pojemnym i obejmuje zbiorowości społeczne różnej wielkości i z różnych poziomów organizacji społecznej. Opierać się ona może zarówno na więziach o charakterze wspólnotowym, jak i zrzeszeniowym (Paleczny 2008: 50). Najwcześniejszym typem grupy kulturowej było plemię – *fundamentalna, pierwotna forma grupy kulturowej* (Paleczny 2008: 52) – ale innymi przykładami mogą być tak różnorodne byty, jak: stan lub klasa społeczna, naród, a nawet wielkie cywilizacje. Tak jak grupy społeczne w ogólności, grupy kulturowe mają swoje normy i swoich kontestatorów tych norm – alienowanych i marginalizowanych (Elias i Scotson 1994, Paleczny 2008). *Wszelkie odstępstwa od kulturowej normy bywają „etykietowane” przez grupę kulturową i traktowane w kategoriach zaprzaństwa, zdrady, psychodewiacji* (Paleczny 2008: 56).

Przede wszystkim jednak, każdą grupę kulturową cechuje jednak grupowa tożsamość jej członków – jest ona (...) *konsekwencją istnienia grupy kulturowej i zarazem koniecznym warunkiem jej istnienia* (tamże: 55-56). **Tożsamość kulturowa** stanowi *wypadkową przyjętego systemu wartości* (Engelking 2012: 26). *Odpowiedź na pytanie „kim jesteśmy jako zbiorowość?” krystalizuje się zawsze w relacji do pytania szczegółowego „co jest dla nas najważniejsze?”* (tamże). Inne ważne elementy tożsamości to: pamięć zbiorowa, mit założycielski, autostereotyp wytworzony w relacji do stereotypów innych grup, czyli wyobrażenie *swoi – obcy* (tamże: 26-27). Odzwierciedla się w nich przynależność jednostki do określonych globalnych i lokalnych kategorii, zróżnicowanie posiadanego przez nią kapitału ekonomicznego, społecznego i kulturowego, jej pochodzenie, itd. Wszystkie te kwestie odzwierciedlają się w procesie konstruowania osoby jako aktora społecznego, w kształtowaniu się jej subiektywności i tożsamości. Za Hallem (1997: 220) przyjmuję, że tożsamości są konstruowane wewnątrz reprezentacji i poprzez kulturę. Powstają jako rezultat identyfikacji, które umożliwiają jednostkom poddanie się i umiejscowienie wewnątrz definicji

dostarczanych przez zewnętrzne dyskursy. Tożsamości są zatem tworzone dyskursywnie i analizując ich (nigdy całkowicie nie zakończone) kształtowanie się odwoływać się trzeba do języka opisu kluczowych dla poszczególnych jednostek różnic, do kulturowo wytwarzanych znaczeń, które przypisywane są tym różnicom, do obecnych w dyskursie zespołów wyobrażeń, z którymi jednostki w mniejszym lub większym stopniu się identyfikują (tamże: 217-219).

Ten związek kultury (zjawiska ponadjednostkowego, intersubiektywnego) z tożsamością i subiektywnością jest coraz wyraźniej dostrzegany w warunkach globalizacji. Wszystkie kultury muszą dokonywać wyboru jakiejś głównej *zasady bytu*, czy też *stylu egzystencji* (Sulima 2001: 158), a dokonując owego wyboru (...) *muszą – jak podpowiada słusznie klasyk – rozwijać jedną stronę, jedne aspekty osobowości, kosztem innych.* (tamże). W sytuacji coraz intensywniejszych kontaktów międzykulturowych...

[m]uszą ową „jedną” stronę uczynić uniwersum, a zatem obciążyć „jedną” stronę także tym, co nie zostało „wybrane”, co zostało odrzucone lub zaprzepaszczone, a dzisiaj – na skutek znacznej antropologizacji potocznej wiedzy o kulturze, znacznej znajomości wzorów wybranych przez inne kultury – jest możliwe do pomyślenia, a nawet doświadczenia (tamże).

Towarzyszy temu **kulturalizacja**, czyli pierwszeństwo zagadnień kultury (w miejsce struktury społecznej) w budowaniu tożsamości. Jej głównym propagatorem jest nowa klasa średnia¹⁸ i tworzony przez nią *przemysł kultury* (Laskowska-Otwinowska 2008: 227). Oczywiście zróżnicowanie klasowe nie zniknęło w swoich materialnych i ekonomicznych przejawach, w wyborach politycznych, trajektoriach edukacyjnych, czy doborze małżeńskim (Domański, Przybysz 2007, Janicka, Słomczyński 2014), odzwierciedla się również ono w stylach życia (Palska 2002, 2009, Gduła, Sadura 2012), np. w gustach muzycznych (Veenstra 2010). Tego rodzaju zróżnicowanie nie wyczerpuje jednak całej złożoności struktury społecznej – dla wielu, szczególnie młodych ludzi najważniejszą grupą odniesienia, źródłem więzi społecznych i podstawą konstruowania tożsamości są zbiorowości o charakterze neoplemiennym (Maffesoli 2008), takie jak grupy kibicowskie, kręgi intelektualne, grupy zainteresowań, wspólnoty religijne, czy chociażby, tzw. ekowioski (Laskowska-Otwinowska 2008), czyli dość rozproszone przestrzennie społeczności nowoosadników.

¹⁸ Z kolei nową klasę średnią wyróżnia brak determinant (w tym nieskrępowanie posłuszeństwem wobec tradycji) i związane z tym traktowanie świata jako pola możliwości, samodzielne definiowanie pozycji w strukturze społecznej (Jacyno 2007: 45, za: Laskowska-Otwinowska 2008: 230-231).

Istota odrębności kulturowej wielu grup tkwi w **dominujących stylach życia** – podkreśla Tadeusz Paleczny (2008: 32). Analiza zróżnicowania kulturowego społeczności lokalnych wymaga więc zwrócenia uwagi na *stylizacje życia codziennego* (Kurczewska 2015b: 52), co też często robią badacze małych ojczyzn.

Trudno jednak precyzyjnie zdefiniować zakres semantyczny pojęcia „styl życia”, które jest dość nieostre. *[Z]akres objęty pojęciem stylu życia zdaje się czasem roztopiać w tym, co nazywamy konsumpcją. W innych ujęciach z kolei grozi tu niemal zlanie z zakresem pojęcia „kultura”* (Czerwiński 1976: 59, za: Straczuk 2015: 129).

Jedną z najbardziej inspirujących prób konceptualizacji tego pojęcia – podjęta koniec lat 70. przez Zakład Badań nad Stylami Życia Instytutu Filozofii i Socjologii PAN pod kierunkiem Andrzeja Sicińskiego – polegała na dokładnym katalogowaniu niemalże wszystkich aspektów funkcjonowania objętych badaniami rodzin. Niezwykle rozbudowane instrumentarium badawcze (Siciński 1980, Siciński, Wyka 1988) miało uchwycić: warunki mieszkaniowe, rytm życia, sytuację materialną, obrzędowość rodzinną, ubiór, posiłki i odżywianie się, higienę i zdrowie, stosunki wewnątrzrodzinne, pracę, czas wolny, uczestnictwo w kulturze, życie religijne, przebieg kształcenia, aktywność społeczną, tzw. *obszar codzienności*, stopień poinformowania, autorytety członków rodziny, kręgi towarzyskie, język i gesty, sytuacje konfliktowe, elementy patologii społecznej, ogólne poglądy i postawy (Siciński, Wyka 1988: 66-95)¹⁹. Na tej podstawie wyodrębniono sześć stylów życia:

1. Styl życia w sytuacji drastycznie ograniczonych możliwości dokonywania wyborów (sytuacja ekonomiczna, zdrowotna, itp.);
2. Styl życia polegający na unikaniu dokonywania wyborów w wyniku „zmęczenia” dotychczasowym życiem, tendencji do życia wspomnieniami, tendencji do kompromisu, itp.;
3. Styl życia będący poszukiwaniem drogi życiowej (czy warto do czegoś dążyć, czy warto nadawać sens życiu?);
4. Styl życia nastawiony na działanie, jako cel sam w sobie – witalność, luz, wyżywanie się w pracy i aktywności społecznej, działanie nie dla efektów, ale dla samego działania;

¹⁹ Skala zebranego materiału badawczego okazała się więc tak duża, że był on trudny do analizy i w dalszym ciągu nie został w pełni wykorzystany – co pokazują doświadczenia Archiwum Danych Jakościowych przy IFiS PAN (Filipkowski 2005).

5. Styl życia nastawiony na zachowawczy skutek działań (zachowanie stopy życiowej, pielęgnacja więzi rodzinnych);
6. Styl życia nastawiony na działanie prowadzące do zmiany – awansu życiowego, zwiększenia stanu posiadania, pracy i działalności społecznej wykonywanej ze względu na efekty (Siciński 1988).

Jak widać klasyfikacja ta nie odwołuje się wprost do struktury społecznej rozumianej w kategoriach statusu społeczno-ekonomicznego, ale raczej do postaw wobec życia, orientacji światopoglądowych, priorytetów życiowych, a więc do **czynników socjopsychologicznych** (jakkolwiek autorzy koncepcji dostrzegają związek pomiędzy sytuacją życiową i rolami społecznymi jednostek, a skłonnością do określonego stylu życia, na przykład styl drugi, unikowy, często charakteryzuje emerytów, osoby starsze).

W swojej rozprawie teoretycznej Andrzej Siciński za podstawowy element stylów życia uznawał *zachowania*, jednak nie wszystkie, lecz tylko takie (...) *po których można „poznać” kogoś, to znaczy zdefiniować go, zlokalizować społecznie* (1976: 16). Tak jak w przypadku praktyk społecznych chodzi więc o podzielane rozumienie (Marody 2014) znaczenia określonych różnicujących zachowań. Definicja Andrzeja Sicińskiego ewoluowała jednak i podsumowując swoje badania określił on styl życia jako:

(...) *zespół codziennych zachowań specyficznych dla danej zbiorowości lub jednostki; a inaczej mówiąc: charakterystyczny «sposób bycia» odróżniający daną zbiorowość lub jednostkę od innych. Nieco odmiennie rzecz ujmując można by powiedzieć, że styl życia stanowi — bardziej lub mniej świadomie przyjmowaną — strategię życiową* (Siciński 1988: 11).

Uwzględniając jeszcze ważną w dorobku Sicińskiego (2002: 78-79, Peret-Drażewska 2014: 71) figurę *homo eligens* – człowieka wybierającego, uznać trzeba, że (...) **kluczową kategorią staje się wybór**, a sam podmiot badań, *homo eligens*, *staje się człowiekiem mającym wpływ na kształt tych wyborów* (Straczuk 2015: 130).

Również inne koncepcje stylów życia (Giddens, Chaney, Bourdieu) wychodzą od modelu człowieka w sytuacji wyboru, *homo eligens*, ale równocześnie pokazują go jako uwarunkowanego, a więc tak jak pisał Augé (2011) – socjologia pokazuje, że nasze wybory są pozorne, ale z drugiej strony ich podejmowanie jest konieczne w cywilizacji (po)nowoczesnej. **Nie sposób obejść się więc bez odwołania do koncepcji habitusu** – systemu (...) *trwałych dyspozycji nabytych przez jednostkę w trakcie procesu socjalizacji* (Matuchniak-Krasuska 2015: 89), który (...) *porządkuje praktyki społeczne, a także organizuje sposoby percepcji tych działań (...) jest na tyle silnie zinternalizowany, iż*

jednostkom wydaje się, że jest on czymś naturalnym (Wyrzykowska 2016: 32). Wybierająca jednostka jest więc do pewnego stopnia niewolnikiem swojego habitusu i tożsamości kulturowej. Można więc na niego spojrzeć poprzez metaforę robota, który pomaga zrozumieć trwanie tych struktur kognitywnych i figur pana, Żyda, itd. (Engelking 2012). Habitus to byłby więc zbiorem takich dyspozycji – widzisz czerwone – to dziób, widzisz kogoś kto ma władzę – to mu nie ufaj, bo na pewno chce cię oszukać. Te wzorce nazywają się figurami pana, czy Żyda, bo te kategorie społeczne reprezentowały je w momencie formowania się badań nad kulturą ludową.

Warto jeszcze nadmienić, że od czasu publikacji prac pod redakcją Andrzeja Sicińskiego doszło do ważnej dyskusji na temat związków stylu życia z innymi wymiarami struktury społecznej. Zarówno ukształtowana na gruncie polskim, jak i dominująca w socjologii światowej koncepcja Pierre'a Bourdieu (2005) oraz czołowi współcześni brytyjscy badacze kultury popularnej i subkultur (Hall, Jefferson 1976, Hebdige 2013) zakładają, że style życia stanowią kulturową emanację struktury społecznej. Najbardziej kategoryczny wydaje się pod tym względem Bourdieu, wiążący style życia przede wszystkim z klasami społecznymi – których liczba jest wszak ograniczona i relatywnie niewielka. Natomiast reprezentujący postmodernistyczną optykę badawczą David Muggleton stwierdza oderwanie się stylów życia od struktury społecznej:

Z nadejściem „wyspecjalizowanej konsumpcji” i „segmentacji rynku” „enklawy stylów życia” przestają przypominać i jednocześnie wypierają modernistyczne sieci zależności klasowych, płciowych, wiekowych i narodowościowych jako podstawę stratyfikacji społeczeństwa (Muggleton 2004).

Innymi słowy, style życia przestają stanowić odzwierciedlenie struktury społecznej, lecz same ją konstytuują. Pozostaje jednak pytanie: według jakich wzorów owe enklawy stylów życia się kształtują. Czy zależą one wyłącznie od indywidualnych upodobań estetycznych oraz podporządkowania się *funkcji emocjonalnej* oraz będącym jej następstwem mechanizmom utożsamienia się i partycypacji (Maffesoli 2008)?

Zgodnie z teorią Sicińskiego różnicę stylu życia tworzą kwestie niewymuszone nierównościami ekonomicznymi, będące efektem wyborów czysto kulturowych, choć jest to chyba najbardziej problematyczny wniosek tej koncepcji. Badania Hanny Palskiej (2002) i jej zespołu wskazują bowiem, że analiza wyborów konsumpcyjnych gospodarstw domowych w oderwaniu od ich materialnego statusu jest właściwie niemożliwa, przynajmniej kiedy porównuje się warstwę społeczną znajdującą się na samym dole hierarchii społecznej z grupami bliskimi elicie społecznej. Różnice w poziomie możliwości finansowych są wówczas

tak przytłaczające, że w zasadzie uniemożliwiają uchwycenie wyborów konsumpcyjnych nie zdeterminowanych przez czynniki materialne (jeśli w ogóle można mówić o „wyborach” w przypadku ludzi najuboższych, w ogromnym stopniu zdeterminowanych przez brak zasobów).

Zajmowanie się stylami życia wymusza również przyjrzenie się *życiu przedmiotów*, przy czym przedmiot to nie to samo co obiekt materialny, ale obiekt, któremu przypisuje się określone znaczenie (Kurczewska 2015b: 53). W świecie przedmiotów coraz większą rolę odgrywają zaś wytwory nowoczesnych technologii. Technologie (...) *jednocześnie rozszerzając i zamykając aktualny świat terytorialny i lokalny doświadczających jednostek, nieustannie zwiększają istotność komputera, telewizora i samochodu* (tamże: 61), a zapewne również smartfona, w kształtowaniu i odbiorze zarówno dużych, jak i małych ojczyzn.

Globalne przemiany kultury i ich lokalne konsekwencje

Człowiek **współczesny żywi nieodpartą potrzebę pokazania światu własnej wyjątkowości, odmienności na tle globalizującego się świata**. Aby to osiągnąć **sięga przede wszystkim do zasobu, jakim jest dziedzictwo kulturowe jego grupy społecznej, jego społeczności lokalnej**: *Dziedzictwo – będące sposobem na oznajmienie światu „My żyjemy!”*, *„Jesteśmy odmienni”*, *„Mamy swoje korzenie” – stało się obecnie osobną gałęzią przemysłu kulturowego i tożsamościowego. I jest to sytuacja powszechna* (Kuligowski 2007: 31). Stąd też procesy globalizacji nie prowadzą – jak początkowo prognozowano (Fukuyama 1996, Ritzer 1997) – do uniformizacji świata, ale do jego różnicowania według nowych wzorów, czyli glokalizacji (Kuligowski 2007). Wraz z nią wyłaniają się nowe, zarazem „globalne” i „lokalne” społeczne identyfikacje (Hall 1997: 211). To się przejawia między innymi w rozkwicie nowych regionalizmów i lokalizmów, w przeformułowywanych koncepcjach małych ojczyzn (Sulima 2001, Kurczewska 2004). Tym niemniej kompresja czasoprzestrzenna (Harvey 1989, May, Thrift 2003) – spowodowane przez nowe technologie skracanie się dystansów czasowych i przestrzennych – sprawia, że przeciętny człowiek funkcjonuje równocześnie w wielu „światach”, wśród których coraz więcej jest światów wyłącznie wirtualnych (Hall 1997: 209-210). Ogromna w tym rola nowych mediów, a szczególnie Internetu, który niekoniecznie osłabia wspólnoty terytorialne, ale rozluźnia tradycyjne więzi, jednocześnie czyniąc je bardziej funkcjonalnymi – zorientowanymi na rozwiązywanie konkretnych kwestii (Krzysztofek 2008, Łukowski i in. 2009: 24). W związku z tym mowa jest w naukach społecznych o deterytorializacji lokalności (Appadurai 2005) – nie musi być już ona usytuowana w konkretnym czasie, a tym bardziej miejscu. To z kolei

przekłada się na lokalne tożsamości, które nie mogą już istnieć niezależnie od relacji z globalnością, bez odniesienia do globalnych kategorii i globalnych konfliktów.

W takich warunkach [l]okalność, jak inne zbiory społecznych wyobrażeń, przestaje być czymś danym, staje się zaś projektem kulturowym konstruowanym i realizowanym w celu społecznego uporządkowania pewnych aspektów życia jednostek (Wojakowski 2008: 239). W badaniu lokalnych konfiguracji kulturowych liczy się przede wszystkim identyfikacja ich centrów (w przypadku moich badań są to wartości rdzenne i główne wzorce osobowe) i granic (tamże: 240). Lokalizm prezentuje się zaś jako światopogląd, zjawisko ze sfery ideologii (Kurczewska 2004: 103-104, Sulima 2001: 130) kształtujących osobowości jednostek poprzez wybór określonych wzorów egzystencji²⁰. Można się spodziewać, że prawidło to wyrażać się będzie także w różnych formach ucieczki z miasta. Migranci odrzucając pewien model życia i wybierając inny, opowiadają się również za określonym typem (czy typami) osobowości, które do tego modelu będą pasować.

Równocześnie rozpatrywana w ten sposób lokalność ulega indywidualizacji. Poszczególne społeczności stają się coraz bardziej heterogeniczne, a zatem konfiguracje systemów granicznych (*boundary systems*, np. praca, dom i rodzina, życie społeczne) i powiązanych z nimi sieci społecznych są coraz mniej zwarte, życie rodzinne, zawodowe, sąsiedzkie w coraz mniejszym stopniu się zazębiają lub nakładają (Wallman i in. 2011: 11-13). W związku z tym nie tylko rozmywają się granice pomiędzy poszczególnymi społecznościami, ale dla poszczególnych jednostek zakres relacji składających się na lokalność jest nieco inny. Wobec rosnącej heterogeniczności nie tylko miejskich, ale też peryferyjnych społeczności lokalnych coraz trudniej o łatwe i niejako automatyczne identyfikacje grupowe, tożsamości społeczne stają się w coraz większym stopniu negocjowalne i zależne od wyborów jednostek, a co za tym idzie mało stabilne. Nie zapewniają już poczucia (ontologicznego) bezpieczeństwa. Za Niklasem Luhmannem (2003:17) przyjmuję jednak, że jednostka w dalszym ciągu potrzebuje *jakiegoś zrozumiałego, przyjaznego i swojskiego świata bliskiego (dość zbliżonego do greckiego terminu philos), w którym można się rozeznać i czuć się u siebie*. W takiej sytuacji musi ona (...) *szukać swego utwierdzenia w systemie osobowym, to znaczy w układzie odmienności w stosunku do otoczenia i w sposobie, w jaki odróżnia się od innych* (tamże), co prowadzi ponownie ku zagadnieniu „różnicy”. Różnicy, która nie musi już być ugruntowana w tradycyjnych

²⁰ Przykładowo, w marginalizowanych społecznościach miejskich taką ważną i rozwijaną dyspozycją był honor – przyjmujący postać *charakterności* mieszkańców przedwojennego Czerniakowa, albo czasami *rep* (czyli *reputation*), cenionej przez młodzież amerykańskich miast (Kurczewski 2015: 74).

wymiarach zróżnicowania społecznego, takich jak struktura stanowa, klasowa, czy też w podziałach społeczno-przestrzennych wyznaczających granice wsi, miasteczek, lub osiedli.

Moje spojrzenie wpisuje się więc w socjopsychologiczny nurt analizy społeczności lokalnych koncentrujący się na *świadomościowych korelatach więzi z określoną przestrzenią społeczną* (Bojar 2013: 51, za Starosta 1995), starając się łączyć to podejście z orientacją interakcyjną – zainteresowaną działaniami zbiorowymi i relacjami sąsiedzkimi (Bojar 2013: 51-52)²¹. Metoda map mentalnych, którą w odniesieniu do wsi podkieleckich²² stosowała Elżbieta Szot-Radziszewska (2013) sytuuje się właśnie w orientacji socjopsychologicznej, jednak stosowane być może nie tylko w badaniu postrzegania przestrzeni lokalnej przez zamieszkujących ją ludzi, ale również w analizie wyobrażeń przestrzeni społecznej (Bojar 2013). Można się również zastanawiać jaka jest relacja pomiędzy tymi dwoma rodzajami wyobrażeń: dotyczącymi fizycznego terytorium i relacji międzyludzkich, np. czy centralna rola miejsc kultu, czy też przestrzeni sakralnych, takich jak cmentarze w mentalnych mapach starszego pokolenia mieszkańców Kielecczyzny (Szot-Radziszewska 2013) przekłada się na analogiczną pozycję więzi usankcjonowanych religijnie w ich świecie społecznym.

Przyjęcie takiego podejścia nie oznacza ograniczania pojęcia społeczności lokalnej do definicji, która określałaby ją jedynie (...) *jako kulturowy korelat funkcjonujący w świadomości mieszkańców danego terytorium i wyrażający się w postaci wspólnych symboli i wartości oraz podobnego nań reagowania* (Starosta 1995: 78, za: Bojar 2013: 52). Samo określenie korelat wskazuje wszak na jakąś rzeczywistość, której pochodną są te kulturowe wyobrażenia. Tą podstawą jest, po pierwsze, terytorium (jego granice zazwyczaj są jednak wyznaczone przez jakieś poza-geograficzne kryteria), po drugie zaś sieć więzi społecznych i interakcji, na których koncentruje się perspektywa interakcyjna. Odwołuje się ona *do różnych koncepcji działań zbiorowych, a podstawowym procesem analizowanym w ramach tej perspektywy jest ujmowana na różne sposoby partycypacja lokalna* prowadzona w celu rozwiązania lokalnych problemów w ramach sieci *interpersonalnych powiązań formalnych i nieformalnych* (tamże: 53). Pozycja jednostki w tej orientacji wynika przede wszystkim z jej roli w działaniach lokalnych i stopnia jej zaangażowania w realizację tych działań.

²¹ Szczególnie istotne w perspektywie socjopsychologicznej jest uznanie zasadniczej roli autodefinicji sytuacji społecznej, co oznacza, iż pozycja jednostki, zróżnicowanie społeczne i społeczna stratyfikacja są następstwem definiowania sytuacji przez podmiot poznający i autolokację jednostki w procesie komunikacyjnym. Z tego względu za podstawowy proces w tej perspektywie można uznać identyfikację społeczną (Bojar 2013: 52-53).

²² Teren, na którym Elżbieta Szot-Radziszewska realizowała swoje badania, pokrywał się częściowo z moim, lecz inny był dobór informatorów do badania, z silną inklinacją do ludzi starszych, długo zamieszkujących badane miejscowości, co mogło mieć również pewne przełożenie na wyniki jej badań, szczególnie na dominację miejsc sakralnych w uzyskanych mapach mentalnych.

Jednak dopuszczenie jednostki do udziału w działaniach lokalnych bywa uwarunkowane jej przynależnością do społeczności lokalnej. To na ile to włączenie jest możliwe, ile czasu trwa, czy kiedykolwiek się całkowicie dopełnia i spełnienia jakich kryteriów wymaga zależy od tego czy społeczność lokalna jest otwarta – heterogeniczna (Wallman i in. 2011), z przewagą więzi o charakterze stowarzyszeniowym i kapitału pomostowego (Bojar 2013: 55 – 71), czy też zamknięta – homogeniczna, bliższa wzorcom wspólnotowym i oparta o wiążący kapitał społeczny (tamże). Znaczenie ma też profil społeczny samych przybyszów – na ile sieci społeczne, w których funkcjonują, które bardzo często sprowadzają ich na terytorium nowej społeczności (Kindler 2008: 61, Laskowska-Otwinowska 2008) są otwarte na lokalnych mieszkańców, na ile zaś przybysze mają skłonność do tworzenia zamkniętych enklaw. Różne formy zależności społeczności lokalnej – czy też poszczególnych członków zbiorowości – od otoczenia pozalokalnego wiążą się z większą tolerancją wobec „innych”, co z kolei prowadzi do rozmywania się granic pomiędzy terytorialnie rozpatrywaną lokalnością, a jej kontekstem (Kurczewska i in. 2004, Wallman i in. 2011). Funkcjonowanie w wielu zróżnicowanych sieciach społecznych wymusza (...) *posiadanie przez członków tego społeczeństwa wielokulturowych kompetencji, między innymi umiejętności „zmiany kodów” kulturowych (code-switching), jak również prowadzi do „kreolizacji” języków i ich wielości* (Kindler 2008: 60).

Socjologia migracji – badająca co prawda głównie migracje międzynarodowe i stosunki etniczne – wyróżnia trzy możliwe scenariusze relacji grupy napływowej (która z założenia jest mniejszościowa) i miejscowej (większościowej): (1) przyjęcie dominujących norm i wartości przez kategorię mniejszościową, (2) zachowanie własnej kultury: własne praktyki i tożsamość kulturowe w nowym kontekście, lub też (3) synkretyzm kulturowy: wyłonienie się nowych wzorów i mieszanych tożsamości (Faist 2000, cyt. w Kindler 2008: 65). Inne badania wskazują, że mieszkańcy kraju przyjmującego wykazują więcej tolerancji wobec imigrantów, którzy lepiej rozumieją miejscowe zwyczaje i przystosowują się do nich, czyli ujmując krótko: *konformizm rodzi integrację* (Biernath 2008: 223).

Taki wniosek odnoszący się do społeczeństw wieloetnicznych można próbować – choć z należytą dozą ostrożności – przenieść na grunt badania społeczności lokalnych, w których spotykają się przedstawiciele kultury alternatywnej (nowoosadnicy), podmiejskiej i różnych wariantów tego, w co przekształciła się niegdysiejsza kultura ludowa.

1.2. Wariacje na temat koncepcji wsi w naukach społecznych

Wieś jako nie-miasto i jako *ludzie wsi* – popularne sposoby jej definiowania

Choć pojęcia wieś i miasto są tak powszechnie używane zarówno w języku potocznym, jak i w dyskursie socjologicznym, że aż sprawiają wrażenie oczywistych, to jednak pozostają wieloznaczne, niedookreślone i kontekstowe (Bukraba-Rylska 2008: 18-24). Keith Halfacree dzieli definicje wsi na cztery typy: definicje deskryptywne (statystyczno-administracyjne), definicje społeczno-kulturowe (zwracające uwagę na znaczenie relacji osobowych, przede wszystkim więzi rodzinno-sąsiedzkiej, kolektywizmu i tradycjonalizmu w mentalności mieszkańców), traktujące wieś jako miejsce (specyfika tego miejsca zasada się jednak na określonych elementach trybu życia mieszkańców, np. interakcji ze środowiskiem naturalnym) oraz jako społeczną reprezentację, czyli znaczenia i symbole przekazywane w codziennej komunikacji (Śpiwak 2012: 35-37). Te cztery sposoby definiowania wsi nie są jednak rozłączne i wzajemnie na siebie wpływają – definicje administracyjne tworzone są z uwzględnieniem określonych społecznych reprezentacji wsi, z kolei reprezentacje te powstają w związku z dokonywanymi przez ludzi obserwacjami specyfiki społeczno-kulturowej, która również wpływa na charakterystykę wsi jako określonego obszaru. W opisie przedmiotu i wyników badań odwoływać się będę w pewnym stopniu wszystkich czterech podejść, tutaj zaś chciałabym je opisać zwracając uwagę na właściwą im wszystkim dialektykę – wieś jest zawsze definiowana w odniesieniu do miasta, jako: nie-miasto, dopełnienie miasta, lub proto-miasto.

W diadzie z wsią pozycja miasta jest więc wyraźnie mocniejsza, bardziej *znacząca*, co zauważalne jest zwłaszcza w naukach społecznych, które wszak powstawały w okresie przyspieszonej urbanizacji. Znalazło to odzwierciedlenie w popularności teorii stawiających w centrum zachodzących zmian społecznych właśnie przechodzenie od społeczności typu wiejskiego (*rural, Gemeinschaft*) do społeczeństw typu miejskiego (*urban, Gesellschaft*). Trudno zresztą zaprzeczyć, że narodziny cywilizacji, której rozwój miał doprowadzić do powstania społeczeństw nowoczesnych, wiązały się z powstawaniem miast (Bairoch 1991: 28). Stanowiły one miejsca²³ ważne dla życia politycznego i „promieniujące” kulturowo na otaczające je obszary. O ile jeszcze w społecznościach łowiecko-zbierackich kluczowy był podział świata na sferę kultury i sferę natury (Ortner 1982), to w społeczeństwach urbanizujących się dychotomia wsi i miasta stawała się kluczowym wymiarem porządkowania świata. Pojawienie się miast stworzyło tę różnicę, która umożliwiła również

²³ Miasto jest etymologicznie powiązane właśnie ze słowem miejsce.

zakodowanie (Hall 2006), nadanie dodatkowych znaczeń wsi, która w znacznym stopniu stała się obszarem bliskości z naturą – w przeciwieństwie do miasta, uważanego za oderwane od przyrody, za byt nienaturalny. W językach indoeuropejskich źródłosłów terminu wieś odnosił się pierwotnie do domu i rodu – jak to jest do tej pory w niektórych językach – by potem w słowiańszczyźnie oznaczać kolejno: skupisko domów, siedlisko rodowe, wieś rodową wywodzącą się od wspólnego przodka, a wreszcie przyjąć znaczenie zbliżone do współczesnego, co nastąpiło zresztą już w dawnej polszczyźnie (Długosz-Kurczabowa 2003: 658). Zatem z etymologicznego punktu widzenia wieś i miasto nie są bynajmniej antonimami, jeden kojarzy się z ważnym miejscem, drugi z rodową siedzibą – oba te znaczenia wydają się zresztą całkiem aktualne nawet dzisiaj. Jednak dalsza ewolucja tych pojęć doprowadziła do tego, że stały się one – jak będę się starała dalej wykazać – zarówno przeciwstawne, jak i dopełniające się.

Można to zapewne wytłumaczyć jeszcze oddziaływaniem wzorców, które mają swoje korzenie w średniowiecznej cywilizacji łacińskiej – z jej miejskimi prawami i przywilejami, miejskim samorządem, czy nawet miejskimi *republikami* – która uczyniła z miasta sferę wytwarzania się nowego typu człowieka-obywatela. Jak głosiło średniowieczne powiedzenie: *miejskie powietrze czyni wolnym* (Frysztacki i in. 2015), w kontraście do poddaństwa, któremu poddani byli chłopci, stanowiący gros mieszkańców wsi. Peryferyjne położenie Europy Środkowo-Wschodniej jako źródła surowców (głównie rolnych) dla centrów wczesnego kapitalizmu w Holandii i Anglii (Sosnowska 2004: 49), doprowadziło zaś do tego, że gospodarka folwarczna i związane z nią poddaństwo chłopca rozwinęło się tu właśnie wtedy, gdy zaczęło zanikać w Europie Zachodniej (Bukraba-Rylska 2008: 107-111). Mogło się to przyczynić do utrzymywania się dychotomii miejsko-wiejskiej jako ważnego wymiaru struktury społecznej w tym regionie.

Wyjaśnienia popularności tego dychotomicznego podziału można też poszukiwać w obecnych procesach etatyzacji i globalizacji, których nie sposób pominąć również w analizie wiejskich społeczności lokalnych (Kurczewska 2004: 108). Badaczowi próbującemu zdefiniować wieś lub miasto najłatwiej jest (a często nawet nie jest on w stanie tego uniknąć) sięgnąć do kryterium administracyjnego – to według niego pogrupowana jest znaczna część danych zastanych, a ponadto daje ono wrażenie porównywalności wyników (Stanny 2014: 2) w różnych odstępach czasu i na różnych obszarach. Sami mieszkańcy są też zwykle świadomi administracyjnego statusu swojej miejscowości, co wpływając na ich wyobrażenia małej

ojczyzny²⁴. Owo wrażenie obiektywności i porównywalności dawane przez klasyfikacje urzędowe jest do pewnego stopnia złudne, gdyż administracyjny podział kraju na miasta i wsie jest (...) *niczym innym niż pewną konwencją porządkującą opis sieci osadniczej* (Rosner 2012: 31), która odmiennie delimituje takie same lub podobne obszary i zbiorowości w zależności od państwa i okresu historycznego. Miasto jest w tej konwencji elementem zdecydowanie bardziej znaczącym. W klasyfikacjach statystyczno-administracyjnych zazwyczaj to ono ma swoją własną autoteliczną definicję, natomiast wieś to po prostu nie-miasto, to miejscowości, osady i obszary, które w zakresie semantycznym „miasta” się nie zmieściły. Urzędowe definicje miasta (a co za tym idzie – również definicja wsi) różnią się dość znacznie w zależności od kraju. W Szwecji jest to *obszar zabudowany z co najmniej 200 mieszkańcami, gdzie odległość między domami nie przekracza 200 metrów* (United Nations 2014: 116); w Senegalu albo Hiszpanii jest to gmina (*municipio*) z co najmniej 10 000 mieszkańców; w położonym na pacyficznych atolach państwie Tuvalu miastem jest wyspa Funafuti, natomiast w państwach poradzieckich, jak Ukraina czy Uzbekistan jest to miejscowość *oficjalnie zaklasyfikowana jako miasto*, zwykle w oparciu o kryteria związane z liczbą mieszkańców i dominacją wśród nich ludności nie-rolniczej (tamże: 101-119), co jest dość bliskie konwencji polskiej²⁵. W polskim systemie administracyjnym nie ma konkretnego kryterium rozgraniczającego miasto i wieś, lecz prawa miejskie przyznawane są zawsze konkretnym miejscowościom, na podstawie częściowo uznaniowej decyzji władz państwowych. Ustawodawca bierze wprawdzie przy tej decyzji pod uwagę (...) *kilka kryteriów, takich jak liczba mieszkańców, znaczenie dla lokalnej sieci osadniczej, funkcje gospodarcze, itp. Nie są to jednak kryteria ostre, a sama decyzja o przyznaniu statusu miasta ma w znacznym stopniu charakter arbitralny* (Rosner 2012: 31). Znaczące są tu sformułowania związane z przechodzeniem danej miejscowości ze kategorii wiejskiej do miejskiej, takie jak: *przyznanie praw miejskich* czy *wyniesienie do rangi miasta*, które wydają się być nie tylko językową pozostałością po historycznych przywilejach miast, ale też oddają ich wyższy status we współczesnej polskiej kulturze.

Niektóre spośród klasycznych definicji wsi próbowały w jakimś stopniu uciekać od dialektycznego spojrzenia określającego wieś jako: *wszystko, co znajduje się poza obrębem miast* (Grabski 1936, za: Śpiewak 2012: 40). Dążyły one do określenia wsi jako kategorii społeczno-kulturowej. Wieś była więc definiowana jako grupa społeczna (tamże), której

²⁴ Tak też i w przypadku niniejszej rozprawy teren badania wyznaczyły administracyjne granice trzech sołectw na obszarach klasyfikowanych przez statystykę publiczną jako wieś.

²⁵ W państwach poradzieckich podział na miasto i wieś nie jest jednak dychotomiczny, gdyż prócz miast wyróżnia się jeszcze osady typu miejskiego (*посёлок городского типа*), oraz wiele typów osad wiejskich.

podstawę stanowi rodzina wiejska (Grabski 1995, Wieruszewska 2015: 28) oraz grupa sąsiedzka (Chałasiński 1984: 130), a także jako synonim dla warstwy chłopskiej i systemu życia wiejskiego (Gałęski 1966), czy wreszcie w odniesieniu do wzoru osobowego *człowieka ziemi*, którego cechy Izabella Bukraba-Rylska (2008: 89-95) próbuje wydobyć z prac klasyków socjologii (Redfielda, Marksa, Spenglera, Znanieckiego i in.). Do cech tych należy: utrzymywanie się wyłącznie z własnego majątku, ograniczone możliwości uczestnictwa w sferze publicznej, a przede wszystkim mentalność i styl życia – podobne wskroś różnych stref kulturowych – łączące wytrwałość, praktycyzm i racjonalność z nastawieniem religijnym i wstrzeźliwością, zarówno w sferze pracy, jak i życia rodzinnego. Pomimo negatywnej na ogół waloryzacji *człowieka ziemi* w myśli socjologicznej²⁶, Bukraba-Rylska dostrzega w niej źródło cnót deficytowych we współczesnym społeczeństwie. *Homo oeconomicusowi*, czyli konstytutywnemu wzorcowi osobowemu kapitalizmu – w teorii racjonalnemu, a w rzeczywistości łatwo popadającemu w krótkowzroczny egoizm – przeciwstawia figurę *dobrego gospodarza*, czyli zarazem (...) *głowy rodziny, obywatela, członka społeczności lokalnej, zarządzającego powierzonymi sobie zasobami ludzkimi* (tamże: 103). *Dobry gospodarz* jest więc postacią przekraczającą ograniczenia osobowości tradycyjnej i nowoczesnej. Autorka „Socjologii wsi polskiej” czerpała przy tym inspirację z prac Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a, a więc czołowych teoretyków komunitaryzmu (Gawkowska 2004) – filozofii niezwykle bliskiej nowoosadnikom, do których zaliczają się niektórzy migranci z miast przedstawieni w dalszej części dysertacji (w kolejnym podrozdziale omówione też zostaną związki tej kategorii społecznej z ideologią agraryzmu (Laskowska-Otwinowska 2008)). Wśród najważniejszych zalet przedstawionego wyżej modelu *człowieka ziemi* I. Bukraba-Rylska (tamże: 105) wymienia jego przydatność w ukazywaniu *złożoności postaw i orientacji życiowych właściwych środowiskom wiejskim*, czyli – innymi słowy – w opisywaniu różnorodności stylów życia (Siciński 1988: 11) mieszkańców wsi. Złożoność ta w coraz większym stopniu zajmuje badaczy, prowadząc ich często do konkluzji, że termin „wieś” jest już nieaktualny, a w każdym razie nieadekwatny do opisu relacji w społeczeństwie (po)nowoczesnym, w którym wieś podlega urbanizacji, tudzież deruralizacji. Zaś jak wskazuje Maria Halamska (2011b: 8): (...) *na problem deruralizacji trzeba patrzeć przez pryzmat różnicowania się obszarów wiejskich*.

²⁶ Choć trzeba przyznać, że są autorzy próbujący dokonać pewnej rehabilitacji poszczególnych współczesnych egzemplifikacji *człowieka ziemi*, np. Fedyszak Radziejowska 2013, Binder 2014, Wieruszewska 2015.

Od deruralizacji i semi-urbanizacji do przymiotnikowego i gradacyjnego pojmowania wiejskości

Tak więc to właśnie rosnąca niejednorodność społeczna wsi wskazywana jest jako jeden z głównych powodów jej zanikania. Kolejnym zaś jest upowszechnianie się na wsi (czy też na obszarach niegdyś za wieś uważanych) miejskich stylów życia. Coraz większą skalę przybiera suburbanizacja i inne formy odpływu ludności poza miasto (KajdaneK 2011, Szukalski 2015). Z drugiej strony, mieszkańców ubywa zarówno miastom w ścisłym sensie, jak i prowincjonalnie ułożonym wsiom (Rosner 2008), natomiast rozrasta się sfera liminalna – przestrzeń przedmieść, którą trudno zaklasyfikować zarówno do wsi jak i do miasta, bo posiada cechy obydwu. Maleje też znaczenie rolnictwa jako źródła utrzymania ludności wiejskiej (Kłodziński 2008, Frenkel 2013) i jako zwornika kultury wsi (Buchowski 2006, Rakowski 2009). Procesy te opisane zostały w dalszej części rozdziału, chciałabym więc tu tylko zaznaczyć, że przyczyniły się one do upowszechnienia się – od lat 80. i 90. XX wieku (Stanny 2014: 3) – przekonania, że zamiast rzeczownika „wieś” powinno się stosować formy przymiotnikowe: „wiejski”, „wiejskie”, itp. Wydaje się to związane z popularnością definicji statystyczno-administracyjnych, ale przede wszystkim z rozpowszechnieniem się takiego spojrzenia na wieś, które kładzie nacisk na przestrzeń, o czym świadczy chociażby ogromna popularność idiomu „obszary wiejskie” (np., Gorlach 2004, Hałamska 2011). W polemicznej formie podsumowała ten proces w jednym z wywiadów I. Bukraba-Rylska:

Dzisiaj wieś coraz częściej nie jest już wsią, tylko środowiskiem wiejskim, społecznością wiejską albo obszarem wiejskim. Mówiąc o wsi, socjologowie coraz częściej i chyba bezwiednie posługują się nowomową unijną, biurokratyczną. Przecież obszar to jest coś pozbawionego społecznej kwalifikacji. (...) Natomiast Władysław Grabski podkreślał, i to mi się wydaje szczególnie cenne i – niestety – pomijane w dorobku polskiej socjologii wsi, że wieś jest przede wszystkim miejscem życia i pracy rodzin wiejskich (Bukraba-Rylska, Bilewicz 2014).

Tak więc w miejsce opisu skupionego wokół pewnej formacji społecznej – oczywiście zakorzenionej przestrzennie – socjologowie przechodzą do opisu zbiorowości jednostek zamieszkujących na określonym terenie, wyodrębnionym ze względu na występowanie jednej z definiujących dawną wieś cech, np.: mniejsze zagęszczenie ludności, czy występowanie rolnictwa (Gorlach 2004). Choć zdaje się, że publikacjom socjologicznym wciąż bardzo daleko do stosowania biurokratycznej „nowomowy unijnej” w skali jaka ma miejsce w publikacjach Głównego Urzędu Statystycznego, który jako jedną z możliwych definicji obszaru miejskiego podaje: *te „gridy”, które spełniają łącznie dwa warunki: gęstość*

zaludnienia powyżej 300 osób/km², minimalna liczba ludności obszaru stworzonego przez zgrupowanie danego „gridu” wraz z ósmioma sąsiadującymi „gridami” – powyżej 5 tys. osób (GUS 2010: 58-59).

Co istotne, szczególnie kłopotliwa okazała się w obecnych realiach właśnie dychotomiczność podziału na wieś i miasto, co odzwierciedliło się w powstawaniu koncepcji nadających podziałowi na obszary wiejskie i metropolitarne możliwie gradacyjną formę (Cloke i Edwards 1986, za: Śpiewak 2012: 35, GUS 2010). Z punktu widzenia ekonomii, czy demografii okazuje się bowiem, że (...) w rzeczywistości między dużymi pod względem liczby mieszkańców wsiami a małymi miastami nie ma zasadniczej różnicy (...) mówić należałoby raczej o *continuum miejsko-wiejskim* (Rosner 2012: 31). Podobne wnioski płyną z opracowań dotyczących specyfiki społecznej małych miast – również i one posiadają wiele cech wspólnoty lokalnej zbudowanej na relacjach sąsiedzko-rodzinnych, podobna jak na wsi jest tu struktura autorytetów, a rozbudowane związki ekonomiczne i instytucjonalne łączą je z okolicznymi wsiami (Bojar 2013: 96-114). Ponieważ *urbanizacja wsi* (Halamska 2011: 232) dotknęła również miasteczek położonych bliżej wiejskiego krańca kontinuum, to wielu socjologów skłania się ku opinii, że: (...) *przestrzeń wiejska stała się rezydualna, a jej typologie opierają się na dystansie, dzielącym ją od miasta i funkcjach, jakie wobec niego spełnia* (Chevalier 2009: 68, za: Halamska 2011: 232). W takim ujęciu obszar wiejski jest jednak w dalszym ciągu definiowany w pewnym sensie wtórnie wobec miasta. Nie jest już określany wprost jako nie-miasto, ale próbuje się go zdefiniować jako tereny odległe od miasta, na przykład na podstawie *czasu dojazdu co najmniej 50% ludności danego obszaru do najbliższego położonego miasta o liczbie mieszkańców powyżej 50 tys.* (GUS 2010: 59). Wydaje się więc, że również te nowe podejścia nie mogą się obejść bez dychotomii miasto/wieś, gdyż nawet badacze próbujący tworzyć niebinarne kategoryzacje form ludzkiego zamieszkiwania, tworzą je na zasadzie kontinuum miejsko-wiejskiego, na krańcach którego znajdują się miejscowości wybitnie wiejskie i wybitnie miejskie. Wydaje się, że ucieczka w „obszary wiejskie” daje tylko pozorne efekty, bo żeby nazwać jakiś obszar wiejskim, trzeba mieć wyobrażenie czym jest „wieś” i „wiejskość”. Kariera określenia „obszary wiejskie” bardziej niż zanik wsi odzwierciedla zmiany sposobu jej definiowania. Dlatego w niniejszej rozprawie postępuję się zarówno określeniem wieś – szczególnie tam, gdzie chodzi mi pewną formację kulturową – jak i obszary wiejskie, zwłaszcza kiedy odwołuję się do określonego terytorium.

Skoro przemiany kilkunastu lat transformacji ustrojowej doprowadziły do częściowego odrzucenia kategorii wsi w analizie socjologicznej, to można się również zastanawiać czy zasadne jest określanie tą samą nazwą „wieś” wspólnot niepiśmiennych

kmieci – stosujących trójpolówkę i używających drewnianej sochy – oraz społeczności czytających prasę i jeżdżących traktorami socjalistycznych chłoporobotników? W kontekście polskim warto też przypomnieć, że choć chłopci stanowili przez wieki główną kategorię mieszkańców wsi – to jednak nie jedyną, bo do II wojny światowej ważne miejsce w społecznym krajobrazie wsi zajmowali polscy ziemianie-szlachta oraz Żydzi i Cyganie (a w regionach zachodnich jeszcze Niemcy), których figury w dalszym ciągu dostrzegane są w postawach miejscowej ludności wobec przybyszów (Laskowska-Otwinowska 2008, Stańczyk 2015). Można wręcz argumentować, że zniknięcie tych dwóch grup niechłopskich i *prześniona rewolucja* (Leder 2013), jaką były reformy rolne, doprowadziły do wytworzenia się tej wsi, którą badała socjologia powojenna – różnicującej się z czasem, ale jednak jednorodnej kulturowo na tle okresów wcześniejszych. Jarosław Hrycak argumentuje nawet, że to pierwsza połowa XX wieku była okresem kiedy zniknęli *chłopi i wschodnioeuropejscy Żydzi, oraz ich małe ojczyzny: wsie i sztetle* (Wylegała 2016: 139). Natomiast według Istvana Deaka najważniejszymi wydarzeniami w historii społecznej regionu w XX wieku były (...) *nie komunizm czy faszyzm, a koniec istnienia tego szczególnego typu mniejszości narodowych* (tamże) – napływowych a narzucających rodzimym chłopom swoją dominację polityczną, ekonomiczną, lub kulturalną.

Głównym argumentem z obszaru historii społecznej za rezygnacją z koncepcji wsi byłoby zniknięcie chłopstwa (Halamska 2005) jako osobnej – i dominującej liczebnie poza miastami – kategorii społeczno-kulturowej. Z konkluzją tą trudno chyba polemizować, choć wspomniany wyżej model *człowieka ziemi* I. Bukraby-Rylskiej do pewnego stopnia tę argumentację unieważnia. Warto jednak pamiętać, że chłopci od dawna nie byli kategorią całkowicie jednorodną pod względem ekonomicznym. Widać to chociażby w monografii Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (1958) poświęconej wsi Zaborów, w którym znaczna część mieszkańców utrzymywała się – jak to ma znów miejsce obecnie – z prac sezonowych za granicą. Warto również przypomnieć długie tradycje dwuzawodowości na wsi polskiej, które objawiały się w aktywności handlowej, *przemysle ludowym* (Bukraba-Rylska 2008: 268-271), czy wreszcie w ważnej dla okresu PRL postaci chłoporobotnika (Gałęski 1961). Do tego dochodziło nie mniejsze niż obecnie zróżnicowanie regionalne struktury społecznej i kultury (Bartkowski 2003). Z drugiej strony, przemiany społeczne i kulturowe ostatnich kilkudziesięciu lat niewątpliwie były niezwykle gwałtowne. Napędzane przez rozwój technologii, globalizację i etatyzację nie tracą na intensywności również obecnie. Doprowadziło to do sytuacji, w której rolnictwem zajmuje się mniejszy odsetek mieszkańców niż kiedykolwiek wcześniej a relacje sąsiedzkie trzeba redefiniować (Łukowski i in. 2009)

także w społecznościach wiejskich, których mieszkańcy włączani są w coraz większym stopniu w globalną sieć komunikacyjną. Tak więc wszystkie trzy główne elementy definicyjne wsi – wskazywane przez I. Bukrabę-Rylską (2008: 60) na podstawie metaanalizy kluczowej literatury przedmiotu – wspólnotowość, rolniczość i lokalność ulegają rozmyciu.

Wieś jako społeczna reprezentacja

Czy więc, tak jak niektórzy badacze (Hoggart 1990), powinniśmy uznać takie kategorie jak wieś i miasto za bezużyteczne w obecnych realiach i zrezygnować z posługiwania się nimi? Wydaje się, że – przynajmniej z punktu widzenia badań nad kulturą – odpowiedź na to pytanie musi być odmowna. Po pierwsze, dychotomia ta jest zbyt mocno zakorzeniona w świadomości zdecydowanej większości społeczeństwa, która stanowi nieunikniony punkt odniesienia dla namysłu socjologicznego, a zwłaszcza analiz empirycznych. Przykłady dostarczyć mogą badania potocznych wyobrażeń na temat wiejskości referowane przez Marię Wieruszewską (2004). Na obraz idealnej wsi składają się właśnie te wymieniane przez klasyczną literaturę elementy: wspólnotowość (mieszkańcy działają wspólnie na rzecz wsi – 65%²⁷, ludzie wspólnie świętują i bawią się – 58%), lokalność (ludzie znają się dobrze – 93%) i rolniczość (rolnicy produkują dobrą zdrową żywność – 81%, choć z drugiej strony odpowiedź „na wsi mieszkają ludzie różnych zawodów” wskazało 77% badanych), do której to listy należałoby dodać tradycyjność (wieś wygląda tradycyjnie – 82%, mieszkańcy pielęgnują dawne tradycje – 71%, mieszkańcy żyją skromnie – 67,2%). Jak więc słusznie konkluduje w innym tekście Ruta Śpiewak (2012: 38), w swoim opisie wsi marzeń badani (...) *wybrali wieś, która nie przypomina miasta*. Niezależnie od tego jak bardzo warunki życia na wsi nie upodabniałyby się do wzorców miejskich, wieś pozostaje żywa jako topos kulturowy, jako społeczna reprezentacja „tradycyjnych” wartości i bezpośrednich relacji. Reprezentacje te mają to do siebie, że są dość zróżnicowane, co prowadzić może do konkluzji, że (...) *znak „wieś” staje się coraz bardziej oderwany od znaczenia „wieś”* (Halfacree 2006, za: Śpiewak 2012: 43). Jednak widać też, że badacze wsi zawsze mieli trudności z ustaleniem owego znaczenia, a przynajmniej trudno było o pełny konsensus w tym zakresie. Skoro więc dychotomia wsi i miasta z takim powodzeniem funkcjonuje w kulturze, jak badacze (przynajmniej ci zajmujący się sferą symboliczną) mogą z niej zrezygnować?

²⁷ Procenty wskazują odsetek ankietowanych, którzy wskazali tę cechę jako element idealnej wsi.

Najważniejsze jednak, że z perspektywy badacza kultury – który koncentruje się przede wszystkim na społecznych reprezentacjach, na kulturowych tożsamościach, na analizie pewnych kulturowych toposów pojawiających się w sferze symbolicznej i świecie wyobraźniowym badanych – dychotomiczność wsi i miasta nie wydaje się szczególnie kłopotliwa. Jest ona niejako wpisana w procesy kulturowe, gdyż kultury dokonując wyboru jakiegoś stylu egzystencji muszą(...) obciążyć „jedną” stronę także tym, co nie zostało „wybrane”, co zostało odrzucone lub zaprzepaszczone, (...) [a co – AW] jest możliwe do pomyślenia, a nawet doświadczenia (Sulima 2001: 158). Tak jak „globalizm” (...) nie mógłby istnieć, gdyby nie miał substratu do „zglobalizowania” (tamże: 146), tak też semiurbanizacja, rurbanizacja, suburbanizacja, czy żadna inna forma urbanizacji nie może zachodzić, jeśli nie ma substratu do zurbanizowania – czyli wsi. Dowodzi tego stanowisko części badaczy brytyjskich (Williams 1975, Woods 2005, Neal 2009) – a więc z terenu od kilku stuleci należącego do najbardziej zurbanizowanych na świecie – którzy w dalszym ciągu uważają, iż (...) *clearly the contrast of city and country is one of the major forms in which we become conscious of a central part of our experience and the crises of our society* (Williams 1975: 347, cyt. Neal 2009). Szczególnie współczesna, „żywiąca się różnicą” (Hall 1997: 211) kultura popularna, zagospodarowuje tę dychotomię i czyni z niej produkt rynkowy, podobnie jak to się dzieje z różnicami etnicznymi. Warto jednak pamiętać, że kultura popularna – niezależnie od tego jak bardzo przekazywany przez nią obraz postaci miejsc i wydarzeń byłby oderwany od pierwowzoru – ma również ogromną moc kształtowania społecznych tożsamości (Edensor 2004). W takim kontekście bardziej zrozumiałą staje się fakt, że zarówno wiejskość jako kategoria kulturowa, jak też i socjologia wsi mają się we współczesnym świecie nie najgorzej i to pomimo tego, że zamazywanie się specyfiki wiejskości zauważone zostało w USA już sto lat temu (Galpin 1918, za: Śpiewak 2012: 32-33), a w Polsce najpóźniej w okresie międzywojennym (Bukraba-Rylska 2008: 418).

Nie bez znaczenia jest zapewne, że *wiedzę* socjologiczną również można uznać za zbiór społecznych reprezentacji, często sprzecznych i konkurencyjnych względem siebie. W tym kontekście ciekawe jest pewne podobieństwo pomiędzy teorią socjologiczną – z jej skłonnością do dostrzegania momentów przełomowych i gwałtownych załamania dotychczasowego *porządku* – a wzorami rozumowania „zwyczajnych” mieszkańców wsi. Tomasz Rakowski (2009: 84), analizując postawy mieszkańców wsi podradomskiej zauważa, że:

Pojawia się tam wciąż typowe dla wsi fatalne przekonanie o nieustającej zmianie na gorsze, które ujmowane jest zazwyczaj w typowe formuły temporalne typu kiedyś-teraz (Sulima 2003: 1); ciągłe zestawianie regularnego i prawidłowego świata z przeszłości z dramatycznymi, niezrozumiałymi zmianami teraźniejszości-przyszłości.

Podobnie też kolejne pokolenia badaczy wsi, wyposażone w funkcjonujące w kulturze reprezentacje wsi i miasta jako wyraźnie odrębnych *form ludzkiego bytowania* (Kaleta 2014: 250) zmierzyć się muszą w praktyce badawczej z ich niejednorodnością, ulotnością i ich ciągłymi przemianami, z rozpowszechnianiem się jednych stylów życia, a zanikiem innych. Mają więc skłonność do interpretowania sytuacji w kategoriach *apokalipsy* (Rakowski 2009: 83) tych form społeczno-kulturowych, a jednocześnie trudno im przestać je wykorzystywać jako (wciąż jednak nośne i pociągające) kategorie analityczne. Próbują więc godzić ten dysonans szukając nowych sposobów opisu i przekształcając te pojęcia, ale tak by nie straciły one zbyt wiele ze swego pierwotnego znaczenia.

Miasto i nie-miasto, a może wieś i nie-wieś?

Na potrzeby dysertacji uznaję więc *racjonalność* (Kaleta 2014: 250) stosowania w analizie socjologicznej (...) *założenia o podziale form ludzkiego bytowania na wiejskie i miejskie* (tamże), właśnie z tego względu, że kryje się za nimi zestaw ważnych w polskiej kulturze społecznych reprezentacji, że stanowi on jeden z ważnych elementów tożsamości społecznej jednostek. Choć dotychczasowa socjologia była krytykowana za to, że chętnie tworzyła teorie (...) *dwubiegunowe, dychotomiczne, pojęcia o charakterze kontrastowym* (Sztompka 2005: 79), to wydaje się, że funkcjonująca w kulturze koncepcja wsi i miasta jest nieodwołalnie dychotomiczna. Widać to zwłaszcza w kontekście takiej zbiorowości badanej jak migranci z miast do wsi i ich miejscowi sąsiedzi. Pojęcie wsi pozostaje trwale zakorzenione w kulturze właśnie jako alternatywa miasta i, co więcej, za tym „znakiem” nieodmiennie kryją się wciąż określone znaczenia, choć z pewnością nieco inne niż kilkadziesiąt lat temu. Pozostanę więc w rozprawie przy tradycyjnym określeniu wieś²⁸. Nie oznacza to bynajmniej odrzucenia wspomnianych koncepcji zaniku wsi jako formacji społeczno-kulturowej opartej o wspólnotowość, lokalność i rolnictwo, czy negacji stojących za nimi przesłanek. Wynika to raczej z tego, że interesowało mnie w niniejszych badaniach właśnie uchwycenie tego co na obszarach (w różnym stopniu) wiejskich pozostało z archetypu wsi polskiej (w jej wersji typowej dla regionu świętokrzyskiego, czy szerzej –

²⁸ Oczywiście jeśli zakładamy istnienie (przynajmniej w kulturze) wsi, to istnieją też „obszary wiejskie”, „społeczności wiejskie”, itp. i będę się w tekście posługiwać również tymi określeniami.

Polski środkowo-wschodniej, dawnej Kongresówki), który staram się zrekonstruować w Podrozdziale 2.1.

Wskaźników wiejskości i miejskości próbuję szukać w zagadnieniach związanych ze stylem życia mieszkańców – szczególnie w relacjach sąsiedzkich – jednak nie po to by przedstawiać jakąkolwiek linearną ewolucję od wiejskości do miejskości, od wspólnoty do społeczności, od rolnictwa do gospodarki przemysłowo-usługowej, czy od kultury ludowej do popularnej. Przedstawiając teren badań starałam się brać pod uwagę w jakim stopniu i pod jakim względem te społeczności i obszary wpisują się w pole semantyczne pojęcia wieś, tudzież jaki typ obszaru wiejskiego dana lokalizacja reprezentuje. Jednak z przyjętej przeze mnie perspektywy dana miejscowość może jednocześnie być wsią i nią nie być. Wszystko zależy od tego co dzieje się w świecie wyobrazeniowym jej mieszkańców, od tego jakie wizerunki małej ojczyzny, jakie etnoobrazy (Appadurai 2005) oni tworzą i jakie style życia wśród nich są *kultywowane*.

Dlatego też zależało mi na włączeniu w badania także miejscowości posiadających pewne charakterystyki suburbiów – w tym wypadku jest to wieś Moczydło. W Stanach Zjednoczonych przedmieścia były niewątpliwie analizowane jako forma ekspansji miasta (choć warto pamiętać, że też wieś była tam czymś innym niż w Polsce). Natomiast w Polsce ten sam proces chciałabym rozpatrywać jako efekt atrakcyjności wsi w sytuacji przeformułowywania kulturowych i tożsamościowych obrazów miejskości i wiejskości. Z jednej strony metropolie się rozpełzają i jest nawet grupa myślicieli, która chciałaby w nich widzieć kamienie węgielne przyszłego porządku światowego (Barber 2014), z drugiej strony miasta jako takie kurczą się w wielu krajach, zwłaszcza w Europie Środkowej, a na pewno dzieje się tak w Polsce (Szukalski 2015). Z jednej strony zasadne wydają się głosy badaczy suburbanizacji (Jałowiecki 2011: 7, Kajdanek 2014) krytykujące obecny sposób definiowania miasta przez polską statystykę publiczną, jako nie przystający do realiów *urban sprawl* i coraz powszechniejszych – również w Polsce – ucieczek do domu pod miastem. W pewnych okolicznościach rozróżnienie na obszary metropolitarne (*metropolitan areas*) i obszary wiejskie (*rural areas*) może lepiej reprezentować realia demograficzne. Co jednak ciekawe, za wprowadzaniem określenia „obszary wiejskie” nie idzie, a na pewno nie tak szybko, wprowadzanie pojęcia obszary metropolitarne, a wręcz przeciwnie – przeżywająca w ostatnich latach dynamiczny rozwój wraz z rosnącą popularnością tzw. polityki miejskiej i ruchów miejskich – socjologia miasta po prostu uznała przedmieścia za swój przedmiot badań (Kajdanek 2010, 2011), podczas gdy socjologia wsi – poprzez koncepcję obszarów wiejskich – niejako z nich rezygnuje.

Prowadzić to może do pewnej niespójności terminologicznej – z jednej strony „wieś” zanika i jest zastępowana „obszarami wiejskimi”, z drugiej strony Polska nie może się doczekać ustawy o metropoliach i (być może dlatego) „miasto” ma się w dalszym ciągu znakomicie jako funkcjonujące w dyskursie pojęcie, podczas gdy „obszary metropolitarne” używane są w bardzo ograniczonym stopniu. Nie jest to przedmiotem niniejszej rozprawy, ale nie sposób nie wspomnieć, że suburbanizacja i *urban sprawl* nie pozostają bez wpływu na funkcjonowanie samych miast (Kajdanek 2010, 2011, Szukalski 2015). Jeżeli zaś chcemy zachować tradycyjne dla polskiej kultury, praktyki administracyjnej i socjologii rozumienie miasta, a jednocześnie będziemy myśleć kategoriami obszarów wiejskich, to czym są w takim razie suburbia? Z pewnością nie można ich traktować jakby były to kolejne dzielnice miasta – wszak w dalszym ciągu znaczne ich połacie pokrywają pola uprawne, a poważną część (w przypadku miejscowości takich jak Moczydło jest to wręcz większość) ich populacji stanowią potomkowie zasiedziałej tam ludności wiejskiej.

Możliwe są rozmaite interpretacje zachodzących zjawisk. Być może świat postnowoczesny to nie tylko świat post-industrialny, ale też post-urbanistyczny. Czy twierdzenie o zaniku wsi, o jej połykaniu przez rozpełzające się (nie tylko w przestrzeni, ale również w relacjach interpersonalnych i porządku społecznym) miasto nie jest tak samo przedwczesne, jak powszechne nie tak dawno – a sfalsyfikowane obecnie – teorie globalizacji jako siły nieuchronnie prowadzącej do uniformizacji i westernizacji świata (Kuligowski 2007: 10-20)? Być może **suburbanizacja to nie objaw ekspansji miasta, ale jego atrofii i przykład adaptacji społeczności wiejskiej do nowych warunków cywilizacyjnych**, dowód na jej atrakcyjność dla współczesnego człowieka? Może tak przyzwyczailiśmy się do myślenia o mieście jako o czymś lepszym, atrakcyjniejszym, „na prawach”, będącym w ciągłej ekspansji, że nie chcemy przyjąć do wiadomości, że tym razem to ono przegrywa rywalizację ze wsią, że się rozmywa, traci swoją spoistość, że nie jest już wyraźnie wyodrębnioną społecznością ludzi mających określone przywileje, jak było aż do ostatnich lat. Nawet kiedy zwrot „prawa miejskie” stał się anachroniczny, a sytuacja prawna ludności wiejskiej i miejskiej była taka sama, to w dalszym ciągu mieszkańcy miast byli wyraźnie uprzywilejowani pod względem standardu życia, dostępu do edukacji, służby zdrowia, kultury oraz wielu innych dóbr i usług. Jest to jednak coraz mniej aktualne w czasach powszechnej motoryzacji i szerokiego dostępu do technologii komunikacyjnych. Rozmaite statystyki i badania w dalszym ciągu wskazują na lukę edukacyjną pomiędzy miastem i wsią, na znacznie mniejszą konsumpcję kultury wśród mieszkańców wsi, niż w miastach, na niższy poziom dochodów, itp. Pytanie jednak, czy nie jest to zależność pozorna wynikająca z faktu, że pomimo rozpędzającej się

suburbanizacji i ucieczek z miast, w dalszym ciągu w nich skupia się większość ludzi lepiej wykształconych, klasy średniej, specjalistów, czy więc różnice te nie są raczej pochodną odmiennej struktury klasowej i uwarstwienia w społecznościach lokalnych miast i wsi?

Ten sam argument, który świadczyć ma o miejskości suburbanitów – że pomimo zamieszkiwania pod miastem pracują i korzystają z rozmaitych usług w mieście, co ma ich czynić ich bardziej mieszkańcami miasta niż wsi – można postawić odwrotnie: pomimo, że większość swoich potrzeb załatwiają w mieście, to na swój dom (a więc najważniejsze miejsce bytowania) wybierają wieś. Może semi urbanizacja, suburbanizacja, deruralizacja – choć niewątpliwie prowadzą do pewnego upodabniania się stylów życia w miastach i na wsi – nie są drogą zaniku wiejskości, ale powinny być rozpatrywane paralelnie do procesów indygenizacji, czy glokalizacji (Kuligowski 2007: 18)?

Na koniec zaś tego podrozdziału warto postawić pytanie, czy – na przekór większości teorii i definicji, w których wieś to nie-miasto a wieś nie jest „czymś”, tylko „brakiem czegoś” – nie lepiej spojrzeć na ten temat z innej perspektywy. W sytuacji, gdy większość ludności świata żyje w miastach, gdy miasto się rozlewa (*urban sprawl*), a więc i rozmywa, gdy to miejski styl życia wyznacza standardy „normalności”, **czas może spojrzeć na wieś jako na element znaczący, wytwarzający różnicę?** Badania nad marką narodową, regionalną i lokalną wskazują, że społeczności lokalne, w tym również te miejskie, jak Łowicz, w budowaniu marki miejscowości odwołują się do symboli i reprezentacji kojarzonych powszechnie z wiejskością, to wieś i kultura wiejska stanowi rezerwuar rozmaitych produktów regionalnych, to w oparciu o reprezentacje wiejskich tradycji tworzone są tzw. wioski tematyczne (Idziak 2008). Być może – a takie założenie w okresie późnego PRL leżało u początków zjawiska nowoosadnictwa (Laskowska-Otwinowska 2008, Stańczyk 2014) – obecnie to wiejskie powietrze czyni wolnym? Być może w obecnych zurbanizowanych czasach to wieś coś *znaczy* i to wiejskość tworzy *miejsce*?

1.3. Więzi społeczne i małe ojczyzny

Stara i nowa więź sąsiedzka

Sąsiedztwo rozumiane jest jako synonim wspólnoty lokalnej (Bojar 2013:159), zaś więź lokalna polega na identyfikacji z *intensywnymi, licznymi, różnorodnymi i bezpośrednimi kontaktami społecznymi, zachodzącymi głównie w ramach najbliższego sąsiedztwa* (Kurczewska 2004: 93). Sąsiedztwo jest sferą relacji międzyludzkich lokująca się pomiędzy rodziną i jednostką a szerszymi kręgami społecznymi, a w sensie przestrzennym jest to

najbliższy gospodarstwu domowemu, czy rodzinie, wymiar wykraczający poza sferę czysto prywatną, ale niekoniecznie z niej wykluczony. Rzadko też tworzy ono relację diadyczną, pomiędzy dwiema jednostkami, częściej mamy do czynienia z siecią relacji sąsiedzkich, lub grupą sąsiedzką (Pyszczyk 2006: 248-249). Co więcej, *sieci stosunków sąsiedzkich* (Bojar 2013: 160-163) stanowią jeden z nielicznych obszarów życia społecznego, w których rodzina może uczestniczyć jako całość, nie są więc zupełnie zindywidualizowane.

Grzegorz Pyszczyk (2006: 249), odwołując się do dorobku Stanisława Cieśli wymienia trzy elementy konstytutywne sąsiedztwa: bliskość przestrzenną, interakcje oraz *element normatywny*. Według Piotra Kryczki (za Bojar 2013: 171-204) wyróżnić można sześć typów sąsiedztwa:

- ograniczające, polegające na powstrzymywaniu się od działań, które mogłyby przeszkadzać sąsiadom,
- poinformowane – wiedza o przeszłości i duże znaczenie wspólnego doświadczenia i wielopokoleniowego zakorzenienia, relacje towarzyskie wyraźnie oddzielone od sąsiedzkich, ale rozmowa łączy te sfery,
- konwencjonalne – tak jak i sąsiedztwo ograniczające typowe jest dla nowoprzybyłych mieszkańców,
- świadczeniowe – polegające na wymianie przysług,
- solidarnościowe – przejawiające się we wspólnych działaniach, rzadko obecnie spotykane w małych nawet miastach, zależne od podobieństwa stylów życia i wyłonienia się lidera, łączy życie sąsiedzkie z zawodowym i publicznym,
- towarzysko-przyjacielskie – określane przez wzajemne wchodzenie w przestrzeń prywatną sąsiada; sama bliskość przestrzenna nie wystarcza do ich powstania, potrzebne są jeszcze inne powiązania, np. zawodowe, życie w enklawach biedy lub *gates communities* (a więc bliskość w terminach struktury klasowej), w przypadku rodzin migracyjnych pochodzenie z tego samego regionu; są rzadko spotykane w środowisku miejskim.

Choć klasyczne opracowania tematu sąsiedztwa w socjologii polskiej (Nowakowski 1974, Turowski 1976, Cieśla 1979, Kryczka 1981) oparte były o badania społeczności miejskich, w związku z zachodzącymi przemianami społecznymi opisane w nich modele ograniczają się coraz bardziej do enklaw wspólnotowości, które najłatwiej znaleźć na obszarach prowincjonalnych – we wsiach i małych miasteczkach, których mieszkańcy wciąż dość często podtrzymują bliskie relacje sąsiedzkie: *43 procent mieszkańców wsi utrzymuje kontakty towarzyskie z sąsiadami, 91% rolników deklaruje, że wymienia z sąsiadami drobne przysługi* (tamże: 161). Przyjmując za prawdziwą hipotezę Grzegorza Pyszczyka (2006: 252),

że wielkie znaczenie dla formowania się więzi sąsiedzkich ma gęstość zaludnienia w danej okolicy, przy czym *więzi czysto sąsiedzkie* tworzą się w okolicach rzadziej zaludnionych, zaś w gęściej zamieszkanym przenikają się z więziami zawodowymi, rodzinnymi i innymi, to właśnie rzadko zaludniony obszar wiejski jest miejscem gdzie sąsiedztwo obserwować można w najbardziej typowej formie.

Jednak tradycyjne, wspólnotowe sąsiedztwo nawet na tych obszarach znajduje się w odwrocie, co niestety zbiega się również z niskim poziomem standardowo mierzonego kapitału społecznego oraz deficytem umiejętności kooperacji, co z kolei negatywnie rzutuje na rozwój społeczeństwa obywatelskiego (Trutkowski, Mandes 2005, Herbst 2007, Czapiński 2008, Łukowski i in. 2009). Deficyt ten został dostrzeżony na poziomie rządowym i samorządowym, w związku z czym niektóre inicjatywy dotyczące sfery sąsiedzkiej są animowane z przy wsparciu administracji publicznej. W takie inicjatywy sąsiedzkie zazwyczaj zaangażowane są głównie kobiety (Łukowski i in. 2009: 67).

Co ważne, procesy suburbanizacyjne mogą prowadzić do wrogiego nastawienia otoczenia instytucjonalnego wobec inicjatyw sąsiedzkich, jak w analizowanej przez Wojciecha Łukowskiego i in. (2009) Starej Miłosnej. Dotychczasowe badania wskazują zaś, że długość czasu zamieszkiwania w danej okolicy i homogeniczność społeczna zbiorowości lokalnej jest też powszechnym czynnikiem warunkującym zażyłość i intensywność relacji sąsiedzkich (Bojar 2013: 170-206).

W nowych warunkach społecznych wykształciła się koncepcja „nowych sąsiedztw” (Łukowski i in. 2009: 23), które są „inscenizowane” w ramach sieci społecznych na bazie stylów życia, ale wciąż w określonym kontekście przestrzennym. Przykładem takich nowych sąsiedztw są wspólnoty mieszkaniowe bądź też eksperymenty osiedlowe. Mają one zastępować nieprzydatne już więzi krewniacze. Wojciech Łukowski in. (2009) przyjmują więc funkcjonalistyczne założenie, że jeśli jakiś element życia społecznego traci na znaczeniu, to przestał być pożyteczny, co jednak w omawianym kontekście nie wydaje się oczywiste. Zadać można pytanie, czy faktycznie taka zależność zachodzi, czy też inne przemiany życia społecznego – te, które doprowadziły do dezintegracji wspólnot lokalnych, a co za tym idzie, tradycyjnego sąsiedztwa – spowodowały „przy okazji” atrofię więzi krewniaczych i konieczność ich zastąpienia innym rodzajem wsparcia. Albo też, że większa łatwość kultywowania nowych rodzajów więzi powoduje obumieranie tych bardziej tradycyjnych.

Poza tym, kryteria warunkujące funkcjonowanie grup „nowosąsiedzkich” są bardzo podobne do tych, które odnoszą się do więzi wspólnotowych (Kurczewska 2004), do tych

które powodują małżeńską homogamię (Domański, Przybysz 2007, Przybył 2010), czy też do tych, które skłaniały ludzi by osiedlać się w określonych okolicach:

Czasami towarzyszy temu (formowaniu się nowych sąsiedztw – AW) dokładna selekcja sąsiadów, a więc również ostra społeczna segregacja. Im więcej sfer życia ma być dzielonych z innymi ludźmi, jak na przykład wychowanie dzieci, to tym bardziej ważna jest zgodność w kwestiach osobistych przekonań, smaku czy materialnych możliwości (Łukowski i in. 2009: 23).

Konkluzja jest więc taka, że mimo wszystko sąsiedztwo nie zanika, lecz przechodzi w nową postać, a przede wszystkim ulega deterytorializacji, opierając się przede wszystkim o bliskość na poziomie społecznym, która z kolei determinuje organizację przestrzenną życia społecznego (tamże: 24). Polemizując z autorami można by się zastanawiać na ile to „nowe sąsiedztwo” jest jeszcze „sąsiedztwem”? Wydaje się to być kwestią definicji i przesądzone być może nie tyle w badaniu terenowym, ile raczej w dyskusjach teoretycznych badaczy. Może tu też zachodzić różnica pomiędzy bliższym i dalszym sąsiedztwem – o tym pierwszym decyduje głównie zakorzenienie rodziny w relacjach sąsiedzkich, o tym drugim – *charakter relacji z otoczeniem* (Bojar 2013: 168), a nie bliskość przestrzenna.

Teoretycznie szansą na wzmocnienie relacji sąsiedzkich mógłby się stać Internet. Praktyka życia sąsiedzkiego pokazuje jednak (Łukowski i in. 2009: 67), że inicjatywy internetowe, choć przyczyniają się do powstawania nowych zdeterytorializowanych sąsiedztw, to jednak nie mają wyraźnego przełożenia na tradycyjnie rozumiane życie sąsiedzkie prowadzone w świecie realnym.

Co istotne, pomimo rosnącej roli formalnych organizacji i mechanizmów rynku, podobieństwo statusów społeczno-ekonomicznych sąsiadów nie jest warunkiem wystarczającym ukształtowania się żywych więzi sąsiedzkich. Kluczowa okazuje się tu rola świadomych wyborów jednostek, czy też rodzin. Dodatkowo, brak wspólnego dziedzictwa kulturowego wśród sąsiadów jest wskazywany jako ważny czynnik wzmacniający atrofie relacji sąsiedzkich. W związku z tym konserwatywna definicja więzi sąsiedzkiej jako *układu względnie trwałych powiązań i zależności między osobami, wynikających z bliskości zamieszkiwania, a wyrażających się na zewnątrz w postaci unormowanych czynności, które zakładają określone obowiązki i uprawnienia obu stron* (Kryczka 1981: 116, Bojar 2013: 167) wydaje się obecnie niewystarczająca. Choć jak najbardziej aktualne jest rozpatrywanie więzi poprzez powinności (Maffesoli 2008: 209), praktyk społecznych (Schatzki 2005) i rytuałów (Collins 2011), które w pewnym stopniu przytoczona definicja wydaje się uwzględniać, to nie bierze ona pod uwagę sfery świadomości, kwestii tożsamości

kulturowych, identyfikacji i wyobrażeń, co prowadzi do niesłusznego (Marody 2006) rozgraniczania sfer myślenia i działania.

Zasiedziali i napływowi

W swojej analizie środkowo-angielskiego miasteczka, nazwanego na potrzeby publikacji Winston Parva, Norbert Elias i John Scotson (1994) udowadniają, że różnice w długości przebywania w danej miejscowości mogą być wystarczającą przyczyną powstania głębokich i trwałych podziałów pomiędzy tymi, którzy przebywają w niej od pokoleń, a nowymi przybyszami. Powstawanie tych podziałów – które mają zarówno wymiar przestrzenny, jak też i aksjologiczny, prowadzą do stereotypizacji obydwu grup, a szczególnie przybyszów i wręcz stygmatyzacji ludności napływowej – nie jest uwarunkowane istnieniem jakiś innych różnic, np. o charakterze etnicznym rasowym, klasowym, ale jedynie długością zamieszkiwania w tym wypadku w Winston Parva. Grupa zamieszkująca miejscowość od kilku pokoleń – co znamienne skupiona w dzielnicy zwanej Wioską (*Village*) – dzięki posiadanym zasobom władzy była w stanie zepchnąć przybyszów do roli mieszkańców drugiej kategorii. Nie chodzi jednak o władzę wynikającą z różnic majątkowych, lub sytuacji prawnej.

Elias (1994: xviii) zauważa, że źródłem siły społeczności zasiedziałej jest jej spójność i funkcjonująca w jej obrębie kontrola społeczna, silną rolą lokalnych liderów opinii, czy też – jak nazywa ich Hanna Bojar (2013: 55) – *moralnych strażników*. Napływowi mieszkańcy są tych cech na ogół pozbawieni – co zaobserwowano (Kajdanek 2011, 2012) również w przypadku polskich suburbanitów, ale już nie nowoosadników, którzy wybierają miejsce osiedlenia kierując się przynależnością do sieci społecznych (zazwyczaj osiedlają się w pobliżu innych nowoosadników, z których już wcześniej znali) i utrzymują między sobą kontakty (Laskowska-Otwinowska 2008, Stańczyk 2015). Sposób w jaki byli dotąd analizowani – jako przedstawiciele alternatywnej kultury sugeruje, że wytwarzają oni również w ramach owych sieci społecznych specyficzne normy. Pytanie do jakiego stopnia w ich – mimo wszystko rozproszonym i indywidualistycznym środowisku – funkcjonuje kontrola społeczna, kto i do jakiego stopnia pełni rolę owych moralnych strażników?

W przypadku mieszkańców angielskiego miasteczka owa przewaga wynikająca z większej spójności, gęściejszej sieci relacji społecznych (choć Elias nie używa w swoim opisie tej terminologii) oraz posłuszeństwa grupowym normom przekłada się na formalną władzę – stanowiska w lokalnej administracji obsadzone są wyłącznie przez mieszkańców

Wioski, przez „zasiedziały” (Elias & Scotson 1994: xviii)²⁹. Proces ekskluzji i stygmatyzacji Elias opisuje następująco: grupa zasiedziały³⁰ mieszkańców zdążyła wytworzyć *common mode of living and a set of norms* (Elias & Scotson 1994: xxii) oraz dzieli *common memories, attachments and dislikes* (tamże: xxxviii), a więc coś co wspólnie nazwać by można stylem życia (Bourdieu 2005, Siciński 1976, 1988, Muggleton 2004, Gdula i Sadura 2012). Jednostki należące do tej grupy połączone są również przez *emotional intimacy ranging from the intimacy of long-standing friendship to that of long-standing dislikes* (Elias & Scotson 1994: xxxix). Te normy i styl życia funkcjonowały na poziomie społecznych praktyk, nie wyrażane otwarcie na wyższym poziomie abstrakcji (tamże: xxxviii).

Napływ przybyszów, którzy nie znają owych norm i nie podzielają stylu życia jest jednak postrzegany przez „zasiedziały” jako zagrożenie:

Rightly or wrongly they, like many other established groups, felt exposed to a three-pronged attack – against their monopolised power resources, against their group charisma and against their group norms (Elias & Scotson 1994: lii).

Ta obawa, wraz z charakterystyczną dla wszystkich społeczności tendencją by postrzegać grupy obce jako anomiczne (Elias i Scotson 1994: xxiv) prowadzi do odrzucenia, wykluczenia i stygmatyzacji obcych, a w wypadku Winston Parva nowych, napływowych mieszkańców. Na poziomie indywidualnym prowadzi to do wytwarzania się wśród członków grupy zasiedziałej obawy przed skalaniem poprzez kontakt z „obcym” (1994: xxiv), często wiąże się to również z atrybucją brudu, nieczystości do wizerunku grupy upośledzonej. W przypadku migracji na polską wieś może to jednak nie działać, bo to chłopu stereotypowo przypisywany był niski poziom higieny (Wciórka, Zagórski 2007).

Jednostka boi się przede wszystkim utraty przynależności do grupy „zasiedziałej”, bo przynależność do owej grupy daje mu poczucie wyższej wartości jako człowiekowi. To właśnie oznacza specyficzna grupowa charyzma. Akceptacja ze strony grupy własnej wymaga natomiast przestrzegania norm grupowych, a ich nieprzestrzeganie skutkuje utratą znaczenia i obniżeniem statusu. Zależność jednostki od grupy, do której przynależy idzie jednak dalej – nie zawsze jest ona w stanie rozróżnić pomiędzy opinią grupy, a swoją własną świadomością: *Group opinion has in some respects the function and character of person’s own conscience.*

²⁹ Do pewnego stopnia zaobserwować to można również w trzech badanych miejscowościach, np. sołtys Zagórza mówi o nieobecności suburbanitów na zebraniach wiejskich i o dystansie, jaki żywią wobec nich miejscowi.

³⁰ Co w przypadku Winston Parva oznacza zamieszkiwanie od kilku pokoleń. Na świętokrzyskiej wsi będzie to nawet kilka wieków, ale pamięć rodzinna również raczej nie sięga dalej niż do pradziadków.

In fact the latter, forming itself in a group process, remains attached to the former by an elastic, if invisible cord (Elias i Scotson 1994: xl).

Kluczowy jednak dla istnienia stygmatyzacji i podtrzymywania grupowych stereotypów jest nierówny układ sił i władzy pomiędzy grupami, czy też kategoriami społecznymi:

The centrepiece of that figuration is an uneven balance of power and the tensions inherent in it. (...) One group can effectively stigmatise another only as long as it is well established in position of power from which the stigmatised group is excluded (Elias & Scotson 1994: xx).

Z poznawczego punktu widzenia wyłanianie się takiego porządku – stereotypizacji, stygmatyzacji i odrzucania grupy obcej – wiąże się z myśleniem *pars pro toto* (1994: xxxv), na podstawie anomiczności, która jest jej przypisywana w kontekście jej „mniejszościowości”, która wynika nie tyle z liczebności, tylko ze słabości. Grupie „obcej” przypisuje się rozmaite negatywne cechy, które prowadzą do uznania jej za ogólnie „gorszą”, jej członków traktuje się jak mniej wartościowy typ człowieka. W przypadku zasiedziały opinia wyrabiana była poprzez idealizację, na podstawie „mniejszości najlepszych”, zaś w przypadku obcych poprzez oczernienie – na podstawie „mniejszości najgorszych” (Elias i Scotson 1994: 7).

Co więcej, utrzymujące się odrzucenie, stygmatyzacja i dyskryminacja prowadzi również wśród przedstawicieli grupy słabszej do internalizacji przekonania o swoim podrzędnym statusie, nawet jeśli początkowo jej przedstawiciele nie widzieli obiektywnych różnic między sobą, a członkami grupy „zasiedziały” (Elias i Scotson 1994: xxxvii). Członkowie grupy „obcej” doświadczają więc deprivacji, jednak nie wynika ona z niedostatku dóbr materialnych: *What should one call it? Deprivation of value? Of meaning? Of its measure of self-love nad self-respect (Elias i Scotson 1994: xxxiv)?*

Reakcja członków grupy „niższej” na taką sytuację może być albo konformistyczna – jednostka akceptuje swoją pozycję i stara się dostosować swój wizerunek do oczekiwań „umocowanych”, np. poprzez unikanie materialnych oznak wysokiego statusu, lub poprzez świadome, prowokacyjne przekraczanie norm grupy dominującej, czym oczywiście utwierdza ją w przekonaniu o panującej wśród „obcych” anomii. Jest to ciekawy trop w badaniu struktury społecznej – o pozycji grupy decydować może nie tylko jej szanse rynkowe, posiadane kapitały, jej wizerunek w oczach innych, ale też w oczach jej własnych członków.

Jednak w przypadku migracji z miast na polską wieś występują dwie poważne różnice w porównaniu z sytuacją, jaka wystąpiła w Winston Parva. Po pierwsze, grupa napływowa i

społeczność zasiedziała różniła się swoim statusem klasowym – nawet jeśli nie jest to różnica wynikająca ze znacząco wyższego wykształcenia, czy pochodzenia przybyszów. Miejscowi postrzegają przybyszów jako wykształconych i ustosunkowanych, nawet jeśli owi przybysze legitymują się wykształceniem podstawowym, albo średnim. Może to być związane z drugą cechą odróżniającą realia polskie od angielskich – a mianowicie z niskiej pozycji wsi i chłopów, czy obecnie rolników. Trudno sobie wyobrazić, by mieszkańcy jakiegoś polskiego osiedla określali je jako wioskę i na dodatek by robili to z dumą, tak jak czynili mieszkańcy najstarszej części Winston Parva.

Spostrzeżenia Eliasa potwierdzone są przez innego klasyka socjologii, który zapoczątkował badanie struktury społecznej – Lloyda Warnera i Paula Lunta (1945). Analizując wyniki badań prowadzonych w słynnym Yankee City (jest to oczywiście pseudonim), ulokowanym gdzieś w Nowej Anglii (północny-wschód USA), zamieszkiwanym z kolei przez bardzo zróżnicowaną etnicznie społeczność, zauważył on, że miejsce w strukturze społecznej miasteczka jest bardzo silnie skorelowane z przynależnością etniczną rodzin i jednostek. Jednak pozycja grupy etnicznej wiązała się z czasem zamieszkiwania na terenie miasta – najsilniejszą pozycję zajmowali najbardziej zasiedziali Jankesi – potomkowie pierwszych brytyjskich kolonistów, a niższe pozycje zajmowali kolejno Żydzi, Irlandczycy, Włosi, Ormianie, zaś najniżej znajdowali się najnowsi przybysze – Polacy i Rosjanie.

Na przekór wnioskowi Eliasa, Lloyd Warner zauważał, że szeregująca grupy etniczne reguła długości pobytu, nie działała tak dokładnie na poziomie jednostek. Brytyjczycy przybywający do Yankee City byli automatycznie przyjmowani do grupy Jankesów³¹ – a zatem przynależność jednostki do grupy etnicznej o wysokim statusie zapewniała ten status samej jednostce, niezależnie od czasu jej funkcjonowania w społeczności lokalnej.

Figury małych ojczyzn

Kulturę w wymiarze lokalnym, narodowym i globalnym, tożsamość i subiektywność podmiotu oraz więź społeczną łączy kategoria małej ojczyzny (Sulima 2001: 131). Jest ona *figurą* określonych idei, wartości, mitów i punktem odniesienia dla jednostki (tamże: 141-143), ale ma też swój materialny substrat w postaci *sąsiedzkiej grupy wiejskiej* (Chałasiński 1984: 130), która jeszcze kilka dekad temu była w stanie zaspokoić większość elementarnych potrzeb społecznych jednostki. Roch Sulima (2001) opisuje małą ojczyznę przede wszystkim jako *symboliczny obraz „miejsca”* komunikowany w określonej przestrzeni kulturowej,

³¹ Na marginesie: wnioski te są bardzo ciekawe z punktu widzenia socjologii narodu – wynika z nich, że Brytyjczycy i Jankesi, to w zasadzie jedna grupa etniczna, ale podzielona na dwa narody polityczne.

tudzież jako (...) „zwornik” *postrzegania (samopostrzegania) jednostki w planie makro- i mikrostruktury społecznej* (tamże: 131). Jest ona (...) *łącznikiem między bezterytorialnym wyobrażeniem otoczenia „ja” a wyobrażeniem jakichś abstrakcyjnych wspólnot, takich jak wspólnota narodowa, europejska, wspólnota w ramach całego świata* (Kurczewska 2004: 107). Mała ojczyzna jest więc zjawiskiem z poziomu mezo (tamże: 115), w którym zacierają się rozmaite dychotomie: pomiędzy subiektywnym a obiektywnym, jednostką a społeczeństwem (Bukraba-Rylska 2000: 8), między tym, co lokalne i narodowe (Kurczewska 2015b: 42), tym, co lokalne i globalne (Sulima 2001: 131). Koncepcja małych ojczyzn łączy również socjologię wsi z socjologią narodu (Kurczewska 2015b: 41). Wyobrażenia „małych ojczyzn” pełnić mogą rolę mitów pozbawionych *funkcji separatystycznej* (Kurczewska 2004: 123), a zatem pełnią rolę integrującą społeczeństwo w płaszczyźnie zarówno horyzontalnej, jak i wertykalnej.

Stąd też „małe ojczyzny” mogą być figurą ucieczki w utopie wspólnotowości, mogą stawać się obrazem elementarnego ładu aksjosymbolicznego. Figura „małej ojczyzny” okazuje się niezwykle wydajna we współczesnych grach kulturowych, w których realizuje się zarazem potrzeba zakorzenienia oraz potrzeba wolności od przypisania. (Sulima 2001: 141).

Sulima (2000) opisuje „małą ojczyznę” przede wszystkim jako *symboliczny obraz „miejsca”* komunikowany w określonej przestrzeni kulturowej. Jeżeli obraz ten jest komunikowany w lokalnej kulturze bytu i kulturze społecznej, staje się on operatorem identyfikacji, jeśli zaś komunikowany jest w przestrzeni ponadlokalnej jest operatorem tożsamości:

Mówiąc najogólniej, w społecznym dyskursie „małych ojczyzn”: identyfikacja to problem autochtonów, tożsamość to problem wychodźców, więc palący problem współczesnego społeczeństwa, które staje się coraz bardziej nomadyczne, społeczeństwa globalnych sieci komunikacyjnych (tamże: 135).

Identyczność ma swój parametr przedmiotowy (rzeczy rodziny czy wspólnoty, święte miejsca, pejzażowe wsporniki pamięci). Tożsamość ma charakter relacyjny, jest odniesieniem. Identyczność wyraża się w opozycjach: my – oni, ja – my, a wreszcie ja – ja (autokomunikacja). Tożsamość natomiast wyraża się w relacjach: ja – wy, ja – ty, my – wy. (...) Modelem identyczności może być sekta, modelem tożsamości – układ zmiennych ról i statusów społecznych. Identyczność – to bycie w „małej ojczyźnie”, tożsamość – to umieszczanie jej obrazu w dyskursach, w sieciach komunikacji ponadlokalnej, międzykulturowej czy globalnej (tamże: 140).

Wokół małych ojczyzn wytwarzają się zatem dyskursy identyfikacji i dyskursy tożsamości. Te pierwsze wpisują się w idee lokalizmu i regionalizmu, są wyrazem integralizmu kultury lokalnej oraz społecznego działania idei „małej ojczyzny”. Klasyfikuje się do nich działalność lokalnych folklorystów, kronikarzy, pamiętnikarzy i innych pasjonatów utrwalających lokalne dziedzictwo historyczne i kultywujących spuściznę lokalnej kultury. Tam gdzie przekaz skierowany jest (przynajmniej potencjalnie) na odbiorcę spoza wspólnot, obraz „małej ojczyzny” jest ukształtowany przez pewną konwencję, określoną estetykę, która każe ją opatrywać kwantifikatorami „piękny”, lub „ojczysty”, czasem wręcz tracąc regionalną specyfikę (tamże: 139)³².

Idea małych ojczyzn jako symbolicznej reprezentacji lokalności zyskuje znaczenie wraz z osłabieniem dawnego rozumienia wspólnoty lokalnej jako rzeczywistości w znacznym stopniu nieuświadomianej i opartej o sieć nawykowych relacji rodzinnych i sąsiedzkich.

Benedict Anderson wskazywał, że za granicami zabudowań niewielkiej wioski znajdują się już tylko wspólnoty wyobrażone (...). W granicach owej wioski miała zaś trwać, realna, konkretna wspólnota sąsiedzka. Dzisiejsze badania nad społecznościami lokalnymi – często odwołujące się do kategorii lokalności, jako pewnego wyobrażenia własnej terytorialności – wskazują, że także i ta wspólnota nie może dziś trwać bez wszystkich tych kulturowych markerów odrębności, jakie stosowane były wcześniej przez wspólnoty narodowe: lokalnej historii, literatury, ośrodków kultury i gazet (Wojakowski 2013a: 425).

To z kolei wiąże małe ojczyzny z koncepcją marki regionalnej i lokalnej – *przedmioty marki lokalnej: idylliczne i sentymentalne, to zarazem sposoby obrazowania małej ojczyzny, w których unieważnia się całkowicie jej zwyczajność (Kurczewska 2015b: 60)*. Można wręcz uznać, że (...) *marki lokalne reprezentują na zewnątrz małe ojczyzny (tamże)*. Budowanie marki wiąże się zaś z poszukiwaniem lokalnej tożsamości. *Czynnikiem przekształcającym wyobrażenie lokalności jest przede wszystkim migracja we wszystkich jej aspektach i formach: emigracja z badanych społeczności, imigracja z zewnątrz, migracje zagraniczne oraz wewnętrzne, ze wsi do miasta (Wojakowski 2013b: 130)*. Kontakty pomiędzy przybyszami a miejscowymi prowadzą do wzmożonej refleksji nie tylko nad otaczającymi ludźmi, nad obcymi, ale również do redefinicji siebie i własnej grupy:

³² Warto tu nadmienić, że sytuacja badania socjologicznego z zasady wytwarza przestrzeń komunikacji ponadlokalnej, badacz jest bowiem zwykle przybyszem z zewnątrz, co sprawia, że badanie wspólnoty lokalnej staje się automatycznie badaniem tożsamości. Jednak w przypadku referowanych tu badań, sytuacja była odmienna, bowiem nierzadko okazywało się, że badani są w stanie zidentyfikować rodzinę badaczki, albo okazywało się, że mają wspólnych z nią znajomych, lub też znają kogoś z jej rodzinnej wsi.

Wyobrażenie „małej ojczyzny” pozwala myśleć o „innych”, rozumieć ich, współodczuwać z nimi, ale zarazem poświadczając własną autonomię i duchową suwerenność. Poprzez „innych” odszukujemy „siebie dla siebie”, wygodnym stereotypom identyfikacji przeciwstawiamy udrękę samopoznania (Sulima 2001: 151).

Z drugiej strony bliskość przestrzenna wcale nie musi prowadzić do wygaszenia stereotypów, ale wręcz przeciwnie – prowadzić może do ich narastania. Identyfikacja z „małą ojczyzną” może się również przejawiać w humorystyce dotyczącej sąsiadów, czyli swoich „obcych”, czy też Innych, która była bogato rozwinięta w kulturze ludowej. Służy ona symbolicznemu wyodrębnieniu granic wspólnoty lokalnej (tamże: 138).

Sam Sulima (tamże: 143) stwierdza, że migracje z miast do wsi są bardzo znaczącym czynnikiem kształtującym współcześnie idee „małych ojczyzn”. *Sąsiedzi nie są już dani przez Boga, ale odnajdywani, stwarzani, (sąsiedztwo się negocjuje)* (tamże: 140). Jednak zdaniem autora „Głosew tradycji” *dysponentami i propagatorami wyobrażeń „małych ojczyzn” są przede wszystkim administratorzy i animatorzy kultury oraz (...) intelektualiści, którym pojęcie to wydaje się najbardziej potrzebne* (tamże: 144). Korespondują z tym wnioski Izabelli Bukraby-Rylskiej (2000: 18), że aktywność lokalnych elit, regionalistów i samorządowców na polu działań dla „małych ojczyzn” idzie w Polsce w parze z dużą biernością pozostałych członków społeczności lokalnych.

Małe ojczyzny mogą być analizowane zarówno w literaturze i w dyskursach publicznych, w *codziennych praktykach życiowych* grup i zbiorowości społecznych, w tekstach językowych i zachowaniowych (tu zalicza się np. kostium) (Sulima 2001: 138). Według Rocha Sulimy w obecnych warunkach badać należy przede wszystkim *semiotyczne praktyki dysponentów czy użytkowników wyobrażeń „małej ojczyzny”* (2000: 133), a więc wyjść poza świadomość członków konkretnych społeczności, a szczególnie poza ich liderów³³.

Dostrzec można również pokrewieństwo pomiędzy sposobem definiowania miejsca przez Marca Augé’a (2011), a ideą małych ojczyzn. *Miejscem* w rozumieniu francuskiego antropologa jest bowiem przestrzeń, z którą wiąże się określona *tradycja*, historia, tożsamość. *Jeśli jakieś miejsce można definiować jako tożsamościowe, relacyjne i historyczne, to przestrzeń, której nie można zdefiniować ani jako tożsamościowej, ani jako relacyjnej, ani jako historycznej, definiuje nie-miejsce* (tamże: 53). *Miejsce dopełnia się poprzez mowę,*

³³ Stąd też badaniami terenowymi do projektu objęto nie tylko osoby zamieszkujące na stałe w trzech miejscowościach studyjnych, ale również te, które są z tymi miejscami powiązane poprzez pochodzenie (związek z tymi miejscami stanowi więc element ich tożsamości), lub poprzez działalność na ich rzecz, na przykład w prowadzonym przez nowoosadników z Podlesia i Ustronia stowarzyszeniu.

aluzyjną wymianę zwyczajowych zwrotów, w porozumieniu i obustronnej zażyłości rozmówców (tamże: 52). Bardzo ważne w formowaniu małej ojczyzny jest więc słownictwo, (...) ponieważ to ono stanowi ośnowę zwyczajów, kształci spojrzenie, nadaje formę krajobrazowi (Augé 2011: 73-74).

Małą ojczyznę można więc określić jako **symboliczny obraz miejsca kluczowego z punktu widzenia biografii jednostki, obarczonego silnymi emocjami i komunikowanego w języku** i taką definicję przyjął na potrzeby niniejszej rozprawy.

Rozdział 2. Między tradycją i ponowoczesnością w przestrzeni kulturowej i społecznej wsi

Niniejszy rozdział prezentuje główne kategorie tworzące społeczno-kulturową panoramę badanych wsi, wyłonione na podstawie przeglądu literatury przedmiotu. Najstarszą kategorię społeczną – z której wywodzi się większość mieszkańców Moczydła, Podlesia i Ustronia – stanowią *chłopi*. Analiza zaczyna się więc od spojrzenia na spuściznę – nieodłącznie związanej z chłopami – *kultury ludowej*. Ze względu na trwającą dyskusję nad tym czy chłopci są już tylko kategorią historyczną, czy jesteśmy świadkami jej zaniku, czy też w XXI wieku pozostają trwałą kategorią społeczną, na początku podrozdziału 2.1 próbuję wypracować własne stanowisko w tej debacie. Dalej zaś prezentuję wartości rdzenne i wzory osobowe konstytuujące kulturę ludową. Próbuję też na bieżąco – w oparciu o literaturę przedmiotu – dokonać wstępnej diagnozy trwałości tych wzorów i wartości w życiu społecznym współczesnych potomków ludności chłopskiej.

Natomiast podrozdział 2.2 to opis dwóch głównych kategorii migrantów z miast do wsi – *suburbanitów* i *nowoosadników*. Suburbanicy reprezentują kulturę (po)nowoczesną głównego nurtu i stanowią znaczącą liczebnie kategorię, dlatego to od opisu ich stylu życia i związanych z nim wartości zaczynam drugą część rozdziału. Następnie przechodzę do analizy literatury związanej z nowoosadnikami, którzy są spadkobiercami kontrkultury i tworzą alternatywę dla kultury głównego nurtu. W oparciu o literaturę socjologiczną i antropologiczną przedstawiam główne wartości i elementy stylu życia, które wydają się być dystynktywne dla tych dwóch typów społeczno-kulturowych. Na koniec podrozdziału próbuję wykazać, że kulturę obydwu grup można uznać za odmienne warianty (awers i rewers) *kultury ponowoczesnej* i jako rezultat procesów społecznych, które ponowoczesność ukształtowały.

2.1. Wartości rdzenne tradycyjnej kultury wsi polskiej

Druga wojna światowa, Holocaust, powojenne deportacje, repatriacja i wymiana ludności między państwami Europy Środkowo-Wschodniej – które rozpatruje się najczęściej w kategoriach czystek etnicznych ale z wyraźnym komponentem konfliktu klasowego (Wylegała 2016: 139) – czy wreszcie reforma rolna, pozostawiły chłopów nieomal jedynymi mieszkańcami wsi polskiej. Już wcześniej **pojęcia „wies” i „chłopi” były traktowane jako *de facto* synonimy** (np. Gałęski 1966), szczególnie w określeniach takich jak *kultura wsi* i *kultura chłopska*. Jednak zniknięcie Żydów (jak również innych mniejszości etnicznych) i

ziemiaństwa (*panów*), uczyniło wieś w zasadzie monolityczną kulturowo – przynajmniej w skali lokalnej i na większości terytorium kraju³⁴.

Oczywiście we wsiach, obok rolników i robotników rolnych, zamieszkiwali różnego rodzaju (...) *procederzyści, pracownicy umysłowi i fizyczni na stałych posadach, renciści, emeryci i dożywotnicy zwani też wycugantami* (Bukraba-Rylska 2008: 418), którzy stanowili znaczącą część mieszkańców już w okresie międzywojennym. Wewnątrz kategorii rolników i robotników rolnych mieściła się liczna w niektórych regionach małorolna i bezrolna biedota, której głównym źródłem utrzymania były prace sezonowe za granicą – głównie w Niemczech (Zawistowicz-Adamska 1958). Okres PRL zaś to wzmożone procesy proletaryzacji (Hałamska 2016). Oprócz robotników rolnych, którzy znajdowali zatrudnienie głównie w państwowych gospodarstwach rolnych, rozrastała się kategoria chłoporobotników, co skłoniło łódzkich badaczy do określenia niektórych wsi jako *sproletaryzowane* (Wieruszewska 1971). Jednak wszystkie te kategorie uznać można za podgrupy ludności chłopskiej i tak były one analizowane (Zawistowicz-Adamska 1958, Chałasiński 1984). Analiza mentalności mieszkańców wsi okresu PRL z perspektywy historycznej, to w rzeczywistości praca na temat mentalności chłopsko-rolniczej (Szpak 2013). Figura *człowieka ziemi* wokół której ogniskuje się socjologia wsi (Bukraba-Rylska 2008: 89 i dalsze), w warunkach polskich również reprezentowana jest na dobrą sprawę przez chłopa. **Przemiany społeczności wiejskiej – do momentu gdy nasiliły się migracje z miast – były więc przede wszystkim procesem przekształcania się i różnicowania warstwy chłopskiej.** W związku z tym, punktem wyjścia do analizy przemian kulturowych wsi musi być opis zasadniczych cech kultury chłopów polskich.

Koniec i homeostaza chłopów

Analogicznie do dyskusji nad końcem wsi toczy się w naukach społecznych dyskusja nad „końcem chłopów” (Gorlach 2001: 83, Hałamska 2005, Wieruszewska 2008: 32-33). Nie jest to zresztą nic nowego, gdyż co najmniej od czasu powstania kluczowych prac Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego, Józefa Chałasińskiego czy Władysława Grabskiego warstwa chłopska jest opisywana jako podlegająca procesom zasadniczych przemian

³⁴ Jako wyjątek mogą zostać uznane niektóre regiony przygraniczne, zamieszkałe przez mniejszości religijne i etniczne (Podlasie, Śląsk Cieszyński), oraz ziemie północne i zachodnie, które w wyniku dobrowolnych i przymusowych przemieszczeń ludności stały się areną spotkania rozmaitych grup kulturowych: ludności autochtonicznej Ślązaków i Mazurów, Ukraińców deportowanych w ramach akcji „Wisła”, *centralaków/kielecczaków*, czyli osadników ze środkowej Polski, *kresowiaków/zabugoli/sybiraków*, czyli przesiedleńców z terenu ZSRR i reemigrantów z Europy Zachodniej (Bartkowski 2003: 387-413, Terelak i Kołodziejczak 2013).

(Wieruszewska 2008). *Przemiany, przeobrażenia* lub *zmiany* od dawna należą do głównych wątków w badaniach wsi – odnotowywał już prawie 30 lat temu Paweł Starosta (1989: 144-145). *Nawet pobieżny przegląd bibliografii dotyczącej wsi i miasta wskazuje, że najczęściej powtarzającym się terminem występującym w tytułach publikacji jest słowo „przemiany”, „przeobrażenia” lub „zmiany”* (tamże). Józef Chałasiński (1967) uważał w latach 60-tych ubiegłego wieku, że zanikanie chłopów odbyło się poprzez ich przemianę w rolników. Co wcale nie przeszkadza kolejnemu pokoleniu badaczy i publicystów opisywać to zanikanie jako proces jeszcze nie dokończony: *społeczności chłopskiej, gdy zniknie, w żaden sposób nie da się w przyszłości odtworzyć – mówi profesor Wilkin. – W sensie socjologicznym [do 2025 roku – przyp. AW] chłop przestanie istnieć* (Łazarewicz 2008). Jak więc interpretować trwałość figury chłopca w polskiej myśli socjologicznej i narodowym *imaginarium* pomimo szybkich i głębokich zmian w kulturze chłopskiej w drugiej połowie ubiegłego i na początku bieżącego stulecia? Czy możliwe jest określenie jakiegoś stanu wyjściowego kultury chłopskiej – co z kolei jest konieczne do adekwatnego opisu zmian (Nelson i in. 1973, za: Starosta 1989: 145) kulturowych wsi?

Wydaje się, że przyczyny tego stanu rzeczy są dwojakie. Pierwsza leży w kondycji całej współczesnej (ponowoczesnej) kultury – z jej *etyką „różnicy” kulturowej* (Sulima 2014: 60-61, por. Hall 1997: 211) – w której chłop stał się *figurą inności kulturowej* (tamże), zaś *przymiotnik „chłopski” przenosi się ze sfery ideologii i kultury do sfery konsumpcji* (tamże: 59). Chłopskość staje się więc kolejnym znakiem towarowym (marką) napędzającym sprzedaż *ekologicznej żywności, usług turystycznych i deweloperskich*, czemu jednak towarzyszy zamieranie i muzealizacja dotychczasowych form kultury ludowej, np. nurtu chłopskiego w literaturze. Etyka kulturowej różnicy wyraża się również w poszukiwaniu *identyfikacji i tożsamości kulturowej poprzez odniesienie do „innej” kultury* (Sulima 2014: 60). Ciekawych przykładów żywotności takich identyfikacji ze wsią dostarcza aktywność stowarzyszenia „Folkowisko”, szczególnie kampania medialna „Jestem ze wsi”³⁵, czy dyskusje wokół filmu „Niepamięć”³⁶.

Z drugiej strony antropologowie zajmujący się kulturą wsi (Straczuk 2006, Malewska-Szałygin 2008, Rakowski 2008) dostrzegają żywotność *struktur kognitywnych* długiego trwania (Engelking 2012: 759) wśród rozmaitych grup ludności wywodzącej się z chłopstwa. Do tych struktur za Izabellą Bukrabą-Rylską (2008: 90-105) zaliczyć można: tradycyjną

³⁵ http://folkowisko.gorajec.info/?page_id=724

³⁶ Jest to dokument osnuty jest wokół spotkania młodej kobiety z rolniczej rodziny – obecnie kwalifikującej się do klasy średniej – i potomka polskiej arystokracji, próbujących się wspólnie zmierzyć z dziedzictwem pańszczyzny.

osobowość, określone stany umysłu, chłopski pogląd na świat, usposobienie, czy wreszcie trwałe wzór osobowy, którego elementy współtworzą model *człowieka ziemi* (tamże: 105). Kultura ludowa okazuje się więc nie tak martwa, jak mogłoby się z pozoru wydawać. Procesy jej przemian zachodzą jednak według *wielu prędkości społecznych i kulturowych* (Kurczewska 2006: 29, Wieruszewska 2008: 33). Poszczególne grupy mieszkańców wsi w różnych regionach są na nie bardziej lub mniej podatne. Przede wszystkim jednak szybko zmienia się swego rodzaju kulturowa *skórka* (Augé 2011), np. doraźne wybory konsumpcyjne, poddające się kaprysom mody i dostępnej ofercie rynkowej. Natomiast **wartości podstawowe, rdzenne** (*core values*, Smolicz 1981) **ulegają zmianom bardzo powoli**. Stanowią one bowiem podstawę tożsamości reprezentujących daną kulturę jednostek i decydują o ich oglądzie świata, kształtują ich habitus (Buchowski 1997), ten zaś potrafi przetrwać nawet bardzo gwałtowne i wydawałoby się głębokie przemiany rzeczywistości społecznej.

Dlatego też można w narracjach współczesnych kołchoźników białoruskich – przez dekady poddawanych ateizacji – odnaleźć tę samo zakorzenienie w chrześcijańskim *sacrum*, które Józef Obrębski dostrzegał u międzywojennych Poleszuków (Engelking 2012), w poglądach górali podhalańskich na politykę dostrzec trwanie wzorca dobrego gospodarza (Malewska-Szałygin 2008), a w codziennych zabiegach bezrobotnych mieszkańców wsi podradomskich elementy *kultury przetrwania* właściwe chłopom z pierwszej połowy XX wieku (Rakowski 2009). Wnioskując z literatury etnograficznej, odnalezienie u współczesnych mieszkańców wsi tych elementów kultury, które organizowały życie ich przodków – takich jak figura *pana, Żyda, dobrego gospodarza* (Engelking 2012) – wydaje się więc nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne dla zrozumienia ich orientacji życiowych. Choć (...) *świat rzeczy kultury ludowej umarł* (Sulima 1997: 113), zmieniły się warunki ekonomiczne i ramy instytucjonalne, w których funkcjonują potomkowie polskich chłopów, ich motywacje, wzory reakcji emocjonalnych, kryteria oceny rzeczywistości i strategie radzenia sobie z nią w dalszym ciągu osadzone są w trwałym – przekazywanym w socjalizacji pierwotnej – systemie wartości rdzennych, które z kolei *odwołują się (...) do uczuciowych korzeni systemów ideowych i funkcjonują jako wartości identyfikacyjne, które są symboliczne dla grupy* (Smolicz 1999, za Engelking 2012: 358). Trwałość wzorców osobowych wywodzących się z dawnego stanowego społeczeństwa: dobrego gospodarza, pana i Żyda – dostrzeganą zwłaszcza przez etnografów (Malewska-Szałygin 2008, Engelking 2012) – należy jednak właściwie rozumieć.

Nie chodzi o to, że współcześni mieszkańcy wsi nie dostrzegają różnicy między Żydem historycznym, Żydem jako ludową metaforą określonych cech osobowości i współczesnym członkiem narodu żydowskiego. Być może właściwsze byłoby pisanie raczej o figurze *człowieka interesu*, której pierwszą emanacją w kulturze ludowej była postać Żyda, albo o figurze *człowieka władzy*, który pierwotnie uosabiany był przez pana pańszczyźnianego. Te wywodzące się z kultury chłopskiej wzorce osobowe trwają we współczesnej kulturze przede wszystkim jako *struktury poznawcze* (Engelking 2012). Choć ukształtowały się one w zupełnie innych realiach społecznych (społeczeństwa feudalnego i wieloetnicznego), poprzez mechanizmy, które przyrównać można by zapewne do *praw styczości i podobieństwa* – by posłużyć się klasyczną terminologią Jamesa Frazera (1962) – kształtują one postawy chłopów i ich potomków w nowych warunkach i wobec nowych grup *Innych*. Dlatego też figura Żyda może formować ich poglądy na temat prywatnych przedsiębiorców, a figurę pana dostrzec można w ich stosunku do polityków jeszcze długo po tym, gdy właściwi panowie i Żydzi zniknęli z panoramy społecznej polskiej wsi. Figury te trwają w kulturze chłopskiej, pomimo zmieniających się warunków, ze względu na ukształtowane przez pokolenia habitusy (Buchowski 1997, Pawłowska 2010) oraz tożsamości kulturowe (Wieruszewska 1989, 2008, Engelking 2012).

Jak podkreśla Maria Wieruszewska (2008: 39), to właśnie tożsamość, uosabiająca idee i wartości, zapewnia ciągłość kultury chłopskiej, a nie stereotypowe *kury na podwórku* (tamże: 41), ani nawet etos (wspólnota języka i obyczaju o pewnym zasięgu przestrzennym). Etos tworzy wprawdzie *podstawy tożsamości, ale jej nie wyczerpuje* (tamże: 39). Podobnie też Izabella Bukraba-Rylska podkreśla, że z tradycyjnego dziedzictwa wsi zachowały się: *wartości środowiskowe, reguły prawidłowego postępowania, normy, etykiety i konwenansu wiejskiego* (2004: 177). Dlatego też Barbara Fedyszak-Radziejowska (2001: 239) wykazuje, że dla ludności wiejskiej jeszcze na początku XXI wieku praca na roli była ważnym kryterium w wyborze lokalnych liderów, a największym zaufaniem cieszyły się osoby łączące aktywność o charakterze rolniczym z działalnością społeczno-kulturalną. Z kolei Anna Engelking w tym samym okresie (2012) odnalazła w narracjach białoruskich kołchoźników realizację sakralnego wzoru dobrego gospodarza i wykazała – również w oparciu o szczegółową kwerendę polskich badań etnograficznych wsi – że w dalszym ciągu (...) *praca na ziemi i wiara w Boga są dla chłopskiej wspólnoty wartościami podstawowymi* (tamże: 358). Ich tożsamość kulturowa bazuje więc na *terracentryzmie* (Sulima 2001: 156), który *wyznaczał określoną koncepcję losu* (...) „*ludzi tak pokornych, czy też tak ufających pamięci Boga, że garść piasku starcza im za pomnik nagrobny*” (tamże). Co więcej, Engelking

dowodzi, że tożsamość mieszkańców wsi – zarówno białoruskich, jak sandomierskich i nowotarskich – jest w dalszym ciągu budowana w relacji do trwałych wzorów osobowych pana i Żyda, a więc jest w znacznym stopniu tożsamością chłopską, post-pańszczyźnianą. Podobne wątki tworzą osnowę opisu spauperyzowanych wsi podradomskich sporządzonego przez Tomasza Rakowskiego (2009), w którym odnaleźć można światopogląd mityczny, animizację i antropomorfizację świata oraz wiele innych elementów, które wydawać by się mogły zupełnie archaiczne, a okazują się osiowe dla codziennego doświadczania świata i funkcjonowania w nim. Owo doświadczanie (Bukraba-Rylska 2017) i praktyki kulturowe (Schatzki i in. 2005) mają silny komponent poza-świadomościowy, niewerbalizowany, emocjonalny, a wręcz nawykowy.

Kultura chłopska wytwarza bardzo silne zespoły habitusów pozostających częściowo poza sferą świadomości jednostek, lecz ujawniających się w ich codziennych praktykach, szczególnie tych związanych z gospodarstwem rolnym. *Samo gospodarowanie jest naraz całością*³⁷ *kulturowego bycia w świecie (zawiera nierozróżnialne sfery praktycznego działania i komunikacyjno-swiatopoglądowe)*³⁸ – stwierdza Tomasz Rakowski (2009: 110). Aktualność takich stwierdzeń może zaskakiwać w warunkach postępującej mediatyzacji życia i idącego za nią *nadmiaru* (obcej) przestrzeni, czasu i wydarzeń (Auge 2011), którego doświadczają mieszkańcy nawet najbardziej peryferyjnych części kraju. Wygląda jednak na to, że nawet w momencie, gdy dana zbiorowość odchodzi od rolnictwa, jak to miało miejsce w badanych przez Rakowskiego wsiach podradomskich, w habitusach jej członków dostrzec *gospodarskie* doświadczanie świata, moderowane dodatkowo przez klasę społeczną, z której dana jednostka się wywodzi (Buchowski 1997).

Pamiętać jednak należy, że antropolodzy zazwyczaj wybierają na teren badań środowiska najbardziej peryferyjne, wykluczone, niekoniecznie reprezentatywne dla większości współczesnej wsi polskiej. Tomasz Rakowski prowadził badania wśród najbiedniejszych mieszkańców Radomszczyzny – regionu cechującego się najwyższym poziomem bezrobocia. Bardzo wyraźna jest specyfika kulturowa Podhala (Nowicka i Wrona 2015), badanego przez Annę Malewską-Szałygin (2008), podobnie z popularnym wśród etnografów Podlasiem (np. Straczuk 2006) i Mazurami (Malewska-Szałygin 2002, Kowalewski i Sierocki 2011). Badani przez Annę Engelking kołchoźnicy, to członkowie

³⁷ Przywołując myśl Józefa Chałasińskiego (1938: 69-71) podsumować można, że: *Chłop to nie tylko kategoria ekonomiczna, ale pewien kształt oganiający całość jego życia, określający miejsce w hierarchii społecznej, pewien typ osobowości społecznej, pewien stosunek do życia, swoisty charakter i swoiste granice ambicji życiowych.*

³⁸ Wydaje się, że ta nierozróżnialność działań praktycznych i symbolicznych dotyczy nie tylko chłopów ale odnosi się również – przynajmniej w niektórych przypadkach – do pracowników korporacji (Hochschild 1997).

najstarszego pokolenia (ze względu na starzenie się białoruskiej wsi), a samą wieś białoruską odróżniają od polskiej długie dekady kolektywizacji, totalitarnej władzy oraz większe zróżnicowanie wyznaniowe i etniczne. Polska wieś nie jest zaś izolowaną krainą – większość Polaków albo tam mieszka, albo mieszkało, albo ma rodzinę, albo przynajmniej jeździ na wakacje, a (...) *konsument, ze swoimi stereotypami i uprzedzeniami, patrzy na wieś nie tylko z miasta, ale również „z wnętrza” wsi* (Sulima 2014: 59). Z drugiej strony, elementy chłopskiego habitusu, np. imperatyw ciągłej pracy, aktywności, *uprawiania świata* (Rakowski 2009) albo sakralizację przyrody dostrzec można w innych środowiskach społecznych – w kulturach korporacyjnych, w ruchach New Age³⁹. Te struktury kognitywne ugruntowują się poprzez instytucje socjalizacji, co oznacza, że do wzorów osobowych wywodzących się jeszcze z czasów poddaństwa – a ciągle transmitowanych poprzez rodzinę i społeczność lokalną – dochodzą nowe, budowane przez nowoczesne instytucje, przede wszystkim szkołę, która dominuje nad życiem dorastającego człowieka i przejęła znaczną część socjalizacji pierwotnej – kluczowej wszak dla formowania się habitusu. Dlatego zrozumienie współczesnych potomków chłopów – szczególnie z młodszych pokoleń – wymaga uwzględnienia nie tylko figur pana, Żyda i gospodarza, ale również wzorców osobowych ucznia, nauczyciela, czy wreszcie konsumenta. Nie są one tak ugruntowane w literaturze etnograficznej, ale prawdopodobnie równie ważne jako źródła wartości rdzennych, habitusów i kulturowych tożsamości. Ze względu na przedmiot niniejszej rozprawy szczególnie interesująca wydaje się figura *człowieka miejskiego*. Na ile podział na kulturę miejską i wiejską jest odzwierciedleniem wcześniejszego podziału na kulturę szlachecką i chłopską, jak sugerowałyby badania Anny Engelking i Anny Malewskiej-Szałygin?

Praca na roli jako czynnik konstytuujący kulturę wiejską

Zasadniczą rolę w formowaniu tożsamości wiejskiej odgrywała przede wszystkim wysoka waloryzacja pracy, szczególnie pracy na roli⁴⁰, jako wyznacznik *postaw ludzkich we wszystkich dziedzinach życia*, określana wręcz jako *agrocentryzm* (Engelking 2012).

³⁹ Sama urbanizacja analizowana była również jako proces przenoszenia do miast wzorców kultury wiejskiej, obserwowano nie tylko urbanizację wsi, ale też ruralizację miast, a społeczeństwo polskie diagnozowane jest jako społeczeństwo chłopskie (Wasilewski 1986).

⁴⁰ Związek z rolnictwem pozostaje też głównym kryterium kategoryzacji ludności wiejskiej przez statystykę publiczną (GUS 2010: 35). GUS wyróżnia wśród niej dwie kategorie: 1) związanych z gospodarstwem rolnym (osoby mieszkające na wsi, będące członkami gospodarstwa domowego z użytkownikiem gospodarstwa rolnego lub działki rolnej) oraz 2) bezrolnych (członkowie gospodarstwa domowego, w którym żadna osoba nie jest użytkownikiem gospodarstwa rolnego lub działki rolnej). Ciekawe w tym kontekście, że już w okresie międzywojennym podział ludności na wiejską i miejską uchodził za (...) *pozbawiony konkretnej treści gospodarczej i społecznej* (Bukraba-Rylska 2008: 418), za coraz ważniejszy badacze uznawali zaś podział (...) *przy którym odróżnia się ludność rolniczą od nierolniczej* (tamże).

Gospodarowanie na roli nie jest postrzegane wyłącznie w kategoriach pracy-zawodu, ale traktowane jako styl życia – *samo gospodarowanie jest naraz całością kulturowego bycia w świecie (zawiera nierozróżnialne sfery praktycznego działania i komunikacyjno-światopoglądowe* (Rakowski 2009: 110). Jak w innym miejscu stwierdza Michał Buchowski (2006: 204): *Uprawianie roli jest zajęciem, które określa codzienne dyskursy, ustanawia dziedziny podzielanych znaczeń i zainteresowań, tworzy poczucie wspólnoty i definiuje relacje z innymi ludźmi. Ustawiczny obowiązek pracy, dyspozycyjność wobec gospodarstwa* (Jagiełło-Łysiowa 1968: 20), czyli praca jako *rzeczywistość totalna* (Sulima 2001: 156), jest więc tym co determinuje kulturę chłopską – rdzeniem tożsamości człowieka ziemi.

Barbara Fedyszak-Radziejowska (1992: 33) wyróżniła cztery modele etosu pracy rolników: tradycyjny, agrarystyczny, miejsko-marksistowski i etos rolnika-producenta. Zdecydowanie najszerzej opisany w polskiej literaturze etnologicznej został pierwszy z nich, w którym praca stanowiła wartość centralną całego życia chłopca. Imperatyw pracy trwał przez całe życie (Styk 1988: 78), od dzieciństwa do śmierci, bez czasu wolnego we współczesnym rozumieniu tego terminu (Engelking 2012: 372). Obowiązki wobec gospodarstwa – w przypadku naglących okoliczności zewnętrznych – były silniejsze nawet od zakazu pracy w niedziele i święta (tamże: 373 – 378, Tomicki 1981). Przy czym praca może być przedstawiana zarówno jako czynność sakralna – równoważna i naprzemienna z modlitwą, szczególnie jeśli ma na celu podtrzymywanie życia – i jako narzucona z zewnątrz konieczność (Mazurkiewicz 1989: 8-26, Engelking 2012: 379-380). Praca stanowiła również główny środek wychowawczy (Styk 1988: 91), oraz miarę społecznego uznania i kryterium oceny wartości danej osoby (Jagiełło-Łysiowa 1981: 83). Od gotowości do ciężkiej pracy zależy w tej koncepcji wartość dorosłego człowieka, jest ona więc kwestią *honoru, reputacji i wyróżnienia* (Buchowski 2006: 214). Stąd też na wsi polskiej, szczególnie wśród ludzi starych, podejmowane były powszechnie *praktyki użyteczności i unikania bezczynności* (Zalewska 2015: 237).

Prawdziwą pracą była ciężka fizyczna *robota*, na której trud i warunki wykonywania nie wypadało się uskarżać (tamże: 82). Natomiast praca umysłowa – w której się siedzi i nie ponosi wysiłku fizycznego – postrzegana była jako niezrozumiała, jako quasi-praca (Styk 1988: 149-150). Badacze wsi nazywali więc nawet kulturę chłopską kulturą pracy (Jagiełło-Łysiowa 1981: 75), przeciwstawianą kulturze warstw wyższych, wolnych od pracy, przynajmniej tej fizycznej, a nawet *próżniaczych* (Veblen 1981). Tak jak w rozróżnieniu na *homo faber* i *homo ludens*, „Pan” był „człowiekiem zabawy”, „chłop” – „człowiekiem pracy”, przy tym *pracy produkcyjnej* (Engelking 2012: 219), która stanowiła uzasadnienie jego

miejsca w świecie. *W przeciwieństwie do pana chłop jest do roboty. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu* – pisał tuż przed drugą wojną światową Józef Chałasiński (1938: 72). Znajduje to jednak odzwierciedlenie w wynikach badań realizowanych na współczesnym Podhalu, które pokazują, że indywidualna i grupowa tożsamość konstruowana jest w dalszym ciągu w oparciu o rozróżnienie na (...) *tych, „co robiom”, i tych, „co nie muszą robić”* (Malewska-Szałygin 2008: 132). Utrzymują się również wzorce pojmowania sprawiedliwości w relacji pracy do płacy (tamże: 74-77). Co istotne, również nierolnicze kategorie mieszkańców wsi postrzegają życie rolników poprzez pryzmat znoonej, niekończącej się pracy⁴¹. Jest to więc zdecydowanie kluczowy element ich stylu życia – jako zachowań wyróżniających grupę w oczach jej członków i osób spoza grupy (Siciński 1976).

Naprawdę ceniona była jednak praca na roli, we własnym gospodarstwie, w społecznym systemie „swojej” wsi (Styk 1988: 146-147), stąd wielką wartość w kulturze chłopskiej stanowiła również posiadana ziemia, a przywiązanie do niej było – szczególnie wśród najstarszego pokolenia mieszkańców wsi – *charakterystycznym elementem tożsamości* (Śliwa 2015: 232). Ziemia stanowiła nie tylko podstawę utrzymania ale stanowiła również łącznik z dziedzictwem przodków, była *wartością niezbywalną*, do której tęskniło się w przypadku konieczności jej opuszczenia, *żeby zarobić na swoje* (tamże: 233). Stąd też ważnym problemem społecznym w okresie przedwojennym był „głód ziemi”. Posiadanie ziemi stanowiło główny wyznacznik pozycji społecznej rodziny, a sama ziemia miała wartość społeczną raczej niż ekonomiczną – jako warunek egzystencji grupy (Thomas, Znaniecki 1976: 146). *Istotną cechą chłopskiego bytowania, jego naczelną zasadą, była przez długie wieki zasada samowystarczalności* (Sulima 1992: 16-17, por. Bukraba-Rylska 2008: 89, Straczuk 2006: 168-185, Engelking 2012: 329-334). Sulima kontynuuje tu wnioski Józefa Chałasińskiego (1984: 42-43), który również w przywiązaniu do ziemi – tak materialnym jak i emocjonalnym – i specyficznej relacji z nią widział konstytutywny element typu osobowego chłopca:

Ziemia jest podstawą poczucia własności chłopca. Posiadaniu ziemi przez chłopca nadaje się jednak fałszywe znaczenie kapitalistyczne. W odniesieniu do chłopca, obrabiającego ziemię własnymi siłami, z jednakową słusznością powiedzieć można, że ziemia należy do niego, jak i na odwrót, że on należy do ziemi. W tym stosunku do ziemi kryje się tajemnica pokory a równocześnie poczucia niezależności chłopca. Pokory – bo zawsze czuje się związany z czymś, co przerasta rozum ludzki, wobec czego czuje się mały.

⁴¹ W testamentach z okresu przedrozbiorowego honorowym określeniem chłopca było *laboriosus* (pracowity) (Kobylińska 2014).

Niezależności – bo na obrabianym własnymi siłami kawałku ziemi jest niezależny od innych.

Jako *karmicielka* ziemia miała wręcz wartość sakralną (Engelking 2012: 335), podobnie jak powstający z jej płodów chleb – święty dar od Boga (Kubiak i Kubiak 1981).

Ziemia i warunki prowadzenia rolnictwa podlegały jednak ciągłej – nie tylko cyklicznej⁴² – zmianie. Chłopska ekologia (bycie w środowisku) to obdarzanie go nieustanną uwagą, (...) *postawa czynnego zaangażowania się w świat, wnikania w każdą dostępną jego szczelinę, budowania nowych „bezsłownych” umiejętności* (Rakowski 2009: 110) wraz z kolejnymi zmianami, do których trzeba było się dostosować. Praca na roli wymagała również dobrej znajomości przyrody, ale wiedza na jej temat uwarunkowana była potrzebami i sposobami jej wykorzystywania. Tomasz Rakowski nazywa to *wiedzą konkretną* (Levi-Strauss 2001: 45 i n.) – *zmiennym i dynamicznym wytwarzaniem środowiska (i zarazem – struktury), i ciągłym, niedostrzegalnym tworzeniem się jej użyc – nowych sensów. W ten sposób dochodzi do ciągłej przemiany znaczeń środowiska, a wraz z tym do zmienności „wiedzy lokalnej”* (Rakowski 2009: 109). Na przykładzie wiedzy o przyrodzie wiejskich bezrobotnych z podradomskich wsi pokazywał on, że (...) *zmiana jednej aktywności jednocześnie pociąga za sobą zmianę całej struktury wiedzy o świecie (oświetlanej społecznym „reflektorem uwagi”)* (tamże). Pole chwastów staje się więc łąnem ziół – a przyroda w ogóle zaczyna być rozpoznawana pod kątem możliwości zarobkowych – w momencie, gdy mieszkańcy zajmują się ich zbieraniem, szukając sposobu na zarobienie dodatkowych pieniędzy.

Dopóki praca na roli pozostawała rzeczywistością *totalną*, chłopci *nie byli zdolni do kulturowego samounicestwienia się* (Sulima 2001: 156). Obecnie jednak mieszkańcy wsi zostali wyzwoleni od pracy, co – jak twierdzi Roch Sulima (tamże) – prowadzi do zagubienia istoty chłopskiej kultury. Dopiero w ostatnich dekadach – wraz z deruralizacją i sekularyzacją – na wsi można obserwować rozpowszechnienie się czasu wolnego i to według wzorów obecnych kilkadziesiąt lat temu w miastach:

Przede wszystkim na wsi – w odróżnieniu od dużych polskich miast – ludzie dysponują czasem wolnym. Struktura doby człowieka mieszkającego dziś na wsi przypomina podział dnia charakterystyczny dla mieszkańców modernizującego się w latach 60. i 70. XX wieku miasta. W dużych miastach czas wolny topnieje (...) A tu – na wsi – dopiero się w związku ze zmianą sposobów zatrudnienia pojawia (Szlendak 2011: 71).

⁴² *Kalendarz religijny czy społeczny kształtuje się zazwyczaj na bazie kalendarza rolniczego* (Auge 2011: 39).

Badani przez Tomasza Rakowskiego (2009) bezrobotni wiejscy mieli wręcz problem nadmiaru czasu, ciągle próbowali go czymś zapełnić, co etnolog uznał nawet za nadaktywność.

Ostatnia fala globalizacji zbiegła się bowiem w Polsce z przejściem do gospodarki wolnorynkowej, które było trudnym wyzwaniem dla mieszkańców wsi, zarówno rolników, jak też innych kategorii: robotników rolnych i wiejskiego proletariatu, ale też inteligencji (Buchowski 2006). Ci pierwsi musieli się zmierzyć z obniżką i niestabilnością cen produktów rolnych w sytuacji globalnej konkurencji, pozostałe zaś grupy z niepewnością zatrudnienia, bezrobociem, a częstokroć ze zmianą pracodawcy z abstrakcyjnego państwa na konkretnych przedsiębiorców, co prowadziło do wytworzenia się nowych relacji pracowniczych.

Skończył się ciągły, nakazowo tworzony popyt (...) pojawił się nieodwracalny nakaz konkurencyjności⁴³, konieczność dostosowywania się do nieprzewidywalnych reguł rynku i jednocześnie przymus stosowania coraz to nowszych technik rolniczych (...) pojawiły się nowe, nieokielznane siły – siły ekonomiczne (Rakowski 2009: 66).

Rynek stał się w gospodarce rolniczej równie ważnym źródłem ryzyka co siły przyrody, a znajomość jego mechanizmów równie ważna dla przetrwania gospodarstwa, co wiedza na temat upraw i hodowli (Podedworna 2001: 16). Choć zaznaczyć należy, że chłopi zawsze zainteresowani byli zmianami podnoszącymi produktywność ich gospodarstw i niejednokrotnie okazywali się wobec przemian ekonomicznych bardziej adaptatywni niż wiele innych warstw społecznych, np. przedwojenne ziemiaństwo (Bukraba-Rylska 2008).

Urynkowanie i mediatyzacja sprawiają jednak, że obecnie mieszkańcy wsi postrzegają ją przez pryzmat obrazu medialnego a aspirują do wielkomiejskiego stylu życia (Bukraba-Rylska i Burszta 2011). *Obszary wiejskie podlegają restrukturyzacji i stają się głównie przestrzeniami konsumpcji, rozwijając funkcje rezydencjalne, rekreacyjne związane ze spędzaniem czasu wolnego. Rozwojowi tych funkcji towarzyszy proces komercjalizacji zasobów wsi* (Stanny 2014: 4), to zaś pociąga za sobą zmiany w podejściu do pracy. Spada odsetek osób zatrudnionych w rolnictwie, które stanowią już zdecydowaną mniejszość mieszkańców obszarów wiejskich (Wciórka, Zagórski 2007, Szafraniec 2015). Maleje – choć w różnym tempie w zależności od regionu – liczba właścicieli użytków rolnych (Fedyszak-Radziejowska 2008), a coraz więcej ziemi rolnej leży odłogiem. Rolnikom proponuje się zmniejszenie zależności od rolnictwa i wykorzystywanie zasobów swojego gospodarstwa w sposób nie związany z nim bezpośrednio. Przekłada się to na charakter relacji między

⁴³ Wyróżnienie cytowanego autora.

gospodarstwem a rodziną rolniczą (Podedworna 2001: 5). Gospodarstwo rolne nabiera w kapitalizmie cech przedsiębiorstwa a w gospodarstwach farmerskich, które w znacznym stopniu dostosowały się do sygnałów rynkowych, *logika rynku* staje się główną strategią działania. Poprzez kredyty, kontrakty, wchodzenie w spółki finansowe i inne relacje rynkowe nowoczesny rolnik traci to, co było dotąd jedną z głównych źródeł jego etosu, czyli autonomię i poczucie kontroli nad swoim warsztatem pracy. *Praca rolnika zostaje włączona w „kierat” relacji kapitalistycznych, które powodują, że zarządzanie gospodarstwem uzależnia się od czynników technicznych i ekonomicznych, kontrolowanych przez kapitał zewnętrzny wobec gospodarstwa* (tamże: 17). Zachodzi proces eksternalizacji kontroli nad produkcją w gospodarstwie, która to kontrola przechodzi stopniowo w ręce instytucji rynkowych i państwowych (tamże: 19).

W okresie transformacji postępowała rozpoczęta jeszcze w okresie PRL dewaluacja pracy jako miary wartości człowieka. Jej wykonywanie nie było już wymagane przez środowiska proletariatu wiejskiego, w których moralnie akceptowalna stała się pozycja bezrobotnego klienta pomocy społecznej (Buchowski 2006: 212). W nowoczesnym rolnictwie kapitał, a nie praca stał się czynnikiem decydującym o rozwoju produkcji (Podedworna 2001: 16). W miejsce mistrzostwa zawodowego i efektywności technicznej zapewniających reprodukcję gospodarstwa, celem strategicznym rolnika staje się efektywność ekonomiczna (tamże: 19). Towarzyszy temu *zanik etosu współdziałania* (Wieruszewska 2008), związanego dotąd w znacznym stopniu z pracami rolnymi. Otoczenie instytucjonalne rolnictwa w okresie transformacji uległo radykalnemu przekształceniu i rolnikom w niewielkim stopniu udało się wpłynąć na kształt nowego ładu, częściowo ze względu na słabość organizacji rolniczych. *[R]olnicy w nikłym stopniu uczestniczą w sieci organizacyjnych powiązań i z wielkim trudem próbują je tworzyć* (Podedworna 2001: 6). Szczególnie trudne okazało się dla nich stowarzyszenie się w celu konstruktywnej współpracy gospodarczej, które dawałoby im silniejszą pozycję negocjacyjną w relacjach z innymi podmiotami rynkowymi (tamże: 7).

Choć polska wieś i rolnictwo są bardzo zróżnicowane w wymiarze regionalnym i struktury społecznej, co utrudnia generalizowanie, to noszą one wiele cech odziedziczonych z gospodarstwa chłopskiego (tamże: 9). Jak wskazują badania etnograficzne, posiadanie pracy i jej rodzaj w dalszym ciągu definiuje status jednostki w społeczności wiejskiej (Buchowski 2006: 213). Przy czym chodzi zarówno o wykonywany zawód⁴⁴ – który stanowi powszechnie przyjęty wskaźnik uwarstwienia – jak też o posiadanie etosu pracy jako kryterium oceny

⁴⁴ Umysłowy vs robotniczy vs rolnictwo.

jednostek, związane w potocznych wyobrażeniach z przynależnością do określonych kategorii społecznych. Poszczególne elementy chłopskiego habitusu zaczęły się jednak przejawiać odmiennie w poszczególnych kategoriach mieszkańców wsi: rolników, robotników rolnych, proletariatu wiejskiego (zatrudnionych poza rolnictwem) i pracowników umysłowych (por. Buchowski 1997, 2006). Podziały klasowe są zresztą zakorzenione w historii polskiej wsi – przedstawiała je szczegółowo Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1958) w opisie przedwojennego Zaborowa w Małopolsce – zaś separacja rolników i robotników (rolnych i przemysłowych) *prowadziła do odrębności kulturowej obydwu grup i ukształtowania się odmiennych świadomości* (Buchowski 2006: 212). Tożsamości grupowe dostrzegane są w doborze małżeńskim, miejscu i sposobie wykonywania zakupów, skupianiu się w innych częściach sali na zebraniach wiejskich, lokalnej topografii, stosunku do opieki społecznej (proletariat korzysta z niej chętnie, rolnicy unikają). Wzgląd na lokalną aktywność polityczną i nieodpłatną działalność społeczną, które w badanych przez Buchowskiego Dziekanowicach podejmowali niemal wyłącznie rolnicy sugerować może, że to oni – pomimo niekorzystnego wpływu przekształceń kapitalistycznych na ich kondycję materialną – pozostają na wsi grupą umocowaną (Elias i Scotson 1994), a w każdym razie, że czują się jej gospodarzami, lub też, że zachowują ów etos dobrego gospodarza, który opisywała Izabella Bukraba-Rylska (2008: 103).

Rolnicy w dalszym ciągu cenią sobie takie wartości jak: umiłowanie ziemi, niezależność, praca na łonie przyrody, a nie tylko wartości instrumentalne, jak dochody i warunki z pracy (oczywiście w różnym stopniu, zależnie od podejścia danej rodziny). Wynika to z dziedziczności zawodu i wczesnej socjalizacji do niego. Rodzinny charakter gospodarstw wiąże się też z planowaniem i działaniem w perspektywie dłuższej niż jedno pokolenie. Oznacza to również ostrożność i priorytet utrzymywania produktywności gospodarstwa wobec okazji krótkoterminowego zysku (Podedworna 2001: 31). Stający naprzeciw sił kapitalizmu mieszkańcy wsi (...) *reagują nań w sposób uwarunkowany historycznymi doświadczeniami. Ich praktyka jest rezultatem wpływu zmian strukturalnych, a sposoby konceptualizacji są zakorzenione w znanych i dostępnych znaczeniach* (Buchowski 2006: 216). Na dotkniętej najwyższym w kraju bezrobociem Radomszczyźnie Tomasz Rakowski (2009: 93) obserwował jak w dalszym ciągu *doświadczenie złej zmiany* [dokonuje się – przyp. AW] *poprzez uprawianie ciała i świata*, zgodnie z wzorcami kultury chłopskiej. Wartością jest skrętność, zapobiegliwość i gospodarność, poszukiwanie jakiegoś zajęcia, choćby mało produktywnego lub bezproduktywnego (przynajmniej z perspektywy zewnętrznego, akademickiego obserwatora), stąd ciągły ruch w obejściach gospodarstw, zbieranie

wszystkiego co się da (złomu, drzewa, ziół, jagód), gromadzenie i przechowywanie. W kulturze wsi *immanentnie tkwi* więc – jak twierdzi Rakowski – gospodarka zbieracka. W *wiejskiej kulturze każda rzecz, każdy fragment świata jest przydatny – i ten stan jest rodzajem nakazu kulturowego tworzenia zrębów bezpieczeństwa* (Rakowski 2009: 108). Stąd zakaz marnotrawstwa – również dóbr przyrody. *W tym miejscu właśnie odstania się drugie, komplementarne oblicze wiejskiej kultury przetrwania – oblicze (...) czerpania z otaczającej przestrzeni wszystkiego co tylko możliwe* (tamże). Z drugiej strony ta skrzętność i zapobiegliwość trochę stoi w sprzeczności z – obserwowanym w tych samych wsiach – zarzucaniem rolnictwa i zarastającymi polami, związanymi oczywiście z nieopłacalnością produkcji rolniczej.

Siły rynku i polityki często są przez potomków chłopów postrzegane analogicznie do sił przyrody – zewnętrznych i poza możliwością kontroli lub wpływu ze strony „zwykłych ludzi. W mentalności wiejskiej (chłopskiej), jak pisze Rakowski, ten świat zewnętrzny wobec społeczności lokalnej – zarówno naturalny, jak i społeczno-polityczny zlewa się w jedną wrogą całość⁴⁵. Aktualizuje się w tych warunkach *chłopska kultura przetrwania – konieczność ciągłego zmagania się ze światem* (tamże: 91), nowe wyzwania wpisują się we wzorzec *ciężkiego losu* chłopca. Jednak również rolnicy z rozwiniętej ekonomicznie Wielkopolski postrzegają współczesną kapitalistyczną Polskę – w której solidna praca nie jest wartością sama w sobie – jako system niezrozumiały i niesprawiedliwy, promujący *leniuchów* (klientów pomocy społecznej) i *cwaniaków* (biznesmenów, finansistów) budujących fortuny *na plecach ciężko pracujących ludzi* (Buchowski 2006: 215). W czasach transformacji – jak wskazuje studium Michała Buchowskiego – etos⁴⁶ pracy pozostał czynnikiem wyróżniającym rolników jako kategorię kulturową i klasę społeczną. Pomimo utowarowienia produkcji i zależności od mechanizmów rynkowych (...) *nie chcą oni zaakceptować kapryśnego rynku jako miary wartości ich pracy* (tamże: 216). O wartości pracy nie świadczy to za ile można sprzedać jej produkty, ale czy była ciężka, fizyczna, solidnie wykonywana na swojej własnej ziemi.

Licznym grupom mieszkańców wsi problem sprawiają również nowe relacje pracy. Dla dawnego proletariatu i drobnych rolników przedsiębiorczość – której rozpowszechnienie towarzyszyło recesji – jest *rewersem złej zmiany* (Rakowski 2009: 89), a lokalni

⁴⁵ Warto jednak zauważyć, że motyw wiązania zagrożeń świata przyrody i stanu społeczeństwa bardzo się łączy we współczesnym dyskursie ekologicznym, a ta kultura przetrwania nie jest charakterystyczna tylko dla wsi, co zresztą dalsza część książki Rakowskiego wyraźnie zaświadcza. Jest tu też kwestia *racjonalności*, którą antropolog osądza (na niekorzyść), zapewne nie do końca mając do tego kompetencje.

⁴⁶ Etos definiuje on jako *powinność moralną jednostki, która jest utrwalona w sferze obyczaju danej społeczności i mającą rzeczywisty wpływ na jej działalność gospodarczą lub zawodową* (tamże: 205).

przedsiębiorcy doświadczają w środowisku pewnej izolacji, choć starają się pomagać bezrobotnym sąsiadom (zakupy na krechę, dorywcze prace). Aktualne pozostają również dwie konstytutywne cechy pracy na roli, tj. *zależność od cykli naturalnych i sezonowe wahania zapotrzebowania na pracę oraz płynne ramy czasowe* (Podedworna 2001: 27), które również sprawiają, że jest ona mało atrakcyjna dla pracowników najemnych. Robotni rolni – pracownicy dawnych PGR – nawykli do pracy dla nieosobowego pracodawcy, jakim było państwo, odczuwają barierę mentalną przed przyjmowaniem pracy u osób z tej samej społeczności (Buchowski 2006: 213). Stosunek pracy zaburza relacje sąsiedzkiej⁴⁷ równości, tęsknią więc za okresem PRL. Grupa ta wywodzi się z przedwojennego proletariatu wiejskiego, można się w niej więc doszukać elementów kultury ubóstwa (Binder 2014). *Proletariusze wiejscy podzielają odrębny etos i wyróżniają się w stosunku do swych pobratymców z proletariatu rolnego zmysłem zaradności (...) Dla mieszkańców wsi, osoby te ucieleśniają różne tradycje i mentalności: „popegeerowską” i wiejską* (Buchowski 2006: 203-204). Ze względu jednak na trudną sytuację tej grupy na rynku pracy i poczucie bycia „przegranym” wolnorynkowych przemian są oni bliscy proletariatowi rolnemu. O trwałości klasowych podziałów na wsi wielkopolskiej świadczą nadawane sobie wzajemne określenia – rolnicy to dla proletariatu *babole*, robotnicy rolni to dla rolników *buraki* (tamże). Dawni proletariusze rolni okazują się przy tym bardziej przyjaznym pracodawcą od rolnika, którego rodzice przybyli z innego regionu, więc uchodzi on niezakorzenionego we wsi. *Ci pierwsi zachowali pewne elementy wiejskiej i socjalistycznej zażyłości – zapewniają pracownikom kawę i herbatę, odpłacają się również produktami swojej szklarni – podczas gdy drugi skłania się ku znacznie mniej tradycyjnemu, utożsamianego jako kapitalistyczny, modelowi produkcji* (tamże: 213-214).

Pracownicy umysłowi w badanej przez Michała Buchowskiego i jednak specyficznej⁴⁸ gminie Łubowo stanowili grupę dość wyalienowaną w stosunku do ogółu społeczności lokalnej, choć samo zatrudniające ich muzeum wykazywało się odpowiedzialnością społeczną, zatrudniając pracowników dawnego PGR i tym samym amortyzując dla społeczności skutki jego upadku. Z kolei to samo muzeum niechętnie zatrudniało osoby z rodzin rolniczych (jako zbyt niezależne i nienadające się do takiej pracy), faworyzując pochodzenie z kręgu proletariatu. Być może także ze względu na zamiejscowe pochodzenie wielu z nich, życie towarzyskie pracowników umysłowych ograniczało się do zamkniętego kręgu, a bezpieczny i stabilny pracodawca nie zmuszał ich do udziału w rynkowej rywalizacji.

⁴⁷ Obydwie grupy zamieszkują inne części wsi, więc jest to szeroko pojęte sąsiedztwo.

⁴⁸ Ze względu na to, że głównym pracodawcą jest tu duża instytucja kulturalna.

Choć wiadomo też, że wiejska inteligencja od dawna miała tendencję do tworzenia własnych kręgów towarzyskich (Laskowska-Otwinowska 2008: 202).

Na koniec tej części należy jeszcze podkreślić, że społeczna struktura wsi świętokrzyskiej odbiega jednak znacznie od realiów w Wielkopolsce i na Radomszczyźnie – małe gospodarstwa utrudniały tu już wcześniej utrzymywanie etosu rolniczego i skłaniały rolników do łączenia pracy na roli z robotniczą. Z drugiej strony, mało było na wsi typowych proletariuszy, PGR-y były niewielkie i rozproszone, a proletariat rolny pozostawał mało widoczną częścią społeczności wiejskiej. Różnica pomiędzy rolnikami a proletariatem wiejskim wręcz się zacierała. Kielecczyzna była ośrodkiem chałupniczego szewstwa (Bukraba-Rylska 2008: 270-271), jego śladów trudno się jednak obecnie dopatrzeć. Potencjał gospodarstw nie pozwalał też na tworzenie w okresie transformacji nowoczesnych farm, a w każdym razie powstało ich niewiele.

Sacrum i dola

Choć wśród cech przypisywanych osobowości chłopskiej pojawia się brak ojczyzny ideologicznej (Starosta 1989: 168), są jednak przesłanki by stwierdzić, że chłop, nawet w okresie poddaństwa, mieli taką ojczyznę – choć nie zlokalizowaną przestrzennie – a był nią kościół; w przypadku Polski przede wszystkim Kościół Katolicki.⁴⁹ Wiele publikacji (np., Sulima 2001, Łuczewski 2012) wskazuje na konfesję religijną jako na jeden z podstawowych wyznaczników tożsamości chłopa, który określał się przede wszystkim jako: chłop, tutejszy i chrześcijanin (odpowiedniego wyznania) (Engelking 2012: 360). Wbrew temu, czego można by się spodziewać po kategorii społecznej, której przypisywano brak zdolności artykulacji/refleksyjności, religijność z wpływami magiczno-rytualnymi i ogólny synkretyzm wytworów (Bukraba-Rylska 2008: 89), odnotowane przez etnografów wypowiedzi (często przecież niepiśmiennych) chłopów na tematy związane z wiarą wskazują na ich dobrą znajomość doktryny religijnej⁵⁰. Początek naukowego zainteresowania chłopami przypadł skądinąd na drugą połowę XIX wieku, a więc na okres w dziejach kościoła dość niezwykły. *Ani wcześniej, ani później nie osiągnięto tak dużej zgodności pomiędzy doktryną i praktyką. „Piusową epokę” Kościoła, od Piusa IX (1846–1878) do Piusa XII (1939–1958), charakteryzowała niezwykła homogeniczność katolickiej kultury religijnej* (Lewalski 2015:

⁴⁹ Nie tylko w Polsce, *vide* rosyjska nazwa chłopów – *kriest'janie*, etymologicznie wywodząca się od określenia *chrześcijanie*.

⁵⁰ Indagowani przez Oskara Kolberga i innych badaczy wsi chłopcy potrafili podać (wciąż aktualne) rozumienie przesłania i teologii chrześcijańskiej, np., w kwestii odkupienia zmarłych przed Chrystusem (Engelking 2012), czy Bożego miłosierdzia, na przykładzie postaci Judasza (tamże: 708).

81). Twierdzenie to należy zaś odnieść przede wszystkim do ludu, elity były wszak już wówczas dość mocno zlaicyzowane i od dawna popularnością wśród nich cieszyły się ideologie i ruchy odrzucane przez kościół, a często wrogie chrześcijaństwu. W mentalności *panów* i inteligencji już wówczas przemożną rolę odgrywały te tendencje, które obecnie decydują o obliczu przemian kulturowych – indywidualizacja, podmiot kartezjański, rozdzielenie sfery intelektualnej i cielesnej, materializm i scjentyzm w wyjaśnianiu świata, początki psychologizacji życia (Sennet 2009, Leszniewski 2015), itd. Tymczasem chłop (...) *definiował swoje miejsce w świecie nie poprzez pracę samowiedzy, ale przez identyfikujące odniesienie do tego, co było poza nim* (Sulima 2001: 152), a więc do Boga, *sacrum*, czy transcendencji, a sfery *sacrum* i *profanum* wzajemnie się w jego życiu przenikały (Starosta 1989: 168). Również Józef Chałasiński (1984: 42) wskazywał na ową wzmiankowaną przez Sulimę transcendentalną orientację w myśleniu chłopskim, na (...) *poczucie, że wartość życia i własna wartość zależą od podporządkowania się czemuś, co nie jest samym sobą. Ta postawa, będąca istotą pokory, wynika z ujmowania siebie w szerszej perspektywie wartości, nadających cel życiu człowieka*. Postawę taką chłop przyjmował być może bezwolnie, w sposób nieuświadomiony, co nie znaczy, że bezmyślny – analiza Anny Engelking (2012) sugeruje, że pojmowanie religijności chłopskiej w kategoriach pustego rytualizmu, czy nawet durkheimowskiego kultu wspólnoty, jest nieuzasadnione, a w każdym razie niepełne. W wypowiedziach czy to najstarszego pokolenia mieszkańców wsi wschodnioeuropejskiej, czy rozmówców O. Kolberga i J. Obrębskiego na tematy związane z religią odzwierciedla się niejednokrotnie namysł nad całkiem współczesnymi pytaniami egzystencjalnymi oraz poszukiwanie sensu życia i rzeczywistości (Engelking 2012)⁵¹.

Reakcją na trudy chłopskiego życia była popularność nabożeństwa pasyjnego i motywów pasyjnych w ludowej religijności, szczegółowo zrekonstruowana – na podstawie dotychczasowej literatury – przez Annę Engelking (2012: 363-366). Wskazuje ona na dostrzegalną w religijności ludowej silną emocjonalną identyfikację z Jezusem Chrystusem ubogim i cierpiącym, na dostrzegalną w mentalności chłopstwa świadomość (...) *relacji między swoim życiem a cierpieniami Pana* (Kopeć 1981: 59). Swoisty *autentyzm spotkania z Chrystusem* (Wojtyska 1981: 69) wyrażał się przede wszystkim w *bólu egzystencji* (tamże), (...) *z motywem pokuty jako umartwieniem oraz współcierpieniem z Chrystusem wyniszczonym z powodu ludzkich grzechów* (Kopeć 1981: 38), który dawał uzasadnienie

⁵¹ Zainteresowanie mieszkańców wsi tematyką religijną i katolickimi wzorami osobowymi potwierdza również popularność literatury religijnej, która jako pierwsza zagościła pod chłopskie strzechy. Przykładem chociażby popularność apokryficznego żywotu św. Genowefy i następująca wraz z nim fala popularności imienia Genowefa, częstego w najstarszym pokoleniu Polek.

kondycji ludzkiej (Engelking 2012: 366). Chłopski los traktowany był jako krzyż, co pomagało się pogodzić z cierpieniem, dawało nadzieję na odkupienie w życiu wiecznym. *Uległość, wiara w jakąś nierychłą sprawiedliwość, której wyroki się kiedyś dopełnią, stwarzała chłopski wzór bycia w świecie, była współkomponentem chłopskiego etosu* (Sulima 2001: 158). W związku z tym, do najważniejszych celów człowieka ziemi należało przygotowanie się na nieuchronne spotkanie śmierci, wobec którego chłop pragnął: (...) *dopełnić swych wszystkich obowiązków, gdyż życie swoje traktuje ostatecznie w kategorii obowiązku, posłannictwa, czy misji. (...) Przygotowanie się „na śmierć” jest zawsze jedną z najwartościowszych sfer chłopskiego życia* (Sulima 1992: 73). Chłopi wyobrażali sobie jednak Boga nie tylko jako sędziego, który za dobro wynagradza, a za zło karze, ale też jako Miłosiernego, do którego można się zwracać w trudnych sytuacjach (Engelking 2012: 663). Matka Boska zajmowała zaś pozycję mediatorki – stąd szczególna rola religijności maryjnej (tamże: 416).

Religia odgrywała kluczową rolę w porządkowaniu przestrzeni i czasu życia chłopca, czego potwierdzeniem jest centralna rola miejsc kultu, czy też przestrzeni sakralnych, takich jak cmentarze, w organizacji przestrzeni wsi. Znajduje to odzwierciedlenie w mentalnych mapach starszego pokolenia mieszkańców Kielecczyzny (Szot-Radziszewska 2013). Jeśli chodzi o *temporalny wymiar egzystencji człowieka* (Engelking 2012: 373) przestrzeganie świąt i postów należało do rdzeniowych elementów kultury ludowej, nie tylko na wsi i nie tylko w Polsce. Wiązano to z rolą ciała jako środka wyrazu struktury społecznej (por. Douglas 2004: 118). Natomiast święto nie oznacza z zasady czasu wolnego – ma być okresem zarzucenia pracy zarobkowej ale zmusza ludzi do aktywności w imię wyznawanych wartości (Żygulski 1981), w przypadku kultury ludowej – wartości religijnych.

Z takimi formami religijności ściśle powiązana wydaje się być inną podstawowa cecha mentalności chłopskiej, jaką jest swoisty fatalizm (Engelking 2012: 122), w który wpisuje się kategoria doli-losu, jako ludowy sposób myślenia o życiu (Sulima 2001: 165). Jego korzeni dopatrują się badacze w dawnym feudalnym systemie stanowym (Engelking 2012: 276), który trwał dzięki temu, że wszystkie stany uważały go za coś naturalnego: *Chłop godził się z tym, że jest „chamem”, mieszczanin – że jest „łykiem”, Żyd – że jest „parchem”* (Hertz 2003: 109). Przy czym warto zauważyć, że dolę przywołuje się obecnie głównie w odniesieniu do tego co w tym życiu trudne i bolesne, jako czegoś nieodwołalnego, co można jedynie przyjąć i zaakceptować, nie po to jednak by popaść w apatię, czy marazm. Fatalizm chłopskiej doli należy chyba traktować jako sposób adaptacji – odsuwała ona rozterki dotyczące przyczyn i sensu przeżywanego cierpienia, a pozwalała skupić się na toczących się „tu i teraz”

zmaganiach o byt i przetrwanie, by mimo wszystko realizować (...) *ideały małej chłopskiej wspólnoty z charakterystyczną dla niej skrzętnością, zapobiegliwością, niepozornością, kruchością, ale też stałą odnawialnością i niezniszczalnością, a więc trwałością nawet w obliczu ogromu przewalającej się historii* (Sulima 2001: 167). Dola nie była więc pierwotnie przedstawiana jako coś złego, ale pokornie akceptowana jako dana od Boga (Engelking 2012: 343), wpisując się w scenariusz krzyża i Odkupienia.

Tak głębokiemu przeżywaniu wiary w życiu towarzyszyły silne identyfikacje wyznaniowe, które wyznaczały podstawowy krąg *swojskości*, czego przykłady znaleźć można nie tylko na bardzo pod tym względem specyficznej Białorusi, ale też w Galicji, w której nacjonalizacja chłopów mogła nastąpić tylko za pośrednictwem katolicyzmu (Łuczewski 2012). Obecnie jednak wydaje się rozpowszechniać również w społecznościach wiejskich to, co – w nieco innym wprawdzie kontekście – obserwowano na terenach etnicznego pogranicza: *Nieprzykładanie wagi do różnicy wyznaniowej nosi znamiona nakazu etycznego – przyzwoity człowiek nie powinien czynić żadnej różnicy (...) Ktoś kto kładzie nacisk na różnice, sprzeciwia się porządkowi moralnemu* (Straczuk 2006: 109). Wydaje się to wpisywać w zachodni model sekularyzacji, która odbywa się nie tyle przez otwarte zwalczanie religii, ile przez jej eliminację z dyskursu publicznego w imię unikania konfliktów i dyskryminacji, za czym idzie jej subiektywizacja i stopniowe znikanie ze społecznie wszak tworzonej (Berger i Lukmann 1983) rzeczywistości. Sekularyzacja nie eliminuje jednak wpływu wywodzących się z chrześcijaństwa struktur poznawczych i nawyków interpretacyjnych, które Anna Engelking znajdowała nawet na tych obszarach Europy Wschodniej, gdzie kościół instytucjonalny zanikł, albo stracił znaczenie i rozpowszechniła się *pustka nominacyjna* (2012: 659), czyli brak orientacji w kwestiach wyznaniowych. Również w takim środowisku społecznym (...) *zakres danego wyznania wyznacza w dużym stopniu zakres występowania tych samych czy też bardzo podobnych wzorów „świętości” lub po prostu cenionych wartości, tych samych uświęconych przez grupę symboli jej jedności, tych samych wzorów zachowań społecznych* (tamże: 663).

Więź rodzinno-sąsiedzka jako osnowa wspólnoty wiejskiej

Chłopskie gospodarowanie odbywało się w ramach podstawowej jednostki życia społecznego, jaką była rodzina, stanowiąca zarazem archetyp i podstawę wspólnoty lokalnej (Bojar 2014). Cechą charakterystyczną wspólnot są zaś (...) *praktyki służące uwspólnianiu działań i za pomocą mechanizmów emocjonalnych łączące jednostkę z szerszą zbiorowością* (Zalewska 2015: 240-241) We wspólnocie wiejskiej więzi rodzinne przenikały się z

sąsiedzki w ramach rodziny poszerzonej. Wiejską wspólnotę definiowano wręcz jako społeczność rodzin (Grabski 1995, Wieruszewska 2008).

Według Danuty Markowskiej, do cech charakterystycznych tradycyjnej rodziny chłopskiej należał: „ściśły związek z warsztatem rolnym, wyrażający się tożsamością przedsiębiorstwa rolnego z gospodarstwem domowym; jedność interesów rodziny z interesami gospodarstwa; ogniskowanie się wszystkich podstawowych funkcji rodziny wokół jej funkcji gospodarczych; nierozzerwalność związku małżeńskiego zawieranego w wyniku grupowo-rodzinnej decyzji, a traktowanego jako instytucja sakralna, powołana do splodzenia potomstwa i wspólnego osiągnięcia celów gospodarczych; patriarchalizm w stosunkach wewnątrzrodzinnych, a także w zewnętrznych stosunkach rodziny; niesamodzielność pojedynczej rodziny – jej zależność i współzależność w systemie krewniaczo-sąsiedzki; uniformizm rytmu życia rodzinnego; rygorizm wzorów kulturowych określających role i zadania poszczególnych członków rodziny (Bukraba-Rylska 2008: 139-140).

Ten model jest oczywiście pewnym typem idealnym, od którego zawsze istniały – mniej lub bardziej wyraźne – odstępstwa, a z czasem wykształciły się też różnice związane z typem wsi (podmiejskim lub peryferyjnym) oraz strukturą zawodową (Bukraba-Rylska 2008: 140).

Rodzina nie tylko była podstawową, wielofunkcyjną komórką życia społecznego (Starosta 1989: 168), ale także wokół niej koncentrowały się rytuały konstytuujące doroczny cykl życia. Jako podstawowa instytucja socjalizacji stanowiła ona również *środowisko kulturotwórcze* (Wieruszewska 2008: 36). Główną treścią przekazu międzypokoleniowego był system wartości, w tym wzorce osobowe. Wśród nich w najnowszej historii Polski wyróżnia się osoba Jana Pawła II jako punkt odniesienia w narracjach *kobiet z wszystkich trzech pokoleń* (Śliwa 2015: 241).

Założenie rodziny stanowiło niejako obowiązek człowieka – uznawano więc, że lepiej jest ożenić się źle niż wcale, a stare panny i kawalerowie mieli w społeczności wioskowej niższy status niż osoby w małżeństwach (Bukraba-Rylska 2008: 141). Panowała tendencja do homogamii społeczno-zawodowej i majątkowej (tamże: 144). W dalszym ciągu rolnicy są warstwą społeczną, w której się ona najsilniej utrzymuje (Domański 2005: 37), pomimo, że jako powód zawarcia małżeństwa mieszkańcy wsi podają zwykle miłość (Buchowski 1995: 61-62). Podejście do zawarcia małżeństwa było dość pragmatyczne, stąd też do wpajanych głównie przez Kościół zasad moralnych podchodzono często elastycznie. Uczuć małżeńskich nie wypadało okazywać demonstracyjnie – co nie oznacza, że były one źle widziane – gdyż małżeństwo było przede wszystkim instytucją społeczną, a nie związkiem opartym na

emocjach. W relacjach małżeńskich obowiązywała zaś przede wszystkim zasada wzajemnego szacunku i wypełniania obowiązków, która mogła być egzekwowana przez społeczność (Bukraba-Rylska 2008: 153). Pomimo często wskazywanego patriarchy – wydaje się, że przede wszystkim w sferze formalnej i oficjalnej – wiele wskazuje na dość partnerską pozycję kobiety w rodzinie chłopskiej (tamże: 150). Jako że rodzina skoncentrowana była wokół gospodarstwa rolnego, każdy jej członek miał wobec tego gospodarstwa obowiązki, a praca była również podstawowym narzędziem socjalizacji (tamże: 154-155).

Rola rodziny i jej miejsce w życiu jednostek ulega w późnej nowoczesności dynamicznym zmianom. Dostrzec można na polskiej prowincji symptomy osłabienia więzi rodzinnych, szczególnie w ramach rodziny poszerzonej, co przekłada się na siłę więzi lokalnych. Jednak niektórzy badacze dowodzą, że więź rodzinno-sąsiedzka nieodmiennie stanowi osnowę lokalnych wspólnot wiejskich jako (...) *struktura powiązań samopomocowych, wzajemnościowych*, (Wieruszewska 2004: 21). Maria Wieruszewska (2008: 35) zauważa również (...) *trwałość tradycji w dziedzinie regulującej zwyczajowe zasady pomocy w ramach wspólnoty wiejskiej oraz w sferze obrzędowości, zwłaszcza dotyczącej cyklu rodzinnego i dorocznego*, oraz dobrą orientację swoich badanych w kulturze społecznej (tamże: 36). Szczególnie (...) *najstarsze pokolenie [mieszkańców – przyp. AW] wsi prezentuje silne poczucie identyfikacji społecznej z grupą mieszkańców rodzinnej miejscowości. Najsilniej zabarwione emocjonalnie jest utożsamianie się z członkami własnej rodziny* (tamże: 232). To przede wszystkim cechą tej generacji mieszkańców wsi jest (...) *silne przywiązanie do posiadanej ziemi. Jest ono przejawem identyfikacji jednostek z pokoleniami przodków pracujących ciężko i żyjących dzięki płodom właśnie tej ziemi. „Ojcowizna” jest dla najstarszego pokolenia wartością niezbywalną* (Śliwa 2015: 232). Rodzina i ziemia łączą się więc dla nich w jedno – ojcowiznę, dziedzictwo, dom, do których powracali i do których tęsknili kiedy rozmaite historyczne zawirowania im ten powrót uniemożliwiły. Wyobrażenie „tradycyjnej” rodziny chłopskiej opiera się na takiej jej postaci, jaka funkcjonowała w okresie popańszczyźnianym (Bukraba-Rylska 2008: 139). Nieodmiennie jednak rodzina odgrywa ogromną rolę w życiu współczesnej wsi. Choć również na wsi rodziny stają się coraz mniejsze i coraz rzadziej spotyka się wielopokoleniowe gospodarstwa domowe, to w dalszym ciągu gospodarstwa domowe rolników są liczniejsze niż w innych grupach społeczno-zawodowych (przeciętnie 4,3 osoby), a gospodarstwa domowe składające się z 5 i więcej osób występują na obszarach wiejskich blisko trzykrotnie częściej niż w miastach (GUS 2011a: 148). Świadczy to o względnej trwałości kulturowego wzoru rodziny wiejskiej.

Zawód rolnika wciąż jest w zasadniczej mierze dziedziczny. W tym aspekcie kategoria farmerów zachowuje homogeniczny w wymiarze pochodzenia społeczny charakter środowisk wiejskich. Status farmera jest zwykle kontynuacją statusu „dobrego gospodarza”, który należał w przeszłości do ich ojców (Podedworna 2001: 91). Władysław Grabski (2004: 78) uznałby tę tendencję za dowód słuszności swojej tezy o wsi, jako grupie „nieodwracalnej”, tzn. takiej, której nie stworzą osoby pochodzące z innych środowisk (Bukraba-Rylska 2008: 138). Powolne tempo restrukturyzacji rolnictwa – w tym procesów koncentracji ziemi (Rosner, Stanny 2016: 224) – sugeruje, że rodziny rolnicze wciąż niechętnie pozbywają się swojej ojcowizny, szczególnie że (...) zdecydowanie najmniej „mobilne” pod względem charakterystyki strukturalnej sektora rolniczego są gminy dwóch województw: podkarpackiego i małopolskiego, co potwierdza trwałość struktur agrarnych ukształtowanych historycznie (tamże).

Wokół więzi rodzinnych i sąsiedzkich kształtowała się wspólnota wioskowa, a (...) była [ona – przyp. AW] jedyną strukturą, w której chłop czuł się pełnoprawnym i aktywnym członkiem⁵² (Starosta 1989: 155).

(...) dawnemu typowi społeczności wioskowej – „rolniczej, zintegrowanej wewnątrz i w znacznej mierze «zamkniętej» wobec innych środowisk odpowiadał typ rodziny «otwartej», poddanej kontroli społeczności wioskowej, zależnej od zespołu sąsiedzko-rodzinnego, niesamodzielnej w rozstrzyganiu swych wewnętrznych problemów” (Markowska 1964: 198, za Bukraba-Rylska 2008: 141).

Dezintegracji tradycyjnej społeczności towarzyszyło zaś usamodzielnianie się rodziny nuklearnej (Bukraba-Rylska 2008: 141).

Konstituująca ją więź społeczna (...) wyrażała się głównie w fakcie istnienia wioskowej opinii społecznej (Starosta 1989: 155), która była czynnikiem koniecznym i wystarczającym do utrzymania wspólnoty. Natomiast kształtowanie się owej opinii społecznej było (...) skutkiem istnienia zjawisk społecznych, „które przez pewien czas ogniskują uwagę wszystkich członków wspólnoty,” by następnie doprowadzić do identycznych postaw i wytworzyć świadomość tej identyczności (tamże: 156). Niejako antycypując koncepcję Randalla Collinsa (2011) teoretycy koncepcji zmiany instytucjonalnej na wsi (Znaniński i

⁵² Anna Engelking (2012: 28), wychodząc od autodefinicji chłopca polskiego w XIX wieku, stwierdza jej aktualność w odniesieniu do wsi białoruskiej: *tożsamość mieszkańców białoruskich wsi (...) jest zawsze tożsamością lokalną, jaka w zasadzie pozostaje obojętna na nowoczesne projekty ideologiczne i polityczne. Ta przeciwstawiająca się „nietutejszości” „tutejszość” (...) jest zawsze co najmniej implicytnie obecna w narracji tożsamościowej kolchoźników (...)* To właśnie ludzi „tutejszych”, „miejscowych”, „z naszej wioski”, „z naszej parafii” spotyka etnograf we wsi białoruskiej o innych identyfikacjach dowiaduje się w dalszej kolejności, zwykle dopiero po zapytaniu o nie. Wydaje się, że nie można tego jednak powiedzieć o polskich rolnikach, którzy jednak ulegli nacjonalizacji (Łuczewski 2012).

Thomas 1975) zauważali, że jednostka musiała zachowywać się jak inni członkowie wspólnoty, by (...) *zapewnić sobie pozytywny oddźwięk emocjonalny w grupie* (Starosta 1989: 156). Wspólnota może zarówno abstrahować od podziałów społecznych, jak i je konkretyzować (Neal 2009).

Wobec zachodzących obecnie przemian społecznych, przetrwanie, albo odbudowa wspólnoty moralno-kulturowo-administracyjnej w wyraźnie określonych ramach przestrzennych, np. gminy, uznawana jest za niemożliwą (tamże: 172). Z drugiej strony badacze aktywności społecznej w dalszym ciągu obserwują w społecznościach lokalnych na polskiej prowincji (...) *brak granicy między kontekstem towarzysko-sąsiedzkim a działalnością organizacyjną* (Kurczewski 2003: 261), typowy dla wspólnoty wiejskiej. Etnografowie obserwujący pojawiające się na polskiej wsi konflikty, odnotowują zaś wytwarzający się w takiej sytuacji (...) *amalgamat znaczeń łączący elementy waloryzacji pragmatycznych i ideologicznych z lokalnymi rozpoznaniem uczestników sporu. Te ostatnie oparte zostały na wielowektorowych wewnętrznych kategoriach identyfikacyjnych* (Kowalewski, Sierocki 2011: 203-204) opartych o powiązania rodzinne, towarzyskie, biznesowe, itp. Przybysze nie są zbyt ochoczo włączani w obręb stosunków społecznych zasiedziałyłch mieszkańców⁵³, są traktowani nieufnie, zaś ten swoisty ekskluzywizm stanowić może dowód na to, że zachowują oni przynajmniej elementy wspólnotowości.

Dobry gospodarz, pan i Żyd

Dla klasycznej socjologii wsi (Znaniński, Chałasiński, Grabski) tradycja pańszczyźniana i związana z nią dychotomia chłopsko-pańska odgrywała kluczową rolę w wyjaśnianiu obecnych na wsi wzorów społeczno-obyczajowych. Okres poddaństwa chłopów wydawać by się mógł odległą przeszłością, której oddziaływanie na współczesną wieś niewiele znaczy, w porównaniu z zachodzącymi obecnie gwałtownymi przemianami społeczno-ekonomicznymi, czy nawet z wpływem jaki wywiera dziedzictwo PRL. Wiodący etnografowie wsi polskiej i wschodnioeuropejskiej (Malewska-Szałygin 2008, Rakowski 2009, Engelking 2012) zgodnie podkreślają jednak trwanie ukształtowanych w okresie pańszczyzny wzorów osobowych – przede wszystkim, *dobrego gospodarza, pana i Żyda* – w postrzeganiu i interpretacji świata przez potomków chłopów. Izabella Bukraba-Rylska (2008 105) podkreśla wręcz, że *człowiek ziemi* jako *trwały wzór osobowy* wykracza poza dychotomię społeczeństwa tradycyjnego i nowoczesnego, a w związku z tym może oddawać

⁵³ Napływowi przedsiębiorca zwany przez badanych Kowalewskiego i Sierockiego *Warszawiakiem* pozostaje *obcy*, nie ma dostępu do wewnętrznego doświadczenia wspólnoty wsi.

złożoność postaw i orientacji życiowych właściwych środowiskom wiejskim (tamże) również współcześnie.

Figura dobrego gospodarza wydaje się więc najważniejszym z tych trwałych wzorów osobowych, ponieważ determinuje postrzeganie zasad funkcjonowania człowieka w świecie. Cały świat potrzebuje bowiem gospodarza:

Świat wówczas jest na tyle kontrolowany (...) na ile zależy od człowieka i jednocześnie na tyle, ile człowiek jest zależny od niego, a zatem jest kontrolowany w sposób totalny. To sytuacja, w której obrót spraw dokonuje się samoistnie, ale jednocześnie wymaga tytanicznej pracy (wbrew zasadzie niesprzeczności) (Rakowski 2009: 84).

Wojciech Pieniążek (1995), do którego Tomasz Rakowski się tu odwołuje – twierdzi, że ten chłopski świat jest ciągle zagrożony *osunięciem się w chaos*.

Widać tu jakby symetrię omnipotencji, świata i jego nadzorcy – gospodarza (Pieniążek 1995: 38). W kontekście tego, co zostało powiedziane, zjawisko chłopskiej bierności i rezygnacji wobec świata (Szafraniec 2002: 93-96), „opuszczonych rąk” (Wilkin 1988), „traumy polskiej wsi” (Kocik 2001) czy w końcu też „wyuczonej bezradności” (Zinserling 2002) nabiera zupełnie innego znaczenia (Rakowski 2009: 89).

Stosunek do władzy również był w tradycyjnej kulturze chłopskiej czymś pośrednim pomiędzy porządkiem naturalnym, a porządkiem boskim, co *wyklucza ideę politycznej działalności* (Thomas, Znanięcki 1976: 132-133)⁵⁴. Z takiego postrzegania rzeczywistości bierze się tęsknota za silną ręką państwa i niechęć do chaotycznego rynku⁵⁵, gdyż we współczesnych realiach wzór *gospodarza-ojca – ze wszystkimi tradycyjnie związanymi z tym wzorem obowiązkami i przywilejami* (Malewska-Szałygin 2008: 208) – najpełniej uobecnia się właśnie w postawach wobec władzy państwowej. Państwo to wytwór procesów mityzacji, niepodatny na zmiany, oparty na wyobrażeniach o dobrym gospodarzu i wysokim autorytecie zamożnych gospodarzy w strukturach wsi (Malewska-Szałygin 2008: 59-98, Engelking 2012: 182, 420). Z „gospodarskiej” *perspektywy widziane są też relacje własności wiążące władzę, państwo i naród* (tamże). Dziedzictwo kultury chłopskiej bywa więc traktowane jako wyjaśnienie postaw niechętnych gospodarce rynkowej i bierności w procesie demokratycznym.

⁵⁴ *„Na wsi Wałęsa nie był takim wielkim autorytetem. Solidarność też była inaczej odbierana. To nie dotyczyło nas bezpośrednio” – mówi przedstawicielka średniego pokolenia ze wsi (Śliwa 2015: 235).*

⁵⁵ Tym pragnieniem kontroli nad światem, wpisany we wzór dobrego gospodarza – *głęboko obecny, w opisywanych doświadczeniach bezrobotnych wsi – Tomasz Rakowski (2009: 86) wyjaśnia powszechną wśród swych badanych tęsknotę za stabilnością PRL-u.*

Maria Wieruszewska (2008: 33) uważa jednak *tezy o „nieobywatelskości” wsi* za uproszczone – na wsi działają bowiem nieformalne sieci współpracy i tradycyjne organizacje. Natomiast Izabella Bukraba-Rylska (2008: 103) dowodzi, że wzór dobrego gospodarza może być zasobem również w warunkach współczesnego społeczeństwa i rynku, a to ze względu na liczne cnoty z nim związane. *Liczenie się z otoczeniem, satysfakcja płynąca ze świadomości, iż jego przedsięwzięcie służy także innym ludziom, wreszcie zapobiegliwe i ostrożne trzymanie się ziemi.* Pracowitość, skrzętność, dokładność, umiłowanie porządku – wszystkie te cechy charakteryzujące dobrego gospodarza:

(...) nie tylko świadczą o nim jako o człowieku, ale dzięki nim jest on również dobrym właścicielem majątku i zarazem szanowanym obywatelem. (...) Nie ma tu zatem mowy o rozdzielaniu, a tym bardziej przeciwstawianiu prywatnego, społecznego czy ekonomicznego aspektu życia człowieka – działania podejmowane w jednym z tych zakresów przekładają się na pozostałe, a odpowiedni tryb życia procentuje wielorako (tamże: 104).

Dobry gospodarz reprezentuje więc wszystkie cechy dobrego obywatela, w klasycznym – wywodzącym się jeszcze ze starożytności – rozumieniu tego pojęcia. Pewnym potwierdzeniem tego obywatelskiego potencjału kultury chłopskiej jest sytuacja na przedmieściach polskich miast, gdzie działalność społeczna i lokalna polityka kształtowana jest przez mieszkańców rodzimego, chłopskiego pochodzenia, nie zaś przez – często zamożniejszych i lepiej wykształconych – przybyszów z miast (Kajdanek 2012).

Stosunek potomków chłopów do ludzi władzy (polityków, urzędników, ale też ogólnie – inteligencji) naznaczony jest jednak również figurą *pana*, stanowiącego *socjalny stereotyp „obcego”* (Sulima 1992: 145). Tradycja niechęci i *przepaści społecznej* między chłopami i panami⁵⁶ rzutuje obecnie na stosunek do polityków (Malewska-Szałygin 2008: 101-103), zgodnie z zasadą, że *pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków* (Hastrup 1997: 24). Gdy więc nie ma dawnych panów, ich pozycję w chłopskim obrazie świata przejęli ci, którzy są od nich wyżej w (lokalnej) hierarchii społecznej (Engelking 2012: 198)⁵⁷. Niejakim potwierdzeniem tej linii rozumowania we współczesnej Polsce jest przejmowanie dawnych pałaców, dworów i PGR-ów przez przedstawicieli biznesu, polityki, czy choćby klasy średniej. W relacjach z władzą i

⁵⁶Anna Engelking (2012: 193) opisuje to wręcz jako przeciwstawienie *panów ludziom*, co byłoby podobne do etnicznych określeń we wspólnocie pierwotnej, gdzie *człowiek* oznaczało członka własnej grupy.

⁵⁷A. Engelking przywołuje tu wnioski Władysława Grabskiego, jeszcze sprzed II wojny światowej, który uznawał wyniosłe traktowanie ludu przez inteligencję i nieufność tegoż *do każdego, kto wobec niego występuje jako pan lub sługa pański* (Grabski 1938: 39, za: Engelking 2012: 198) za dziedzictwo czasów pańszczyźnianych.

urzędnikami dostrzec więc można odzwierciedlenie rozpowszechnionego wśród chłopów poczucia krzywdy, marginalizacji i upośledzenia. Symbolicznej zemsty i buntu przeciw panu chłop dokonywał *prześmiewczym humorem i anegdotą, sprytem i przebiegłością, podstępem i bojkotem*, a wreszcie otwartym oporem (tamże: 295-296). Z etosem ciężkiej pracy łączyła się więc akceptacja różnego rodzaju kombinowania, zwłaszcza w sferach niejasnej, lub wspólnej własności, czy nawet drobnych kradzieży, co łączy się jeszcze dziedzictwem praktyk pańszczyźnianych – kradzież jako usprawiedliwiona reakcja na wyzysk ze strony dworu, podczas gdy surowo oceniana była kradzież w ramach wspólnoty wiejskiej (tamże: 141-144).

Pewne atrybuty pańskości – takie jak dbałość o prestiż i pozycję w środowisku, działalność charytatywna – przyjmuje również formująca się wciąż klasa wiejskich przedsiębiorców, którzy według Barbary Fedyszak-Radziejowskiej stanowią kategorię najsilniej przekształcającą (...) *strukturę społeczno-zawodową, hierarchię prestiżu i skład tradycyjnej elity wiejskiej* (2001: 228).

Co ważne, figurę pana można również odnaleźć w postawie chłopów wobec inteligencji, klasy średniej i mieszkańców miasta – postrzeganych jako zamożniejszych, lepiej wykształconych, czy też obytych z kulturą wysoką – tak jak to pojęcie jest stosowane na Podhalu⁵⁸. W regionie tym widać najwyraźniej, jak w wyobrażeniach mieszkańców wsi mieszczenie weszli w miejsce opustoszałe ze szlachty/ziemiaństwa, który to proces dał się zaobserwować również w innych częściach Polski (Szpak 2013). Anna Engelking (tamże: 387-388) dostrzega następujący ciąg skojarzeniowy: pan – naczelnik – człowiek wykształcony – mieszkaniec miasta, w którym to modelu opozycja *wieś : miasto kontynuuje dawną opozycję chłop : pan* (Styk 1988: 230). Ma tutaj pewne odzwierciedlenie wtórność wsi wobec miasta, bo osobowość społeczna chłopca zorganizowana jest w odniesieniu do osoby pana (Chałasiński 1938: 73).

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. Jego praca, zabawa, myślenie nie potrzebują uzasadnienia z zewnątrz przez cel, jakiemu służą, lub skutek, jaki wywołują. On sam jest miarą i sędzią wartości. Sam jest dla siebie władcą. W przeciwieństwie do pana chłop jest do roboty. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu. (...) Uzasadnienie jego istnienia leży nie w nim samym, ale poza nim w wieczystym porządku świata, w którym „chłop chłopem zawsze będzie”.

⁵⁸ W tym regionie ludność miejscowa ma z zasady pochodzenie chłopskie, regionalizm góralski u swoich źródeł był mocno powiązany z ruchem ludowym, co widać w dorobku Władysława Orkana, a obcy – przybysze z miast wciąż nazywani są przez górali – szczególnie najstarsze pokolenie – *panami*. Kultura wysoka zaś to kultura *pańska*, podobnie określana jest literacka polszczyzna (Nowicka, Wrona 2015: 131-132).

(...) *W społeczeństwie widzianym z kręgu pańskiego dominującą rolę odgrywa indywidualność ludzka; społeczeństwo widziane z kręgu chłopskiego – to hierarchia stanowisk społecznych (...) Wiąże się ono z nierozłącznie z istnieniem klasy pracy fizycznej z jednej strony, a klasy wolnej od pracy fizycznej – z drugiej* (Chałasiński 1938: 72).

Widać tu również spotkanie osobowości (po)nowoczesnej, młodego pokolenia, człowieka, który sam dla siebie chce być światem (Augé 2011) i osobowości tradycyjnej, człowieka ziemi, z jego dolą i umocowaniem w wartościach wyższych.

Jednak ludowy obraz inteligenta ukształtowany został nie tylko przez figurę pana, ale również Żyda – wyżej stojącego w hierarchii społecznej niż pańszczyźniany chłop, często pracującego umysłowo i związanego z gospodarką pieniężną, łatwo asymilującego się do kultury *pańskiej* (Engelking 2012: 451-454). Skojarzenie z handlem prowadziło do semantycznego przesunięcia – Żyd zaczął oznaczać osobę zajmującą się handlem (tamże: 483), a *postępować żydowato* – chytryść w kwestiach związanych z pieniędzmi (Tokarska-Bakir 2008: 348). Podobna wydaje się nieufność chłopów wobec prywatnych pracodawców i prowadzących własną działalność gospodarczą – skłonnych do nieuczciwych postaw *prywaciarzy*. *Handel [chłopi – AW] uważają za zajęcie z natury nieuczciwe* (Kędziorek 1996: 116). Wpisuje się w ten model również opis antysemityzmu na nieodległej od Gór Świętokrzyskich Sandomierszczyźnie (Tokarska-Bakir 2008)⁵⁹. Żydzi kojarzą się z miastem i działalnością nierolniczą, a ciąg skojarzeniowy miasto-urząd-władza łączy Żydów z władzą (Engelking 2012: 477-478) i prowadzi do przekonania o zdominowaniu władzy (polityki i urzędów) przez Żydów (Malewska-Szałygin 2008: 108-115). Wydaje się, że trwanie postaw antysemitycznych w społeczeństwie polskim pomimo bardzo niewielkiej liczebności i pełnej asymilacji społeczności żydowskiej można wytłumaczyć tym właśnie ciągiem skojarzeń, tak jak dla wsi białoruskiej wykazała to Anna Engelking (2012: 480): *W ten sposób żydzi, w zasadzie nieobecni dziś fizycznie w społecznym krajobrazie kołchozowych wsi, zostali przez logikę stereotypu przesunięci do miast i urzędów i tym samym zachowani w krajobrazie symbolicznym*. Dochodzi więc do *fuzji kategorii Żydów i „panów”* (Malewska Szałygin 2008: 110), potwierdzających chłopską tożsamość opartą o poczucie *społecznej niższości* (Engelking

⁵⁹ Łączy się z tym swego rodzaju wypieranie przez powojenną już kulturę chłopską faktu zagłady poprzez retorykę czystki etnicznej i deportacji, a nie ludobójstwa (Tokarska-Bakir 2008: 612-613, za Engelking 2012: 480). Wcześniej nagminnie były miękkie formy przemocy w postaci kawałów i dokuczania, poświadczane w regionie sandomierskim (Tokarska-Bakir 2008: 595-597, Engelking 2012: 509). Kliszę Żydów-oszustów wyjaśnia się jako reakcję na żydowską konwencję kupiecką zakładającą targowanie się i niestałość cen. Żydom przypisywano wręcz odmienną moralność (Tokarska-Bakir 2008), do tego dochodziło jeszcze skojarzenie z Judaszem. Był to jednocześnie naród wybrany i przeklęty (Zowczak 2000: 159-160).

2012: 487). Figura Żyda – przyrodzonego wroga chrześcijaństwa – przejawia się też w stosunku do komunistów, którzy również zwalczyli wiarę (Engelking 2012: 719). Wydaje się, że obecnie takim symbolem osoby wrogiej wobec kościoła stał się właśnie komunista.

Warto jednak podkreślić, że te mity, pomagające budować *communitas* (tamże: 310), uzasadniające swojskość i obcość, nie są raz na zawsze zadane, ale w zależności od warunków określani ludzie są odczuwani przez społeczność jako obcy lub nie (Engelking 2012: 310), a *wspólny wysiłek wykonywany z konieczności czy wyboru może stać się znakiem przekroczenia granicy obcości. Ten zaś może stać się wstępem do zażyłości* (Zadrożyńska 1983: 89).

Jak pan zawędrował na wieś... i przejmuje ją na własność, albo – od homo faber do homo ludens. Przemiany kultury i stylu życia na wsi jako zmiana generacyjna⁶⁰

Wiele zjawisk towarzyszących transformacji politycznej i ekonomicznej Polski po 1989 r. takich jak dezagraryzacja⁶¹, burżuazyjnienie (gentryfikacja) i proletaryzacja (Halamska 2016), zanikanie chłopskiego stylu życia (Palska 2009) jest kontynuacją zjawisk obserwowanych jeszcze w okresie PRL (np. Chałasiński 1967, Golachowski 1969, Wieruszewska 1971). W wielu kwestiach wieś – czyli przede wszystkim warstwa chłopska – zatracą swoją kulturową odrębność, co odzwierciedla się w wynikach badań sondażowych (Wciórka, Zagórski 2007). Izabella Bukraba-Rylska i Wojciech Burszta (2011) zauważają, że jednej strony wzrastająca heterogeniczność współczesnych obszarów wiejskich wymyka się wszelkim teoretycznym klasyfikacjom. Z drugiej strony zanikają regionalizmy a gusta kulturalne mieszkańców prowincji wydają się ujednolicone. Odwrócili się oni od kultury tradycyjnej, którą uważają za *obciachową*, a ciążą ku kulturze masowej, której nie należy mylić z kulturą popularną. Niewielu z nich przejawia aktywność w zakresie nowych form sztuki, rzadko spotyka się przedstawicieli subkultur – najczęściej hiphopowej i metalowej. Ich odbiór kultury jest mało refleksyjny, podoba im się to, co znają z telewizji, co szczególnie widać przy okazji organizowanych przez niemal każdą gminę corocznych *Dni*. Są biernymi i – używając terminologii Richarda Petersona (2005) – jednożernymi (*univorous*) odbiorcami kultury⁶².

⁶⁰Parafraza tytułu artykułu Kazimierza Sikory (1993).

⁶¹Z drugiej strony zachodzą też procesy repezantyzacji (Wieruszewska 2008: 33).

⁶²Zróżnicowanie gustów, potrzeb i postaw względem kultury jest jednak przede wszystkim pochodną podziału klasa średnia – klasy ludowe (Buchowski 1997). Spodziewać się można, że życie kulturalne mieszkańców wielu wielkomiejskich podwórek nie jest dużo bogatsze niż mieszkańców małego miasta. Wbrew zakorzenionych w polskim imaginariu wyobrażeń, miasto to nie tylko inteligencja, czy też klasa średnia ale również warstwa

Zanikowi dawnych regionalizmów kulturowych towarzyszy jednak – rozpoczęte jeszcze w okresie realnego socjalizmu⁶³ – różnicowanie się obszarów wiejskich na trzy typy o różnych charakterystykach ekonomicznych i demograficznych: peryferyjne, wielofunkcyjne i podmiejskie (Hałamska 2015). Dodatkowo, dwa makro-regiony o odmiennej dynamice (...) *przemian społecznych i gospodarczych (...) wyznacza linia (...) przebiegająca (w przybliżeniu) od Suwałk do Opola* (Rosner, Stanny 2016: 222) – na południowy-wschód od tej linii grupują się gminy o powolnym tempie dezagrarnizacji i rozwoju ekonomicznego oraz niekorzystnych przemianach demograficznych (starzenie się populacji, odpływ kobiet w wieku rozrodczym, ujemne saldo migracji), na północnym-wschodzie tempo odchodzenia od rolnictwa jest zróżnicowane a rozwój gospodarczy na ogół szybszy.

Badacze patrzący z perspektywy ekonomiczno-demograficznej stwierdzają, że dokonujące się przemiany wsi polskiej miały podłoże związane przede wszystkim z kwestiami demograficznymi, edukacją i rynkiem pracy, a także dostrzegają zasadnicze znaczenie migracji zagranicznych i wewnętrznych (tamże). Jeśli *zmiana jest następstwem różnic w czasie trwającej tożsamości* (Nisbet 1972, za: Starosta 1989: 147), to pisanie o zmianach w kulturze wiejskiej implikować musi założenie, że pomimo wszystko pozostaje wciąż jakaś tożsamość kulturowa, w której wszystkie owe przekształcenia się odbywają. Podstawową formą zmiany społecznej, która jednocześnie podtrzymuje ciągłość, jest następstwo pokoleń, które przynosi pewną *dezorganizację* – bo dla młodych ludzi ważne jest pragnienie nowego doświadczenia – ale współlistnieje ona z procesami reorganizacji (Starosta 1989: 158). Zmiana pokoleniowa była więc od początku w centrum zainteresowania badaczy wsi (np. Czarnowski 1956a: 167–168, Chałasiński 1984). Dokonywała się ona poprzez instytucje – szkołę, rynek, zakład pracy, media, itd. – które wprowadzały do kultury wiejskiej nowe wartości i nowe wzorce osobowe.

Józef Chałasiński (1984) zauważał, że młodzież chłopska okresu międzywojennego balansuje pomiędzy dwoma wzorami osobowymi: *pastucha* i *ucznia*, z których pierwszy nabywany jest – i rozwijany – w środowisku rodzinno-sąsiedzkim, a drugi wpajany przez instytucję szkoły. *Pastuch* jest zaprawiony do pracy i nawykły do samodzielności, *uczeń* – wolny od pracy fizycznej, bezprodukcyjny i niesamodzielny życiowo (Bukraba-Rylska 2008: 155).

robotnicza, słabo wykwalifikowani pracownicy usług, społeczności zmagające się z bezrobociem i ubóstwem, a równocześnie podzielające – przypisywane głównie wsi – tradycje lokalności i wspólnotowości.

⁶³ Wyróżniono wówczas wsie *sproletaryzowane* – zamieszkane głównie przez chłopo-robotników, dla których coraz większą rolę odgrywała praca w miejskich zakładach przemysłowych (Wieruszewska 1971).

Pierwszy opiera się na zwartej grupie rodzinnej, podporządkowującej indywidualność członków i przestrzegającej niezmienności form zbiorowego życia, drugi opiera się na indywidualności jednostki i przed jednostką otwiera zróżnicowane i zmieniające się tereny kariery życiowej i indywidualnego sukcesu (Chałasiński 1984: 29-30).

Chałasiński odnosił te wzory osobowe jedynie do młodzieży w wieku obowiązku szkolnego – który trwał w owym okresie znacznie krócej niż obecnie – jednak wydaje się, że jego spostrzeżenie pozostaje w dużym stopniu aktualne, i to pomimo że instytucja pastwiska zniknęła wraz z industrializacją i skokiem edukacyjnym okresu PRL.

Co więcej, jeśli spojrzeć na owe wzory osobowe przez pryzmat tożsamości kulturowej i – przede wszystkim – habitusu, to okazują się one bardzo interesującym punktem wyjścia do analizy społeczności wiejskich. Rosnąca heterogeniczność wsi to przede wszystkim coraz większa liczba instytucji, które biorą udział w socjalizacji młodego człowieka. Każda z nich wpaja mu określony wzorzec osobowy z charakterystycznym habitusem, który – jak należy założyć – nie zanika wraz z osiągnięciem dorosłości, ale przenosi się na kolejne etapy życia, czego przykładem jest dyskusja nad rolą kompleksu prymusa w karierze zawodowej (Berglas 2005). Zapoczątkowane przez Pierre’a Bourdieu badania nad habitusem skupiają się przede wszystkim na tym, jak nawyki ludzi uzależnione są od ich pochodzenia społecznego, przede wszystkim klasy społecznej – co wpływa chociażby na możliwości radzenia sobie w systemie edukacji. Warto jednak zauważyć za Józefem Chałasińskim, że sama szkoła kształtuje w uczniach pewne dyspozycje życiowe i stanowi środowisko wytwarzania się nowych wzorów kulturowych, a więc nie tylko służy transmisji kultury, ale też ją wytwarza. Szkoła miała więc zasadnicze znaczenie dla wytworzenia się kategorii *młodzieży*, która z kolei stworzyła warunki do rozwoju kontrkultury i wielkiej rewolucji obyczajowej, która na zachodzie zaszła w latach 60-tych i 70-tych, a w Polsce wydaje się kulminować właśnie obecnie (Green 1997, Zahorska 2017). Szkoła nie jest jednak jedyną instytucją kształtującą tożsamość kulturową współczesnego człowieka – ogromne znaczenie ma uczestnictwo w rynku pracy, towarów i usług, a także – coraz bardziej pochłaniający (szczególnie młodych ludzi) – odbiór mediów.

Ważne i interesujące jest śledzenie kolejnych losów starych, popańszczyźnianych wzorów *dobrego gospodarza, pana i Żyda* – a może obecnie raczej *obywatela, człowieka władzy i człowieka interesu*, których pierwszą emanacją byli wspomniani aktorzy społeczeństwa stanowego. Są one do nadal przekazywane i utrwalane głównie w socjalizacji pierwotnej – w rodzinie i środowisku sąsiedzkim. Nie można jednak zignorować malejącej roli rodziny – i w ogóle instytucji opartych o więzi pierwotne, w tym wspólnoty lokalnej – w procesie socjalizacji (również socjalizacji pierwotnej) a coraz większego udziału w tym

procesie instytucji edukacyjnych, mediów (przede wszystkim elektronicznych) i rynku oraz środowisk wytwarzających się wokół tych instytucji.

Nie przypadkiem Józef Chałasiński zauważał ogromną rolę szkoły w rozwoju osobowości młodzieży – i to w epoce, kiedy powszechne było jedynie wykształcenie podstawowe. Wydaje się, że **to właśnie ta instytucja jest w dużym stopniu odpowiedzialna za stopniowe ale coraz wyraźniejsze – z pokolenia na pokolenie – upowszechnianie się tożsamości i postaw życiowych typowych dla późnej nowoczesności**, co widać w porównaniu tożsamości kobiet z trzech pokoleń, w tym również kobiet wiejskich:

Młodzież (...) okresu [PRL – przyp. AW] zaczęła zwracać uwagę na własne potrzeby jako jednostek. Docierające różnymi drogami informacje o innych wzorach pełnienia ról społecznych powodowały skoncentrowanie uwagi młodych ludzi na swej przyszłości. Poszerzanie samoświadomości dotyczącej predyspozycji, zainteresowań, planów życiowych, odróżniały pokolenie córek od pokolenia babek (Śliwa 2015: 235).

Upowszechnienie się kształcenia na coraz wyższych szczeblach wiąże się ze zmianą priorytetów życiowych. Założenie rodziny, będące priorytetem dla wcześniejszych pokoleń (szczególnie dla kobiet), zostało zepchnięte na dalszy plan przez pracę zawodową poza domem i karierę. Badane przez Ewę Śliwę młode kobiety z wielopokoleniowych rodzin (...) *nie deklarowały w swych najbliższych planach chęci założenia rodziny. Realizację tej wartości odkładały na bliżej nieokreśloną przyszłość. Pokolenie to dąży do pełnej realizacji swej tożsamości jednostkowej* (tamże: 239). Przez realizację tej tożsamości rozumie zaś w dużym stopniu rozwój zawodowy (w czym dostrzec można kontynuację wzoru osobowego ucznia) i konsumpcję (wzór osobowy klienta), w tym także odbiór mediów (wzór osobowy widza), nie zaś w powinnościach wobec Boga, rodziny i wspólnoty, zgodnie z kierunkiem przemian cywilizacji, w której *praca staje się domem a dom staje się pracą* (Hochschild 1997).

W oczy rzuca się przy tym analogia pomiędzy figurą *ucznia* i opisywanym wyżej wzorem osobowym *pana* – młodzi reprezentują kulturę *pańską* z jej indywidualizmem, nastawieniem na samorealizację (tak jak ją się akurat w kulturze projektuje), ale także różnymi dysfunkcjami, o których pisała Izabella Bukraba-Rylska (2008: 155), przypominając figury *Lewantyńczyka* i *homo oeconomicusa*, podczas gdy starsi bliżsi są wzorcem chłopskiej kultury tradycyjnej. Młodzi wykształceni (*panowie*), którzy nie stanowią już tylko górnego marginesu społeczeństwa, żyją więc dla siebie – w czym należy chyba upatrywać źródeł wielu podstawowych problemów współczesnych społeczeństw typu zachodniego – podczas gdy starsi, rolnicy (*chłopi*) żyją dla innych i ze swoich nierzadko kilkusetzłotowych emerytur odkładają oszczędności na prezenty dla wnuków. Można więc powiedzieć, że obserwowane

na wsi przemiany to zwycięstwo projektu nowoczesności, w którym odpowiedzialnością elity (...) stało się poprowadzenie mas ku człowieczeństwu (Bauman 2012: 52), zarówno za pomocą perswazji jak i wymuszenia, w którym to procesie znacznie większą wagę ma monopol na legalne nauczanie, niż na legalne stosowanie przemocy (Gellner 2009: 117, tamże). Nieoczekiwanym efektem powszechności i długotrwałości edukacji stało się jednak ugruntowanie w społeczeństwie postaw typowych dla środowiska szkolnego – nawet w dorosłym życiu – które z kolei opiera się na wartościach będących kontynuacją dawnej tożsamości kulturowej warstw rządzących.

Do cech młodego pokolenia należy również otwartość na zmianę, postrzeganą jako przestrzeń otwierających się możliwości do pełnego realizowania swych potrzeb, planów i marzeń (Śliwa 2015: 239), co związane jest z nabywanym już w socjalizacji pierwotnej metanawykiem. Anna Zalewska (2015) analizuje go z perspektyw teorii praktyk społecznych definiuje jako specyficzny habitus, nastawiony na rejestrację nowego (tamże: 240), jako dyspozycję (...) do tego, by elastycznie przyjmować nowe racje, znaczenia i praktyki (tamże: 239). Jednak nawet jeśli przyjąć, że otwartość na zmiany może się stać dla człowieka nawykiem, to zmiana nawyków nie zachodzi w sposób dowolny. Aby nowa praktyka została zinternalizowana, musi pasować do struktury dotychczas realizowanych praktyk, czyli – można by rzec – habitusu. To dopasowywanie zmienia jednak jednostkę, co wpływa na to, jakie praktyki będzie mogła zinternalizować w przyszłości (tamże: 238). Poza tym, dana osoba internalizuje określoną praktykę, jeśli emocjonalnie identyfikuje się z jej znaczeniami (tamże: 237), czyli jeśli jest ona zgodna z jej tożsamością kulturową. Jest to szczególnie w przypadku kultury młodości, która zasadza się na (...) *uwspólnianiu działań ludzkich wokół podzielanych znaczeń. Żeby osoba była zaangażowana w pewną praktykę, musi być ona widoczna i rozpoznawalna* (tamże). Widoczność i rozpoznawalność zapewniają zaś przede wszystkim media⁶⁴. Podstawowych motywacji posiadaczom metanawyku – czyli przede wszystkim młodemu pokoleniu – dostarcza współgranie emocjonalne z innymi, poczucie zrozumienia, bycia podobnym, empatia. To one stanowią bazę relacji, nie zaś poczucie obowiązku i powinności, na których opiera się więź społeczna (tamże).

Z drugiej strony, tempo przemian wydaje się wzmacniać procesy urefleksyjnienia tożsamości, również tożsamości wiejskich i lokalnych, co widać na przykładzie mobilności kobiet pochodzących ze wsi. Konieczność opuszczenia rodzinnego domu, w celu dalszego

⁶⁴ Badacze społeczności wiejskich od początku dostrzegali, że prasa (a obecnie można powiedzieć ogólniej – media) tworzy nową, ponadlokalną opinię społeczną, która prowadzi finalnie do wykształcenia się wspólnoty narodowej (Starosta 1989: 159). Porozumienie za pomocą słowa drukowanego zastępowało bezpośredni kontakt osobisty (tamże: 160).

kształcenia wzmagała u nich poczucie identyfikacji ze społecznością rodzinnej wsi (Śliwa 2015: 235). Równolegle widoczna jest oficjalna i zinstytucjonalizowana afirmacja lokalności – przy równoległym słabnięciu więzi i odrębności lokalnych – *naturalne całości oparte na wspólnocie pochodzenia, „lokalne” (...) niegdyś opisywane przez modernizacyjną propagandę jako prowincjonalne, zaściankowe, pełne uprzedzeń, opresyjne i otępiające, stają się celem kulturowych krucjat prowadzonych w imię „sensownych wyborów”* (Bauman 2012: 48). Lokalność ma być więc remedium na deficyt sensu, wynikający z coraz słabszego przeżywania wiary.

2.2. Przybysze z ponowoczesności. Główne profile kulturowe migrantów z miast

Figury typowe dla polskiej kultury ludowej są nieliczne i mają długie życie w literaturze etnograficznej i badaniach kulturowych. Natomiast liczba wzorów osobowych typowych dla późnej nowoczesności jest ogromna. Literatura socjologiczna obfituje w segmentacje konsumentów, odbiorców kultury, itp. Wyniki tych analiz rzadko zyskują sobie trwałe uznanie badaczy. Z drugiej strony popularne figury – np. konsumenta (patrz Aldridge 2006), obudowywane są wieloma – często wzajemnie się wykluczającymi – definicjami i charakterystykami.

Migranci z miast są kategorią ogromnie zróżnicowaną i trudno przypisać im jedną tożsamość kulturową. Migracje do wsi mogą mieć charakter antymetropolitarny, antymiejski lub prowiejski (Halliday i Coombes 1995, za: Podedworna i Pilichowski 2011: 14). Jednak z reguły migranci reprezentują w społecznościach wiejskich wartości sprzeczne z tradycyjną wiejską tożsamością kulturową, więc ich napływ wzmacnia procesy zanikania kultury wiejskiej. Niektórzy uciekli z miast przed skutkami transformacji gospodarczej (Fabisiak 2010) – bezrobociem i wzrostem cen – licząc na *zniesienie kosztów egzystencji* (Rakowski 2009: 359). Wybór takiego miejsca zamieszkania nie wiązał się na ogół z rolnictwem, ale z poszukiwaniem miejsca (...) *gdzie koszty życia są minimalne, gdzie dochodzi do owego ekonomicznego recydingu pozwalającego przetrwać* (tamże: 114). Z kolei nowi rolnicy – opisywani głównie w literaturze publicystycznej i poradnikowej (Kamińska 2011, Posoch 2014) – realizują marzenia o prowadzeniu gospodarstwa lub uciekają przed alienującą pracą w korporacjach. **Najlepiej scharakteryzowane przez nauki społeczne są jednak kategorie suburbanitów i nowoosadników.** Analiza polskiej literatury poświęconej tym grupom pozwala zrekonstruować wzory osobowe suburbanity i nowoosadnika, reprezentujące krańce

pewnego kontinuum społeczno-kulturowego zróżnicowania z migrantów z miast. Kultura przedmieść (Nicolaidis 1993, Williamson 2008) jest opisywana jako wcielenie dominującego nad współczesnym społeczeństwem konsumeryzmu (Aldridge 2006). Nowoosadnicy zaś charakteryzowani są jako przedstawiciele kultury alternatywnej, a wręcz kontrkultury (Markisz, 2002, Burszta i Kuligowski 2005, Laskowska-Otwinowska 2008, Kwiatkowska 2013, Stańczyk 2014), powstałej w opozycji do kultury konsumpcyjnej.

Suburbanicy – kultura konsumpcyjna i połowiczna ucieczka od miasta

Za wzrost liczby ludności *wiejskiej* i zmniejszenia liczby mieszkańców miast we współczesnej Polsce **odpowiada przede wszystkim suburbanizacja i związane z nią rozlewanie się miast**, znane w literaturze anglosaskiej jako *urban sprawl*. Suburbanizację (...) można opisać jako zwiększanie się liczby bezwzględnej mieszkańców terenów podmiejskich przy stabilnej lub nawet zmniejszającej się liczbie mieszkańców miasta-rdzenia (Szukalski 2015: 3). Do nowego miejsca zamieszkania suburbanicy przynoszą miejską architekturę, miejskie wzorce użytkowania gruntów i – co nie mniej ważne – miejski styl życia (Kajdanek 2014). Rozlewanie się miast oznacza coraz bardziej rozproszone rozmieszczenie domów i obiektów przemysłowych, a także pociąga za sobą niską gęstość infrastruktury i usług publicznych (Kajdanek 2012: 18). W związku z tym mieszkańcy przedmieść muszą odwiedzać centrum nie tylko w ramach dojazdów do pracy, ale też w celu zaspokojenia wielu innych potrzeb życiowych, np. zakupów, czy edukacji. *Pojawiają się w efekcie tzw. obszary metropolitarne* (Szukalski 2015: 1), obejmujące coraz częściej nie tylko bezpośrednio przylegające do miasta centralnego suburbia, ale również pierścień odległych *exurbiiów* (Neal 2009). Zasięg przedmieść nie wykracza jednak (...) *poza granice dziennych pól kontaktów miast* (Grzeszczak 2000: 375), czyli zazwyczaj około 15-20 km od granicy ośrodka głównego, choć procesy suburbanizacji w samej tylko Polsce są bardzo zróżnicowane w zależności od zamożności danego miasta, jego infrastruktury transportowej i jakości życia w nim (Szukalski 2015: 2-3). W Polsce suburbanizacja stała się zjawiskiem powszechnym nie tylko w obszarach metropolitarnych, ale obejmuje nawet najmniejsze miasta (Kajdanek 2012: 9-11). Im większe miasto, tym większy zasięg suburbiów, które w przypadku największych polskich miast obejmują całe gminy (a w przypadku Warszawy nawet powiaty), natomiast wokół mniejszych ośrodków miejskich tylko pojedyncze – najbliższe, lub najkorzystniej położone – wsie. Polska suburbanizacja ma więc (...) *charakter wybitnie wyspowy*, „*koronkowy*” (tamże: 11).

Katarzyna Kajdanek wyróżnia pięć takich czynników warunkujących powstawanie osiedli podmiejskich w Polsce, wyróżniające przebieg tego procesu na tle USA, czy Europy zachodniej. Pierwszy – głód mieszkaniowy – jest jeszcze dziedzictwem okresu socjalistycznego. Ówczesne wzorce urbanizacji sprawiały, że przedmieścia powstawały właśnie jako efekt uboczny niedostatecznej powierzchni mieszkań komunalnych. Jak stwierdza dalej autorka „Suburbanizacji po polsku”:

(...) w miastach socjalistycznych nie istniała strefa podmiejska tworzona przez tych, którzy wyprowadzali się z miasta, lecz raczej wczesne jej formy kreowane przez tych, którzy nie mogąc zamieszkać w miastach osiedlali się na ich rogatkach (tamże: 38).

Kolejne elementy warunkujące proces suburbanizacji – surowe normatywy mieszkaniowe, degradacja komunalnych zasobów mieszkaniowych, wysokie ceny ziemi w miastach i słabość infrastruktury urbanizujących się wsi – wiążą się już jednak ze współczesną polityką i możliwościami finansowymi polskiego państwa oraz jednostek samorządu terytorialnego.

Pomiędzy miastem i wsią

Suburbanizacja jest procesem angażującym głównie mieszkańców miast, co oznacza że migrujący do obszarów metropolitarnych mieszkańcy wsi (...) *do momentu „zasiedzenia” (tj. osiągnięcia stabilnej sytuacji ekonomicznej i rodzinnej) z reguły zamieszkują w mieście (Szukalski 2015: 3) i dopiero potem ewentualnie przenoszą się na przedmieścia. Suburbia nie istnieją bez miast, zaś (...) osiedle podmiejskie jest wynikiem działania dwóch przeciwstawnych sił: pociągu wobec możliwości, jakie daje miasto i jednocześnie niechęci wobec miejskiego życia (Fishman 1987: 26, za Kajdanek 2012: 17). Z drugiej strony, przedmieścia powstają zazwyczaj na obszarze wcześniej istniejących wiosek lub obok nich. W miejscowościach, które stanowią najbardziej atrakcyjne dla suburbanitów miejsca osiedlania się (...) stara wieś, zarówno w wymiarze architektonicznym, jak i społecznym, jest marginalizowana (Kajdanek 2012: 39), jednak biorąc pod uwagę, że zjawisko obejmuje osady położone wokół najmniejszych nawet ośrodków miejskich, suburbanizacja niewątpliwie stanowi również formę przekształceń wsi.*

Katarzyna Kajdanek stwierdza, że przeprowadzek na przedmieścia nie napędza (...) *odrzućenia miasta jako całościowego systemu okazji miejskich, a jedynie dotychczasowych miejskich habitatów (tamże: 55). Większość badanych przez nią suburbanitów wyprowadziła się do podmiejskich wsi z wiekowych, PRL-owskich bloków, a czynniki wypychające ich z miasta wynikały właśnie z mało komfortowych warunków mieszkaniowych, nie zaś z właściwości środowiska miejskiego jako takiego (tamże: 56). Dbałość o komfort życia jest*

podstawowym czynnikiem wyboru konkretnej miejscowości przez suburbanitów. W podmiejskich wioskach szukają po prostu dużego, zacisznego domu i – dopóki nie przysparza to jakichś codziennych uciążliwości – bliskości dzikiej przyrody. Właściwości miejscowości związane z odległością od metropolii lub szlaków komunikacyjnych, krajobrazem, stanem środowiska, itp., ujmowane są pod zbiorczym terminem renty lokalizacyjnej, czy też renty położenia. Co znamienne wartość tej renty spada wraz ze wzrostem zagęszczenia domów podmiejskich, choć niechętnie odbierana jest też działalność rolnicza, np. jako źródło nieprzyjemnych zapachów (tamże: 33).

Katarzyna Kajdanek przypisuje *modzie na wiejskość* drugoplanową (zwłaszcza w przypadku mniejszych ośrodków) rolę w motywowaniu wyprowadzek poza miasto (tamże: 14). Badani przez nią nowi mieszkańcy polskich przedmieść nie mają wiejskiej tożsamości, w żaden sposób nie identyfikują się ze wsią, ani nie mają sentymentalnego, wyidealizowanego jej obrazu. Wspomina o *zewie wsi* (tamże: 19), wyjaśnia jednak, że w przeprowadzonych przez nią wywiadach z suburbanitami (...) *mówi się raczej o tym, że osiedle jest położone wystarczająco daleko od miasta, jednak nie nazywa się tej przestrzeni w konkretny sposób* (tamże: 37).

W cytowanych przez K. Kajdanek (2012: 57) fragmentach wywiadów pojawia się jednak jeszcze jeden – niezauważany przez nią – powód skłaniający mieszkańców miast do zakupu działki budowlanej na wsi, a mianowicie pragnienie niezależności, *bycia ma swoim*, co jest już powiązane z kulturowym obrazem życia na wsi, a nawet pasuje do wzoru osobowego dobrego gospodarza. Również inni autorzy (np. Hałamska 2011) przypominają, że motywacją do przeprowadzki za miasto jest często atrakcyjność wsi i życia wiejskiego, czy może raczej funkcjonujących w kulturze obrazów i wyobrażeń na temat takiego życia. Mieszkańcy suburbiów nadają więc swemu miejscu zamieszkania znaczenia będące mieszanką elementów miejskości i wiejskości, a ich poczucie przynależności jest fakultatywne (wybieralne). Znaczenia kojarzone z miejskością odwołują się głównie do wartości użytecznych, jak dostępności usług, natomiast obraz wsi wśród suburbanitów skupia się wokół natury i bezpieczeństwa (Kajdanek 2012: 18).

[M]iasto jest złe, bo niebezpieczne, niezdrowe i stawiające szereg ograniczeń zabawie i dorastaniu. Podmiejska wieś jest dobra, bo daje poczucie bezpieczeństwa, zdrowsze powietrze i swobodę, czyni bycie dzieckiem przyjemnym, a jednocześnie ułatwia bycie rodzicem (matką) (Kajdanek 2012: 116).

Opis ten wydaje się być dość uniwersalny – przypomina wyobrażenia, które Sarah Neal (2009) odnajdywała w analizie wiejskich tożsamości w Anglii.

Podmiejskie zamieszkiwanie – samochód, dom z ogrodem i sąsiad za płotem

Ważną rolę zarówno konstytuującym jak i odzwierciedlającym tożsamość suburbanity odgrywa jego dom, który:

(...) staje się ucieleśnieniem konkretnej wartości i realizacją określonej potrzeby: ciszy i spokoju, a jednocześnie prestiżu, satysfakcji z dokonania właściwego wyboru ekonomicznego, satysfakcji z odwagi skutkującej podjęciem jedynej możliwej decyzji (tamże: 42).

Jego styl, wielkość, dekoracje, odzwierciedlają pozycję społeczną właścicieli i ich kulturową tożsamość, choć nie widać w tym okazywania ostentacji – *bardziej niż na robieniu wrażenia na sąsiadach czy odwiedzających, osadnikom zależy na posiadaniu ogrodu, na ciszy i spokoju (tamże: 44).*

Podmiejski dom i przeprowadzka do niego (...) są interpretowane, stają się tematem opowieści, przedmiotem refleksji, motywami fantazji (tamże: 40). Skutki przeprowadzki mogą wpływać na wyobrażenia suburbanitów na temat świata i swojego w nim miejsca. Przeprowadzka zapoczątkowuje nowy etap w cyklu życia rodziny (tamże: 42), zaś projektowanie, praca przy budowie i remontach staje się formą okazywania uczuć małżeńskich i rodzinnych. Odbywa się to często z zachowaniem tradycyjnego podziału ról w rodzinie i może być symbolem budowania, lub walki o podtrzymanie tej kruchej obecnie instytucji, której (...) *rozpad równa się samotności i społecznej atomizacji (tamże: 43).* Amerykańskie przedmieścia są wręcz opisywane jako formacja społeczna, w której najlepiej widać umiejscowienie kobiet (...) *w prywatnej sferze konsumpcji (Aldridge 2006: 33), podczas gdy mężczyznom przypada rola operujących w sferze publicznej producentów.*

W lokalizacjach turystycznych stosunek mieszkańców do podmiejskiego wiejskiego domu jest modyfikowany zarówno przez piękno okolicy, w której jest zlokalizowany – co sprawia, że wykazują większą tolerancję na uciążliwości życia wiejskiego, jak i przez czerpane przez część z nich zyski z turystyki – wówczas dom staje się również miejscem pracy zawodowej (przede wszystkim kobiet) i źródłem zysku (Kajdanek 2012). Przybyszów takich uznać można za formę pośrednią między typowymi suburbanitami a nowoosadnikami.

Dla zrozumienia tożsamości przybyszów z miast ważne jest, że: *nowym mieszkańcom dużo łatwiej jest mówić o tym jak oswajali przestrzeń, zamieszkiwali ją niż o tym, czego oczekiwali (Kajdanek 2012: 62).* Im bardziej inwestycyjny, ekonomicznie kalkulowany charakter ma decyzja o wybudowaniu domu na wsi, tym mniejsza obecność w świadomości jakiegoś *ideału podmiejskiego zamieszkiwania (Kajdanek 2012: 59).* W wielu przypadkach (...) *dom jest postrzegany jako inwestycja, a nie jako spełnienie marzeń, co pozostawia*

niewiele miejsca na snucie ludycznych wizji wiejskiego domu i rustykalnego w nim życia (tamże: 60). Niektórzy suburbanicy wcale nie marzyli o mieszkaniu w wiejskim, czy podmiejskim otoczeniu, ani nawet w domu jednorodzinnym, ale skłoniły ich do tego okoliczności życiowe (np. odziedziczona ziemia) i chęć ulokowania gotówki.

To utylitarne podejście wyjaśnia jednocześnie *koronkowy* charakter suburbanizacji – za popularnością określonych wsi stoi przede wszystkim jakość dostępnej w nich infrastruktury drogowej i komunalnej, cena ziemi oraz czas dojazdu do metropolii. Przy czym nacisk należy położyć na słowo „dojazd” ponieważ prywatny samochód jest dla przybyszów jednym z najważniejszych dóbr. *Samochód, niezbędny element wyposażenia podmiejskiego domu, skutecznie oddziela od siebie przestrzeń domu, miejsca pracy, załatwiania codziennych spraw i spędzania czasu wolnego* (tamże: 43). Na rolę samochodu jako środka transportu wpływa odległość od miasta, dostępność chodników i ścieżek rowerowych, czy częstotliwość kursowania komunikacji publicznej. Symbolizuje on jednak wiele zjawisk, które ukształtowały nowoczesne społeczeństwo – od rosnącej mobilności po fordyzm w ekonomii⁶⁵.

Przed wszystkim jest jednak symbolem – kojarzonego również z przedmieściami – konsumeryzmu. Tym co w okresie zmieniło rzeczywistość amerykańskiego Middletown był zalew łatwo dostępnych produktów do kupienia. *Na samym szczycie listy tych rzeczy znajdowały się samochody* (Aldridge 2006: 88).

Wybudować dom na suburbiach, a potrafić żyć podmiejsko to dwie zupełnie inne kwestie (Kajdanek 2012: 61) – zwłaszcza kontekście relacji społecznych wykraczających poza własne gospodarstwo domowe. Obowiązujące na przedmieściach reguły życia społecznego ograniczają relacje sąsiedzkie jedynie do typu ograniczającego i konwencjonalnego, a więc takich form, które są obecnie najpowszechniejsze również w małych miastach (Bojar 2013). Wśród suburbanitów powszechne są dwie normy regulujące sąsiedztwo: norma wzajemności, przejawiająca się w drobnych przysługach i norma uprzejmości bez zaangażowania (Kajdanek 2012: 130). Zazwyczaj nie ma na przedmieściach mechanizmów, które niejako wymusiłyby na mieszkańcach przekroczenie granicy płotu i zawarcie z sąsiadami znajomości o charakterze towarzyskim, wprowadzającym sąsiedztwo na wyższy poziom zażyłości – solidarnościowy czy towarzysko-przyjacielski. Niezbyt rozbudowane są również relacje krewnicze, a jeśli są, to wpływają negatywnie na

⁶⁵ *Żaden dwudziestowieczny produkt nie jest bardziej symboliczny dla stylów życia niż samochód. Reprezentuje on wolność podróży oraz radość i podniecenie prowadzenia. Jednak jest także symbolem wyalienowanej pracy przy taśmie produkcyjnej, przeciążenia ruchu drogowego, wypadków drogowych i zanieczyszczenia środowiska* (Aldridge 2006: 47).

intensywność kontaktów sąsiedzkich. Bardziej rozbudowane formy relacji sąsiedzkich, zazwyczaj sąsiedztwo świadczeniowe, muszą być świadomie i celowo wynegocjowane pomiędzy podmiotami. Nie zaskakuje więc, że są one wysoce selektywne pod względem kryteriów społecznych i przestrzennych (Kajdanek 2012: 47). Katarzyna Kajdanek w swoim opisie postaw dolnośląskich suburbanitów wobec sąsiedztwa podaje, że dla wielu z nich podmiejski dom wiąże się z poczuciem wolności i wyzwolenia od sąsiedztwa, zwłaszcza tego nachalnego i ciekawskiego⁶⁶. Na polskich (a przynajmniej dolnośląskich) przedmieściach nowi osadnicy, choć (...) *przenoszą się na wieś, to nie sąsiadują po wiejsku. Nie chcą informować o sobie i wiedzieć o innych, nie chcą się angażować, by z powodu źle rozumianej wdzięczności ktoś nie wpraszał się do ich życia* (tamże: 47)⁶⁷.

Jeden z najważniejszych wniosków z lektury „Suburbanizacji po polsku” to wielka różnorodność sytuacji mieszkańców przedmieść i relacji społecznych obowiązujących w ich środowisku. Oprócz powszechników, takich jak: konwencjonalny charakter sąsiedztwa, dystans i brak wzajemnego zainteresowania pomiędzy napływowymi i „starymi” mieszkańcami, atomizacja i koncentracja na domu wśród tych pierwszych, to jednak wymienić można szereg czynników, które modelują, a czasami wręcz przełamują te ogólne tendencje. Najważniejszy z nich to posiadanie dzieci w podobnym wieku, choć w wielu przypadkach najmłodszemu pokoleniu migrantów zawarcie znajomości z lokalnymi rówieśnikami zajmuje sporo czasu, zwłaszcza wobec małego zainteresowania suburbanitów lokalnymi wiejskimi szkołami (tamże: 115). Inne czynniki wpływające na relacje sąsiedzkie suburbanitów to:

- i. sytuacja rodzinna i odległość od bliskich krewnych – o ile dzieci integrują, to posiadanie zamieszkujących w pobliżu rodziców lub dziadków prowadzi do osłabienia roli sąsiadów, których drobne przysługi, jak pilnowanie domu czy dzieci, stają się mniej potrzebne;
- ii. wielkość miasta, z którym powiązana jest dana wieś podmiejska – zazwyczaj im większa metropolia, tym bardziej wyidealizowany i sentymentalny obraz wsi mają wyprowadzający się pod miasto mieszkańcy, co skutkuje silniejszym rozczarowaniem w zetknięciu z rzeczywistością. Wraz ze wzrostem wielkości obszaru metropolitarnego rośnie również stopień uzależnienia od samochodu,

⁶⁶ Dostrzec tu można analogię do przemian zaobserwowanych na angielskiej prowincji przez Sarah Neal (2009), która również pisze o przejściu *from embracing the watchful, knowing and regulatory gaze to desiring isolation, from sociality to equating rural spaces with freedom and counter regulatory values*.

⁶⁷ Należy być jednak ostrożnym w ocenie intencjonalności takiego kształtowania relacji sąsiedzkich – cytowane wyjaśnienia mogą być raczej racjonalizacją nieświadomych obaw, lub nieumiejętności wchodzenia w relacje społeczne.

- niechęć do korzystania z lokalnych instytucji i wyizolowanie z lokalnej społeczności;
- iii. odległość suburbium od miasta metropolitalnego;
 - iv. warunki naturalne w danym regionie kraju oraz stan infrastruktury drogowej, komunikacyjnej – w myśl zasady „trudności integrują”;
 - v. sposób wykorzystywania wiejskiego domu – w sytuacji gdy stanowi on również miejsce pracy, prowadzi do większego zainteresowania lokalnymi sprawami;
 - vi. pochodzenie społeczne suburbanitów – osoby o nieodległych korzeniach wiejskich mają znacznie bardziej realistyczny obraz wsi, a wracając do rodzinnej miejscowości często mogą się odwołać do istniejącej już sieci znajomości. Doświadczenie biograficzne odgrywa dużą rolę w kształtowaniu wyobrażeń suburbanitów dotyczących życia na przedmieściach – są one znacznie bardziej realistyczne w przypadku osób, które dorastały na wsi, lub mają tam bliską rodzinę, np. u drugiego pokolenia migrantów do miast, którzy decydują się wrócić na wieś (tamże: 41). Takie powroty do wsi lat dzieciennych są często udane i nie ograniczają się do samej tylko przeprowadzki, ale stanowią również próbę włączenia się w lokalną społeczność, co jest o tyle ułatwione, że osoby powracające osiedlają się zazwyczaj w starej części wsi i dysponują już pewnym kapitałem społecznym w jej obrębie.

O stopniu zażyłości i bliskości relacji sąsiedzkich decyduje więc w dużym stopniu potrzeba. Sąsiadów zbliża izolacja przestrzenna i trudy związane z funkcjonowaniem w trudnym (np. górskim) środowisku przyrodniczym, które wymuszają kooperację, np. w zakresie poprawy jakości dróg dojazdowych (Kajdanek 2012: 128). Ogromne znaczenie ma jednak również nastawienie migrantów do życia w podmiejskim, czy wręcz wiejskim otoczeniu, ich wyobrażenie dobrego sąsiedztwa oraz chęć i energia, by to wyobrażenie wcielić w życie.

Zasiedziali mieszkańcy również nie zawsze są chętni do nawiązywania bliższych relacji sąsiedzkich z przybyszami. Jeśli decydują się oni na gesty przyjaźni, to wobec osób zamieszkujących w najbliższym sąsiedztwie i oczekują w zamian, że nowi mieszkańcy dostosują się do obowiązujących we wsi norm:

W Kruszyńce osoby mieszkające wśród starych mieszkańców zostają ugoszczone i obdarowane czy to mlekiem od krowy, czy też jajkami od swojskich kur. Traktuje się je trochę jak przybyszy (stąd podarunki), oczekując jednocześnie, że ich pojawienie się nic nie zmieni w dotychczasowym trybie życia. To dlatego osoby mieszkające w

sąsiedztwie rdzennych mieszkańców jako jedyne mają drobne konflikty wynikające z tego, że zakwestionowały ustalony porządek i „sposoby robienia rzeczy” przez starych mieszkańców. Z kolei ci, którzy mają za sąsiadów wyłącznie innych nowych mieszkańców, przedstawiają obraz sąsiedzowania niezwykle poprawnego, uprzejmie transparentnego. Nie ma zjawiska obdarowywania, jest jedynie pożyczanie albo wymiana, ale tylko przez ogrodzenie (...) Jednocześnie w ramach tego sąsiedztwa mieści się praktyka pozostawiania sobie kluczy w czasie wyjazdu, realizacja próśb o podlewanie kwiatów, wymiana numerów telefonów i alarmowanie na wypadek sytuacji kryzysowych (Kajdanek 2012: 129).

Widać tu więc **koegzystencję, a poniekąd również starcie, dwóch modeli zbiorowości lokalnej – jeden określić można jako *post-wspólnotowy*, drugi zaś jako *na-poły-stowarzyszeniowy***. Pierwszy podtrzymywany jest przez obdarowywanie, związany z rolniczym gospodarowaniem i oczekiwaniem posłuszeństwa wobec grupowych normom. Drugi opiera się na współpracy w zakresie realizacji praktycznych potrzeb i ogranicza relacje międzysąsiedzkie do sfery publicznej, lub granicznej, którą symbolizuje – skądinąd ważny w kulturze ludowej – płot. Proces obdarowywania wskazuje również, że rolnicy próbują odgadnąć jakie przybysze mają wyobrażenie wsi i oferowanych przez nią dóbr, a także starają się pozytywnie odpowiedzieć na te wyobrażenia.

Przybysze nie są zainteresowani uczestnictwem w lokalnych instytucjach: życiu miejscowych parafii, szkół, stowarzyszeń, OSP, tworzących podmiejskie – a w gruncie rzeczy wiejskie, bo tworzą je głównie potomkowie zamieszkującej te miejscowości od pokoleń chłopskiej lub post-chłopskiej ludności – *małe światy* (tamże: 48). Nie chcą by ktokolwiek ograniczał ich indywidualność, omijają formalne (sołtys) i nieformalne lokalne autorytety, preferując rozwiązania administracyjne i problemy rozwiązując w gminie. Trudno wskazać zarówno obszary współpracy, jak i konfliktów. Niski poziom zaangażowania obywatelskiego i podziały pomiędzy mieszkańcami sprawiają, że (...) *tkanka obywatelska podmiejskich wsi jest niemal zupełnie martwa* (...) [zaś – przyp. AW] *miejsko-wiejski dualizm społeczno-przestrzenny stanowi o wyjątkowości zasobów i utrudnia ich mobilizację* (tamże: 49). Z kolei brak zaangażowania przekłada się na słabsze więzi z zamieszkiwaną miejscowością, nie mówiąc o zawężaniu indywidualnych zasobów kapitału społecznego (w rozumieniu Pierre’a Bourdieu, czy Jamesa Colemana).

Wyjątkiem jest sfera edukacji. W przeciwieństwie do suburbanitów z dużych metropolii (Szukalski 2015: 4), suburbanicy z mniejszych ośrodków chętnie posyłają dzieci do lokalnych szkół, co stymuluje relacje nie tylko między dziećmi, ale również współpracę

rodziców na rzecz szkoły (Kajdanek 2012: 50). Nawet jednak w największej metropolii warszawskiej suburbanizacja pociąga za sobą konieczność rozbudowy sieci szkolnej podmiejskich gmin⁶⁸.

Zdaniem Katarzyny Kajdanek (2012: 16) za brak zaangażowania przybyszów w działalność na rzecz wsi wynika nie tylko z braku chęci u nich samych, ale również z biernej i obojętnej postawy lokalnych włodarzy (wójtów, sołtysów), którzy nie potrafią wykorzystać wnoszonej przez suburbanitów energii (...) *do odnowienia ducha wspólnoty, który od dawna nie istnieje*⁶⁹. Przyczyny braku zainteresowania suburbanitów lokalnymi grupami działania, jednostkami ochotniczej straży pożarnej, kołami gospodyń wiejskich, zespołami ludowymi innymi formami funkcjonowania lokalnej społeczności wyjaśnia ona następująco:

Po pierwsze, przybywają oni na suburbia w poszukiwaniu ciszy i spokoju, a nie wspólnoty. Po drugie, członkowie wiejskich społeczności i ich liderzy traktują migrantów raczej jak dopust boży niż szczęśliwe zrzędzenie losu. W tej społecznej i funkcjonalnej pustce jedynym wyjściem, pogłębiającym społeczną izolację, jest skupienie się na przestrzeni domu i sferze rodzinnej (tamże).

Założenie o całkowitym obumarciu wspólnotowego ducha na wsi jest kwestią do dyskusji. Można też się zastanawiać czy dopustem bożym mogą być kupcy działek budowlanych, na których zarabiają właściciele gruntów – zazwyczaj należący do zasiedziałyh członków społeczności. Ważne jest występowanie zakłętęg kręgu izolacji – od wyjściowych postaw niechęci do nawiązywania bliższych relacji z sąsiadami, poprzez równie niechętne nastawienie otoczenia, wynikający stąd brak alternatyw dla wsparcia otrzymywanego w ramach rodziny, do utrwalenia się postaw familistycznych. Powyższy fragment sugeruje jednak, że zjawisko społecznej atomizacji suburbiów nie ma charakteru deterministycznego, ale jest w ogromnym stopniu pochodną przekonań i postaw mieszkańców.

Katarzyna Kajdanek wydaje się też nie uwzględniać rozmaitych lęków społecznych, nieufności, czy zwykłego braku umiejętności wchodzenia w interakcje i nawiązywania relacji, strachu przed narażeniem własnego „ja”, egocentryzmu, braku zwykłej ciekawości wobec sąsiadów, wobec tego co najbliżej – nieuświadomianych przez samych aktorów, lecz ugruntowanych w ich habitusach. Źródł tych lęków i niskich umiejętności społecznych

⁶⁸ http://www.portalsamorzadowy.pl/prawo-i-finanse/burmistrz-radzimina-metropolia-warszawska-to-dla-naszansa-wojewodztwo-warszawskie-wrecz-odwrotnie,76023_2.html

⁶⁹ W środowiskach samorządowych toczy się jednak pewna dyskusja nad integracją suburbanitów z ich nowym miejscem zamieszkania. Burmistrz podwarszawskiego Radzimina mówi portalowi samorządowemu: *Chciałbym, oferując lepszy dojazd do pracy, miejsca rekreacji, miejsca do spędzania czasu wolnego, ciekawą ofertę kulturalną w przestrzeni publicznej, budować tę tożsamość. Tak, by choć w weekendy mieszkańcy nie wyjeżdżali do Warszawy, żeby zostawali na miejscu, żeby mogli mówić, że mieszkają w Radziminie, a nie pod Warszawą (tamże).*

szukać zaś należy chyba w edukacji i kulturowym – w znaczeniu kina, literatury, mediów, Internetu – formowaniu umysłów i motywacji współczesnych ludzi ku własnym osiągnięciom⁷⁰, perfekcjonizmowi i profesjonalizmowi⁷¹, abstrakcji, wielkim procesom, a zaniedbywaniu sfery mikro, co łączy się z wymienianą w innym miejscu przez autorkę *kulturą unikania* (Baumgartner 1988).

Nie-miejsca i nie-mieszkańcy? Podmiejska przestrzeń i wspólnota

Pomimo, że (...) *wiedza o przeszłości wsi, jak i o cennych miejscach pozostaje w większości poza sferą zainteresowań nowych mieszkańców* (Kajdanek 2012: 29) i nie interesują się oni również bieżącym życiem wsi, to jednak wytwarza się wśród nich specyficzna więź z miejscem. Oswajają oni przestrzeń i tworzą własny krajobraz miejsca w oparciu o własne *oczekiwania i projekcje oraz doświadczenie geograficzne* (tamże: 41). Krajobraz ten ma charakter niemal wyłącznie przestrzenny, pomija *starą tkankę społeczną wsi*, od której suburbanicy żyją w niemal zupełnym oderwaniu i która jest im emocjonalnie obojętna (tamże: 42). Mogą dobrze znać lokalną przyrodę, lecz nie interesują ich dotychczasowi mieszkańcy⁷².

Dążenie do zapewnienia mieszkańcom rozrastających się przedmieść dostępu do miejsc pracy, szkół i innych usług oferowanych przez miasto centralne stymuluje rozbudowę infrastruktury transportowej, transportu publicznego i innych przestrzeni tranzytowych, które Marc Augé (2011) określa jako *nie-miejsca* – przestrzeni, która nie tworzy okazji do spotkania, (...) *która nie kryje w sobie żadnego społeczeństwa organicznego* (tamże: 76-77). Przykładem takiego właśnie *nie-miejsca* jest dla niego również podmiejski kompleks mieszkalny, w którym (...) *nie żyje się razem i który nigdy nie sytuuje się w centrum czegokolwiek* (Augé 2011: 73-74). Za ich przeciwieństwo uznaje zaś pomnik, który służy

⁷⁰ Opisując swoje plany życiowe nastolatki wyrażają przekonane, że powinny realizować swoje marzenia, że powinni iść w ślady ludzi takich jak Steve Jobs, osiągnąć coś wielkiego, do czego drogą najczęściej jest wyższe wykształcenie. Mają rozbudzone aspiracje, które jednak często nie są poparte konkretnymi planami i działaniami, a wskazują na oderwanie od fizycznie najbliższej im rzeczywistości (Leszczyńska i in. 2013, Van Caudenberg i in. 2017).

⁷¹ David Brooks (2000: 93) w żartobliwy, ale celny, sposób opisał to zjawisko poprzez kilka niewypowiedzianych zasad finansowej poprawności klasy wyższej (a w coraz większym stopniu również i średniej):

Rule 2. It is perfectly acceptable to spend lots of money on anything that is of "professional quality", even if it has nothing to do with your profession.

Rule 3. You must practice the perfectionism of small things.

Rule 5. The educated elites are expected to practice one-downmanship (a więc zanegowanie typowej dla wspólnot zasady *keeping up with Joneses*).

Z kolei umiłowanie prostoty, rustykalności i zasada 4: *You can never have too much texture* pasują do nowoosadników, co z kolei współgra z ich stereotypem osób wykształconych.

⁷² Interesujące jak w tych warunkach wyglądać będzie następstwo pokoleń, biorąc pod uwagę, że na polskich Ziemiach Północnych i Zachodnich zainteresowanie lokalną historią przejawiać zaczęło dopiero trzecie pokolenie przybyszów.

wspólnemu przeżywaniu i upamiętnianiu. Jest to obraz modernizacji, która skupia się na tym jak zminimalizować liczbę sytuacji potencjalnie konfliktowych, a robi to przez ograniczanie możliwości spotkań, co skutkuje również słabnięciem więzi międzyludzkich. Zapewnia ona jednak, zwłaszcza człowiekowi nawykłemu do przebywania w takich *nie-miejscach*, pewne poczucie bezpieczeństwa:

Oto paradoks nie-miejsca: obcy, zabłąkany w kraju, którego nie zna (obcy „w drodze”), odnajduje się w nim jedynie w anonimowości autostrad, stacji obsługi, hipermarketów i sieci hoteli. Sztyd stacji benzynowej stanowi dlań punkt orientacyjny i przywraca mu pewność (Augé 2011: 73).

Pewność dawaną przez znajomość roli, jaką tutaj wykonuje, przewidywalność zachowań innych i – zapewne – również to, że nie musi się przed nikim odsłaniać, nikt tu od niego nie oczekuje wchodzenia w relacje. *Pokusa narcyzmu jest tu tym bardziej nęcąca, że zdaje się wyrażać ogólne prawo: zachowywać się jak inni, by być sobą (Augé 2011: 72-73).* Być może to stąd upodobanie suburbanitów, do jazdy samochodem, hipermarketów i miejskich usług. Chcieliby zakorzenienia w jakimś *miejscu*, ale boją się wysiłku i relacji społecznych z tym związanych.

Do takiego opisu człowieka przedmieść literatura anglosaska dodaje cały kompleks znaczeń, wartości i asocjacji – oprócz konsumeryzmu wymienić tu można np., korporacjonizm czy indywidualizm. Wzór osobowy suburbanity łączy się ze wzorem pracownika korporacji (Whyte 1960), który (...) *dąży do zadowolenia poprzez wpasowanie się (...) praktykuje skromną, „niepokazową konsumpcję”, próbując zlać się z gustami sąsiadów, a nie podejmować z nimi rywalizację (Aldridge 2006: 90).* Jest zewnątrzsterowny, ale nie interesują go inni ludzie. W związku z tym, w (...) *zachodnim dyskursie wokół konsumpcji powraca często opozycja pomiędzy wspólnotą a konsumeryzmem jako sposobami życia (tamże: 129).* Wspólnotę definiują praktyki odwołujące się do ponadjednostkowych zobowiązań i zaangażowania (Bellah i in. 1996: 72). Małe są więc szanse na to by mieszkańcy przedmieść uformowali wspólnotę w sytuacji, gdy wizyty w centrach handlowych zastępują im relacje sąsiedzkie, stwierdza ze smutkiem Zygmunt Bauman (2009: 118), powtarzając przy tym argumentację Christophera Lasha (1995: 240). Zamiast wspólnot formują się więc *enklawy stylu życia*, czyli grupy ludzi (...) *posiadających prywatne gusta konsumpcyjne, które dzielają w towarzystwie innych – na przykład (...) w podmiejskim osiedlu mieszkaniowym (Aldridge 2006: 94)⁷³.*

⁷³ Przy czym w anglosaskiej literaturze socjologicznej emanacją wspólnotowości nie jest często małe miasto, lub kultura robotnicza, jednak zasiedlenie wsi przez dojeżdżających do pracy – razem z mechanizacją rolnictwa i

Niejako potwierdzając te wnioski Katarzyna Kajdanek (2012: 125) stwierdza, że w Polsce, a przynajmniej w badanym przez nią regionie dolnośląskim, nie istnieje wspólnota podmiejska. Obserwuje ona, że względna homogeniczność społeczna osiedli podmiejskich i podobieństwo sytuacji mieszkańców okazują się niewystarczającymi pobudkami do integracji społeczności lokalnych wobec ulotności sąsiedzkich relacji i *złych zasobów* (tamże: 126), takich jak negatywne informacje i stereotypy na temat sąsiadów. Z podawanego przez nią opisu przedmieść miast dolnośląskich – tych większych i tych mniejszych – nie wynika jednak równie kategorycznie, że zaginęła w tych miejscowościach wspólnota wiejska. Kajdanek podaje bowiem całe spektrum przykładów lokalnej aktywności podejmowanej przez rdzennych mieszkańców – zarówno w ramach tradycyjnych organizacji jak ochotnicza straż pożarna, czy koła gospodyń wiejskich, jak i w ramach nowoczesnych stowarzyszeń. Czy są one dowodem na funkcjonowanie więzi wspólnotowych, czy raczej stowarzyszeniowych trudno z tego opisu rozstrzygnąć, natomiast świadczą one o trwaniu sieci relacji społecznych stanowiących dziedzictwo dawnych wspólnot wiejskich. Można więc być może zaryzykować hipotezę, że wśród morza podmiejskiej atomizacji zachowują się jednak wyspy wiejskiej wspólnotowości.

Nowoosadnicy – New Age i kontrkultura

O ile przedmieścia – główna przestrzeń spotkania ludności wiejskiej i miejskiej – stanowią przedmiot zainteresowania przede wszystkim urbanistów, geografów społecznych i socjologów miasta, posiłkujących się analizą danych administracyjnych, obserwacją przestrzeni, tudzież metodą ankietową, to nowoosadnicy – druga wyrazista kategoria migrantów z miast do wsi – stanowiła dotąd domenę etnografów i antropologów kulturowych (Kuligowski 2003, Sztandara 2003, Kwiatkowska 2005, Laskowska-Otwinowska 2008), tudzież badaczy specjalizujących się w kulturze alternatywnej (Stańczyk 2015). Tak jak powstawanie przedmieść stanowi w Polsce zjawisko masowe i znacząco przekształca strukturę społeczną i przestrzenną kraju, nowoosadnicy tworzą niewielką niszę, która jednak równie wyraźnie ilustruje zachodzące w kraju przemiany kulturowe i pomimo niewielkiej liczebności stanowi ważny obszar na społecznej mapie wsi.

wyjazdami dotychczasowych mieszkańców – wymieniane jest wśród czynników, które zniszczyły również wspólnotę wiejską.

Podłoże i historia

U podstaw zjawiska społecznego zwanego Wiejskimi Alternatywnymi Społecznościami (WAS), ekowioskami, czy nowoosadnictwem, leży krytyka zachodniej cywilizacji przemysłowej oraz przekształceń świata, który jest rezultatem jej rozwoju (Kwiatkowska 2005: 148). Ta anty-industrialna dystopia ma długie korzenie w kulturze europejskiej – jej źródła można szukać co najmniej u Rousseau⁷⁴ (Kuligowski 2003: 21). Przedstawia ona cywilizację przemysłową i konsumpcyjną jako niszczycielską dla Ziemi i przeciwną naturze człowieka, a także sprzeciwia się *paradygmatowi nienasycenia* (Kwiatkowska 2004: 1). Główną emanacją odrzucanego przezeń systemu – wrogiego człowiekowi i naturze – jest miasto. Odpowiedzią na tę dystopię miało być (...) *wprowadzenie w życie koncepcji zrównoważonego rozwoju oraz znalezienia kierunku harmonijnych przemian, które pozwolą przetrwać tak światu, jak i zamieszkującym go ludziom* (Kuligowski 2003: 18). Odbywać się to miało poprzez zwrot (...) *do obszaru „odsuniętego” i „zepchniętego” przez kulturę dominującą* (Sztandara 2003: 47). Tym obszarem, zepchniętym na margines – a jednocześnie tworzącym przestrzeń realizacji wartości samowystarczalności i gospodarowania odnawialnymi zasobami przyrody – była wieś. Oddziaływał tu mający długą tradycję mit wsi arkadyjskiej – *miejsca, gdzie panuje harmonia a człowiek żyjąc blisko natury wie dzie prosty, ale szczęśliwy życie. Mit ten łączy się także z wątkiem wyrzeczenia się wielkiego świata i uwolnienia z zewnętrznych zobowiązań* (Kwiatkowska 2005: 157).

Jednym z wymiarów dążenia do odtwarzania więzi o charakterze wspólnotowym, zanikających w wyniku przemian cywilizacyjnych, był renesans ideologii lokalizmu.

Społeczność lokalna jako wartość stała się podstawą ruchów społecznych zorientowanych na przywracanie tradycyjnych wartości w nowych, cywilizacyjnych warunkach ludzkiej egzystencji. Lokalność utożsamiana jest w tych ruchach z poczuciem więzi społecznej i tożsamości kulturowej jednostki (Starosta 1995: 31).

Jak podaje Paweł Starosta zainteresowanie tą ideologią i jej rozwój obserwowany był od lat sześćdziesiątych w USA, w latach 70-tych wzbudzała ona wielkie zainteresowanie w Europie Zachodniej, zaś w drugiej połowie lat 80-tych zyskała ona popularność również i w Polsce. Prawdopodobnie zbieżność czasowa popularności tej koncepcji z największym

⁷⁴ Nurt intelektualny krytykujący cywilizację miejską i postulujący powrót do natury wyprowadzić można prawdopodobnie z jeszcze głębszych warstw kultury europejskiej – obecny był w Renesansie, w chrześcijańskiej tradycji monastycznej, tudzież w ukształtowanym już w III w. p. n. e. przez Teokryta gatunku literackim sielanki, zwanej też bukoliką lub idyllą (nb. sielanka etymologicznie powiązana jest ze słowem siano, oznaczającym osadę wiejską). Natomiast nurt samokrytyczny wydaje wręcz jednym z wyróżników nowoczesności w wydaniu zachodnim (Greenberg 1988: 5).

rozwojem ruchu nowoosadniczego nie jest przypadkowa. Pytanie raczej, czy idee lokalizmu znane były pierwszym nowoosadnikom i inspirowały powstawanie ich *wspólnot*, czy też obydwie te zjawiska były od siebie niezależne, a były reakcją na i zostały wyzwalane przez te same procesy cywilizacyjne – urbanizację, industrializację, technologizację życia i idącą za tym atrofię pierwotnych więzi międzyludzkich.

Fascynacja wspólnotowością wiązać się może z nawrotem do ...*do starej europejskiej tradycji, która odnajduje podstawy istnienia zbiorowości nie tyle w interesie własnym, co zobowiązaniach wobec wspólnoty* (Wieruszewska 2011: 102, patrz także: Gawkowska 2004, Maffesoli 2008). To zaś pobudza zainteresowanie mitem *śsiedzkiej grupy wiejskiej* (Chałasiński 1984: 130), która stanowi typ idealny wspólnoty lokalnej.

Wyprowadzka na wieś jest więc poszukiwaniem (...) *bardziej ludzkiego sposobu na życie* (Kuligowski 2003: 21) i ma umożliwić powrót do źródeł (nie tylko europejskiej) kultury (Sztandara 2003: 52). Tak jak w społeczeństwach Europy Zachodniej – na przykład w opisywanej przez Marię Halamską Francji – tak również w Polsce niezależnie od przekształceń sfery materialnej...

(...) „*tradycyjny obraz wiejskości, z dominującym rolnictwem rodzinnym, odwiecznym porządkiem życia wiejskiego, przeżył w mitach i reżyserowaniu tych mitów*” (...) *Wieś zostaje na nowo wynaleziona (reinventee) i staje się nową naturą, przestrzenią wolności dla mieszczuchów*”, [którzy – przyp. AW] *odkrywają tu „świat autentyczny”, świat, który opiera się globalizacji, gdzie small is beautiful, gdzie indywidualna aktywność wiele znaczy, gdzie w niewielkiej społeczności jednostka staje się rozpoznawalna i może znaleźć uznanie społeczne* (2011: 232).

Ten obraz wsi odwołuje się przede wszystkim do określonego kształtu relacji społecznych – spersonalizowanych, bezpośrednich, autentycznych, opierających się nie na zewnętrznym uwarunkowaniu, ale na zaangażowaniu, innymi słowy – do relacji czystych (Luhmann 2003, Giddens 2007). W kulturze polskiej ów motyw wsi arkadyjskiej wzmacniany jest jeszcze dziedzictwem romantyzmu i młodopolskiej chłopomanii, stąd postawy nowoosadników wpisują się w ogólniejszy trend kultury polskiej do mityzacji chłopstwa i utożsamiania się z wartościami kultury ludowej (Laskowska-Otwinowska 2008: 179)⁷⁵. Choć wiele wskazuje na to, że taki wzorzec współżycia niezbyt odpowiada faktycznej sytuacji panującej w tradycyjnych społecznościach wiejskich, w których relacje były poddane silnym rygorom tradycji, religii, czy wreszcie rodzinnego interesu, wynikały raczej z konwencji, niż z emocji i

⁷⁵ Choć należy zaznaczyć, że fascynacja ludowością wpleciona była w przede wszystkim szlacheckie dziedzictwo polskiej inteligencji, a stąd również kultury wyższej.

refleksji, mit ten okazał się mieć moc sprawczą i w późnym okresie PRL narodził się z niego fenomen społeczny nowoosadników (Stańczyk 2015).

Na Zachodzie zjawisko to pojawiło się równoległe z kontrkulturą⁷⁶, New Age i ruchami ekologizującymi (Sztandara 2003: 48) i również w Polsce kolejne fale emigracji na wieś związane były z dyfuzją tych nurtów kulturowych. Waldemar Kuligowski (2003) wyróżnił trzy fale nowoosadnictwa. Pierwsza miała miejsce w drugiej połowie lat 70., kiedy minęło ożywienie gospodarcze pierwszych lat rządów Edwarda Gierka, PRL zaczął wchodzić w schyłkowy okres, do Polski dotarła kontrkultura, a w miastach narastało zmęczenie ówczesną rzeczywistością polityczną, ekonomiczną i społeczną, której symbolem był *radioaktywny blok* (tamże: 17) mieszkalny⁷⁷. Czas ten cechował się zresztą wzmożoną okcydentalizacją i dezideologizacją państwa (Kwiatkowska 2005: 155). Wyprowadzki na wieś były nie tyle ucieczką przed określoną rzeczywistością polityczną, ale raczej przed dominującą kulturą i wzorcami społecznymi (Stańczyk 2015)⁷⁸, jednak stan wojenny i związany z nim lęk oraz ograniczenia swobody, dały dodatkowy impuls do rozwoju ruchu. Nowoosadnictwo miało w tym okresie charakter emigracji wewnętrznej, dla której wieś była w zasadzie jedyną przestrzenią (Kuligowski 2003: 17). Emigracja ta dotyczyła w dużym stopniu przedstawicieli środowisk artystycznych i była formą ucieczki od ówczesnej konfiguracji instytucji upowszechniających sztukę, którą Olga Kwiatkowska (2005: 156) nazywa *układem artystycznym*. Artyści-nowoosadnicy lokowali w przestrzeni wsi festiwale, warsztaty i wystawy artystyczne (Kwiatkowska 2005, Stańczyk 2015). Szczególnie zaznaczyły się w ruchu nowoosadniczym grupy związane z alternatywnym teatrem, inspirowane się twórczością Jerzego Grotowskiego, Włodzimierza Staniewskiego (Stańczyk 2015: 207) i Petera Schumanna (Kuligowski 2003: 36)⁷⁹. Artystom chodziło o uprawianie *sztuki prawdziwej*, o przekraczanie uznawanych za sztuczne podziałów między rodzajami teatru, a także między aktorem a widzem, o oddziaływanie na emocje widza, a unikanie

⁷⁶ Kontrkultura była zjawiskiem jednorazowym, pojawiła się na Zachodzie w latach 60. XX wieku i objęła głównie młodzież z klasy średniej, w odróżnieniu od subkultur, które mają mniejszy zasięg i są często kojarzone z klasą robotniczą (Laskowska-Otwinowska 2008: 161).

⁷⁷ Choć badacze zajmujący się tematyką nowoosadnictwa nie wymieniają tego czynnika, warto nadmienić, że w polskich naukach społecznych rozpoczynał się też w tym okresie przewrót antypozytywistyczny, związany ze słabnięciem postaw scjentyistycznych, co również musiało wpływać na klimat intelektualny owej epoki.

⁷⁸ Zwłaszcza biorąc pod uwagę obserwowany w badaniach przekrojowych wzrost krytycyzmu polskiego społeczeństwa wobec realiów politycznych i gospodarczych kraju w okresie transformacji (Kwiatkowski 2008), ta cezurą wcale nie musi być istotna dla rozwoju nastrojów eskapistycznych, a przynajmniej nie musi zaznaczać ich zanikania, ale raczej narastanie.

⁷⁹ Najstarszym i najbardziej znanym z nich był *Teatr wiejski Węgajty*, działający w okolicach Olsztyna, potem powstały również *Klinika Lalek* w dolnośląskim Wolimierzu i *Teatr Wierszalin* z Supraśla, *Stowarzyszenie teatralne Gardzienice*, *Akademia Ruchu* (Sztandara 2003: 46).

pouczania i umoralniania. Innym ważnym spoiwem społeczności nowoosadniczych stała się muzyka (Sztandara 2003: 62-63).

Drugą falę nowoosadnictwa, związaną z przełomem 1989 roku, wyróżniały inspiracje ideami rolnictwa ekologicznego i agroturystyki. Wtedy też (w 1992 roku) zawiązała się ponadnarodowa struktura pod nazwą Global Eco-Village Network (GEN), stawiająca sobie za cel ochronę (...) *tradycyjnych sposobów życia i lokalnych tożsamości kulturowych* (Kuligowski 2003: 18). Ostatecznie jednak niewielu nowoosadników zajęło się uprawą ziemi na skalę wykraczającą poza przydomowy ogródek, np. w Wolimierzu prowadzili oni tylko jedno gospodarstwo ekologiczne.

Do trzeciej fali, która miała miejsce w latach 90. (i do której zaliczają się również nowoosadnicy z Kielecczyzny), należały już (...) *osoby o silnie sprofilowanych światopoglądach, świadomie odrzucające konsumpcjonistyczny way of life, nierzadko z autopsji znające zachodnie wzory kontrkultury i alternatywności* (tamże: 18). Dopiero ta trzecia fala miała od początku wyrobione poczucie własnej alternatywności i wyraziste cele ideologiczne. Wtedy też powstała polska odnoga GEN o nazwie Wiejskie Alternatywne Społeczności, która w literaturze przedmiotu uznawana jest za organizacyjną reprezentację ruchu nowoosadniczego.

Waldemar Kuligowski opisywał sieć WAS jako składającą się z kilkadziesiątu osób reprezentujących kilkanaście różnej wielkości *społeczności wiejskich* oraz *wiejskich ośrodków kultury i ekologii* (Kuligowski 2003: 21). Rozproszona była ona na obszarze od podlubelskiego Lubartowa, po okolice Olsztyna i Wolimierz w Górach Izerskich. Justyna Laskowska-Otwinowska (2008) przedstawia trzy główne, najbardziej widoczne w skali kraju ośrodki osadnictwa, którymi są: okolice Lubartowa (gm. Kamionka), okolice Olsztyna (Dobre Miasto i Jonkowo) oraz Wolimierz w Górach Izerskich. Wsie wokół Lubartowa w momencie realizacji jej badań zamieszkiwało kilkaset osób, większość z nich parająca się działalnością twórczą, rejon olsztyński to około 100, zaś Wolimierz to około 50 osób związanych z teatrem *Klinika Lalek* (Stańczyk 2015: 136). Do tego dochodzą jeszcze m.in.:

ruchy religijne i parareligijne, sięgające poza chrześcijańskie tradycje (np. różne odmiany buddyzmu); „eksperymenty” życia we wspólnotach (komuny w Bieszczadach i województwie białostockim, które można określić potocznie jako model bieszczadzko-białostocki), ruchy ekologiczne (moda na agroturystykę, farmy ekologiczne); czy wreszcie subkultury młodzieżowe (Sztandara 2003: 46).

Skupisko w Górach Świętokrzyskich nie było do tej pory opisywane w żadnej z głównych publikacji dotyczących nowoosadnictwa (jedynie pierwsza rodzina z Ustronia wspomniana

była przez Magdalenę Sztandarę (2003)), jednak podkieleccy nowoosadnicy niewątpliwie utrzymują kontakty osobiste i instytucjonalne z siecią WAS.

Ekologia, wspólnota, duchowość – motywacje i wyobrażenia o wsi

Dotychczasowe badania pokazały, że nowoosadnicy na ogół dystansowali się w od motywacji stricte ideologicznych, kiedy byli proszeni o wyjaśnienie swoich decyzji o przeprowadzce na wieś. Tłumaczyli je własnym wolnym wyborem, chęcią dołączenia do wcześniej osiadłych na wsi przyjaciół, pragnieniem ucieczki przed miejską atmosferą rywalizacji i materializmu, a nawet wskazywali na stojący za tymi decyzjami przypadek. *Dla niewielu była to decyzja w pełni świadoma, planowana i przemyślana* (Laskowska-Otwinowska 2008: 100), często podejmowali ją spontanicznie (Stańczyk 2015:142) i uciekali od wskazywania konkretnych pobudek⁸⁰. Wymieniane przez nich pobudki podzielić można na osobiste – kontakt z przyrodą, harmonia, autentyczność, chęć samorealizacji – i społeczne: pragnienie naprawy świata, ratowania Ziemi, budowanie wspólnotowych relacji (Kuligowski 2003: 17, Sztandara 2003: 47, Stańczyk 2015: 141). Nieświadomość oddziaływania klimatu społecznego i określonych nurtów intelektualnych nie oznacza oczywiście, że tego oddziaływania nie było. Głębsza analiza pokazuje, że przyświecały im wartości: indywidualizmu, niezależności, wolności w kreowaniu własnego życia, budowania więzi rodzinnej (Laskowska-Otwinowska 2008: 99-109), tudzież: wspólnotowości, duchowości i ekologii (Sztandara 2003: 48). Przy czym, idee ekologiczne, zrównoważonego rozwoju, życia w łączności z przyrodą – pomimo że wydają się bardzo istotne w stylu życia i sposobie myślenia nowoosadników – w większości przypadków nie tyle stanowiły motywację do przeprowadzek na wieś, ile raczej zamieszkiwanie na wsi przyczyniło się do ich internalizacji, zwłaszcza że na początku lat 80-tych generalnie nie były one jeszcze w Polsce rozpowszechnione (Stańczyk 2015: 214).

W tożsamościach kulturowych nowoosadników funkcjonujący w kulturze polskiej motyw wsi arkadyjskiej łączy się z aksjologicznym dziedzictwem kontrkultury, od której pojawienia się (...) *różne propozycje społecznej alternatywy konstruuje wizję świata w oparciu o następujące opozycje: wolność-przymus; zabawa-obowiązek; twórczość-*

⁸⁰ Erdmute Sobaszek – jedna z założycielek „Teatru Węgajty” – wyjaśniana swoją decyzję o przeprowadzce na polską wieś (jest z pochodzenia Niemką) w sposób pośredni: *mogę powiedzieć dlaczego pojechałabym na wyprawę na wieś a nie do miasta, chociaż i do miasta ostatnio jeździmy ze spektaklami. Na wsi ciągle nie ma zachowań anonimowych, które ludzie z miasta traktują jako coś normalnego. Pamiętam taki szok poznawczy, kiedy w jednej z wypraw na Huculszczyznę zauważyłam, że tamtejsi ludzie rozmawiają patrząc prosto w oczy zupełnie obcym ludziom. To mi uświadomiło, jak ważny jest przepływ między ludźmi, przepływ uczuciowy* (<http://dzikiezycie.pl/archiwum/2001/sierpień-2001/na-sieczkach-tradycji-z-erdmute-sobaszek-rozmawia-dariusz-matusiak>)

produktywność; współdziałanie-współzawodnictwo (Laskowska-Otwinowska 2008: 155). Wieś to podstawowa kategoria w światopoglądzie nowoosadników – *wyraźnie i specyficznie definiowana oraz waloryzowana* (Kwiatkowska 2005: 148). Jak widać z poniższego zestawienia, to wieś ma w tej dychotomii swoje własne charakterystyczne atrybuty, miasto definiowane jest przede wszystkim poprzez brak tych atrybutów.

Tabela 2. Obrazy wsi i miasta w narracjach nowoosadników.

Miasto	Wieś
Babilon	Idylla
Kultura dominująca	Kultura alternatywna
Kultura rzekoma	Kultura autentyczna, naturalna, integralna (jedność miejsca i ducha – holizm)
Anonimowość, osamotnienie, alienacja	Bycie razem, życie rodzinne, więzi sąsiedzkie, przekaz międzypokoleniowy
Współzawodnictwo	Współdziałanie
Strach, zagubienie	Poczucie bezpieczeństwa
	Wolność, bycie „na swoim”, niezależność ekonomiczna i moralna (indywidualizm rolników)
Masowa produkcja towarów	Autentyzm i oryginalność wytworów
	Tolerancja dla odmienności i obcych
„Radioaktywny blok”	Przyroda

Źródło: Praca własna na podstawie: Sztandara 2003: 58-60, Kuligowski 2003, Laskowska-Otwinowska 2008: 101, Stańczyk 2015: 141-143.

Kondycja rodziny była najbardziej podziwianą wśród nowoosadników cechą społeczności wiejskich i poniekąd próbowali oni pod tym względem czerpać wzór z rolników – całą rodziną pracujących w swoich gospodarstwach. Ważnym motywem ruchu nowoosadniczego było bowiem poszukiwanie wspólnotowości. Przy czym chodziło o (...) *budowanie takich wspólnot, w których będzie możliwa pełna samorealizacja jednostki, widziana zawsze w powiązaniu z innymi ludźmi i otaczającym światem, a nie wbrew lub przeciw nim* (Kwiatkowska 2005: 148). Stąd też zainteresowanie wsią z jej wciąż jeszcze wówczas zachowaną wspólnotą lokalną: *Wspólnotowości nie bez powodu szukano na wsi,*

kierując się nie tylko względami ekonomicznymi czy geograficznymi, lecz także przekonaniem o wartościowości wiejskiego życia i wzorców zachowań kultury ludowej, wspartych wiedzą i umiejętnościami przekazywanymi w tradycji (Stańczyk 2015: 137). Nowoosadnictwo jako ruch społeczny można więc rozpatrywać jako jedno z wcieleń komunitaryzmu (Gawkowska 2014). Jego wspólnotowość była jednak raczej postulatem niż codzienną rzeczywistością funkcjonowania (Laskowska-Otwinowska 2008: 104-106).

W stylu życia nowoosadników tendencja do emigracji wewnętrznej przenika się z aktywizmem. Justyna Laskowska Otwinowska (2008: 66) i Xawery Stańczyk (2015: 210) twierdzą, że nowoosadnicy nie byli zainteresowani modernizacją wsi i nie próbowali prowadzić żadnej działalności oświeceniowej „wśród ludu”, choć ich ideologia inspirowała się i pod wieloma względami pokrewna jest tradycji międzywojennego polskiego agraryzmu⁸¹ (Laskowska Otwinowska 2008: 110). Niejednokrotnie jednak nowoosadnicy traktowali swoje działania jako swoistą misję ratunkową wobec przeżywającej regres kultury ludowej. Chcieli wzmacniać jej wartości i tworzyć dla niej nowe symbole, stąd też wysoko cenili znajomość lokalnej przeszłości (Kwiatkowska 2005: 160). Zarówno w Wolimierzu (Kuligowski 2003), jak i w Lucimiu (Kwiatkowska 2005) aktywność artystyczna grup nowoosadniczych zorientowana była (przynajmniej w zamierzeniu) na miejscowych i miała być związana z życiem lokalnej społeczności. Niekiedy inspirowało ją wręcz (...) *założenie o jedności miejsca inspirującego powstanie dzieł i ich prezentacji* (Kwiatkowska 2005: 11). Były w tym elementy myślenia o emancypacji wsi, która przez artystów akademickich traktowana była zwykle jako źródło inspiracji, ale nie miejsce upowszechniania sztuki. Było to trafne założenie, bowiem największym zainteresowaniem mieszkańców cieszyły się te działania, w których mogli rozpoznawać siebie i swoich sąsiadów, np. na wystawianych obrazach i fotografiach (Kwiatkowska 2005: 158).

Znaczącym motywem przeprowadzki na wieś – zarówno w gospodarce niedoboru charakteryzującej późny PRL, czy też w naznaczonym gwałtownym wzrostem bezrobocia i nierówności społecznych okresie transformacji – była również nadzieja na zmniejszenie kosztów utrzymania. Towarzyszyły temu liczne niedogodności, które zresztą odgrywały rolę integrującą wewnątrz społeczności. Konieczność znalezienia źródeł dochodu popychała

⁸¹ W ideologii tej bliskość natury i (właściwa chłopom) duchowość łączą się nierozdzielnie z pragnieniem tworzenia i samorozwoju (tamże: 113-114). Obydwa nurty intelektualne – ekologizm nowoosadników i dawny agraryzm – łączy krytyka nowoczesnej cywilizacji industrialnej oraz żywość mitu wiejskiej Arkadii (tamże: 121-141).

nowoosadników ku działalności rzemieślniczej, usługowej i artystycznej⁸². Nowoosadnicy szukali zawodów, które miały im zapewniać samorealizację. Wartość miała również praca podejmowana dla innych. Cenione były więc zajęcia artystyczne i praca społeczna. Praca podejmowana przede wszystkim dla pieniędzy postrzegana była jako uciemnienie (Laskowska-Otwinowska 2008: 148), a ostry rozdział pracy o czasie wolnego uznawany za nienaturalny (tamże: 158). Takie podejście ma swoje korzenie w kontrkulturze, która ulokowała (...) *prawdziwą wartość pracy poza rynkiem pracy* (tamże: 153), zanegowała sens robienia kariery, jako pozbawiającej człowieka przyrodzonej wolności. Tak jak w modelu agrarnym, nowoosadnicy cenili więc pracę „na swoim”, ale nie w ramach kontynuacji rodzinnej tradycji, co było (i nadal jest) ważne w przypadku rolników. Wokół wspólnej twórczości skupiało się życie społeczności nowoosadników (Sztandara 2003: 50-51).

Mimo ucieczki od „miejskiego” modelu kariery, nowoosadnicy wykorzystywali sieci społeczne odziedziczone z czasów życia w mieście, zdobyte podczas dotychczasowej edukacji, pracy zawodowej i aktywności społecznej, przy czym w XXI wieku ważną rolę zaczął odgrywać Internet i praca zdalna⁸³ (tamże: 150). Natomiast w okresie transformacji ustrojowej nowoosadnicy okazali się całkiem sprawnymi animatorami inicjatyw kulturalno-oświatowych oraz fundraiserami, ujawniając przy tym sporą dozę przedsiębiorczości (Kuligowski 2003: 25). Pomimo kontrkulturowych inspiracji, alternatywnego stylu życia i sceptycyzmu wobec kierunku przemian cywilizacji zachodniej, chętnie korzystali ze sponsoringu wielkich koncernów oraz pozyskiwali granty od administracji publicznej różnego szczebla – od urzędów gminy po Unię Europejską i UNESCO – a także od fundacji pozarządowych. W tym celu często organizowali się w ramach formalnie zarejestrowanych stowarzyszeń. Justyna Laskowska-Otwinowska (2008: 182) stwierdziła we wszystkich badanych przez siebie społecznościach nowoosadniczych funkcjonowanie stowarzyszeń (nowoosadnicy nie uciekali więc od instytucjonalizacji swojej działalności) podejmujących zróżnicowane spektrum działań w skali lokalnej i ponadlokalnej. Projekty kulturalno-oświatowe stały się jednym z głównych źródeł utrzymania, obok prowadzenia własnej działalności gospodarczej – na ogół związanej z uprawianiem sztuki, turystyką i szeroko

⁸² I tak na przykład, na prezentacji polskich społeczności należących do GEN, która miała miejsce w Wolimierzu pojawili się: *malarze, witrażownicy, poeci, muzycy grający na nutach różnej wrażliwości i oczywiście artyści z teatru Klinika Lalek* (Kuligowski 2003: 25).

⁸³ Pomimo deklarowanego zamiłowania do tradycji, nowoosadnicy absorbują chętnie nowe technologie. *Jak to ze sobą pogodzić? Jeśli dobrze zrozumiałem, alternatywność Wolimierza nie ma polegać na jakimś specjalnym stosunku do świata przedmiotów (czy na obowiązkowej wierności wegetarianizmowi), ale raczej na specyficznym pojmowaniu i traktowaniu realności myślowej, duchowej, artystycznej* – tłumaczy Waldemar Kuligowski (2003: 39).

pojętą kulturą terapeutyczną – *warunkującą społeczny popyt na hasła autonomii i wyzwolenia* (Franczak i Nowicka 2013: 123)⁸⁴.

New Age – poszukiwanie integralności w epoce dezintegracji

Zjawisko nowoosadnictwa wykracza w opinii swoich badaczy poza paradygmaty i pola badawcze, takie jak *wszystkożerny paradygmat Ery Wodnika*⁸⁵ (Kuligowski 2003: 19). Opis środowisk i kultury New Age sporządzony przez Annę Kubiak (2005) pozwala jednak tę tezę zakwestionować. Choć wśród polskich środowisk New Age autorka nie wymieniła wprost nowoosadników, to jednak ich styl życia posiada wszystkie cechy definiujące kulturę Ery Wodnika. Główną przestrzeń realizowania się kultury Nowej Ery stanowią miasta, jednak Anna Kubiak zauważa, że wielu uczestników tego zjawiska dawne gospodarstwa rolne stały się idealną przestrzenią dla realizowania działalności warsztatowej i terapeutycznej. Przytaczany przez nią przykład takiego ośrodka wykazuje wiele cech znanych z opisów ekowiosek – dawne budynki gospodarcze zamienione na przestrzeń warsztatową, rustykalny wystrój i tradycyjne wyposażenie domów połączone z elementami artystycznymi, a to wszystko przesiąknięte elementami filozofii Dalekiego wschodu, ekologii i kulturowej alternatywy (Kubiak 2005).

Główne cechy New Age – obserwowane również wśród nowoosadników – to duchowość otwarta na wszystkie tradycje religijne, naukę, doświadczenie estetyczne, kulturę popularną i wiedzę potoczną; deinstytucjonalizacja i indywidualizacja doświadczenia; sakralizacja codziennego życia; a jednocześnie psychologizacja religii; epizodyczność rytuałów oraz tożsamości; próby ponownego zaczarowania świata (Kubiak 2005: 231). *Główne idee tego kręgu wyraża metaforyka dyskursu: holizm, transformacja, proces, energia,*

⁸⁴ Podobną charakterystykę migrantów z miast można również znaleźć w opisach przemian kultury wsi w innych krajach europejskich, np. we Francji, czy w Czechach. W artykule porównującym nowe ruchy społeczne w trzech krajach środkowo-europejskich można znaleźć następujący opis nowych mieszkańców wsi czeskiej: *These younger, highly educated, often urban-born actors represent movement to the countryside as a lifestyle choice grounded in a distinct set of values and interests that they believe cannot be met in the city. They often surrender a good career in the city for work in traditional rural crafts, small scale farming, cultural and artistic activities, and soft-tourism (such as managing restaurants). They can be distinguished from traditional people in their lack of integration with traditional rural culture. Rather, they construct a novel convergence of rural and urban culture. They are less religious than traditional rural Czech people but they are interested in philosophy, art, and less tangible values like animal welfare. They live modestly, with strong ecological and community orientations. They are not romantics insofar as they are also aware of the sometimes circumscribed lack of freedom in rural communities. They also readily use modern forms of communication to advocate their interests. They valorize nature, are hospitable, helpful, develop good relationships within the communities, and work for community interests* (Gorlach i in. 2008).

⁸⁵ Podsumowując swój opis społeczności nowoosadników w Wolimierzu Kuligowski pisze: *Międzyplanetarne Królestwo Sztuki nie zamieniło się w tym samym – i w moich oczach jest to wielkie osiągnięcie – w Globalny Cyrk New Age. W drugim, lokalnym wymiarze, Klinika Lalek wystąpiła przeciw degradacji wsi, której nikt nie czuł się prawdziwym gospodarzem* (Kuligowski 2003: 41).

moc, świadomość, uzdrawianie (tamże: 232). Cechą definitywną New Age jest osobowa duchowość (*self-spirituality*) – *monistyczne założenie o świętości jaźni* (tamże: 15). Z indywidualizacji i uczynienia z jednostki ostateczną instancją weryfikacji prawdy, bierze się *bricolage*, miszmasz, hybrydyzacja. Jako że każdy człowiek jest wyjątkowy, taki jest również tworzony przez niego system wierzeń czy przekonań.

Charakteryzuje go surrealistyczna hybrydowość. Znosi on kulturowe podziały między różnymi tradycjami, religiami, między kulturą elitarną i popularną, nauką a religią, religią, psychoterapią a medycyną, kulturą Wschodu a kulturą Zachodu, tym, co materialne, a tym, co duchowe, tym co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne (tamże: 13).

New Age charakteryzuje więc również fascynacja tym, co kulturowo odmienne, czyli *ksenofilia* (Pyszczek 2015), co z kolei wiąże się z dokonaniem przez kontrkulturę podważeniem obydwu wcześniej kształtujących kulturę Zachodu paradygmatów: judeochrześcijańskiego i oświeceniowego. Tak jak nowoosadnictwo New Age jest bowiem zjawiskiem *postkontrkulturowym* (Kubiak 2005: 12). Anna Kubiak charakteryzuje je jako (...) *zaproszenie do rozmowy z Obcym, (...) zaproszenie do rozmowy z duszą współczesnego człowieka, dla którego wiele starych symboli umarło* (tamże: 13). To wszystko zaś w kontekście ogólnego upadku autorytetów. *Mimo słuchania wielu guru uczestnik New Age ma przede wszystkim stać na własnych nogach* (tamże).

W New Age wyraża się również tendencja do psychologizacji życia i myślenia. Jest to kolejne pokłosie kontrkultury, której uczestnicy...

(...) wprowadzali w życie idee i wartości rozwijane w teoriach psychologicznych. Były to samopoznanie prowadzące do autentycznego współlistnienia z innymi i z naturalnym środowiskiem, samorealizacja, uznanie prymatu emocji, spontaniczności, ekspresji, działania, waga przywiązywana do snów i marzeń, itd. (Kubiak 2005: 59).

Inspiracje pochodziły szczególnie z psychologii humanistycznej i psychologii transpersonalnej – zorientowanej na wartości samorealizacji, kreatywności, rozwoju, rozwoju osobowego i ponadosobowego, próbującej syntetyzować wiedzę psychologiczną z doświadczeniem duchowym (Kubiak 2005: 61) – a za ich pośrednictwem z antropologii i tradycji religijno-filozoficznych Dalekiego Wschodu.

Według Magdaleny Sztandary do głównych motywów wyróżniających ekowioski należy właśnie charakterystyczna duchowość, rozumiana jako akceptacja tajemnicy wszechświata oraz przekonanie, że wszystkie byty są wzajemnie powiązane (2003: 49). Związana jest ona z holistyczną wizją człowieka i świata, typową dla ruchów New Age. Nowoosadnicy posługują się zmitologizowaną wizją ludowości, opierająca się na solidarności

(...) życia duchowego i fizycznego człowieka z przestrzenią (Sztandara 2003: 55), która to wizja stanowi punkt odniesienia w ocenie zachodzących przemian cywilizacyjnych⁸⁶. Tradycyjne, to znaczy sprawdzone (Kubiak 2005: 60). *Terapeuci alternatywni chętnie szczytą się długi rodowodem stosowanych metod. Ma to świadczyć o ich wiarygodności. W przeciwieństwie do nich medycyna oficjalna podkreśla to, co nowe i nowoczesne* (Kubiak 2005: 45). Z obrazu świata typowego dla kultury ludowej wybiera się tylko te elementy, które pozwalają nadać własnemu stylowi życia cechy *całościowości i harmonii* (tamże: 58). Temu holistycznemu nastawieniu towarzyszy rezygnacja z miejskiej codzienności a chęć pojednania z własnymi potrzebami i otoczeniem (Sztandara 2003: 56). To wszystko w warunkach indywidualnego wyboru wartości.

Spółeczności nowoosadników wydają się również znakomitym przykładem *wspólnot kofluentnych* (Kubiak 2005: 85-86), typowych dla Nowej Ery. Wymieniane przez Annę Kubiak cechy takich wspólnot to: (i) stale negocjowane i wymagające emocjonalnego zaangażowania relacje; (ii) czas trwania uzależniony od trwałości zaangażowania uczestników; (iii) ciągły dopływ nowych osób i symboli z różnych miejsc i środowisk, które od razu zyskują równouprawnienie w stosunku do dotychczasowych; (iv) zewnętrzne podobieństwo do *Gesellschaft*; (v) jednak spotkania przypominające *Gemeinschaft*, albo *communitas* – otwartość, bezpośredniość, kontakt twarzą w twarz, bycie tu i teraz; (vi) indywidualizm uczestników – każdy ma swoją ścieżkę duchową; (vii) silny komponent cielesny w komunikacji; (viii) *konfluencja z pejzażem (...) co oznacza działania ekologiczne i preferowanie estetyki naturalności* – kwiaty, muszle, świece, kamienie, dzwonki, ołtarzyki; (ix) podobieństwo do grup typu *bund* (Urry 2000: 142-147), duża mobilność, ale zainteresowanie posiadaniem miejsc przypominających dom, a także globalizm – uczestnictwo w sieciach podobnych grup i pielgrzymki do miejsc mocy (Kubiak 2005: 86).

Zderzenie z rzeczywistością

Dla większości nowoosadników – tak jak dla suburbanitów – przeprowadzka z miast wiązała się z wieloma rozczarowaniami. O ile jednak na przedmieściach wynikały one głównie z innego, niż zakładano, komfortu życia w podmiejskim domu (Kajdanek 2012), w przypadku nowoosadników następowało również rozczarowanie niektórymi ideami, które napędzały początki tego ruchu. Bankrutowały przede wszystkim idee życia we wspólnocie

⁸⁶ *Ludowość jest rozumiana jako rodzaj uprawnionej transformacji życia wiejskiego. Przyjmuje się wersję pewnej zmyzowanej rzeczywistości i pewne wartości i elementy zaczynają istnieć w obiegu jako „współczesne mity” o wybranych cechach „ludowości”* (tamże: 56).

(czyli komunie) i służby społeczności wiejskiej. Przyczyniała się do tego duża rotacja osób, sezonowa mobilność, silna rola rodziny nuklearnej, następująca z czasem dywersyfikacja źródeł utrzymania i koncentracja na indywidualnych aktywnościach zawodowych, czy wreszcie – w przypadku relacji ze wspólnotą wiejską – słaby odzew sąsiadów na podejmowane inicjatywy. Erdmute Sobaszek w wywiadzie prasowym tak wypowiadała się na temat tego zderzenia z rzeczywistością:

Przeprowadzając się tutaj mieliśmy nadzieję, że mając sąsiadów, którzy rozumieją nasz odmienny styl życia, będzie nam łatwiej żyć. Ale z drugiej strony stworzył się rodzaj oczekiwania, z którego nie powstało nic twórczego. (...) te więzy bliskości nie były silne i to że słuchamy wspólnie muzyki rockowej czy kładziemy się spać o drugiej w nocy o niczym jeszcze nie decyduje. To bardzo klarownie wyszło, kiedy nasze dzieci weszły w wiek szkolny⁸⁷.

Fascynacji nowoosadników dziedzictwem wiejskiej solidarności sąsiedzkiej i próby kultywowanie jej poprzez współpracę z sąsiadami, czy w ramach grup artystycznych, towarzyszyła zresztą obserwacja, że społeczności rolnicze oparte były w dużym stopniu na więziach pokrewieństwa, podczas gdy w społecznościach alternatywnych na relacjach osobistych (Laskowska-Otwinowska 2008: 106-107). W wielu społecznościach po okresie zapалу i aktywnej działalności, aktywność artystyczna i kulturalna nowoosadników – przynajmniej w zbiorowym działaniu na skalę lokalnej społeczności – przygasła⁸⁸. Aktywność kulturalna nowoosadników przybrała ostatecznie wszelkie cechy współczesnej kultury *iwentu* (Szlendak 2010), koncentrując się wokół różnego rodzaju spektakli, koncertów, festiwali, festynów, warsztatów i obchodów świąt.

Podobnie niespełniona pozostaje idea ekologiczna i ochrony tradycyjnego rolnictwa, choć są wąskie ruchy wewnątrz środowiska nowoosadniczego, które aktywnie promują służące tym celom działania (Kuligowski 2003: 39)⁸⁹. Należy jednak podkreślić, że w przeciwieństwie do suburbanitów, którzy opuszczając progi domu najlepiej czują się w przestrzeni nie-miejsc, nowoosadnicy wręcz zabiegali o to by otaczająca ich przestrzeń przestała być naznaczona tymczasowością, aby stała się dla nich miejscem, częściowo przez

⁸⁷ <http://dzikiezycie.pl/archiwum/2001/sierpień-2001/na-sciezkach-tradycji-z-erdmute-sobaszek-rozmawia-dariusz-matusiak>

⁸⁸ Tak było w Wolimierzu (Kuligowski 2003) i Węgajtach, a w kujawskim Lucimiu, który stanowił w latach 80-tych bardzo aktywny i wyrazisty ośrodek, aktywność nowoosadników całkiem zamarła i opuścili oni wieś, w której zresztą w okresie wzmóżonej aktywności jedynie *pomieszkiwali* (Kwiatkowska 2005: 151), stanowiąc swoją drogą forpocztę ponowoczesnych stylów życia.

⁸⁹ Wyróżnia się tu Międzynarodowa Koalicja dla Ochrony Polskiej Wsi (ICPPC), z jej liderką – Jadwigą Łopatą, która nie tylko była ważnym elementem WAS, ale również walczyła przyczyniając się do rozwoju agroturystyki w objętym niniejszymi badaniami Ustroniu.

nich samych wykreowanym (np. poprzez aranżację domu i jego otoczenia, instalacje artystyczne we wsi), ale w dialogu z zastanym środowiskiem wsi (Sztandara 2003: 49-50).

Tym niemniej, podobnie jak suburbanicy, nowoosadnicy szukali często domów i zagród położonych na uboczu, z dala od reszty wsi, za to blisko przyrody, a także historii – pożądane były zabudowania stare, najlepiej drewniane, o walorach zabytkowych (Sztandara 2003: 50, Kwiatkowska 2005: 153). Podobnie też jak na przedmieściach dom postrzegany był jako centrum własnego świata, a poza tym spełnia on (...) *doniosłą rolę w czymś na kształt mitu założycielskiego w przypadku większości nowoosadników* (tamże: 154). Nabycie domu miało funkcję rytuału przejścia, jednego z najdonioślejszych wydarzeń w życiu. Pomimo silnej internalizacji wartości ponowoczesnych, można odnieść wrażenie, że relacje społeczne w społecznościach nowoosadników w pewnym stopniu reprodukują dawne archetypy kulturowe, z dążącą do niezależności (w sferze ekonomicznej, ale także w zakresie wychowania dzieci) rodziną jako podstawową jednostką organizacji społecznej⁹⁰, w której to rodzinie dominującą rolę odgrywa mężczyzna.

Stereotypizacja, endogamia i struktury poznawcze długiego trwania – relacje z miejscowymi

Jedno z największych rozczarowań dotyczyło jednak relacji z sąsiadami miejscowego pochodzenia. W spotkaniu dwóch grup ujawniły się: powielane przez miejscowych stereotypy obcego, inteligenta oraz (...) *wsi jako źródła sił życiowych i moralnych*, jak również wywiedziony przez nowoosadników z kultury narodowej obraz chłopa i arkadyjski mit wsi, a także odziedziczone przez nich elementy etosu inteligentckiego (Laskowska-Otwinowska 2008: 141).

Obraz nowoosadników w dyskursie ich miejscowych sąsiadów został skonstruowany według klasycznego stereotypu obcego (tamże: 66). Dystans i niechęć przeplata się w nim z zaciekawieniem, czasem z dumą, a jeszcze częściej z obojętnością. Badacze zajmujący się tematem nowoosadników (Kuligowski 2003, Laskowska-Otwinowska 2008, Stańczyk 2015) wskazywali następujące elementy stylu życia nowoosadników, które przyczyniały się do wytwarzania dystansu ze strony rolniczych sąsiadów:

⁹⁰ Termin „komuna” nadal ma fatalne konotacje – proste słowo „dom” natomiast, i wszystkie związane z tym tęsknoty, marzenia, ambicje, obowiązki, intymności, znaczy o wiele, wiele więcej. „Dom” zawsze wypowiedany jest z dumą. I wszyscy z „radioaktywnych bloków” doskonale to rozumieją (Kuligowski 2003: 38).

- i. niezrozumiałe formy zarobkowania i luźny stosunek przybyszów do pracy, za to duża ilość czasu poświęcana na wspólne (i często głośnie) muzykowanie, całonocne koncerty lub zabawy – postrzegane jako lenistwo, niechęć do pracy;
- ii. odłogowanie posiadanych gruntów rolnych;
- iii. lekceważenie norm i konwenansów w zakresie wyglądu, niedbały ubiór, swobodne podejście do nagości i kontrowersyjne fryzury, np. dredy;
- iv. gusta artystyczne odbiegające od gustów miejscowej ludności, np. maski, rzeźby, czy muzyka odbierane jako brzydkie, spektakle jako dziwne i niezrozumiałe;
- v. niewielka – według wiejskich standardów – dbałość o dom i obejście, prostota wyposażenia i niewielki nacisk na posiadanie nowoczesnych urządzeń;
- vi. upodobanie do dzikości, prostoty, szorstkości, naturalności;
- vii. podejrzenia o promiskuityzm i narkomanię;
- viii. inny niż u rolników rytm dobowy, z dużą liczbą aktywności podejmowanych nocą;
- ix. *styl życia niezwiązany z wiejskim czasem przyrodniczo-obrzędowym, akcentujący własne, indywidualne święta, „uczony” i artystyczny, a jednocześnie prosty i skromny* (Stańczyk 2015: 138);
- x. neutralny lub negatywny stosunek do katolicyzmu i sporadyczny udział w praktykach religijnych, własne rytuały zamiast obchodzenia świąt katolickich⁹¹;
- xi. odtwarzanie zarzuconych już przez miejscowych tradycji i kultywowanie zwyczajów kojarzonych ze wsią, od których rodzimi mieszkańcy się jednak dystansują;
- xii. korzystanie ze wsparcia instytucji państwowych i samorządowych (w związku z prowadzonymi projektami kulturalno-oświatowymi), co budzi pewną zazdrość pracujących fizycznie sąsiadów.

Katalog ten jest w dużym stopniu zbieżny z zarzutami stawianymi zarówno bohemie artystycznej z początków XX wieku, jak też całkiem współczesnym Romom. Tak jak owe grupy, nowoosadnicy byli przez sąsiadów postrzegani jako osoby ogólnie skłonne do amoralnego życia. Łamali wiejską normę dbałości o schludność i porządek, swoim ubiorem kwestionowali porządek płci, a ich wzajemna bliskość budziła u rolników skojarzenia z więziami rodzinnymi (Laskowska-Otwinowska 2008: 106-107). Takie osądy wiązały się jednak nie tylko z odrzuceniem, ale również – przynajmniej w niektórych przypadkach – z

⁹¹ Poglądy na ten temat i przydawane mu znaczenie różnią się w zależności od regionu – wątek ten jest mniej istotny na obszarach o stosunkowo krótkiej historii osadniczej lub z mieszaną wyznaniowo populacją.

fascynacją⁹². Nonkonformizm nowoosadników był pociągający dla młodego pokolenia miejscowych, dla którego barwność i dowolność ubioru nowoosadników stanowiła niekiedy wzorzec. W oczach starszych mieszkańców wsi jawili się więc jako środowisko demoralizujące młodzież (szczególnie współgrają z tym oskarżenia o narkomanię). Spojrzenie przez pryzmat stereotypu łączy się jednak u rolników z okazywaną na różne sposoby otwartością poznawczą (Laskowska-Otwinowska 2008: 81)⁹³. Nowoosadnicy uznawani więc byli za ludzi uprzejmych, wykształconych i obytych w świecie, którzy jednak nie gonią za pieniędzmi. Czasami ich inicjatywy i odwiedzający ich goście z całego świata stanowili wręcz pożywkę dla lokalnej dumy (Kuligowski 2003: 26, Laskowska-Otwinowska 2008: 64). Ponieważ jednak działalność kulturalna nowoosadników nosiła znamiona kultury wysokiej – niezrozumiałej dla większości miejscowych – budziła zainteresowanie głównie lokalnej elity i młodzieży szkolnej⁹⁴ (Laskowska-Otwinowska 2008: 189). Olga Kwiatkowska (2005) przytacza przykład nowoosadnictwa, które odniosło sukces w angażowaniu rolniczych mieszkańców, do czego przyczyniała się prospołeczna postawa i program, rzeczywista koncentracja na lokalnej społeczności i zainteresowanie opiniami jej członków na temat prezentowanej im twórczości, np. przeprowadzanie wywiadów i ankiet. Osadnictwo w Lucimiu jest jednak historią już zakończoną i nigdy nie było permanentne.

Kwestia od którego momentu przybysz staje się osadnikiem i jak długi musiał być jego wcześniejszy pobyt w mieście, by stał się przybyszem „z miasta”, nurtował zresztą samych nowoosadników⁹⁵.

Niewątpliwie migranci – nawet po wieloletnim okresie zamieszkiwania na wsi i odchowaniu tu dzieci – pozostawali dla miejscowych ludźmi miejskimi, którzy na rolnictwie tradycyjnym i ekologii się nie znają, choć dużo o tym mówią (Kuligowski 2008: 27). Niezrozumienie nowoosadników i dysonans poznawczy odczuwany wobec nich przez ludność rolniczą wynikał w znacznym stopniu właśnie z nieprzystawania stylu życia

⁹² Waldemar Kuligowski odnotowywał na przykład, że wolimierskie nowoosadniczki były postrzegane przez miejscowych mężczyzn jako atrakcyjne, przystępne i wyrafinowane, choć niebezpieczne – ze względu na ryzyko zarażenia się chorobą skórą lub weneryczną (2003: 33).

⁹³ Wpisuje się to w łagodny na ogół sposób traktowania odmienności w małych społecznościach opartych o kontakty twarzą w twarz – co już wcześniej zostało zauważone przez etnografów wsi polskiej (Olędzki 1991, Perzanowski 2001). Co więcej, zetknięcie z jednostkami odbiegającymi od przyswojonych schematów kategoryzacyjnych prowadzić może u mieszkańców wsi do refleksji nad wyznawanymi wartościami i *udyskursowienia struktur poznawczych* (Laskowska-Otwinowska 2008: 83-86).

⁹⁴ A więc tych kategorii, które stanowią w Polsce głównych odbiorców kultury wysokiej.

⁹⁵ Magdalena Sztandara (2003: 45) przytacza następujący cytat z wydawanego przez nowoosadników pisma „Pozytywne Wiadomości”: *W rozmowach z przyjaciółmi doszliśmy do wniosku, że Aliant [termin na określenie nowoosadników używany przez mieszkańców Mazur – przyp. AW] to nie koniecznie człowiek z miasta, ale taki, który na ogół spędził w mieście parę lat i nabrał spojrzenia globalnego. To też nie każdy człowiek, który się wyprowadził na wieś, ale ten co ma chęć działać na rzecz wsi.*

nowoosadników do stereotypu mieszkańca miasta – wykształconego, czystego, zadbanego, zamożnego, nastawionego na zdobywanie dóbr materialnych, zatrudnionego na umowę o pracę, a wieś traktującego jedynie jako miejsce rekreacji (Laskowska-Otwinowska 2008: 73-77).

Nowoosadnicy dostarczają również przykładów powinowactwa – a może nawet ciągłości – między ideami kontrkulturowymi i dziedzictwem kultury szlacheckiej i arystokratycznej, tudzież tzw. *klasy próżniaczej* (Veblen 1973). Łączy je podejście do pracy cechujące się pogardą wobec sfery produkcji materialnej i wysoką waloryzacją działalności niematerialnej, zwłaszcza związanej z nauką i sztuką. Zarówno zachodnie społeczeństwa nowoczesne i arystokracja funkcjonowały w warunkach zasobności, wręcz nadmiaru dóbr, z czego wynikał brak fizycznej konieczności pracy. Jednak wydaje się, że pokrewieństwo tych dwóch środowisk nie wynika jedynie z podobieństwa warunków funkcjonowania, ale wprost z trwania pewnych treści kulturowych w kolejnych fazach rozwoju cywilizacji zachodniej, zwłaszcza w ważnym dla nowoosadników etosie inteligenckim, który stanowi – zwłaszcza w Polsce – kontynuację etosu szlacheckiego. Justyna Laskowska-Otwinowska (2008: 159-160) dostrzega więc pokrewieństwo ideału pracy u nowoosadników i arystokratycznej idei *otium*, łączącej proces tworzenia z przyjemnym spędzaniem czasu wolnego w formie *szlachetnej amatorszczyzny*, w kontrze do pracy zawodowej traktowanej jako znak zniewolenia. Ponieważ praca produkcyjna stanowi podstawową wartość w kulturze ludowej, jest to również podstawowy czynnik budujący dystans do migrantów wśród miejscowych rolników. Praktycznie nieobecne są w społecznościach nowoosadników przykłady uprawiania ziemi na skalę wykraczającą poza przydomowy ogródek. Wobec rolników przybysze lokują się więc również jako nabywcy wyhodowanych przez nich płodów.

Miejscowym trudno było wpisać nowoosadników w którąś z kategorii społecznych zakorzenionych w kulturze ludowej – jak również w rozpowszechniony obraz przemian społecznych zakładający postępującą urbanizację świata – uznali więc napływowych sąsiadów za odmieńców, dziwaków (tamże: 77-79). Świadczą o tym odnotowane przez badaczy obraźliwe określenia nowoosadników funkcjonujące wśród miejscowych: *papułasy, makowce, słomiane, ochroniarze przyrody, zieloni, hipisy, popaprańce, zakapiory, markomani, cudaki, dziwadła, (...) fraglesi, mapety, buszmeni, czubki, pomyleńcy, cudaki* (Laskowska-Otwinowska 2008: 68). Z tego zbioru określeń odzwierciedlają się zarówno elementy światopoglądu nowoosadników (ekologia, związki z kontrkulturą), powszechnie przypisywane cechy (skłonność do narkotyków), jak i ich ocena (na ogół negatywna). Według Xawerego Stańczyka zaklasyfikowanie przybyszów pod określonym, nawet obraźliwym, czy

przedrzeźniającym przydomkiem oznacza ich oswojenie, wpisanie w ramy własnego świata⁹⁶. Własny świat to jednak nie to samo co własna wspólnota. Roch Sulima (2001: 138) jednoznacznie rozpatruje żarty o sąsiadach – a cytowane nazwy można prawdopodobnie zaklasyfikować do tej kategorii tekstów – jako formę wyodrębniania symbolicznych granic wspólnoty lokalnej. Różne przedrzeźniające nazwy nadawane nowoosadnikom przez miejscowych wskazują, że przybysze wyłączani są poza obręb wspólnoty. Ich wytyczenie jest z kolei niezbędne w procesie budowania tożsamości (tamże: 140). Skoro zaś nowoosadnicy zaliczają się do obcych/innych, to wnioskuje się z koncepcji Rocha Sulimy (2001: 135-140) kontakty pomiędzy nimi a zasiedzonymi mieszkańcami powinny prowadzić do wytworzenia się dyskursów tożsamości, bo relacje między tymi grupami zaliczają się już do komunikacji ponadlokalnej⁹⁷. Xawery Stańczyk (2015: 139) dostrzega również w wyobrażeniach w wiejskiej ludności, w próbach zaklasyfikowania nowoosadników odwołania do tradycyjnych dla chłopskiego obrazu świata figur: Żyda, Niemca i pana. Wydaje się jednak, że figurę pana należałoby raczej wiązać ze stereotypem miejskiego inteligenta, zamożnego suburbanity, czy letnika.

Niechęć wobec nowoosadników na ogół ograniczała się do sfery werbalnej i w większości dotychczas badanych lokalizacji nie wiązała się z podejmowaniem wrogich działań wobec przybyszów (Laskowska-Otwinowska 2008: 81). Wyjątkiem był Wolimierz, którego mieszkańcy składali na nowoosadników liczne skargi do władz – powodami były hałas i podejrzenia, że psy nowoosadników zagryzają owce na pastwiskach – a zdarzały się również zagadkowe pożary budynków zajmowanych przez przybyszów (Kuligowski 2003: 24). Co interesujące, na Dolnym Śląsku i Warmii, które były areną przesiedleń i wymiany populacji, odnotowywano mniej przyjazne nastawienie rolników wobec nowoosadników, niż na terenach o stabilnej historii osadniczej (np. okolice Lubartowa). Podobnie też migranci osiedlający się w regionach od dawna zasiedlonych przez tę samą populację byli bardziej zainteresowani chłopskimi sąsiadami i wyższej ich oceniali (Laskowska-Otwinowska 2008: 103-104).

Generalnie jednak – dystans jest obustronny. Badacze zauważali jednostronność obrazu *staroosadników* w oczach migrantów (Kuligowski 2003: 27) i (...) *dystans do*

⁹⁶ *Klasyfikacja ustanawia ramy doświadczenia, czyni jeśli nie akceptowanym, to przynajmniej pojmowalnym to, co w ramach wcześniej się nie mieściło. Po drugie, jest w określeniach typu „makowce”, „mapety”, „buszmeni” rodzaj familiaryzacji, przedrzeźniania, które deprecjonując, ustanawia jednak stosunek komunikacji. Funkcją takich przezwisk było skrócenie dystansu, stworzenie klimatu poufałości* (Stańczyk 2015: 138).

⁹⁷ Te same wnioski odnosić się powinny również do suburbanitów, z tą różnicą, że – jak informuje literatura na ich temat (Kajdanek 2011, 2012) – w przeciwieństwie do nowoosadników, nie tworzą oni raczej własnych wspólnot sąsiedzkich.

kulturotwórczych możliwości mieszkańców wsi i ich potrzeb kulturowej ekspresji (Sztandara 2003: 53). Nowoosadnicy postrzegali swoich chłopskich sąsiadów jako masę, przeciętną i pozbawioną indywidualności, bierną, w której ich własne działania stanowiły jedyne źródło aktywności. Powielali tu zresztą podejście etnologów, którzy mieli skłonność do przedstawiania społeczności wioskowej jako stosunkowo jednolitej kulturowo całości (Buchowski 1996: 19, Kwiatkowska 2005: 150). Literatura etnologiczna wywarła zresztą bardzo istotny wpływ na obraz wsi wśród tej kategorii migrantów z miast. Do negatywnych zjawisk dostrzeganych przez nowoosadników w społeczności wiejskiej zaliczały się w pierwszej kolejności: pijaństwo, brak kultury osobistej, kłótniwość, plotkarstwo, zawiść, brak zaradności, brak edukacji i ograniczone horyzonty oraz wynikające z tego zacofanie (Laskowska-Otwinowska 2008: 176-177). Próbując ratować własne dzieci przed negatywnym wpływem naznaczonych patologiami sąsiadów i szukając wyższego poziomu kształcenia nowoosadnicy – podobnie jak mieszkańcy przedmieść – często posyłali je do szkół położonych w odleglejszych (na ogół większych) miejscowościach.

Waldemar Kuligowski (2003: 28) przyjmuje założenie, że z wyobrażeń grupy A o grupie B nie można się dowiedzieć niczego pewnego o tej drugiej, a jedynie o stanie świadomości tej pierwszej. Takie postawienie sprawy wydaje się jednak zbyt daleko posunięte. Wyobrażenia miejscowych i nowoosadników o drugiej grupie świadczą, że jednak we wzajemnych osądach znaleźć można ziarno prawdy. Owe **wzajemne wyobrażenia to w tym przypadku awers i rewers – zgadzają się ze sobą na poziomie faktów, różnią się tylko wartościowaniem tych samych kwestii przez obydwie strony**. Z jednej strony, nowoosadnicy operują rozróżnieniem my – indywidualiści vs. bierna masa, z drugiej strony miejscowi myślą w kategoriach my – normalni vs. odmieńcy, dewianci. Jedna i druga strona dostrzega więc poszukiwanie wyjątkowości przez przybyszów i dążenie do przestrzegania norm grupowych wśród miejscowych, inaczej jednak waloryzują te postawy, w zależności od własnych priorytetów i aksjomatów. Według Justyny Laskowskiej-Otwinowskiej (2008: 64-65) kontakty obydwu grup prowadziły do wzajemnej orientalizacji w dwóch wymiarach: reguł smaku i hierarchii wartości, do których Stańczyk (2015:140) dodaje trzeci – dokonywaną przez migrantów manipulację „innym światem”, czyli czerpaniem z kultur obcych i odległych, by (...) *dokonać rozróżnienia między sobą a swoim otoczeniem oraz ustanowić symboliczną analogię między sobą a światem fizycznie oddalonym*. Nowoosadnicy dokonali więc swego rodzaju auto-orientalizacji, wykazując przy tym *ksenofilię*, czyli

pozytywną postawę wobec kultur obcych, a wręcz fascynację nimi (Pyszczyk 2015: 89)⁹⁸. Również w ich nastawieniu do kultury ludowej dostrzec można poszukiwanie egzotyki – tego, czego brakuje w wyjściowej dla nowoosadników kulturze polskiej klasy średniej. W związku z tym, w kulturze ludowej poszukują bliskości z naturą (w kontrze do środowiska industrialnego), magii (w kontrze zarówno do oświeceniowego racjonalizmu, jak i chrześcijaństwa), autentyczności i czystych relacji (w opozycji do porządku prawa, biurokracji i ról społecznych). Podobnie też osadnicy cenili cechujące dawną wieś ubóstwo – jako źródło pokory, pracowitości i otwartości. Jednak sama kultura ludowa próbuje te pożądane przez nowoosadników wątki tłumić i w znacznym stopniu odrzuca, są one często dla ludności post-chłopskiej źródłem wstydu (Stańczyk 2015: 144). Podejmowane przez przybyszów próby naśladowania ludowej aksjologii miały zresztą charakter w dużym stopniu formalny, podczas gdy odmienny repertuar dostępnych możliwości czyniły podobieństwa stylu życia pozornymi, a imitacje pozostały dość powierzchowne⁹⁹. Nowoosadnicy nie wchodzili w zastane wiejskie tradycje, ale raczej wzorowali się na nich luźno, np. przenosząc wartości chłopskiej solidarności ze sfery relacji rodzinnych, sąsiedzkich i rolnictwa – gdzie się one pierwotnie uobecniały – na podejmowaną przez siebie pracę twórczą (tamże: 214). Styl życia nowoosadników nie stanowi również próby kultywowania istniejącego folkloru i sztuki ludowej, traktowanych jako (...) *zbiór ikon, obrazów „wiejskości”, której już nie ma, a której przypisuje się specyficzne wartości i cechy, jakie zestawione w wymyślone całości próbuje się przywoływać* (Sztandara 2003: 53).

O nie zanikającej obcości obydwu grup świadczy również małżeńska endogamia, a w każdym razie brak małżeństw mieszanych pomiędzy nowoosadnikami i miejscową ludnością (Stańczyk 2015: 209), co przypomina relacje w mieszanej etnicznie części Śląska (Kurczewski 2006: 22). Inaczej niż miejscowi, którzy zazwyczaj znajdowali małżonków w najbliższej okolicy, nowoosadnicy nawiązywali relacje osobiste z ludźmi z całej Polski, a nawet z zagranicy, co pokazuje, że ich lokalność była już w znacznym stopniu zdeterytorializowana. Małżeństwa mieszane przyczyniają się do stosunkowo znacznego umiędzynarodowienia środowiska nowoosadniczego, w którym spotkać można imigrantów, głównie z krajów zachodnioeuropejskich. Niektórzy z nich, jak Erdmute Sobaszek, czy Nicole GrosPierre-Słonimska stali się ważnymi osobowościami i animatorami środowiska.

⁹⁸ Przybysze bywają więc oskarżani o patrzenie z góry na mieszkańców wsi i wręcz ich emocjonalne wykorzystywanie (Laskowska-Otwinowska 2008: 64).

⁹⁹ *Ostatecznie uczestnicy kultury alternatywnej dążyli do samorealizacji; rolnicy pragnęli raczej emancypacji z upośledzonego statusu społecznego. Ci pierwsi mogli pozwolić sobie na odrzucenie „niehumanitarnej cywilizacji” i poszukiwanie odnowy „u źródła”, a właściwie: wytwarzanie sobie „źródeł” i inscenizowanie powrotów do nich; drugim komfort swobodnego dążenia do „autentyczności” nie został dany* (Stańczyk 2015: 145).

Dość pokrewną kategorię stanowią również migrujący z Holandii, Niemiec, czy Szwajcarii rolnicy, którzy bywają inicjatorami gospodarstw ekologicznych, prowadzących rolnictwo tradycyjne, czy agroturystykę.

Nowoosadnicy i miejscowa ludność rolnicza wytwarzali więc osobne lokalności (Stańczyk 2015: 215). Postrzegali swoje interesy jako oddzielne, współpracując jednak i pomagając sobie wzajemnie, o ile zachodziła taka potrzeba (tamże: 139-140). Ich wzajemne relacje można określić jako pokojową koegzystencję bez poufałości, tudzież tolerancję bez całkowitej akceptacji. Natomiast z czasem, w kolejnych pokoleniach, nowoosadnicy stawali się elementem krajobrazu (a może etnoobrazu) zamieszkiwanych przez siebie wsi. *Wieś zaczyna się do nich przyzwyczajać, a i oni dorastają i przestają szokować wyglądem czy zachowaniem*¹⁰⁰ – zauważa Justyna Laskowska-Otwinowska (2008: 207). Powraca więc wątek przemian pokoleniowych – w znaczny stopniu związanych z postępującą edukacjonalizacją społeczeństwa polskiego – oraz swego rodzaju wtórnej socjalizacji zachodzącej w społecznościach lokalnych.

„Uboga elita swobody ducha”¹⁰¹ – deklasacja i awans społeczny nowoosadników

Przeprowadzając się na wieś, żyjąc w skromnych warunkach i dystansując się od gry rynkowej, nowoosadnicy dokonywali swego rodzaju dobrowolnej deklasacji. Wspomniane wyżej rozbieżności ich stylu życia z wartościami kultury chłopskiej powodowały, że ich autorytet wśród ogółu ludności wiejskiej był dość niski i trudny do podniesienia dopóki na wsi dominuje ludność pochodzenia rolniczego, oczekująca że lokalny lider będzie również człowiekiem związanym z pracą na roli (Laskowska-Otwinowska 2008: 193). Z drugiej strony, choć nie zawsze wywodzili się z zamożnych domów, zachowywali jednak znacznie większą swobodę wyboru stylu życia niż chłopi. Styl życia tych ostatnich i ich podejście do pracy powstały zresztą w warunkach stałego (ryzyka) niedoboru, natomiast kontrkulturowe podejście nowoosadników to reakcja na realia społeczeństwa konsumpcyjnego, na sytuację nadmiaru (tamże: 166). To w tych warunkach dokonywała się absorpcją przez młodzież z klasy średniej idei wypracowanych w środowiskach inteligenckich¹⁰², co z kolei doprowadziło do powstania kontrkultury i spowodowanych przez nią zmiany kulturowej (Domańskim 1994, Laskowska-Otwinowska 2008).

¹⁰⁰ Podkreślenia moje – A.W.

¹⁰¹ Określenie przedstawicieli kontrkultury nadane przez F. Musgrove’a (1974, za: Laskowska-Otwinowska 2008: 157).

¹⁰² [R]uch kontrkulturowy wywodził się spośród wykształconej młodzieży pochodzącej z klas średnich i przybierał rolę reformatora tworząc zmianę społeczną i realizując ją w sposób misyjny (...) (tamże: 233).

W tym kontekście należy widzieć związki między nowoosadnikami a miejscową inteligencją wiejską (Laskowska-Otwinowska 2008: 201-202). Przejawiały się one na przykład we wspólnych inicjatywach politycznych na poziomie lokalnym, które jednak zwykle nie znajdowały masowego poparcia ludności rolniczej. Czynniki spajające społeczności nowoosadników to – podobnie jak w przypadku inteligencji – etos i styl życia (Laskowska-Otwinowska 2008: 224-225). W obrębie stylu życia na plan pierwszy wysuwa się zaś zaangażowanie społeczne¹⁰³. U wiejskiej inteligencji – podobnie jak u nowoosadników – obserwowano z jednej strony skłonność do dystansowania się od reszty mieszkańców wsi w ramach sieci społecznych formowanych na obszarze większym niż miejscowość zamieszkania (o średnicy 10-15 km), z drugiej swego rodzaju *schłopienie*¹⁰⁴, czyli upodobnianie się gustów konsumpcyjnych i kulturalnych do tych jakie dominowały wśród pozostałych mieszkańców wsi (tamże: 202). Ważną cechą prowincjonalnej inteligencji było kultywowanie wartości regionalizmu, patriotyzmu lokalnego, tradycji, które to wartości można odnaleźć również u nowoosadników, choć z drugiej strony odpowiadają oni również opisowi elit kosmopolitycznych, które stanowiły drugi ważny komponent inteligencji europejskiej (tamże: 205-206, patrz też: Mannheim 1974: 134-135). Nowoosadników łączy z inteligencją również to, że są oni w łonie społeczeństwa polskiego interpretatorami obcych kultur, mediatorami przekraczającymi podział na to co swojskie i co obce, dążącymi (...) *do wyjścia poza partykularyzmy poznawcze i ograniczenia społeczne* (Kurczewska 2016a: 100). Z drugiej strony, inteligencja była formacją ukształtowaną wraz z epoką państwa narodowego i nacjonalizmu jako dominującej ideologii (nawet w okresie nominalnego socjalizmu, nacjonalizm pozostawał jedną z najważniejszych, jeśli nie najważniejszą ramę ideologiczną funkcjonowania państwa), co wyraźnie odbija się na jej tożsamości społecznej. *W przypadku polskiego inteligenta ciągle mamy jakąś opozycję: państwo czy naród, ja i państwo, naród i ja* (tamże: 90). Być może więc nie jest przypadkiem, że dyskusje nad dezintegracją inteligencji i jej przekształceniem się w klasę średnią miały miejsce w dobie liberalizmu, który ową nacjonalistyczną ramę ideologiczną do pewnego stopnia osłabił?

¹⁰³ Inaczej jest w przypadku nowej klasy średniej, dla której kryterium zawodowe jest podstawowym wyznacznikiem statusu i zasadniczym tworzywem tożsamości. Jej przedstawiciele wykonują przede wszystkim tzw. *zawody ekspresywne* i związane z *przemysłem kultury* (Laskowska-Otwinowska 2008: 226).

¹⁰⁴ Szczególnie na wsi inteligencja w pierwszym okresie – przed II wojną światową – miała silny komponent ziemiański, choć z czasem szybko rosła liczba inteligentów chłopskiego pochodzenia.

Wspólnota czy sieć?

Badacze zajmujący się tematem nowoosadników (Kuligowski 2003, Kwiatkowska 2005, Laskowska-Otwinowska 2008) na określenie ich skupisk chętnie posługują się terminem „wspólnota”. Również Izabella Bukraba-Rylska dostrzega w zjawisku WAS graniczny przypadek, dzięki któremu (...) *zjawisko wspólnoty lokalnej – jako jedności miejsca, grupy, sieci interakcji i wzorów kultury – (...) odzyskuje swoją konkretność i pełnię* (2008: 54). Zastrzega przy tym jednak, że (...) *powstałe dziś formy nie mogą być traktowane jako identyczne pod każdym względem z wcześniejszymi. W szczególności trudno byłoby mówić o pełnej komplementarności między sferą materialną, społeczną i symboliczną* (tamże)¹⁰⁵. Pomimo że ich powstawanie motywowane było pragnieniem zakorzenia, ekowioski pozostały znacznie mniej terytorialne, niż nie mające takich aspiracji stare społeczności wiejskie, do czego przyczynia się dość znaczne rozproszenie przestrzenne. Przykładowo, jedna z najstarszych i najważniejszych społeczności nowoosadników – w Dąbrówce w województwie lubelskim – liczyła (...) *około 26 rodzin mieszkających w 7 wsiach w promieniu 15 kilometrów* (tamże: 62). Do tego dochodziła znaczna indywidualna mobilność i zmienny skład społeczności nowoosadniczych. Rodzina stanowiła w kolejnych dekadach podstawową jednostkę funkcjonowania ich społeczności, była to jednak rodzina nuklearna, a pokrewieństwo nie przeplatało się tu z więziami sąsiedzkimi w takim stopniu jak we wspólnocie wiejskiej. Równie dobrze można więc określać skupiska nowoosadników jako *luźne federacje* (Sztandara 2003: 47) oparte na strukturze o charakterze sieci, która zagęszcza się w pewnych miejscach kraju, ale obszar takich zagęszczeń obejmuje zazwyczaj kilka – niekoniecznie sąsiadujących – miejscowości, a nawet gmin.

Próbując przezwyciężyć tę dysharmonię, Justyna Laskowska-Otwinowska decyduje się na podejście emicjne, które relatywizuje pojęcie wspólnoty do tego, jak rozumieją ją poszczególne grupy. W związku z tym rozróżnia rozumienie wspólnoty przez chłopów, nastawione na (...) *więzi przestrzennoskalarne, czyli fizyczną bliskość we wspólnej przestrzeni geograficznej* (2008: 65), oraz rozumienie wspólnoty przez nowoosadników (...) *odnoszących swą wspólnotę do odległych przestrzennie innych wsi podobnego typu* (tamże). Odwołuje się przy tym do rozróżnienia na *wspólnoty wartości* (oparte o wspólny światopogląd) i *wspólnoty działania* – budowane wokół *produkcji kulturalnej*, która (...)

¹⁰⁵ Wpisują się one w nowe typy wspólnot – osobistych (kontaktów bezpośrednie oraz w grupach zawodowych), inkluzywnych (świadomie wybierane przez jednostkę selektywnie integrującą się z grupą, demokratyczne, rozwijane przez inicjatywy obywatelskie, typowe dla ponowoczesności), opozycyjnych (wyrastają z ruchów zmarginalizowanych grup społecznych, tożsamość buntownicza, działają przez mobilizację grupową, skłonne do podporządkowania się władzy autorytarnej (Starosta 2000, za: Bukraba-Rylska 2008).

tworzy światopoglądy i zbiera wokół siebie grupę (tamże: 212) – zaliczając społeczności nowoosadników do tej ostatniej kategorii. Podstawową rolę w formowaniu tych wspólnot pełnić miała bliskość ideologiczna, a szczególnie zbieżność *projektów wyobraźni*¹⁰⁶ (tamże: 213). Taka performatywna wspólnota (...) *bardziej „niż wspólnych reguł i umów, szuka wspólnych rytuałów”* (Kuligowski 2003: 24). Ważną rolę pełnią w tym obchody rozmaitych świąt, najczęściej wywodzących się z tradycji polskiego roku obrzędowego, jak: Dożynki, Andrzejki, Walentynki, Święto Zmarłych, czy – inspirowane dawnymi zapisami etnograficznymi – Święto Majów, czyli obyczaj witania wiosny w folklorze europejskim. Święta te traktowane są przez nowoosadników ze sporą dozą elastyczności, poddawane procesom *bricolage’u* i wyposażane w nowe sensy i znaczenia, np. związane z przesłaniem ekologicznym (tamże: 25).

Wspólnota w zbiorowościach nowoosadniczych jest więc czymś co się *zdarza*, tak jak turnerowskie *communitas* (Laskowska-Otwinowska 2008: 214). Nowoosadnikom trudno jest identyfikować się z grupą, a nawet zbudować tożsamość społeczną (z zasady opartą na konformizmie wobec grupy znaczących innych). O wiele łatwiej przychodzi im natomiast budowanie tożsamości kulturowej – tworzonej o wiele bardziej refleksyjnie i w znacznym stopniu wybieralnej (tamże: 220). Ich społeczności są podporządkowane zaspokajaniu potrzeb jednostki, inaczej niż w tradycyjnych wspólnotach, którym to jednostka musiała podporządkowywać własne potrzeby. Wiejskie alternatywne społeczności mają zaspokajać zarówno potrzebę bycia z innymi, jak i potrzebę zaznaczenia indywidualności (niezwykłości, wyróżnienia się), uczyniły więc normą postawy indywidualistyczne, podobnie jak subkultury (tamże). Jednak pomimo kultu wolności i indywidualizmu, który tworzy pozory dezintegracji systemu regulacji normatywnej (Bauman 2009: 98), w sytuacji konfliktu wewnątrz społeczności nowoosadniczej ujawniają się jednak niepisane normy etyczne oraz mechanizmy kontroli społecznej, przede wszystkim ostracyzm towarzyski (Laskowska-Otwinowska 2008: 222-223).

W poszukiwaniu wspólnego mianownika, czyli ponowoczesność w różnych odsłonach

Z pozorów wydawać się może, że konsumpcjonistyczna kultura przedmieść i alternatywność kultury nowoosadników reprezentują dwie zupełnie odmienne tendencje w przemianach kulturowych społeczeństwa polskiego. W rzeczywistości jednak są to zjawiska ściśle ze sobą powiązane, a niniejszy podrozdział rozpatrywać można według schematu: teza

¹⁰⁶ Oparcie życia i społeczeństwa na tych zmieniających się projektach jest powodem przemiany habitusu w *ciągłą improwizację* (tamże: 14), tudzież w *metanawyk* (Zalewska 2015).

– antyteza – synteza. Suburbanicy reprezentują tu główny (dominujący ilościowo) nurt przemian kultury (czyli swego rodzaju *tezę*), w oderwaniu od którego trudno zrozumieć ukształtowaną w kontrze do niego, a w związku z tym współzależną, kulturę nowoosadników (czyli *antytezę*). W tym kontekście nieprzypadkowa wydaje się bliskość nowoosadników z przedstawicielami miejscowego wiejskiego marginesu i jednostek z różnych powodów słabiej ulegających konformizmowi wobec lokalnych norm społecznych (Wrona 2016: 557). W perspektywie długiego trwania dostrzec tu można kontynuację zmagania głównego (mieszczańskiego, filisterskiego) nurtu w kulturze zachodniej – reprezentowanego obecnie przez przedmieścia – i buntu przeciw niemu, w którym dostrzec można ciągłość – od bohemy artystycznej okresu modernizmu, poprzez kontrkulturę, po alternatywne postawy nowoosadników. Na jednym krańcu tego kontinuum znajdujemy więc „systemowców”, zorientowanych na konformizm wobec norm społecznych, na drugim „antysystemowców”, skupionych na realizowaniu własnej indywidualności, co czynią często poprzez grę odmiennością kulturową¹⁰⁷. Obydwa nurty stanowią różne formy adaptacji jednostek i rodzin do tych samych wielkich przemian społecznych i ekonomicznych. Wskazuje się przykładowo na adaptacyjny charakter kontrkultury. Stanowiła ona wylęgarnię idei (np. ekologia, nowe formy zatrudnienia będące reakcją m.in. na niedobór miejsc pracy, egalitaryzm i tolerancja), które potem stały się częścią głównego nurtu kultury zachodniej i doprowadziły do jej korekty (Werteistein-Żuławski 1993). Przemiany te opisywane są zbiorczo pod szyldem ponowoczesności, tudzież późnej lub płynnej nowoczesności. Nic zatem dziwnego, że zarówno w dokonany przez Alana Aldridge’a opisie konsumpcjonizmu, jak i w opracowaniu Anny Kubiak dotyczącym New Age powtarzają się odwołania do dorobku Zygmunta Baumana.

W opisach obydwu trendów pojawia się motyw globalizacji – która w przypadku post-socjalistycznego kraju na półperiferiach Zachodu, jakim jest Polska, przybiera formę

¹⁰⁷ Migranci też budują swoją tożsamość w relacji do jakichś obcych – tak jak tożsamość chłopca kształtowała się w odniesieniu do „panów” i „Żydów”, tak tożsamość nowoosadnika jest tworzona w odniesieniu do skupionego na konsumpcji „przeciętniaka”:

Konstruując własne style życia, osadnicy sięgali po rozmaite elementy kultur odległych w czasie lub przestrzeni, by za ich pomocą – niekiedy na poziomie intencjonalnym – dokonać rozróżnienia między sobą a swoim otoczeniem oraz ustanowić symboliczną analogię między sobą a światem oddalonym. Charakter tych manipulacji polegał między innymi na ewokowaniu obcości, odróżnianiu się od bliskich innych poprzez kontakt z dalekimi innymi zawarty w rozmaitych kodach znaczeniowych. Dopiero te trzy wymiary – postrzeganie innych jako obcych, postrzeganie siebie jako obcych wobec innych, bycie postrzeganym jako obcy przez innych – wpisane w gry znaczeniami różnych kultur, gry swojskości i obcości, w swoim dynamicznym sprzęgnięciu fundowały dynamikę wyobraźni typową dla całej kultury alternatywnej. W kategorię obcości zawsze wpisana jest niespójność, ambiwalencja lęku i fascynacji. Kultura alternatywna posługiwała się tą niespójnością, wygrywając raz jeden, raz drugi jej biegun, wysuwając na pierwszy plan wewnętrzną sprzeczność, to znowu uspoijnając swój wizerunek wewnątrz i w relacji z otoczeniem (Stańczyk 2014).

westernizacji. Na przedmieściach jest to globalizacja w wersji zmakdonaldyzowanej (Ritzer 2003), przesiąknięta popkulturą i wszechobecnym marketingiem, którym towarzyszy (...) *supernowoczesna armatura cywilizacji: autostrady, lotniska, hotele, parkingi, parki rozrywki, hipermarkety i multikina* (Kuligowski 2003: 21), tworząca rozmaite nie-miejsca. Reprezentuje ona zanik różnorodności kulturowej i tworzy jednostki cierpiące na (...) *alienację, obojętność i dotkliwy brak poczucia sensu* (tamże: 22). W drugim przypadku widać zaś nowe formy tożsamości kulturowej, wykorzystujące obce symbole do improwizowania lokalnych przedstawień i wytwarzające zakorzenioną w lokalnym kontekście transnarodowość (tamże: 23). Tę współzależność przeciwstawnych trendów trafnie podsumował Marc Augé, pisząc:

(...) w tym samym momencie, w którym możliwa do pomyślenia staje się jedność przestrzeni ziemskiej i umacniają się rozległe międzynarodowe sieci, narasta wrzawa partykularyzmów – tych, którzy chcą zostać u siebie sami i tych, którzy chcą odnaleźć ojczyznę, jakby konserwatyzm jednych i mesjanizm drugich skazane były na mówienie tym samym językiem – językiem ziemi i korzeni (2011: 20-21).

W dychotomii tej kompleksom mieszkalnym – typowym dla przedmieść – przeciwstawia się pomniki (tamże: 73), a wieś może się stać zarówno jednym (Kajdanek 2011), jak i drugim (Kwiatkowska 2003).

Wszystkie typy migracji z miast inspirowane są w jakimś stopniu sentymentem do życia wiejskiego – ciągle żywym w społeczeństwie polskim – i wartości rustykalnych takich jak: bliższy kontakt z naturą i ściślejsze więzi międzyludzkie (Bukraba-Rylska 2004). Sentyment ten jest po części wyrazem nostalgii za przeszłością, ale również przejawem dokonujących się przemian antycypujących cechy przyszłego kształtu życia społecznego, ewoluującego stale ku refleksyjnym formom ładu społecznego, wyłaniającym się z dialogu, opartym o *czyste relacje* (Giddens 2007).

Realia społeczeństwa sieciowego Manuela Castellsa, próby przetrwania w społeczeństwie ryzyka Ulricha Becka, trudne do ominięcia wymogi transnarodowych powiązań opisanych przez Ulfa Hannerza czy wreszcie codzienne doświadczenie zglobalizowania komunikacji, konsumpcji, produkcji, przepływu towarów i finansów, zamieszkiwania, tożsamości, zabawy i wojny (Kuligowskiego 2003: 18)

– to wszystko czynniki, których nie można pominąć próbując zrozumieć fenomen nowoosadników, ale te same warunki kształtują również życie mieszkańców przedmieść, a w coraz większym stopniu także rolniczej ludności wsi polskiej. Większość tych zjawisk socjologicznych wpisuje się w narastającą tendencję – dostrzegana już przez Georga Simmla (1997: 453) – do odsuwania się współczesnego człowieka od tego, co bliskie a przybliżania

do tego, co dalekie. Michel Augé (2011) opisywał to zaś jako nadmiar przestrzeni, czasu i wydarzeń. Prowadzi to do stanu, w którym ludziom bliższe są określenia i symbole odnoszące się do zglobalizowanego środowiska ponadlokalnego, niż do lokalnego środowiska, również wiejskiego (Laskowska-Otwinowska 2008: 190). Tę pierwszą rzeczywistość znają często jedynie z pozbawionych znaczenia etykietek, podczas gdy świat życia codziennego staje się zbiorem znaczeń pozbawionych nazw. Dochodzi zatem do erozji sensów i rozrywania więzi sematycznych, a rezultacie powstawanie *niekompletnych i ułomnych uniwersów kulturowych* (Bukraba-Rylska 2000: 165).

Z drugiej strony, w tożsamościach i stylach życia migrantów z miast uwidacznia się proces dezintegracji kanonu kultury polskiej (czy szerzej zachodniej), a także kompromitacji i słabnięcia wielkich ideologii masowych na rzecz spersonalizowanych ideologii *podręcznych*. (Kurczewska 1997: 45). *Okazało się (...) że kultura euroamerykańska, wywiedziona z tradycji judeochrześcijańskich, nie jest już zdolna do rozwijania odziedziczonego z przeszłości zespołu powszechników kulturowych* (tamże: 44). Korzenie tego procesu dostrzec można już w upadku *ancien regime*, który ukazał umowność ładu społecznego i doprowadził do odwrócenia się intelektualistów od wizji wiecznego porządku gwarantowanego przez Boga ku rozmaitym utopiom lepszej przyszłości zbudowanej ludzką mocą (Bauman 2009: 79-80), której źródłem miały być przede wszystkim odkrycia naukowe. Kierunek zapoczątkowanych wówczas przemian kulturowych doprowadził jednak do przewrotu antypozytywistycznego i ostatecznie do zakwestionowania jednej z dwóch wielkich metanarracji nowoczesności – dotyczącej prawdy – co wiązało się z dostrzeżeniem (...) *konwencjonalnego charakteru reprezentacji naukowych i wskazaniu mechanizmów selekcyjnych, zastosowanych przy ich konstruowaniu* (Klekot 2016: 155). Odbywa się to zaś w warunkach przejścia od społeczeństwa producentów – zawiadywanego za pomocą regulacji normatywnej, opartego na podziale i koordynacji pracy, nadzorze i konformizmie – do społeczeństwa konsumentów, z cechującą je indywidualizacją (czasem wręcz nałogową), ksobnymi troskami i poczynaniami oraz jednostkową odpowiedzialnością za następstwa tych poczynañ. W takich warunkach silne jest oddziaływanie postaw prometejskich¹⁰⁸ – motywowanych pragnieniem by zawdzięczać wszystko jedynie sobie – co oznacza również pragnienie przewyciężenia własnego ciała i odrzucenie go jeśli się nad nim dostatecznie nie popracowało. Powszechny

¹⁰⁸ *Prometeusz w XVIII i XIX wieku stał się uosobieniem wiary w postęp rodzaju ludzkiego i w możliwości samobawienia. Stanowił uniwersalną figurę człowieka, który odrzuca wszelkie krępujące ludzkość autorytety, wszelkie nakazy i zakazy, zwłaszcza religijne, sankcjonujące niesprawiedliwość społeczną. Przynosił humanistyczny kult człowieka jako wartości ostatecznej i najwyższej. Kiedy jednak w XX wieku posiadał władzę, odstąpił oblicze nieludzkie* (Czapliński 2009).

jest strach przed nienadawaniem się, co skwapliwie wykorzystuje rynek (Bauman 2009: 66-68). W tych warunkach – możliwości indywidualnego wyboru kryteriów prawdy, odpowiedzialności za ten wybór i niepewności jego konsekwencji – wielu badaczy i ideologów zastąpiło kanon kultury *supermarketem wartości*, tudzież *listą bestsellerów* (Kurczewska 1997: 44).

Rozdział 3. Miejscowi i migranci z miast wobec wartości rdzennych tradycyjnej kultury ludowej

Z analizy literatury przedmiotu w Rozdziale 2. wynika, że relacje pomiędzy ludnością miejscową wsi i migrantami zachodzą w warunkach przenikania się kultury wsi tradycyjnej i kultury ponowoczesnej. W Rozdziale 3. rozwijam tę myśl na podstawie analizy danych pierwotnych zebranych przeze mnie w trakcie badań terenowych w Moczydle, Podlesiu i Ustroniu. Struktura rozdziału wynika po części z literatury przedmiotu, po części zaś ze struktury demograficznej i układu stosunku społecznych w badanych wsiach. Wieś i wiejskość długo definiowane były przez socjologię przez pryzmat kultury ludowej (Bukraba-Rylska 2008: 401) a większość mieszkańców badanych miejscowości stanowią **potomkowie chłopów. Oni też nieodmiennie stanowią w tych wsiach grupę zasiedziałą i umocowaną** – można powiedzieć „gospodarzy” wsi – co ma przełożenie na lokalną politykę i aktywność społeczną oraz kulturalną. Napływający z miast osadnicy wchodzą w ustalony już układ relacji społecznych, opartych o lokalny zespół norm (Elias i Scotson 1994). **Opis zróżnicowania kulturowego badanych społeczności lokalnych uporządkowałam więc według wartości rdzennych kultury wiejskiej**, które wyodrębniłam w podrozdziale 2.1.

Niniejszy rozdział zaczyna się jednak od wstępnego wyjaśnienia dlaczego w warunkach badanych wsi zasadne jest traktowanie migrantów z miast i miejscowych jako odrębnych kategorii społecznych. Dalej przechodzę do opisu najważniejszej wartości rdzennej konstytuującej kulturę ludową, tj. stosunku do pracy, szczególnie pracy na roli (Podrozdział 3.2). Charakteryzuję postawy migrantów i miejscowych do rolnictwa, zmiany zachodzące w tym zakresie, po czym przechodzę do związków między stosunkiem do ziemi a tożsamościami kulturowymi poszczególnych grup rozmówców, agroturystyki jako nowej formy utowarowienia wiejskości, by na koniec opisać wpływ przemian w rolnictwie na relacje sąsiedzkie w badanych wsiach. Kolejny podrozdział dotyczy stosunku badanych do innej wartości rdzennej kultury ludowej – wiary katolickiej. Zaczynam od tego, co w kwestii religijności mieszkańców wsi świętokrzyskiej wydaje się dość stałe, by w tym kontekście opisać różnice między wzorcami dominującymi wśród miejscowej społeczności a religijnością migrantów, na koniec zaś przedstawiam nowe zjawiska religijne, takie jak hybrydyzacja, indywidualizacja i prywatyzacja religii, czy sprowadzenie katolicyzmu do roli elementu tradycji narodowej. Kolejny podrozdział odnosi się do trzeciej z wartości rdzennych kultury wsi tradycyjnej – a więc relacji wspólnotowych w dawnych i nowych odsłonach. Po krótko opisuję w nim przemiany więzi rodzinno-sąsiedzkich zaobserwowanych w badanym

terenie, poruszam kwestię aktywności społecznej i imprez masowych jako współczesnych sposobów na podtrzymywanie więzi rodzinno-sąsiedzkich w społeczności lokalnej, a także wpływ głównych osi zróżnicowania społecznego na sukces inicjatyw społecznych. Wreszcie na podstawie suburbanitów pokazuję jak w skali mikro znaczenie ogólnych wskaźników statusu społecznego jest modyfikowane lokalnym układem relacji społecznych.

3.1. Miejscowi i przyjezdni – wieś i miasto?

Jeśli analizować relacje pomiędzy migrantami z miast do wsi i ich miejscowymi sąsiadami w kategoriach *kontaktu kulturowego*¹⁰⁹ (Wieruszewska 2013: 197, patrz też: Laskowska-Otwinowska 2008, Wieruszewska 2011, Stańczyk 2014)¹¹⁰, czy też jako odmianę polskiej *wieloplemienności* (Godlewski 2002: 59, za: Rakowski 2011: 18), konieczne jest wyodrębnienie kluczowych wymiarów kulturowego zróżnicowania mieszkańców badanych wsi i określenie jakie znaczenie ma w tej konfiguracji podział na ludność miejscową (chłopskiego pochodzenia) i napływową.

W trakcie wywiadów z mieszkańcami Moczydła, Podlesia i Ustronia rozróżnienie na przybyszów z miast i ludność miejscową nie było przeze mnie wprost wywoływane. W związku z tym były takie rozmowy – głównie z miejscowymi – w których w ogóle się ono nie pojawiło a obecność przybyszów nie była w ogóle wspominana. Jednak w wielu wypowiedziach badanych – głównie migrantów – porównania między *przesiedleńcami*, *osadnikami* a *tutejszymi* wyłaniały się spontanicznie. Przy czym w wypowiedziach rozmówców wymiary napływowy-miejscowy i z miasta-ze wsi często ulegają sklejeniu.

Niektórzy z badanych dostrzegają też wpływ przepływów ludności między wsiami (głównie w związku z małżeństwem) na stan i kondycję relacji społecznych we wsi. O ile jednak po napływających w rezultacie małżeństw mieszkańcach rozmówcy spodziewają się stopniowego wtopienia w społeczność wsi – jak to się działo w poprzednich pokoleniach – rozróżnienie pomiędzy przybyszami a miejscowymi ugruntowuje się poprzez stereotypy i pozostaje trwałym elementem struktury społeczności lokalnej. Dlatego też w niniejszej

¹⁰⁹ Większość z badanych – nawet tych zainteresowanych etnologią – nie myśli o zróżnicowaniu społecznym swoich wsi, ani o swoich relacjach sąsiedzkich jako o spotkaniu kultur. Na ogół posługiwali się terminem „kultura” mając na myśli aktywność artystyczną i intelektualną. Tak więc badani wspominają o pozyskiwaniu dofinansowania *na różne działania kulturalne* [PNK50], kulturze jako przedmiocie troski władz samorządowych [MMM51], uczestnictwie w *życiu kulturalnym*, spędzaniu kulturalnie czasu, jak również o pobliskim Miasteczku jako o *ośrodku kulturalnym* [PMM35].

¹¹⁰ [T]eoria wielokulturowości i kontaktu międzykulturowego pierwotnie łączyły się z kontekstem etnicznym. Jednak wobec coraz silniejszej mobilności społecznej „tym terminem zaczęto obejmować całokształt stosunków społecznych i kulturowych we współczesnych społeczeństwach” (H. Mamzer 2002: 32), a jeśli do tego pojęcia włączyć aspekt czasu, wówczas staje się ono także określeniem na spotkanie pokoleń (Laskowska-Otwinowska 2008: 57-58).

rozprawie nawet ci przybysze z miast, którzy zamieszkują we wsi od kilkunastu lub kilkudziesięciu lat określani są jako „migranci”, „napływowi”, „osadnicy”, zaś ich sąsiedzi wywodzący się z ludności chłopskiej jako mieszkańcy „zasiedziali”, „miejscowi”, „tutejsi”.

Moje badania potwierdzają obserwacje zachodnich badaczy zajmujących się deterytorializacją przynależności grupowych:

W swoim badaniu „wiosiek życia codziennego” Young i Willmott cytują uwagę, która dobrze ilustruje to zjawisko: „Oni są tu nowi: są tu dopiero od osiemnastu lat”. Paradoks, lecz tylko pozorny: oznacza to, że nowi przybysze stworzyli inne więzi, inne sieci wzajemnej pomocy, uczestniczą w innych grupach, funkcjonują zgodnie ze swoją własną proksemią (Maffesoli 2008: 210).

Podobnych obserwacji dokonywano również w polskich społecznościach lokalnych na Ziemiach Północnych i Zachodnich (Kurczewski 2006, 2015, Terelak i Kołodziejczak 2013), gdzie podziały między ludnością autochtoniczną i napływową obserwowane były od pokoleń. Tam ważną rolę odgrywał kontekst etniczny i on stanowi od czasów Stanisława Ossowskiego (1967) główną ramę poznawczą służącą wyjaśnianiu tych podziałów.

Wnioski nasuwające się z analizy materiału uzyskanego w moim projekcie doktoranckim sugerują jednak, że rozmaite podziały o charakterze etnicznym, klasowym, stanowym itp., stanowią w gruncie rzeczy emanację bardziej zasadniczego podziału na zasiedziały, umocowanych (*established*) i obcych, marginalizowanych (*outsiders*) – jak pokazywali w swoim opracowaniu relacji pomiędzy nowymi i zasiedziałymi mieszkańcami Winston-Parva Norbert Elias i John Scotson (1994). Choć pomiędzy napływającą z miast a autochtoniczną ludnością na ogół nie ma różnic etnicznych, w wywiadach z nowoosadnikami nie trudno znaleźć wypowiedzi wskazujące, że po kilkudziesięciu latach mieszkania na wsi czują się oni *obcymi, napływowymi, przesiedleńcami*, itp. w stosunku miejscowych sąsiadów:

Tak że ja to nie jestem typowym mieszkańcem wsi, mam spojrzenie takie z boku, absolutnie z boku, bo tak naprawdę, no mieszkam tam 18 lat ale z tego powodu, że jakby nie wywodzę się stamtąd, to jestem zawsze ktoś... ktoś... ktoś napływowy, ktoś obcy jestem. Mimo, że już tyle lat, mimo że tam się świetnie znamy ze wszystkimi, naprawdę bardzo fajne mamy układy te sąsiedzkie ale zawsze jestem jakaś tam... trochę jednak z boku [PNK50]¹¹¹ – z pewnym żalem, a może też zawstydzeniem

¹¹¹ Każdy wywiad oznaczono sygnaturą zawierającą podstawowe i informacje demograficzne na temat rozmówców. Pierwsza litera sygnatury oznacza miejscowość – Moczydło (M), Podlesie (P) lub Ustronie (U). Druga litera wskazuje na pochodzenie – miejscowy (M) lub napływowy (N). Trzecia oznacza płeć rozmówcy – kobieta (K), mężczyzna (M). Cyfra oznacza wiek, niekiedy podawany w przybliżeniu. Tak więc oznaczenie

stwierdza badana.

Nowoosadniczka ta wydaje się być postacią ogólnie szanowaną przez zasiedziałą ludność Podlesia, co wyrażone zostało w kilku wywiadach.

Kobieta należała do założycieli i przez lata kierowała stowarzyszeniem, które przez swoją aktywną działalność uczyniło Podlesie rozpoznawalnym punktem na regionalnej mapie wydarzeń kulturalnych. Pomimo tej aktywności, a może również ze względu na nią poczucie obcości nie zniknęło. Swoją porażkę w angażowaniu miejscowych dorosłych w pracę na rzecz wsi wyjaśnia ona następująco:

Ja to sobie tak wyobrażałam, że o jak ja tu zacznę to stowarzyszenie, to zaraz wszyscy jakoś tak wspólnie będą chcieli coś robić razem – tego mi się nie udało. Ale to może dlatego, że ja byłam z zewnątrz [PNK50].

W postaci rozmówczyni i w jej wypowiedziach zarysowuje się wyraźnie napięcie – widoczne też w przypadku aktywnych migrantów z Ustronia – pomiędzy jej pozycją animatorki działalności kulturalnej (a w przypadku niektórych innych migrantów również ekonomicznej) a dystansem jaki sama ta działalność wydaje się wywoływać u miejscowych sąsiadów.

Justyna Laskowska Otwinowska (2008: 66) i Xawery Stańczyk (2015: 210) twierdzą, że nowoosadnicy nie byli zainteresowani modernizacją wsi i nie próbowali prowadzić żadnej działalności oświeceniowej „wśród ludu”, ale grupa aktywna w Górach Świętokrzyskich, szczególnie w Podlesiu jak najbardziej taką działalność podejmowała. Ta działalność czasem uświadamiała im dystans w relacjach z miejscowymi, a czasami wręcz stanowiła zarzewie konfliktów, na przykład wokół zagospodarowania lokalnego krajobrazu. *Jest to tak jakby moim zdaniem występuje taka polaryzacja, że w tej chwili – ponieważ my tu działamy w grupie od wielu lat – w grupie osób, przesiedleńców i innych takich... – zauważa nowoosadnik z Ustronia [UNM49], również udzielający się w roli nieformalnego animatora kultury.*

W każdym razie, kolejna z badanych, zamieszkująca w Podlesiu i również działająca w Stowarzyszeniu „Odbudowa” twierdzi, że niewielki zakres współpracy z zasiedziałymi mieszkańcami nie wynika z woli przybyszów:

Bo my tu... tak, do współpracy zachęcamy i te osoby, które się przesiedliły skądś no jak i tutaj miejscowe też, jeśli się da, a nie zawsze się da, ale jak się da, jeśli się da z osobami miejscowymi współpracować, to bardzo chętnie [PNK35].

[PNK35] oznacza wywiad przeprowadzony w Podlesiu z napływowym (pochodzącym z miasta) mieszkańcem w wieku 35 lat.

Jakie warunki tego, by z określonym sąsiadem można było współpracować? W okresie realizacji badań w stowarzyszeniu aktywne były przede wszystkim osoby spoza miejscowości, której organizacja ma służyć – znajomi rozmówców, często z innych części Polski, np. z Warszawy. Po początkowym okresie kooperacji między napływowymi i rodzimymi liderami, coraz większą rolę zaczęła pełnić grupa aktywistów zaliczających się (również we własnym odczuciu) do kultury źródeł.

3.2. Praca i rolnictwo

Gospodarstwa migrantów

Praktycznie nieobecne są wśród przybyszów z miast przykłady uprawiania ziemi na skalę wykraczającą poza przydomowy ogródek, a czasem nie ma nawet tego.

Wśród badanych migrantów znalazł się tylko jeden, który zajmował się zawodowo rolnictwem. Był to osiadły w Ustroniu od kilkunastu lat Holender – hodowca koni, prowadzący certyfikowane gospodarstwo ekologiczne. Prócz tego dwie rodziny, również z Ustronia zadeklarowały, że posiadały gospodarstwa w przeszłości bezpośrednio po przeprowadzce, nie były jednak nigdy rolnikami.

Rolnictwo okazuje się z punktu widzenia napływowych działalnością wymagającą kompetencji i doświadczenia, których oni sami nie posiadają. Większość z nich po przeprowadzce zarabiał na życie w oparciu o kwalifikacje wyniesione z dotychczasowej kariery zawodowej:

B¹¹²: A z tej Państwa grupy tych osób, które się przeprowadziły na wieś to ktoś się tak zajmuje rolnictwem jako takim?

R: Nie.

B: To jednak jest zbyt twarde kawałek.

R: Myśmy nie mieli do tego pojęcia, ani w ogóle nikt, każdy robi dalej swoje. Większość z nas nie była na etatach żadnych nigdzie. Ja tu dopiero od niedawna pracuję też, bo tak przez dłuższy czas to tylko stowarzyszeniem się zajmowałam, pisanie projektów i raczej swoją działalność miałam gospodarczą, ale też zupełnie nie związaną z rolnictwem [PNK50].

Napływowych, tak jak i miejscowych rolników zniechęcają procedury, które coraz gęściej oplatają tę branżę. Jedno małżeństwo z Ustronia oddało swoją pod uprawę miejscowym

¹¹² Wewnątrz cytatów z wywiadów wypowiedzi badacza zawsze oznaczane są literą B, rozmówca literą R. Jeśli w wywiadzie brała udział grupa rozmówców tej samej płci, oznaczani są oni kolejno R1, R2, R3... Natomiast gdy były to osoby różnej płci, zazwyczaj para lub małżeństwo, kobieta oznaczana jest literą K, mężczyzna literą M.

rolnikom. Inne w pierwszym okresie swojego zamieszkiwania we wsi prowadziło gospodarstwo rolne, ograniczające się jednak do upraw, bo hodowla wydaje się większości przybyszów zadaniem ponad ich umiejętności i zbyt angażującym:

B: Państwo gospodarstwo prowadzą?

Ż: A proszę pani, myśmy kiedyś byli gospodarzami od lasu do lasu. To nie w kij dmuchał. Ponad cztery i pół hektara. Trochę żeśmy posprzedawali tak, że nie ma od lasu do lasu, nie mniej jednak trochę zostało, głównie łąki. Bo wiadomo, że nikt z nas nie będzie zwierząt trzymał i nie ma gdzie. Przede wszystkim nie umiemy tego robić, więc po co nam.

M: Nie chcemy.

Ż: Jest to gospodarstwo czynne, że tak powiem, papiery do ARiMR¹¹³ składam, a jakże. Miałam długi czas gospodarstwo ekologiczne, no to w skład tego to wchodziły te łąki i sad, który mam. Potem przepisy się pozmieniały, w związku z tym sad przestał się kwalifikować do dopłat. Trzeba było nasadzenia zrobić młodych drzew, no i dbać o to. Nam nie jest to potrzebne więc zrezygnowaliśmy. Z ekologii też zrezygnowałam.

M: No duże kwoty certyfikacja pochłania. Przyjeżdża ktoś kto niby miał kontrolować, przyszedł, zjadł ciasteczko, wypił kawę, wyszedł, popatrzył i to kosztowało 700 zł. Gdyby się tam bardzo starał, coś tam badał, to ja rozumiem.

Ż: W każdym bądź razie było, minęło. Staramy się wykorzystywać owoce, które mamy w tym sensie, że ja robię przetwory.

M: A ja robię bimber dla rodziny szeroko pojętej [UNK63 i UNM65].

Podejście tego małżeństwa do resztek dobytku rolnego określić można jednak jako bardzo gospodarskie – zgodne z chłopskim paradygmatem wykorzystywania wszystkiego co daje ziemia – *potem koniec lata to trzeba zagospodarować te zbiory, które prawda człowiek wyprodukował, co urosło* [UNK63]. Przetwórstwo owoców i warzyw wiąże się u tych badanych z funkcjonowaniem w swoistej grupie rodzinno-sąsiedzkiej, tak jak u tradycyjnych rolników. Przetwory robi się nie tylko dla siebie ale też dla dzieci i przyjaciół. Również dla napływowych mieszkańców posiadanie własnych upraw i praca przy nich daje okazję do podtrzymywania relacji rodzinnych:

R: Czasami mamę przywozimy na święta, siostrę. Siostrę to raczej latem, żeby posiedzieć na podwórku, jakiegoś grilla zrobić czy pozbierać tam jakieś maliny, tego typu.

¹¹³ Agencja Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa. Instytucja pośrednicząca w przyznawaniu dopłat obszarowych dla gospodarstw rolnych.

B: Jak tak pani obserwuje życie sąsiadów to oni podobnie czas spędzają jak pani czy jest inaczej?

R: Myślę, że tak, każdy ma tu ogródek, to wiadomo, że się robi przy domu. Bardziej kobiety w ogródku robią. Mężczyźni no przy drzewie, no ja wiem? Coś każdy robi, nie ma tak, że siedzi nic nie robi [UNK47].

Widać tu, że jakaś forma pracy, krzątania się w obejściu jest normą, należy unikać *siedzenia* i bezczynności. Wspólna rodzinna praca (zbieranie owoców) daje okazję do podtrzymywania więzi rodzinnej, co było typowe dla kultury ludowej. W kulturze nowoczesnej – wobec rozdzielenia pracy zawodowej, edukacji i życia rodzinnego – okazji do utrwalania relacji rodzinnych, sąsiedzkich, czy innych więzi w społeczności lokalnej poszukuje się natomiast we wspólnym spędzaniu czasu wolnego.

Przemiany rolnictwa jako proces pokoleniowy

W odróżnieniu od badanych migrantów prawie wszyscy moi rozmówcy, których określam jako miejscowych, uprawiają, posiadają lub posiadali gospodarstwo rolne i znaczna część z nich identyfikuje się jako rolnicy. Z kwestionariuszy metryczkowych przeprowadzanych przy okazji wywiadów wynika, że **dla większości rolników gospodarstwa rolne są dodatkowym źródłem dochodu**. Utrzymywane są przez rozmówców właśnie jako element podtrzymywania rodzinnej tradycji – zwłaszcza jeśli żyje jeszcze najstarsze, urodzone w pierwszej połowie XX wieku pokolenie – lub dla własnych produktów. Jedną z najstarszych rozmówców – uboga wdowa z Podlesia, mieszkająca z synem alkoholikiem – stwierdziła zaś, że jest to kwestia konieczności.

Natomiast nie były w ogóle zaznaczane takie przyczyny jak: oszczędność na zakupie żywności czy też przyjemność. Z niektórych wywiadów wynikało jednak, że rozmówca czerpie z gospodarstwa autentyczną satysfakcję. Dotyczy to głównie przedstawicieli starszego i średniego pokolenia: *Ja jestem jeszcze nie oderwany od pługa, tak że muszę swojego chyba dożyć przy tak zwanym pługu. Bo już się nie da. Lubię pracować w polu, jestem bardzo ciekawy tego wszystkiego. Jak to... mnie to wszystko co na wsi jest, to ciekawi* – mówi rolnik z Podlesia [PMM55]. Aktywni rolnicy żyją tematami rolniczymi – jest to przedmiot ich zainteresowań i rozmów. Gospodarcza rolnicza okazuje się ponownie strukturą długiego trwania, której podstawę stanowi rodzina chłopska (Podedworna 2014: 54). Widać tu międzypokoleniową kontynuację, bo jego teść podobnymi słowami wspomina swoją decyzję o pozostaniu w gospodarstwie:

R: Byłem w pracy te parę lat, chyba z pięć lat i wróciłem na... na wieś. Bo mi pachniała wieś.

B: No tak. A dlaczego pan lubił akurat na wsi?

R: Bo się na wsi urodziłem, ojciec mój też prowadził gospodarkę [PMM89].

Wiedzę rolnicza na ogół przekazywana jest w sposób nieformalny, poprzez rozmowy z innymi rolnikami i podpatrywanie sąsiadów, ale najbardziej wykwalifikowani rolnicy pogłębiają ją także poprzez czasopisma i media rolnicze:

B: Czy pan czytał książki jakieś w ciągu ostatniego roku, to rozumiem, że tak?

R: Przede wszystkim praktyczne.

B: Mhm, takie... fachową literaturę?

R: Fachowa literatura, czyli pszczoły – ja jes... trzydzieści pięć lat tu mam pszczoły, ale niedużo mam, bo tam piętnaście rodzin, było szesnaście góra. A teraz już w związku z tymi innymi zajęciami, to zostało mało. Ale mamy jeszcze. Iii przede wszystkim... jak pani widzi, nawet te gazety takie, które miesięcznie: „Hodowca Koni”, „Jeździec” te inne, to ja sobie kupuję i muszę to przelecieć, nie? [PMM55].

Przywiązanie, a może wręcz miłość do rodzinnej tradycji, do dziedzictwa rodziny, do ojcowizny łączy się u tych – i u większości innych – badanych rolników z praktycznym podejściem do życia:

B: (...) jak by pan podsumował, że dlaczego pan prowadzi gospodarstwo? Znaczący taki główny powód. No ze względu na tradycję rodzinną...

R: Tak. (...) Jestem z krwi i kości.

B: Czyli właśnie ze względu na tradycję.

R: Tak. (...) Powtarzam – tradycja rodzinna. Choć, choć jak mówiłem moja mama była... no to już można powiedzieć inteligencja, nie? (...) A jednak ja... mnie interesuje co? Interesuje mnie wieś. I wieś i to co na wsi. To co można wyprodukować. Wiem z czego można żyć. Bo można nie mieć pieniędzy i na wsi przeżyć. Cały rok jeden i drugi, tylko się zabezpieczyć w to wszystko, tak jak... jak nasi przodkowie [PMM55].

Podobnie jak we wsiach pogranicza kielecko-radomskiego badanych przez Tomasza Rakowskiego (2009: 71-78), tak też w Moczydle, Podlesiu i Ustroniu widać było **trwanie niektórych wzorów wartościowania pracy wywodzących się z kultury ludowej**. Dla rozmówców Tomasza Rakowskiego (2009: 71-78) liczyło się (...) *co ewentualnie „jest do roboty” i kto co „robi” albo kto „nie robi” (to wciąż powtarzające się zwroty). Robi się jednak zazwyczaj w gospodarstwie, natomiast rolnik, tak jak i gospodyni domowa, jak*

bardzo nie byłby obciążony obowiązkami, to jednak *nie pracuje*. *Pracuje się* bowiem w zakładzie pracy, w przedsiębiorstwie, w instytucji, w związku z czym w okresie przedindustrialnym na wsi (...) *była bieda, nie pracowali, bo teraz nie ma domu, żeby ktoś nie pracował. A przedtem to nikt nie pracował, mama nie pracowała, tata nie pracował, no to co.* (...) *Tyle co gospodarki było* [UMK80]. W związku z tym młodzi, albo napływowi mieszkańcy wsi, w odczuciu starszych pokoleń *pracują*, ale *robić* im się nie chce:

R: Ale dzisiaj to tak – dom to kupuje, a w polu to się nie chce ludziom robić.

B: No tak, ale tu chyba jeszcze ludzie pracują na roli czy nie?

R: Nie no, pracuje, w gminie pracuje ten tam stamtąd. Dziadki to pomarły, tylko znaczy brata syn, męża brata syn tam jest. No, ale on ożenił się teraz, jest u żony, tam mieszkają, a to wolne.

B: Ale tutaj pytałam, czy ludzie tutaj w Ustroniu to jeszcze jednak obrabiają pola?

R: No, koło nas tak, koło nas tutaj to na razie obrabiają [UMK80].

Robić nie chce się też odbiorcom wytwarzanego przez rolników towaru – różnego rodzaju pośrednikom, handlarzom i spekulantom:

R: Kupić to miałby kto, ino za pół darmo to by każdy kupił. Handlarze bez przerwy, do sąsiadki przyjechał, właściwie to do nas zajechał taki handlarz, zrobił wywiad, wywiedział się co i jak. Na drugi dzień czy trzeci przyjechał z takim pomocnikiem handlarzem drugim i poszli kupować tę jałówkę, bo ten sąsiad był dwa razy na targu i nie sprzedał, bo mało dawali. Oni przyszli i dali jeszcze mniej. Sąsiadka wychodzi, kule ma, bo miała operację i mówi: idźta, bo jak wezmę te lache, to ja was zaraz przegunie.

B: Można się zdenerwować.

R: Takie te ludzie są bezczelne, uchować to nie będzie chował ino, żeby za pół darmo dać, to tyle handlarzy by było [UMK82].

Jeszcze w latach 90-tych widać było priorytet prac polowych nad innymi sprawami – zdrowiem, edukacją dzieci. Tak jak pracujące matki z miast posyłają dzieci do przedszkoli, tak również rolniczki z Podlesia chętnie zostawiały swoje dzieci pod opieką działaczy „Odbudowy”: *U mnie w domu, jak ten pierwszy okres taki był, to też czasami rodzice byli tak zajęci gdzieś tam w polu, byli szczęśliwi, że te dzieciaki są gdzieś tam u mnie i ja tam się nimi zajęłam, ale to było takie trochę zostawienie ich* [PNK50]. Jeden z rolników wspominał zaś jak, zmagając się z bólem decydował czy zawieźć córkę na egzaminy na studia, czy też zająć się pilnymi pracami polowymi. Rozwiązaniem okazało się to, że wprawiona do prac rolniczych córka sama wykonała obowiązki ojca: *No jak mam jechać? No pojedę, ale jak?*

Boli niesamowicie. Ona dosłownie... Tutaj sąsiedzi powykasjali już wszys... bo to tak jak raz był okres sianokosów, no to ona siadła: to ja ci wykoszę to [PMM55]. Widać tu też działanie swego rodzaju rywalizacji z sąsiadami w sprawnym zakończeniu prac polowych.

Rolnictwo oznacza dla najstarszych rozmówców ciężką pracę i ubóstwo, ale też pożywienie – życie. Obecne przemiany dla niektórych starszych rozmówców-rolników oznaczają zarazem wielkie bogactwo, ale też i zagrożenie brakiem żywności – polskiej, własnej żywności:

Dawniej to było gęsi, to matko, całe stada, a tero to nie ma nic. Wszystko bogactwo, o Boże kochany, jakie bogactwo, wszystko. (...) A ja to ino mówię, że jeść się komuś nie chciało, świat się nie chciało jeść, to jest najgorsze, bo ziemi nie zje. A tu ni ma kto robić, jak się starzy pokończą, to kto będzie co robić w tym polu, kto będzie robił. Są ciągniki, jest wszystko, ale cy umie taki młody co zrobić? [UMK83].

Podobnie myśli nurtują również wykwalifikowanego rolnika z Podlesia – konieczność utrzymywania uprawności ziemi jako zabezpieczenia egzystencji całego narodu i brak zrozumienia tego ze strony młodych pokoleń.

R: Okaze się czy nie braknie nam... podstawy. Czyli chleba. To jest to rolnictwo. Jak zatracimy rolnictwo – będzie bieda. Bo odbudować to – nie da się w ciągu roku, dwóch.

B: No tak.

R: Możemy się nauczyć, możemy się wykształcić w ciągu pięciu lat... możemy coś innego zdziałać, zrobić, fabrykę wystawić, możemy coś... Ale... yy... nie odzyskamy ziemi, bo ziemia dopiero rodzi po jakimś tam czasie, jak będzie wiedziała, że: ja już mogę. Czyli mamy wyorane, wysprzątane, nawiezione obornikiem i wtedy jest to, dopiero. I mało! Po oborniku w pierwszym roku nie rodzimy, dopiero rodzi drugi rok, trzeci. Czyli widzi pani jak... ziemia, ziemi nie da się oszukać. Pracować – to wtedy coś jest, a jak tylko wyjdzie ugór raz, drugi, zapyrzy, za tego, nie będzie nic z tego. I o to się boję, że młodzi nie wierzo w to, co im chcemy przekazać. Tak jak mnie ojciec, dziadek. Przede wszystkim miałem takiego wspaniałego dziadka, który, który uczył mnie tego wszystkiego prawie. Bo rodzice to, rodzice szkoła, Bogdan szkoła, za krowami szkoła, czyli książka i obowiązki [PMM55].

Jest w tym pasja, jest też wewnętrzny **nakaz moralny by podtrzymywać uprawność pól** i emocjonalna więź z ziemią, która ulega wręcz animizacji, a także lęk przed ekspansywną siłą przyrody (Rakowski 2009).

Widok ugorów i samosiejek budzi przykrość, przymus utrzymywania ziemi pod uprawą jest bardzo silny wśród starszych rolników:

Ż: Nawóz jest drogi, nie? A człowiek się tak nauczył nie może tego zostawić, żeby to leżało odłogiem.

M: Przykro by było wyjść jak brzoźki rosną czy chaszczce.

Ż: Bo to od razu krzaki rosną [MMK61 i MMM63].

Do początku XXI wieku imperatyw pracy na roli był w świętokrzyskich wsiach **bardzo wyraźny. Ostatnie lata przynoszą jednak stopniową zmianę tej sytuacji.** Obserwowany obecnie zanik rolnictwa budzi, szczególnie u aktywnych rolników, niepokój i smutek:

R: Tu na wsi nikomu niczego złego nie życzę, tylko żeby lepiej im się żyło i tu w Polsce, tu w kraju. Tu na naszej wiosce, żeby się... Bo jak rozmawiam, rozmawiam niekiedy tu już sam z sobą i z żoną, to mówię: wiesz Hania, aach! Wyludniamy się i kto tu będzie w końcu? Przyroda jest tak pazerna, że ona po prostu wypycha, przerasta. A jednak pokolenia pracowały na tym, żeby ziemia trzeciej klasy, drugiej, pierwszej to żeby rodziła, żeby... [PMM55].

Wśród wszystkich mieszkańców – starszych i młodszych, miejscowych i napływowych – myśli się o rolnictwie fatalistycznie, z użyciem słów *jeszcze* lub *na razie*, jako o czymś schyłkowym. Widać w tym poczucie tymczasowości, zachodzące procesy postrzegane są przez rolników jako coś poza ich kontrolą. Im bardziej posunięta dezagraryzacja, tym większej pasji potrzeba by się rolnictwem zajmować.

W Podlesiu i Ustroniu tradycyjne wielofunkcyjne gospodarstwa nie są rzadkością, w urbanizującym się Moczydle – już tak:

R: Jeszcze dziesięć lat temu, to w większości dom w dom, a teraz nie wiem czy na całej naszej wsi nie ma krowy jednej.

B: Naprawdę?

R: Nie ma. Tylko tam klient, co się zajmuje, że tak powiem, zawodowo hodowlą byków, to tylko on tam hoduje. Jedyne gospodarz, który został.

B: Który się wyspecjalizował.

R: Tak, który się wyspecjalizował i rzeczywiście tak zwany rolnik z krwi i kości, który nic nie widzi poza ziemią [MMM51].

Cytowany tu rozmówca mówi o przemianach zachodzących w ciągu poprzednich dziesięciu lat, inni mieszkańcy Moczydła **mówili o dwudziestu latach** (na pewno chodzi o okres Trzeciej Rzeczypospolitej).

Tempo zmian bardzo przyspieszyło wraz z dochodzeniem do władzy w gospodarstwach domowych pokolenia wychowanego już po 1989 roku, co dostrzegają również mieszkający od dawna na wsi migranci z miast, wiążąc to dodatkowo ze specyfiką regionalną:

M: Tu z ziemi to mało kto się utrzymuje, chyba że ma jakąś rencinę, to wtedy jakoś stara się pogodzić, bo żeby utrzymać się ze skrawka ziemi – widziała pani jakie tu paski? – to nie ma szans.

Ż: Tu są wąskie, pasiaki świętokrzyskie. A ludzie nie są na tyle bogaci, żeby np. kupić od sąsiadów i powiększyć swoje gospodarstwo. No młodych jest... naprawdę na palcach można policzyć. Młodzi to jeszcze są przebojowi i oni inwestują, to i owszem [UNK63 i UNM65].

W badanych wsiach widać z jednej strony ograniczanie produkcji, z drugiej inwestycje w wyposażenie małych gospodarstw tak długo jak produkcja jest podtrzymywana. Młodzi mężczyźni nadal interesują się maszynami rolniczymi, zmechanizowane rolnictwo stanowi więc dla nich pewną opcję życiową, choć niezbyt możliwą do realizacji w warunkach rozdrobnionej struktury rolnej w Świętokrzyskiem:

R1: Ja jeżdżę na kombajnie jako kierowca.

B: Zamiennie. To już możesz?

R1: Nie wiem, czy mogę, ale tata mi pozwala, więc jeżdżę.

R2: Po polu może.

R3: Jakby cię złapali, to wtedy nie możesz.

R1: I jedzie sie dalej. (...) Mój ojciec to jeszcze parę lat temu to był rolnik na całą wieś, całą wieś tutaj obrabiał traktorem i wszystko robił. Teraz to się tych maszyn nzbierało [PMM16, PMM18 i PMM19].

Zachwianie pokoleniowej ciągłości gospodarstw powoduje, że staje się on dla młodych ludzi z rolniczych rodzin czymś, opcjonalnym, obieralnym, tak jak dla migrantów z miast i z zagranicy, którzy sprowadzając się do świętokrzyskich wsi decydują czy podjąć – i w jakim zakresie – uprawę zakupionego gospodarstwa. Jednak również przywiązanie średniego pokolenia do rolniczych wartości słabnie w momencie, gdy umierają najstarsi, urodzeni jeszcze w pierwszej połowie XX wieku mieszkańcy.

Powtarzające się w różnych grupach wypowiedzi o przyspieszeniu zmian w minionej dekadzie wskazują też na to, jak niepełny jest dyskurs na temat wzmacniającego wpływu polityki rolnej Unii Europejskiej na polskie rolnictwo. W realiach świętokrzyskich rozmaite dostępne formy wsparcia dla rolnictwa (dopłaty obszarowe, dotacje na modernizację, itp.) nie

są wystarczającą przeciwwagą dla otwierających się szans pracy poza rolnictwem, w tym również (wahadłowych) migracji. W doświadczeniu miejscowych dopłaty obszarowe – często podkreślane w dyskursie medialnym wokół rolnictwa – nie wystarczają do podtrzymania produkcji w małych gospodarstwach:

W ogóle u nas w terenie weźmie rolnik – jak te Owczary, czy tereny rolnicze, nie takie duże gospodarstwa, tylko te mniejsze, to ile razy jest tak, że weźmie dopłaty. Kiedyś sobie za to kupił paliwo, to kupi dzieciom buty na wiosnę i zapłaci jakieś pieniądze z zimy, jakieś długi i nawet nie ma za co kupić paliwa i zostaje z roku na rok. A tu się w przyszłym roku zorze i w końcu zostaje tak, że stoi traktor w garażu, a nie ma paliwa i gospodarstwo się kończy [MMM47].

Swego rodzaju paradoksem obecnej sytuacji jest więc, że dyskursowi sukcesu polskiego rolnictwa (rosnący eksport żywności) towarzyszy dezagraryzacja znacznych części kraju i zmniejszanie się powierzchni użytków rolnych, co obserwowane jest również w województwie świętokrzyskim (GUS 2011: 34). Nie widać też póki co impulsów do zmiany struktury rolnej i komasacji gruntów – niewiele jest w badanych wsiach gospodarstw, które miałyby wystarczający potencjał, aby wykupić grunty odchodzących od rolnictwa sąsiadów.

Kultywujący wielofunkcyjne rolnictwo – tzw. *rolnicy z krwi i kości* – mają często świadomość innych możliwości zarobkowych oferowanych przez współczesną gospodarę, jednak trudno im sobie wyobrazić rezygnację z tego co robią:

[N]ie potrzebne mi jest. Bo mnie jest stać w zamian za coś sobie kupić te trzy, cztery litry miodu na... Ale no nie! Te pszczołki, to wszystko, na wiosnę się wyjdzie tam za tę stodołę jak fajnie to wszystko pracuje, to nie wyobraża sobie pani [PMM55].

Prowadzenie gospodarstwa nie jest dal tego rozmówcy kwestią czysto ekonomiczną, ale związane jest z wartościami i osobistą pasją.

Moralny nakaz troski o gospodarstwo słabnie z latami. Kolejne dekady funkcjonowania gospodarki rynkowej doprowadziły do tego, że to praca zarobkowa stała się priorytetem, gospodarstwo rolne natomiast coraz bardziej uciążliwą tradycją:

R: To już dawno, 20 lat temu, to wtedy. Jak można było sobie pozwolić, że pracował ktoś w zakładzie, jak były te a'la państwowe, to poszedł na zwolnienie – jak były żniwa, to choroba rolnicza zawsze. Akurat sianokosy czy wykopki, to już rolników dopadały wszystkie te choroby – taki czas był. Jakoś tam godzili, a później przyszedł czas taki, że musiał zdecydować się. Z pola nie wyżył, bo wiadomo, że nie, więc musiał się zdecydować. Postanawia iść do pracy i pilnuje pracy, wiadomo.

B: Jednak tamto jest ważniejsze.

R: Każdy zarobi na chleb. Nie ma się co oszukiwać, że będzie robił na polu czy gdzieś jeździł dla idei [MMM47].

Agrocentryzm ustępuje więc praktycznym potrzebom zysku i źródła utrzymania. Zmieniające się realia ekonomiczne stopniowo przekształcają również tradycję, która staje się coraz mniej funkcjonalna, a wręcz kłopotliwa dla zajętych pracą zawodową i konsumpcją, nie wychowanych już w kulcie rolnictwa młodszych pokoleń. Próbują one podtrzymać tę tradycję i wartości (...) *żeby rodzicom nie zrobić przykrości [MMM51]*, dopóki nie przyjdą wydarzenia, które ostatecznie ich do tego zniechęcą, takie jak trwające w okresie realizacji badań długotrwałe deszcze: *Kiedyś jeszcze kawateczek był, to jeszcze było zboże. Żeśmy próbowali, żeby to nie leżało odłogiem, ale w tej chwili, ten rok tak dał nam popalić [MMM47].*

Negatywne dla rolnictwa rodzinnego perspektywy widać szczególnie na przykładzie Ustronia, gdzie znaleźć można wiele gospodarstw aktywnie starających się zaadaptować do nowych realiów ekonomicznych; rolników którzy próbują różnych nowych, promowanych przez państwo rozwiązań, żeby utrzymać swoje gospodarstwa. Są tu gospodarstwa ekologiczne, produkujące przetwory regionalne, tworzące atrakcyjną ofertę agroturystyczną. Jednak nawet przy tych staraniach i wsparciu zewnętrznym, długofalowe skutki wydają się być niewielkie – kolejne pokolenia na ogół nie chcą kontynuować dzieła rodziców, liczne procedury i obostrzenia zniechęcają, a agroturystyka jest na ogół dodatkowym i bardzo niestabilnym źródłem dochodu. To nie są alternatywy mogące wytworzyć nowy model rolnictwa, który w pełni zrównoważyłby skutki upadku modelu dotychczasowego. Efekty wdrażania innowacji społecznych – w tym przypadku sieci producentów ekologicznych albo gospodarstw agroturystycznych – ponownie okazują się problematyczne (Podedworna 2017b).

Dla młodych ludzi uwewnętrznionym obowiązkiem jest pomoc rodzicom rolnikom, jednak sami rzadko interesują się rolnictwem. *Mamy gospodarstwo, no i tam wiadomo, że przyjdzie wiosna, lato to trzeba pomóc rodzicom. Chociaż nie przepadam za tym –* podsumowuje studentka z Ustronia [UMK22]. Pomoc potrzebna jest tym bardziej, że pomimo stałych inwestycji, wiele prac polowych wykonywać trzeba w dalszym ciągu ręcznie i wymagają one dużego nakładu pracy.

Młodzi ludzie, jeśli angażują się w hodowlę, czy uprawę, często inspirowani są innymi wzorcami – zapożyczonymi z kultury popularnej, albo od przybyszów z miast – takimi jak jeździectwo:

B: A macie takie tradycyjne gospodarstwo tutaj?

R: Tak, nie jest żadne jakieś zmechanizowane czy coś. Tata tam trochę rozbudowuje przez skupowanie jakichś sprzętów, ale raczej w tradycyjny sposób.

B: Ale w sensie macie tam krowy, świnki, itd.?

R: No mamy krowy i kury i tyle, świnek nie mamy. Tylko brat sobie konia kupił, ale to takiego rasowego do jazdy [UMK22].

Należy dodać, że wspomniany w powyższym cytacie koń został kupiony od migrantki z miasta, która prowadzi w Przysiółku niewielką stadninę.

Wsie nie objęte intensywną suburbanizacją (szczególnie Podlesie) dotyka problem starzenia się populacji i wyludnienie cechujące wieś peryferyjną (Halamska 2011b). Przewija często wątek braku dziedziców, zerwanie, albo groźba zerwania ciągłości funkcjonowania gospodarstw wraz z następstwem pokoleń:

Tylko na kogo, dzieci mam pięcioro, nie wiadomo, na kogo to przenieść, bo nikt pewnie nie będzie chciał tam kontynuować tego, zobaczymy. Moja Aga ma takie zapędy, ale nie wiem, Ania mieszka sobie gdzieindziej, też ma gości, też się zaraziła z domu tym, spodobało jej się to i fajnie ma, ma domek i w ogóle [UMK52].

Postawy młodych są często echem rozgoryczenia swoich rodziców, stających wobec malejącej opłacalności produkcji w swoich małych gospodarstwach względem oferującej coraz większe dochody aktywności pozarolniczej. Ich smutek wywołany widokiem zarastających pól łączy się z poczuciem deprywacji, rozżaleniem na politykę państwa i niezrozumienia ze strony społeczeństwa:

R: Było za rządu SLD czy PiS-u, żeby ropę, olej napędowy robić z rzepaku.

B: Żeby dodawać, tak.

R: Były już prototypy mniejszych maszyn, przetwornice do oleju, żeby trzech rolników już byłoby stać na to produkcję. Tutaj od razu, tylko, że nie pamiętam, który, że będzie głód na świecie, ludzie głodują gdzieś tam w Afryce i w Polsce będzie brakować żywności, bo wszyscy będą siać rzepak i ucichło. A teraz zarosły pola, tutaj w tą stronę były wszystko uprawne pola, a tu las rośnie wkoło i co z tego lasu, niby zielono jest, niby produkuje tlen. Ale jakby był rzepak i była ropa swoja to byłoby źle? Dadzą 20 groszy zwrócą za do litra oleju co zwracają, to trzeba pisać, trzeba czekać pół roku i bzdurnie tam 20 groszy. A suma summarum będzie płakał potem w telewizji, że tyle tysięcy zwrócą rolników, tyle tysięcy dała Unia i tak pieprzy w koło, że taki dobrobyt, a tu ten dobrobyt jest gdzie?

B: Trzeba wyjechać.

R: No nie tak jest? Ilu tu ludzi było, a teraz u nas było czterech, nie ma żadnego, czterech synów i wszystko poszło. Zresztą ja tak mówię: dziecko ucz się i uciekaj, wypić dupę na tą wieś [UMM67].

Odchodzenie młodszego pokolenia od rolnictwa jest też często realizacją aspiracji, które mieli już przedstawiciele starszych pokoleń, ale nie mogli ich realizować z różnych powodów – brak środków na edukację, konieczność szybkiego przejęcia roli żywiciela rodziny, ale też ze względu na głęboko wpojony konieczność kontynuowania ciągłości rodzinnego gospodarstwa:

K: Tak, to już jest rodzinne.

B: Tak po prostu tradycja.

K: Ja proszę Panią byłam jedna, bo było nas troje, tylko siostra i braciszek umarł. Braciszek miał podobnie 3 tygodnie, a siostra miała rok i 3 miesiące, a zostałam sama. I ja nie chciałam na tym polu być, bo ja bym chciała iść do szkoły. Ale chodziłam do krawcowej, pani, aż za górę tam, by się nauczyć szyć. Ja wszystko zrobię sobie sama jeszcze dziś [UMK52].

W kolejnych pokoleniach to poczucie zobowiązania wobec rodzinnej tradycji jest coraz słabsze, co zaczyna się od zmieniających się wzorów wychowania i coraz mniejszym zaangażowaniem dzieci w prace rolnicze.

W sytuacji gdy normą społeczną – również na wsi – stają się dzieciństwo wolne od pracy zarobkowej i wakacje poza domem, z punktu widzenia samych rolników ich zapracowane w dzieciństwie dzieci wydają się pokrzywdzone:

Moje córki wychodziły tak – jak się zaczęły truskawki, to w truskawki, pierwsze początki były plewienia, później truskawki. No... następnie po truskawkach były maliny. I w końcu nigdy nie były na jakichkolwiek tam... yy wakacjach, które by... yy jak inne dzieci wyjeżdżały. Tatusz co ty? No ale coś za coś, nie? Trzeba było. Teraz są już wykształcone obie. Są na własnym rozrachunku, no są. Im jest chyba dużo lepiej, bo my zostali tu we dwoje i teraz co z tym dalej, nie? [PMM55].

Na postrzeganie pracy na roli wpływa też wzrastająca, typowa dla ponowoczesności (Bauman 2009) **dbałość o ciało**:

R: Właśnie, bo ja... patrząc jak pani widzi na moje ręce, to już są jednak pokiereszowane.

B: Są trochę, trochę śladów jest.

R: Jest, jest. A ręce miałem fajne. No ale trudno, życie trzeba przeżyć i... [PMM55].

Jest w tej wypowiedzi myślenie w kategoriach chłopskiej doli, ale rozmówca jest świadomy narastającej niechęci do pracy *brudnej*, pragnienia sąsiadów by zaprowadzić w swoich

obejściach czystość i porządek typowy dla domów podmiejskich:

No maszyny, maszyny tak, bo tak to by szło załamać się i załamać ręce, nie? A wcześniej młody człowiek to brał to jakoś tak z lekka – kosę i się szło, bo wszyscy szli na wsi, nie? Jak krowy wyszły na pole, to każda sąsiadka, a teraz moja żona trzy krowy prowadzi, cztery, to każdy – a, jak to jest, nie? I tam dopiero na środku wsi, na końcu wsi i tak to jest. A dawniej to było tak – wszyscy mamy, idziemy... jeden zapach mamy, a tak to tak – ta tam tak, tak, ta ma zapach taki, tamta taki. Tu podwórko u mnie się, no jak pani widzi – są maszyny, na ile się da, to się wysprząta, ale, ale nie da się wystrzyc, dlatego że tu się jeździ [PMM55].

Wraz z zarzucaniem hodowli – a w dalszej kolejności także i upraw – przez kolejne gospodarstwa słabnie więc **normatywność rolnictwa**, znika element sąsiedzkiej rywalizacji w realizacji prac polowych, co dodatkowo odbiera czynnym rolnikom motywację do działania.

Rolnictwo a cechy kultury mieszkańców wsi świętokrzyskiej

Opinie na temat stanu rolnictwa są jednak zróżnicowane. Jedni rozmówcy zwracają uwagę na malejącą skalę i znaczenie działalności rolniczej we wsiach, inni na to, że jest ona w dalszym ciągu ważnym elementem funkcjonowania wiejskich społeczności, angażującą dużą część mieszkańców:

B: A tak samym rolnictwem dużo się jeszcze tu osób zajmuje?

R: Jeszcze jest, jeszcze jest sporo [UMK49].

Z pewnością sytuacja w badanych wsiach wygląda inaczej niż w terenie badanym przez Tomasza Rakowskiego (2009), gdzie widać było nasycenie ludźmi „zbędnymi”, próbującymi sobie znaleźć jakiegokolwiek zajęcie, zabić czas pracami w obejściu, często wykonywanymi we współpracy z sąsiadami. Spośród trzech badanych miejscowości bezrobocie i przykłady nieradzenia sobie z rzeczywistością społeczną najłatwiej dostrzec można w Podlesiu – gdzie według samych mieszkańców doszło do znacznej koncentracji problemów. W pozostałych dwóch wsiach takich przypadków jest stosunkowo niewiele. Kto nie może znaleźć satysfakcjonującej pracy w regionie, wyjeżdża w jej poszukiwaniu do metropolii lub za granicę. Mieszkańcy Gór Świętokrzyskich – na tle sąsiadów z regionu radomskiego – mniej ucierpieli w wyniku transformacji społeczno-ustrojowej i upadku przemysłu, a okres realizacji badań to czas względnej prosperity i szybkiej modernizacji wsi.

Wiąże się ona również z odchodzeniem od rolnictwa, zwłaszcza w Moczydle, jednak proces ten ze względu na inną strukturę rolną i jakość ziemi uprawnej, zaczął się później i nie

nabrał takiej skali jak w regionie radomskim.

Gospodarstwa domowe nie posiadające żadnej ziemi rolnej w badanych miejscowościach stanowią zdecydowaną mniejszość i nawet dla małżeństwa nauczycieli, to nie ich zawód ale brak tej ziemi stanowi główny czynnik wyróżniający ich w społeczności: *No jedynie czym my możemy się różniemy to tym, że jesteśmy chyba jedną z niewielu rodzin, która w ogóle nie ma tu pola, bo my mamy tylko tą działkę i nie mamy żadnego pola* [UMM47].

Pomimo postępującej mechanizacji i nieodmiennie małym przeciętnym areale świętokrzyskich gospodarstw, praca w rolnictwie pozostaje dla rozmówców znojna i czasochłonna:

R2: W gospodarki, to nie ma czasu za dużo [PMM90].

R1: Ciężko brakuje mi czasu.

B: Czyli praca cały czas.

R1: Oczywiście.

R2: Jak na wsi bez przerwy coś trzeba pracować, coś robić nie inaczej [PMK50 i PMK75].

Nieodmiennie też rolnictwo pozostaje w badanych miejscowościach działalnością, w którą zaangażowane są całe rodziny:

Najczęściej jest tak, że rodzice prowadzą gospodarstwo przy udziale swoich pracujących dzieci, które też tam mają rodzinę, ale to właśnie opiekują się ich dziećmi, czyli wnukami, a oni pracują, no i wspólnie to gospodarstwo jakoś tam nadzorują. Tak to przebiega [UMK47].

Prowadzenie gospodarstwa – nawet tak niewielkiego jakie dominują w województwie świętokrzyskim – jest trudne dla osoby samotnej. Wśród rolników liczną kategorię stanowią zaś samotni mężczyźni, którzy muszą w związku z tym polegać na wsparciu rodziców, rodzeństwa, albo dalszych krewnych, szczególnie w pracach przewidzianych dla kobiet:

R: I pomagam trochę bratu, bo brat jest kawalerem, ma gospodarstwo, no także trzeba mu coś pomóc.

B: No tak jednak w gospodarce jest jednej osobie ciężko.

R: Właśnie, także trzeba mu też troszeczkę pomóc.

B: Chociaż teraz jest ta mechanizacja.

R: Ale jedna osoba sobie jednak nie poradzi.

B: Ale to raczej pewnie latem prawda?

R: No teraz też tam, bo są i kurki i króliki są i po prostu brat ma jeszcze takie większe gospodarstwo, ma krowy mleczne. Także też trzeba mu pomóc, pomyć bańki, podawać zwierzętom, trochę pomóc. Także trochę jest tej pracy [UMK47].

W dużym stopniu utrzymuje się bowiem podział ról w gospodarstwie wiejskim, w którym mężczyzna jest odpowiedzialny za prace polowe, ciężkie prace w obojętym i maszynierię, kobieta zaś odpowiada za dom, warzywa i pomocnicze prace w gospodarstwie, w tym często opiekę nad krowami.

Praca w rolnictwie – zwłaszcza dorywcza – pozostaje też dla rodzimych mieszkańców wsi sposobem na przetrwanie trudnej sytuacji życiowej. To dramatyczne czasem położenie niektórych rodzin decyduje czasem o trwaniu niektórych gospodarstw rolnych, w których zerwana została ciągłość pokoleniowa i brakuje podstawowej dotąd siły roboczej, jaką stanowiły dzieci i wnuki gospodarzy:

R: Bardzo długo inwestowałam w młodych takich co to się chcieli uczyć, chciały – przeważnie to dziewczyny.

B: Chciały się uczyć ekologicznego zawodu?

R: Niekoniecznie, one sobie sporo zarobiły. Poza tym u mnie można dużo się nauczyć jak ktoś chce. Teraz mam taką dziewczynę, która ona ma męża alkoholika, sama praktycznie utrzymuje rodzinę, bo jego zwolnili z pracy za alkohol. Musi, dorastające córki ma uczące się to ledwie koniec z końcem wiąże. Nawet staram się, żeby tylko ona, żeby każdy grosz do niej trafił. (...) Ale zawsze się znajdzie ktoś kto chce pracować. Przykre jest to, że jadąc do Niemiec zarobią więcej pracując niż ja hodując, to jest przykre. Ja też nie mogę nie wiadomo ile płacić. Trzeba to jakoś przeliczać na dochody. No ale na razie nie narzekam [UMK70].

Można się więc spodziewać, że postępujący niż demograficzny, rosnąca dostępność lżejszych i lepiej płatnych prac poza rolnictwem będzie stawiać rolników próbujących prowadzić towarowe gospodarstwa w coraz trudniejszej sytuacji.

Dla tych rozmówców, którzy kultywują uprawę ziemi poczucie konieczności podtrzymywania gospodarstwa pozostaje bardzo silne – *trzeba coś robić, żeby żyć, trzeba robić [UMK52].* Jest tak pomimo tego, że dostrzegają oni wyniszczający aspekt pracy na roli:

R: Robić, robić i robić aż się ręce krzywią, także...

B: No tak, tej, tej, tej pracy...

R: Pracy fizycznej jest bardzo dużo. Mało ludzi zostało, którzy się chcą zajmować gospodarstwem, rolnictwem, mało tego...

B: To myśli pan z powodu, że się nie opłaca, czy... czy...

R: Wszystko jedno. No nie opłaca się, to się nie opłaca, jak się nic nie robi, to się nie opłaca wtedy. A coś zrobimy – też się nie opłaci wtedy, ale są momenty, w których można coś zyskać, coś z tej ziemi, no bo ziemia... jednak jak ktoś się urodzi i kocha tę ziemię, to pracuje w niej choćby się i nie opłacało [PMM55].

U tego i niektórych innych rozmówców nie widać mentalności farmerskiej (Podedworna 2001), gospodarstwo nie jest dla nich przedsiębiorstwem zorientowanym na zysk, ale wartością samą w sobie, niezbywalną. W związku z tym, rolnik negatywnie ocenia bierność części swoich sąsiadów, którzy nie zabiegają o gospodarstwo, nie *robią* ale spędzają czas na narzekaniu: *A! W większości to takie biadulenie co ułożą, jakby każdy się wziął do roboty, to by trochę inaczej to wyglądało [PMM55].* Narzekania na brak *roboty* były jednak rzadkie, rozmówcy – zarówno napływowi jak i miejscowi – narzekali raczej na brak czasu wolnego:

Szczerze mówiąc odczuwam trochę brak czasu wolnego, ale to jest konsekwencja moich decyzji i wyborów, to życie, jakie wiemy jest wynikiem naszym wyborów. Więc właściwie nie mam powodów do narzekań, nie mogę powiedzieć, że nie mam czasu wolnego i teraz będę narzekał, że jakiś ktoś, oni mi to zrobili [UNM49].

Niedostatek czasu wolnego jest odczuwany szczególnie wtedy, gdy rodzina próbuje godzić pracę w gospodarstwie z pracą zawodową poza nim: *Ale mówię no to są też zajęci ze względu na to, że mają podwójne obowiązki, bo mają pole i mają jeszcze pracę zawodową [UMM47].*

Dobowy rytm życia rolnika nieodmiennie wyznaczany jest przez gospodarstwo i konieczność wykonania kolejnych prac:

Wstajemy – żona w pół do piątej, ja też niekiedy i też... o piątej, niekiedy o szóstej to najpóźniej, żeby się wyrobić no. Ale, ale takie coś jest, że z wiekiem to południe jak przyjdzie, to człowiek już zmęczony – południe. Ale później z jakieś dwie godziny jakiegoś odpoczynku ii do godziny tam którejś, aż się... [PMM55].

Kiedy tego gospodarstwa nie ma, a zwłaszcza kiedy następuje rezygnacja z hodowli, zmienia się również rytm dobowy: *Wstajemy rano tam która – siódma, ósma, bo nie ma gospodarstwa. Latem to trzeba wcześniej wstać. (...) Latem to mamy jeszcze pole to idziemy w pole [MMM63].*

Gospodarstwo wpływa również na sposób postrzegania świata i dostarcza pamięci punktów zaczepienia, wymuszają ową uwagę wobec świata zaobserwowaną Tomasza Rakowskiego (2009: 110).

Przez pryzmat warunków gospodarowania rolnicy zapamiętują na przykład pogodę w kolejnych latach:

Ż: Woda wyschła bo tak to się nabierało i podlewało. Tak to nie było czym, w studni mało, w rzece wcale.

M: Rok wcześniej był znowu potop. Nie dało się wjechać. Kambajnem wjechałem kosić to, kurcze, co wjechałem w pole to zaraz trzeba było ciągnikiem wyciągać go [MMK61 i MMM63].

To uważne przyglądanie się najbliższemu otoczeniu jest więc wymuszana przez rozmaite obawy i problemy stwarzane przez **przyrodę**, która w każdej chwili może zagrozić zbiorom lub uniemożliwić przeprowadzenie prac polowych. Umiejętność ta jest mniej potrzebna w społeczeństwie ponowoczesnym – nastawionym w coraz większym stopniu na abstrakcyjne pojęcia, szerokie horyzonty i poznawanie świata odległego.

Tymczasem życie rolnika to wciąż nie tylko ciężka, niekończąca się praca, ale też ograniczona mobilność, *uwiązanie* do gospodarstwa, szczególnie jeśli hoduje się w nim zwierzęta:

M: I właśnie to uwiązanie jest, bo by pojechał tam na imieniny do Kielc, tak mi nieładnie, bo na Joanny mnie tak siostra zapraszała, były dwa żróbki strach odjechać.

Ż: (...) Taki człowiek uwiązany o te gospodarke. Pojechałby gdzie nieraz to trzeba doić, trzeba dać, teraz nie wyprowadzamy, kosi się i przywozi się i daje się [UMM67 i UMK62].

Uwiązanie do gospodarstwa oznacza z kolei brak wykształcenia, brak obycia w świecie, czyli brak mądrości: *A jeszcze jak ktoś tam ma... większe patrzyenie na świat, to nie tylko ziemia, bo ja to tak w pięćdziesięciu procentach, a pięćdziesiąt procent to życie takie doradcze...* [PMM55]. Lokalni aktywiści z Moczydła właśnie wykształcenie i obycie w świecie interpretują jako główne czynniki sprzyjające działalności społecznej i pomagające realizować ich projekty, podczas gdy rolnictwo i niska mobilność przeszkadza w tej działalności i wręcz utrudnia komunikację:

Jest potencjał. Ludzi tu jest naprawdę takich mądrych, wykształconych. Z resztą, te miejscowości są specyficzne, te nasze – Jodelka czy Moczydło. Dużo właśnie ludzi, którzy rzucili te pole 20 lat temu, dzieci wystali na studia, pokończyli dobre szkoły i Ci ludzie coś tam więcej widzieli, niż pozostała część, dlatego łatwiej się z nimi rozmawia [MMM47].

Praktykowanie lub odchodzenie od tradycyjnego rolnictwa nie jest więc jedynie kwestią ekonomiczną (źródeł utrzymania), ale wiąże się też silnie z wyznawanymi wartościami i stosowanymi kodami komunikacyjnymi, a zatem formuje różnicę kulturową.

Praca, rolnictwo i tożsamości kulturowe

W kontekście relacji między migrantami a miejscowymi kluczowe wydają się następujące **wymiary kulturowego oddziaływania rolnictwa**. Po pierwsze, stanowi ono dla miejscowej, rolniczej, ale też post-rolniczej populacji **jeden z najważniejszych tematów dla sąsiedzkich rozmów**. Po drugie ma bardzo duży wpływ na **działania społeczności lokalnej**. Po trzecie stanowi ważne źródło **identyfikacji**.

Jako temat rozmów jest szczególnie ważne dla starszego i średniego pokolenia:

R: No odnośnie pola, odnośnie pracy gdzieś, odnośnie kształcenia swoich dzieci, no wszystko się bierze pod uwagę. Wydajności no to co hodujemy, to co sadzimy, co zbieramy, to jest wszystko, to jest temat nasz, czyli średniego pokolenia takiego. (...) Tu mamy znowu w tym roku mokro, to może ludzie już z niecierpliwości wychodzą tak na ulice, jak pani zauważyła – co dalej, co zrobimy teraz? Ja dzisiaj też wróciłem teraz z pola i zadawałem sobie pytanie – jak to dalej będzie? Ile dni trzeba czekać, żeby wjechać kombajnem [PMM55].

Jednak nawet tym mieszkańcom, którzy nie posiadają gospodarstwa rolnego uprawa niewielkiej działki lub ogródka dostarcza **podstawowego zasobu tematów do sąsiedzkich rozmów**, zwłaszcza w sezonie wegetacyjnym:

Ż: No latem to najczęściej właśnie jak przychodzi to o uprawie kwiatów...

M: Latem to typu uprawa, co robicie, jakie kwiaty, jakie warzywa.

Ż: Jakies wymieniamy tam spostrzeżenia na temat środków ochrony roślin czy tam jakichś zakupionych sadzonek itd., to często rozmawiamy z sąsiadką na te tematy [UMK47 i UMM47].

Rolnicze dziedzictwo i posiadanie ziemi jest czynnikiem, który znacząco ułatwia zrozumienie sytuacji miejscowych sąsiadów:

R: Tym bardziej, że też ja nie byłem jakiś taki wyobcowany ze środowiska, bo mimo że jestem nauczycielem, ale wychowywałem się na wsi, rodzice zajmowali się polem i bardzo dobrze znam sytuację rolników i ich pracę i pracowałem sam na polu. Więc to nie są tematy mnie obce, więc to nawet i też pomagało nawiązać kontakty, no bo mieliśmy jakieś tam wspólne tematy do rozmów.

B: No tak, bo jednak te tematy rolnicze w dalszym ciągu są tutaj ważne.

R: O jak to na wsi cały czas oni tu się tym wszystkim zajmują [UMM47].

Około gospodarcze sprawunki stanowią dla aktywnych rolników ważną okazję do wyjazdu z domu, na przykład na odbywający się w Miasteczku jarmark, który również pełni funkcję integrującą społeczność lokalną:

B: To pan przy okazji jarmarku się wybiera?

M: Suchy chleb kupuję, teraz trzeba kupić poplon – gorczycę i jeszcze miałem jechać tam się zapytać, co jest skup aronii. Bo tu aronii trochę jest to byśmy sprzedali, zapomniałem czy kupują, nie wie pani?

Ż: Mniej jest niż w zeszłym roku – złoty dziesięć [UMM67 i UMK62].

Dla cytowanego mężczyzny wyjazd na jarmark rolny to okazja żeby spotkać się z kolegami – o czym wspomina w innej części rozmowy. Silne jest też dążenie by spieniężyć i pożytecznie wykorzystać wszystkie płody gospodarstwa, co było jednym z ważnych elementów chłopskiego habitusu, nie ma tu myślenia w kategoriach ekonomii skali.

Tym mieszkańcom, którzy na co dzień żyją problemami rolniczymi trudniej znaleźć temat do rozmowy z tymi, którzy się tą problematyką nie interesują. Buduje to barierę międzypokoleniową. **Młodzi ludzie już tym nie żyją, więc nie ma o czym z nimi rozmawiać:** *I podkreślam, było dużo ludzi, było dużo przyjaciół, a teraz młodzi mają, no co ja, ja jako starszy nie mam tematu z takim młodym, nie? Owszem mogę pogadać, bo... na maszynach rolniczych się trochę znam [PMM55].* Wraz z następstwem pokoleń i spadkiem odsetka mieszkańców kultywujących aktywność rolniczą może to prowadzić do alienacji starszych rolników.

Jednak póki co rolnictwo stanowi jedną z wartości determinujących lokalny dyskurs i ukierunkowujących działania samorządowe społeczności wiejskiej:

I jak głosy słyszę, to jednak żeby... żeby sprawy prowadzić gospodarcze. Bo trzeba sprzątnąć chleb z pola, trzeba sprzątnąć siano, trzeba dojechać do tego pola, zasiać, a jednak to... A boisko mamy nadzieję, że jednak ten plac zabaw tutaj powstanie, jak nie teraz, to może za rok, za dwa [PMM55].

Rolnicy pozostają w tym układzie grupą, która choć może już mniejszościowa, to jednak posiada wystarczająco rozwiniętą sieć relacji i tradycję współpracy by nadawać ton lokalnej debacie, a także poczucie bycia gospodarzami miejscowości. Niewątpliwie jako przeszłość opisywany jest natomiast autorytet i etos zamożnych gospodarzy, którzy w okresie PRL tworzyli lokalną elitę:

Szczerze powiedziawszy były to osoby, które miały poważanie na wsi. Potrafiły pomóc w jakiś sposób, znały się na wielu sprawach. Jak na tamte czasy może były bardziej wykształcone niż pozostali i przede wszystkim to były córki, synowie gospodarzy bogatych we wsi. To poważanie było jakby wywodzące się z ziemi. One umiały ładnie robić na drutach czy na szydełku, potrafiły zorganizować teatr. (...) Do tego teatru przyszły te kobiety poważane i ci mężczyźni. Nie wypadło ich wyśmiewać ponieważ

cieszyli się taką ogólnie takim szacunkiem i wzorcami takimi byli [PMK58].

Tego autorytetu na ogół **nie są w stanie pozyskać nowoosadnicy i inni przybysze z miast, próbujący zastąpić dawne elity w roli animatorów lokalnej kultury.**

Nawet jednak, kiedy rolnictwo traci swoje znaczenie ekonomiczne pozostaje ważnym źródłem identyfikacji. Widać w odpowiedziach rozmówcy z wyższym wykształceniem, utrzymującego się z własnej firmy, na pytania kwestionariusza metryczkowego:

B: Posiadają państwo gospodarstwo rolne, właśnie sami?

R: Posiadamy i uprawiamy.

B: Czy ono jest podstawą utrzymania, dodatkowym źródłem dochodu, czy w ogóle nie przynosi dochodu?

R: Nie przynosi dochodu.

B: W taki razie, dlaczego pan je prowadzi? Ze względu na tradycję, żeby mieć własne świeże produkty, dla oszczędności na zakupach żywności, dla przyjemności?

R: Dla tradycji, żeby rodzicom nie zrobić przykrości.

(...)

B: Czy to jest praca za umowę o pracę, praca na umowę o dzieło lub zlecenie, praca we własnym gospodarstwie rolnym, praca na własny rachunek poza rolnictwem?

R: Ma pani tam rolnika? Niech pani rolnika napisze [MMM51].

Faktem jest, że własne gospodarstwo – i związane z nim prawo do ubezpieczenia w KRUS – stanowi dobrą podstawę do prowadzenia własnej działalności gospodarczej. Jednak nie jest to jedyny powód takich zaskakujących odpowiedzi rozmówcy, który chwilę wcześniej stwierdził, że w Moczydle właściwie nie ma już prawdziwych gospodarzy. Posiadanie gospodarstwa, nawet nie przynoszącego dochodu gospodarstwo pociąga za sobą rolniczą identyfikację, jego rola kulturotwórcza jest wciąż znaczna. Również mieszkający w Ustroniu Holender na pytanie, żeby opowiedział o sobie, zareagował opisem swojego gospodarstwa. Wydaje się ono jednym z najważniejszych wyznaczników jego tożsamości, a przynajmniej tym, który jako pierwszy jest przedstawiany obcemu (w tym przypadku badaczce): *I don't know what to tell about myself, you know. I'm living here and I have some horses, and keep my organic farm. Sometimes we have guests, mostly from abroad, in the summer mostly. Small business [UNM50].* W tym przypadku gospodarstwo jest jednak po prostu biznesem, specyficznym rodzajem prywatnej działalności gospodarczej, nie rodzinną tradycją – zgodnie ze wzorem, który upowszechnia się również wśród polskich farmerów (Podedworna 2001).

Przemiany rolnictwa w oczach napływowych mieszkańców

Poziom zainteresowania tematami rolniczymi różni się w zależności od rozmówcy. Większość z nich dość uważnie obserwowała przemiany wiejskiego otoczenia, które przyciągnęły ich na wieś. Dla niezwiązanych z rolnictwem przybyszów ta tematyka nie jest jednak na tyle interesująca, by wzbudzać w nich jakąś aktywność na rzecz zachowania lub przemian rolnictwa. Dominacja tematyki rolniczej na zebraniach wiejskich zniechęca ich do angażowania się w nie. Z drugiej strony naturalne jest dla nich, że na wsi dominującym tematem debat jest rolnictwo:

R: Jak to na wsi zebrania są, typowo takie rolnicze.

B: A pan też chodzi na zebrania?

R: Ja nie chodzę często, ale kilka razy tam byłem. Bo mnie nie interesują pola. Nie interesują zwierzęta, nie interesują mnie takie sprawy.

B: A to głównie takie tematy tam są omawiane? Rolnicze?

R: Takie rolnicze. O nawozach, dopłaty, jakieś tam, takie typowo sprawy rolnicze, o! Że za ileś tam mają coś tam robić. Mnie to nie interesuje, w ogóle mnie to nie interesuje. Nie znam się na tym. Nieraz namówili jakieś tam ekipy. Ich to interesuje tych ludzi tutaj to sobie chodzą [MNM55].

Związek z rolnictwo stanowi więc w dalszym ciągu podstawę do wyznaczania granicy między *tymi ludźmi tutaj*, których ono interesuje i tymi, którzy nie widzą jego związku z własnym życiem.

Ludzie, którzy nie uprawiają ziemi i nie mają stałej pracy budzą nieufność – a przynajmniej tak interpretuje postawy mieszkańców Podlesia młodsza para nowoosadników: *No dziwne, dziwne, nie uprawiają ziemi, z czego żyją, co oni robią, przyjeżdżają ciągle jacyś nowi ludzie tutaj. Co to się dzieje, nie wiadomo, co* – opisuje nastawienie sąsiadów nowoosadniczek [PNK35]. Przedstawiciel wywodzącej się z Podlesia inteligencji na pierwszym miejscu wspomina brak ekonomicznych związków tej pary ze *wsią*, czyli z rolnictwem:

To jest sytuacja zupełnie wyjątkowa, bo to są ludzie, którzy nie żyją kompletnie ze wsi. Bo oni są wolni niebieskimi ptakami, którzy żyją powietrzem, jak każdy niebieski ptak. Oni nie mieszczą się nawet w jakiś błędnie statystycznym, bo to jest sytuacja zupełnie wyjątkowa. A jeżeli miałbym ich zaliczyć, to niestety musiałbym ich zaliczyć do ludzi, którzy tutaj żyją lekko sobie. Ale to zupełnie inna sytuacja [PMM35].

Odniesień więc można wrażenie, że swoim stylem życia przybysze naruszają przede wszystkim etos ciężkiej pracy będący konstytutywnym elementem kultury chłopskiej (Sulima 2001),

choć możliwe również, że rozmówca nie chciał w rozmowie z obcą sobie badaczką poruszać najbardziej osobistych elementów sytuacji owej rodziny, stąd koncentracja na czynniku ekonomicznym.

Dają tu o sobie znać również różnice klasowe występujące zarówno wewnątrz społeczności chłopskiej, jak i w zbiorowościach napływowych mieszkańców. Najbiedniejsza i nie mająca stałego źródła dochodu rodzina nowoosadników jest traktowana z dystansem przez większość mieszkańców Podlesia. Wzbudza jednak w części nich zobowiązanie do udzielenia pomocy. Sąsiedzi-rolnicy, mimo że nie cenią wspomnianej pary, to jednak wspomagają ją w najtrudniejszych okresach: *Ale tak to ci sąsiedzi pomagają, dali Piotrowi nieraz przetrwać, jak nie mają pieniędzy to dają im na to jakieś warzywa, a to jajka, a to coś* [PNM45]. Rodzina ta nawiązała za to dobre relacje z niezbyt dobrze sytuowanymi, czasami borykającymi się z problemami psychicznymi, lub starszymi wiekiem przedstawicielami społeczności lokalnej. W opisie przybyszów żyją oni nadal w zgodzie z tradycyjnym rytmem:

Jest po prostu tak, że ci, którzy ci rolnicy, którzy na przykład pracują przy ziemi i są bardzo mocno zaangażowani, z tego żyją i dbają o to, żeby to, co powstaje z ich rąk, nie było jakoś modyfikowane genetycznie, żeby to było po prostu takie zdrowe i dobre. To jakoś tak też i pozytywnie się do nas odnoszą i na przykład ta pani, która przyniosła truskawki, oni często nam dają na krechę mleko czy ziemniaki. Jest też taki Grzesiek, który też taka bardzo rodzina, właściwie to środowisko jest takie, że niszczy tych ludzi niestety. Oni piją, oni chorują po prostu na to, że to obok dzieje się coś zupełnie innego, co niszczy tą kulturę ziemi. No niestety tak to wpływa, bo oni na przykład próbują działać i pracować tak, żeby to wszystko, co wytwarzali było zdrowe i dobre, ale na przykład cierpią biedą poprzez to, bo nie jest tak szybko, nie jest tak intensywnie, nie sprzedaje się tak dobrze. Więc powstają też takie gospodarstwa, które produkują, produkują szybko, dużo, ale wiadomo, jakie to jest. (...) I ci ludzie się degenerują, piją i jest im bardzo trudno na pewno się w tym środowisku utrzymać [PNK35].

Rozmówczyni – osoba z zaangażowaniem wdrażająca w życie idee ekologiczne – odczuwa niewątpliwie solidarność z marginalizowanymi, nie radzącymi sobie w gospodarce rynkowej rolnikami, jednocześnie wydaje się dostrzegać w ich działaniach swój własny światopogląd i wybory życiowe. *Są ludzie z wykształceniem, którzy decydują się na trudniejszą drogę i niestety zapadają się* [PNK35]. Opis ten przywodzi na myśl wnioski z badań prowadzonych na Radomszczyźnie przez Tomasza Rakowskiego [2009]. W swoim opisie wsi radomskiej

skupił się na najbiedniejszych, więc nie są oni reprezentatywni dla całej wsi, z drugiej strony faktycznie mogli przechować więcej elementów tradycyjnej kultury wiejskiej.

Pewne postawy związane z posiadaniem ziemi zauważalne są u wszystkich kategorii mieszkańców. Wrażliwość na naruszenie prywatnej własności cechuje nie tylko miejscowych rolników. Również u nowoosadnika z Ustronia, choć odłoguje swoje pole, wjeżdżający na jego teren intruz budzi irytację:

Ale z kolei jak nam coś przeszkadza, bo nam przez pole przejeżdża kobyłka czy facet, nie wiadomo, dlaczego przez nasze pole przejeżdża do swojego pola, to można byłoby się poskarżyć, dlaczego. Ale pomyśleliśmy sobie tak, że my tam naprawdę nie uprawiamy tej ziemi, nie hodujemy tej trawy, czy nam zgniotą czy nam nie zgniotą to jest wszystko jedno. Mimo, że nam to przeszkadza, nie podnosimy sprawy [UNM49].

Warto dodać, że na Podhalu – gdzie powstało wiele domów letniskowych – to właśnie letnicy są kategorią, która grodzi swoje posesje i uniemożliwia turystom swobodne przemieszczanie się po okolicy. Tymczasem turystyczne wędrowki po łąkach były i są akceptowane przez miejscowych gospodarzy-górali (Nowicka i Wrona 2015).

Dla nowych rolników, nawet jeśli przynoszą ze sobą niekonwencjonalne metody hodowli, jak Holender z Ustronia, gospodarstwo jest bardzo angażujące. Wyraźnie zaznacza się też sezonowy rytm życia:

R: Well, I'm busy with horses all the time. It depends on the season, but in winter it takes a little bit more time you know, to feed them, to take them back from the fields during the night... But... it takes my day, I think.

B: Mhm. Generally, like farming.

R: In the summer I have more time with guests, because some want to spend more time with horses. (...) Because I spend some time with them, in summer I'm more busy with making hay and doing things in the fields of course, with farming [UNM50].

Wielu migrantów z miast zauważa to, nawet jeśli sami nie zajmują się uprawą ziemi i opisuje pracę rolników jako żmudną i czasochłonną. Dostrzegają też oni trwanie rolniczego kalendarza i sezonowe zmiany trybu życia wśród swoich rdzennych sąsiadów:

Na pewno zimą mają tego czasu więcej, bo latem to niekoniecznie, latem u nas mają wszyscy pola i to tak jest na okrągło, zaczynają się truskawki, sianokosy, nie mają tego czasu za wiele, krowy to trzeba koło tego zrobić wszystko. Nie, to tak nie jest i to małe gospodarstwa, ta mechanizacja no dobra mają tą przetrząsarkę coś tam, kombajn, ale sporo rzeczy takich, które trzeba zrobić normalnie fizycznie jeszcze [PNK50].

Przyjezdni dostrzegają więc wzrost ilości czasu wolnego u mieszkańców wraz z zarzucaniem pracy na roli: *W tej chwili tak się trochę pozmieniało i nie ma już tyle gospodarstw czynnych rolniczo, że tak powiem. W związku z czym ludzie mają trochę więcej czasu. Natomiast ci, którzy prowadzą gospodarstwo rolne to są zaharowani i oni na życie towarzyskie mają czas zimowy* [UNK63]. Widzą też problem braku następców w gospodarstwach: *Ale właśnie też sąsiad narzeka, że syn gdzieś tam już chce zwiać i nie ma komu przekazać gospodarstwa, a ma świetnie prowadzone gospodarstwo. Jest dużo tutaj gospodarzy, którzy coś robią, uprawiają ziemię* [PNM45]. Ci napływowi mieszkańcy, którzy utrzymują kontakty sąsiedzkie z miejscowymi mieszkańcami są również świadomi nurtujących ich problemów związanych z gospodarką rolną.

Grupą, która najbardziej żałuje zachodzących na wsi przemian są **nowoosadnicy**. Ze smutkiem mówią oni o zanikaniu tradycyjnego wiejskiego stylu życia związanego z ekstensywnym rolnictwem, jednak postrzegają zachodzące zmiany **fatalistycznie**, jako nieodwołane, co widać w poniższych wypowiedziach mieszkającej w Ustroniu aktywistki i jej syna:

Nie wiem, jak to wyjaśnić, jest to dla mnie bardzo ważne, bardzo ubolewam nad tym, że wieś się zmienia, że znikają domy, znikają gospodarstwa, że są zagrożone zanikiem, jest coraz mniej krów, koni, tradycji. Zmiany przychodzą, którym niestety nie ma co stawiać oporu, ale z drugiej strony bardzo mi szkoda tego wszystkiego. (...) Bo jednak jak ja widzę Danusię i przecież ta Danusia zarabia na agroturystyce, ona współpracując ze Akademią Uczuć zarabia dla siebie naprawdę przyzwoite pieniądze, a jej dzieci nie chcą podjąć tematu. Ma czwórkę dzieci, które są zainteresowane zarabianiem pieniędzy, samochodami, wybyć, nie mieć gospodarstwa, uprawiają tą ziemię, bo jeszcze ktoś musi, ale nie przejmą po niej tego gospodarstwa. I tak jest po prostu w większości przypadków, (...) tutaj w okolicy tak obserwuję, że młodzi uciekają i tego po prostu nie podejmą. I niestety to zniknie, nie ma siły, żeby to zatrzymać [UNK52].

Rzeczywiście krowa, jeśli daje nawet mało mleka, czyli 10 litrów to nie jest dużo, te 10 litrów dla rodziny to jest bardzo dużo po prostu, krowa jest raczej takim przemysłowym producentem mleka. I jeśli nie ma fajnego odbioru, a skupują mleko po 50 groszy na przykład, czyli masz piątkę za dzień, siano, gnoju, obornik, ludziom się to nie opłaca po prostu, bo są przygnieceni przez wybory konsumenckie produktów w sklepie. I nie są w stanie konkurować z przemysłową produkcją mleka, gdzie krowy stoją w klatkach, maszyna, taśmociąg podaje hormony, antybiotyki, chemia, syf. Nie są

w stanie ilościowo z tym konkurować, dlatego to się wykrusza. Ale to jest też znowu kwestia wyboru, bo w marketach się pojawia tylko to, co ludzie kupują nic więcej [UNM30].

Z jednej strony wyraźne są w jego rozumowaniu wpływy nurtu naturalno-ekologicznego w zachodniej kulturze, z drugiej jednak myślenie ekonomiczno-przemysłowe i zrozumienie dla porzucających hodowlę rolników.

Rozmówca ma dość dużą wiedzę na temat rolnictwa, bo dużą część roku spędza – mimo dyplomu z chemii – jako robotnik rolny na angielskich farmach:

Czym się różni rolnictwo angielskie od naszego, wszystkim. Oni przede wszystkim pracują, oni mają plony. Polskie rolnictwo przynajmniej tutaj w świętokrzyskim jest opóźnione, na północy jest trochę inaczej kraju, też są takie większe pola i uprzemysłowione, czasami zbyt bardzo nawet uprzemysłowione, ale u nas jak się rozejrzy, to bardzo dużo ludzi po prostu tutaj pije, a nie pracuje. Z drugiej strony niektórzy mówią, że jest to politycznie hamowane, że ceny są tak niskie, że się nie opłaca itd. I coś w tym może być, bo u nas jabłka gniją, na przykład te putinówki, albo sprzedawali po złoty pięćdziesiąt. A w Anglii na przykład widziałem jabłka z Austrii i cztery jabłka kosztują dwa funty – 12 złotych. To dlaczego nie przywieźć z Polski skoro tańsze są, ale z drugiej strony tutaj nie spełniają norm, nie posegregują ich rozmiarami, nie spełniają tego, co markety chcą. Czyli brakuje ludziom werwy i takiego połączenia się w całość, dodatkowo ludzie konkurują między sobą, kto ma lepszy samochód, kto ma coś tam. Jak w Dniu Świra ta modlitwa Polaka, dla siebie o nic nie wnoszę, tylko dopierdol sąsiadowi. Czyli jest takie nie jak mrówki czy pszczoły, gdzie jest prawdziwa współpraca i zrozumienie, że samemu się nic nie wskóra, tylko takie wygryzanie się, stan wojny domowej poprzez niską świadomość, gdzie się ścierają te energie same ze sobą i tak naprawdę produktów bardzo mało z tego wychodzi produktywności, nie mówiąc o konkurencyjności na rynku. Ale hamowanie polityczne, moim zdaniem, nie ma za dużo na rzeczy. Bo nawet jeśli nie możemy tego eksportować do Niemiec za pieniądze, żeby kupić sobie od Niemców Audi czy samochód, to finalnie do szczęścia nie potrzebujemy Audi czy warzywa i owoce itd., to moglibyśmy sami wewnątrz siebie wymieniać tymi produktami i wzrosnąć do takiej świadomości nawet, że sobie sami wyprodukujemy nowego Poloneza w nowej wersji takiego, którego po prostu Niemcy będą kupować od nas. Ale wymaga to multum pracy, to jest multum pracy, kooperatywy po prostu, która w Polsce się nie dzieje. Ale

ja sobie to nazywam echem wojny po prostu, że można to odczuć, 12% narodu polskiego po prostu zginęło, angielskiego 0,5% i aliantów [UNM30].

Wyjaśnienia idą w kierunku stanu świadomości narodu i warunków ekonomicznych. Jednak porzucanie rolnictwa to nie jest tylko kwestia pieniędzy. Podobnie rozumuje również rolnik z Podlesia – współpracownik Stowarzyszenia „Odbudowa” – i swego rodzaju ludowy intelektualista. Bliskie mu są spółdzielczość i patriotyzm – elementy ideologii ruchu ludowego:

Uzupelić. Właśnie tak jak pani mówi – czy mamy przyjaciół sąsiadów, żeby ktoś produkował na wsi sery, z którymi dobra, tu jest... Drugi powinien te susze, trzeci tam coś tam, żeby tam jakoś... I Polacy by sobie dali radę. I jak będzie ciężko, jak pani będzie później kiedy przekazywać, to takie coś było. Ale to było w latach powojennych, bo niewolę przeżyli nasi dziadowie, tak jak babcia mówiła, że jak to, jak to było, czyli moja babunia teściowa... Ee to była prawda, że oni nie mieli pieniędzy, nie mieli gdzie zarobić, a żyli. (...) Chociaż alternatywa wyprodukowania tych swoich podstawowych produktów – marchewka, ogrody, nie ogrody, wszystko to co powinno być, służyć ludzkości. Czyli wyżywienie to jest priorytet i podstawa, żebyśmy mieli co jeść [PMM55].

W jego poglądach widać niechęć do kapitalizmów i globalizacji gospodarki, co wydaje się postawą łączącą polskiego rolnika i nowoosadników. *Dużo jedzenia, bo mamy duże tego... no nadprodukcję, z Zachodu, bo tam giganty, tam gospodarstwa ogromne yy no wszędzie jest teraz [PMM55].* Postawa tego rolnika bardzo przypomina poglądy przyjeżdżających do Podlesia członków i sympatyków Stowarzyszenia „Odbudowa”. Tęsknota za dziedzictwem *starej wsi* łączy się tu z niechęcią do kapitalizmu, nieufnością wobec przemysłu spożywczego i fantazjami na temat gospodarskiej niezależności:

M1: Tutaj jest tak, że właśnie nie przekazuje się tego dziedzictwa i to tak trochę obumiera wieś, ta stara wieś już właściwie zamarła. Ludzie zamiast uprawiać ziemię, to wolą wyjechać do miasta i zaszyć się w mieście gdzieś, bo tam są wygodny, jest ciepło. A ziemia leży odłogiem i nie ma kto jej uprawiać i te pasiaki są często zarośnięte już i zamiast ludzie pracować dla siebie, hodować swoją żywność, to wolą pracować dla jakiegoś kapitalisty, potem, żeby polecieć do supermarketu i kupić tą żywność szprycowaną czymś, nie wiadomo czymś.

M2: Ze świadomością jest naprawdę słabo w naszym kraju.

M1: Ale na szczęście nie wszyscy, bo mamy też tutaj dobrych gospodarzy, że mają wszystko właściwie swoje i nie muszą nigdzie jeździć.

M2: To jest to, że daje samowystarczalność, jak się dobrze ją zagospodaruje [PNM45 i PNM30].

Przy okazji okazuje się jak daleko sięga sieć kontaktów nowoosadników. Wzorcem dobrego gospodarowania dla rozmówców okazali się bowiem nie miejscowi tradycyjni gospodarze, ale amerykańscy Amisze, którzy odwiedzili zaprzyjaźnioną z rozmówcami rodzinę z Ustronia. Łączą oni dwie **cechy cenione przez środowisko nowoosadnicze – względną niezależność od rynku i konsumpcyjne samoograniczenie**. Okazuje się jednak, że rozmówcy przy całym swoim post-wzrostowym nastawieniu, cenią jednak efektywność i dochodowość produkcji:

R1: Oni uprawiają ziemię też tam z jakąś kulturą w Ameryce się nauczyli.

R2: W ogóle bardzo są bogaci przez to, że mają małe potrzeby, mają potężne sumy zgromadzone na kontach generalnie cała społeczność [PNM45 i PNM30].

Z drugiej strony wyjaśniają obecne problemy społeczne wsi mentalnością odziedziczoną z okresu PRL:

R1: Czy to nie jest taka spuścizna popegieerowska?

R2: No tak być może.

R1: Nikt nie szanował niczego, bo wszystko należało do państwa i w momencie, gdy nie jesteś na utrzymaniu państwa na dobrą sprawę, no w zasadzie nikt nie jest, i musisz sam zagospodarować rzeczywistość, a można mając środki, jakie ci ludzie mieli. Bo, gdyby każdy z nich w otrzymaną ziemię zainwestował przede wszystkim czas, to mamy teraz w każdej wsi rolnika, który prosperuje dobrze i zawsze ma tych wszystkich, którzy za 20 złotych zrobią mu, odmalują płot, załadują samochód itd. System zrobił swoje zdaje mi się [PNM30 i PNM45].

Rozmówca wydaje się nie brać pod uwagę, że taki system wymaga rzeszy ubogich, zdeterminowanych by podjąć dorywczą pracę za 20 zł. W naznaczonej wieloma problemami społeczności Podlesia, liczy się sam fakt podejmowania jakiejś aktywności zarobkowej.

Ważnym wskaźnikiem zróżnicowania kulturowego okazał się też stosunek do zwierząt. Z jednej strony użytkowe podejście miejscowych rolników do zwierząt – dzikich i hodowlanych – jest odstręczające dla wielu napływowych mieszkańców:

Nie było, bo pola zostały tak znawożone, że te zaskrońce po prostu zdychały od tego. No a trochę ludzie wybijali, bo to taka metoda, że to nie może być bo po co? No co mleka nie daje, jajek nie niesie to trzeba zabić. Bo to niepotrzebne. Pies jak nie zaszczeka też go zabiją. Po co mu jeść dawać [MNM55].

Z kolei para napływowych mieszkańców Ustronia przytacza historię wskazującą, że niektórzy właściciele gospodarstw ekologicznych mają dość instrumentalne podejście do ekologii:

Bo nie zutylizowali tylko tam gdzieś po polach rozrzućili. I potem na zdjęciach, bo jeden z sąsiadów bierze dopłaty unijne jakieś ekologiczne czy coś takiego, i na zdjęciach satelitarnych wypatrzyli i sprawdzili i okazało się, że to na jego polu. Oni byli przekonani, że granica biegnie po tej stronie drogi a biegła po tej stronie. No i ten azbest wrzucili w drogę po prostu, żeby utwardzić. No i nie wiem czy on stracił te dotacje, czy miał stracić? [UNM47].

Z drugiej strony, para migrantów z Ustronia wspominała o **nieporozumieniach z sąsiadami na tle hodowli i odmiennego podejścia do zwierząt domowych:**

Ż: Sąsiedzi np. mają do nas pretensje, że pies nasz ucieka i goni tam kury po podwórku. Bo jak wpadnie na podwórko, no kura się rusza ma to do siebie, że się rusza.

M: A pies ma to do siebie, że trzeba pogonić. (...) Poza tym ci co mają krowy wyprowadzają na łąki po pokosie pierwszym więc kiedy ta trawa odrasta. No to stoi krowa a jak ucieknie to trzeba obszczekać. No to pretensje, że pies biega i szczeka. A my nie wypuszczamy go specjalnie [UNK63 i UNM65].

Natomiast niekonwencjonalne metody hodowlane stosowane przez przybysza z Holandii były zaskoczyły miejscowych rolników – jego konie przebywały przez cały rok na otwartym wybiegu:

J: People were curious... about a foreigner.

B: ...who you are?

J: Yeah, and how we did with animals, because we... I keep my horses outside all the time – summer and winter, they don't have stable, so this was very strange for Poland.

B: For local farmers?

J: So for the first year, first two years there were a lot of people, especially in winter... coming to us to see what was happening.

B: From the village?

J: Yeah, from village and city.

B: Even?

J: Yeah.

B: Mhm. And what was their opinion about it? Except the curiosity?

J: I think so, yeah. They, I don't know, well they liked it here, and I think they see us, see me as a little bit strange, you know?

B: Mhm, mhm, OK.

J: But they accept... it... and... [UNM50].

Dwuletni okres zaaferowania nowymi przybyszami i ich gospodarstwem wydaje się typowym czasem fascynacji człowieka nowymi ludźmi, relacjami i sytuacjami¹¹⁴.

Agroturystyka, czyli wiejskość jako towar

Agroturystyka w swej istocie ma być spotkaniem ludzi z miast ze wsią, ma dawać *mieszczuchom* okazję do poznania kultury wsi. Co więcej, to **pobyty w gospodarstwach agroturystycznym stanowią często wstęp do decyzji o przeprowadzce na wieś**. W lokalizacjach turystycznych, a do takich należą Góry Świętokrzyskie, niektórzy nowi mieszkańcy podejmują działalność (agro)turystyczną – wówczas gospodarstwo domowe staje się również ich źródłem utrzymania – co sprawia, że wykazują większą tolerancję na uciążliwości życia wiejskiego i otwartość na relacje w społeczności lokalnej (Kajdanek 2012). **Agroturystyka rozwinęła się na polskiej wsi w odpowiedzi na kryzys rolnictwa tradycyjnego i jest próbą zachowania tego co decyduje o jego kulturotwórczej roli – wspólnej pracy rodziny w odziedziczonym po przodkach gospodarstwie**. Migranci na ogół swoich gospodarstw nie odziedziczyli, ale w wystroju swoich domów i obejść często odwołują się do materialnego dziedzictwa kultury ludowej bardziej niż ich miejscowi sąsiedzi. Zwłaszcza ci, którzy zajmują się agroturystyką. Ich przeprowadzka na wieś często poprzedzona była urlopami w gospodarstwach agroturystycznych, które to pobyty prowadziły niekiedy do nawiązania relacji towarzyskich z gospodarzami, te zaś zamieniały się z czasem w sąsiedztwo.

Agroturystyka ze swej istoty jest powielaniem, interpretacją i przetwarzaniem funkcjonujących w narodowej kulturze obrazów wiejskości i jako taka staje się formą aktywności kulturalnej. Jednak poszczególne gospodarstwa agroturystyczne w różnym stopniu wykorzystują ów substrat kulturowy w swojej działalności, co zależy głównie od dostępnych zasobów naturalnych i dyfuzji wzorów gospodarowania.

Dobrze widać to w porównaniu Moczydła i Ustronia. W obydwu wsiach liczne są gospodarstwa agroturystyczne, jednak mieszkańcy Moczydła wykorzystują po prostu walory krajobrazowe i rekreacyjne swojej miejscowości – zalew, bezpośrednie sąsiedztwo parku narodowego. W Ustroniu natomiast, gdzie rozwój agroturystyki wziął się ze spotkania działaczy ekologicznych, napływających (głównie z Kielc) wyznawców kultury źródeł oraz miejscowych rolników, desperacko próbujących utrzymać dochodowość gospodarstw – działalność ta bardzo mocno odwołuje się do dziedzictwa tradycyjnej kultury wsi.

¹¹⁴ Zauważane jest to w relacjach pracy, w związkach damsko-męskich, itp.

Pierwsze spotkanie, które dało impuls do rozwoju agroturystyki w Ustroniu wzięło się ze spotkania działaczki ekologicznej (a zarazem etnolożki) i stojącej na progu bankructwa rolniczki. W efekcie ta druga podjęła ryzyko i założyła we wczesnych latach 90-tych pierwsze w regionie gospodarstwo agroturystyczne (i zarazem ekologiczne).

A to tak myśmy kiedyś hodowali drób, mieliśmy fermę drobiu. Szło coraz gorzej w końcu splajtowaliśmy. Ja w międzyczasie miałam problemy ze zdrowiem jakoś się wykaraskałam i wtedy powiedziałam: to ja jestem coś winna ludziom za to, że jestem do przodu, nie? I powiedziałam o tym mężowi. Mąż w tym kurniku zechciał, bo to na mojej dziadówiznie, a tutaj to nawet wody nie było. A ja tu dzieci małe i ja mówię, że wiesz co to ekologicznie, chyba że ci nie odpowiada, to się rozejdźmy. Nie będę tu siedzieć, tym bardziej, że ja miałam teściów ponad 30 lat, 36 chyba. Razem byliśmy i wcale nie było łatwo, bo oni tu rządzą. To było ich gospodarstwo i wszelkie zmiany to były trudne. No i tak to się zaczęło, a potem bieda, bo dzieci wychodziły już do szkół średnich. Nie było pieniędzy. Myśmy nie pracowali zawodowo, bo to były takie głupie czasy, że gdy się zespół rodzinny tworzył, to trzeba było się zwolnić z pracy i zająć się tylko tym. Myśmy się pozwalniali z pracy a potem trzeba było z tego gospodarstwa wyżyć [UMK70].

Z czasem znalazła we wsi kilku naśladowców (a właściwie naśladowczyń, gdyż agroturystyką zajmują się głównie kobiety), a **niektórzy jej goście stali się sąsiadami**. Część osadników z miast również założyła gospodarstwa agroturystyczne.

Aktywność kulturalna gospodarstw agroturystycznych ma w dużym stopniu charakter *partycypacji indukowanej* (Podedworna 2013: 16) i jest związana ze zmianą paradygmatu w programowaniu rozwoju obszarów wiejskich w kierunku tzw. rozwoju zrównoważonego (tamże: 14) i neo-endogennego (Podedworna 2017a). Instytucji wspierających i promujących agroturystykę jest wprawdzie wiele – na badanym terenie aktywne są na tym polu instytucje publiczne (Wojewódzki Ośrodek Doradztwa Rolniczego), samorządowe (Urząd Gminy, Urząd Marszałkowski) i organizacje pozarządowe (Lokalna Grupa Działania, Stowarzyszenie „Ekoland”, Europejskie Centrum Rolnictwa Ekologicznego i Turystyki). Wsparcie idzie jednak w parze z biurokratyzacją:

Ale też jest tyle obwarowań, że masakra i chociaż teraz weszło, że 7 tysięcy można sprzedać z gospodarstwa i wtedy nie może być urząd skarbowy już zamieszany w to. (...) Chociaż te wszystkie sanepidy też by musiały być. W ogóle coś zacząć robić to masakra, bo trzeba przejść to wszystko. Nie da się tak, żeby ciach i robię sobie [UMK52].

Kultura wspierania innowacji i szukania własnej marki w tradycjach wiejskich, na przykład poprzez odnajdywanie i wynajdywanie (Hobsbawm i Ranger 2008) *regionalnych i lokalnych* produktów, dociera na wieś różnymi drogami. Szczególnie mocno widoczna jest ona w Ustroniu, gdzie działa obecnie dziesięć gospodarstw agroturystycznych (z czego trzy prowadzone są przez przybyszów z miast a jedno przez parę migrantów z Holandii) o ofercie wyróżniającej się różnorodnością na tle regionu, głównie **nastawionych na agroturystykę kulturową**. **Odbywa się więc reanimacja elementów kultury ludowej – w kilku gospodarstwach kultywuje się stare techniki produkcyjne, szczególnie sposoby wytwarzania żywności** (mleczarstwo, piekarstwo, zielarstwo) **i zbiera narzędzia** (np. tkackie).

Migranci z miast wnoszą do tej działalności swój kapitał społeczny – kontakty z miejskimi środowiskami miłośników, kultury ludowej i kultury źródeł (New Age). Relacje z klientami, czyli *gośćmi*, łatwo zamieniają się więc w relacje o charakterze towarzyskim:

Tak, nie są to klienci, ktoś coś przeczytał, obejrzał, zobaczył, coś go interesuje, siądziemy sobie i sobie gadam. A jeśli mamy akurat czas to gadamy dłużej, ten ktoś zjawi się drugi raz, trzeci, piąty, staje się znajomym. Różnie to po prostu jest, jak to w życiu nie da się tego tak usystematyzować. Z jednym człowiekiem spotkam się i właściwie po jednym spotkaniu już wiemy, że wszystko, co miało zaistnieć, zaistniało i już. A z innym człowiekiem się to kontynuuje i kontynuuje [UNM49].

Również miejscowi właściciele gospodarstw agroturystycznych mówią o przyjeżdżających do ich gospodarstw turystach *goście* i to nowe znaczenie w ich myśleniu zaczyna wręcz wypierać dawne znaczenie gościa – odwiedzającego dom członka rodziny lub przyjaciela. Pytani w czasie wywiadu czy często mają takich właśnie prywatnych gości, zaczęli mówić o turystach. Powyższa wypowiedź migranta odzwierciedla również płynny charakter ponowoczesnych relacji – z jednej strony otwartość na różnych ludzi, sprawdzanie czy relacja z nimi przynosi przyjemność, czy emocjonalnie angażuje, a kiedy angażować przestaje – kończy się. Nie widać tu zobowiązania do podtrzymywania znajomości już zawartej. Ponieważ poczucie zobowiązania jest podstawą więzi społecznej (Maffesoli 2010), ta płynność, dowolność i swoboda sygnalizować mogą również słabość takich więzi.

Przybysze zwykle przynależą do klasy średniej – głównego konsumenta usług turystycznych – lepiej rozumieją gusta wczasowiczów, niż rolnicy. Stanowią więc **naturalnych pośredników w komunikowaniu tych gustów miejscowym** właścicielom gospodarstw agroturystycznych. Posiadają też spore umiejętności i chęć organizowania współpracy pomiędzy gospodarstwami, co prowadzi do ożywienia w sferze wiejskich

iwentów (Szlendak 2011). Szczególnie wyróżnia się na tym polu jedno małżeństwo migrantów – członków stowarzyszenia „Odbudowa”. Aranżując zajęcia dla zorganizowanych grup dzieci i młodzieży zaczęli wciągać do współpracy miejscowych rolników. Zorganizowana przez nich sieć współpracy obejmuje zarówno bezpośrednich sąsiadów, którzy dostarczają im produktów rolnych, organizują pokazy wypieku chleba, jak i kilka innych gospodarstw agroturystycznych, w których prowadzone są zajęcia komplementarne do tego co oferuje para migrantów (warsztaty zielarskie, hipoterapia), co sprawia, że Ustronie – a szczególnie żyjący w dużym stopniu z agroturystyki Przysiółek – stanowi cały kompleks edukacyjno-wypoczynkowy oferujący różnorodną ofertę, szczególnie dla dzieci i młodzieży. Współorganizują oni również Festiwal Źródeł, w czasie którego turyści mogą wędrować pomiędzy gospodarstwami agroturystycznymi prezentującymi swoje atrakcje i specjalności. Festiwal jest w Ustroniu inicjatywą łączącą migrantów i miejscowych prowadzących działalność agroturystyczną. Publiczność może wędrować od gospodarstwa do gospodarstwa korzystając z rustykalnych atrakcji – od pieca z podpłomykami, przez przydomowe muzeum tkactwa, stadninę, po warsztaty ceramiczne, by na koniec wysłuchać koncertu w zaadaptowanej stodole w gospodarstwie migrantów. Zamiast wspólnego odbioru sztuki na scenie i wokół niej, mamy w Ustroniu spotkania w kulisach, przy okazji promocji oferty turystycznej gospodarstw.

Para przybyszów-organizatorów i współpracujący z nią rolnicy nieco inaczej wypowiadają się o tej działalności. Dla migrantki duże znaczenie ma swego rodzaju misja ratowania resztek dawnej kultury wsi i drobnego rolnictwa:

[M]nie interesowała właściwie taka mięsista praca u podstaw, na przykład właśnie, jeśli ta Danusia, prosty człowiek, zamiast betonowych schodków do domu robi drewniane, bo ja jej to wytłumaczę, dlaczego lepiej zrobić drewniane i ona to robi. To dla mnie to jest wymiar tej mojej pracy, ochrony w jakiś sposób tego dziedzictwa kulturowego, choćby przy tych schodkach. No czy, czy inne rzeczy. Że właśnie tą krowę dawno by sprzedała, ale ma ją, ale wie, że przez tę krowę ona może jeszcze w edukacji podzielać i w jakiś sposób zarobić sobie pieniądze. Czy nie wyburzyła pieca chlebowego jeszcze w swojej chałupie, bo ten piec chlebowy mówię – Danusia, będziesz jeszcze bilety sprzedawać na ten piec i dostaniesz za to pieniądze [UNK52].

Współpracujący z rozmówczynią rolnicy postrzegają jednak działalność migrantki i jej męża jako motywowaną **stricte finansowo: oni z tego żyją i to robią [UMK52]. Oni mają swoje zainteresowania, swój produkt** – podsumowuje miejscowa prekursorka agroturystyki [UMK70]. Informatorka wspomina o sprawnie działającej pomiędzy gospodarstwami sieci

współpracy, opisuje konferencje i imprezy artystyczne, które wspólnie z przybyszami zorganizowała. Z jej wypowiedzi nie wynika wprawdzie, żeby nowoosadnicy pełnili w tej współpracy rolę przywódczą, jednak im bliżej Przysiółka, tym bardziej zarysowuje się taka ich pozycja.

Punktem wyjścia do współpracy były wcześniej zawiązane relacje sąsiedzkie pomiędzy parą migrantów, a miejscowymi rolnikami. Przy czym początkowo to sami przybysze znajdowali się w trudnej sytuacji materialnej i bywały chwile, kiedy potrzebowali wsparcia. Sukces w zakresie agroturystyki jaki odniosła para z migrantów wydaje się jednak budzić w innych mieszkańcach nie tylko uznanie, ale być może również pewną zazdrość: *poszli na całość, mają już teraz działalność, czyli poszli naprawdę na całość. (...) Jak się ma działalność to można już handlować, można już wszystko* [UMK52]. Kilku rozmówców podkreśla znaczenie posiadanego przez przybyszów kapitału społecznego i kulturowego, który ułatwia im prowadzenie tego rodzaju działalności i daje przewagę w stosunku do miejscowych gospodarstw: *I znają tych różnych jak oni artystów, artyści to za jedzenie przyjadą, za coś, że fajnie, że sobie pograją* [UMK52]. *Mają kontakty inne, wyższe w Kielcach z ludźmi innymi, tam mają prędeż* [UMK67]. Podobnie jak spotkania na eventach, współpraca w zakresie agroturystyki stanowi dla różnych grup mieszkańców nie tylko okazję do lepszego poznawania się, ale i unaocznia im pewne różnice.

Dla większości miejscowych rodzin prowadzących gospodarstwa **agroturystyczne jest to działalność dodatkowa, nie dość dochodowa i zbyt zależna od chwilowej koniunktury**, żeby na niej oprzeć byt rodziny, zaangażowane są w nie przede wszystkim kobiety:

B: To jest podstawa utrzymania?

R: Nie, mąż pracuje.

B: Dodatkowe źródło dochodu.

R: Z tego by się za bardzo nie dało żyć.

B: Mimo tych turystów.

R: To nie jest cały rok, jak są wakacje [UMK52].

Nie wszyscy sąsiedzi podchodzą do tej działalności z entuzjazmem, jednak w jakimś stopniu współpracują, lub współpracowali z parą nowoosadników, nawet jeśli w wielu sprawach się z nimi nie zgadzają, np. co do konieczności budowy nowej drogi do Przysiółka, budowy farmy

wiatrowej, czy też instalacji latarni elektrycznych¹¹⁵. Jeden z takich krytycznych sąsiadów wspomina:

M: Z początku to ja wozilem, tu sąsiad ma taki wóz i ja kołmi wozilem te dzieci. Teraz wejść nie mogę na wóz, z dziećmi to trzeba trzymać, a tu jeszcze w czerwcu gorąco, te konie, bąki komary gryzą i te konie trzeba trzymać. Mówię, mam w nosie i zrezygnowałem.

B: To ryzykowne jest rzeczywiście.

M: Tak to lubi się dzieci i nawet parę groszy przecież tam wpłaciła.

Ż: To trzeba młodego człowieka, żeby wskoczyć, zeskoczyć. A tu ja człowiek nie może [UMM67].

Ze względu na starszy wiek i zabezpieczenie emerytalne rozmówca zarzucił współpracę z gospodarstwem agroturystycznym, ale jednak traktował ją jako możliwość zarobku nie do pogardzenia. Samo zaproszenie do współpracy utwierdza zaś rolników o wartościowości wytwarzanych przez nich produktów, zwłaszcza w połączeniu z dyskursem o wyższości *swojskiego*, wiejskiego jedzenia nad produktami wysokotowarowego, przemysłowego rolnictwa:

Ż: Nieraz jak tam po coś musimy iść, ona teraz nie ma mleka, to przychodzi do mnie tu i kupuje mleko, bo dzieci takie grupy tu przyjeżdżają i przychodzą do sąsiadki. To przychodzi po mleko, jak się sery robi, jak kwaśne mleko, jak się owarzy, że serwatka jest, to przychodzi do mnie po mleko.

B: Państwo współpracują sąsiadko? Taka spółka, Pani dostarcza mleko, a sąsiadka je przetwarza na potrzeby dzieci tutaj kolejnych sąsiadów?

M: Jaki pyszny serek, bo taki swojski bez porównania.

B: To sprzedaje Pani sąsiadom taki serek czy nie?

M: Jak przychodzi to sprzedają jej. Z jednej krowy to się nawojuje [UMK62 i UMM67].

Na obecne świętokrzyskie warunki, ta jedna krowa to już dużo. Jest to jednak jedynie dodatkowe źródło dochodu dające pretekst do podtrzymania hodowli, która prowadzona jest przede wszystkim jako wyraz przywiązania do rolniczego dziedzictwa, wewnętrznego nakazu by podtrzymywać gospodarstwo.

¹¹⁵ Kontrowersje pomiędzy napływowymi a zasiedziałymi mieszkańcami wokół tych kwestii zostały opisane w innym artykule (Wrona 2015).

Tymczasem w większości okolicznych gospodarstw agro-turystycznych, wiele elementów tradycyjnej agrokultury zasadniczo zanika – **obory przerobiono na pomieszczenia dla gości, w stodołach urządzono sceny i muzea.**

R: Krów tu na tej wiosce to jeszcze trochę jest. Bo jest kilka takich gospodarstw co się wyspecjalizowało i nie mają tam jednej, dwóch bo to się nijak nie wyżyje ale dziesięć, piętnaście, o.

B: Czyli bardziej rynkowe?

R: Pojedyncze to nie ma sensu. Kiedyś mleko każdy chłodził sobie sam, schładzarki były. Dzisiaj rano i wieczorem to mleko trzeba zawieźć jak się nie ma swojej takiej specjalistycznej trzeba do zbiornika centralnego zawieźć. Kto będzie dwa razy dziennie latał. A my z obory co innego robimy.

B: Przebudowujecie?

R: Tak, mam tylko kuczka, króliki, kury [UMM70].

Dobrem oferowanym przez te gospodarstwa nie jest więc przebywanie w funkcjonującym gospodarstwie rolnym, ale usługi żywieniowo-noclegowe w otoczeniu przypominającym dawne gospodarstwo. Chodzi więc tu o **upamiętnienie, ochronę pamiątek po tym co odchodzi do przeszłości.** Stąd między innymi pojawiające się w gospodarstwach agroturystycznych przydomowe muzea:

K1: Ten tutaj razem się kopało ziemniaki, chodziło się do młócki razem, to trzeba było u sąsiadów odrobić, żeby przyszli do ciebie do pracy. A teraz to tak bizon wymłóci, to każdy patrzy, żeby u niego jak najszybciej i najpierw, jeden przed drugim, żeby to się obrobić, ziemniaki to zbierają każdy rodzinami, każdy sobie.

K2: Dlatego się tak dzieje.

K1: Coraz mniej sadzą ziemniaków, przedtem to się sadziło dużo ziemniaków, które się sprzedawało, kontraktowało się i może więcej ludzie z tego żyli. Były owce na wsi, gęsi, to się darło pierza razem, skubały gęsi, potem spotykały się na prządkach. A teraz już to wszystko tak powoli wymiera, dlatego taka Jadzia ma tą izbę lnianą, żeby wspomnieć [UMK57 i UMK52].

Agroturyści mogą więc w trakcie pobytu poznać historię wiejskiego rolnictwa i rzemiosła, sami gospodarze mogą wspomnieć swoją młodość, natomiast gospodarstwo oferuje głównie tani nocleg z domowym wyżywieniem i bazę wypadową do zwiedzenia atrakcji regionu.

Wieś i wspólnota narodowa

W wypowiedziach zarówno nowoosadników, jak i rolników wyraźnie przejawia się myślenie w kategoriach wspólnoty narodowej – z charakterem narodowym, narodowymi interesami i brakiem (a zarazem potrzebą) narodowej solidarności. Jeden z nowoosadników podziela – zapewne nieświadomie – weberowskie spojrzenie na rozwój ekonomiczny, a także wartości podobne do tych, które kierowały „dobrym gospodarzem” (Bukraba-Rylska 2008: 103). *Zawsze jest tak, że jak myśli się o kasie, to kasy nie ma i produktów nie ma* [UNM30] – podsumowuje wypowiedź na temat sposobu gospodarowania miejscowych rolników ekologicznych. Rozwój gospodarczy jest niejako skutkiem ubocznym wcielania w życie wartości pozaekonomicznych.

Przybysz z Holandii szybko zaczyna interpretować obserwowane przez siebie okołorolnicze konflikty i ochronę własności jako cechę polskiej kultury:

R: In my opinion – yes. I don't know if this is Polish tradition... [śmiech] (...) I don't know. But then, in my opinion there are some... there are always some issues in between them.

B: But on what?

R: I don't interfere with that, you know?

B: You prefer to stay...

R: Outside.

B: Outside of it.

R: I can hear it, but I don't give any opinion about it, or I try to put in on a normal level again, you know.

B: Mhm. But what is the topic? Like, what is the reason of that? Usually?

R: It can be very stupid things. Crossing the fields, or something... various... in my opinion stupid things, you know?

B: Mhm. Minor issues?

R: Yeah. Not big issues.

B: But also somehow connected with this rural...

R: I think so.

B: ...with farming?

R: I think so. Yeah. Yeah.

B: Rather this.

R: Yeah.

B: But...

R: In my opinion they are quite protective to their own...

B: Property? Yeah [UNM50].

Z tej i innych wypowiedzi tego rozmówcy wnioskować można jednak pośrednio również o innych różnicach kulturowych. Jego ocena postaw miejscowych rolników oparta jest na normach nie wtrącania się w sprawy bezpośrednio nie dotyczące jego samego, mówienia tylko o tym, co wiadomo oficjalnie, unikania kłótni, współpracy. Sam rozmówca nie próbował jednak przeszczepiać holenderskiej tradycji spółdzielczej na grunt społeczności sąsiedzkiej Ustronia.

Jego klienci (kupcy koni) rekrutowali się wyłącznie z zagranicy. Działalność hodowlaną uzupełniał on agroturystyką, wynajmując gościom stary drewniany dom. Jego partner życiowy zajmował się pracą poza rolnictwem – pracując zdalnie, lub wyjeżdżając do Holandii. Co ciekawe, żaden z miejscowego pochodzenia mieszkańców Ustronia, również ci, którzy sami prowadzą, lub prowadzili gospodarstwa ekologiczne nie wspominają o jego gospodarstwie. Pytanie więc, czy nie wiedzą o tym, czy nie zaliczają ich w poczet mieszkańców wsi, czy też wolą o nich nim nie wspominać, ponieważ żyje w związku homoseksualnym? Rozmówca odnosił się do tego tematu bardzo eufemistycznie więc trudno jest tu rozgraniczyć poszczególne wątki.

Młody nowoosadnik wynajmujący od niego dom opowiada, że choć Holender, kierowany współczuciem zatrudnia do pomocy w gospodarstwie miejscowych bezrobotnych, to główną pomoc w pracach polowych stanowią dla niego przyjeżdżający z Holandii znajomi. W jego wypowiedziach na temat tej społeczności widać ogromną dozę ostrożności – czy to ze względu na cudzoziemskie pochodzenie, orientację seksualną, czy też zniechęcenie tymi cechami wiejskiej kultury, które naruszają jego wartości – plotką, wścibstwem i sąsiedzkimi konfliktami. Imigrant oczekiwałby raczej relacji opartych na wartościach powściągliwości i nie wtrącania się w życie prywatne, czyli opartych o paradygmat niezależności jednostki wobec społeczności opartej o więź stowarzyszeniową, odmiennej od obecnego w postawach polskich wspólnotowego zainteresowania sprawami grupy sąsiedzko-krewniaczej. W jego wypowiedziach na temat kultury wiejskiej często pojawia się słowo *stupid*. Przy czym „głupie” są z jednej strony sąsiedzkie kłótnie i brak współdziałania polskich rolników, jak też brak ochrony dziedzictwa kulturowego i dążenie do modernizacji, na przykład burzenie starych domów i wycinanie sadów: *they cut the fruit trees, which is also very pity, because they are old trees and they cut everything* [UNM50]. W ten sposób znika to, co przyciągnęło go na świętokrzyską wieś.

Był on jednak jedynym rolnikiem, który nie narzekał na nadmiar procedur i biurokracji związanej z prowadzeniem gospodarstwa:

Because there were more farmers here... were organic farmers, but most of them stopped... the organic farm. Because it's... the payment is getting lower and... they need to more paperwork... which for me is very easy, because, you know, if I receive paperwork, I always ask: 'what do I have to fill in?' and my name, address I can understand and the rest – I don't understand. [śmiech] And when the inspection comes I say: 'Listen, I received this paper, I understand that I have to fill in my name, my address, but rest...' 'It's not important'. [śmiech] So this is how it works.

B: So this bureaucracy is not that terrible.

J: For me – not [UNM50].

Po 20 latach zamieszkiwania w Ustroniu, rozmówca preferuje w komunikacji z Polakami język angielski i w nim wolał udzielać. Choć też prawdopodobnie używa on swojego pochodzenia i kompetencji językowych instrumentalnie w zależności od potrzeby. Kiedy trzeba bez problemu porozumiewa się bowiem z nieznanymi języka angielskiego sąsiadami.

Nie ma rolnictwa – nie ma sąsiedztwa?

Rolnictwo stanowi w dalszym ciągu bardzo ważny element relacji sąsiedzkich w badanych wsiach. Sąsiedzka pomoc ma miejsce przede wszystkim przy okazji prac polowych i wzajemnego pożyczania sprzętu rolniczego: *A tak w sąsiedztwie to ja nie wiem może ta pomoc polega na jakimś użyczeniu maszyn rolniczych jak tam komuś potrzebne, no w ten sposób [PMK74].* W ramach tej pomocy trwają reguły wzajemności:

Tak usługi w polu, bo jeden ma sprzęt, drugi ten. To tu mąż ma zaprzyjaźnionych sąsiadów takich co u siebie jedzie to i przejedzie czy mąż u ludzi przetrzęsie siano czy sąsiedzi coś tam zrobią. Tak że taka pomoc sąsiedzka jeszcze jest [UMK70].

B: W takich rolniczych sprawach najczęściej, tak?

R: Najczęściej tak.

B: A ci, co nie mają gospodarstw to w takim razie nie potrzebują za bardzo pomocy?

R: No nie. Ale tak to jest w miarę fajnie, wszyscy się znają [UMK49].

B: A pomagali sobie ludzie w pracach?

K: Tak, tak, och kochana, jak my sadzili to po pięcioro przychodziło, to znowu do nich się szło.

B: Tutaj z sąsiedztwa?

K: Tak, bo obcy to nie przychodzili z daleka, tylko no tak po sąsiedzku, że oni przyszli

do mnie, to ja poszłam do nich. Bo jak była tako, że godzina była sadzenia u mnie, no to poprzychodziło 3, 4 nas sadziło, no to ja później znowu chodziłam, odrabiałam.

B: A teraz jeszcze tak jest?

K: Nie, teraz to wszyscy sadzarką sadzą, obornik rozrzucają rozrzutniki są.

B: A każdy swoją tą sadzarkę ma czy nie?

K: No, nie wiem, czy każdy. U nas to jest.

B: Ale tak sąsiedzi pożyczają, wynajmują?

K: Koło nas sąsiedzi to mają swoje właściwie, a dalej to nie pytam.

B: To już nie potrzebują pomocy za bardzo jedni od drugich.

K: Ale jak trzeba to sobie pomagają jeden drugiemu, nie tam, żeby się kłócili, tylko dobrze żyją sąsiedzi. A tak, no to wie Pani, nie ma się o co kłócić z nikim [UMK85].

Miejscowi doceniają ten ostatni skutek przemian rolnictwa na świętokrzyskiej wsi – **zanik okółorolniczych konfliktów**. Jest to często powtarzający się w rozmowach wątek:

M: Ale się nie kłócą i to jest ważne. Tutaj, w tej części, jakoś nie. Z resztą już nie słychać, żeby jakieś konflikty. Kiedyś to krowa gdzieś wlaźła, czy ktoś zakosił coś.

Ż: Jedyne tam u Nowaka co są, ale to nie słychać, żeby coś...

M: Ale to z innego powodu raczej konflikt jest.

B: Czyli tutaj przez to, że rolnictwa mniej to i konfliktów mniej?

M: Każdy zajmie się swoją pracą i dlatego tak to [MMM47].

Nieporozumienia występują więc – a przynajmniej mogą zostać zwerbalizowane – wtedy, kiedy takie relacje istnieją. Z punktu widzenia socjologii ten brak konfliktów nie jest jednak czymś w tak oczywisty sposób pozytywnym. Konfliktów jest mniej kiedy kontakty sąsiedzkie są rzadsze, a więzi luźniejsze. To uspokojenie i ochłodzenie relacji sąsiedzkich wpisuje się w ponowoczesną logikę *skrzyżowań bezkolizyjnych*, która łączy podnoszenie poziomu bezpieczeństwa z ograniczeniem spersonalizowanych, nieurzeczowionych relacji (Auge 2011: 73).

Dopóki rolnictwo się utrzymuje, nawet ci miejscowi, którzy swoich gospodarstw nie mają, uczestniczą w sieci rodzinno-sąsiedzkiej pomocy przy pracach rolniczych:

B: A jakoś często są takie sytuacje właśnie, że sąsiedzi sobie pomagają tutaj?

R: Myślę, że tak. Wiesz co w tej chwili, to może dawniej było, bo nie było takiej mechanizacji rolnictwa i naprawdę te prace, żeby tam były wykonane w terminie, to często się zdarzało, że jedni drugim pomagali. Nie mniej jednak też, jeżeli jest taka sytuacja, w większości teraz te prace się wykonuje maszynowo, ale jeżeli są takie sytuacje no to po prostu nie ma chyba tam większego problemu, żeby jeden drugiemu

nie pomógł. No tutaj mieliśmy takie 2 lata temu takie zdarzenie, że akurat ten kuzyn tutaj zachorował, znalazł się w szpitalu, to było kilka osób, ja pomagałem między innymi, tam sąsiedzi jedni, drudzy przyszedli bez żadnego problemu pomogli mu tam, bo to było akurat w czasie żniw to wszystko posprzątać i raczej pomagają sobie wzajemnie. No tu jest na tej zasadzie, że też jeden ma takie maszyny, drugi ma takie maszyny, ten pożycza to, z kolei później sobie od innych pożycza coś innego, no na tej zasadzie jakiejś takiej współpracy, nie tyle pomocy, co może współpracy. Ale pomagać, jeżeli chodzi o pomoc to też raczej są skłonni do tego i pomagają sobie [UMM47]

Czyli to że nie ma pomocy, nie znaczy, że nie ma takiego potencjału. To ważne – liczy się nie tylko realna pomoc, ale poczucie, że można na nią liczyć w razie potrzeby. To oznacza, że jest w danej relacji poczucie zobowiązania, a więc też i więź społeczna (Maffesoli 2008).

Świeżo przybywających na wieś migrantów z miast zaskakiwało **funkcjonowanie żywej jeszcze grupy rodzinno-sąsiedzkiej** (Grabski 1995, Wieruszewska 2008). W tej sieci pomocy rolniczo-sąsiedzkiej **uczestniczą również niektórzy napływowi mieszkańcy**. W tym wypadku ci, którzy sami mają lub mieli gospodarstwo, którzy dobrze się orientują w tematyce rolniczej, np. wiedzą jakie maszyny mogłyby znaleźć zastosowanie i dlaczego nie znajdują, choć prawdopodobnie liczy się również otwartość i empatia wobec miejscowych:

M: Jak żeśmy się sprowadzili to ja byłem na takich wykopkach.

Ż: Ja byłem nie raz, ja pomagałam to mówiłam.

M: Ludzie sobie pomagają.

Ż: Tu takie wykopki to powiem pani, dla mnie to było zaskoczenie. Bo po pierwsze zebrała się grupa osób, głównie rodzina ale również znajomi i sąsiedzi. Wszyscy poszli na te wykopki razem, wszyscy tam pracowali mniej więcej jednakowo. No kto tam nie miał siły tyle, to nie pracował. Potem jakieś tam, jakieś picie na pewno było, nie wiem czy było jedzenie. I po zebraniu tych ziemniaków wszyscy byli poproszeni na obiad do tego gospodarstwa, na rzecz którego pracowali. Ja nie pamiętam czy ja byłam na tym obiedzie.

M: Jeśli chodzi o taką współpracę, to ludzie sobie pomagają. Ale to kiedyś bo w tej chwili jest tak, że ktoś ma kawałek żyta, czy coś, to nie jest już tak, że sąsiad sąsiadowi pomaga, bo zamawiają kombajn. Przyjeżdża kombajn – dwie, trzy godziny, po robocie.

Ż: I pole puste to jeśli chodzi o żniwa gorzej jest z tymi wykopkami. Chociaż też są też maszyny.

M: Maszyna wykopie na wierzch tylko ziemniaka i trzeba zebrać. Bo nie ma tu takich

maszyn nowoczesnych, które zbiorą, posortują

Ż: No takich nie ma. No to trzeba iść za kopaczką i zbierać te ziemniaki. Wie pani to jest też tak ponieważ ludzie nie produkują na sprzedaż, to w zasadzie tylko dla siebie i dla zwierząt jeśli je mają. No to nie są to takie ilości, którym by nie podotali [UNK63 i UNM65].

Jest to akurat to małżeństwo, które przejściowo samo prowadziło gospodarstwo i ma żywe relacje sąsiedzkie.

Ż: Dopóki ja nie miałam własnego ogródka takiego – wymaga dużo pracy – to chodziłam, pomagałam w polu przy takich pracach jak pielienie, no tego typu.

M: Ale osobom, którym pomagałaś już prawie zaprzestali.

Ż: Tak, też mają na swoje potrzeby warzywa i inne rzeczy, które tam mają w polu, bo nie mają zwierząt, więc trochę inaczej to wygląda.

B: Takich zwierząt typu krowy to już nie trzymają?

M: Trzymają.

Ż: Trzymają ale bardzo niewiele tu w promieniu pół kilometra od nas [UNK63 i UNM65].

W tym miejscu rozmówcy zaczęli wspólnie wyliczać, którzy gospodarze w okolicy jeszcze mają krowę, a którzy już nie. Nie tylko pomagają swoim sąsiadom, ale są też dobrze poinformowani. Rolnictwo może sprzyja więc wyższemu poziomowi poinformowania również w relacjach napływowi-miejscowi.

W klasyfikacji typów sąsiedztwa **ich relacje zaklasyfikować można do sąsiedztwa świadczeniowego, a może nawet solidarnościowego** (Bojar 2013: 171-204), może nie zażyłego, ale jednak bliskiego. Ich wypowiedzi na temat sąsiadów cechuje życzliwość, z nutą protekcjonalizmu. Miejscowi rolnicy to tzw. „dobre chłopcy” – rozmawiający ze swoimi końmi Rycho, albo Wiesiek – swojscy, lubiani, choć niekoniecznie poważani:

M: To tak siłą rozpędu, ludzie przyzwyczajeni no jak to na wsi bez krowy?

Ż: Mają drób, nie wiem czy świnie trzymają też?

M: Ludzie tu jeśli trzymają to głównie dla siebie. Uchowają to zabiją, zrobią kiełbasę, trochę sprzedadzą znajomym.

Ż: Myśmy się tutaj sprowadzili w 2008 r. to powiem pani nasi najbliżsi sąsiedzi czyli po jednej i po drugiej stronie.

M: Tu był jeszcze koń, w ciągu 8 lat nie ma nic.

Ż: A tam potem to jest Jadzia, która ma a przed Jadzią to Rycho ma.

M: Rycho ma?

Ż: Tak, to jest koń jak nie wiem co.

M: On mówi do niego?

Ż: No chyba tak. Oni ze sobą rozmawiają na pewno. Wiesiek z kobyłką rozmawia na pewno [UNK63 i UNM65].

Te same imiona właścicieli ostatnich koni we wsi wymienia również inne małżeństwo migrantów z Ustronia. **Większość mieszkających w tej wsi przybyszów ma dość dobrą orientację w sprawach swoich sąsiadów**, jest z nimi po imieniu, a sam koń (i ciągnięta przez niego furmanka) jest wciąż emblematyczny dla polskiej wsi, nawet jeśli w poszczególnych miejscowościach pozostało po kilka sztuk. Tak jak media lubowały się w pokazywaniu jadącej przez wieś furmanki długo po tym, gdy konie zostały zastąpione w większości gospodarstw przez traktory, tak też niektórzy napływowi mieszkańcy polskich wsi chętnie posługują się tą kliszą, jeśli tylko są do tego jakieś minimalne podstawy. Widać to dobrze w dialogu małżeństwa z Ustronia:

Ż: O bardzo dużo już jest nieużytków, które zarastają. Ale krowy są, konie i konie robią w polu.

M: Ale kto koniem orze? Wiesiek?

Ż: Wiesiek ma, Rysiek ma.

M: Ale orze tym koniem?

Ż: Nie orze ale jeździ czasem coś tam przywiezie.

M: On to bardziej kupuje i potem sprzedaje.

Ż: Dalej ma Nowak i tam dalej jeszcze ktoś. Tu ze cztery rodziny mają konie. Na Dołkach kilka osób ma konie. Na Zaskalu nie wiem czy kto ma. Chyba jedna, tak, jedna rodzina. Także jeszcze konie tutaj są. Furmanki tutaj jeżdżą.

M: A zimą i sanki czasem. Ale tym koniem nikt już nie orze całego hektara tylko tak podorać ziemniaki, takie pomocnicze prace [UNK45 i UNM47].

Nawet dość dystansujący się werbalnie do wsi i pomijany w wypowiedziach mieszkańców **Holender w tej sieci sąsiedzkiej pomocy rolniczej uczestniczy**, w tym przypadku w kwestiach hodowlanych:

B: Mhm. Okay. And... mmm... so mostly in farm, in farming, yes? Renting the... some equipment, or...

J: Yeah.

B: Machines also or rather like physical help?

J: Both.

B: Both.

J: Physical and also with machinery and with the things like that, if something is wrong with my horses, or if something is wrong with the cow from neighbour, you know [UNM50].

Choć z punktu widzenia mieszkającego w Ustroniu Holendra, miejscowi rolnicy mało ze sobą współpracują, starając się by ich gospodarstwa były jak najbardziej niezależne od tej sąsiedzkiej pomocy. Przybywsza z Holandii zaskoczył i rozbawił brak współpracy między polskimi rolnikami – z których każdy uprawiał swoje niewielkie gospodarstwo własnym sprzętem:

R: I was a little bit surprised how rural community works in Poland, because I lived also in a rural area and everybody was helping each other. And here, my first spring or summer I remember very well because lot of farmers from Ustronie started to cultivate fields over here and one came on the tractor and cut the fields, just a small piece, then next day other came, also with the tractor, and they were not cooperating together, you know, and this was very surprising to me.

B: So in the Netherlands they would like...

R: They would cut and the other one would do some other works, you know, especially when the field is so small, as it was here. It was a little bit, in my opinion it was quite stupid, because every farmer – two or three hectares, maybe four hectares – had a tractor, and he had other kinds of machines, neighbourhood – the same machines.

B: Yeah, and from your perspective what do you think was the reason for such... for such a...

J: I don't know, but at the end I think, in my opinion also is that there are many quarrels in between. I think, you know – this is my field... and you stay out of it [UNM50].

Ten brak ducha spółdzielczego, przyczynia się w jego opinii – i trudno się z tym nie zgodzić – do niskiej rentowności gospodarstw.

Miejscowi rolnicy i niektórzy napływający z miast mieszkańcy również zauważają, że **mechanizacja rolnictwa prowadzi do osłabienia sąsiedzkiej współpracy**. Pomagało się przy pracach ręcznych, ale było to odbierane jako przykra konieczność, a ideałem było gospodarstwo jako niezależnej od innych jednostki, samodzielnie realizującej możliwie największy zakres prac, co dalej widać w poglądach nawet najstarszych mieszkańców:

B: No biedni ci rolnicy w tym roku naprawdę z tymi żniwami.

R: No tak, kto miał swój kombajn, to zebrał. Ale jak się czeka na łaskę obcych, to nie bardzo [PMM89].

Choć technologia wydaje się wrogiem relacji społecznych, to jednak i ona generuje potrzeby, związane chociażby z naprawami, albo wypożyczaniem sprzętu, która do pewnego stopnia generuje interakcje sąsiedzkie, a z punktu widzenia samych rolników, ta sieć wzajemnej pomocy jest nadal rozwinięta.

Nie ma rolnictwa – nie ma wsi?

W wypowiedziach zarówno miejscowych, jak i napływowych **mieszkańców rolnictwo i wieś często traktowane są synonimicznie**. Porzucenie rolnictwa oznacza również porzucenie wsi, podobnie też sformułowania *kiedy na wsi było dobrze?* [UMM67] oznaczające w gruncie rzeczy *kiedy rolnikom było dobrze?* Nawet kiedy rolnictwo obumiera, staje się aktywnością poboczną, tradycją podtrzymywaną ze względu na starszych rodziców, czy fasadą sprzedawaną turystom, pozostaje ono dla wszystkich kategorii mieszkańców definiującą cechą wsi. Widać to zarówno w wypowiedziach miejscowych rolników, jak i nowoosadników.

Powiem tak, że w przyszłości to tam nie widzę rolnictwa dlatego, że to są małe rozdrobnione gospodarstwa i młodzież ta nie jest zainteresowana rolnictwem bo to jest dochód żaden. Wcześniej tam były jeszcze plantacje truskawek w tej chwili też prawie jest w likwidacji. Ja tam nie widzę wielkiej przyszłości jeżeli chodzi o rozwój wsi [PMK74].

Z kolei bardzo ważnym wskaźnikiem stanu i tradycyjności rolnictwa, a co za tym idzie „wiejskości” wsi pozostają zwierzęta hodowlane, a szczególnie krowy:

R: Szkoda tego krajobrazu wsi, jeszcze ta nasza wieś jeszcze, jeszcze tam ludzie uprawiają pola, jeszcze mają krowy.

B: Jak się przejedzie przez Moczydło to rzeczywiście już zielono po prostu.

R: Tu już nie ma w ogóle wsi, tu już zanikło zupełnie. A tam jeszcze ten targ w Miasteczku chyba trzyma, że tu ludzie trzymają zwierzęta i jakoś tak to [PNK50].

Choć wieś pozostaje w myśleniu wszystkich grup rozmówców bliskoznaczna z rolnictwem, to ważna jest tu kategoria *życia ze wsi*. **Można więc żyć na wsi ale nie żyć ze wsi**. Rolnicy to ludzie, którzy żyją ze wsi, a reszta tylko na wsi mieszka: *Tu jest taka nietypowa sytuacja, ponieważ są to rolnicy, którzy żyją z ziemi w przeciwieństwie do wielu mieszkańców wsi. Bo mamy te trendy, które zmierzają do sytuacji niemieckiej, że mieszka się na wsi, nie żyje się ze wsi, nie żyje się z rolnictwa [PMM35]*. Specyficzna jest tutaj pozycja gospodarstw agroturystycznych, których właściciele również próbują żyć ze wsi, ale nie z jej płodów, tylko z marki wsi.

3.3. Wiara – sekularyzacja życia i zaczarowywanie świata

Trwałe wzory w religijności mieszkańców wsi świętokrzyskich

Kościół był tradycyjnie **bardzo ważny jako wyznacznik orientacji moralnych i przedmiot identyfikacji chłopów** (Sulima 2001, Łuczewski 2012).

Również współczesne badania pokazują, że parafia jest dla mieszkańców wsi jednym z *najbardziej oczywistych, naturalnych* elementów lokalnej rzeczywistości i jej funkcjonowanie nie podlega na co dzień refleksji (Rogaczewska 2015: 69).

Podobne postawy dostrzec można było w większości wywiadów z miejscowymi mieszkańcami Moczydła, Podlesia i Ustronia. Zapytani czy mieszkańcy ich wsi są religijni, stwierdzali oni, że owszem, bo znaczna ich część uczęszcza regularnie na msze święte, wspiera parafię finansowo i bierze udział w organizowanych przez proboszcza pracach.

Opinie na temat obecnej religijności mieszkańców badanych wsi świętokrzyskich są jednak zróżnicowane i zależą od zaangażowania religijnego samego rozmówcy. Starsze i średnie pokolenie rozmówców traktuje udział w życiu religijnym dość normatywnie – nie biorą w nim udziału chorzy i niepełnosprawni psychicznie, alkoholicy i inne osoby postrzegane jako dewiacyjne. Choć rozmówcy widzą też, że wraz z kolejnymi pokoleniami ta norma słabnie:

[P]owiem szczerze, wszyscy starsi ludzie, tacy starsi ode mnie ludzie to raczej jak mają możliwość dotarcia do kościoła (...). I tacy ludzie z mojego pokolenia, a młodzież niekoniecznie. No i tacy młodzi małżonkowie, ale dużo jest też takich między nami mówiąc, sporo osób jest takich, które ma te przypadłości, a to alkohol jest, a to psychicznie jest coś [PMK58].

Ta działaczka społeczna z Podlesia uważa swoją wieś za niezbyt religijną. Wiara nie jest dla niej jedynie kwestią deklaracji, ale ma się przejawiać w praktykach religijnych i w postawie życiowej:

B: A w ogóle to religijni są mieszkańcy?

R: O, powiedziałaabym, że tak 60%, a tak jakby pani weszła do domu i powiedziała, to jak najbardziej. Kwestia jest tego czy wierzę, czy jestem wierzącym niepraktykującym, jak to niektórzy mówią. To albo się deklaruję, że jestem wierzącym i z tego powodu mam jakieś obowiązki, albo po prostu no tak. Tak 60% – źle mówię, połowa to chodzi do kościoła, a reszta to tak raz na rok, albo w ogóle. Tak niekoniecznie żeby była aktywnie religijna wieś [PMK58].

Połowa mieszkańców regularnie uczestniczących w eucharystii to stosunkowo dużo, biorąc pod uwagę obecne statystyki dla całego kraju, ale miejscowa wiejska inteligencja i liderzy wiejscy są zazwyczaj zaangażowanymi katolikami i obserwowane trendy sekularyzacyjne budzą w nich niepokój i smutek.

Myślenie w perspektywie spraw ostatecznych widać przede wszystkim wśród najstarszych rozmówców. Wśród posiadanych przez starsze kobiety ksiązek często dominują modlitewniki, litanie, nowenny. Zarówno w Podlesiu, jak i w Ustroniu wspomniano o funkcjonowaniu róż różańca świętego, do których należą zwykle starsze kobiety. Wiara i modlitwa stanowią często dla starszych główną treść życia:

K: Bo są młodszy i zdrowszy, nie chodzą, a ja, proszę panią, to było niemożliwe, żeby do kościoła nie iść. No, a teraz to w domu trzeba się modlić, telewizor sobie włączam, mszę słucham rano. No, a później różaniec, no i godzina po dziewiątej jest Apel Jasnogórski to też.

B: To radio tutaj dużo pomaga.

K: No, telewizor, a se włączam nieraz, to do jedenastej oglądam jak msza jest. No tak, no to więcej co, żyje się [UMK80].

Najstarsi zauważają jednak gwałtowny spadek pobożności wśród swoich wnuków, który wyraża się w słabnących praktykach religijnych, czy rozpadaniu się rodzin. Mówią o przemijaniu tej religijnej wsi, którą znają z młodości: *Tutaj to wieś nawet galante są jeszcze starzy ludzie rządzą, a jak starzy już pomrą, to ja nie wiem. Starzy ludzie są w kościele [UMK83].*

Gorliwa religijność najstarszego pokolenia spotyka się często z oporem młodszych członków rodziny. Konflikt uzewnętrznia się często wokół Radia Maryja. Starsi rozmówcy na ogół bardzo je cenią – pomaga im ono w znoszeniu samotności, w jakiej często żyją, modlą się wspólnie z prowadzącymi audycje księżmi i innymi radiosłuchaczami. Wiadomości zasłyszane w stacji mają u nich duży autorytet, co wiąże się z autorytetem księży i kościoła, którego częścią jest Radio Maryja. W ludziach młodych wzbudza zaś ono silną niechęć, jest uznawane za niewiarygodne, a jego słuchanie jest traktowane jako coś wstydlivego, po części w związku z tym, że jego słuchaczami są na ogół ludzie starsi:

B: Czyli nie ma o czym pogadać z tymi młodymi, tak?

R: Eee, a o czym, a to wszystko się rozchodzi tero, dwa miesiące, trzy pożenią się i się rozchodzą. I dzieci chodzą do szkoły, po co to takie przykrość tym dzieciom robić. A tu u sąsiadki to taki ładne małżeństwo było i już się porozchodziły, chłopak jest w gimnazjum i dziewczyna też już w szóstej czy piątej klasie. (...) No i już. Matko Święta,

kochana pani, tamtego czasu to ni ma nawet kropli, nawet kropli ni ma jak tam było w zeszłe lata te, co ja pamiętam, jak byłam dzieckiem. To ni ma tego.

B: A co się tak najbardziej pozmieniało?

R: A co, a kościoła ni ma, bo nie pójdą do kościoła, nie pomodlą się. Przedtym jak były takie desce jak teraz, to trudno było wliczyć, powinny być do szesnastego wszystko sprzątnięte w stodole, a tu jest który, dwudziesty sierpień.

B: No dochodzi, tak.

R: Do kościoła było tyle ludzi w kościele, wie Pani, że się nie mogli pomieścić. Tero pojedzie? Co tam ksiądz mówi, co tam kościół. Ja to nie mówię na nikogo. Bo ja tu mam takich wnucków, to przyjdzie, to mi zamyko, każe swojemu synowi, weź tam zakręć ten telewizor. Ja mówię, niech ta zakręco, jo swoją ręką nie zakręcę, niech zakręci dziecko, posłuchał ojca i tam zakręcił. To się zmieniło, widzi Pani, nie ma Boga, a stare ludzie to wierzą w Boga [UMK83].

Ta i podobne wypowiedzi potwierdzają, że katolicyzm był w społeczności wiejskiej i w dalszym ciągu jest dla znacznej części mieszkańców źródłem dyspozycji w życiu rodzinnym. Z wiary wynikał imperatyw trwania w małżeństwie, nawet kiedy doświadczało się w nim cierpienie, wyrażała się w poczuciu zależności rolnika od hojności i łaskawości Boga. Wśród młodszych pokoleń coraz częstsze jest rozpatrywanie małżeństwa jako umowy a wraz z malejącą rolą rolnictwa maleje też poczucie zależności od Opatrzności.

Niektórzy praktykujący rozmówcy zauważają się jednak, że kryzys wiary wiąże się głównie z okresem dojrzewania, potem zaś niejednokrotnie przemija:

M: Mszy jest cztery, więc jednak się to wszystko tak rozkłada. Ja chodzę na dziesiątą albo na dwunastą, więc muszę powiedzieć, że na ogół jest dużo ludzi, a niektórych nie widuję, bo znam niemal że wszystkich, to myślę, że chodzą na inne msze i to jest właśnie tym spowodowane.

B: Także prawie wszyscy chodzą?

Ż: Myślę, że tak.

M: No dużo ludzi, trudno powiedzieć czy wszyscy chodzą, ale dużo ludzi, szczególnie jeszcze z tych osób takich starszych to mało.

Ż: Myślę, że chyba największy taki kryzys wiary, tak jak ja obserwuję, to wydaje mi się, że to jest tak na poziomie gimnazjum...

M: No gimnazja, szkoły średnie.

Ż: I szkoła średnia to jest ten kryzys, bo później widzę, że znowu ci ludzie się młodzi pojawiają, ale to tak różnie.

M: Różnie, różnie to po prostu, nie ma jakiejś tam reguły konkretnej [UMM47 i UMK47].

Niektóre symptomy malejącej gorliwości religijnej, takie jak mężczyźni stojący pod kościołem w czasie mszy, wydają się też dość długotrwałym zjawiskiem. Jednemu mieszkańcom Moczydła uświadomiła twórczość miejscowych ludowych poetów:

M: Właśnie ostatnio obrabialiśmy ten wiersz, bo mówię, muszę dać księdzu proboszczowi, bo byliśmy u niego. Nam chodziło pod tym kątem, właśnie a propos socjologii, niech sobie zerknie jak tam społeczeństwo mu się nie zmienia od 60-ciu lat, czy 50-ciu. A jak zacytuje na kazaniu? Proszę bardzo powiedzieć, że ksiądz ode mnie dostał te książkę. Nie zmienia się nic. 50 lat stoją te skurczybyki [MMM47].

Cytowany rozmówca jest jednym z głównych działaczy społecznych z Moczydła – prezesem Stowarzyszenia „Łysogóry” i radnym gminnym. Udziela się też w życiu parafii w Jodełce.

Odwołania do Boga w wyjaśnianiu motywacji życiowych, częsta modlitwa i aktywność w parafii łączy się często w warunkach świętokrzyskiej wsi z innymi formami aktywności na rzecz społeczności wiejskiej. Wyrazistym przykładem jest radna z Ustronia:

R1: Kółko różańcowe prowadzi. (...) Co miesiąc robi spotkanie z siostrami różańcowymi, modlą się w pewnych intencjach. Oprócz tego jak ktoś umrze, to też się modlą. Ale tak z własnej potrzeby i z dobroci serca za bliźniego.

(...)

B: A tak poza tymi wszystkimi aktywnościami to ma pani jeszcze czas na jakieś takie życie towarzyskie, wizyty, znajomych, rodzinę itd.

R2: No pewnie, zawsze się znajdzie czas.

R1: Jak trzeba to się idzie pod krzyż i się śpiewa na majówkę. Ta tradycja jeszcze została.

R2: Wszystko się robi, zawsze się chwilę znajdzie.

R1: Trzeba iść na nabożeństwo to Ala idzie.

R2: Noszę obraz Matki Bożej Częstochowskiej od małego dziecka, noszę do starości [UMK57 i UMK52].

Nakładanie się aktywności w sferze lokalnej polityki, działalności społecznej, edukacji, kulturze i życiu parafialnym poświadczają, że praktykowanie katolicyzmu pozostaje w badanym terenie normą społeczną. Wskazują również, że społeczność lokalna na wsi świętokrzyskiej bliższa jest modelowi zamkniętej lokalności (*closed locality*) (Wallman 2011), w którym poszczególne pola aktywności społecznej w znacznym stopniu się na siebie nakładają, co ma znaczenie w kontekście relacji pomiędzy rodzimą populacją a przybyszami.

Silny jest związek życia parafialnego z funkcjonowaniem innych instytucji społeczności wiejskiej, **szczególnie szkoły**. *Dosyć długo byłam związana z parafią widłowską też, ponieważ to była szkolna parafia, a ja w szkole w Widłowie pracowałam, to siłą rzeczy trzeba było tam być* [PMK58] – wspomina była nauczycielka, a obecnie pracownica domu kultury. W wychowaniu dzieci i młodzieży szkoła współdziała z parafią. Do sakramentów związanych z dorastaniem (pierwsza komunika, bierzmowanie) młodzi ludzie przystępują grupowo, całymi klasami szkolnymi, w tej parafii, na której terenie znajduje się ich szkoła. Funkcjonuje instytucja wspólnej modlitwy społeczności za zmarłych, ale też zmagających się z problemami mieszkańców wsi: *[T]u jedna operację miała, w śpiączce była, msza była zamówiona, to pół wsi poszło na tę mszę, tak że ludzie potrafią się zorganizować* [UMK70]. Aktualne pozostaje twierdzenie, że parafie odtwarzają uniwersalne wzory uspołecznienia poprzez sakramenty (które zarazem są rytuałami przejścia), rozmaite święta, celebracje, odpusty, festyny, ale też poprzez wspieranie ubogich oraz różne zrzeszenia dobrowolne, jak: koła różańcowe, chóry parafialne, rodziny Radia Maryja, itp., które dają możliwość uczestnictwa w życiu społecznym także osobom samotnym (Rogaczewska 2015: 83).

Parafia i budynek kościoła stanowią też namacalny dowód ciągłości wspólnoty. Obchody lokalnych uroczystości są nie do pomyślenia bez udziału miejscowego kościoła:

B: A teraz nie ma jakichś takich uroczystości na pamiątkę tej pacyfikacji, jakoś tak na cmentarzu, coś tam się nie dzieje?

K: Nie, to jak jest coś tego to w szkole robią, do szkoły tam przychodzą, tam przyjeżdżają z Kielc czy skąd tam i tam idą procesją na cmentarz. A tutaj to w Ustroniu to nie.

B: Czyli to taki kościół i szkoła razem. Jakież władze przyjeżdżają wtedy?

K: Tam wie Pani, jak już przyjadą wtenczas, no to już są i szkoła i nauczyciele, księża. A później idą na cmentarz tam już. Bo tam są porobione takie duże pomniki porobili, bo tak to były groby tylko. Rodzina, która została, to porobiła tam teraz pomniki. No to idą tam i tam odprawiają mszę na cmentarzu, jakieś przemowy [UMK80].

Niektóre wiejskie organizacje zajmują się głównie uświetnianiem uroczystości religijnych, jak złożona z młodych mężczyzn ochotnicza straż pożarna w Moczydle:

M: Są strażacy ale remizy nie mają tylko służą

Ż: Jak jest Boże Ciało czy do grobu Pana Jezusa. Stroje mają, ale tak to nie mają nic [MMM63 i MMK61].

Mieszkańcy doceniają samo istnienie takich instytucji jak zespół dla młodych dziewczyn przy parafii w Dużej Wsi, zwłaszcza w zestawieniu z ogólnym przekonaniem, że we wsi dzieje się

mało. *Zawsze coś tam się dzieje* [UMK47b] to często powtarzająca się zwrot na opisanie takich inicjatyw. Aktywność dodatkowa w parafiach – podobnie jak ogół inicjatyw kulturalnych – skierowana jest głównie do dzieci, młodzieży, organizuje ją ksiądz, organista lub inni pracownicy parafii.

Do zobowiązań na rzecz parafii należy cotygodniowe sprzątanie i zaopatrywanie kościoła w kwiaty przez kolejne grupy sąsiedzkie, przygotowywanie ołtarzy na procesję Bożego Ciała i wieńców dożynkowych (również przez poszczególne części wsi), Grobu Pańskiego z okazji Wielkiego Piątku i szopki wigilijnej, zwykle przez rodziców dzieci komunijnych lub przystępujących do bierzmowania. Do środków motywujących parafian do angażowania się w te i podobne aktywności jest wymienianie ich nazwisk w podziękowaniach przy okazji ogłoszeń parafialnych:

Ż: Poza tym jak są też jakieś inicjatywy ogłoszone tam w kościele przez księdza dla parafian, żeby o pomoc tam gdzieś przy kościele dla parafii, to później ksiądz w podziękowaniach te rodziny wygłasza. Więc widać, że jest zainteresowanie i jakaś taka pomoc tutaj ze strony mieszkańców jest w kierunku czy kościoła czy prac w ogóle przy kościele czy innych raczej mieszkańcy są otwarci na takie inicjatywy.

B: I to tak są jakieś takie...

Ż: Na pewno są bardziej zaprzyjaźnione rodziny czy bardziej tam otwarte na współpracę, inne może mniej.

M: To jest tak jak w innych parafiach.

Ż: Czasami to też wynika z umiejętności...

M: Od numeru tego do tego mają się zgłosić...

Ż: Niekoniecznie.

M: Ale ksiądz jak była wycinka drzew, bo jak schody były robione, wycinka drzew to też po prostu ogłosił, kto może, nie wyznaczał, że ci i ci mają przyjść, tylko kto po prostu może, nie tak, że zostaje to bez odzewu, zawsze tam osoby przychodzą [UMK47 i UMM47].

W tej dziedzinie postępuje jednak profesjonalizacja i urynkowanie – w parafii Duża Wieś świadczenia rzeczowe ze strony parafian w coraz większym stopniu zastępowane są przez świadczenia pieniężne:

[D]o tej pory dokupowałyśmy same kwiaty, więc ustalałyśmy między sobą, kto po te kwiaty pojedzie, mniej więcej, jakie kwiaty kupimy, zaplanowałyśmy to. Natomiast teraz się odbywa to w ten sposób, że jest tam pani, która zna się na kwiatkach i której przekazujemy pieniądze i ona już na to nasze miejsce, do nas przypisane te kwiaty

bukiety nam robi. No ale to też jest na zasadzie taki moment, kiedy możemy właśnie nawet przedyskutować, co byśmy chciały, jak byśmy chciały, za ile, kiedy itd. No to nas tak trochę jednoczy, nawet ten kościół czy to sprzątanie, czy taki ten podział obowiązków [UMK47].

Obowiązek przygotowania świątyni na kolejny tydzień stanowi więc impuls do sąsiedzkiego spotkania – przede wszystkim w gronie dorosłych kobiet – gospodyń.

Jest to okazja tym istotniejsza, że upowszechnienie się samochodu i autobusowych dojazdów na niedzielną mszę świętą ograniczyło okazje do sąsiedzkich interakcji, co jest jednym z przykładów na słabnięcie więziotwórczej roli parafii:

M: Wyszła grupka osób z kościoła, to przed kościołem zawsze jakaś tam wymiana poglądów była, wymiana zdań. A teraz to tak, chodź szybciej, bo autobus za chwilę odjedzie, więc wszyscy szybko z kościoła do autobusu, a reszta przyjeżdża swoimi samochodami, no to też albo wnuczek czeka na starszych, albo rodzice na dzieci czy odwrotnie.

Ż: Jeszcze mamy tutaj przewoźnika miejscowego tutaj z Dużej Wsi i on świadczy te usługi dowozu do kościoła. Więc tak jak mąż mówi, że ludzie wychodzą z kościoła i nawet nie ma chwili, żeby porozmawiać, bo ten autobus już stoi, ludzie wsiadają [UMK47 i UMM47].

Ton nadają więc w coraz większym stopniu ci członkowie rodzin – na ogół młodszy i zmotoryzowani – którzy z terenu kościoła chcieliby się jak najszybciej oddalić, niezainteresowani nawiązywaniem na jego terenie dłuższych interakcji.

W badanych wsiach, tak w ogóle polskiego kościoła wiejskiego trwa też wzór dobrego gospodarza – parafia jest traktowana jak „gospodarstwo” proboszcza (Rogaczewska 2015: 84), któremu nie są w stanie dorównać autorytetem liderzy świeccy. Sam proboszcz oceniany jest przez praktykujących parafian w dużym stopniu przez pryzmat gospodarności:

B: A od dawna macie proboszcza?

R: No jest, już z 10 lat może jest.

B: Fajny?

R: No w porządku, dużo wymaga pieniężnego wkładu, ale dużo robi też, widać, że robi.

B: Taki się wydaje odnowiony z zewnątrz.

R: I schody są zrobione, widać efekty.

B: Czyli taki raczej gospodarz.

R: Tak, dużo wymaga, ale też widać właśnie, że coś robi i te pieniądze nie idą nie

wiadomo na co [UMK22].

Księża nieodmiennie wzbudzają jednak respekt, nawet gdy przychodzą do szkolnej hali zagrać w siatkówkę, samą swoją obecność skłaniając do silniejszego przestrzegania oficjalnych norm współżycia: *Trochę słów człowiek mniej używa jak na boisku jest* [MMM47]. Do najbardziej szanowanych księży – jak rezydent z Jodełki – z estymą odnoszą się wszystkie pokolenia:

Ż: Ale najbardziej to ksiądz. Profesora to i dzieci szanują i młodzież szanuje.

M: To jest chyba ostatni z księży. Emerytowany, to jest kapelan u sióstr tutaj. On był przez 30 lat tutaj... parafii nie było, bo ona jest kilkanaście lat, ale był tutaj w klasztorze cały czas i naprawdę mądry człowiek. Naprawdę wyjątkowo mądry człowiek [MMK43 i MMM47].

W zakresie w jakim pozwalały to sprawdzić realizowane przeze mnie badania, potwierdzenie znajdują więc wnioski z badań Marii Rogaczewskiej (2015). Pisze ona, że katolickie parafie wiejskie, w odróżnieniu od miejskich, zachowują cechy organizacji kościelnej ukształtowane we wcześniejszych epokach historycznych, takie jak: silna terytorializacja, stosunkowo mało zindywidualizowane duszpasterstwo, zrytualizowane formy prowadzonych działań, mniejsza oferta „usług” o charakterze pozareligijnym, dominacja *nieformalnych, samopomocowych i opartych na wzajemności form stowarzyszenia* nad oficjalnymi i rejestrowanymi, silna funkcja przywódcza proboszcza i mniejsza rola świeckich, dominacja biernych form dobroczynności nad aktywnymi formami pomocy. Parafia funkcjonuje w społeczeństwie polskim – nie tylko na wsi – jako *wehikuł przekazu pamięci kulturowej* (Rogaczewska 2015: 79) – te same święta i praktyki podejmowane są cyklicznie przez kolejne pokolenia.

W badanych miejscowościach rytm życia większości mieszkańców – a szczególnie kontakty towarzyskie – jest nadal związany z kalendarzem kościelnym: *Najbardziej towarzyskie jest niedzielne popołudnie* [PMK58]. Szczególnie dotyczy to spotkań w obrębie rodziny poszerzonej:

B: A w ogóle, jeśli chodzi właśnie o okazje do przyjmowania tych gości, to są takie święta typu Wszystkich Świętych tak, jeszcze w Wielkanoc...

R: I Boże Narodzenie i Wielkanoc. Poza tym nie urządzamy żadnych jakichś innych okazji typu urodziny, nie, nie, takich okazji to nie, nie obchodzimy jakoś szczególnie [UMK22].

W rodzinie rolników, do której należy młoda rozmówczyni nie świętuje się świąt indywidualnych.

Mężczyźni w średnim czy starszym wieku ograniczają alkohol w okresie postu, w pewnym stopniu przestrzega go także młodzież:

R: Teren religijny, tak ludzie, naprawdę zdarzają się, ale to wyjątki rzadko, większość jednak chodzi do kościoła.

B: A jakoś inaczej jeszcze to widać, że są wierzący po czymś jeszcze, bo chodzą do kościoła, ale jakoś nie wiem teraz jak jest post na przykład, to myśli Pani, że poszczą ludzie?

R: Tak, widać, że poszczą. Może w mieście to tego tak nie widać, ale na wsi tak, bardzo to widać. No zresztą na wsi to widać nawet z tego względu, że w mieście no są kluby, młodzież chodzi do klubu, a na wsi jak jest post, no to już nie ma dyskotek, nie ma tam jakichś imprez, już jednak nie urządzają [UMK47b].

W tym kontekście spontanicznie pojawia się kwestia różnicy między wsią i miastem. Post jest częściowo wymuszony mniejszą na wsi ofertą rozrywkową. Nie zostało to wprost wypowiedziane przez rozmówczynię, ale mniejsza ilość klubów i konieczność samodzielnego organizowania imprez pozostawia dorastającą młodzież pod silniejszą niż w mieście kontrolą rodziców, ci zaś pozostają w dużej mierze wierni przykazaniom kościelnym. W rozmowie z młodą imprezowiczką widać jednak pełną akceptację takiej sytuacji:

R: [J]a nie jestem z osób takich, że w święta nie pójde na imprezę czy coś, w post nie chodzę, ale w święta już potem pójde.

B: Czyli teraz masz akurat trochę okres spokojniejszy?

R: Tak, domowy. Nie, teraz nie chodzimy w post.

B: No jasne. W ogóle tak ludzie dokoła raczej są religijni, tak przestrzegają tego czy nie?

R: Raczej tak, raczej tak. Myślę, że na wsi bardziej niż w miastach.

B: Pewnie tak.

R: Jak mieszkałam w mieście to tak średnio widziałam w ogóle, żeby ktoś z sąsiadów wychodził do kościoła, nawet współlokatorki czy coś.

B: No tak, to jest jednak tutaj prawie każdy pewnie się...

R: Przyjdzie niedziela to się sąsiadki zgarnia czy coś, samochodem się jedzie do kościoła [UMK22].

Tutaj również tematyka religijna spontanicznie wyzwała temat różnic pomiędzy mieszkańcami wsi i miasta.

Wierzący miejscowi i obojętni napływowi?

Publikacje opisujące cechy społeczno-kulturowe różnych grup migrantów z miast (Kajdanek 2012, Laskowska-Otwinowska 2008) wskazują, że większość z nich łączy niechęć lub obojętność wobec zinstytucjonalizowanej religii i niewielkie zaangażowanie w życie właściwych dla miejsca zamieszkania parafii katolickich. Rzeczywiście, **zdecydowana większość migrantów z miast w Moczydle, Podlesiu i Ustroniu reprezentuje nurt sekularystyczny**. Niektórzy migranci wprost mówią o swoim dystansie do zasad wiary i kościoła, co nie zdarzało się w wywiadach z miejscowymi. Większość przybyszów oscyluje pomiędzy zupełnym brakiem zaangażowania religijnego, zindywidualizowaną duchowością typu New Age a religijnością ceremonialną, która żywsza jest w przypadku rodzin przenoszących się na wieś z małych miast lub o nieodległych korzeniach wiejskich. Ten typ osadników jest ogólnie bardziej skłonny do uczestnictwa w instytucjonalnym życiu społeczności wiejskich (Kajdanek 2012: 50). W każdym razie, migranci z miast reprezentują we wsiach modernistyczny nurt prywatyzacji i subiektywizacji religii, w odróżnieniu od charakterystycznego dla kultury chłopskiej życia wiarą.

Temat religii jest jednym z nielicznych, które w rozmowach z miejscowymi spontanicznie wywołują kwestię przybyszów *z zewnątrz* – z miasta lub z zagranicy:

Ż: Religijni są tutaj ludzie?

R: Tak, tak. Innowierców tu raczej nie ma. Są ci napływowi, to specjalnie do kościoła się nie garną, księży nie przyjmują, ale są ponieważ z zewnątrz to są akceptowani jeśli chodzi o miejscowych ludzi.

Ż: A jak jest np. poświęcenie pól np. to oni się pojawiają?

R: Ci z zewnątrz? Nie, nie [UMK70].

Widać też, że **przybysze nie są postrzegani jako w pełni członkowie społeczności** – ich obecność we wsi i ich obojętność religijna nie wpływa bowiem na opinię o religijności całej społeczności. Miarą tej religijności jest zaś przynależność do Kościoła katolickiego. Jak również zaangażowanie – w tym finansowe – na rzecz parafii, którego napływowe rodziny też z reguły nie wykazują:

M: Mamy tu (...) cztery rodziny, które napływowe są i one się nie udzielają w ogóle tu. Nie wiem może chodzą do kościoła gdzie indziej. Przynajmniej tu. Bo ci co tu mieszkają, to ani tu, ani tu nie chodzą. Ale tak ogólnie to ludzie chodzą do kościoła.

Ż: Ci miejscowi to tak, nie ma co.

M: Jak się ludzie zgodzili, żeby coś przy kościele zrobić to tam po 10 zł miesięcznie.

Ż: Opodatkowali się.

M: To tak ludzie dają. To jeden da 100, drugi 120, jak tam wypadnie na rok. No to u nas średnia już nie liczę tych napływowych, u nas jest 117 to niech da 100. Może są tacy co nie dadzą bo nie mają. 100 rodzin to zebrał 7000 zł. To znaczy, że i tak 70 zł średnia wychodzi.

B: Teraz po kolędzie?

M: Tak, po kolędzie. Czyli się tak coś robi [UMK70 i UMM70].

Badani najwyraźniej nie uwzględnili wśród napływowych rodzin tej, która angażuje się w życie miejscowej parafii w Dużej Wsi. Wygląda więc na to, że **zaczął funkcjonować stereotyp: napływowi – niereligijni i miejscowi – religijni.**

Z przytaczanych relacji wynika również, że religia bywa przedmiotem sąsiedzkich dyskusji i kontrowersji:

Jak ja z nimi rozmawiam, że mi się w polityce kościoła coś nie podoba, bo religia to jest co innego, a polityka to co innego. Ja nie muszę chodzić dla jakiś politycznych kazań i nie chodzę, a oni narzekają, że ksiądz jest taki czy inny, że dużo pieniędzy bierze itd., a chodzą. Czy to jest jakiś rodzaj strachu przed czymś? Ja tego nie rozumiem. Czy oni rzeczywiście wierzą w tego diabełka, który ich będzie tam kiedyś w tej smole smażył? No nie wiem [UNM65].

Wiara rolników nie znajduje u tego rozmówcy zrozumienia, wobec postrzegania religii przez pryzmat relacji z instytucjonalnym wymiarem kościoła, w oderwaniu od doświadczenia duchowego i społecznego uczestniczącej w niej miejscowych.

W kulturze wiejskiej jest tradycja niechęci do księży, która szczególnie się ujawnia przy okazji kwestii finansowania kościoła i majątku księży. Ci migranci, którzy utrzymują kontakty towarzyskie z sąsiadami są świadomi tego stanu rzeczy, ale wydaje się, że krytyka oczekiwań finansowych proboszcza nie jest przez wszystkich migrantów dobrze rozumiana. Jeden z nich dziwił się trwaniu miejscowych gospodarzy przy parafii pomimo wszystkich narzekań, inna migrantka wręcz uważa te narzekania za objaw buntu:

Ż: Ludzie są zbuntowani wobec księdza, że tylko żąda pieniędzy.

M: Takie pomrukiwanie to jest.

Ż: Że ciągle daj, daj i daj. Raz przyszedł kościelny ale mu nie dałam pieniędzy i powiedziałam, że gdyby ksiądz powiedział, że tego i tego dnia będzie we wsi Ustronie i chce porozmawiać o ludziach, którzy mają problemy i trzeba im pomóc to wtedy drzwi moje są zawsze otworem.

M: A ksiądz nie jest do tego powołany.

Ż: Nie ksiądz jest duszpasterzem i w momencie kiedy ktoś cierpi na wsi to powinien zintegrować innych, żeby pomóc temu człowiekowi. moje zdanie jest takie jeżeli on nie jest taki to nie jest duszpasterzem tylko zwykły człowiek, który wyciąga pieniądze i tyle

M: Zadaniem kapłana jest szerzyć słowo Boże wśród ludu i opiekować się od tej strony.

Ż: Ale miłosierdzie też jest ważne i skromność.

M: Ale to już prywatnie.

Ż: Nie, nie, skromność a nie limuzyny

M: No nie ważne, nie ważne [UNK45 i UNM47].

Wydaje się, że w gruncie rzeczy to mąż ma w tej sprawie bardziej realistyczne spojrzenie, odczytując narzekania sąsiadów na proboszcza jako bardziej rytualne, niż wyrażające rzeczywisty sprzeciw, na koniec jednak kapituluje: *żona bardziej wie, bo się spotyka z sąsiadkami*. Rzeczywiście, w opracowaniu dotyczącym parafii wiejskich Maria Rogaczewska zauważa, że:

Zdaniem nie tylko parafian w badanych prowincjonalnych parafiach, ale również szerokiego otoczenia parafii (...), dobroczynność jest absolutnie nieodzownym elementem działalności lokalnego Kościoła. Istnieje wyraźne oczekiwanie po stronie wiernych, by Kościół właśnie tym się zajmował, ponieważ jest do tego przeznaczony (2015: 76).

Na terenach popegeerowskich kościoł – szczególnie parafialne oddziały „Caritas” – w dużym stopniu odpowiada na to zapotrzebowanie (tamże: 77). W wiejskich parafiach świętokrzyskich ten wymiar aktywności kościoła nie był jednak tak wyraźnie rozwinięty ani wspominany w rozmowach. W moich badaniach to głównie wśród migrantów można było usłyszeć krytykę księży jako (bezczynnych) działaczy społecznych, co łączyło się z postrzeganiem kościoła głównie jako organizacji pomocowej (lub jako budynek), a wiary jako kwestii czysto duchowej i indywidualnej.

W kręgach inteligenckich – i coraz wyraźniej w kształtowanym przez ich dziedzictwo społeczeństwie nowoczesnym – dominuje moralistyczne rozumienie religii. Interpretowana jest ona w kategoriach prawa (*to należy robić, tamtego nie wolno*), co częściowo może być pochodną habitusu obywatela i ucznia, wychowania w środowisku regulowanym normami prawnymi. Stąd powątpiewanie w ludową pobożność, bo przecież chłopci odprawiali magiczne obrzędy, mają różne niechrześcijańskie przesady i po wielokroć łamali przykazania. Kultura chłopska nie była jednak kulturą prawa, środowiskiem socjalizacji nie były organizacje, ale rodzina, wspólnota sąsiedzka i parafia właśnie – mieli oni obraz świata oparty na

spersonalizowanych relacjach, których uogólnieniem były wzory osobowe dobrego gospodarza, pana, itd. Był jakiś konkretny pan we dworze, byli gospodarze i był Bóg – osoba – zarazem Pan i Dobry Gospodarz. Był krzyż, który tworzył perspektywę patrzenia na własne, naznaczone cierpieniem, wysiłkiem i wyrzeczeniami życie. Stąd odstępstwa od prawa religijnego nie negują w żaden sposób tego, że wiara konstytuowała ich ramy poznawcze, wizję świata, życia i rzeczywistości. Tym bardziej, że grzech i pokuta za niego też są w te ramy poznawcze wpisane.

Te migrantki, którym zależało na nawiązaniu relacji z miejscowymi sąsiadkami, niezależnie od swoich poglądów na wiarę i kościół wykorzystywały do tego celu zwyczaj śpiewania majówek pod wiejskimi krzyżami. Dostrzegały w nich element interesującej je kultury wsi. Podtrzymywanie tego zwyczaju religijnego zależy jednak obecnie od inicjatywy lokalnych liderów. W Ustroniu organizowała je miejscowa radna, w Podlesiu była to wspólna inicjatywa dwóch założycielek Stowarzyszenia „Odbudowa” – napływowej liderki i miejscowej działaczki – i wraz ich rezygnacją tradycja przestała być kontynuowana: *Już się nie śpiewa u nas, choć jeszcze śpiewaliśmy z naszej inicjatywy: mojej i Krysi, wznowiliśmy to śpiewanie. Ale później tak się złożyło, że nikt tego nie kontynuował i umarło śmiertczą naturalną. Może się jeszcze odnowi* [PMK58]. Mówi się o tym odnowieniu w trybie mocno przypuszczającym.

Z estetycznego punktu widzenia interesujące bywają dla migrantów również inne ceremonie religijne:

Ż: I podoba mi się to bo procesje dożynkowe są przepiękne, w Boże Ciało są stacje tutaj. Tak religijność jest, przede wszystkim to śpiewanie.

M: A państwo biorą udział czasem?

Ż: Czasem śpiewałam z dziewczynami na zasadzie integrowania się.

M: Dożynki kiedyś poszliśmy zobaczyć ale to tak z ciekawości.

Ż: A tak, tak ja robiłam zdjęcia wtedy. Bo to nawet takie malownicze było jak ten korowód po tych schodach z kościoła schodzi.

Wpisuje się to w ogólne zainteresowanie nowoosadników aspektem wizualno-estetycznym kultury ludowej. W takim kontekście pozytywnie odnoszą się oni do aktywności religijnych, które stymulują podtrzymywanie tego aspektu.

Dążenie do zbudowania relacji w ramach nowej społeczności nie prowadzi jednak na ogół do nawiązania relacji z miejscowym klerem:

B: A ksiądz po kolędzie zahacza państwa?

Ż: Nie, nie.

M: Był raz, podziękowaliśmy i nie przychodzi [UNK45 i UNM47].

Symptomatyczne, że deklaracje religijne badanych zostały skrzętnie zapamiętane i przez prawie dwudziestoletni okres ich zamieszkiwania na terenie sporej, kilkutyśycznej parafii, żaden ksiądz się nie pomylił i nie zaszedł do ich domu przy okazji kolędy. Kto przyjmuje a kto nie przyjmuje księdza po kolędzie jest zaś wiedzą dość powszechną, nawet wśród najświeższych, ale utrzymujących relacje sąsiedzkie migrantów:

B: A ludzie tu religijni są?

R: Tak religijni.

B: W czym to widać?

R: No chodzą do kościoła, przyjmują księdza chociaż też nie wszyscy, tam parę osób może i nie przyjmuje ale raczej są religijni.

B: A pani księdza przyjmuje?

R: Księdza przyjmuję, ale do kościoła nie chodzę co niedziela [UNK47].

Wygląda więc na to, że w **relacjach sąsiedzkich kwestia religijności – choć bezsłownie – jest jednak brana pod uwagę przez obydwie strony. Po obu stronach zachowywany jest takt i szacunek wobec uczuć i przekonań drugiej strony**, a krytyka drugiej strony odbywa się zwykle w środowisku osób o podobnych poglądach.

Kultura współżycia grup o odmiennych wartościach wpisuje się więc w model demokratyczny. Wielu przybyszów stara się nie urażać uczuć religijnych sąsiadów i unika podejmowania w okresach świątecznych prac polowych, tak jak rolnik Holender z Ustronia:

B: And are you also... adjusting to this, or...

R: Yes. I never... You know I do my usual business with horses, but I won't cut wood or something, you know?

B: Mhm. You try to, to...

R: Yeah. I don't do this. I can do it on six other days, I don't do it on Sunday. So it's not necessary for me to do.

B: So you are trying to, like, not offend [J: Yeah.] someones... beliefs or feelings?

R: Yeah.

B: And would you... do you think they would react somehow, if you didn't, or not?

R: No, I don't think they will react. Not directly to me. [ze śmiechem:] But probably I would hear it somewhere [UNM50].

Delikatność i niechęć do urażania czyichś przekonań idzie tu w parze z trwającą normą świątecznego odpoczynku i sankcją za jej złamanie w postaci sąsiedzkiej obmowy.

Wchodzenie w społeczność parafialną jest procesem stopniowym i nawet Ci migranci, którzy należą do klasy ludowej i poza tym wydają się najlepiej rozumieć z miejscowymi rolnikami, wchodzą w jej tryby powoli i opornie, a sama społeczność niezbyt ich do tego nakłania:

B: Wracając do parafii to na wsiach jest tak, że ileś tam osób sprząta kościół, to tu też tak jest?

R: Tak.

B: Pani też podpada?

R: Tak podpadam, ale akurat nie byłam, bo na początku to tak jakoś byłam nowa, to nawet mi nie powiedzieli, później coś mi wypadło i nie było mnie tutaj i na razie nie sprzątałam. To tak raz w roku wypada [UNK47].

U jedyne go napływowego małżeństwa, które wyraźnie określiło się jako chrześcijańskie, temat religii natychmiast wywołuje skojarzenia z problematyką migracji:

B: Czy ludzie są religijni?

M: Tak, tak. To oczywiste. Nawet statystyki podają, że 90% jest chrześcijanami

B: Ale 40% chodzi do kościoła

M: Ja pani powiem, zauważyłem, że jest więcej i to tak...

Ż: Ale mądra młodzież nie taka zmanierowana

M: Tam we Francji islam ma duże korzenie i oni tam wkraczają. Założenie jest takie, żeby zdobyć Europę, taki jest ich cel. I nastąpił opór, prawica dochodzi do władzy. Tak u nas, na Węgrzech i we Francji na drugi rok są wybory, tam też ta frakcja jest silna. Do tej pory była lewica i liberałowie. No i do tego dochodzi jak pani wie taki nurt masoneria.

B: O tym wiem niewiele ale wiem, że we Francji oni mają silną pozycję.

M: Tak. U nas też są na pewno. Oni mają zadanie dechrystianstwa, taki ich cel [MNM65 i UNK63].

Religijność – szczególnie u męża – wywołuje **natychmiastowe skojarzenia polityczne i makrospołeczne**. Nie mówi on o przejawach pobożności na poziomie miejscowości, ale wydaje się myśleć o wierze przede wszystkim w kontekście starcia cywilizacji, stronnictw politycznych i statystyk publicznych, a mniej jako o części życia codziennego. Ich niedziele wyglądają jednak podobnie jak u miejscowych rolników: *do kościółka, później obiad. Przyjeżdżają dzieci* [MNM65]. Jednak nawet dla rodziny migrantów z klasy ludowej, uczestniczących do pewnego stopnia w życiu parafialnym, niedziela traci znaczenie czasu

wyjątkowego, kiedy nie wiąże się ona z uczestnictwem w eucharystii: *A niedziela to ja wiem czy się różni od dnia takiego zwykłego? Mniej więcej tak samo* [UNK47].

Nowoosadnicy natomiast deklarują funkcjonowanie zgodne z kalendarzem kościelnym, jednak z tego kalendarza wyeksponowane zostały święta związane ze zjawiskami astronomicznymi i sezonami rolniczymi: *My działamy po prostu zgodnie ze świętami takimi, które na przykład św. Jana obchodzimy, zawsze Matki Boskiej Zielnej i zawsze w takie święta prastare u nas się coś dzieje* [UNK35]. Obchody tych świąt nie polegają też na uczestnictwie w eucharystii czy innych ceremoniach religijnych, ale na odtwarzaniu towarzyszących im obrzędów ludowych, które są dla mieszkańców coraz mniej interesujące i z którymi większość z nich niezbyt się identyfikuje. W związku z tym działania „Odbudowy” nie zakorzeniły się na trwałe:

R: Takie zamierają. Kiedyś to zrobiłam z dziećmi, że przez całą wieś przeszliśmy z herodami i do każdego domu weszliśmy, przez dwa dni chodziliśmy, bo ta nasza wieś jest dosyć długa. Było to bardzo fajne doświadczenie, prawie wszyscy nas przyjęli, zdarzało się, że nie, ale było to bardzo fajne. Co roku chodzą te herody, tylko to już nie nasi miejscowi, nie nasze dzieci albo częściowo. Przyjeżdża taki teatr Węgajty do nas.

B: A słyszałam.

R: I chodzi w tymi herodami, ale co roku coraz mniej osób [PNK50].

Również próby zakorzenienia historii biblijnych w realiach świętokrzyskiej wsi, bardziej odzwierciedlają realia gospodarstw wiejskich sprzed kilkudziesięciu lat, niżeli rzeczywistość przekształconej przez gospodarkę rynkową i włączonych w społeczeństwo konsumpcyjne, a także coraz mniej licznych, współczesnych rodzin wiejskich:

M1: Tam byli zbójowie jacyś, jakieś różne postacie, Pustelnica i to jest taka opowieść, że Józef z Maryją wędrują przez świętokrzyską wieś i to całe zajście z narodzinami Chrystusa się nie dzieje gdzieś daleko, tylko tutaj właśnie.

M2: Scenografia naturalna.

M1: Trafia do starej chaty biednej wdowy, pełno dzieci i oni tam wchodzi i to dziecko się rodzi [PNM30 i PNM45].

Dla przybysza z zagranicy – niezbyt dobrze zaznajomionego z oficjalno-marketingową wersją polskiej kultury ludowej – takie próby reanimacji wiejskich tradycji wydają się epizodyczne i mało znaczące. Jedyne trwałe i istotne tradycje, jakie dostrzega związane są ściśle z instytucjonalną religią katolicką:

R: I know, in the first couple of years for example there were... in January, the Three Kings, there were some young people coming, doing a play. That's I think a kind of

Polish tradition, because I don't know it from Holland. But for the rest I don't know what kind of traditions you have...

B: So it's not very visible, if they have.

R: No, not so. No, not really. I think it's small and most of them I think... religion traditions. I think [UNM50].

Wydaje się, że obserwacje imigranta oddają ducha religijności polskiej wsi trafniej niżeli kierowane literackim obrazem kultury wiejskiej przekonania nowoosadników z „Odbudowy”.

Sam rozmówca, pomimo deklarowanego dystansu do społeczności wiejskiej bierze udział w pogrzebach sąsiadów i jest przez nich zapraszany na wesela, lecz nie na chrzciny. Sam też postrzega religijną część tych ceremonii jako najważniejszą i w tej części na ogół bierze udział, rezygnując z części biesiadno-towarzyskiej:

R: So I always say, because usually it's during the summer I have guests, so I go to church then, because I think this is the most important thing, I go to church, maybe I have this quick drink after the church, then I go back to work, my business.

B: And the other such ceremonies, like, I don't know, a baptism, or a...

R: No.

B: ...burials?

R: Well, burial I will go, if someone... I went to several, but baptism... no, I don't. And I don't get invitations for this, because I think they know, that I'm not religious, so I think that they don't...

B: Okay. For this reason.

R: Yeah. I think so [UNM50].

Zarówno cytowany Holender, ja i inni imigranci do Ustronia, choć nie są religijni, zachowują jednak wystarczająco duży korpus wartości miejscowej ludności by wzajemne relacje mogły być nacechowane wzajemnym szacunkiem, nawet jeśli jest to szacunek warunkowy i zdystansowany. **Jeśli mieszkańcy mają do czynienia z imigrantem z zagranicy, również jego homoseksualizm nie jest na tyle poważnym przekroczeniem lokalnych norm społecznych, żeby to skutkowało wyraźnymi sankcjami sąsiedzkimi.** Choć w tym przypadku może być tak, że Holendrzy pozostają dla mieszkańców na tyle obcy, poza obrębem społeczności, że te normy ich nie dotyczą. Tolerancję potwierdza w każdym razie napływowe małżeństwo z Ustronia:

B: [Tu] ludzie w miarę religijni są?

M: Tak. Aczkolwiek tolerancyjni, np. tu w Przysiółku.

Ż: My nie chodzimy do kościoła, to nikt nas nie nagabuje z tego powodu, nie.

M: W Przysiółku mieszkają Holendrzy, którzy prawdopodobnie są parą.

Ż: Ale są parą, na pewno.

M: Nie deklarowali się. Wszyscy wiedzą, ale nie ma takiego czegoś, żeby ich ktoś wyzywał czy coś. Wręcz z sympatią się do nich odnoszą [UNM47 i UNK45].

Bardzo wyraźnie zaznacza się w poglądach napływowych rozmówców trend ku prywatyzacji religii (Marianański 2002).

Wydaje się też, że niski jest wśród nich poziom znajomości zasad wiary katolickiej, co prawdopodobnie łączy się coraz mniejszym wpływem lokalnych księży i liderów parafialnych na socjalizację religijną młodzieży i osób dorosłych (zwłaszcza od momentu gdy przestają oni uczęszczać na katechezę szkolną), a coraz silniejszą pozycją nowych mediów, również w kształtowaniu postaw religijnych (Rogaczewska 2015: 81). Doktryna katolicka definiuje kościół jako wspólnotę wiernych a eucharystię jako fundamentalną i niezastąpioną drogę spotkania z Bogiem. Suburbanita z Moczydła, emerytowany wysoki funkcjonariusz służb mundurowych widzi te kwestie zupełnie inaczej:

Tylko do kościoła nie chodzę, kapliczki. Nie przeszkadza mi kościół, księża mi przeszkadzają. Bo dzielić musimy, bo ludzie. Zapytałem tu człowieka co to jest kościół, to oni mi mówią, że chodzą do kościoła, nie? Jest to błąd. Kościół to jest obiekt, prawda? Ksiądz to nie jest to święty, tylko jest to człowiek, służy. Powinien służyć ale on tam pracuje, a powinien służyć. A wiara to jest wiara. Ja mogę tu spełnić to co w kościele czy w kaplicy, czy w jakiejś tam katedrze nie? To nie ma znaczenia, bo w domu też to można zrobić ale niektórzy ludzie to rozumią inaczej. Oni mówią, że chodzą do kościoła. Nie do kościoła chodźcie ludzie. Kościół to jest obiekt ale tak sobie tak to rozumią to znaczy, że dobrze im niech sobie tak żyją i szczęśliwi jak są, to jest okej [MNM55].

Tak jak to czasem widać w opracowaniach etnograficznych, tak też i w wypowiedzi tego rozmówca, posłuszeństwo ludności (post)chłopskiej zasadom wiary odbierane jest jako błędne rozumienie rzeczywistości. Widać też rozczarowanie postawą księży parafialnych, od których zniechęceni do kościoła rozmówcy oczekują silniejszego wyrażania wyznawanej wiary w postudze.

Wyraźne jest rozdzielenie wiary od instytucji kościoła, na ocenę którego bardzo mocno rzutują kwestie finansowe:

(...) nie interesuje mnie kler. To znaczy wiara tak ale kler i kościół nie. Czyli księża i kościół nie interesuje mnie dlatego, że no widzę co się dzieje. Trzeba być zaćmionym, żeby nie widzieć. Zdaję sobie sprawę z tego i po prostu nie popieram tego [MNM55].

To rozdzielenie wiary od instytucji religijnych i prywatyzacja duchowości wydaje się krokiem w kierunku New Age (Kubiak 2005)¹¹⁶.

Indywidualizacja doświadczenia religijnego i nowe zjawiska

Demokratyczny duch w sferze relacji społecznych skutkuje pokojową koegzystencją ludzi o odmiennych systemach wierzeń, przy zachowaniu swoich przekonań przez poszczególne strony. Dodatkowo, również do życia religijnego wchodzi postawy wywodzące się z rynku i wzoru konsumenta. W kontekście religijnym pisze się o *różnicowaniu się oferty, wachlarzu usług, segmentacji*, np. osobnych nabożeństwach dla dorosłych, dzieci i młodzieży (Rogaczewska 2015: 70-71). Na wsi jest to mniej rozwinięte niż w mieście, ze względu na wymuszoną czynnikami przestrzennymi większą lojalność wiernych wobec własnego kościoła parafialnego. Kiedy jednak ten demokratyczny duch jest przez jednostkę odnoszony do różnorodności przedstawień religijnych dostępnych na współczesnym rynku idei i obrazów świata, pojawia się z synkretyzm wierzeń i przekonań, który określić można jako New Age (Kubiak 2005).

Wyrazistą kulturowo kategorię nowoosadników wyróżnia rozwinięta duchowość tego typu. Starsi przedstawiciele tej kategorii próbują rewitalizować obrzędy związane z ludowym katolicyzmem, takie jak jasełka, kolędnicy. Pociągają ich też magiczno-pogańskie elementy w kulturze ludowej – z jej wiedźmami i demonami. Natomiast duchowość młodej pary z Ustronia ma wiele cech postawy opisywanej przez Annę Kubiak (2005), np. rozumowanie w kategoriach energii, mocy¹¹⁷:

Wszystko, jakby może się przejawiać w moim odczuciu przez innych ludzi, przez zwierzęta, przez książki, przez dzieła, przez sztukę, przez obrazy, przez myśli. Tylko niewidzialna siła w każdym, wszędzie, każdy przejaw życia. Jak się rozpatrzy, że temperatura fizycznie, temperatura to tylko energia kinetyczna drgania cząstek, czyli jak szybko one wibrują. A potem rozpatrzy się źródła energii na ziemi, czy to atomową właśnie tych drgań jąder czy ciepła czy spalania węgla, drewna, przecież to spalanie drewna to jest energia słońca skumulowana w węgiel. Wcześniej ropa, gaz, czyli każdy przejaw energii ruch palca, porost włosów i wzrastanie roślin, wszystko pochodzi ze słońca, no czyli jest jakby ze światła [UNM30].

¹¹⁶ Zakłada to m.in. monistyczną koncepcję człowieka, synkretyzm, otwartość na tradycję Wschodu, relację z naturą.

¹¹⁷ *Zarówno literatura, jak i warsztaty z kręgu Wodnika zapraszają do odnalezienia własnej mocy* (tamże: 66).

Z jednej strony widać tu próbę wpisywania duchowości w dyskurs naukowy. Popularność New Age'u może się brać właśnie z tej monistycznej koncepcji człowieka, która zasypuje te sztuczne i nieżyciowe podziały na ciało, sferę poznawczą i emocjonalną panujące w kulturze racjonalistyczno-naukowej, odczarowanej. Z drugiej strony indywidualizm, bo chodzi o energię jednostki, którą ona może samodzielnie wyzwolić. *Ponowoczesne, postkatolickie ciało odzyskało w New Age swoją moc* (tamże: 67). Jest to więc kontynuacja antropocentrycznego spojrzenia, rozwijającego się w kulturze zachodniej od Renesansu. Moc jest jednak transcendentna i zastępuje Boga, jest więc tu nieosobowa wizja bóstwa, choć przypomina też znaną z Polinezji i mającej analogię w innych kulturach *mana*.

W New Age pojęcia *uzdrawianie* i *zbawienie* są używane zamiennie (tamże: 44) i to również da się dostrzec w myśleniu młodego mężczyzny z Ustronia:

R: No właśnie miłość to jest jedyna taka rzecz, która wymyka się fizyce, dzielona się mnoży. Czyli nie trzeba się bać wydawania wierszy w miłości, bo wydasz jedno, a Bóg ci da dwa, czasami z opóźnieniem, ale nie zapomni, wszystko się liczy. Moje życie nabrało bardzo sensu, cierpiałem przez agresje produkowane w zasadzie głównie przez ojczyma.

B: Czyli to nie było tak, że byłeś zawsze wierzącym człowiekiem, tylko odkryłeś?

R: Nie, ale może dzięki temu też nie przynależałem do żadnej grupy, która zaślania mi też i daje mi iluzję jakiejś wiary, że jestem religijny, a nie będąc wewnątrz, że może ten ateizm był mi potrzebny po drodze, żeby odczuć potrzebę znalezienia czegoś dla siebie. Z drugiej strony nie znalazłem tego wśród ludzi, tylko we własnym sercu [UNM30].

Uzdrowienie wymaga więc wniknięcia w swoje wnętrze i pracy emocjonalnej. *Człowiek nie ma pokutować, nie naśladować doskonałego wzoru (fundamentalny topos kultury europejskiej), ale odkryć swoją prawdziwą, doskonałą naturę* (Kubiak 2005: 82). Oparte jest to na wizji pierwotnej doskonałości człowieka i spsychologizowanej religii zaufania i rozwoju (Kubiak 2005: 231).

Na postawie badanego mocno zaważyło doświadczenie konfliktu z ojczymem, z drugiej jednak strony w ich osobowościach, światopoglądzie i historiach życiowych widać ogromną dozę podobieństwa – bunt i odrzucenie kultury dominującej, szukanie własnej drogi, poszukiwanie szczęścia w duchowości Nowej Ery. Podzielają ponowoczesną postawę, w której prawda jest umiejscowiona w jednostce. „Ja” człowieka jest ostatecznym źródłem i kryterium prawdy, choć we własnym przekonaniu rozmówca przeciwstawia się postawie antropocentrycznej:

M: Ja daleki jestem od kreowania się na jakiegoś tam mesjasza, proroka czy coś, ale rzekomo Jezus, który naświetlał, bardzo dużo naświetlał spraw, finalnie, co z nim zrobili ludzie, nie mogli tego znieść. Być może właśnie dlatego, że bardzo dużo naświetlał.

B: No to prawda, że jest coś w tym, że tak trudno znieść niemiłą prawdę, nawet jest przysłowie, kto tam postaniec złych wieści czy jakoś tak...

M: Dużo ludzi wchodzi w takie sidła egocentryzmu właśnie i żyją tak jakby sami byli bogami, gdzie wydają się nie patrzeć w gwiazdy i nie patrzeć na realność, że nawet nie wiem, jak zrobić banana, wiem, jak go wyhodować, ale nawet nie wiem, jakie tam są związki. Takiej pokory po prostu zwykłej, że co my wiemy tak naprawdę de facto. Albo samemu jesteś bogiem. Okej, idź w dzicz bez żadnego wynalazku ludzkości, zobaczymy, ile pożyjesz, bez ciuchów, bez noża, bez stali, bez siekiery, bez niczego, co ludzie wyprodukowali, na golasa, daję ci godzinę w tych warunkach [UNM30].

Zgodnie ze swoją filozofią inteligentnego egoizmu rozmówca postrzega wiarę religijną jako niezbędną do tego, by człowiek powściągał swoje skłonności do hedonizmu i myślał w perspektywie dłuższej niż czas trwania własnego życia:

[J]a myślę, że to ma związek po prostu z brakiem wiary jakiejś i reinkarnacji, że człowiek tutaj najprawdopodobniej po prostu wróci. Bo jeśli nie wierzy w nic i od tej strony myśli, że nie wróci tutaj, no to hulaj dusza piekła nie ma, jakby co komu po tym lesie skoro ja umrę, w dupie mam, ciąć, sprzedawać, handlować, niszczyć, bo umrę i koniec świata, ale to nieprawda [UNM30].

Tak jak inni przedstawiciele Ery Wodnika rozmówcy wyznają syntetyczny i holistyczny obraz świata i człowieka. Ważnym elementem tej wizji Jedności jest zmiana miejsca człowieka. Nie jest już on (...) panem natury, ale elementem całości. Organicznej wizji świata towarzyszy przewyciężenie konfliktu między postawą spirytualistyczną a materialistyczną (Kubiak 2005: 31-34). To jest chyba powiązane z przejściem od judeochrześcijańskiej – stawiającej człowieka w centrum świata i czyniącej panem stworzenia – do wizji naukowo-ewolucjonistycznej, w której człowiek jest tylko kolejnym gatunkiem ssaka, choć ta wizja naukowa też się zmieniała od czasów Darwina również w kierunku niwelowania różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.

Tak jak zauważał Zygmunt Bauman, (...) to od jednostki zależy obecnie ustalanie granic jej odpowiedzialności za innych ludzi i wytyczenie linii podziału między tym, co realistyczne, a co nie wśród moralnie inspirowanych ingerencji (2009: 100). W związku z

ogólną erozję autorytetów w czasach paparazzi, prasy brukowej, itp., ale też paradygmatu równości, następuje odrzucenie wszelkiej „jedynej”, zinstytucjonalizowanej religii:

M: Moja religia jest taka, jest jeden autorytet i jeden nauczyciel.

B: A kto jest nauczycielem czy też autorytetem?

M: No sam Bóg.

B: Po prostu?

M: Po prostu, ale nie ma żadnego połączenia z żadną religią, nie można to nazwać sektą, zgrupowaniem ludzi. Każde zgrupowanie ludzi to...

B: Bo jak słyszę samsara to kojarzy mi się buddyzm na przykład.

M: No tak, ja myślę, że wszystkie religie dążą gdzieś tam tego, ale finalnie tworzą to ludzie, nie jest ważne ocenianie katolicyzmu czy buddyzmu, czy kościoła, czy są złote obrazy czy niezłote, to tworzą ludzie. Ja wyjdzie ksiądz, który ma miłość w sercu, ma kazanie to kazanie będzie wartościowe i super, i wtedy uczestniczenie w katolickiej mszy może cię wznieść. A jeśli będzie burak, który złądził po prostu, albo no jakiś niedojrzały gość, który znalazł na przykład łatwy kanał zarabiania pieniędzy, albo pobłądził gdzieś tam, to kazanie może cię nawet dobić, przybić albo zniechęcić w ogóle nawet. Także ludzie to tworzą i niech to będzie żywe. A jakby każde określenie przynależność do religii czy systemu nurtu filozoficznego, czegokolwiek jest taką przeszłością.

B: Odnosząc się do tego, co wcześniej mówiłeś? Okej.

M: Czyli nie uznaję potrzeby pośrednika w kontaktowaniu się. Wydaje mi się, że każdy z nas może kontaktować się bezpośrednio poprzez modlitwę własnoręczną, własnostowną albo jakkolwiek, jaką chce, jak mu wygodnie. No i tyle, proste to jest, proste w założeniach [UNM30].

W to miejsce pojawia się (...) niewidzialna religia (Luckmann 1996), kurcząca się do rozmiaru codziennych doświadczeń transcendentna (Luckmann 1990) (Kubiak 2005: 43):

K: Po pierwsze jak dla mnie to trzeba rozłączyć dwie rzeczy, kościół i wiarę, religia a wiara, bo wiara dla mnie nie musi być połączona z kościołem. Można wierzyć w Boga, ale nie uczestniczyć w całym, dla mnie na przykład, w całej tej szopce zwanej kościołem, gdzie bardziej czuję jakąś emanację strachu i potępienia niż miłości i wsparcia. Że nawet będąc w budynku kościoła zimnym takim pięknie często wyświechtanym ze złotymi zdobieniami, całym rytuałem, mam takie poczucie totalnego odrealnienia. Że będąc w lesie wśród drzew ja czuję większą łączność z czymś

większym niż ja, z kimś, kto ma plan i kto to wszystko trzyma. Czy ludzie tutaj są wierzący, trudno mi ocenić.

M: Ja myślę, że są praktykujący, dużo ludzi na wsiach jest praktykującymi katolikami z wygodnictwa i lenistwa, niezajmowania się samemu tematem, co dobre, a co złe i jak się powinno żyć, poszukiwania i uczenia się na własnych błędach i kontaktowania się poprzez samego siebie. Tylko przyjdą i ktoś za nich odwali po prostu robotę jakby, myślą, że mogą sobie to kupić w pewnym sensie. Bo przecież ta taca w pewnym sensie jest motywem, że można sobie kupić odpuszczenie [UNK30 i UNM30].

Religijność miejscowych wydaje się tej parze rozmówców płytka, bezrefleksyjna i materialistyczna. Z drugiej strony następuje reinterpretacja treści religijnych w duchu scjentyistycznym¹¹⁸:

Oczywiście, tylko że zazwyczaj tutaj u ludzi na wsiach na przykład post polega na tym, że nie jedzą w piątek mięsa, co nie jest żadnym postem. Jezus był podobno rzekomo 40 dni na pustyni o wodzie, to był post ekstremalny, okej. (...) W poście chodzi o to, że to się wszystko da opisać fizyką, to, co jest kwestią wiary to jest po prostu jeszcze nieopisaną, niezrozumiałą fizyką. Że człowiek jest zbudowany tak, ma głowę, oczy, zmysły, smak, słuch, wzrok i to jest centrum dowodzenia z mózgiem, ma kończyny, bez których może żyć, odejmij nogę jedną, drugą, ręce możesz żyć. Ale bez jamy brzusznej od tyłka do ust jest układ trawienny od początku do końca, jakby ten tułów jest bardzo ważny i tak samo jak i głowa. I dając holiday po prostu wakacje temu systemowi, on może wreszcie poczynić jakieś regeneracje naprawy i usprawnić trawienie tak, że naprawdę małe ilości pożywienia dają bardzo dużą ilość energii, że dzieją się, transformuje się wręcz ciało [UNM30].

Posługując się terminologią z zakresu ludoznawstwa zastanawiać się można czy wobec ogromnej złożoności i szczegółowości współczesnej wiedzy naukowej, New Age nie ma się do nauki jak Biblia Pauperum do chrześcijaństwa (i tym bardziej do innych, egzotycznych systemów religijnych)?

Bunt New Age wobec odczarowania świata wydaje się trochę pozorny, bo duchowość próbuje się wpisać w naukowy i materialistyczny obraz świata zakładając, że nauka jeszcze nie znalazła języka opisu tej rzeczywistości. Odwrotnie niż w chrześcijańskim obrazie, podzielanym szczególnie przez najstarszych mieszkańców wsi, w którym to sfera duchowa

¹¹⁸ Jezus okazuje się starożytnym bioenergoterapeutą, Mojżesz – radiesteta, który różdżką wykrywa źródło wody w skale, a model świata kreowany w środowiskach terapii alternatywnych odwzorowuje mit rajy (Kubiak 2005: 54).

jest pierwotna i zasadnicza. Widać w każdym razie jak wśród odleglejszych od kultury ludowej grup mieszkańców wsi ugruntowuje się pozycja nauki jako głównej ramy poznania. Jest to zapewne efekt prądów kulturowych istniejących od czasu Oświecenia, a także Rewolucji Przemysłowej, wraz z ekspansją edukacji i propagowanych przez nią postaw życiowych klas wyższych. Dawniej była tą ramę poznania tworzyła religia – nowe prądy filozoficzne i ogólnie umysłowe prowadziły do zmian w teologii. Wydaje się, że właśnie w kulturze ludowej pewnie ta religijna rama poznania przetrwała najdłużej. W związku z tym, zmiana kulturowa na wsi – czy to w wydaniu mainstreamowym, czy alternatywnym – jest scjentyistycznej natury. Jedna idzie za nauką akademicką, a druga za para-naukami. W obydwu nurtach silne są jednak odwołania do psychologii.

Z jednej strony religia została zdegradowana z funkcji głównej ramy rozumienia świata, z drugiej strony mamy detradycjonalizację kultury – *proces w którym miejsce zewnętrznego, tradycyjnego autorytetu zajmuje autorytet wewnętrzny (...) przejawia się często w pomijaniu różnic między tradycjami, braniu z nich dogodnych elementów, które są – według uczestników – wspólne. Skoro autorytet owych tradycji stracił głos, możliwe stało się ich łączenie i mieszanie* (Kubiak 2005: 78-79). Jest to więc kultura wielu różnych źródeł. W nurcie New Age i w ogóle we współczesnym nastawieniu do religii widać jednak pewną dezorientację, o której pisała Magdalena Zowczak (2009: 26, za: Engelking 2012: 631): *Po długim okresie marginalizacji religii i ograniczenia bądź braku katechezy różnice między wyznaniem, a nawet religiami zatarty się, a praktyki wymieszały ze sobą, co prowadzi do nadmiernego przypisywania im uniwersalnego charakteru, co widać w twierdzeniach, że Bóg jest jeden, a tylko religie się różnią – wyraz zagubienia ludzi, którzy pełni wątpliwości co do własnej wiary z żadną z grup nie mogą się utożsamić* (Hall 1998: 32, za: Engelking 2012: 631).

Ten typ duchowości ma cechy sfery *liminoidalnej* (Turner 2005), a są to również cechy ponowoczesności: przetworzenie elementów dawnych kultur i religii, zmiana ich kontekstu oraz sposobu obcowania z nimi. Treści religijne (...) [p]ozbawione kontekstu mogą stać się dla człowieka, również pozbawionego owej przynależności, dostępne jak zabawki w sklepie. Najłatwiej przetwarzać treści, które dotyczą czegoś nieznanego – kiedy dany element kultury jest obcy, nie znamy jego kontekstu, łatwo tym manipulować na własny użytek. Do tego dochodzi potrzeba wyjątkowości w masowym społeczeństwie i kulturze i stąd zapewne skłonność do ksenofilii. W społeczeństwie ponowoczesnym nie ufa się też instytucjom, stąd atrakcyjne są ...

(...) wszelkie treści niezobiektywizowane przez proces instytucjonalizacji (Doktor 1992, s. 35), np. mistyczne nurty religijne, medycyna ludowa i niekonwencjonalna. Z tradycji religijnych wykorzystywane są „małe narracje”, które nie rozwinęły dużych instytucji, nie miały licznego grona wyznawców, nie wypracowały sztywnego systemu dogmatów i rytuałów, tradycje zepchnięte na margines (tamże).

Stąd popularnością wśród nowoosadników cieszą się nowe teorie psychologiczne lub medyczne, a także pojęcia nieostre, jak archetypy. *Nowa Era odrzuca elementy niesprzyjające transformacji: zewnętrzne, formalne autorytety (kościelne, państwowe, wojskowe, choć dopuszczalne są autorytety charyzmatyczne), stare instytucje* (Kubiak 2005: 83). A ponieważ największą władzę człowiek ma nad własną świadomością, więc ucieczka od dogmatycznego i autorytarnego myślenia prowadzi do świata wyobraźni, gdzie każdy może sam definiować sytuację i ustalać odpowiadające mu reguły¹¹⁹.

Migranci – młode pokolenie – ogólne trendy przemian religijności

Zauważyć można przy tym, że wbrew przypisywanym zarówno wsi, jak i starszym pokoleniom – a więc **formacjom bliższym osobowości tradycyjnej** – bezrefleksyjności, rytualizmowi, odruchowości reakcji, wypowiedzi związane z religią wskazują bardziej świadome, a także bardziej intelektualne przeżywanie chrześcijaństwa właśnie w tych kategoriach społecznych (bezpośrednie odwołania do Boga, dostrzeganie jego działania w życiu, komunikowanie się z nim w modlitwie, dobra znajomość, ale także zrozumienie prawd wiary), w odróżnieniu od pokoleń młodszych i środowisk zmodernizowanych, w których religia traktowana jest rytualnie, jako element *tradycji* – narodowej albo rodzinnej – którą należałoby podtrzymywać, ale bez głębszej relacji z *sacrum*. Bóg stał się bytem nadnaturalnym, pozaziemskim, nie jest dla nich *Bogiem z nami*. Widać więc przejście **od wiary zakorzenionej w doświadczeniu codzienności, sacrum jako elementu świata życia (*lebenswelt*) doświadczanego tu i teraz, do religii jako elementu kultury wyobrażonej wspólnoty narodowej, jako czegoś odległego, nie z tego świata, co wpisuje się w postępującą wirtualizację życia współczesnego człowieka**, przesylenie tego świata odległym czasem i odległą przestrzenią (Augé 2011) a alienacją od tego co teraz, od tego co blisko i od ludzi wokoło. Z drugiej strony widać próby oderwania się od tego trendu

¹¹⁹ Vide popularność fantastyki, która jest kontynuacją baśni, źródeł baśni wiąże się ze śnieniem, a sny to była pierwsza i w społeczeństwach pierwotnych podstawowa droga przenoszenia się w inną rzeczywistość, często traktowaną jako transcendentalna.

podejmowane przez najbardziej uduchowionych napływowych mieszkańców, które to próby kierują ich w kierunku duchowości Nowej Ery.

Wbrew potocznej opinii o słabnięciu tożsamości narodowych z wywiadów przeprowadzonych z młodszymi pokoleniami mieszkańców wsi świętokrzyskiej **wyłania się z triumf narodu jako wartości rdzennej**, która wchłonęła rdzeniowe dla najstarszych chrześcijaństwo. Kontynuując myśl Michała Łuczewskiego (2008), który wykazywał jak nacjonalizacja polskiego chłopca odbywała się poprzez odwołanie do kościoła katolickiego (choć środowiska nacjonalistyczne były mu początkowo wrogie, potem zaś traktowały go jako użyteczne narzędzie budowania wspólnoty narodowej), można powiedzieć, że nacjonalizm dokonał z czasem przejęcia religii i ustawiając naród jako najwyższą wartość sprowadził katolicyzm do roli elementu (co prawda kluczowego) tradycji narodowej:

B: A wy na mszę tu chodzą do tej kaplicy?

R: Owszem. Tak jak każdy katolik prawda? No wypadło by iść na mszę. Nie ma. No zdarza się, że nie chodzi ale to już.

B: A tutaj ogólnie ludzie są religijni?

R2: Tak. Akurat niektórzy można powiedzieć, że bardzo są religijni i dotrzymują tej tradycji cały czas [MMM20].

Podobne postawy widać w dyskursie głównych partii prawicowych, które bronią symboliki religijnej w szkołach czy parlamencie jako elementu polskiej kultury narodowej.

Na przykładzie religii dobrze widać proces społecznego tworzenia rzeczywistości i znaczenie niezbędnego w tym procesie wspólnego uzgadniania sensów. Kiedy religia jest obecna w codziennych rozmowach, kiedy ludzie rozmawiają o Bogu i Jego władzy nad swoim życiem, prawdy wiary stają się o wiele bardziej oczywiste – Bóg rzeczywistością obiektywną, a co najmniej intersubiektywną. Natomiast w sytuacji prywatyzacji religii, Bóg staje się bytem z poziomu myśli i uczuć jednostki. Tak jak ta jednostka nie jest pewna swojej wiedzy, kompetencji, wartości swoich uczuć, tak też przestaje być pewna istnienia Boga, Jego działanie przestaje być odczuwane jako coś pewnego i namacalnego – świat zostaje zdesakralizowany, pojawiają się wątpliwości. Dla trwania religii ważne jest więc uzgadnianie sensów, wzajemne potwierdzanie realności świata w komunikacji, w rytuałach, w codziennych praktykach społecznych. Wydaje się, że to właśnie wyjazd młodych ludzi może być odpowiedzialny za tę trwałość kultury chłopskiej, chłopskich identyfikacji i toposów kulturowych, czy też mentalności wśród białoruskich kołchoźników (Engelking 2012) – żyli oni na co dzień wśród podobnie myślących. W takich warunkach prawdopodobnie możliwe jest by mieszkańcy wsi realizowali (...) *wzory kulturowe życia grupowego, które dla ludzi*

wyrosłych w tym środowisku są doświadczane jako „pierwotne pole swoich aktualnych i potencjalnych działań, a jedynie wtórnie jako obiekt myślenia” (Wieruszewska (2011: 102), a zatem by podtrzymywali klasyczny model wspólnoty, w którym: *wiedzieć jak oraz wiedzieć co wyprzedza wiedzieć, ponieważ* (tamże).

Sytuacja ta nie ma analogii w regionie świętokrzyskim, który – pomimo wyjazdów młodych ludzi – utrzymuje się równowaga pokoleń i ten napływ nowych stylów życia poprzez młodzież jest widoczny. Podobnie, referując koncepcję Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego, twierdzi Paweł Starosta (1989: 157): (...) *dezorganizacja społeczności lokalnej zaczyna się od rozpadu wspólnego systemu wartości (...) "gdy [jej członkowie] oddzielają opinię społeczną o danej sprawie od wartości tejże sprawy"*, czyli biorą tradycję w pewien nawias. I to branie wiary w nawias daje się w społecznościach wiejskich zaobserwować – nawet wśród wierzących i praktykujących katolików.

Z punktu widzenia starszych, zasiedziałyh mieszkańców, młodzi miejscowi, młodzi wywodzący się z Moczydła oraz napływowi z miast nie różnią się wyraźnie stylem życia, na przykład ważnym w tradycyjnej społeczności wiejskiej stosunkiem do kościoła katolickiego. Dojrzałe (powyżej sześćdziesiątego roku życia) małżeństwo, zapytane czy mieszkańcy wsi są religijni wymienia pojawiające się we wsi nowe wyznania i oportunizm w podejściu do wiary:

M: Tak. W miarę możliwości tak. Dużo jest takich co to należą do tej „kociej wiary” jak to mówią. To się nazywa inaczej...

B: Świadkowie Jehowy?

M: Świadkowie Jehowy. O, dużo ludzi, którzy żyją w takim konkubinacie. Nie zawierane śluby w ogóle w kościele, na kocią łapę żyją czy jakoś tak. Ale to nie moja sprawa to jest. Każdy sobie ściele swój życiorys tak że...

B: To z tutejszych ludzi czy przyjezdnych?

M: Znaczą i tutejsi są tacy. Słyszę właśnie od księdza jak mówi, że są tacy. Dzieci jak przyjdzie chrzczyć to nie ochrzci bo ślubu nie mają. No to pójdzie gdzie indziej [MMM63].

Kocia wiara i życie na kocią łapę łączą się w obraz Świadka Jehowy jako swego rodzaju odpowiednik Żyda-innowiercy¹²⁰ – ucieleśnienie lekceważenia dla kościoła i sakramentów. Z

¹²⁰ Swoją drogą we wspomnieniach najstarszej rozmówczyni Żydzi funkcjonowali właśnie wokół parafii: *Ale tu było dużo koło kościoła, tam koło kościoła to był taki rząd ustawiony, takie budki były żydowskie takie niziutkie. To tam była taka Żydówka grubo, Żydy tak dzieci miały, no i to tak piekły bułki, tam wszystko. Mógł się ktoś pożywić, bo to blisko kościoła, koło kościoła zaraz. To tak pamiętam jak tam z Klonowa przychodzili kobiety do kościoła, to nie odchodziły, jak przyszły rano, tam poszły na wieczór, bo się tam najadły, mogły sobie obiad kupić u tych Żydów [UMK83].*

niechęcią do takich postaw łączy się jednak indywidualistyczna filozofia *każdy sam sobie ściele swój życiorys*.

W Ustroniu, w którym niemal wszyscy przyjezdni mają do religii stosunek niechętny, lub obojętny i nie uczestniczą w życiu parafii, miejscowi mieszkańcy również przejawiają tendencję do prywatyzacji religii – sami mają do kościoła bardziej zaangażowany stosunek, natomiast uważają, że praktyki przybyszów są ich osobistą sprawą. Silniejsze konflikty zdarzają się, kiedy napływowi przekraczają więcej norm społeczeństwa większościowego, np. zasadę utrzymywania się z pracy zarobkowej czy normy schludności ubrania i otoczenia domu. Tak jak w wielu innych miejscach w Polsce, również w Podlesiu nowoosadnicy posądzeni byli o sekciarstwo: *Bo ludzie nie rozumieli zupełnie, kim my jesteśmy, co robimy, były jakieś pomówienia, że to sekta religijna* [UNK35].

Ogólnie jednak młodzież, (...) *w sposób niewymuszony, ale skuteczny przekazuje wiele nowych postaw i umiejętności swoim rodzicom i dziadkom, na zasadzie „odwróconego mentoringu”* (Rogaczewska 2015: 74). Co prowadzi do przemian w kierunku tym, który obserwowano wcześniej w parafiach miejskich. Zgodnie z logiką przemian moralności społeczeństwa ponowoczesnego, coraz mniej jest bezwzględnych zakazów i nakazów, a więcej preferencji (Mariański 2002). *To zaś w konsekwencji pozwala jednostkom na dowolny sposób realizowania siebie i dążenia do celu, jednocześnie uniemożliwiając publiczną krytykę jakichkolwiek, nieważne jak społecznie niepożądanych zachowań* (Górska 2009: 257). W związku z tym trudno określić jednoznacznie co jest nieprzyzwoite, rozmywa się definicja grzechu. Rozmówcy, również (a może zwłaszcza) miejscowi unikali osądów moralnych, na przykład w kwestii religijności sąsiadów. Brak zaangażowania nie wzbudza postaw wzburzenia – a przynajmniej nie są one komunikowane poza kręgiem najbliższych. Siła normatywna katolicyzmu jest pod tym względem dość słaba, bardzo wyraźny – nawet wśród praktykujących katolików – jest zaś nurt prywatyzacji religii. Jest on tym słabszy, im starszy rozmówca – czy właściwie rozmówczyni – ale najbardziej lojalni wobec kościoła przedstawiciele najstarszego pokolenia urodzonego jeszcze przed II wojną światową znajdują się już na marginesie społeczności, spędzają czas w domach, często samotnie, a wręcz wymierają (jedna z najstarszych informaterek z Ustronia zmarła niedługo po przeprowadzeniu wywiadu). Wydaje się, że Maria Rogaczewska ma rację przewidując, że rosnąca rozbieżność pomiędzy tradycyjnymi formami życia wspólnotowego w kościele a formami życia społecznego na innych polach (praca, przestrzenie konsumpcji) będzie prowadziła do tego, że jednostkom coraz trudniej będzie się odnaleźć w przestrzeniach kościelnych. *Dusza ich będzie mogła żywić duchowe tęsknoty, ale ciało i umysł nie będą w*

stanie wejść w interakcje ze środowiskiem materialnym i kulturowym, które tak dalece odstaje od innych środowisk, w których nowoczesna jednostka stale przebywa (2015: 88). A więc habitusy wytwarzane w coraz większym stopniu według wzorów ucznia, konsumenta i obywatela-petenta nie będą przystawać do realiów zbudowanych na wzorze dobrego gospodarza i nienegocjowalnej doktrynie wiary.

3.4. Społeczność lokalna – ile wspólnotowości, zrzeszeniowości i atomizacji?

Wspólnota rodzinno-sąsiedzka i nowe formy zamieszkiwania

Kwestia religijności wiąże się ściśle z kondycją więzi wspólnotowych, których archetypem pozostaje więź rodzinna. Tak jak wśród ogółu społeczeństwa, **powszechny wśród migrantów wydaje się trend ku relacjom czystym, refleksyjnym** (Giddens 2007). Przeprowadzka na wieś jest jednak zazwyczaj przedsięwzięciem rodzinnym, stąd duże znaczenie rodziny (nie zawsze prawnie usankcjonowanej, szczególnie w kręgach nowoosadników) jako podstawowej komórki życia społecznego migrantów. W wielu wypadkach widać dążenie do podtrzymania tej słabnącej obecnie instytucji. W badanym terenie chodzi szczególnie o relację małżeńską, bo przeprowadzają się często małżeństwa z *pustym gniazdem* (Szukalski 2004). Widać też tendencję do podtrzymywania tradycyjnego podziału ról między płcie, co chyba najmocniej ujawnia się wśród suburbanitów.

W przeciwieństwie do kultury wiejskiej, w której dużą rolę odgrywa rodzina poszerzona, a więzi krewniacze przeplatają się z sąsiedzkiemi, **życie społeczne przybyszów z miast koncentruje się zazwyczaj wokół rodziny nuklearnej**. Nawet kultywowanie ideałów otwartości na relacje z miejscowymi społecznościami rolniczymi i fascynacja elementami kultury ludowej, którą obserwowano wśród nowoosadników, nie zapobiega wytwarzaniu przez migrantów i rolników osobnych lokalności, w sytuacji znaczących różnic kulturowych między obydwoma grupami. Wobec ogólnego osłabienia relacji między gospodarstwami domowymi w społeczności lokalnej, trwanie tych więzi nie prowadzi jednak do wyraźnego wykluczenia niepowiązanych rodzinnie z miejscowością migrantów poza nawias społeczności. Przykład jednej z napływowych rodzin z Ustronia pokazuje nawet, że **przynależność do klasy ludowej i uczestnictwo w życiu kluczowych instytucji społeczności wiejskiej – szkoły i parafii – prowadzić może do tego, że migranci mogą być traktowani jak „starzy” członkowie społeczności**.

Opinie samych przybyszów na temat ich stopnia ich integracji z lokalną społecznością są zróżnicowane. Jednak spojrzenie na sytuację właśnie przez pryzmat konstrukcji małej ojczyzny pokazuje, jak migranci z miast i ich działalność bywa pomijana w narracjach miejscowych na temat własnej wsi, a z kolei ważne dla autochtonów identyfikacje nie pojawiają się w wypowiedziach migrantów. Nie wszyscy mieszkańcy dolnej części Ustronia są świadomi tego, że do innej części sołectwa sprowadzają się migranci z miast:

B: Nie ma tutaj takich, którzy by się osiedlili, z miasta przyjechali?

R: Nie kojarzę jakoś, nie. Wiem, że tam u góry jest jedno małżeństwo, które nabyło dom, kupiło, no, ale skąd oni są, to w sumie nie wiem. (...) A reszta w sumie to tutaj nie kojarzę żadnych osób takich przyjezdnych.

B: No tam w Przysiółku to w ogóle trochę jest ciekawych ludzi.

R: Ja to tam raczej nie znam, bo nie zapuszczam się w tamte okolice.

B: Bo ile to jest stąd kilometrów? Dwa czy jakoś tak?

R: Około dwóch kilometrów, niedaleko [UMK22].

Młoda kobieta niewiele wie o historii Ustronia i ogólnie nie wydaje się zbyt zainteresowana swoją miejscowością, wyjąwszy własne kontakty towarzyskie i sąsiedzkie. Nie miała też najwyraźniej wielu okazji do kontaktu z przybyszami i nie byli oni przedmiotem rozmów w jej rodzinie, która skądinąd wydawała się zżyta i często spędzała wspólnie czas wolny. Kiedy dochodzi do tego brak zainteresowania prowadzonymi we wsi (m.in. przez część przybyszów) działaniami na polu kultury (np. festynami) i kiedy przybysze nie funkcjonują w ramach instytucji lokalnych, do których badana należy, pozostają oni poza jej horyzontem społecznym. Horyzont ten okazuje się zaś węższy niż granice sołectwa. Tworzą go szkoła, więzi sąsiedzkie i pokrewieństwa – często reprodukujące się z pokolenia na pokolenie.

Tak więc przyjaźń pomiędzy rozmówczynią, a jej kolegą z tej samej wsi jest kontynuacją wcześniej zadziergniętych więzi między ich matkami:

Znaczy się, może chodzi o to, że moja mama i właśnie koleżanki mama są z tej samej wsi pochodzą, no to się tam znali. Obie tutaj przyszły za mężami, to coś może to wiąże. A też mój kolega właśnie chodziliśmy razem do klasy, no też jakieś tam spotkania w szkole czy coś to też moje mamy się znały, znaczy nasze mamy się znały, no to też tam razem wszystko [UMK22].

Starsi mieszkańcy badanych wsi mówią jednak o tych więziach jako o czymś słabnącym, w porównaniu do sytuacji sprzed lat. Tak jak wiele innych elementów kultury ludowej przestają one być dla ludzi wsi rzeczywistością *sui generis*, są jednak przy rozmaitych okazjach na nowo odkrywane, szczególnie przez pasjonatów małej ojczyzny i jej dziedzictwa

historyczno-kulturowego. W przypadku rozmówcy Moczydła okazją do zgłębienia więzi krewniaczych łączących go z lokalną społecznością były uroczystości upamiętniające poetów ludowych, z których znana jest okolica:

Okazuje się, że jak patrzyliśmy kiedyś, jak było nadanie imienia szkoły w Jodełce i byłem tam jednym z ich gości, którzy się angażowali w to, może ze względu na rodzinę i szukaliśmy w dokumentach. Okazuje się, że wszyscy to jest dalsza rodzina. (...) Dawniej na wsi, to była jedna rodzina, jeszcze 30 lat temu czy 40. Jak się wchodziło, to nie mówiło się dzień dobry pani – to wszystko było ciotki i wujki [MMM47].

Ta **rodzina poszerzona obecnie ulega dezintegracji, lecz nie do końca**. Większość budujących nowe domy mieszkańców to młode pokolenie moczydłan, lub potomkowie osób, które opuściły wieś na fali urbanizacji okresu PRL. Mówi o tym wprost jeden z radnych:

W sumie tak pomyśleć, to wbrew pozorom tak dużo [migrantów z miast – przyp. AW] nie ma, bo albo powracali wnuczkowie, czy prawnuczkowie tutaj na te tereny. Najwięcej to jest teren w stronę Gawronek. Tam jest sporo tych obcych. Tam jest tak, jak w mieście. Przyjeżdża, zamyka. Chociaż się zdarzają tacy ludzie jak Stefek. On się angażuje [MMM47].

Symptomatyczne, że rozmówca używa na określenie przybyszów słowa „obcy”, a izolację i brak zainteresowania podtrzymywaniem relacji sąsiedzkich bezpośrednio łączy z miejskim stylem życia¹²¹.

Niewątpliwie w społeczności wiejskiej rodzina nuklearna staje się coraz bardziej samodzielna, a coraz rzadsze są przypadki trzy- lub czteropokoleniowych rodzin poszerzonych zamieszkujących we wspólnym domu. Jednak **więzi pozostających na wsi młodych małżeństw z rodzicami pozostają silne i orientacja na posiadanie własnego domu jednorodzinnego paradoksalnie się do tego przyczynia**. Aby zbudować dom potrzebna jest bowiem działka, tę zaś najłatwiej otrzymać od rodziców, co więcej, otrzymywane od nich wsparcie finansowe znacząco przyśpiesza budowę. Tak więc obserwujemy na wsi przejście od ambilokalizmu do neolokalizmu, jednak jest ono niecałkowite, stopniowe. Rozwijając antropologiczną terminologię związaną z wzorami osiedlania się nowych rodzin i biorąc pod uwagę jak daleko od domu rodzinnego powstaje nowe gospodarstwo domowe, dominującą wśród mieszkańców Moczydła (a bardzo powszechną także w Ustroniu, Podlesiu i innych wsiach regionu) **formę zamieszkiwania**

¹²¹ Obecność imigrantów z zagranicy reorganizuje kręgi swojskości i obcości: *Tu już jest sporo takich obcych. U nas to może nie, ale na przykład w Krajnie, dużo Ukrainek zostało. Dużo jest. Przyjadą na truskawki, przyjadą pracować i później jakoś zostanie [MMK43].*

można określić jako „proksylokalizm”. Młode rodziny osiedlają się bowiem osobno, jednak w pobliżu miejsca zamieszkiwania rodziców jednego z nich i na odziedziczonych gruntach.

Choć w polskiej kulturze ludowej dominował ambilokalny model zamieszkiwania – młoda para równie dobrze mogła zamieszkać w gospodarstwie męża lub żony – to w trzech badanych wsiach widać pewną tendencję ku patrylokalizmowi, który szczególnie widoczny jest w Moczydle. Wiąże się z nim swego rodzaju „rodowość”. Zarówno miejscowi, jak i napływowi mieszkańcy wspominają o dwóch charakterystycznych dla tej wsi nazwiskach: *Jak się słyszy Kupisz albo Borek, to na bank to jest Moczydło. Kobiety raczej są napływowe. Tutaj, co drugi dom, na zmianę: Borek, Kupisz* [MNM65]. W takiej sytuacji dużego znaczenia nabierają w Moczydle – zwłaszcza dla starszego pokolenia – przydomki nadawane poszczególnym rozgałęzieniom dwóch dominujących we wsi rodów:

Ż: No to jak przychodzą [dzieci i młodzież – przyp. AW] to się pytam: „czyj żeś ty? Wcale cię nie znam”. No to mi mówi nazwisko mamy, a jak jeszcze nie wiem, to mi mówi przydomek. Bo u nas tych Borków, Kupiszów to jest co drugi, to musi mieć po dziadku jakiś przydomek, to się już wie, nie? Kupisz Stachu to „Sacharynek”. To jak powiedział „Sacharynek” to wiadomo o kogo chodzi, a tak Kupisz Stanisław to takich jest może sześciu takich.

M: Kupisz „Wielgi”

Ż: Bo był tutaj dziadek nazywali go Wielgi i do ty pory tak jest

M: Z dziada pradziada to wszystko na młodych przechodzi. Młode chłopaki ale wiadomo o kogo chodzi. Tam jest Rafał, jakiś tam Kupisz. Co mi to mówi? Nic. A jak ktoś powie, że Wielgiego. Heńka Wielgiego.

B: To młodzi postępują się tym?

M: Nie, nie, on tak nie powie.

Ż: Najlepiej jak przyjezdny szuka adresu. On mi nazwisko mówi ale on przydomku nie zna i w sumie to nic mu się nie powie chyba, że powie nr domu gdzieś no to tu na Włókach mniej więcej wiemy gdzie się zaczynają [MMK61 i MMM63].

W Ustroniu oraz w Podlesiu nie widać takich typowych dla danej miejscowości rodów. Rozmówcy częściej wspominają jednak o napływających w rezultacie małżeństw kobietach, niż mężczyznach. Tym napływem niektóre kobiety wyjaśniały negatywne zmiany zachodzące w ich wsiach. W Podlesiu, które kiedyś słynęło z oddolnej aktywności kulturalnej, animowanej przez grupę poważanych gospodyń, nastąpił zanik takiej działalności w momencie gdy (...) *tych kobiet brakło, napłynęły inne tutaj w tym ja, ale różne takie* [PMK58] – wyjaśnia jedna z obecnych liderek. Z kolei w Ustroniu miejscowa radna wyjaśnia

słabość relacji społecznych między młodymi gospodyniami właśnie ich pochodzeniem spoza wsi:

R: *Jeszcze się nie zaprzyjaźniły, bo praktycznie to każda skąd indziej jest, jedna z takiej wsi, druga z takiej. Chłopaki są miejscowi i przyprowadzili żony z innych wsi. Nie są jeszcze żłyci. Jak się popatrzy to sporo osób dziewczyn tu wraca, założyły rodzinę, wróciły, mieszkają. To moja córka, Ali córka.*

B: *Czyli nie wyludnia się.*

R: *Częściowo się wyludnia, ale jest młodych rodzin sporo też, którzy budują domy nowe, czyli tu zostaną [UMK59].*

Potwierdza się tu **rola kobiet jako animatorek życia społecznego wsi** – to na ich barkach opiera się większość inicjatyw społecznych i kulturalnych, to one są bardziej aktywne w życiu szkoły i parafii. Ponieważ aktywność społeczna kobiet jest bardziej widoczna niż aktywność mężczyzn, to je obarcza się odpowiedzialnością za dostrzeganą atrofię relacji społecznych. Znaczenie kobiet jako organizatorek życia społecznego jest bardzo duże zarówno wśród ludności chłopskiej, jak i wśród nowoosadników.

Ulokowanie kogoś na mentalnej mapie powiązań rodzinnych, towarzyskich i społecznych wydaje się ułatwiać akceptację migranta. Miejscowym łatwiej jest nawiązać relację z mieszkańcami, którzy wywodzą się z tej samej wsi, mają w niej krewnych lub powinowatych – co zapewnia im łącznik z wsią jako *wspólnotą rodzin* (Wieruszewska 2008). Jest to zresztą zgodne z obserwacjami Katarzyny Kajdanek (2011), która uważa wcześniejsze związki rodzinne z miejscowością osiedlenia za jeden z głównych czynników wpływających na aklimatyzację w społeczności lokalnej. Lokalnej ludności łatwiej jest wtedy umiejscowić przybyszów w obrazie małej ojczyzny i odnaleźć ukryte powiązania, które z kolei pociągają za sobą uznanie istnienia więzi społecznej. Poprzez znalezienie wspólnych znajomych, bądź powinowatych, sam przybysz staje się dla zasiedziałych mieszkańców bardziej znajomy i do pewnego stopnia „swój”¹²². Działa tu jednak nie tylko kwestia pokrewieństwa, ale również znajomość lokalnej terminologii służącej opisowi miejsca i jego mieszkańców. Przydomki nie tylko pomagają umiejscowić jednostkę w sieci powiązań rodzinno-sąsiedzkich, ale pomagają w wytwarzaniu klimatu zażyłości, tak jak inne lokalne zwyczaje językowe, których znaczenie w wytwarzaniu „miejsca” podkreślał Marc Augé¹²³.

¹²² Mogłam to zresztą zauważyć w trakcie realizacji badań terenowych. Znalezienie wspólnych znajomych zdecydowanie podnosiło poziom zaufania jakim obdarzali mnie rozmówcy.

¹²³ *Miejsce dopełnia się poprzez mowę, aluzyjną wymianę zwyczajowych zwrotów, w porozumieniu i obustronnej zażyłości rozmówców. Vincent Descombes napisał o Françoise z powieści Prousta, że dzieli ona i definiuje terytorium „retorycznie” ze wszystkimi, którzy są w stanie pojąć jej racje, wszystkimi, których aforyzmy, słownik*

W nowych formach zamieszkiwania uobecniają się te same normy regulujące relacje międzypokoleniowe w rodzinie, które funkcjonowały na świętokrzyskiej wsi we wcześniejszych okresach czasu. W momencie, gdy kolejne pokolenie wchodzi w dorosłość, usamodzielnia się i zakłada własne rodziny, dobrostan tych nowych rodzin staje się priorytetem i przedmiotem starań również dla starszych pokoleń w rodzinie, tak jak to się działo w epokach, kiedy neolokalizm młodych rodzin nie był jeszcze normą. Średnie i starsze pokolenie, pomimo pewnej separacji przestrzennej czuje się zobowiązane do przestrzegania norm międzypokoleniowej solidarności w rodzinie – co przyczynia się do tego, że właśnie wspomniane przez rozmówców nowe małżeństwa dysponują najokazalszymi, najbardziej zadbanymi domostwami.

Z drugiej strony, choć młode pokolenie autochtonów wykazuje dużą mobilność, bardzo częste są wyjazdy do pracy zarówno za granicę, jak też wewnątrz kraju, duża część tych wyjazdów ma w dalszym ciągu charakter migracji wahadłowych, których celem nie jest trwała zmiana miejsca zamieszkania, ale *dorobienie się* i podniesienie statusu w ramach dotychczasowej społeczności lokalnej. Jest szczególnie widoczne w Ustroniu, i w Moczydle – wsiach, w których młode pokolenie w dalszym ciągu chce zamieszkiwać. Te wahadłowe migracje mogą stanowić element lokalnej specyfiki, tak jak w wypowiedzi jednego z zamieszkujących Ustronie migrantów:

Stąd nie żeby stąd uciekali ludzie. Nawet powiedziałbym, że, że część z tych domów, które tu powstają to są chyba młodzi ludzie, którzy też są stąd, może na jakiś czas wyjechali do pracy, czy gdzieś, bo... bo... bo... też trzeba tutaj powiedzieć szczerze, że w naszym tutaj regionie część gospodarstw to jest taka... (...) Taka chłoporobotnicza, dużo ludzi gdzieś pracuje za granicą. I wracają, widać, że wracają, budują dom, zakładają rodzinę i ja nie widzę tutaj takiej tendencji ucieczkowej stąd. Powiedziałbym, że wręcz odwrotnie. (...) Dużo domów powstaje, też dużo młodych ludzi jest. Mówię o najbliższej teraz okolicy [UNM49].

Choć więc pewne formy rządzące relacjami rodzinnymi i sąsiedzkimi na początku XXI wieku ulegają w badanych miejscowościach znaczącym przemianom, wydaje się, że zasadnicze ramy wiejskiej społeczności lokalnej Kielecczyzny pozostają wciąż w mocy. Zarówno wielopokoleniowe relacje rodzinno-sąsiedzkie, jak i główne instytucje lokalne w dalszym ciągu determinują dla autochtonicznych mieszkańców zakres relacji w społeczności lokalnej.

i sposoby tworzą kosmologię (Augé 2011: 52).

Sąsiedztwo jako katalizator aktywności społecznej

Wydaje się, że ramy, w których (oczywiście w ograniczonym stopniu) aktualizować się mogą wartości wspólnoty wiejskiej, tworzy obecnie sfera aktywności społecznej i kulturalnej. **Aktywność kulturalna wydaje się szczególnie interesującą przestrzenią potencjalnego spotkania między migrantami i miejscowymi**, gdyż z zasady podejmowana jest w kontekście (przynajmniej potencjalnej) obecności innych i w powiązaniu z nimi – *trudno sobie wyobrazić samotną jednostkę „robiącą coś” z kulturą* (Krajewski 2013: 47). Uczestnictwo w kulturze jest jednym z podstawowych kryteriów przynależności do społeczności – co sugeruje chociażby kategoria *kulturowego obywatelstwa* (Pakulski 1997) – a wiele inicjatyw kulturalnych ma bezpośrednie cele integracyjne. Istnieją wreszcie przykłady na to, że inicjatywy kulturalne mogą służyć wytwarzaniu wzorców relacji międzykulturowych (Kurczewska 2015a). Z drugiej strony aktywność kulturalna jest też sferą wyrażania się dystynkcji (Bourdieu 2007), nie tylko o charakterze klasowym. Zakres znaczeniowy pojęcia *aktywność kulturalna* znacznie się w ostatnich latach poszerzył (Krajewski 2013: 42, Szlendak 2010: 112). Prócz tradycyjnie akcentowanego udziału w zinstytucjonalizowanych formach kultury (kino, teatr, biblioteka, muzeum) włącza się więc do tej kategorii aktywność kulturalno-rekreacyjną (puby, kawiarnie, dyskoteki, koncerty), rekreacyjno-sportową (bieganie, wyjazdy na działkę), a nawet tzw. aktywność udomowioną, np. oglądanie telewizji, czytanie prasy, czy granie w gry komputerowe (Bachórz i in. 2016).

We wszystkich trzech wsiach działały w momencie realizacji badań lokalne wiejskie stowarzyszenia. Próbuje one poprzez rozmaite *eventy* i festyny, a także wskrzeszanie elementów folkloru, podtrzymywać tożsamość wsi i tworzyć przestrzeń sąsiedzkich interakcji (Wrona 2017). Na lokalnej scenie życia kulturalnego wsi występuje wielu aktorów: samorząd terytorialny, instytucje publiczne, przede wszystkim szkoła, kościół katolicki, działają stare (OSP, koła gospodyń wiejskich) i nowe organizacje pozarządowe, miejscowi aktywiści i indywidualne autorytety. Są wreszcie rozmaici odbiorcy tych działań – stali mieszkańcy wsi, ich krewni i znajomi spoza miejscowości, a także turyści. Zakładając, że różnice społeczne i kulturowe najsilniej przejawiać się będą w działalności dobrowolnej, wpływającej z oddolnej aktywności mieszkańców, szczególnej uwagi domagają się lokalni aktywiści.

Miejscowi i napływowi działacze

Podobnie jak w innych polskich wsiach i małych miastach (Bukraba-Rylska, Burszta 2011) aktywność kulturalna badanych miejscowościach jest wyraźnie zróżnicowana pokoleniowo i zależna od szeroko pojętej sytuacji życiowej. Wyróżnić można **trzy kategorie**

mieszkańców skłonnych do angażowania się w spotkania kulturalne z migrantami.

Pierwsza określona być może jako **sąsiedzi-społecznicy**. W działalności kulturalnej zajmują oni pozycję inicjatywną i partnerską w stosunku do napływowych liderów. Są to głównie kobiety w średnim wieku, w pełni sił, na ogół mają dorosłe lub nastoletnie dzieci. Zróżnicowani pod względem poziomu wykształcenia i źródeł utrzymania – zazwyczaj posiadają gospodarstwa rolne, ale utrzymują się z działalności pozarolniczej, często zajmują się agroturystyką. Część z nich sprawuje funkcje publiczne (sołtys, radny, urzędnik). Wielu pochodzi z sąsiednich wsi, a do Podlesia, Ustronia i Moczydła sprowadzili się w rezultacie małżeństwa.

Przyświecają im przede wszystkim cele integracyjne – o ile aktywność kulturalna nie ma wymiaru religijnego, służy głównie jako pretekst do spotkania mieszkańców, do wyjścia z domu i przerwania rutyny codziennego życia. Bazę dla tego rodzaju działalności stanowią na ogół wcześniejsze relacje sąsiedzkie lub towarzyskie. Ważną rolę odgrywa wsparcie finansowe (a nierzadko i inspiracja) od samorządu terytorialnego, przede wszystkim gminy – jeśli aktywność kulturalna nie przynosi dochodu, to przynajmniej nie powinno się do niej dokładać z własnej kieszeni. Nie bez znaczenia są jednak cele społeczne i chęć podtrzymania tradycji kulturowych wsi, dostrzec można u nich pewną nostalgię do wsi czasów młodości. Nie wpisują się oni w tezę Tomasza Szlendaka (2011: 66), że... *lud już nie chce znamion swojej ludowości. Ludowość jest narzucana odgórnie, za sprawą pragnień i polityki ludzi z miasta*. Kategoria ta chce raczej tę ludowość pielęgnować, tyle że przede wszystkim od święta, lub na pokaz dla turystów. Robi to też dość wybiórczo i na sposób wyuczony w młodości – zgodnie z modelem ludowości ukształtowanym przez inteligentów (Klekot 2016). Dominuje nastawienie rekonstrukcyjne (Kowalewski, Sierocki 2011: 208) – zbieżne z tendencjami w szerszym dyskursie publicznym. W zakresie kultury materialnej objawia się to kolekcjonowaniem starych sprzętów i narzędzi oraz okazjonalnym zakładaniem elementów stroju ludowego, w zakresie kultury niematerialnej jest to przede wszystkim śpiewanie dawnych i nowych piosenek gwarą (nie zawsze poprawną), czasami odtwarzanie dawnych obrzędów (np. weselnych). Działacze na ogół nie mają kwalifikacji formalnych w zakresie kultury i sztuki – są w ścisłym sensie amatorami. Niektórzy z nich stają się twórcami, np. tekstów piosenek dla zespołu, czasem wracając do pasji nie rozwijanych od wczesnej młodości.

W największym, najbardziej zdezagryzowanym i najzamożniejszym Moczydle grupa ta jest najliczniejsza i zazwyczaj aktywne są całe małżeństwa, co – jak wspominali sami rozmówcy – nie jest powszechne w innych wsiach. W Ustroniu motorem wspólnych działań

jest miejscowa radna a wraz z nią grupa jej koleżanek – znających się od dziecka gospodyń, na ogół wychowanych we wsi, kilka z nich zajmuje się agroturystyką. Jak relacjonuje jedna z rozmówczyń, radna...

...organizuje Dzień Matki, Dzień Kobiet, Dzień Dziecka, chodzi, żeby za tym, żeby coś na tej wsi było, spotyka się ze starszymi kobietami. (...) A jak ma wolny czas, to organizuje życie na wsi, może przez skromność głupio jej to powiedzieć, ale jest, nie wiem, jak to się nazywa, ale jest siostrą różańcową tą dyrygentką. (...) I do niej przychodzą wszystkie sąsiadki na rozmowy, bo u Ali jest taki punkt zborny, że tak powiem, poprzez i uroczystości, a po wszystkim to idziemy do Ali na kawę, u niej jest taki duch ciepły (UMK57¹²⁴).

W Podlesiu, nie licząc sołtys wsi, są to zaledwie dwie osoby współpracujące ze środowiskiem migrantów z miast. Jedna z nich wywodzi się z rodziny nauczycielskiej, druga pracowała w tym zawodzie.

W Ustroniu wspólne działania sąsiadów-społeczników opierają się o sieci nieformalnej współpracy i prywatne, często komercyjne (agroturystyka) działania, czasem podejmowane przy wsparciu organizacji o szerszym zasięgu, np. LGD. W najmniejszym, najbiedniejszym i najbardziej rolniczym Podlesiu rodzimi aktorzy włączają się w inicjatywy migrantów z miast i ich Stowarzyszenia „Odbudowa”, które choć siedzibę ma w Podlesiu, to członków rekrutuje również w innych miejscowościach.

Kolejne dwie kategorie aktorów zaangażowanych w spotkania kulturalne z migrantami zaobserwowano jedynie w Podlesiu. Jedną grupę stanowią **osoby z marginesu społeczności** – ludzie samotni, starsi, słabo wykształceni i niezamożni, są wśród nich osoby dotknięte problemami o podłożu psychicznym, czy alkoholowym. Szukają oni w środowisku „Odbudowy” towarzystwa, akceptacji i wytchnienia od trudnej sytuacji rodzinnej, a czasem dodatkowego zarobku (jak Ciocia Zosia – bardzo towarzyska wdowa, mieszkająca z synem alkoholikiem), lub interesują się sztuką ludową (np. miejscowy grajek). Drugą grupę tworzą miejscowe **dzieci w wieku szkoły podstawowej**, które w samej wsi nie mają wielu alternatywnych możliwości spędzenia czasu i rozwoju zainteresowań. Wszyscy objęci badaniem podlesianie do 30 roku życia (6 osób), z którymi przeprowadzono wywiady, brali niegdyś udział w zajęciach organizowanych przez Stowarzyszenie „Odbudowa”. Jeszcze w 2015 roku kilkoro dzieci ze wsi występowało w spektaklu prowadzonego przez

¹²⁴ Pierwsza litera sygnatury oznacza miejscowość – Moczydło (M), Podlesie (P) lub Ustronie (U). Druga litera wskazuje na pochodzenie – miejscowy (M) lub napływowy (N). Trzecia oznacza płeć rozmówcy – kobieta (K), mężczyzna (M). Cyfra oznacza wiek, niekiedy podawany w przybliżeniu.

stowarzyszenie teatrzyku dziecięcego. Postawy młodego pokolenia z wiekiem zmieniają się jednak gwałtownie – od zaangażowania w dzieciństwie, po silny dystans w wieku nastoletnim.

Wśród miejscowych aktywność wykazują więc jednostki z krańców spektrum społecznego – z jednej strony liderzy wiejscy, o relatywnie wysokim poziomie kapitału społecznego i kulturowego, z pewnym poczuciem misji, z drugiej osoby osamotnione, szukające oparcia, na marginesie społeczeństwa, na wiele sposobów *biedne* [PMK58], a wreszcie dzieci, które dopiero podlegają socjalizacji, pełnoprawnymi członkami społeczeństwa jeszcze nie zostały i funkcjonują według nieco innego niż dorośli zespołu norm społecznych.

Ambicje do występowania w roli animatorów aktywności kulturalnej w badanych wsiach przejawiają też niektórzy migranci z miast. Przede wszystkim ci, którzy zajmują się, lub zajmowali się zawodowo aktywnością kulturalną. Jest to wśród badanych dość liczna grupa. Wśród rozmówców znaleźli się m.in. dyrektorka domu kultury, wokalistka, ceramik, emerytowany nauczyciel muzyki, perkusista, grafik, absolwentka wydziału malarstwa ASP. Sztuka jest dla nich główną pasją i po przeprowadzce na wieś zazwyczaj pozostaje głównym sposobem zarobkowania, nawet jeśli łączona jest z innymi branżami, np. turystyką. Najliczniejsi są wśród nich aktywiści odwołujący się do kultury ludowej, do *archetypów* [PNM50], do kultur etnicznych, do kultury źródeł¹²⁵. Szukają oni w kulturze wsi treści ponadczasowych. *Jeszcze od Freuda kultura traktowana była jako relatywna, stąd naturalizacja sztuki ludowej była próbą jej wyłączenia z tego relatywizmu* (Klekot 2016: 154). Szczególne znaczenie odgrywają odwołania do muzyki ludowej – ale nie tej opisanej przez etnografów, (...) *bo literatura generalnie przekłamuje prawie 100% poza Kolbergiem* [PNM30]. W niedochodową aktywność kulturalno-artystyczną angażują się oni zarazem na rzecz dobra społeczności, jak i przede wszystkim w celu rozwijania własnych zainteresowań i relacji społecznych. Duża część migrantów-aktorów życia kulturalnego funkcjonuje bowiem w ramach sieci obejmującej innych zamieszkujących w regionie migrantów z miast o podobnych zainteresowaniach, a także przyjaciół i znajomych z Polski i zagranicy. Najbardziej typowi przedstawiciele tej kategorii z Podlesia i Ustronia tworzą trzon stowarzyszenia „Odbudowa”.

¹²⁵ Witold Chmielewski (dr hab. sztuki, wykładowca Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dyrektor Programu Fundacji Kultury "Małe Ojczyzny - Tradycja dla przyszłości") zorganizował parateatralne działanie "Środek świata", o którym napisał w kontekście kultury New Age. Nazywa ją postkulturą, kulturą źródeł, kulturą korzeni, kulturą ekologiczną (Kubiak 2005).

Reprezentanci kultury źródeł nie są jednak grupą jednorodną. Są wśród nich osoby o wysokim statusie społeczno-ekonomicznym, jak mieszkająca w Podlesiu migrantka z Kielc, kierownik domu kultury w jednej z sąsiednich gmin, a wcześniej inicjatorka stowarzyszenia „Odbudowa”. Przed przeprowadzką do Podlesia – w którym zamieszkała 18 lat przed rozpoczęciem przeze mnie badań terenowych – miała już bogate doświadczenie pracy w kieleckich instytucjach kultury. Jej aktywność była powiązana z chęcią zrehabilitowania córce tych możliwości, które miałyby mieszkając w Kielcach. Przy okazji przygotowywała jednak ofertę kulturalną dla miejscowej społeczności, szczególnie dzieci. To jej działalności stowarzyszenie zawdzięczało swoją dynamikę w początkowych latach istnienia. W okresie realizacji badań terenowych nie sprawowała już – jak na początku działalności – funkcji prezesa „Odbudowy”, a jej udział w pracach stowarzyszenia był ograniczony obowiązkami zawodowymi. Budzi ona jednak w Podlesiu powszechny szacunek i była często wspomniana przez rozmówców ze swojej wsi. Podkreślają oni mniejszą aktywność „Odbudowy” od momentu gdy liderka została zastąpiona na stanowisku prezesa przez innego – co ważne, zamieszkującego poza regionem – członka stowarzyszenia. „Odbudowa” – teoretycznie koncentrująca działalność na terytorium Gór Świętokrzyskich, a składająca się w dużym stopniu i kierowana przez osobę nie zamieszkującą w regionie – jest dobrym przykładem na deterytorializację lokalności (Appadurai 2005). Nie do końca udaną, sądząc po opinii zasiedziałyach mieszkańców:

Kiedys się tu więcej działo, teraz już mniej, chyba większość ludzi tak mówi. Bo Basi zabrakło tak naprawdę. Prezes jest ale on dojezdny jest z Warszawy. (...) Wszystkiego tak nie załatwi tak od razu. Jak jest dojezdny, to nie to co na miejscu. Teraz też się dzieje, tylko wcześniej to tu się dużo działo, bardzo dużo. Teraz też, bo pikniki robią, wigilie, różne. W grudniu przed wigilią impreza się odbywa i kolędnicy tu przyjeżdżają, teatr [PMK30].

Wywiad grupowy przeprowadzony w innym domu, podczas rodzinno-sąsiedzkiego spotkania potwierdza tę opinię – wszyscy uczestnicy, nawet goście z odległych o 20 km Starachowic, wiedzieli kim jest założycielka stowarzyszenia i również podkreślają jej wkład we wcześniejsze sukcesy organizacji:

R1: „Odbudowa” parę lat temu była bardziej prężna. Teraz tam przeżywają jakiś kryzys, nie już czegoś wielkiego, bo dawniej była strona internetowa.

R2: Basia pracuje.

R3: Kobieta poszła do pracy, ma inne obowiązki, pracuje w [Domu Kultury] w Gawronkach, poświęca się czemuś innemu [PMK55, PMK45 i PMM35].

Decyzja liderki by z działalności w stowarzyszeniu przejść do pracy zarobkowej jest dla rozmówców jak najbardziej zrozumiała. Oczywiście jest dla nich, że zajęła się cenioną przez nich pracą zawodową, a nie kulturalnym wolontariatem. Rozumieją, że jej aktywność w stowarzyszeniu była powiązana z chęcią zapewnienia córce możliwości, które miałyby dużym miastem, przy okazji przygotowując ofertę kulturalną dla miejscowej społeczności, szczególnie dzieci: *jak była Basia dzieci więcej przychodziło, ona jakoś angażowała dzieci. Sama miała dziecko, dziewczynkę a teraz skończyła, maturę pisała, najlepiej z całego liceum* [PMK30]. Jest ona jednak niewątpliwie członkiem elity intelektualnej. Cała rodzina liderki składa się zresztą z osób wyróżniających się osiągnięciami intelektualnymi i artystycznymi. Jej mąż – znany w skali kraju muzyk i artysta, jej córka – studentka renomowanej uczelni zagranicznej. Sukcesy edukacyjne córki również były kilkakrotnie wspomniane przez rozmówców z Podlesia – mieszkańcy wsi byli dumni z osiągnięć dziewczyny. Została ona nawet zgłoszona do plebiscytu na wyróżniających się mieszkańców województwa świętokrzyskiego organizowanego przez regionalną gazetę. Uczestnicy wywiadów wspominali o jej sławnym mężu, jednak w perspektywie Podlesia i okolicy pozostaje on zdecydowanie w cieniu aktywnej społecznie żony.

Była ona zresztą wspomniana nie tylko w wywiadach zrealizowanych w Podlesiu, ale także w położonych kilkanaście kilometrów dalej Ustroniu i Moczydle. Aktywistka z Ustronia mówi o niej: *a Basia to jest taki rozsednik kulturalny* [UMK65]. Natomiast jedna z założycielek działającego w drugiej wsi zespołu ludowego „Moczydlanie” wspomina o jej wpływie na powstanie zespołu:

Było kiedyś w Gawronkach takie szkolenie o stowarzyszeniu prowadziła pani dyrektor Domu Kultury, jak się nazywa? (...) No i radny nasz Janek Borek powiedział mi o tym (...) i zaczęliśmy obydwójce chodzić za tym i on wtedy wiedział o tym szkoleniu w tych w Gawronkach, przyszedł i powiedział, dawaj jedziemy, zbierz parę osób, jedziemy do w Gawronek i o tym szkoleniu się troszeczkę dowiemy. I później taka kolej [MMK60].

Dom Kultury, podobnie jak niegdyś „Odbudowa”, jest bardzo wyrazistym punktem na kulturalnej mapie regionu, organizującym festiwale, wernisaże, rajdy, zajęcia sportowe i programy edukacyjne, a także rozdysponowującym gminne granty na inicjatywy kulturalne. Jeśli więc szukać wśród migrantów z miast rzeczywistych liderów społeczności lokalnych, dyrektor Domu Kultury wyrasta na główną kandydatkę, rozpoznawalną nawet w przestrzeni ponadlokalnej. Rozmówcy z Podlesia, jak również współpracujący z nią wcześniej informatorzy z Ustronia na ogół mówią o byłej prezesse stowarzyszenia po imieniu, ewentualnie *pani Basia*, co sugeruje pewną zażyłość, czy bezpośredniość relacji – wydaje się

ona osobą lubianą i szanowaną. Sama jednak z perspektywy czasu ocenia swoje osiągnięcia w animowaniu społeczności lokalnej bez poczucia trwałego sukcesu.

Są również gospodarstwa – jak pary migrantów mieszkającej w Przysiółku – których relacje z miejscowymi bywają naznaczone sporami (przede wszystkim o sposób modernizacji wsi, nawierzchnię wiejskiej drogi, czy budowę farmy wiatrowej), ale którzy równocześnie potrafią inicjować współpracę z rodzimymi rolnikami wokół agroturystyki. Są wreszcie takie jednostki, które swoim trybem życia budzą w miejscowych niepokój moralny i funkcjonują na marginesie wsi – jak młodsza rodzina nowoosadników z Podlesia. W opinii miejscowych *żyją lekko sobie* [PMM35], to znaczy – z dnia na dzień, nie podejmując stałej pracy, nie przywiązując wagi do kwestii materialnych, słuchając i grając niezrozumiałą muzykę (medytacyjną, etniczną, folkową). Przystają oni głównie z przedstawicieli kultury źródeł spoza wsi, tudzież miejscowymi ubogimi z problemami.

W podmiejskim środowisku Moczydła migranci z miast udzielają się kulturalnie na mniejszą skalę i bardziej doraźnie niż przedstawiciele kultury źródeł z pozostałych dwóch wsi. Kierują też nimi inne zainteresowania. Pierwszy prezes Stowarzyszenia „Nasze Moczydło” kładł nacisk na wartości narodowe i katolickie: *żeby tak jak jakieś rocznice (...) czy jakieś święto narodowe* – jak wymienia jego żona, zresztą również włączająca się w działalność u boku męża [MNK60]. Jednak oni również wchodzą do tej działalności mniej lub bardziej specjalistyczną wiedzę wynikającą z pracy zawodowej. Wspomniana żona prezesa jest nauczycielką w przedszkolu, a pochodzący z Kielc emerytowany nauczyciel muzyki został w działalność stowarzyszenia wciągnięty przez samych mieszkańców i zatrudniony przez gminę jako konsultant. Żona prezesa to jeden z nielicznych przykładów migrantów, dla których aktywność na polu kultury była przede wszystkim próbą zbliżenia się z mieszkańcami wsi: *I muszę pani powiedzieć, że z początku było tak różnie. Oni też mnie nie bardzo akceptowali, no bo to ktoś kto przyszedł z zewnątrz, ale po jakimś czasie było to fajne* [MNK60]. Próbą niezbyt łatwą, ale ostatecznie w jej odczuciu udaną.

Festyny i festiwale – spotkania od święta

Spośród szerokiego spektrum form aktywności kulturalnej mieszkańców wsi świętokrzyskiej – rozciągającego się od grillowania w ogródku po oglądanie teledysków w Internecie – **szczególnej uwagi domagają się eventy**. Badacze kultury dowodzą, że *eventy* są obecnie główną (obok publikowania w Sieci) formą aktywności kulturalnej Polaków, również na obszarach wiejskich (Szlendak 2010, 2011). Integracja odbywa się poprzez uroczystości i imprezy rozrywkowe (...) *wyjęte z kultury masowej ośrodków kultury ośrodków kultury* –

„pikniki rodzinne”, wydarzenia sportowe, koncerty muzyki pop (Wojakowski 2008: 258). Kultura (...) stała się nierozzerwalnie związana z przestrzenią publiczną (Bukraba-Rylska, Burszta 2011: 37), a niezwykle istotny w jej uprawianiu jest (...) udział publiczności, najlepiej masowej (tamże).

Czym jest *event*? Dawniej nazywany imprezą, jeszcze wcześniej festynem (Bączek 2011: 9) – łączy występy sceniczne, kontakty towarzyskie i konsumpcję, jest emanacją socjocentrycznego i ludycznego modelu obcowania z kulturą (Bukraba-Rylska, Burszta 2011: 44). Udział w eventach jest sposobem spędzania czasu wolnego, ale w warunkach wsi są one również formą świętowania – odbywają się regularnie, periodycznie, w wyróżnionym czasie i niewątpliwie przejawiają się w nich wartości grupy świętującej (Żygulski 1981). Na ogół są to wartości rodzinne i religijne, stąd najpopularniejszą kategorią eventów w badanych miejscowościach są cykliczne uroczystości takie jak: spotkania opłatkowe, Dzień Matki, Dzień Dziecka, Dzień Kobiet, itd. Na kilkugodzinny zazwyczaj program takich spotkań składają się przemówienia organizatorów i obecnych przedstawicieli władzy gminnej z życzeniami dla świętującej grupy, występ dzieci lub zespołu ludowego i poczęstunek przygotowany przez organizatorów, do którego sami uczestnicy (zwykle kilkudziesięciu) dokładają przyniesione produkty. Odbywają się one we wsiach, których znajdują się działacze gotowi takie spotkanie zorganizować i odpowiednie pomieszczenie, np. świetlica w Moczydle, dom wiejski w Ustroniu. Organizatorami są na ogół miejscowi, przede wszystkim osoby bliskie kategorii sąsiada-społecznika.

Ze względu na skalę i szerszą grupę docelową, większy potencjał facylitacji spotkań między napływowymi i rodzimymi mieszkańcami mają festyny wiejskie – pomyślane właśnie jako integracyjno-rozrywkowe spotkanie jak największej grupy mieszkańców. Przykłady tego typu eventów zaobserwować można ponownie w większych i lepiej wyposażonych w infrastrukturę wsiach. W Moczydle odbywa się co roku festyn rodzinny organizowany przez Stowarzyszenie „Łysogóry”, natomiast w Ustroniu jesienią 2015 roku (z planami na kolejne edycje) odbył się festyn pod nazwą Święto Pieczonego Ziemniaka. Imprezy odbywają się na terenie publicznym – nad zalewem i w domu wiejskim, a przebiegają zgodnie z powszechnie powielanym w całym kraju wzorcem wiejskiego i małomiasteczkowego festynu (Szlendak 2011). Głównymi atrakcjami są koncerty zespołów ludowych, konkursy dla publiczności, szczególnie dla dzieci, a na koniec dyskoteka z zespołem disco lub ognisko i konsumpcja dań z ziemniaków, przygotowanych przez niektóre miejscowe gospodynie. Tego rodzaju eventy odbywają się w letnie niedzielne popołudnia, a publiczność schodzi się na nie niespiesznie, jak już wszyscy zjedzą obiad [MMK55], w grupach rodzinnych, lub rówieśniczych. Liczba

uczestników może wynosić kilkadziesiąt do kilkuset osób. Organizowane są przede wszystkim przez miejscowych – na ogół tych samych, którzy organizują uroczystości okolicznościowe.

Trzecią, występującą we wszystkich badanych wsiach formą eventu jest festiwal, który ma w tych warunkach charakter wydarzenia kulturalno-promocyjnego, a więc otwartego także na przybyszów z innych miejscowości. W Moczydle Stowarzyszenie „Nasze Moczydło” organizuje corocznie Festiwal Zupy Grzybowej. Pod pretekstem konkursu kulinarnego zapraszane są do udziału zespoły ludowe z okolicznych gmin, a także przedstawiciele gminnej i powiatowej władzy samorządowej. Festyn odbywa się co roku w letnią niedzielę, nad zbiornikiem wodnym, który zawsze w takich okolicznościach przyciąga setki plażowiczów. Jest on spotkaniem nie tylko sąsiedzkim, ale również pomiędzy mieszkańcami różnych miejscowości. Relacje rozmówców są zgodne – festiwal przyciąga dużo ludzi z *okolic, zewsząd* – jak relacjonuje sołtys – *parking był zabity i nie tylko parking. Ciężko było, że tak powiem, rowerem przejechać, żeby tam dojechać do tego zbiornika* [MMM50]. Natomiast w Podlesiu i Ustroniu – choć położone są w odległości kilkunastu kilometrów – odbywa się rokrocznie Festiwal Źródeł, organizowany przez Stowarzyszenie „Odbudowa”. Jest on wydarzeniem zarazem niszowym – bo przyciąga tylko wybrane grupy mieszkańców wsi – ale jednocześnie ma o wiele szerszy zakres oddziaływania, przyciągając twórców kultury źródeł z całego kraju (a nawet spoza niego), a także turystów.

Obydwa wydarzenia wykazują wszelkie cechy *wielozmysłowej kultury eventu* (Szlendak 2010), obydwą mają na celu promocję miejscowości i gminy, w których się odbywają. Festiwal w Moczydle łączy cechy konkursu gastronomicznego, festiwalu folklorystycznego, dyskoteki pod gołym niebem i sąsiedzkiej biesiady. Natomiast Festiwal Źródeł w czasie ośmiu edycji gościł: spektakle teatrów amatorskich i zawodowych – z regionu i spoza niego; koncerty zespołów muzycznych grających głównie tzw. muzykę źródeł; warsztaty: zielarskie, tkackie, kowalskie, garncarskie, introligatorskie, architektury organicznej i in.; jarmarki rękodzieła; rajdy piesze i rowerowe i wiele innych pozycji. Jego celem – oficjalnie komunikowanym przez organizatorów – była promocja *kreatywnych artystycznie punktów* w otulinie Świętokrzyskiego Parku Narodowego. Festiwal Zupy Grzybowej przypomina pod wieloma względami festyn wiejski – trwa jedno niedzielne popołudnie, odbywa się w przestrzeni publicznej nad zbiornikiem wodnym i oferuje podobny zestaw atrakcji, natomiast Festiwal Źródeł jest wydarzeniem dwudniowym, a poszczególne jego części odbywają się głównie (choć nie tylko) w Podlesiu i Ustroniu w gospodarstwach należących do organizujących go osób.

Co najważniejsze, obydwie eventy są organizowane przez inne kategorie organizatorów i głównych uczestników – w pierwszym są to miejscowi sąsiedzi-społecznicy, w drugim środowisko migrantów z miast, których można bez wątpienia zaklasyfikować do subkultury nowoosadników. W Moczydle kultywowana jest lokalność tradycyjna, terytorialna (Pyszczyk 2006) – uczestnikami są mieszkańcy sąsiednich miejscowości i gmin. Festiwal Źródeł jest zaś przykładem na funkcjonowanie nowej, zdeterytorializowanej lokalności, której podstawą nie jest fizyczne sąsiedztwo, ale podobieństwo wartości, zainteresowań i gustu (Łukowski i in. 2009). Festiwal przyciąga artystów i rękodzielników związanych z kulturą źródeł z terenu całej Polski m.in. z okolic Lubartowa, Wolimierza, Beskidu Niskiego, Warszawy, jak również gości z zagranicy. W czasie jego trwania gospodarstwa migrantów stają się miejscem noclegu i życia towarzyskiego dla uczestników spoza regionu, zaś w zaadaptowanych stodołach i podwórzach odbywa się program artystyczny.

Zarówno sąsiedzi-społecznicy, jak i nowoosadnicy dokonują reinstalacji uogólnionej kultury ludowej w społecznościach, które odeszły od niej w codziennym życiu. Inaczej jednak tą kulturę uogólniają. Dla miejscowych działaczy ludowość to: rolnictwo, gwara, gorset, kwiciasta chusta i czapka maciejówka, *tradycyjne, lokalne* specjały – niektóre wynalezione całkiem niedawno, jak zupa grzybowa albo pierogi moczydłowskie opracowane przez gospodynie ze stowarzyszenia „Nasze Moczydło”. Stroje ludowe w ich wydaniu niezbyt odpowiadają leksykonom etnograficznym – mają być jednakowe dla wszystkich członków (a głównie członkiń) zespołu i kolorowe. Występy zespołów ludowych mocno przypominają szkolne akademie – występujący ustawiają się w rzędzie i wspólnie odśpiewują tekst pamiętany z młodości, zaczerpnięty z literatury, a czasem własnego autorstwa, ale na popularną melodię. Natomiast nowoosadnicy z „Odbudowy” starają się od tego formalizmu jak najdalej uciekać – przygotowywane przez nich spektakle odbywają się na polach, w domach, czy stodołach, a twórczość jest synkretyczna, choć odwołuje się do motywów ludowych. Ludowość to dla nich przede wszystkim organiczne materiały i związane z nimi stare technologie oraz wątki magiczne w kulturze niematerialnej.

Pomimo swojego otwarcie integracyjnego charakteru wszystkie te eventy stanowią okazję do spotkania tylko wybranych grup mieszkańców wsi. Najwięcej uczestników przyciągają te wydarzenia, które są najbliższe ogólnego wzorca polskiego eventu prowincjonalnego (Szlendak 2011): na publicznym placu, z poczęstunkiem i piwem, starymi przebojami i disco. Tak naprawdę nie o program kulturalny chodzi, ale właśnie o spotkanie, o bycie razem – *pobawić się, dobre towarzystwo, no!* [MMM24]. Spotykają się jednak przede wszystkim ci, którzy już się znają i dobrze czują w swoim towarzystwie, a im mniejszy event,

tym bardziej wyselekcjonowana grupa uczestników. Stąd też migranci z miast najchętniej pojawiają się na tych festynach, które odbywają się w przestrzeni publicznej i gdzie licznie zgromadzony tłum wytwarza poczucie anonimowości, np. na Festiwalu Zupy Grzybowej w Moczydle. Na mniejszym festynie w Ustroniu pojawiła się ta z migrantek, która utrzymuje kontakty towarzyskie z tutejszymi sąsiadkami i posyła dzieci do rejonowej szkoły – gospodyni domowa należąca do klasy ludowej. Dla pozostałych migrantów – starszych, z odchowanimi dziećmi, lepiej wykształconych, funkcjonujących w ponadlokalnej sieci kontaktów towarzyskich wiejski festyn nie był interesującą propozycją, choć wiedzieli o nim i uważali za imprezę łączącą mieszkańców – w przeciwieństwie do Festiwalu Źródeł, który jest traktowany jako *impreza zewnętrzna nie integracyjna* [UMK47].

Zależność ta działa również w drugą stronę – organizowany przez społeczność migrantów z miast Festiwal Źródeł budzi niewielkie zainteresowanie, a wręcz dystans wśród lokalsów. Jest to w pewnym stopniu wydarzenie o charakterze socjocentrycznym, ale nie celebrytuje się w jego trakcie wspólnoty wiejskiej, ale sieć przyjaźni i znajomości opartą o podobieństwo zainteresowań i gustów. Festiwal jest więc dla migrantów okazją do spotkania z tylko niewielką grupą miejscowych: dziećmi biorącymi udział w pracach amatorskiego teatru, ich rodzicami przychodzącymi obejrzeć swoje pociechy, kilkoma miejscowymi aktywistami i kilkoma osobami z marginesu lokalnej społeczności. Obecność tych ostatnich jest jednym z powodów niechęci większości mieszkańców Podlesia do udziału festiwalu. Jeśli wierzyć relacjom mieszkańców, Festiwal Źródeł, pomimo swojego *New Age'owego* charakteru, stanowił w przeszłości formę spotkania różnych kategorii mieszkańców Podlesia. Po wycofaniu się powszechnie szanowanej liderki, środowisko „Odbudowy” okazało się jednak zbyt alternatywne dla mieszkańców Podlesia i przez większość uznane zostało za dewiacyjne, choć nawet wówczas grupa miejscowych gospodyń pojawiała się, np. by obejrzeć prezentowany w ramach festiwalu spektakl wędrownego teatru. Natomiast w Ustroniu Festiwal Źródeł zawsze był okazją do spotkania tylko nielicznych mieszkańców wsi – samych organizatorów, którymi są właściciele miejscowych gospodarstw agroturystycznych. Rodzimi mieszkańcy Ustronia postrzegają festiwal jako wydarzenie turystyczne, a nawet ogólnopolskie: *To raczej grupy przychodzą nie od nas (...) to jest takie wędrowanie już po Polsce, to są grupy z różnych...* [UMK40]. Barięą prawdopodobnie jest również fakt, że festiwal odbywa się w przestrzeni prywatnych gospodarstw, a w takich warunkach bez dobrej relacji z gospodarzami gość może czuć się obco. Wydaje się więc, że wiejskie festyny i festiwale stanowią okazję do spotkania przede wszystkim dla tych, którzy i tak dobrze się znają i utrzymują regularne kontakty, są to eventy dla swojaków.

Migracje, pokolenia i różne gusta

Z wypowiedzi mieszkańców Podlesia, Ustronia i Moczydła – szczególnie tych rodzimych – wynika, że **najważniejszym czynnikiem różnicującym uczestnictwo w życiu kulturalnym i społecznym jest bariera pokoleniowa**. Nie jest to nowość – zmiana pokoleniowa była od początku jednym z głównych tematów socjologii wsi (Chałasiński 1938). O ile jednak w okresie międzywojennym, to młodzi musieli przełamywać niechęć rodziców do angażowania się w życie społeczno-kulturalne, o tyle obecnie mnożą się narzekania na brak zaangażowania młodego pokolenia, nawet w inicjatywy skierowane bezpośrednio do młodych, czy wręcz przez nich oczekiwane.

Z następstwem pokoleń wiążą się zmiany gustów kulturalnych, co dobrze widać na przykładzie **stosunku do folkloru – wśród miejscowych interesują się nim niemal wyłącznie osoby w drugiej połowie życia, młodzi co najwyżej go tolerują**. Ponadpokoleniowa jest akceptacja dla disco-polo – muzyki może nie ludowej, ale podobnej do niej pod wieloma względami formalnymi (Wachcińska 2012: 101) i tworzonej głównie dla klasy ludowej (Cebula 2013: 115). Ta z kolei zniechęca jednostki należące do innych kategorii społecznych, szczególnie migrantów z miast, z których część posiada formalne wykształcenie artystyczne. Ale tu też widać, że jest to inne wcielenie kultury klasy średniej, która ma swoje mechanizmy stratyfikacyjne. *Właśnie gust, smak, indywidualny wybór jest w tym środowisku oceniany wysoko – jako wskaźnik działania wiedzącej lepiej natury* (tamże: 53).

Różnica gustów i stylów życia niewątpliwie przekłada się na wytwarzanie dystansu w relacjach pomiędzy nowoosadnikami a lokalną społecznością. Dystans ten w Podlesiu pogłębia się wraz z kryzysem przywództwa w stowarzyszeniu „Odbudowa”. Wycofanie się dotychczasowej liderki z aktywnej działalności i zastąpienie jej przez prezesa nie mieszkającego na stałe we wsi stanowi czynnik utrudniający komunikację z mieszkańcami wsi: *Ale, jeśli jest człowiek z Warszawy, to z Warszawy ma dalej niż Pani z połowy wsi na koniec* [PMM35]. Jednak odległość nie wydaje się bynajmniej czynnikiem decydującym. Niewielu rozmówców decydowało się mówić o tym tak bezpośrednio jak młodzież, ale po wycofaniu się dotychczasowych liderki większą rolę zaczęła odgrywać druga rodzina podleskich nowoosadników. W przeciwieństwie do odnoszącej sukcesy i mającej wysoką pozycję społeczną rodziny poprzedniej liderki, budzi ona dużą nieufność, żyje ubogo i jest ciężko doświadczona przez życie. Miejscowi rozmówcy wymieniali m.in. dużą różnicę wieku między partnerami, chorobę psychiczną jednego z nich, czy odebranie opieki nad dziećmi ze względu na kontrowersyjne, oparte na życiu w zgodzie z naturą metody wychowawcze, np.

tarzanie dzieci w porannej rosie. Sami nowoosadnicy wspominali nawet o oskarżeniach o pedofilię.

Dopóki poprzednie przywództwo „Odbudowy” pręźnie organizowało jej działalność, kontrowersje związane z jedną rodziną nie dyskwalifikowały (a w każdym razie nie zupełnie) całego stowarzyszenia i jego inicjatyw w oczach mieszkańców Podlesia. Dorośli niechętnie angażowali się w jego działalność, lecz dzieci licznie brały udział w warsztatach, czy występach teatru. W kilku wywiadach wspomniany był szczególnie spektakl „Wesele”, na podstawie dramatu Wyspiańskiego. Najwyraźniej ta sztuka mocno zapisała się w pamięci mieszkańców wsi. W okresie realizacji badań terenowych, choć powszechne były deklaracje: *Wcześniej to jeszcze coś robili, ale teraz to już nie ma dzieci, nie ma chętnych* [PMM19]. Jednak legenda zainscenizowana w 2015 roku przez nowoosadników wraz grupką dzieci z Podlesia świadczy, że mimo wszystko, wbrew deklaracji rozmówcy, nieliczni chętni wciąż się znajdują. Obecność kilkunastu kobiet na spektaklu teatru występującego gościnnie na festiwalu – a reprezentującego dość wysoki poziom artystyczny – sugeruje, że zwrócenie się w stronę zainteresowań mieszkańców mogłoby uczynić działaczy „Odbudowy” swego rodzaju liderami działalności kulturalnej w Podlesiu. Jak postuluje jeden z miejscowych mieszkańców: *To trzeba się umieć odnaleźć, nie? Czyli robimy dla siebie, da kogoś, tak jakoś coś, z kimś dogadujemy się, nie? I wtedy mamy temat* [PM55].

Z drugiej jednak strony, reakcja znacznej części rdzennych mieszkańców na ich wysiłki nawet w najlepszym okresie stowarzyszenia cechowała się powściągliwością. Kiedy członkowie stowarzyszenia wędrowali wraz z dziećmi ze wsi i współpracującym z nimi Teatrem Wiejskim Węgajty od gospodarstwa do gospodarstwa z kolejnym spektaklem czy jasełkami, mieszkańcy Podlesia nie czuli się zobowiązani by wpuszczać do domów. Nie czuli też takiego zobowiązania – a przynajmniej nie wszyscy – nawet wtedy, kiedy stowarzyszenie działało pręźniej. Wędrówki przez niezbyt w końcu długą (ok. 70 gospodarstw) wieś kończyły się więc w połowie, w domu liderki: (...) *wcześniej to ja nawet chodziłam często przyjeżdżali, teraz to ich nie ma, ale nie wszędzie wpuszczają. Puszczają, ale nie wszędzie bo zabrudzą, wiesz jak jest. Zawsze kończyło się u Basi* [PMK30]. Ponownie ujawnia się przy tym norma dbałości o czystość i schludność.

Przebieg organizowanych w trzech badanych wsiach festiwali wskazuje zaś, że choć część rdzennych mieszkańców da się przekonać do obejrzenia dobrego spektaklu, to nie mają ochoty na amatorską muzykę folkową w wykonaniu nowoosadników i żadne poczucie lokalnej solidarności nie skłania ich do tego, by posłuchać jej wbrew własnym zainteresowaniom, natomiast znacznie liczniejsza ich grupa pojawia się, aby obejrzeć równie

amatorski folklor w wykonaniu dobrze znanych, zasiedziałych sąsiadów, takich jak zespół „Moczydlanie”.

„Ludzie wiejscy”, „artyści”, elity i nie-elity

Pomimo długiego okresu zamieszkiwania w objętych badaniem wsiach, **przybysze wciąż nie czują się ludźmi wiejskimi** – to określenie zarezerwowane jest dla ludności autochtonicznej, jak w wypowiedzi kolejnego z badanych:

(...) nie sądzę, żeby w mentalności ludzi wiejskich się coś zmieniło bardzo (...) no nauczyciele to jeszcze – przynajmniej w naszej wsi – to jest ten światlejszy... ale reszta to tak... no niby tam przychodzili na to co myśmy tam proponowali, na te imprezy różne ale... nie wiem, nie wiem, może ja tak trochę sceptycznie podchodzę [PNK50].

W wypowiedziach pojawia się kwestia kapitału kulturowego, który nie jest czymś związanym tylko z wykształceniem ale również ze środowiskiem socjalizacji, które prowadzi do innego waloryzowania dóbr materialnych. Nowoosadnicy są przynajmniej przez niektórych rozmówców postrzegani jako osoby o wysokim kapitale kulturowym i co więcej, sami również wydają się być o tym przekonani. Zazwyczaj to poziom wykształcenia stanowi w badaniach społecznych podstawowy wskaźnik kapitału kulturowego. Niniejsze dane pokazują jednak, że jest to wskaźnik niewystarczający. Dla przykładu sąsiedzi nowoosadników z Ustronia tłumaczą swój brak zaangażowania we współpracę właśnie różnicami w poziomie wykształcenia i znajomościach w kręgach intelektualnych:

K: Mają kontakty, bo wiadomo byli w mieście i na studiach to już prędzej jakieś kontakty mają. My nie, jakby się udzielał z nimi to może prędzej.

M: To są artyści.

K: Mają kontakty inne, wyższe w Kielcach z ludźmi innymi, tam mają prędzej.

M: My takich rzeczy nie potrafimy robić [UMK62 i UMM67].

Cytowana powyżej małżeństwo jest przekonane, że ich napływowi sąsiedzi mają wykształcenie wyższe, podczas gdy sami migranci zadeklarowali odpowiednio: średnie zawodowe i brak wykształcenia. Można by oczywiście domniemywać, że ludzie starsi, z wykształceniem zasadniczym zawodowym, mogą mieć inne kryteria określania tego czym jest wysokie wykształcenie. Ludzie ci mają jednak dorosłe dzieci, które pod względem wykształcenia formalnego nie odbiegają od poziomu sąsiadów. Zatem postrzegają nowoosadników jako osoby wykształcone nie ze względu na kryteria formalne, lecz ze względu na stopień obycia towarzyskiego, ze względu na ludzi, z którymi przestają, zawody, którymi zarabiają na życie, sposób spędzania wolnego czasu i zagospodarowywania

przestrzeni, innymi słowy wyższy poziom kapitału społecznego i kulturowego.

Z drugiej strony, podobieństwo poziomu wykształcenia nie prowadzi do zadzierzgnięcia silniejszych więzi pomiędzy jego posiadaczami. Zamieszkiwanie wśród nauczycieli redukowało – w ocenie cytowanej wyżej liderki – doświadczenie niechęci i dystansu w nowym miejscu zamieszkania, ale nie prowadziło do zażyłości:

Ale może trafiliśmy do specyficznej miejscowości, w naszym otoczeniu mieszkali... jacyś tam byli nauczyciele, więc jakoś tam nie było dla nich dziwne, że w naszym domu jest bardzo dużo książek (...) i taki ten dom był artystyczny i trochę inny od pozostałych domów na wsi. Ale nie spotkaliśmy się z żadną niechęcią ale od samego początku bardzo zostaliśmy dobrze tam przyjęci ale nie było jakichś takich ścisłych więzi, żebyśmy tam ja bywała u kogoś, czy ktoś u nas. Nie, raczej na dystans ale bardzo przyjaźnie. Bardzo... zresztą do tej pory super nam się tam mieszka i super mamy sąsiadów [PNK50].

Relacje tego małżeństwa z sąsiadami określić więc można jako bardzo (po)nowoczesne – z jednej strony kulturalne, pokojowe, z drugiej jednak bez silnej więzi, zaś w słabości relacji można się doszukiwać jednego z głównych czynników redukujących potencjalne tarcia. Do tego dochodzi wniosek – *implicite* wynikający z powyższej wypowiedzi – że osoby z niższym wykształceniem mogłyby być bardziej nieufne wobec wyedukowanych przybyszów, w czym wyrażać się może dystans samych inteligentów do ludowego otoczenia.

W podobnym tonie utrzymane są wypowiedzi pary działaczy społecznych z Moczydła – rodowitych mieszkańców wsi, którzy w następujący sposób opisują nastawienie większości sąsiadów wobec twórczości ludowych poetów (cenionych wszak przez nowoosadników):

M: Takie nawet wydawnictwa, to bardzo w świat idą, bo tutaj nasi to...

K: Wszystko zacofane.

M: „A co tam babka z dziadkiem mógłby tam tworzyć?” Mamy takie... część społeczeństwa mamy taką, jaką mamy [MMM47 i MMK43].

Natomiast cenioną przez tę samą parę rozmówców kategorią mieszkańców wsi są niewątpliwie osoby wykształcone:

Ludzi tu jest naprawdę takich mądrych, wykształconych. Z resztą, te miejscowości są specyficzne, te nasze (...). Dużo właśnie ludzi, którzy rzucili te pole 20 lat temu, dzieci wystali na studia, pokończyli dobre szkoły i Ci ludzie coś tam więcej widzieli, niż pozostała część, dlatego łatwiej się z nimi rozmawia [MMM47].

Jak widać, wykształcenie i wyższy kapitał kulturowy łączony jest przez badanych z porzuceniem działalności rolniczej. To właśnie osoby prowadzące nietradycyjny tryb życia

mają być zdolne do tego by docenić tradycyjną, ludową sztukę. Nie sposób więc wyjaśniać stosunku do chłopskiego dziedzictwa, wsi, wiejskości, kultury ludowej bez odniesienia do klas społecznych i systemu uwarstwienia. Największe uznanie dla niej mają powiązani z kręgami intelektualnymi nowoosadnicy, którzy jednak dalecy są na co dzień od kluczowych dla tej kultury wartości, natomiast największą niechęć do gwary i ludowej twórczości przejawiają te warstwy ludności wiejskiej, które są jej najbliższe. Na co dzień posługujące się językiem ludowym mieszkańcy wstydzą się jej jako symptomu niskiego statusu społecznego. *Niższy prestiż mowy chłopów jest zjawiskiem uniwersalnym, dobrze opisanym przez badaczy wzajemnych uwarunkowań awansu społecznego i porzucania wiary czy zmiany języka* (Engelking 2012: 265). Na obszarach mieszanych etnicznie Białorusi i Podlasia gwarze przypisuje się więc mieszane pochodzenie, w odróżnieniu od języka *czystego*, literackiego, *jakby on[a] nie będąc w pełnym tego słowa znaczeniu językiem (...) musiał stanowić zlepek kilku innych, „prawdziwych” języków* (tamże: 263). Natomiast na terenach etnicznie jednorodnych antonimem *czystego*, będzie raczej *zanieczyszczony*, a więc przekręcony, zniekształcony, co zakłada rzeczywiście wiarę w większą poprawność języka literackiego – wyniesioną głównie z systemu edukacji (Nowicka, Wrona 2015: 101-103). Górale podhalańscy przeciwstawiają swoją gwarę *czystej* polszczyźnie. Na uwagę zasługuje natomiast użycie sformułowania *mówić normalnie*, które dla starszego pokolenia oznacza posługiwanie się gwarą, natomiast dla młodzieży – językiem standardowym (tamże: 93-94). Natomiast starsi mieszkańcy wsi podkieleckich nie nazywają swojego języka gwarą, bo ta kojarzy im się z Kaszubami, góralszczyzną, Śląskiem, a więc regionami kulturowo odmiennymi i peryferyjnymi, twierdzą natomiast, że mówią *po naszymu* lub *po wiejsku* (Sztot-Radziszewska 2013: 45).

Badani nowoosadnicy rzadko znajdują we własnych wsiach osoby, które uważałyby za równe sobie intelektualnie – kwestia kapitału kulturowego ma więc ogromne znaczenie w procesie (braku) integracji przybyszów z miast w swoich wsiach. Jednak pierwsza z przytoczonych w tej sekcji wypowiedzi wskazuje, że nie tłumaczy ona wszystkiego. Niektórzy przybysze – szczególnie nowoosadnicy – określani są przez miejscowych jako *artyści*, *awangarda*, *alternatywa* i sami się w tych kategoriach identyfikują. Artyzm stanowi dla jednej i drugiej strony wytłumaczenie nietypowych i kontrowersyjnych zachowań. Dla nowoosadników stanowi on wytłumaczenie niepowodzeń w kontaktach z – w domyśle nie znającymi się na sztuce – miejscowymi:

R: Tak, że już tych organizacji więcej powstało, no my byliśmy absolutnymi prekursorami no i było trudno, bardzo trudno na początku to różnie nas tam i sekta i różnie nas nazywano...

B: O rety! Ale to to to mieszkańcy wsi różni, czy...

R: Nie wiem, to różne były donosy na nas. Ale to mogło wynikać stąd, że no właśnie, do nas przyjeżdżali artyści i różne projekty artystyczne się wyróżniały i to było takie nie dla wszystkich zrozumiałe jeszcze... Chociaż nie sędzę, żeby z naszej wsi, bo nasza wieś jakoś to zaakceptowała... [PNK35].

Ujawnia się zatem pewne poczucie przewagi intelektualnej nad wiejskim otoczeniem, które nie od razu jest w stanie zrozumieć cele i sposób działania członków stowarzyszenia prowadzonego przez nowoosadników i ich aktywność artystyczną. Z kolei miejscowi o artyzmie nowoosadników wypowiadają się niejednokrotnie z przekąsem wyrażającym (...) *brak zrozumienia środków artystycznych stosowanych przez działającą kolonię artystyczną* [PMM35]. Grupa przebywających na pobliskim przystanku – miejscu spotkań młodzieży – nastolatków wyraża swoją opinię bardziej dosadnie:

R1: A tu jakie mity odchodzą. Proszę panią cały czas jedna melodia, aaaaa i jeszcze do b nie doszło.

R2: Jaką melodię gramy dzisiaj.

B: To daleko słychać?

R1: Przychodzimy to zawsze takie aaaa.

R2: I akordeon.

R1: I akordeon i taki basik. I cały czas jedno i to samo [PMM19 i PMM16].

O ile więc kultura stanowi raczej pretekst niż powód spotkań między mieszkańcami, to różnice gustów kulturalnych mogą stanowić czynnik zniechęcający tą, bądź inną ich grupę do udziału. Z jednej strony środki artystycznego wyrazu stosowane przez zamieszkującą w Podlesiu młodszą parę nowoosadników i ich środowisko rzeczywiście odbiegają dość mocno od kanonu, są niszowe i często amatorskie. Mieszkający w tej samej wsi pisarz i muzyk o krajowej renomie cieszy się też szacunkiem miejscowych, choć jego praca nie wzbudza większego zainteresowania. Z drugiej strony, określenie *artysta*, podobnie jak *filozof*, ma w badanym regionie znaczenie pejoratywne. Wiązać się to może z dziedzictwem kultury ludowej – w której szacunkiem otaczano pracę produkcyjną, „pożyteczną”, w kontrze dla zajęć nieprodukcyjnych, związanych z samorealizacją, cenionych raczej przez arystokrację (Laskowska-Otwinowska 2008). Kapitał kulturowy jest więc kontekstowy. Ten który się przydaje na rynku, w szkole, w innych organizacjach, może być nieprzydatny w społeczności

wiejskiej. Jak pokazywali Elias i Scotson (1994), takie społeczności wytwarzają własny kapitał – znajomość lokalnych norm postępowania, którego przybyszom brakuje.

Trudności łączą, pieniądze dzielą. Różnice majątkowe i ich implikacje

Jak wskazuje przykład turystyki w Ustroniu, działalność gospodarcza, zwłaszcza prowadzona we wsi i we współpracy z rodzimą ludnością, prowadzi do częstych kontaktów i wytwarzania się więzi pomiędzy napływowymi i miejscowymi mieszkańcami. Może również budować przywódczą pozycję migrantów. Z drugiej strony wysoki status społeczno-ekonomiczny przybyszów wydaje się działać jako czynnik utrwalający dystanse. Jest to tym istotniejsze, że rola czynnika majątkowego w strukturyzacji społeczeństwa rośnie w całej Polsce (Słomczyński, Janicka i Tomescu-Dubrow 2017). Już kilkanaście lat temu zjawisko obserwowali również badacze wsi:

Niezależnie od skali zróżnicowań, trwałą i istotną zmianą w strukturze społeczności wsi jest zmiana ich wymiaru, z horyzontalnego na wertykalny. (...) [W]większość dawniej rozproszonych cech położenia społecznego kumuluje się wokół własności, co wiąże się z rosnącą jej rolą jako czynnika strukturotwórczego (Podedworna 2001: 86).

Kwestia zróżnicowania majątkowego mieszkańców wsi pojawiała się jednak w wywiadach rzadziej od tematyki związanej z kapitałem kulturowym, choć przewijała się w niemal każdej rozmowie. Udzielające się charytatywnie małżeństwo z Moczydła [MMM47 i MMK43] mówiło o dużej liczbie osób (kilkanaście procent mieszkańców gminy) korzystających z prowadzonej przez nich akcji rozprowadzania darmowej żywności i o dużej skali ukrytego ubóstwa wśród mieszkańców okolicznych terenów. Wielu rozmówców, zwłaszcza spośród zasiedziałyłch mieszkańców, wypowiadało się na temat niskiej opłacalności, czy wręcz braku opłacalności działalności rolniczej.

Jednak kilku rozmówców ze środowiska nowoosadników potwierdzało, że **różnice majątkowe, a właściwie umiejętność radzenia sobie w wolnorynkowej rzeczywistości, to obecnie jeden z głównych czynników zróżnicowania lokalnej społeczności:**

Myślę, że generalnie to zróżnicowanie, to spolaryzowanie jest takie typowe jak wszędzie. Jest grupa, która... taka grupa gospodarzy, którym jest znacznie lepiej – pewnie te dopłaty unijne i różne dofinansowania, w których brali udział spowodowały, że to wyraźnie widać, że ich stopa życiowa poszła do góry. (...) Oraz jest taka grupa, która sobie w tej nowoczesności nie radzi... [UNM49]

Warte odnotowania jest, że dla tego rozmówcy zróżnicowanie zasobów materialnych nie wydaje się samo w sobie najważniejszym problemem, ale jest istotne jako czynnik

wpływający na mentalność ludzi znajdujących się na dwóch krańcach kontinuum majątkowego. Ci, którzy doświadczają ekonomicznej prosperity – *widać to po domach samochodach, telewizorach, antenach satelitarnych, hieh, wszystkich tych rzeczach* [UNM49] – zachowują również dobrostan psychiczny, natomiast w rodzinach, które nie radzą sobie ekonomiczne pojawiają się też inne problemy – na poziomie psychologicznym: *i to jest tak, gdzie alkohol jest codziennie, gdzie brak, taki brak chęci, woli i już jakby ta polaryzacja jest w moim odczuciu coraz większa* [UNM49]. W podobnym tonie wypowiada się również inny rozmówca – prezes stowarzyszenia działającego na rzecz kultury wsi w Podlesiu:

Jest też druga strona, taka mroczna, że jest dużo ludzi zdegenerowanych i jest dużo patologii, dużo alkoholików, dużo zatraconych ludzi, którzy nic nie robią, wszystko się wali, gnije im dom, biedują, narzekają. I te ich dzieci tak samo [PNM45].

Można zauważyć, że wypowiedzi obydwu rozmówców i podział, który opisują odnoszą się nie do ogółu mieszkańców miejscowości, z którymi są związani, a jedynie do mieszkańców zasiedziały, chłopskiego pochodzenia. Wyjaśniając aktualną sytuację rozmówca kontynuuje:

Pewnie dlatego, że ci, którzy kiedyś pili nie różnią się zbyt od tych, którzy teraz piją. Tylko kiedyś wszyscy mieli ogólnie mniej, a teraz ci, którzy chcą mieć więcej, no to mają więcej. Ta... i jakby ten rozdźwięk jest, w moim odczuciu jest coraz, coraz głębszy [UNM49].

Badani nie mówią natomiast o zróżnicowaniu majątkowym wewnątrz środowiska przybyszów, choć jedna z objętych badaniem rodzin nowoosadników znajduje się w dość trudnej sytuacji finansowej i musi polegać od czasu do czasu na wsparciu ze strony rolniczych sąsiadów, jej sytuacja nie wydaje się być rozpatrywana przez innych nowoosadników jako przykład takich samych procesów, które opisują w odniesieniu do miejscowych.

W okresie transformacji nowoosadnicy byli często ekonomicznie uprzywilejowani w stosunku do rolników, ze względu na posiadany kapitał kulturowy i w związku z tym większe możliwości i elastyczność w zakresie form zarobkowania. Ostatnie lata przyniosły zmianę tej sytuacji – ogólny wzrost poziomu zamożności społeczeństwa, deruralizacja wsi – przechodzenie do pracy w innych, dających bardziej stabilne źródło dochodu form zarobkowania, czy wreszcie możliwość pracy za granicą, a po części również wsparcie z rozmaitych programów rządowych i europejskich doprowadziły do znaczącego wzrostu dobrobytu ludności wiejskiej. Zmienia się w związku z tym pozycja nowoosadników w strukturze społeczności wiejskiej spadła, przynajmniej w ich subiektywnym odczuciu:

Więc tak naprawdę zaczyna się dosyć mocno to polaryzować, ze względu na to, że ten rolnik – ja tak powiem o moich obserwacjach, to co widzę i myślę – ten tutaj mieszkaniec, taki autochton, rolnik świętokrzyski, on jest coraz bardziej majątny, stać go na coraz więcej, więc domy rolników zaczynają być znacznie bardziej wystawne niż mój, hhe, a ja zaczynam być tutaj postrzegany jak ten... taki... taki zacofaniec, który... który tu stoi kością niezgody. Nie zgadzam się na światła wzdłuż drogi [UNM49].

Również nowoosadnicy korzystają z ogólnego wzrostu zamożności, z czym wiąże się większa dostępność miejsc pracy i funduszy na kulturę. O ile jednak w początkowym okresie (kilkanaście lat wcześniej) byli oni prekursorami w zakresie korzystania z nowoczesnych technologii, takich jak telefonia i internet – co wpływało na postrzeganie we wsi ich pozycji materialnej – w obecnej chwili utracili oni tę pozycję.

Inną sytuację obserwować można we wsiach, w których zachodzą procesy suburbanizacji. W jednej z podmiejskich miejscowości na Dolnym Śląsku badanych przez Katarzynę Kajdanek (2012: 29) osiedle suburbanitów określane jest przez miejscowych jako *Akwarium* lub *Oceanarium* ze względu na zamożność jego mieszkańców (*grubych ryb*). Podobnie też w Moczydle widać przejawy stereotypizacji, związanej ze statusem materialnym przybyszów:

R: Cyganię swoją tutaj ma tak zwaną i po prostu tutaj zamieszkuje już z żoną. Niby tu osiadł, ale jak to mówię, ma mieszkanie w Kielcach.

B: Czyli, tak jest faktycznie tutaj, a jeszcze nie przemeldował się?

R: Faktycznie mieszkający tutaj, a zameldowany jest w Kielcach. Tak to bywa, jak zawsze, czyli tak zwani bogacze [MMM51].

Liczna grupa niezameldowanych przybyszów z metropolii to bolączka wielu podmiejskich gmin (Kajdanek 2011, Kajdanek 2012). Sytuacja wspomniana przez rozmówcę nie jest więc niczym niezwykłym. Z wypowiedzi tej wnioskować można jednak również, że choć przybysz z Kielc zamieszkał w Moczydle na stałe, to dla sołtysa wsi, jego dom, to nadal *cygania*, drugi dom, dacha. I nie chodzi tu chyba jedynie o meldunek, ale o przynależność do innej kategorii społecznej, której cechą jest m.in. bogactwo. Rozmówca opisuje tak przybysza, pomimo że sam jest osobą zamożną, właścicielem firmy i pracodawcą.

Bez uwzględnienia czynnika ekonomicznego nie sposób analizować pozycji migrantów z miast jako liderów aktywności kulturalnej. Jeśli wnioskować z wypowiedzi samych społeczników – tak miejscowych jak i napływowych – w wyobrażeniach o świecie większości mieszkańców ich miejscowości nie ma miejsca na coś takiego jak bezinteresowna praca dla innych. Czy będzie to migrantka z miasta, która napisała wniosek projektowy na

odnowę domu wiejskiego, czy miejscowa rodzina opiekująca się wiejską kaplicą, czy radna organizująca festyny, czy urzędniczka organizująca warsztaty dla dzieci – wszyscy oni, wprost lub pośrednio, wspominają o krążących we wsi plotkach na temat korzyści, jakie rzekomo czerpią z tej pracy. Rodzimi społecznicy nie wierzą z kolei by zapraszani przez migrantów działających w „Odbudowie” artyści, w tym wypadku uczestnicy Festiwalu Źródeł byli gotowi występować nieodpłatnie: *Jakieś tam pieniądze były, na ten zespół musieli mieć. Nikt za darmo tam nie zagrał* [UMK52].

W wypowiedziach zasiedziałych mieszkańców wsi na ten temat wątek pieniędzy przewija się subtelnie lecz konsekwentnie. *Wszyscy patrzą przez pryzmat pieniądza* – podsumowuje rozmówczyni z Ustronia [UMK57]. O sukcesie liderki życia kulturalnego z Podlesia (promieniującym też na Ustronie) w dużym stopniu decydowała jej zaradność w zdobywaniu funduszy na działalność, ale też ogólna gotowość do udzielania pomocy potrzebującym: *Basia jest przychylna. Jak może to pomoże* [PMK30]. Rozmówczyni, która opowiadała o tej postaci z największym oddaniem była z nią zaprzyjaźniona, ale doświadczała też od niej realnego, wymiernego wsparcia w swojej dość trudnej sytuacji życiowej, takiego jak możliwość odbycia w „Odbudowie” stażu zawodowego. Cechą liderki jest więc nieodmiennie umiejętność zapewnienia wsparcia ekonomicznego, zawodowego, załatwienia trudnych spraw.

Trudno powiedzieć na ile jest to efekt dziedzictwa kultury tradycyjnej i okresu PRL, a na ile współczesnego etatyzmu i ekspansji rynku, jednak w kulturze wsi wydaje się dominować światopogląd utylitarno-materialistyczny. Pracę podejmuje się tylko za wynagrodzeniem, a w bezinteresowność się nie wierzy lub traktuje jako fanaberię bogaczy. *Wszyscy inni ludzie mówią* – cytuje sołtys Moczydła – *nieładnie to będzie wyglądało... „ile ten skurwysyn musi zarobić, skoro on tam własne pieniądze wkłada?”* [MMM51]. W sytuacji gdy właśnie wolontariat jest podstawą działalności kulturalnej w środowisku wiejskim, ta nieufność staje się najważniejszym czynnikiem utrudniającym spotkanie różnych grup mieszkańców, nie tylko migrantów i miejscowych.

Suburbanicy w społecznościach zasiedziałych mieszkańców

Na podstawie wywiadów przeprowadzonych w Moczydle i Ustroniu potwierdzić można, że najslabiej zintegrowaną kategorię kulturową mieszkańców obszarów wiejskich stanowią suburbanicy. Miało to wpływ również na realizację badań terenowych. Z tym typem migrantów trudno było przeprowadzić wywiad, czy to ze względu na odmowę, czy wręcz brak możliwości skontaktowania się. Samo otoczenie ich domów było tak zorganizowane by

utrudnić osobom postronnym kontakt z mieszkańcami: wysokie płoty, furtki bez klamek i domofonów, furtki oddzielone od drogi głębokim rowem, groźny pies biegający luzem po wewnętrznej stronie płotu skutecznie odstrasza niezaproszonych gości. Również zasiedziali sąsiedzi suburbanitów, choć sami łatwiej dostępni, niewiele wiedzą o nowych mieszkańcach. Źródła informacji o najbardziej izolujących się przybyszach są więc nader skąpe. Osoby i rodziny bardziej otwarte na społeczność lokalną są również bardziej otwarte na badaczy. Dokładna liczba gospodarstw domowych należących do suburbanitów była trudna do określenia nawet dla sołtysa Moczydła, pomimo że – jak wyjaśniają inni rozmówcy – część z przybyszów nie jest we wsi zupełnie obca, ale ma we wsi korzenie.

Przez miejscowych wspomniani byli dwaj ludzie (mężczyźni, nie ich żony) należący do tej kategorii, obaj udzielający się w wiejskich stowarzyszeniach, które na terenie Moczydła działają dość prężnie. Jeden był współzałożycielem zespołu „Moczydłanie”, drugim jest muzyk pomagający zespołom z terenu całej gminy w utrzymywaniu odpowiedniego poziomu repertuaru. Deklaruje on, jak również jego żona, że z sąsiadami (ludność zasiedziała) utrzymują kontakty dobre, ale niezbyt zażyłe i nie są zainteresowani w tym, aby te kontakty ożywiać. Małżeństwo – już w wieku emerytalnym – nie ma również i nie dąży do uzyskania kontaktów z innymi suburbanitami. Ich życie towarzyskie toczy się w kręgu przyjaciół, głównie z terenu Kielc, mających podobne zainteresowania i jak się zdaje – podobny poziom kapitału kulturowego. Swoją aktywność w stowarzyszeniu wiejskim motywuje raczej względami finansowymi (jest opłacany przez urząd gminy), choć twierdzi, że przez pozostałych członków traktowany jest z serdecznością. Wspomniał tylko o jednym przykrym wypadku, jaki spotkał go ze strony (prawdopodobnie) mieszkańców wsi: *No tak. Wręcz sobie pomagamy tak jak to, który może komuś z sąsiadów, to pomagamy. Wrogów nie mamy, oprócz tego, że nam w tą zimę wybili trzy szyby. Nie wiem czy to był kaprys pijanej młodzieży, ale przyjechaliśmy po Nowym Roku i były trzy szyby wybite* [MNM65]. Rzeczywiście, wybite okno nie musi być aktem wrogości, bo znajdujące się w okolicy pustostany należące do miejscowych spotyka ten sam los. Widać tu jednak również poczucie swojskości – przekonanie, że „nasza wieś by tego nie zrobiła”.

Z badań Katarzyny Kajdanek (2011) wynika, że brak związków pomiędzy napływową a zasiedziłą ludnością wsi podmiejskich wynika przede wszystkim z niechęci tych pierwszych do utrzymywania więzi sąsiedzkich. Przypadki suburbanitów z Moczydła i Ustronia potwierdzają tę tezę. W Moczydle pojawił się jednak również wątek odpychania przybyszów, którzy próbują się w życie wsi zaangażować. Sołtys wsi, wspominając wiejskie zebrania opowiadał:

R. (...) to właśnie kilka osób przyszło i tam starło się zabrać głos, ale tak jak mówię, ludzie na wsi nie są zbyt mili dla przybyszów i może się zniechęcili w stosunku do nich.

B. Czyli, że to tak jednak jest taki rdzeń?

R. Dystans [MMM51].

Ta opowieść przypomina relację Jacka Kurczewskiego (2006: 4) z sytuacji panującej na Śląsku Opolskim, gdzie podziały między ludnością zasiedziałą a napływową¹²⁶ pozostają widoczne nawet po kilku pokoleniach od momentu przesiedleń i migracji. Przy czym to ludność miejscowa, pomimo defaworyzowanej pozycji w okresie PRL i przynależności do mniejszości narodowej (Niemców) lub regionalnej (Ślązaków), stanowi grupę umocowaną i odgrywa dominującą rolę w życiu politycznym i społecznym zbiorowości lokalnej: *Klimat społeczny Olesna można określić więc jako wyższość kiedyś dyskryminowanej ludności autochtonicznej i zazdrość ze strony przybyszy z Polski i ich potomków* (tamże: 9). Również w Moczydle suburbanicy, mimo iż znajdują się na wyższej pozycji w ogólnonarodowym systemie uwarstwienia, w życiu lokalnym są zdominowani przez zasiedziałych mieszkańców, którzy w kontekście swojej własnej miejscowości stanowią grupę umocowaną. Porównując to z innymi wynikami badań wielokulturowych społeczności lokalnych, np. wspomnianymi badaniami Jacka Kurczewskiego, albo analizami dotyczącymi Podhala rodzi się ciekawa teza, że społeczność lokalna może stanowić układ, w którym podziały widoczne w makrostrukturach społecznych ulegają swego rodzaju zawieszeniu, czy też osłabieniu w konfrontacji podziałami o lokalnym charakterze. Zatem zasadnicze osie podziałów społecznych okazują się kontekstowo uwarunkowane – w systemach społecznych różnej skali, zmienia się ważność poszczególnych wymiarów zróżnicowania społecznego.

¹²⁶ Oczywiście zdaję sobie sprawę, że w przypadku Śląska podział na przyjezdnych i tutejszych nakłada się na różnice kulturowe, polityczne, czy też historyczne resentymenty, a więc nie wyjaśnia w całości sporu pomiędzy dwoma kategoriami mieszkańców. Tym niemniej, warto mieć w pamięci stanowisko Eliasa i Scotsona, że podział na zasiedziały (umocowany) i obcych jest często zasadniczą osią zróżnicowania, maskowaną jedynie przez kwestie etniczne, kulturowe i inne.

Rozdział 4. „Małe ojczyzny” jako przestrzenie społeczne i kulturowe

Choć ważny kontekst moich analiz stanowiły procesy deterytorializacji lokalności, to badania, które przeprowadziłam były mocno osadzone w określonym terytorium. Poszczególne kategorie kulturowe objęte niniejszym badaniem łączy *miejsce* zamieszkania, *przestrzeń*, w której się spotykają lub omijają, współpracują i wchodzą w konflikty. Życie ludności chłopskiej było (i nadal w znacznym stopniu jest) związane z ziemią ujętą w granice gospodarstwa, z terenem sołectwa, parafii, gminy. Migrantów z miast przyciągnęły do badanych miejscowości ich walory krajobrazowe, cechy kultury związane z tym krajobrazem, wyobrażenia i projekty związane z daną ziemią, okolicą, miejscem. Kategorią, która łączy przestrzenny i kulturowy wymiar lokalności jest *mała ojczyzna*. Bazując na konceptualizacji sformułowanej w Rozdziale 1., przez małą ojczyznę rozumiem komunikowany językowo obraz miejsca kluczowego z punktu widzenia biografii jednostki, z którym wiążą się silne emocje. Biograficzny i wyobrazeniowy charakter małych ojczyzn decyduje o ich różnorodności i niejednoznaczności. Biografie i wyobrażenia różnych osób są jednak kształtowane przez dość ujednoczone zespoły instytucji i wzorców kulturowych, zasadne są więc próby typologizacji małych ojczyzn.

Podstawę małej ojczyzny stanowi określone miejsce, dlatego rozdział zaczyna się od opisu granic przestrzennych badanych społeczności lokalnych i instytucji, które te granice wyznaczają. Dalej przechodzę do wewnętrznych podziałów terytorialnych w badanych miejscowościach i do opisu miejsc znaczących i ważnych dla badanych migrantów i autochtonów. Następnie próbuję przybliżyć różnorodną genezę małych ojczyzn wśród różnych kategorii rozmówców, szczególnie migrantów i miejscowych, a także wpływ migracji z miast na obrazy małych ojczyzn u rdzennych mieszkańców Moczydła, Podlesia i Ustronia. Ogólnie rzecz biorąc, dwa pierwsze podrozdziały opisują projekty lokalności „na teraz”, natomiast Podrozdział 4.3. przedstawia projekty na przyszłość. Te zaś różnią się znacząco wśród poszczególnych kategorii rozmówców, przekraczając podział na ludzi z miasta i ze wsi. Główną oś podziału dostrzegam w stosunku do modernizacji i dziedzictwa wsi tradycyjnej, dlatego też szczególną uwagę skupiam na wykorzystywaniu (a czasem wytwarzaniem) *dziedzictwa* kultury ludowej w budowaniu marki badanych miejscowości. Na koniec zaś próbuję podsumować problem różnorodności małych ojczyzn w badanym terenie.

4.1. Przestrzenie małych ojczyzn i co je określa

Od początku badań nad zagadnieniem małej ojczyzny uwagę badaczy przyciągał (...) *magiczny charakter miejsca urodzenia* (Kurczewska 2015b: 41). Idea małej ojczyzny zakłada (...) *nieustanne odtwarzanie emocji i nastawień intelektualnych związanych z miejscem narodzin jednostki* (tamże: 42). Z drugiej strony przykład jednostek, które często zmieniały w dzieciństwie miejsce zamieszkania pokazuje, że dla formowania się małej ojczyzny ważne jest przede wszystkim miejsce, w którym jednostka przeżywa pierwsze lata świadomego życia (Kurczewski 2015). Niewątpliwie jednak w namyśle teoretycznym kształtowanie się małej ojczyzny – począwszy od Stanisława Ossowskiego (1967) koncepcji ojczyzny prywatnej – związane jest przez badaczy z miejscem, w którym jednostka przechodzi zasadniczą fazę socjalizacji pierwotnej. Wnioskować by więc można, że dla pierwszego pokolenia migrantów z miast Podlesie, Ustronie i Moczydło nie mogły się stać prywatną ojczyzną, bo sprowadzali się nich jako dojrzałe jednostki, o ukształtowanym światopoglądzie, a ich małe ojczyzny pozostawili w miejscowościach dorastania, przede wszystkim w Kielcach. **Jednak niektórzy z migrantów – szczególnie grupa nowoosadników – traktują swoje obecne miejsce zamieszkania jak małą ojczyznę.** Przeprowadzka do wsi należała niewątpliwie do kluczowych momentów w ich biografiach, była często odzwierciedleniem ich światopoglądu, realizacją projektu na własne życie i w znacznym stopniu dalsze życie zdeterminowała. Zaangażowanie w działalność na rzecz lokalnego krajobrazu i społeczności poświadcza emocjonalny stosunek do nowego miejsca zamieszkania, o którym to miejscu wielu z nich potrafi barwnie i z zaangażowaniem opowiadać i pisać, odwołując się przy tym do określonych wizji wsi.

Wobec postępującej deterytorializacji lokalności, również małe ojczyzny stają się coraz bardziej rozproszone, szczególnie w przypadku osób mobilnych, jakimi często są migranci z miast do wsi. Tym niemniej mała ojczyzna ma – jak się wydaje nieodzowny – komponent terytorialny, a terytorium małej ojczyzny ze swej istoty musi być ograniczone. Z drugiej strony granice terytorialne są na ogół pochodną podziałów społecznych, administracyjnych lub historycznych, a więc zasadne wydaje się wiązanie małej ojczyzny z jakąś społecznością lokalną.

Instytucje definiujące granice społeczności lokalnej – sołectwo, szkoła i parafia

Na potrzeby realizacji niniejszego badania jako przybliżenie wiejskiej społeczności lokalnej obrano sołectwo i to granice trzech sołectw wyznaczyły teren badań. Znajduje to

uzasadnienie w wypowiedziach badanych, którzy mówiąc *ta wieś, nasza wieś*, albo *tamta wieś*, definiowali je właśnie w kategoriach sołectw. **Każde z sołectw, czyli wsi, ma też swoją specyfikę – dostrzeganą zarówno przez miejscowych, jak i napływowych mieszkańców.** Ta dostrzegana przez badanych specyfika opiera się często na czymś, co można by określić jako cechy kultury lokalnej. Z jednej strony zauważa się różnice gwarowe, tradycje zawodowe i w zakresie aktywności społecznej, z drugiej strony specyfika sięgać może nawet poziomu mentalności.

Z opisów Podlesia – wypowiedzianych przez przybywających z miast działaczy „Odbudowy”, ale też przez miejscową inteligencję – wyłania się ambiwalentny obraz społeczności zachowującej wiele wartościowych elementów kultury ludowej, ale równocześnie kultury ubóstwa. W takim tonie wypowiada się przyjeżdżający często do Podlesia warszawiak – w momencie realizacji badań pełniący funkcję prezesa „Odbudowy”:

Tak, tutaj jest całkiem nieźle, ale jak widzę to ludzie rozmawiają ze sobą i nieraz razem idą do kościoła, przeważnie starsi, ale młodzież też. Także nie jest chyba tak źle jak gdzieś indziej, tu jest chyba bardzo dużo. Jest też druga strona taka mroczna, że jest dużo ludzi zdegenerowanych i jest dużo patologii, dużo alkoholików, dużo zatraczonych ludzi, którzy nic nie robią, wszystko się wali, gnije im dom, biedują, narzekają. I te ich dzieci tak samo [PNM45].

Poprzednia prezes (oraz jej miejscowa współpracowniczka) ubolewa natomiast nad atomizacją społeczności Podlesia, w porównaniu chociażby do Ustronia, znanego jej dzięki „Odbudowie”:

To jest bardzo specyficznie, każda wieś inaczej bardzo. I ja to też obserwuję, że to aż zaskakujące jest, że świętokrzyskie wsie są bardzo zróżnicowane i to też jest chyba w zależności od położenia. Ta nasza wieś jest trochę z boku i każdy sobie żyje swoim, ale nie ma czegoś takiego, że wspólnie wieś coś robi. Ale Ustronie na przykład już jest inaczej, tam bardziej się potrafią zebrać wszyscy [PNK50].

W Moczydle z kolei miejscowe małżeństwo dostrzega brak charakterystycznego dla wielu wsi zwyczaju przesiadywania na przydomowych ławeczkach i mniejsze znaczenie drogi jako – jak określił to Tomasz Rakowski (2009: 72) – *społecznej tablicy*:

M: Na Owczary się wyjdzie, to jeszcze są ławeczki, jeszcze są takie tereny.

Ż: Ale tutaj ławeczek już nie mamy od ponad 20 lat. (...) Tutaj nigdy nie było na starej wsi, żeby się przesiadywało [MMM47 i MMK43].

Elementem lokalnej specyfiki bywają też charakterystyczne zawody wykonywane tradycyjnie przez mieszkańców. W Ustroniu jest to Ciesielstwo, natomiast w Podlesiu

rozmówcy dostrzegali licznych nauczycieli i w ogóle silne tradycje inteligenckie – co jeszcze dokłada się do ambiwalentnego wizerunku miejscowości:

Ale może trafiliśmy do specyficznej miejscowości, w naszym otoczeniu mieszkali jacyś tam byli nauczyciele, więc jakoś nie było to dla nich dziwne, że w naszym domu jest bardzo dużo książek (...) i taki ten dom był raczej artystyczny i trochę inny od pozostałych domów na wsi [PNK50].

Jednak zasięg danej społeczności lokalnej definiują nie tylko granice miejscowości, ale również kluczowe dla codziennego życia mieszkańców instytucje. W warunkach wsi polskiej są to tradycyjnie rejonowa szkoła podstawowa (ewentualnie gimnazjalna) i parafia, tudzież ośrodek zdrowia. Instytucje te utrzymują znaczenie w warunkach postępującej deterytorializacji lokalności i w związku z tym wciąż są ważnym elementem małej ojczyzny przeciętnego mieszkańca badanych miejscowości. Jednak nie dla wszystkich kategorii mieszkańców są one równie istotne. Ich rola jest na ogół mniejsza m.in. dla migrantów z miast. Prócz nich występują zakorzenione w krajobrazie wsi instytucje zrzeszeniowe, takie jak OSP lub koła gospodyń wiejskich, w badanej okolicy częściowo zastąpione przez wiejskie stowarzyszenia i zespoły folklorystyczne. Zastanawiać się można czy wobec wzrastającej roli rynku i konsumpcji, do ważnych instytucji, wokół których formuje się społeczność lokalna nie należałoby zaliczyć również sklepów, banków, czy innych punktów usługowych, jednak ze względu na znaczne rozproszenie takich punktów oraz panującą w nich często anonimowość nie-miejsc, nie mogą one zastąpić instytucji dotychczas dominujących w wiejskiej społeczności.

W Moczydle, Podlesiu i Ustroniu niewiele jest tego rodzaju instytucji i wsie te zajmują pod tym względem pozycję satelicką wobec innych miejscowości, co wpływa również na definiowanie przez mieszkańców granic swoich społeczności lokalnych.

Szczególnie w Ustroniu, które stanowi element zgrupowania kilku blisko powiązanych ze sobą wsi, skupionych wokół Dużej Wsi, w której znajdują się wszystkie najważniejsze dla społeczności lokalnej instytucje, poczynawszy od najstarszego z nich kościoła parafialnego, widać myślenie w kategoriach właśnie zgrupowania miejscowości jako pewnej całości, której Ustronie jest tylko częścią.

Cytowane już wcześniej małżeństwo nauczycieli – mieszkające zresztą bardzo blisko Dużej Wsi – z dumą wylicza wszystkie zlokalizowane w niej instytucje, nie jedyny raz zwracając uwagę na przypominający miasteczko charakter miejscowości:

Ż: Te Skowronki to właśnie tam mają te swoje próby właśnie w tym Klubie Rolnika i on jest przy remizie w centrum Dużej Wsi naprzeciwko szkoły. Mamy też ośrodek

zdrowia, mamy przedszkole, mamy aptekę, wszystko mamy, takie małe centrum.

B: Tak trochę rzeczywiście miasteczkowo.

Ż: Mieliśmy kiedyś bank, była poczta.

M: Teraz jest filia [UMK47 i UMM47].

Chociaż wszystkie te instytucje są zlokalizowane w sąsiednim sołectwie, są jednak przedmiotem dumy również dla korzystających z nich mieszkańców Ustronia. W powyższym fragmencie wywiadu powtarza się słowo „[my] mamy”. W przeszłości wszystkie wieśki składowe brały też pierwszy człon swojej nazwy od Dużej wsi, a właściwa nazwa miejscowości była traktowana jako uzupełnienie, np. Duża Wieś-Ustronie, co chyba dodatkowo wzmocniło w mieszkańcach poczucie jedności. Kiedy więc radna opowiada o oddolnej aktywności mieszkańców odnosi się zarówno do „swojej” wsi – Ustronia, jak też do szerszej grupy miejscowości, które są najbliższym punktem odniesienia przy opisie własnej wioski:

To stąd wyszła inicjatywa z naszej wsi, żeby robić wodociągi na [okolicznych wsiach], pierwszy komitet tutaj 1983 roku zawiązaliśmy i tutaj rozpoczęło się wodociągowanie praktycznie gminy, tej części gminy zachodniej. I za naszym komitetem zawiązały się kolejne komitety takie społeczne budowy wodociągu, zdobyli pieniądze i wtedy zaczęło się takie wodociągowanie wsi wszystkich [UMK52].

Podobnie też na pytanie o to, czy we wsi działają stowarzyszenia, koła gospodyń wiejskich, zespołach muzycznych, czy folklorystycznych, badani często zaczęli opowiadać o instytucjach zlokalizowanych w Dużej Wsi, nawet jeśli w ich działalności nie uczestniczyli – według ich wiedzy – nikt z Ustronia:

B: A tutaj z sąsiedztwa na przykład z tej strony wsi ktoś jest w tych Skowronkach albo w tym kole?

R: Nie, tu chyba nie, nie ma tu, tu nie ma. Raczej tam z okolic blisko koło kościoła, bo one się dość często tam spotykają, także raczej tam stamtąd są [UMK47].

Druga z cytowanych kobiet nie posługuje się nawet w tym kontekście nazwami miejscowości, ale dzieli przestrzeń lokalną (i zamieszkujących ją ludzi) na „tu” i „tam”, przy czym owo „tam” znajduje się ewidentnie wewnątrz jej małej ojczyzny.

Parafia, tak jak szkoła, wyznacza więc granice małej ojczyzny większości miejscowych rozmówców.

Podobnie sytuacja przedstawia się zresztą w Moczydle. Starsze z działających we wsi stowarzyszeń – to, które powstało spontanicznie, bez inspiracji ze strony Urzędu Gminy, ale na bazie sieci relacji nieformalnych – zrzesza przyjaciół i znajomych z kilku sąsiadujących

miejsowości, a jako obszar działania przyjęło Moczydło, Jodełkę, a w niektórych sytuacjach wręcz obszar gminy. Przewodniczący stowarzyszenia – a jednocześnie jeden z dwóch miejscowych radnych – opowiada o **przewyciężaniu podziałów między miejscowościami jako o elemencie programu:**

R: *W Stowarzyszeniu działają i z Miasteczka i z Jodełki i z Moczydła. Najwięcej Jodełka i Moczydło. Tak wspólnie to robimy troszeczkę i tak fajnie. Po co tam ma być podział? Jesteśmy w jednej szkole, w jednej parafii. Wyszliśmy z takiego założenia.*

B: *Chyba ma to sens.*

R: *Ma to sens.*

Również sołtys Moczydła myśli o swojej wsi i sąsiedniej Jodełce jako o pewnej jedności, jednocześnie jednak ubolewając nad słabnięciem więzi pomiędzy obydwoma miejscowościami, co jednak przedstawia jako element ogólnych przemian wsi świętokrzyskiej. **Wygląda więc, że procesy dezintegracji wspólnoty wiejskiej przekładają się również na słabnięcie więzi między miejscowościami:**

R: *Teraz już jesteśmy podzieleni przez okręgi wyborcze, bo dawniej było jako Moczydło – Bukowo - Jodełka, jako jeden okręg wyborczy, a teraz mamy Moczydło jako jedno osobno - jeden radny i Jodełka też będzie jeden radny. (...)*

B: *To taka jest jedna społeczność, czy jednak każda wieś, to tak sobie... czy jest wyraźna... czy zaznacza się jakiś podział między tymi miejscowościami?*

R: *Dawniej jeszcze jak... cofnę się gdzieś ze 20 lat temu, to nie było rozszady. Jodełka i Moczydło, to była niby jedność wszystko wtedy, a teraz każdy rzepkę w swoją stronę ciągnie.*

B: *Czyli jest jakaś tam... przy czym? Przy podziale środków, czy przy jakichś innych okazjach?*

R: *Każda społeczność się zamyka w sobie i każdy uważa swoją prawie za najważniejszą. Tak jak wszędzie jest. Znajdzie się kilku mądrych, który potrafi skupić koło siebie kilkanaście osób i ci będą decydowali lub decydują o wszystkim. Tak samo jest na naszej wsi, tak samo jest na sąsiednich wsiach – tak jest wszędzie [MMM51].*

Wniosek ten jest zaskakujący, biorąc pod uwagę, że w latach 90-tych Moczydło miało swoją własną szkołę podstawową, a więc instytucjonalnych więzi z Jodełką powinno być mniej. Sama likwidacja szkoły i przeniesienie dzieci do szkoły podstawowej w Jodełce stało się jednak podłożem podziałów, nawet wewnątrz społeczności moczydlańskiej. Część rodziców z Moczydła nie zaakceptowała decyzji rady gminy i zdecydowała się posłać dzieci do szkoły w sąsiedniej gminie:

R: *Tam jest kilka minut, także dzieci mają naprawdę wygodę. Wcześniej tam były lepsze warunki, bo tam wcześniej hala była wybudowana i większa niż u nas w Jodełce. Teraz, powiedziałbym szczerze, że raczej lepsze są warunki u nas w w Jodełce, bo jest nowa hala też oddana, stołówka i mi się wydaje, że lepsza kadra dydaktyczna. Tym bardziej, łatwo spojrzeć - od nas takich bardziej znanych więcej osób jest niż tam, także automatycznie poziom kształcenia musi być wyższy. (...) Każdy ma prawo wyboru, aczkolwiek, co niektórzy już zaczynają przebąkiwać, że zastanawiają się czy nie powrócić jednak do matuszki [MMM51].*

Co znamienne, to rodziny mieszkające bliżej Jodełki, a dalej od granicy gminy zdecydowały się na posłanie dzieci do odleglejszej szkoły. W wypowiedzi sołtysa cały konflikt wygląda jak kłótnia w rodzinie – to jednak szkoła w Jodełce jest *u nas*, a zbuntowani rodzice po opadnięciu emocji wracają *do matuszki*.

Znaczącą rolę szkoła odgrywa szczególnie w konstruowaniu małej ojczyzny młodego pokolenia. **Sieci przyjaciół** objętej badaniami młodzieży z Moczydła, Podlesia i Ustronia obejmują więc zazwyczaj młodych ludzi z kilku sąsiadujących miejscowości, z którymi uczęszczali do tych samych szkół. I tak grupa młodych mężczyzn z Podlesia, spędzających czas na przystanku autobusowym, których szkoła podstawowa i gimnazjum mieściły się w pobliskim miasteczku, w dalszym ciągu chętnie korzysta z infrastruktury sportowej znajdującej się obok gimnazjum, do którego razem uczęszczali:

B: *A ogólnie z ludźmi z Miasteczka macie dobre relacje?*

R1: *Tak, nabraliśmy kontaktów w szkole trochę, idzie się, bardzo dużo ludzi się zna.*

B: *Często tam zajeżdżacie? Pewnie bardzo często, do tych ludzi stamtąd.*

R2: *Nie jeździmy na żadne piwo, tylko na Orlik, na tenisa.*

B: *Jest tam tenis?*

R1: *Tenis ziemny, piłka ręczna, piłka siatkowa, kosz, piłka nożna w szczególności, całe boisko do piłki nożnej taka murawa jest [PMM16 i PMM20].*

Program „Orlik” wpłynął więc także na społeczne zachowania wiejskiej młodzieży, a **infrastrukturę sportową uważać można za poważny katalizator relacji społecznych.**

Choć więc, z wielu względów, w moich badaniach sołectwo było główną jednostką wyznaczającą teren badania, same badania potwierdzają, że na lokalność składa się wiele bliższych i dalszych jednostce kręgów. Niektóre z nich definiowane są przez przynależność **do istotnych instytucji**, do których, **prócz szkoły i kościoła, należałoby jeszcze dodać radnego i coraz bardziej rozbudowaną na polskiej prowincji infrastrukturę sportową oraz instytucje trzeciego sektora.** Rola tych instytucji jest zasadnicza i wydawać by się

mogło, że współcześnie powinny one znaczyć coraz więcej – kosztem więzi rodzinnych i sąsiedztwa przestrzennego. Jednak siła oddziaływania wielu z tych zakorzenionych terytorialnie instytucji spada. Terytorialne granice ich oddziaływania osłabia również pojawienie się migrantów z miast, którzy często z tych instytucji nie korzystają. Ci spośród badanych, którzy wychowywali we wsi swoje dzieci posyłali je wprawdzie do szkół rejonowych, ale na ogół były to małżeństwa z pustym gniazdem, a zwłaszcza na przedmieściach częste jest posyłanie dzieci do szkół w mieście metropolitarnym. Jeszcze bardziej widać to na przykładzie związków z parafią. Zdecydowana większość badanych migrantów jest kościołowi niechętna, lub obojętna religijnie i nie uczestniczy w życiu parafii. W związku z tym zauważyć można, że wśród przybyszów zamieszkujących w Ustroniu znacznie mniej jest myślenia o wszystkich przyległych wsiach. Z kolei, autochtoniczni mieszkańcy Ustronia, mówiąc o działających we wsi instytucji pozarządowych nie wymieniali nigdy wśród nich Stowarzyszenia „Odbudowa”, w którym aktywnie działała rodzina migrantów z Przysiółka i które organizując Festiwal Źródeł współpracowało również z miejscowymi właścicielami gospodarstw agroturystycznych. Miejscowi nie traktowali więc tego stowarzyszenia jako „swojego”, w przeciwieństwie do organizacji pozarządowych działających w Dużej Wsi. Mimo działania na tym samym terytorium nie weszło ono w obręb wyobrażenia małej ojczyzny. Choć więc mała ojczyzna jest obrazem jakiegoś terytorium, to co na tym terytorium zostaje zauważone i zapamiętane zależy od tego czy znajduje się to w obrębie społeczności lokalnej.

„Góra” i „dół” wsi oraz inne podziały wewnętrzne

Wewnątrz sołectw dostrzec można wewnętrzne zróżnicowanie terytorialne. Wspominając swoje dzieciństwo w Bukowinie Tatrzańskiej Antoni Kroh (1999) opisywał samorzutnie wytwarzający się podział między uczniami pochodzącymi z górnej części wsi (górzanami) i tymi z dołu (dolanami). W Górach Świętokrzyskich różnice wysokości są o wiele niższe niż na Podhalu, ale najwyraźniej podobny podział wytworzyć się może wszędzie gdzie główna wiejska droga biegnie z góry na dół, bo zarówno w wywiadach z mieszkańcami Podlesia, jak i Ustronia pojawił się wątek „dołu” i „góry wsi”. Te przestrzenie wyróżniają się konkretnymi cechami i wytwarzają dość słabe, ale jednak deklarowane poczucie identyfikacji. Przykładem może być poniższy fragment rozmowy z nastoletnimi mieszkańcami Podlesia, którzy samorzutnie, nie pytani o tego rodzaju podziały zaczęli opowiadać:

M3: Jakby podzielona ta wieś dolna i górna. My należymy do tej takiej tutaj, tej lepszej. (...) Tam są domy sami starsi ludzie mieszkają.

R1: *Magister jeszcze do nas jest.*

R3: *Magister do nas.*

B: *A który to mniej więcej numer domu? Jak to się dzieli?*

R1: *Nie wiadomo ile. Koło 40 [PMM16 i PMM18].*

Deklaracje młodzieży znalazły pewne potwierdzenie u sołtycki wsi i jej ciotki mieszkającej w tej samej miejscowości. Podobnie w Ustroniu dwie rozmówczynie – lokalne aktywistki – samorzutnie zaczęły rozmawiać o tym jak trudno jest powiedzieć coś o wszystkich mieszkańcach wsi, ze względu na jej wielkość i zróżnicowaną mentalność mieszkańców poszczególnych części:

R1: *Może nam się tak wydaje, może jest wszystko fajnie. W nas wieś jest duża i (...) dół zawsze liczy na górę, bo mówią, że na górze ludzie zawsze się dogadają, że są inni lepsi, że wy tam zawsze wszystko zorganizujecie i wy się dogadacie.*

R2: *Więcej inicjatyw, bo tak.*

R1: *To się jakoś utarło od zawsze, że na górze zawsze macie jakieś takie, prędzej się dogadacie ze wszystkim.*

R2: *Tutaj tacy mieszkają społecznicy, inicjatorzy wszystkich pomysłów [UMK52 i UMK57].*

Rozróżnienie na górną i dolną wieś nie wydaje się wytwarzać silnych identyfikacji, jednak wypowiedzi mieszkańców Ustronia na temat cech górnej i dolnej części wsi potwierdzają, że więzi sąsiedzkie mają znaczenie dla funkcjonowania lokalnego społeczeństwa obywatelskiego (G. Pyszczek, 2004). Tam gdzie są one bardziej rozwinięte, znacznie łatwiej o samoorganizację społeczności i skuteczniejsza jest walka o takie udogodnienia jak wodociągi czy kanalizacja.

Wśród źródeł podziału wskazać można z jednej strony dużą (kilka kilometrów) długość wsi i **wynikający z niej podział obowiązków wobec parafii**: *Takie wszystkie inicjatywy to tu od góry jak coś trzeba czy wieniec czy dożynkowy, to wszystko z góry. A tamci tak zazdroszczą i potem się tak starają, jak winy do kościoła robimy to z kolejki w jednym roku robi góra, a w drugim kolejnym roku dół wsi [UMK57].* Z drugiej strony, jeden ze starszych rozmówców wyjaśnia większą aktywność i lepszą współpracą między mieszkańcami „górnego” Ustronia zwykłą koniecznością:

U nas było podyktowane tym, że u nas się musieli ludzie trzymać bardzo razem bo nie było wody i wszyscy musieliśmy jechać do źródeł całe lato, zima do Przysiółka, do tych dzbanów. To tylko, że tam jest teraz inaczej. Podjeżdżało się i ręką się nabierało wodę. To przez zimę to ludzie tak: o, zbieramy się chłopcy, poszły rozmawiały się, drogę

przetorowały jakimś jednym koniem wszyscy jadą po wodę bo droga przetorowana ale jeden drugiemu musiał pomóc. Sam nie dał rady nikt. Tam tego nie mieli i nie było takiej jedności [UMM70].

Trudności jednoczą więc mieszkańców wsi – tak kiedyś jak obecnie. Wygląda jednak na to, że wytworzone przez trudną sytuację dyspozycje społeczne utrzymują się wśród mieszkańców górnej części Ustronia nawet po usunięciu źródeł problemów. Młoda kobieta z dolnej części wsi przypisuje mieszkankom „góry” przynależność do organizacji pozarządowych, do których one bynajmniej nie należą:

B: Kto organizuje te rzeczy?

R: A są tam kobiety takie z góry bardziej właśnie biorące jakiś udział w kołach gospodyń wiejskich, czy coś takiego [UMK22].

Co istotne, również mieszkająca we wsi i współpracująca z miejscowymi aktywistkami migrantka z Kielc jest świadoma funkcjonującego w ramach wsi podziału, o którym dowiedziała się od miejscowych, co oznacza, że w Ustroniu występuje jakaś narracja na ten temat:

Ż: I zawsze jest tak dziewczyny mówią, że wieś jest podzielona na dół i na górę. I ci z góry się potrafią zorganizować a ci z dołu zawsze są zazdrośnikami i są przeciwni górze. I jest taka granica nie pisana.

B: A gdzie ona przebiega, w którym miejscu.

Ż: A za domem wiejskim.

M: To jest tak połowa wsi [UNK45 i UNM47].

Warto przy tym zauważyć, że **niemal wszyscy migranci z miast osiedlili się w górnej części Ustronia**. Ta część wsi jest zarazem bliższa Kielc i w której zlokalizowana jest większość gospodarstw agroturystycznych, które ściągnęły do wsi pierwszych przybyszów z miast. Powstawanie gospodarstw agroturystycznych było zaś powiązane z większą aktywnością społeczną mieszkańców.

Tak jak w Podlesiu, w którym granicę między dołem a górą wyznaczał dom miejscowego oryginała, zwanego prześmiewczo Magistrem, tak w Ustroniu linię podziału wyznacza charakterystyczny punkt – Dom Wiejski, znajdujący się obok zrujnowanego już w tym momencie GS-u.

Specyficzna jest również pozycja należącego do sołectwa Ustronie, ale funkcjonującego jak odrębna miejscowość Przysiółka. Leży on na obrzeżach gminy i pod wieloma względami ma silniejsze związki z położonymi w sąsiedniej gminie miejscowościami. Tradycyjnie dzieci z Przysiółka nie uczęszczały więc do szkół w Dużej Wsi

(jak reszta dzieci z Ustronia), ale w innych miejscowościach. Wyjątkiem były dzieci wspomnianej już wielokrotnie pary nowoosadników: *Z Przysiółka nikt oprócz naszych chłopaków nie chodził do szkoły w Dużej Wsi (...) Tylko oni chodzili tutaj do tej szkoły, podejrzewam w historii Przysiółka* [UNM49], co zostało potwierdzone przez ich miejscowych sąsiadów. Jeśli chodzi o życie religijne, to rdzenni mieszkańcy uczestniczą w życiu dwóch parafii:

Ż: Do kościoła w ogóle, czy tu, czy tu.

M: Jak się zdarzy to się pójdzie [UMK62 i UMM67].

Po kolędzie przyjmują księży z obydwu parafii, bo przez lata dzieci chodziły do szkoły i miały religię z księżmi z Łączny, dwukrotnie też odbywają poświęcenie pól. Również mieszkańcy Ustronia często mówią o Przysiółku, jako o osobnej miejscowości, jako „tam”:

B: A tutaj jest jeszcze coś takiego jak Festiwal Źródeł w samym Przysiółku?

R: No jest, no to często właśnie nawet tam jak idą przez Przysiółek, to tu przez Ustronie też właśnie przechodzą, u Ali też się zatrzymują [UMK47].

Inaczej niż główna część Ustronia – w którym liczba domów rośnie – położony na uboczu Przysiółek tracił w ostatnich dekadach autochtonicznych mieszkańców, a w to miejsce powstało kilka gospodarstw domowych migrantów z miast i jedno cudzoziemskie.

Zarówno przybysze jak i część miejscowych zajmuje się nietypowymi formami zarobkowania – agroturystyką oraz hodowlą koni wierzchowych, co dodatkowo wzmacnia specyfikę tej osady w oczach mieszkańców Ustronia.

Tam jest taka enklawa [UMK57] – powtarza się w wypowiedziach badanych. Ten status niekoniecznie odpowiada miejscowym, jednak jest czynnikiem przyciągającym przybyszów, zarówno turystów, jak i osadników uciekających przed gwarem cywilizacji. Można więc powiedzieć, że wiedza na temat lokalnego otoczenia jest podzielana przez obydwie grupy, jednak odmienny jest ich stosunek emocjonalny do jego właściwości.

Jeszcze inaczej wygląda wewnętrzne zróżnicowanie największego i szybko rozbudowującego się Moczydła. Biegająca przez wieś ruchliwa droga do Kielc, wzdłuż której powstaje większość nowych domów, zmieniła strukturę urbanistyczną miejscowości. Stara Wieś, będąca niegdyś główną częścią Moczydła, znalazła się na uboczu, a główną częścią wsi stała się Ulica Świętokrzyska. Wraz z postępującą suburbanizacją, poszczególne części również zostały decyzją gminy przemianowane na ulice, co doprowadziło do dyskusji nad nazewnictwem, którą wspominają mieszkańcy położonych najbliższej zalewu Włók:

M: Tutaj chyba taka najbardziej zorganizowana ulica jest wie pani. Kilka lat temu to były tylko 3 wsie: Moczydło Stara Wieś, Moczydło Chatupniki i Moczydło Włoki. Tak

ludzie mówili. Skąd to się wzięło nie wiem, nie umiem pani wytłumaczyć. Włóki, Włóki i tak została ulica. Mnie się to osobiście nie podobało. Na zebraniu to tam proponowałem czy Partyzantów bo jest pomnik partyzantów przy zalewie, nie? A w końcu to sobie zażartowałem a nazwijmy tą ulicę Ptasią bo mieszka Sroka, mieszka Gawron, mieszka Pióro, mieszka Łabęcki, wie pani to taka ptasia ulica. To zaczęli się śmiać wszyscy.

B: I zostały Włóki.

Ż: Ludzie starsi się przyzwyczaili.

Przywiązanie do dawnych nazw nie jest więc powszechne, a w ferworze wprowadzania miejskich rozwiązań, również i one ulegają zmianom. Specyfika rozwoju Moczydła polega jednak na tym, że nowe gospodarstwa domowe tworzone są przede wszystkim przez dzieci dotychczasowych mieszkańców, więc na nowej ulicy reprodukuje się relacje sąsiedzkie ze starych części wsi:

Tutaj się praktycznie każdy zna. Nawet jak my, tu mieszkamy wszyscy, to wszystko starzy mieszkańcy. My znamy się, bo powiedzmy nasi dziadkowie... tu był kiedyś, 30 lat temu czy więcej troszeczkę, to tej części Moczydła nie było, bo tam było kilka domów tylko. Na wsi byli moi rodzice, sąsiedzi jedni, drudzy, trzeci. Oni mieszkali w tamtej części Moczydła, w starej wsi, a tutaj były takie dodatki. Jak rodzice nasi, czy sąsiedzi poženili się, to rodzice im dali tutaj ten kawałek pola i się tutaj pobudowali i tak zostaliśmy później my wszyscy. Ale to się przenosiło z tamtej części. Tam byliśmy sąsiadami praktycznie wszyscy. Akurat my to nie, bo my to troszeczkę później, ale rodzice moi tam mieszkają, kilka działek do tyłu. Sąsiadka, to byli sąsiedzi przez miedzę, następna sąsiadka znowu przez miedzę. Po latach przenoszone w drugą część [MMM47].

Moczydło zachowuje więc względną jedność społeczności lokalnej, a różnice pomiędzy poszczególnymi częściami nie są często wzmiankowane przez rozmówców. Dostrzegają oni przede wszystkim specyfikę najbliższej Kielcom części wsi, w której osiedliło się **więcej nie powiązanych rodzinie z resztą wsi migrantów z miast.** Wyobrażenia na temat małej ojczyzny są tu więc zróżnicowana, ale definiując ją wszyscy mają na myśli to samo terytorium.

Znaczące miejsca

W badanych miejscowościach granice małej ojczyzny są jednak nie tylko przestrzenne, ale i społeczne, a głównym czynnikiem, który te granic społeczne wytycza

niewątpliwie pozostaje więc rodzinno-sąsiedzka. Pierwszym kręgiem małej ojczyzny i najbardziej znaczącą jej częścią jest dom rodzinny. Życie społeczne wszystkich ujętych niniejszymi badaniami kategorii mieszkańców wsi jest w nim skoncentrowane, a słabnięcie kluczowych instytucji kultury ludowej, rosnący komfort domostw i rozpowszechnienie mediów elektronicznych wydaje się ten stan podtrzymywać. Choć przeciętny mieszkaniec współczesnej wsi spędza dużo czasu z dala od domu – w pracy, w szkole, na zakupach, w urzędach – to z drugiej strony, kurczy się czas spędzany poza domem w społeczności lokalnej: przy pracach rolniczych, w sąsiedztwie, w kościele, czy wśród rodziny poszerzonej.

Domocentryczne nastawienie polskich suburbanitów, które opisywała Katarzyna Kajdanek (2010, 2011) **dominuje również wśród innych kategorii mieszkańców badanych miejscowości – zarówno miejscowych, jak i napływowych**. Nowe gospodarstwa tworzone przez potomków miejscowych mieszkańców często oddzielają się od świata zewnętrznego takimi samymi barierami architektonicznymi, jakie budują przybysze z zewnątrz. Oczywiście młodsze pokolenia znaczną część spędzanego w domu czasu poświęcają na aktywność w sieci, starsze zaś oglądając telewizję. Domownicy mogą być więc nieobecni duchem i przeżywać problemy mieszkańców innych części świata, kontaktować się z bliżej lub dalej zamieszkującymi znajomymi, tudzież oddalać się do światów zupełnie fantastycznych, ciałem jednak pozostają w swojej najbardziej oswojonej przestrzeni.

Pojawiają się jednak w badanych miejscowościach nowe typy miejsc trzecich (Oldenburg 2000), które mają stanowić przestrzeń spotkania dla tych mieszkańców, którzy zdecydują się wyjść poza obręb własnego gospodarstwa domowego. Ich powstawanie jest finansowane z budżetów instytucji samorządowych, rządowych i funduszy europejskich, jednak inicjatywa często wychodzi od samych mieszkańców, którzy dostrzegają potrzebę tworzenia przestrzeni dla wspólnego spędzania czasu wolnego, szczególnie dla dzieci i młodzieży, oraz pomieszczenia, w którym mogłyby się odbywać zebrania wiejskie.

Szczególnie lokalni działacze są świadomi znaczenia takich miejsc dla społeczności lokalnej, co wydaje się pośrednim skutkiem oddziaływania nauk społecznych, które poprzez dyskurs publiczny i system kształcenia kształtują również świadomość lokalnych elit, takich jak społeczniczka z Podlesia:

R: A ta nasza wieś to taka bardzo zróżnicowana, społecznie to taka troszeczkę zdegradowana bo tak dużo ludzi wyjechało młodych. Nie ma takiej młodzieży prężnej też. No może tam trochę próbuje się. Po pierwsze dawno nie ma szkoły tu, zlikwidowana została szkoła już dawno. Na dobrą sprawę nie ma sklepu, tylko te obwoźne sklepy. A jak nie ma szkoły to nie ma miejsca, nawet jak nie ma szkoły, a

*zostaje budynek, to jest miejsce gdzie ludzie młodzi, starsi ewentualnie mogą się spotkać. A tak to jakby ta wieś została wyprowadzona, młodzież została wyprowadzona poprzez to, że wyprowadzeni zostali do szkół (...). Teraz to wszyscy wożą do Miasteczka, te dzieci nawet ze szkoły jak jadą to ile 5 minut nawet nie mogą porozmawiać ze sobą. Oni tak się nie spotykają, a dawniej szło się ze szkoły to się szło godzinę do Miasteczka. Posiadywało się tam, pogadało się i tak to było. Tak że naprawdę jak nie ma miejsca nawet nie ma gdzie zebrania zrobić na dobrą sprawę. Przyjedzie burmistrz no to do domu sołtyski przeważnie no to ileż tam ludzi wejdzie? A jak jest ważna sprawa to ci ludzie chcieliby to stoją gdzieś z tyłu na korytarzu, nic nie wiedzą co burmistrz mówi i też to denerwujące. **Pierwsze co trzeba robić, tu już rozmawialiśmy, to jednak robić tą przestrzeń taką społeczną żeby w ogóle mówić o uspołecznieniu wsi.***

B: Ta leśniczówka nie mogła by być?

R: Leśniczówka nie ma miejsca, właśnie o to chodzi, że tam największy pokój to jakby moja kuchnia. Wbrew pozorom, bo tak się wydaje, że jest duża, ale tam na dole jest podzielone raz, dwa, trzy, cztery pomieszczenia i szeroki korytarz. Po prostu funkcja tej leśniczówki była głównie mieszkalna i na dodatek jeszcze trzeba by tam dużo... remont wielki przeprowadzić, ale kto to robi? Przecież to „Odbudowa” tego nie robi. Nawet gdyby chcieli, to nie są właścicielami [PMK58].

Rozwój transportu i tzw. przestrzeni tranzytowych (Augé 2011) doprowadził więc do tego, że **relacje międzyludzkie, które rodziły się niejako przy okazji wykonywania codziennych zadań – nieorientowanych bezpośrednio na budowanie kapitału społecznego – trzeba obecnie budować w sposób celowy i intencjonalny.**

Wywiera to wpływ na obrazy małej ojczyzny, szczególnie u najmłodszego pokolenia, wychowanego już w obecnych realiach społecznych i technologicznych.

Istnienie między- i ponadlokalnych powiązań jednostek powoduje, że relacyjne postrzeganie lokalności prowadzi do jej ekstensji, rozumianej jako sposób interpretowania lokalności polegający na włączaniu w obręb tego, co „bliskie” i „miejscowe”, miejsc, zjawisk i osób odległych terytorialnie, powiązanych jednak z osobami (przede wszystkim) rozpoznawanymi jako posiadające owe cechy bliskości i umiejscowienia (Wojakowski 2013b: 138).

Sieciowe ujmowanie przestrzeni (Ossowski 1966, Appadurai 2005, Wojakowski 2013b). *Sieć lokalnych przepływów* (Wojakowski 2013b: 139) obejmuje niektóre miejsca odległe w

przestrzeni, szczególnie te, w których mieszkają znaczący inni albo mieszkał kiedyś sam informator, a pomija niektóre konteksty lokalne, np. napływ nowych mieszkańców.

Obserwacja podlegającego suburbanizacji Moczydła wskazuje, że **powracający do wsi potomkowie miejscowych rodzin i „obcy” w podobny sposób organizują przestrzeń wokół własnych domów**. Nowe gospodarstwa składają się na ogół z domu mieszkalnego i garażu, otoczonych trawnikiem (ewentualnie z klombami kwiatów), iglakami a wreszcie solidnym płotem. Mieszkańcy tych domów są dość **mobilni, a przemieszczają się najczęściej samochodami**, unikając chodzenia po wsi piechotą. Furtki oddzielone od drogi rowem, albo takie pod którymi rośnie równy, nigdy nie deptany trawnik (co świadczy o tym, że jedyną używaną drogą wyjścia z gospodarstwa jest brama dla samochodów) pojawiają się nie tylko w obejściach przybyszów z Kielc, ale również zasiedziałyh mieszkańców.

Zamiast ciągłej przestrzeni, którą trzeba krok po kroku przemierzyć w ramach prac polowych, w drodze do szkoły, kościoła, czy na targ, mamy kolekcję miejsc – dom, szkoła, kościół – pomiędzy którymi odbywa się szybkie przemieszczanie, przy zminimalizowanym kontakcie z przemierzaną przestrzenią, a znaczna część czasu spędzanego w tych miejscach przeznaczana jest na przetwarzanie treści symbolicznych, abstrakcyjnych, często nie związanych bezpośrednio z lokalnością. **Mała ojczyzna staje się więc coraz bardziej punktowa, choć rozrzucona na większym niż ongiś obszarze, a przestrzeń pomiędzy węzłowymi miejscami staje się coraz bardziej wyobrażona**, postrzegana przez pryzmat treści symbolicznych przyswajanych w szkole, z mediów, z dyskursu publicznego, nie zaś poprzez bezpośrednie fizyczne doświadczenie. **Przestrzeń ta staje się więc coraz bardziej obca, co prowadzi do pewnej niepewności, czy bezradności, kiedy przychodzi do jej wykorzystywania. Pojawia się więc poczucie „braku miejsca” na rozmaite aktywności społeczne.**

Co symptomatyczne, ten subiektywny brak dotyczy przede wszystkim dzieci i młodzieży. I tak nastolatki z położonego w bezpośredniej bliskości lasu i otoczonego polami Podlesia nie są w stanie znaleźć miejsca na zorganizowanie ogniska:

R1: Ogniska to dawno żeśmy nie zrobili.

B: Tutaj nie ma tej ekipy?

R2: Nie ma miejsca.

W sytuacji więc gdy wiejskie domy mają 100, 200 lub więcej metrów kwadratowych powierzchni, zamieszkujące je rodziny są coraz mniej liczne, normą stało się posiadanie przez młodzież własnego pokoju a wkoło jest coraz więcej niewykorzystywanej rolniczo przestrzeni, **coraz silniejsze jest poczucie, że młodzież nie ma miejsca**, w którym mogłaby

się spotkać i że miejsca takie należy tworzyć. Tak matka nastolatka z Ustronia postrzega główną korzyść z odremontowanego kilka lat wcześniej domu wiejskiego:

A to naprawdę było tak, że ta młodzież nie miała się gdzie w ogóle spotykać, bo to było wszystko zniszczone, stare. A w tej chwili jest pięknie odnowione, jest docieplone, jest wymieniony dach, jest łazienka, aneks kuchenny. Także jest fajnie [UMK47].

Biorąc pod uwagę, że wcześniejsze pokolenia wychowywały się w znacznie mniejszych i bardziej zatłoczonych domach, w których jednak odbywały prywatki, potańcówki i inne formy życia towarzyskiego, takie postrzeganie sytuacji to **symptom znaczących przemian relacji w rodzinach** i wzorców spędzania wolnego czasu. Na podstawie przeprowadzonych przeze mnie badań trudno wyrokować czy jest to skutkiem rosnącej separacji pokoleń w związku z oddzieleniem miejsca nauki i pracy od miejsca zamieszkania (co pociąga za sobą brak swobody w towarzystwie starszych członków rodziny), czy też może wynika to z upowszechnienia się wzorców, według których spotkania towarzyskie wiążą się z „wyjściem” dokądś.

Niewątpliwie jednak zauważyć można przejawy nowej segmentacji przestrzeni wiejskiej. O ile w kulturze ludowej główne kryteria podziału przestrzeni związane były z trzema rdzennymi wartościami: **sakralna vs świecka, uprawna vs nie wykorzystywana rolniczo i rodzinna (ojcowizna) vs cudza lub niczyja. Wraz z upowszechnieniem się czasu wolnego (którego w kulturze chłopskiej nie było), pojawiają się też miejsca przeznaczone na spędzanie tego czasu.** Żeby pospacerować, dobrze więc najpierw pojechać w przeznaczone do tego miejsce, np. nad zalew w Moczydle, żeby pograć w piłkę należy jechać na „Orlika”, żeby się spotkać z kolegami trzeba się wybrać do domu wiejskiego, lub na plac zabaw. **Podjęcie jakiejś czynności wymaga specjalnie do tego przygotowanego miejsca.** Przygotowanego – dodajmy – na ogół przez lokalną administrację, ewentualnie przez nieliczną grupę lokalnych aktywistów. Niektórzy zaangażowani społecznie migranci włączają się również w doraźne inicjatywy związane z realizacją konkretnych celów służących dobru społeczności lokalnej, takie jak pomoc w pozyskiwaniu funduszy na odremontowania domu wiejskiego w Ustroniu. Stanowi on (wraz z otaczającym go placem) główną przestrzeń publiczną wsi, zwłaszcza w sytuacji gdy zanika tradycja sąsiedzkich spotkań na drodze, czy przydomowej ławeczce.

Działacze, tak jak dwie kobiety z Ustronia, mają nadzieję, że stworzenie takich miejsc przyczyni się do rewitalizacji słabnących – zwłaszcza wśród młodego pokolenia – więzi sąsiedzkich:

K1: I teraz zrobili plac zabaw dla dzieci, też jest ogrodzony jeszcze nie oddany. Młode mamy będą mogły z dziećmi tam iść i nie będą się bały i może się jakoś zintegrują.

K2: Może w końcu się dogadają [UMK52 i UMK57].

Na to nakłada się narastająca potrzeba zagospodarowania czasu wiejskich dzieci – coraz bardziej zwolnionych z pomocy w coraz mniej intensywnie użytkowanych gospodarstwach rolnych – i zapewnienia im rozrywek, jakimi dysponują dzieci miejskie, z której narodził się powszechny w całym regionie trend do budowania placów zabaw. Jest to często inicjatywa oddolna samych mieszkańców, finansowana jednak i realizowana przez administrację:

Tu jako pani sołtys (...) i ja jako radny chcieliśmy plac zabaw zrobić, to tam jednak nie udało się – fundusze gminy są, jakie są. Budżet jest za szczupły. Może, może jeszcze jest nadzieja teraz coś się na jesieni coś się, bo mamy plac, mamy działkę, mamy to wszystko, pani sołtys bardzo, bardzo naciska na to [PMM60].

We wsiach takich jak Moczydło, w których taka infrastruktura jest już rozbudowana, stanowi ona przedmiot dumy i zadowolenia mieszkańców – oraz przedmiot rywalizacji z innymi miejscowościami – jako znak cywilizacji, postępu, rozwoju. W wypowiedziach lokalnych liderów, takich jak sołtys Moczydła, są to *atrakcje*, a marzeniem i celem jest *pełny kompleks infrastruktury sportowej i rekreacyjnej*:

Teraz jeszcze, tam koło tego zbiornika powstały: plac zabaw dla dzieci, ścieżka zdrowia – teraz PZU powstała – wygraliśmy ten cały konkurs, także coś się tu rozwija. Powstała ta świetlica, tutaj też jest budowana nowa teraz. Teraz będzie całe boisko, tak jak mówię, także dość sporo kompleksów będzie. Aczkolwiek, nie możemy rywalizować jeszcze z Miasteczkiem czy z Dużą Wsią, gdzie jest pełny kompleks [MMM51].

Większość mieszkańców optuje za urbanizacją wiejskich małych ojczyzn – rozbudową infrastruktury i unowocześnieniem na wzór miejski.

Impulsem do tworzenia takich publicznych miejsc spotkań i rekreacji często są obecnie **fundusze sołeckie** – zbyt skromne by podjąć duże inwestycje, takie jak kanalizacja, czy remont drogi, ale wystarczające do zbudowania boiska, czy placu zabaw:

R: No i na ten rok będą znowu pieniądze i na co wieś przeznacza.

B: To decydują państwo i Pani by na co chciała przeznaczyć?

R: A ja wiem na co w tej chwili, wcześniej było na plac zabaw, altankę zrobili, jeszcze wcześniej było to boisko, bo było takie przy drodze ani nieogrodzone było ani trawy, tylko takie deptane. No nie wiem, co tam wymyślą w tej chwili [UMK47].

Inwestycje w miejsca rekreacji mogą być podejmowane dzięki temu, że zaspokojone zostały inne potrzeby społeczności lokalnych. Kiedy wszystkie wsie zostały już wyasfaltowane, zwodociągowane, z informatyzowane, można sobie pozwolić na *wymyślanie* – jak ujęła to cytowana informatorka – miejsc użytku publicznego. Miejsc, które nie są przez mieszkańców intensywnie wykorzystywane. Place zabaw na ogół świecą pustkami, świetlica w Moczydłu i dom wiejski w Ustroniu również otwierane są na konkretne okazje. Wiele wskazuje na to, że sama możliwość spotkania, zobaczenia innych mieszkańców wsi nie musi zachęcać do wchodzenia w interakcję. W każdym razie nie spełnia takiej funkcji zalew w Moczydłu, ze swoim deptakiem i placem zabaw:

B: Nad zalewem się nie spotykają?

R: Znaczy wie pani, nad zalewem to „dzień dobry”, „cześć”, zależy w jakim to wieku jest, a tak to po prostu [UMM63].

Sytuacja w Ustroniu, Podlesiu i Moczydłu pokazuje więc – wbrew temu co twierdziła cytowana na początku działaczka z Podlesia – że **nie tyle miejsca trzecie stymulują interakcje pomiędzy mieszkańcami, ale raczej: kiedy jest pragnienie bycia razem, to i odpowiednie miejsce się znajdzie**. Natomiast rozpowszechnienie mechanicznych środków transportu i rozwój przestrzeni wirtualnych prowadzi do utraty przez mieszkańców relacji z terytorium ich małej ojczyzny. Czują się na nim coraz bardziej niepewnie, oczekując że administracja lokalna wygospodaruje w tej przestrzeni kolejne *miejsca*, o wyraźnie określonym przeznaczeniu, w których będą się mogli swobodnie poruszać.

Lokalna administracja coraz sprawniej w szerszym zakresie zapewnia potrzeby społeczności wiejskiej, również w zakresie tworzenia miejsc spotkań i rekreacji. Według miejscowych działaczy i liderów wiejskich, takich jak sołtys Moczydła, maleje natomiast gotowość samych mieszkańców do współtworzenia i przekształcania swoich małych ojczyzn:

Powiem szczerze, że nie widzę tego ich zaangażowania. Jak się wzięli za budowę boiska, tak nic nie ruszyli. Dopiero musiałem iść do burmistrza, pojechaliśmy do właściciela tej ziemi, zaproponowaliśmy mu dzierżawę i ruszyliśmy dopiero z budową boiska. Oni założyli no... chociaż dobrze, że założyli stowarzyszenie i coś chcą ruszyć, ale tak jak mówię, kiedyś było tak zwane pospolite ruszenie, ten czyn społeczny, taki socjalistyczny czyn społeczny. Wtedy, ludzie byli bardziej chętni do pomocy, do pracy, żeby wyjść i zrobić coś wspólnie dla wsi, dla siebie, że tak powiem. Teraz każdy tylko: "nie", bo jemu się to należy jak psu kielbasa – jak to się mówi nieładnie. Niby jest 20- paru chłopaków, a jak trzeba, żeby ktoś przyszedł do czegoś, to nie ma nikogo. Na przykład, z takim starszym panem żeśmy po tej dawnej naszej szkole, która została

zburzona, wybieraliśmy kamień (...). Była młodzież, no to mówiłem: "pomoglibyście?". To mi powiedzieli, że oni nie są od tego, "pan jest od tego, niech se pan wybiera, niech pan pracuje". Także takie podejście jest młodzieży do starszych – nikomu się nic nie chce. Wszyscy uważają, że wszystko się im należy. Tak jak mówię, poszliśmy do burmistrza, robi się boisko takie profesjonalne, że tak powiem [MMM51].

Według badanego wzmagają się więc roszczeniowe postawy wobec państwa, samorządów i lokalnych działaczy.

W warunkach wsi takiej jak **Podlesie**, w którym tego rodzaju infrastruktura w okresie realizacji badań była dopiero przedmiotem planów, miejscowi chłopcy zmuszeni byli do większej samodzielności w organizowaniu przestrzeni, w tym przestrzeni spotkań:

Dawniej to było takie niczyje i mój tata zbierał łękę z tego i powiedział, żeby tam sobie zrobił boisko, bo nie mieliśmy gdzie grać. To budowałem, dwie bramki z nim budowałem, ale siatkę z nim nie zakładałem na jedną bramkę tylko. To było tak, że graliśmy na jedną bramkę w tysiąca, a dwie to wyjątkowo, jak się zebrali więcej ludzi czy coś. Pomagają tutaj [PMM16].

Na boiska nie wykorzystywano własnych pól, ale raczej ziemię niemającą prywatnego właściciela, na przykład śródleśną polanę.

M1: Najlepsze były jak graliśmy po nocach, w piłkę graliśmy.

M2: Jeszcze jak Młynki były zanim rozebrali.

M1: Młynki to ja nie jeździłem bardzo na Młynki.

B: A co to jest?

M1: To taka polana i robili boisko.

B: Tutaj w lesie?

M1: Tak. W tym lesie, tylko bardziej w tamtą stronę, tam rzeka taka jest.

B: Jest tam jeszcze?

M1: Nie.

M2: Bramki wyrwali.

M1: Bo nie ma kto tam robić, może my byśmy się wzięli.

M2: Tam jest jedna piłka i jeden mecz, bo są kolce.

M1: Przeleci na bok i po piłce. Trzeba by całe wykosić to by wtedy było [PMM18-19].

Tymczasem badania aktywności kulturalnej (np. Bachórz i in. 2016) pokazują, że amatorski sport jest jedną z głównych form aktywności kulturalnej na polskiej wsi. Większość wsi w badanym regionie, w tym także Moczydło, ma swoją amatorską – mniej lub

bardziej sformalizowaną – drużynę piłkarską, która okazjonalnie rozgrywa mecze z zespołami reprezentującymi sąsiednie miejscowości.

Boiska piłkarskie i inna infrastruktura sportowa stanowi dla młodzieży ważne są miejsca spędzania czasu z rówieśnikami, co jest zauważane również przez dorosłych: *Moja córka chodzi na Orlika to tam się spotykają. Też na tym placu przy Domu Wiejskim też się czasem spotykają, jakieś ogniska sobie robią też* [UNK47]. Taka forma spotkań i spędzania czasu wolnego, która służy również podtrzymywaniu nadwątlonych przez rosnącą mobilność lokalnych relacji rówieśniczych jest wręcz ceniona przez rodziców:

W siatkówkę gramy czasami w szkole. Widzę, że młodzież gra. To nie jest złe. Pójdą, pograją, spotykają się. Nawet widzę Łukasza koledzy - to wiadomo, że są bez mała wszyscy studenci. Taka klasa była specyficzna i praktycznie wszyscy poszli na studia i widzę, że się spotykają i grają sobie w siatkę [PMM47].

Rozmówca nie powiedział tego wprost, ale spotkania młodych mężczyzn na boisku lub na hali szkolnej, wobec coraz większej dostępności na wsi rozmaitych używek i substancji odurzających, wydaje się rodzicom stosunkowo bezpiecznym sposobem skanalizowania energii młodych ludzi.

Boiska – zarówno publiczne, jak i przydomowe – stanowią ważną przestrzeń powstawania nieformalnych relacji i scenię procesu dojrzewania, formowania się przyjaźni, ale też arenę międzygrupowych konfliktów. Wiążą się z nimi liczne wspomnienia i emocje związane ze wspólną zabawą, rywalizacją, ale też braterstwem. Należy je więc uznać za znaczący element małej ojczyzny, szczególnie dla młodych mężczyzn:

B: I tutaj w tej ekipie takiej sąsiedzkiej, czy skądś jeszcze?

M1: Z wioski były drużyny i grali Ugory, Podlesie, Ugory na Podlesie, u ciebie raz grali za domem, co Ugory potem szły wszystkie z płaczem bo coś tam.

B: Ale to dlatego, że przegrali czy z innych powodów?

M3: Przegrali i zaczęli się kłócić z nami i nie pamiętam o co, to dawno było.

B: A teraz już nie grywacie tak, ciężko zebrać drużynę czy jak?

M1: Teraz jak już się każdy pokłócił.

M4: Żeśmy się skłócili z Ugorami. Ale tam to już taka patologia.

M3: Z Patolą skłóciliśmy się.

M2: Patola przyjęła się ksywka.

B: Patola? Ale jaka to Patola była konkretnie?

M3: Patola od patologii, to taka dziewczyna puszczańska w wieku 17 lat.

B: I co przez nią żeście się skłócili? Dwie wsie przez jedną dziewczynę?

M3: Przez rodzinę ogólnie, bo ta rodzina dziwna była, że naprawdę.

M2: Ale z całą wioską nie jesteśmy skłóceni.

M3: Nie, tylko z jedną rodziną i za to w ogóle nie chodzimy tam [PMM16-19].

Na wiejskich boiskach, tak jak *za domem* u jednego z młodych podlesian, również wyraża się lokalna więź i dystans w stosunku do innych społeczności lokalnych.

W ramach wiejskiej przestrzeni publicznej zauważyć można segmentację. Miejsca, które zajmują młodzi mężczyźni – tak jak dom wiejski w Ustroniu – omijane są na co dzień przez inne kategorie mieszkańców. Młoda kobieta z Ustronia, choć utrzymuje żywe relacje sąsiedzkie i ma we wsi kolegów, nigdy w tym domu nie była, chyba dlatego, że uważa go za teren innej kategorii społecznej:

R: Znaczy się, ja tam nigdy nie byłam, no ale podobno tam chłopaki chodzą na jakieś, telewizor tam jest chyba, playstation tam chyba jest też, jakieś gry czy coś to sobie tam mają. A ja tam nie chodzę, nie byłam tam w sumie. Bo to odremontowane jest, wcześniej nie było.

B: Jakoś nie miałaś ochoty się wybrać?

R: Nie, jakoś tak nie [UMK22].

U migrantki z Kielc, która pomagała w zdobyciu funduszy na remont, „okupacja” domu przez młodych mężczyzn wzbudza zdecydowaną niechęć i oburzenie, natomiast jej mąż jest znacznie bardziej wyrozumiały:

Ż: Tak, tak został wyremontowany. No i cóż. Zagnieździła go młodzież. Robi sobie imprezy. (...) Teraz się spotykają tam przy tym domu wiejskim.

B: Czyli tam się zrobiła melina?

M: Nie, znaczy nie w samym domu.

Ż: W samym domu też, imprezy alkoholowe. Zniszczyli tam jak cholera.

M: Nie można powiedzieć, że wandalizm, na zasadzie, że tam ściana porysowana

Ż: Miał służyć do czego innego ten dom [UNK45 i UNM50].

Swoje miejsca posiada jednak nie tylko młodzież. Place zabaw to z przestrzeń dla dzieci i ich matek. Swoje miejsca mają również ci mieszkańcy wsi, na ogół starsi, którzy w największym stopniu żyją według wartości kultury ludowej, tak jak starsza wdowa z Podlesia, charakterystyczna postać tej miejscowości, o której opowiada jedna z liderek:

To jest ostonek takich ludzi, bo ona chodzi, obowiązkowo musi być w poniedziałek na targu w Miasteczku. (...) No do kościoła jak pojedzie na rowerze, czy tak później wszystkie znajomki poodwiedza, wraca na wieczór, a poza tym chodzi tam do tego zespołu na drugą wieś, chodziła do leśniczówki [PMK58].

Ważnymi dla tej kategorii mieszkańców miejscami w ramach małej ojczyzny są: kościół, miejsca targowe oraz lokalne sklepy, jak i te instytucje, w których prowadzona jest jakaś animacja kulturalna, niezależnie od tego czy prowadzą ją głównie migranci, jak w leśniczówce w Podlesiu, czy też autochtoni z sąsiedniej wsi. Pozostają oni zakorzeni w lokalności, w najbliższej przestrzeni, którą w dalszym ciągu przemierzają uprawiając pola, jeżdżąc rowerem, lub idąc na przystanek autobusowy, więc interesują ich rzeczy, które dzieją się na miejscu.

Cytowana wyżej liderka **uważa tych ludzi za ostonek, resztkę, pozostałość**, jednak z punktu widzenia niektórych migrantów pozostają oni całkiem liczną grupą. Stanowią oni charakterystyczny element społeczności wiejskiej, nadają jej swoistego kolorytu. Nawet w najbardziej zmodernizowanym Moczydle spotkać ich można pod niewielkim, rodzinnym sklepem:

*R: Ale tak to wie pani są miejsca pod sklepami gdzie faceci się tam spotykają regularnie. Oni się spotykają 2 razy dziennie o tych samych godzinach nie? Bo to jest tzw. wiejski internet, żeby się coś dowiedzieć nie? Jeżeli on będzie siedział tu w zabudowaniach, to on się niczego nie dowie. A jeżeli on tam zachodzi rano i później po południu, to kumuluje się to wszystko. **Wtedy powstaje wielka wiedza, no nie? I główkują, kombinują, medytują, nie?, i wtedy dopiero wszystko wiedzą.***

B: No tak faktycznie.

R: To jest bajt, to jest bajt. I to nie jest tu, tylko jest wszędzie. Wszędzie jest taki punkt. Jest jeden sklep i oni będą przychodzić do jednego sklepu. Nie ważne czy on będzie lepszy czy gorszy, nie? Im nie chodzi o to. Byle by ławka była albo jakaś deska, żeby usiąść. Będzie inny sklep elegancki. Ławeczki, parasoleczki. Nie pójdą tam, bo swoje tam mają. Tak samo jak i kobiety. Kobiety tak samo [MNM55].

Badany opowiada o swoich spostrzeżeniach w sposób prześmiewczy, ale nie pozbawiony pewnej życzliwości dla uczestników sklepowych spotkań. Obserwacja potwierdza w znacznym stopniu trafność jego słów. Drobny, rodzinny handel stanowi dla tych najbliższych kulturze ludowej mieszkańców ważną okazję do sąsiedzkich rozmów i wymiany informacji, nawet jeśli jest to handel obwoźny – jak to mam miejsce w Podlesiu. Te miejsca spotkań – stanowiące dla napływowego mieszkańca kolejny element wiejskiej scenerii – nie poddają się łatwo modernizacyjnym trendom, reprezentowanym tu przez *ławeczki* i *parasoleczki* przed nowymi sklepami i barami. **Tak jak młodzież i mniej związani z ziemią mieszkańcy tracą swobodę w pozadomowej i nie-tranzytowej przestrzeni wsi, tak stali bywalcy starych sklepów nie czują się swobodnie w nowoczesnej infrastrukturze handlowej i usługowej,**

preferując swojską skromność i prostotę od dawna znanej przestrzeni wokół sąsiedzkiego sklepiku.

Do nowych budynków użyteczności publicznej, takich jak świetlica wiejska w Moczydle, idzie się w konkretnym celu – na zebranie wiejskie, okazjonalne uroczystości, czy na próbę zespołu ludowego – zwykle na czyjeś zaproszenie, lub po wcześniejszym umówieniu się:

R: Świetlica wiejska tak. Ona służy typowo do zebrań różnych, do takich spotkań. A można też sobie wynająć jak ktoś ma komunię, imieniny. No młodzież czasem sobie wynajmowała na swoje uroczystości, nie? Nie jest tam drogo, trochę wyposażenia jest. Świetlica jest nowa, piękna.

B: No ładnie wygląda na zadbaną.

R: W środku też jest fajniutka. I można sobie puścić muzykę i tak dalej.

B: A w tygodniu się tam coś dzieje?

R: W tygodniu się nic nie dzieje. No chyba, że jakieś zebranie, spotkanie jakieś tam. W związku, z tym z tamtym. Jak to na wsi zebrania są, typowo takie rolnicze [MNM55].

Dla rozwiedzionego, żyjącego samotnie mężczyzny, nie zaangażowanego w działalność społeczną i nie zainteresowanego sprawami rolniczymi, świetlica nie jest więc istotnym elementem jego życia we wsi, zwłaszcza że badany traktuje miejscowość jako tymczasowe miejsce zamieszkania¹²⁷. Odwrotnie niż zwykle wiejskie sklepy, które przestrzenią nieformalnego życia sąsiedzkiego stają się nie jako przy okazji pełnienia swojej podstawowej, celowo-racjonalnej funkcji, świetlica, czy dom wiejski mają na celu właśnie budowanie i podtrzymywanie nieformalnych relacji lokalnych. Wraz z zastępowaniem *gospodarzy* przez *uczniów*, *petentów* i *konsumentów* zmienia się również charakter sąsiedzkich relacji i przestrzenie stanowiące arenę tych relacji.

Nowe instytucje zmieniają formy i okoliczności w jakich dochodzi do interakcji między członkami społeczności lokalnej. Te instytucje są jednak postrzegane przez przyjezdnych jako charakterystyczny element życia wiejskiego. Dom wiejski, świetlica i odbywające się w nich okolicznościowe spotkania mieszkańców są typowe dla życia społecznego na wsi, są czymś, czego w *mieście nie ma* – jak zauważa jedna z migrantek:

R: Podoba mi się, że jest zrobiony ten Dom Wiejski, bo często jakieś spotkania, zebrania, imprezy bo był Dzień Kobiet i jakaś Wigilia była, coś po prostu jest organizowane. To mi się podoba bo w mieście tego nie ma.

¹²⁷ W momencie realizacji wywiadu na jego domu wywieszony był szyld „Na sprzedaż”.

(...)

Dwa razy w roku to z burmistrzem, a takie dodatkowe tam z sołtysem czy coś. No powiedzmy dwa, trzy razy w roku.

B: I chodzą panie?

R: Tak, chodzimy [UNK47].

Większość biorących udział w niniejszych badaniach migrantów z miast uczestniczyła, przynajmniej okazjonalnie w wiejskich zebraniach, lub innych aktywnościach podejmowanych w wiejskich miejscach użytku publicznego (jak dom wiejski w Ustroniu, czy świetlica w Moczydle) oraz w lokalnych imprezach plenerowych. Wykazują też podobną orientację w przestrzeni publicznej swojej wsi jak miejscowi. W przypadku migrantów tym wyraźniej uwidacznia się tendencja, by korzystać z miejsc użyteczności publicznej w sposób celowo-racjonalny, np. w ramach działalności stowarzyszeń.

Niektórzy migranci włączają się w przekształcanie przestrzeni swojej wsi, starając się tworzyć miejsca odzwierciedlające ich wizję wsi i idee, które wyznają.

Te działania, jeśli są prowadzone we współpracy z miejscowymi liderami i autorytetami, znajdują uznanie w oczach miejscowych sąsiadów. Takie przypadki szczególnie widoczne były w Ustroniu, gdzie jedno z napływowych małżeństw pomogło w pozyskaniu funduszy, z których odremontowano dom wiejski. Z kolei stowarzyszenie „Odbudowa” prowadzone przez inną parę migrantów zrealizowało w Przysiółku projekt ze środków Ministerstwa Kultury, który polegał na zagospodarowaniu trzech źródeł wody na polach wokół wsi. Zamiast betonowych cembrowin odprowadzających wodę ze źródeł, zainstalowano wielkie gliniane dzbany. Ich wykonawcy liczyli, że po 100 latach staną się one zabytkiem, a więc elementem lokalnego dziedzictwa, od razu zaś stały się one lokalną atrakcją turystyczną. Jest to więc planowe wytwarzanie zabytków i projektowanie przyszłego kształtu małej ojczyzny.

Lokalne media relacjonujące ceremonię odsłonięcia dzbanów podały, że inicjatywa ma przypominać słowiańskie znaczenie źródła jako symbolu życia, zdrowia i urodzaju. Nowoosadnikom udało się jednak zaangażować w ten projekt różnych lokalnych aktorów. Ciężkie prace ziemne przy projekcie zostały wykonane na koszt urzędu gminy, a dzbany zostały poświęcone przez miejscowego proboszcza, przy okazji poświęcenia pól – tradycyjnej ceremonii z kalendarza rolniczo-sakralnego. Ksiądz dowieziony został na miejsce przez przybyłe z Kielc małżeństwo – to samo, które przyczyniło się do renowacji domu wiejskiego:

Ż: (...) zaproszony był ksiądz, wozami jechaliśmy tam. To chyba łącznie z tym poświęceniem pól zorganizowane było. Myśmy byli po księdza, było przepięknie, ksiądz święcił, było zebranych ludzi (...)

Ale też walka była o to.

M: no też na tej zasadzie bo tam jakiś sąsiad, który ma tam po sąsiedzku działkę wydzieloną, bo to źródłisko to jest teren gminny ale tak tam jakoś dziwnie wycięty w gruncie osoby prywatnej. Ten sąsiad tam stwierdził, że jego jest dotąd i w połowie drogi wbił paliki, że nie mogli wjechać. Co oni tam robią? Były pomiary.

Rozmówcy, choć na co dzień nie praktykują i sceptyczne odnoszą się wobec kościoła, zachwycili się pięknem sakralnego obrzędu i oburzyli postawą strzegącego swej ziemi gospodarza. Jest to kolejny wskaźnik stosunku nowoosadników do kultury ludowej – z jednej strony zachwyt jej ceremonialnymi formami, z drugiej dystans oraz brak zrozumienia dla stojących za nimi wartości rdzennych.

O zachodzących przemianach tych wartości świadczy z kolei to, że tworzący dzbany nowoosadnicy osiągnęli społeczny cel, jaki przyświecał ich inicjatywie. Jeden z nich w wywiadzie telewizyjnym wyraził nadzieję, że (...) *ludzie będą tu mogli przyjść, pomyśleć sobie „O! Jakie wyjątkowe, ciekawe, miłe miejsce”*. Natomiast jego żona stwierdziła: *Myślę, że to naprawdę będzie taka enklawa spokoju, ciszy i do tego to będzie służyło*. Faktycznie, kilka lat po ich zamontowaniu dzbany były używane przez badanych autochtonów jako punkt orientacyjny w opisie miejscowości i stanowiły popularny kierunek spacerów, np. nordic-walkingu, wpisując się na trwałe w ich obraz małej ojczyzny. Widać na tym przykładzie ewolucję *wiedzy konkretnego*, w której *zmiana jednej aktywności jednocześnie pociąga za sobą zmianę całej struktury wiedzy o świecie (oświetlanej społecznym „reflektorem uwagi”)* (Rakowski 2009: 109) – na przykład pole chwastów staje się łąką, gdy mieszkańcy zajmują się ich zbieraniem, a przyroda staje się przestrzenią artystycznego wyrazu. W ten sposób dochodzi do ciągłej przemiany znaczeń środowiska, a wraz z tym do zmienności „wiedzy lokalnej” (tamże).

Jednak **tworzone przez nowoosadników miejsca mają relatywnie największe znaczenie tam, gdzie przestrzeni publicznej brakuje, czyli w Podlesiu**. Nowoosadnicy przekształcają tam teren, który użytkują sami – prywatnie i w ramach działalności pozarządowej. We wsi w którym jedyna animacja kulturalna prowadzona była przez Stowarzyszenie „Odbudowa”, w której nie ma dobrego boiska, ani placu zabaw, zamieszkiwana przez młode napływowe małżeństwo leśniczówka, stała się dla dzieci

namiastką, albo zastępstwem tego rodzaju miejsc¹²⁸. Jeśli dodać do tego rozgłos jaki kilkanaście lat temu udało się uzyskać stowarzyszeniu, leśniczówka stała się miejscem, które zdołało przyciągnąć uwagę regionalnych władz i mediów – odwiedził ją marszałek województwa a wraz z nim regionalna telewizja. Wypowiedziane przed kamerą słowa dwóch uczennic szkoły podstawowej, potwierdzają, że jest ona otwarta dla dzieci z Podlesia. Przyciąga więc najmłodszych swoim klimatem inności, dzikości, niezwykłości (jest też inaczej zagospodarowana niż ich rodzinne gospodarstwa), nawet wtedy, kiedy nie odbywają się tu żadne zajęcia lub warsztaty.

Jak Wy traktujecie te zajęcia tutaj, w tej leśniczówce?

- Jest bardzo fajnie, pan Rysiek nas wielu rzeczy uczy i... yy... no, lubimy tutaj przychodzić w ogóle, żeby się bawić i w lato nawet przychodzimy sobie sami, żeby się tutaj pobawić.

Niezwykłość tego miejsca przyciąga dzieci, potem przeważać zaczyna wstyd, strach przed byciem zaklasyfikowanym jako inny, dziwak, co wiąże się z ryzykiem ostracyzmu i zepchnięcia na margines społeczności. Dla częstych bywalców leśniczówka pozostaje jednak na stałe ważnym elementem wspomnień z dzieciństwa, a więc też ważnym punktem na mapie małej ojczyzny. Dorośli pojawiają się w tam, a konkretnie w stodole, w której urządzona jest scena, kiedy dzieje się coś mającego znamiona klasycznej kultury wysokiej. Na przykład kiedy profesjonalny teatr występuje gościnnie z inscenizacją „Wesela” Wyspiańskiego. Są to głównie kobiety w średnim wieku. Szczególnie dla młodych mężczyzn, kawalerów – dla których status społeczny i uznanie w grupie rówieśniczej mają zasadnicze znaczenie – leśniczówka staje się swego rodzaju miejscem tabu, a organizowanych tam wydarzeniach pojawić się tam można w szczególnych okolicznościach, na przykład pod wpływem alkoholu i w ramach prowokacji.

Osobną kategorię ważnych miejsc w krajobrazie małej ojczyzny stanowią rozmaite miejsca pamięci i budynki tych instytucji, które niegdyś odgrywały znaczącą rolę w życiu miejscowości. Tak jak infrastruktura sportowa jest domeną młodzieży, tak pamięć tych miejsc odnaleźć można głównie wśród najstarszego pokolenia, szczególnie jeśli związane one były z historią rodziny. Najstarsi mieszkańcy Ustronia wspominają więc funkcjonujący obok wsi folwark. Analogiczna historia opowiadana jest w Moczydle:

¹²⁸ W Lucimiu również odczuwany był brak stałego miejsca na aktywność kulturalną, nowoosadnicy zainicjowali więc budowę Domu Ludowego (Kwiatkowska 2005: 161). Podobne miejsce trzecie stworzyli na dawnej stacji kolejowej nowoosadnicy z Wolimierza (Kuligowski 2003).

M: Tu co my jesteśmy to było tzw. Dworskie. Kiedyś tu był dwór a tu były takie dodatki dlatego Dworskie. Kiedyś to tak było z dala od wsi i było 3 czy 5 domów.

Ż: Znaczący nie było tu zabudowane.

M: Pięć domów było i do dziś te domy stoją, ale ludzi już nie ma, młodsze pokolenie tu nie mieszka [MNM65 i MNK65].

Zarówno w tym przypadku, jak i opowieści cytowanego niżej małżeństwa dzieje rodziny splatają się z historią i topografią miejscowości, tworząc obraz małej ojczyzny w najbardziej klasycznej formie:

Ż: To Smolarze – mówili. Wypalali drewno na węgiel drzewny.

M: Za drogą znowu mieszkał hrabia Karpiński? Nie Karpiński.

Ż: To był dwór tam. U nas gdzie my mieszkamy to była leśniczówka. Tu gajowy urzędował. Też dzieci nie miał i wziął sobie dziadka na wychowanie.

M: Zapisał mu wszystko [MMM63 i MMK61].

Dworskie, Smolarze i podobne potoczne określenia fragmentów wsi, które są pamiątką po ich dawnym przeznaczeniu i zamieszkujących je ludziach, czytelne są przede wszystkim dla starszych i mających korzenie we wsi mieszkańców. Lokalna historia jest jednak również upamiętniana przez pojawiające się we wsiach nowe pomniki i tablice pamiątkowe, o których istnieniu co bardziej schorowani i nie uczestniczący aktywnie w życiu publicznym seniorzy czasami nawet nie wiedzą. W Podlesiu i Ustroniu lokalna pamięć splata się z tragicznymi wydarzeniami w historii narodowej – w obydwu wsiach niemieckie władze okupacyjne przeprowadziły w czasie drugiej wojny światowej krwawe pacyfikacje, w których zginęły całe wielopokoleniowe rodziny, łącznie kilkadziesiąt osób.

W obydwu wsiach znajdują się monumenty upamiętniające zamordowanych – w Podlesiu jest to znajdujący się na końcu wsi, przy skrzyżowaniu wspólny nagrobek, w Ustroniu – ustawiony w polach w pobliżu miejsca zbrodni obelisk. Nagrobek w Podlesiu, pod którym spoczywają ich krewni i sąsiedzi znają wszyscy mieszkańcy wsi, obelisk w Ustroniu, zbudowany na uboczu i z dala od grobów ofiar (które znajdują się na cmentarzu parafialnym w Dużej Wsi) pozostaje nieznaną znacznej części mieszkańców – najstarszym, młodzieży i przybyszom. Ci zaś, którzy brali udział w jego odsłonięciu kojarzą go z przełomowym wydarzeniem w najnowszej historii kraju:

W każdym razie w połowie tej drogi mniej więcej po lewej stronie, no może to będzie czwarta posesja, czwarta łąka od tej drogi po lewej stronie jest właśnie 10 kwietnia wtedy, kiedy była katastrofa smoleńska, właśnie to jest taka niezapomniana data, właśnie tam był wbudowany obelisk na tej łące upamiętniający właśnie te ofiary.

Właśnie msza wtedy, kiedy się odbywała, ta msza się spóźniła, ksiądz wyszedł dosyć późno do tej mszy, ponieważ słuchał właśnie komunikatów, w którym to zginął wtedy prezydent. No i właśnie to wtedy był wmurowany kamień z tą płytą właśnie upamiętniającą te ofiary tej tutaj pacyfikacji [UMK47].

W obydwu wsiach ceremonie upamiętniające pacyfikacje odbywają się co kilka lat, przy okazji okrągłych rocznic. Uczestniczą w nich lokalne władze i kościół – głównym elementem obchodów jest msza święta – oraz rodziny pomordowanych, a także licznie zgromadzeni mieszkańcy. Nagrobki fundowane są i utrzymywane przez władze gminne i rodziny ofiar. Łączą więc one pamięć rodzinną, lokalną i narodową, a formy upamiętnienia oparte są na tradycji katolickiej.

Przedmiotem upamiętnienia w coraz większym stopniu staje się również artystyczna kultura ludowa i ona również zyskuje coraz więcej miejsc pamięci. W okolicach Moczydła jest to przede wszystkim spuścizna miejscowych poetów ludowych, którym poświęcono tablicę na ścianie wiejskiej świetlicy i których imieniem nazwana została szkoła w Jodełce. Ustronie natomiast pochwalić się może kilkoma niewielkimi muzeami przy gospodarstwach agroturystycznych:

B: A bo tam jest to muzeum, ja go jeszcze nie miałam okazji obejrzeć.

R: Tam jest muzeum, ono ma takie dawnych sprzętów takich typowo wiejskich. Bo na przykład w Przysiółku jest gospodarstwo Niezapominajka, tam są krosna i tam ta pani pokazuje w ogóle jak dawniej tkano na krosnach. U Kowalskich jest Akademia Subtelności, to tam jest ceramika, lepienie gliny. Nawet Weronika była na takich zajęciach [UMK47].

Są to miejsca, o których chętnie wspomina się osobom spoza wsi, nie wzbudzają one jednak zainteresowania większości mieszkańców. Tak jak inne elementy ludowego dziedzictwa są raczej elementem marki wsi, a więc towarem na sprzedaż, natomiast dla spadkobierców tej kultury nie mają mocy przyciągania.

Oprócz typowych miejsc pamięci pojawiają się nowe quasi-miejsca pamięci promujące darczyńców – przede wszystkim Unię Europejską, tudzież Norwegię lub Szwajcarię – i stojącą za nimi ideę europejskiej solidarności, które w miarę rozrostu finansowanych przez nie inwestycji stają się często spotykanym elementem lokalnego krajobrazu. Nauczyciel z Ustronia zastanawiając się nad źródłami finansowania domu wiejskiego wnioskuje właśnie na podstawie (braku) tabliczki informacyjnej:

Myślę, że jakby było z unijnych to na pewno byłaby tabliczka zawieszona taka, która by była z daleka widoczna, bo takie są procedury i takie są wymagania w stosunku do

tych inwestycji, że to musi być gdzieś tam oznaczone, żeby było wiadomo, z czego to powstało, z jakich funduszy [UMM47].

I rzeczywiście, takie tabliczki wiszą nawet na gospodarstwach, które korzystały z funduszy europejskich, albo – akurat w przypadku Ustronia – szwajcarskich.

Nie można wreszcie pominąć elementów krajobrazu naturalnego, które stanowią sceneryę dla wszystkich tworzonych przez człowieka konstrukcji. Odgrywa on rolę w wizerunkach małej ojczyzny badanych, zarówno miejscowych, jak i napływowych. W każdej z badanych miejscowości ten krajobraz został w jakiś sposób przekształcony przez człowieka. Najwyraźniej ta ingerencja widoczna jest w Moczydle, którego wizytówką, dumą wsi i całej gminy oraz głównym elementem marki wsi jest sztuczny zbiornik wodny:

R: Tak jak mówię, zbiornik... tutaj burmistrz organizuje zawody wędkarskie i to jest w skali Polski, bardzo popularne.

B: Aż w skali Polski?

R: W skali Polski. Tutaj przyjeżdżali mistrzowie Polski w łowieniu rybek [MMM51].

Zalew stanowił również element, który przyciągnął do Moczydła niektórych migrantów z miast. Nie zawsze chodziło im o walory estetyczne i rekreacyjne, motywacją były też wzrost wartości nieruchomości zlokalizowanej w pobliżu atrakcji. Jednak dla większości rozmówców, szczególnie tych z Ustronia, argumentem za wyborem miejsca zamieszkania był zwykły pagórkowaty krajobraz Gór Świętokrzyskich połączony z klimatem miejsca tworzonym przez tradycyjne rolnictwo, szczególnie płodozmian:

Ż: Ja bym powiedziała świętokrzyskie pasiaki, które fotografował kiedyś pan Pierściński. Pan Pierściński jest fotografikiem, który w latach 60 do 80 fotografował przede wszystkim przyrodę świętokrzyską, Kielczanin. (...) Jak myśmy się tu sprowadzili te pasiaki były widoczne, wyraziste.

M: Zawsze jak ktoś uprawiał co kwitło na żółto, potem był pas zaorany – brązowy, potem zielony, potem zielony inny odcień. No pięknie to wyglądało ten pofalowany teren. U nas jak się wyjdzie na piętro to widać. Dla mnie ważna jest przyroda i ja bym podkreślał, że wypoczynek na łonie przyrody [UNK63 i UNM65].

To jednak fotografik wyławia z krajobrazu wzory, którymi potem fascynują się odbiorcy jego sztuki. Jest to więc ontologiczny sposób uprawomocniania reprezentacji, w którym – jak w dziele sztuki – reprezentacja pozwala w pełni zaistnieć swemu przedmiotowi (Markowski 2006, za: Sikora 2012: 291-292). Podobną, nieco filmową perspektywę na krajobraz swojej miejscowości ma również miejscowe małżeństwo nauczycieli:

(...) *pasmo leśne Bukowa Góra, z drugiej strony tutaj Jadwiga i to Pasma Lichniowskie. My mieszkamy tutaj w takiej dolince, (...) rano to nasza cała ta dolina jest spowita mgłą, więc bardzo ciekawe widoki zwłaszcza z tego punktu widokowego na Górze Św. Jadwigi. Często tam na tej górze to są wręcz takie widoki baśniowe* (UMK47).

Perspektywę odkrywcy – łowcy wrażeń odnajdujemy jednak nawet u rolnika z Podlesia – hodowcy koni, który wolny czas spędza na konnym eksplorowaniu okolicy:

Objadę sobie teren – tu, tu, który tam popatrzę, przede wszystkim to te ścieżki podleśne tak mnie interesują, tak dla ciekawości swojej. A okazało się, że przedłużyłem do sześciu godzin. Sześć godzin ten koń mnie woził. Pół dnia! Tu, tu fajnie, tu fajnie, tu fajnie, tu trochę galopu, tu... tu się gapi człowiek w to tamto, tak że... To jest właśnie ta nasza rozrywka tu pod lasem. No bo co tu możemy wymyśleć? No... [PMM60].

Postawę obserwatora podpartego na łokciach i patrzącego na otaczający świat z indywidualnej perspektywy odnajdujemy więc dziś nie tylko u intelektualistów – spadkobierców Baudrillarda – ale u rodzimych mieszkańców polskiej wsi. W ich wypadku jednak, nawet jeśli występuje fascynacja leśnymi ścieżkami i pagórkowatym terenem, pozostaje jednak kompleks ludzi mieszkających *pod lasem*, na krańcu cywilizacji.

Widać go nie tylko w cytowanej wyżej wypowiedzi. Jeden ze starszych mieszkańców Przysiółka, na pytanie o osobę we wsi, która ma najwięcej władzy odpowiada ze złością: *No kto tu ma władzę, jak my tu siedzimy na końcu i pod lasem, kto tu władzę, do czego ma [UMM67]?* Zamieszkiwanie *pod lasem* – tak atrakcyjne dla wielu migrantów z miast – dla miejscowych pozostaje symbolem odcięcia od cywilizacji i ośrodków wpływu.

W obrębie małej ojczyzny znajdują się również miejsca nieco odleglejsze, będące ważnymi punktami na patriotycznej, religijnej i turystycznej mapie regionu – w tym przypadku Gór Świętokrzyskich. Choć gospodynie z Ustronia starają się tworzyć rozmaite atrakcje na miejscu, agroturystyka w większości wypadków polega na nocowaniu i spożywaniu posiłków w gospodarstwie agroturystycznym, a spędzaniu dnia na zwiedzaniu okolicznych atrakcji. Mieszkańcy, również ci, którzy z agroturystyką nie mają nic wspólnego, wymieniają w miarę stałą listę takich miejsc: *Baza taka wypadowa, to można sobie stąd i na św. Krzyż jechać i do św. Katarzyny i na Michniów (...) można sobie jechać. Mauzoleum tam już jest w trakcie no myślę, że już są takie prace wykończeniowe będą trwały [UMM47].* Do tego dochodzą miejsca takie jak: park jurajski w Bałtowie, Muzeum Wsi Kieleckiej, itd. Można więc powiedzieć, że funkcjonuje regionalny kanon miejsc ważnych i atrakcyjnych.

Ten kanon najslabiej zaznaczał się w wywiadach z nowoosadnikami – tymi, którzy szukają wiejskiego klimatu, tradycyjności, ustronnej lokalizacji – i dla nich lokalne atrakcje wydają się mieć najmniejsze znaczenie. Tymczasem rozmówcy wywodzący się z miejscowej ludności rolniczej są dumni z tych miejsc, choć sami odwiedzają je okazjonalnie, często po to, by pokazać je dzieciom, lub odwiedzającym:

M: Na Święty Krzyż wybieramy się już ile? Z dziesięć lat.

Ż: Już nie przesadzaj.

M: Ostatnio, kiedy byliśmy na Świętym Krzyżu?

Ż: Z ciotką Anką. Dziesięciu to nie ma [MMM47 i MMK43].

Po drugiej stronie są zaś liczne miejsca pracy nauki, handlu, rozrywki i załatwiania innych życiowych potrzeb – rozmaite nie-miejsca, którym nie przypisuje się wartości symbolicznej, ale które w mniejszym lub większym stanowią osnowę funkcjonowania mieszkańców. Zlokalizowane są one na ogół w większych miastach – w tym wypadku w Kielcach i wydają się współtworzyć współczesną, rozproszoną lokalność. Czy będzie to kino, do którego starszy brat zabiera siostrę na kolejną część „Minionków”, klub taneczny, w którym młoda kobieta poznała swojego chłopaka (notabene z innej wsi), fabryka, w której starszy mężczyzna przepracował kilkadziesiąt lat (pod zmieniającymi się sztyldami i właścicielami), ośrodek doradztwa rolniczego animujący regionalną agroturystykę... wszystkie te miejsca odgrywają kluczową rolę w biografiami jednostek i przywołują nasycone emocjonalnie wspomnienia, czasami jednak ich wartość symboliczna pozostaje nieuświadomiana, odwrotnie niż w przypadku regionalnych „atrakcji”.

4.2. Nowi i dawni mieszkańcy oraz ich projekty małej ojczyzny

Różnorodna geneza małych ojczyzn – kilka przykładów

Poszczególne kategorie mieszkańców wsi, choć zamieszkują ten sam obszar, wytwarzają i posługują się odmiennymi, o różnej genezie konstruktami małej ojczyzny. Wśród autochtonicznych mieszkańców – szczególnie dla starszego pokolenia oraz tzw. „ludzi prostych” w największym stopniu zachowujących wartości kultury ludowej – dostrzec można kontynuację chłopskiego wzorca małej ojczyzny, który brał się z identyfikacyjnego odniesienia do sacrum i transcendencji. Roch Sulima (2001) uważał wprawdzie, że odtworzenie małej ojczyzny w takiej postaci jaką wytwarzał dawny chłop za niemożliwe w obecnych realiach, nawet z pozycji współczesnego rolnika. *Powrót do niej – pisze badacz – jest złudzeniem, jest odmianą utopii, która ma wartość o tyle, o ile konstruuje projekty*

światów alternatywnych (tamże: 152). Wydaje się jednak, że dla nowoosadników – grupy, która traktuje zamieszkiwanie na wsi jako realizację pewnego programu życiowego – ta utopia miała na tyle dużą siłę, że doprowadziła do wytworzenia już w dorosłym życiu nowej małej ojczyzny. Jeszcze inną genezę ma mała ojczyzna wiejskiej inteligencji i aktywistów społeczno-kulturalnych, której wyobrażenia łączą przetworzone przez szkołę, media i kulturę popularną dziedzictwo kultury ludowej z projekcjami na temat tego, w którą stronę wieś powinna się zmieniać. *Wyobrażenia te mogą aktualizować się poprzez symboliczne i aksjologiczne waloryzowanie tzw. praktycznych działań dla swego środowiska* (tamże: 143), co widać w działalności lokalnych stowarzyszeń i zespołów folklorystycznych.

Z kolei suburbanicy, letnicy i wielu zorientowanych na unowocześnienie i konsumpcję autochtonów unika w swoich konstrukcjach małych ojczyzn skojarzeń z ludowością, wycofują się też z prób świadomego i zorganizowanego kształtowania małych ojczyzn, jednak dzięki swojej liczebności i sile ekonomicznej i oddziaływaniu wzorotwórczemu, przekształcają je znacznie bardziej niż tworzący rozproszone enklawy nowoosadnicy. Wielu z nich mówi o swoim wsi bez większych sentymentów, skupiając się na utylitarnych wartościach związanych z zamieszkiwaniem w nich, a nie interesując się zbytnio lokalnym dziedzictwem kulturowym i historycznym. Jest również szeroka rzesza mieszkańców, którzy czerpią w różnym stopniu z tych czterech perspektyw.

Jedna z mieszkanki Ustronia, migrantka z Kielc, gospodyni domowa, poproszona o opisanie miejscowości osobie, która nigdy w niej nie była odpowiada zwięźle: *Jak bym opisała? Powiedziałabym, że bardzo się cieszę, że się tu sprowadziłam bo jest tu cisza, spokój, życzliwi ludzie, ładny krajobraz. No i chyba tyle* [UNK47]. Wypowiedź ta w skrócie podsumowuje odpowiedzi, które pojawiały się w wielu wywiadach z mieszkańcami badanych miejscowości, szczególnie w Ustroniu i Moczydle, a więc przyciągających wielu nowych mieszkańców i z rosnącą liczbą domów mieszkalnych. Zarówno migranci, jak i autochtoniczni mieszkańcy wśród zalet swojej miejscowości wymieniają właśnie spokój, walory krajobrazowe i spokojnych sąsiadów, do czego często dochodzi jeszcze dogodny dojazd do metropolitalnych Kielc. Te same atuty, choć znacznie bardziej szczegółowo, wymienia małżeństwo nauczycieli, miejscowego pochodzenia, zamieszkujące na drugim krańcu Ustronia:

Ż: Ja przede wszystkim bym powiedziała, że jest to miejscowość atrakcyjna, bo mieszkamy właśnie, jest fajnie, jest dosyć ciekawie położona, bo wśród lasów.

(...)

M: Atrakcyjne przede wszystkim, jeżeli chodzi o samo to powietrze, powietrze jest

czyste. No i myślę, że ludzie też ogólnie można powiedzieć, że są przyjaźnie nastawieni do każdego odwiedzającego, bo tu się nigdy nie zdarzały jakieś tam. Dużo osób przyjeżdża i nigdy jakichś tam niepochlebnych opinii na temat mieszkańców czy tu na temat jakiejś tam atmosfery panującej w okolicy nikt nic nie mówił. A mało tego, że tutaj naprawdę, jeżeli chodzi o taką turystykę pieszą to są bardzo atrakcyjne tereny, bo jest naprawdę gdzie wyjść, bo można sobie pochodzić. Raz, że tutaj po najbliższej okolicy, a dwa, że właśnie tu do lasu w jedną stronę na [Góry Św. – przyp. AW] Jadwigi, tutaj w drugą stronę na Bukową Górę. Można sobie pospacerować, pojeździć, bo ja często też korzystam, bo ja akurat w tamtym kierunku na Barbarę jeżdżę rowerem sobie dość często i jest naprawdę. Fajne tereny są, można sobie jakoś tak przyjemnie i aktywnie czas spędzić.

Ż: Tutaj właśnie w lesie mamy takie fajne pomniki przyrody w postaci tamtych kamieni Kamień Lichniowski...

M: Kamień Lichniowski jest, można sobie przejść, pospacerować.

Ż: Na tej Górze to też takie ciekawostki przyrodnicze. Poza tym też mamy tutaj dobre drogi, główną drogę, połączenie autobusem, busem, już nie mówię samochodem jest naprawdę takie bezkolizyjne, blisko nawet do Kielc.

(...)

M: Do Przysiółka można sobie wyjść, tu można sobie pod Bukową Górę pod kopalnię podejść, pospacerować. naprawdę jest wiele, wiele takich miejsc. Mało tego to jest tu sporo szlaków turystycznych, którymi wystarczy sobie tylko jakąś taką w miarę dobrą mapkę turystyczną znaleźć i naprawdę można wiele ciekawych miejsc sobie odwiedzić.

B: No to i sami mieszkańcy, mówią Państwo, też są, w superlatywach się państwo wypowiadają?

Ż: Przyjaźnie, bo samo to, że tyle powstało gospodarstw agroturystycznych, więc gdyby tutaj ludzie chętnie nie wracali, to te gospodarstwa tak by może nie wyrastały jak grzyby po deszczu, a jednak goście jest dużo. Poza tym myślę, że poprzez to, że ci goście dosyć często odwiedzali te gospodarstwa, to wielu z tych gości można powiedzieć, że zadomowiło się na stałe, bo wielu ludzi...

M: Wracają.

Ż: Wielu ludzi z Warszawy, z okolic Warszawy kupiło sobie tutaj działki w pobliżu lasu, które kiedyś były, stały jako nieużytki, bo miały kiepską klasę ziemi i właśnie wiele [UMK47 i UMM47].

Przedstawiciele wiejskiej inteligencji opowiadają więc o swojej miejscowości z ochotą, werwą i szczegółowo. W ich wypowiedziach powracają takie walory miejsca, które występują w różnej kolejności także w innych wywiadach – zarówno z miejscowymi, jak i migrantami – można więc je uznać za trwały element wyobrażenia małej ojczyzny mieszkańców Ustronia i Moczydła.

W pierwszej kolejności wymienia się piękno krajobrazu, z którym łączy się możliwość przyjemnego spędzenia czasu: jest gdzie wyjść, można przyjemnie i aktywnie spędzić czas.

W drugiej kolejności podkreślają badani dogodne położenie – blisko Kielc. Na koniec wskazuje się na przyjazne nastawienie mieszkańców wobec odwiedzających.

Zaznacza się w tej narracji również spojrzenie na własną miejscowość przez pryzmat relacji ze światem zewnętrznym. Rozwinięta turystyka, duża liczba wczasowiczów, szczególnie takich, którzy wracają, albo sprowadzają się do Ustronia na stałe stanowią dowód wartości miejsca, ale też i zamieszkujących je ludzi. Miejscowość jawi się jako pełna ciekawostek i oferuje wiele możliwości.

Tymczasem z perspektywy młodego pokolenia – w tym wypadku studentki – okazuje się, że (...) *w okolicy to nie ma za bardzo co robić, a tym bardziej w okresie zimowym, bo w letnim to się wyjdzie gdziekolwiek do znajomych czy na jakiś spacer czy na rower czy na cokolwiek* [UMK22]. Odpowiedź ta wpisuje się w wyniki wcześniejszych badań aktywności kulturalnej na polskiej prowincji (Szlendak 2011), które wykazały, że mieszkańcy polskich wsi i miasteczek możliwości spędzenia interesująco czasu w swojej miejscowości nie widzą, poza wspomnianymi przez rozmówczynię letnimi spotkaniami ze znajomymi, tudzież przejażdżkami rowerowymi. Dla niektórych przybyszów z miast nie stanowi to zresztą problemu, tak jak dla mieszkających na przemian w Kielcach i Moczydle emerytowanych pracowników kultury:

R: Tu przyjeżdżamy, żeby się wyluzować, wyłączyć z tego życia, które mamy tam w Kielcach. W Kielcach mamy mieszkanie 36 metrów, także to jest różnica.

B: No tak.

R: Czuje się tutaj taką wolność i swobodę [MNM65].

Ich zasadnicze życie toczy się w dalszym ciągu w Kielcach – sytuacja typowa dla polskich suburbiów – a wiejski dom stanowi miejsce ucieczki od tego życia, służy wytchnieniu i nie wymaga się od niego wiele więcej. Wobec tego również wieś, w której ten dom został ulokowany nie wzbudza w tych mieszkańcach silnych emocji i jej symboliczny obraz jest dość ubogi. Docenia się jej walory rekreacyjne, spokój, dobry dojazd do metropolii, w której toczą się ważne dla ich życia wydarzenia i w której pozostawiają sprawy o silnym ładunku

emocjonalnym. Wydaje się więc, że w tym wypadku Moczydło rzeczywiście nie stało się dla badanych nową małą ojczyzną.

Inaczej przedstawia się sytuacja w wypowiedzi nowoosadnika z Podlesia – zarazem lokalnego aktywisty i outsidera. Jego stosunek do Podlesia jest nasycony emocjonalnie i symbolicznie, wydaje się jednak, że nie wynika to ze specyficznych cech tej właśnie miejscowości, ani relacji tą określoną społecznością lokalną, czy z tym specyficznym krajobrazem, ale raczej ta relacja i obraz miejscowości zamieszkania jest w dużym stopniu pochodną jego obrazu świata i poglądów na temat przekształceń wsi polskiej. Widać to zwłaszcza w porównaniu wsi świętokrzyskiej i poddanej suburbanizacji wsi warmińskiej, z której pochodzi jego partnerka życiowa:

(...) jej ojciec jest lekarzem weterynarii, ale nie ma tam, co leczyć, bo tam już nie ma ani jednej krowy. (...) Ale jest pole golfowe, hektar ziemi dochodzi do miliona. I na pytanie, a skąd jedzenie, odpowiedź pada, jak to skąd, ze sklepu.

B: No tak, no to jeszcze do tego nie doszło.

R: I jakimś cudem w tych Łysogórach w samym środku Europy zachowała się kultura ziemi, która nie jest w ramach odkrywana jako kultura wysoka. Dopiero w sytuacji, kiedy w całej Europie ziemia została tak wyjałowiona, że produkuje atrapy, nagle to się zaczyna objawiać. Polskie jedzenie zaczyna robić karierę w Europie. Ale to nie ma przełożenia na ludzi wsi, dlatego, że na tym zarabia kto inny [PNM50].

W tej narracji wyraźnie zaznaczają się podziały regionalne – Podlesie nie jest tu istotne jako miejscowość szczególnie ważna z powodu indywidualnej historii życiowej badanego, ale reprezentuje tu region świętokrzyski z jego wiejską specyfiką. Badany krytycznie odnosi się do deruralizacji wsi, czego symbolem – nie tylko w tym wywiadzie – są znikające z wiejskiego krajobrazu krowy, czyli zwierzę, którego hodowla wymaga najwięcej codziennej pracy i które najsilniej przykuwa rolnika do gospodarstwa. Zauważa, że rolnictwo rodzinne znajduje się na straconej pozycji w starciu z aktualnym modelem rozwoju gospodarczego i społecznego, do którego również odnosi się krytycznie, krytykując go przy tym z nie tylko z pozycji antykapitalistycznych, ale przede wszystkim narodowo-patriotycznych. Jest to więc sytuacja, w której określony obszar nabiera cech małej ojczyzny nie poprzez indywidualne związki jednostki z miejscowością zamieszkania, ale w sposób zapośredniczony przez określony światopogląd i ważne, emocjonalnie angażujące idee, w które dana miejscowość się wpisuje.

Z drugiej strony, również w wywiadach z nowoosadnikami często pojawiają się wypowiedzi porównujące miejscowość zamieszkania ze wsiami okolicznymi, czy też z

pewnym uogólnionym obrazem społeczności wiejskiej. Przy okazji ujawnia się również identyfikacja z własną miejscowością, widoczna chociażby w częstym używaniu sformułowań „moja wieś”, „nasza wieś”. Przykładowo, inna aktywistka kulturalna z Podlesia na temat aktywności społecznej mieszkańców miejscowości mówi: *U nas w ogóle. Ta nasza wieś jest specyficzna dosyć, tak specjalnie ani się w nic nie angażują, ale też nie szkodzą sobie nikomu, nie widzę jakichś zawiści takich, zaszłości, na zewnątrz tego nie widać. Raczej każdy żyje w swoim domu i ani z nikim razem, ani nikomu źle* [PNK50]. W innym miejscu odnosząc się do religijności współmieszkańców mówi: *Też tak nie do końca, bo to jest daleko do kościoła, ci, co mają samochody to jadą. Teraz jak ten autobus jeździ może więc ludzi do kościoła chodzi, ale niespecjalnie jakaś taka święta ta moja wieś jest* [PNK50]. Dalej odnosi się również do słabości infrastruktury, problemów demograficznych i szuka wyjaśnień w charakterystyce urbanistycznej Podlesia:

Mieli tam zrobić boisko, nie ma gdzie, nie ma żadnego miejsca takiego. I też ta nasza wieś wymiera powoli, bo był taki moment, że było dużo dzieci, ale te dzieci już urosły i zaczynają wyfruwać i tak mało tych dzieci jest. Teraz to nawet nie wiem, ale jakoś tak, może dlatego, że ona jest taka rozciągnięta, że nie ma takiego czegoś, żeby ci ludzie się chcieli spotykać ze sobą. Nawet na zebrania sołectkie to przychodzi bardzo mało ludzi [PNK50].

Temu dość smutnemu obraz społeczności lokalnej, naznaczonej postępującą atomizacją, towarzyszy wyraźna identyfikacja z Podlesiem, z wypowiedzi badanej przebija często smutek i ubolewanie nad tą sytuacją, tudzież długofalową porażką działań aktywizujących mieszkańców, podejmowanych przez kobietę i założone przez nią Stowarzyszenie „Obudowa”. Jej mała ojczyzna wykształciła się więc w działaniu na rzecz lokalnej społeczności i jej dziedzictwa kulturowego, w niespełnionych nadziejach, jakie z tymi działaniami wiązała, którym towarzyszy jednak dostrzeżenie wyjątkowych cech Podlesia i osobisty stosunek do tej właśnie, wybranej i od 18 lat zamieszkiwanej wsi.

Te kilka przykładów miało na celu zaznaczenie różnorodności małych ojczyzn komunikowanych przez poszczególne kategorie mieszkańców badanych miejscowości, a w szczególności zilustrowanie różnorodnej genezy procesów prowadzących do uformowania się bardziej lub mniej szczegółowego, bardziej lub mniej ideologicznego, emocjonalnego, krytycznego obrazu małej ojczyzny. Mała ojczyzna – jako zwornik łączący wiele dziedzin o płaszczyzn życia społecznego – jest zbyt skomplikowanym pojęciem, by można go było opisać we wszystkich jego wymiarach w obrębie jednego podrozdziału. W wypowiedziach z mieszkańcami Moczydła, Podlesia i Ustronia na temat ich społeczności lokalnych pojawiało

się jednak kilka wątków, które mają kluczowe znaczenie dla ich obrazów małych ojczyzn i te wątki zostaną szerzej opisane w poniższych sekcjach.

Migracje z miast w obrazie małej ojczyzny miejscowych mieszkańców

Napływ osadników z miast również jest czynnikiem przekształcającym obrazy małych ojczyzn we wsiach, w których zachodzi on na większą skalę. Rodzimi mieszkańcy Moczydła i Ustronia zauważają, że ich wsie przyciągają więcej migrantów z miast, niż przeciętna miejscowość w okolicy. *Tak, u nas może z tego względu u nas dużo jest tych domów się buduje, dużo tych osób się sprowadza. No tu jest obok Duża Wieś i nie ma tyle przyjezdnych osób jak tu u nas* – stwierdza z pewną dumą gospodyni domowa z Ustronia [UMK47].

Przybysze zwracają też uwagę miejscowych na walory lokalnego krajobrazu i piękno przyrody:

Dawniej tak może nie było, teraz więcej tak jak są te gospodarstwa agroturystyczne, ta Akademia Subtelności w Przysiółku u Kowalskich, no to tak więcej jest tutaj i gości i po prostu tu u nas to sporo osób się wprowadziło, dużo jest.

B: Właśnie, co ich tutaj, myśli Pani, przyciągnęło?

R: No w tej chwili to jest tak, że jest droga przelotowa na Kielce, to jest troszeczkę tak głośniejsze, ale dawniej to u nas było tak cicho, tak spokojnie, no i widoki przede wszystkim. Każdy jak przyjeżdżał z Kielc nawet, no to mówią, że tu u nas to jest nie to, co Kielce, a w sumie jest niedaleko. W Kielcach nie ma nieba gwiazdzistego, a u nas latem jest po prostu...

B: Rozgwieżdżone niebo.

R: Tak, jest cicho, spokojnie. Także no chyba to i te widoki i ta cisza [UMK47].

Napływ migrantów z miast wpływa na konstruowanie lokalnej tożsamości, uświadamia miejscowym atrakcyjność ich miejscowości i wzbudza dumę. Zmusza też rodzimych mieszkańców do zastanowienia nad pobudkami migrantów i czynnikami budującymi tę atrakcyjność ich wsi. Odgadują je oni w większości wypadków słusznie, wymieniając te same cechy, które są głównymi determinantami suburbanizacji (Kajdanek 2011) – dobre skomunikowanie z miastem metropolitarnym w połączeniu z względnym spokojem i przystępnymi cenami domów: (...) *dzisiaj taki domek jednorodzinny za 200 tys. to się wybuduje. A dzisiaj dojechać stąd do Kielc samochodem to jest mały pikuś bo jest za pół godz. w Kielcach. No proste. I przyjedzie to wie, że odpocznie [UMM70].* Nawet rolnicy, tacy jak ten zapracowany hodowca warzyw i współwłaściciel gospodarstwa agroturystycznego zaczynają więc postrzegać swoją wieś nie jako miejsce znoej pracy, ale jako miejsce

odpoczynku. Zaczynają dostrzegać jego estetykę, wzbudza w nich ono emocje dumy lub zachwyty.

W dalszej części wypowiedzi rozmówca mówi jednak coś, co przeczy innym wypowiedziom o rozrastaniu się Ustronia: *E, wieś się wyludnia. Mało co zwierząt jest. Krów tu na tej wiosce to jeszcze trochę jest. Bo jest kilka takich gospodarstw co się wyspecjalizowało i nie mają tam jedna, dwie, bo to się nijak nie wyżyje, ale 10, 15, o [UMM70].* Ciekawe jest, że rozmówca w jednym zdaniu przechodzi od wyludniania się wsi do ubywania zwierząt gospodarskich. Wydaje się, że dla rozmówcy wsią jest dawna rolnicza wieś, która zanika, natomiast nowe niezwiązane z rolnictwem domy tego ubytku nie rekompensują. Wyludnia się dawna chłopska wieś. Przyjeżdżający z miast osadnicy pozostają często wyłączeni z kategorii tutejszych, a nawet może im nie przysługiwać status mieszkańca:

R: U nas w Ustroniu jest tych gospodarstw agroturystycznych kilka i ta enklawa taka ten Przysiółek, także jak ktoś tu przyjedzie..

B: Tam już jest więcej osób napływowych.

R: Tak, tam są raczej napływowi, to tylko u Bzymka to są mieszkańcy i u Leśniewskich, to tutejsi są.

Po raz kolejny wydaje się więc, że migranci (nie-tutejsi) nie są dla miejscowych w pełnym sensie mieszkańcami. Na pewno nie są mieszkańcami letnicy, którzy stanowią raczej lustro, w którym odzwierciedlić się mogą cechy miejscowych, jak to widać w wypowiedzi nauczycielki z Ustronia:

Taka wioska Leszczynówka pod samym lasem, więc tam większość działek jest wykupionych przez ludzi z okolic Warszawy na takie właśnie miejsca letniskowe, nie mieszkają na stałe, tylko mają tam jakieś domki drewniane, które zimą są zamknięte i wykorzystują tylko do wypoczynku letniego. Więc myślę, że gdyby mieszkańcy byli mało przyjaźni, to by ludzie tak nie lgnęli [UMK47].

Dzięki zetknięciu z letnikami rozmówcy dostrzegają więc przymioty „prawdziwych”, „prawowitych” mieszkańców okolicznych wsi. Może to być przyjazne nastawienie wobec przybyszów, mogą być zdolności samoorganizacji i solidarność społeczności wiejskiej:

Tu u nas w podwórku taki Holender, ożenił się z Polką i się przeprowadził. (...) Tak, piękny dom sobie wybudowali, tutaj mieszkają, on pierwszy raz jak się przeprowadził u nas byli ludzie, na Sylwestra przyjechali. Jakby w Nowy Rok tak do południa nie wyjechali, to by już musieli tydzień siedzieć. Bo od Suchedniowa ta droga tydzień czasu była nie przejezdna, tak było zasypane, a u nas przez wieś można było sobie jeździć samochodem, bo łopatami sami wszystko odgarnęli. Tunele takie były

porobione, wszystko łopatami. Ile ludzi było na wsi, ilu chłopów było w domu wszyscy szli i w ciągu 5 godzin odgarnięta cała droga. Ten Holender to, kurcze, z kamerą wyszedł, film nagrywał bo on pierwszy raz coś takiego widział. A my to było normalne. No była zakurzona droga, kto na wsi ma spycha? Poszlimy i sami [UMM70].

Dla porównania przypomnieć można, że inny Holender – zamieszkujący w Przysiółku – ma na temat tej solidarności zupełnie inne odczucie, dziwiąc się słabości spółdzielczego ducha w rozdrobnionym świętokrzyskim rolnictwie.

Wobec różnorodności nowych osadników na świętokrzyskiej wsi – zróżnicowanych ze względu na czas spędzany w wiejskim domu, powiązania rodzinne z miejscowością i związki z metropolią – definicja osadnika z miasta jest niejasna. Sołtys Moczydła pytany jaką część mieszkańców oni teraz stanowią, odpowiada początkowo:

R: Gdzieś jedną dziesiątą – tak mi się wydaje. Jedną dziesiątą, a może nawet i więcej?

B: Bo wieś ma ile?

R: 600 coś osób. Ponad 600 mieszkańców, jak się nie mylę - 680 [MMM51].

Kiedy jednak przychodzi do wskazania konkretnych osób, okazuje się, że migranci niemający w Moczydle żadnych krewnych tworzą jedynie kilka gospodarstw domowych. Znaczną część osadników z miast stanowią więc **migranci powrotni**, tak jak starsze małżeństwo, które samo postrzega się jako przybysze z miasta:

M: Pięć domów było i do dziś te domy stoją ale ludzi już nie ma, młodsze pokolenie tu nie mieszka. W porównaniu do lat sześćdziesiątych było 100 numerów, a teraz jest ponad 200.

Ż: Ludzi przybyło, wie pani, dużo z miasta [MNM65 i MNK65].

Wieś znacząco się rozrosła, choć w dużym stopniu składa się na ten proces rozbudowa nieruchomości, podczas gdy liczba mieszkańców raczej się nie podwoiła, ze względu na malejącą liczebność gospodarstw domowych i wspomnianą wyżej postępującą separację pokoleń w ramach rodziny poszerzonej.

Świadomi coraz większej siły przyciągania życia wiejskiego, miejscowi mieszkańcy wiedzą jednak, że wielu migrantów pozostaje żywotnie związanymi z miastem metropolitarnym, a pozostanie w niewielkiej od niego odległości jest wręcz kwestią bezpieczeństwa:

R: Bezpieczna odległość – 15 minut, 10 minut i jest się w Kielcach samochodem.

B: Aż nawet tyle?

R: 18 kilometrów. To jadąc spokojne 60-tką, to 10-15 minut, 15 minut maks.

B: No tak, daleko nie jest.

R: A teraz nikt nie jeździ 60-tką [MMM51].

Z drugiej strony miejscowi dostrzegają też dążenie do odosobnienia, poszukiwanie miejsc ustronnych, bliskich dzikiej przyrody i zmianę statusu miejsc (a nawet całych wsi i okolic) najbardziej peryferyjnych – śródleśnych, podleśnych, nieurodzajnych. Wydaje się, że nieco ich ten proces zaskakuje. Dla miejscowych, chłopskiego pochodzenia mieszkańców te okolice były symbolem zacofania i ubóstwa, a stały się najatrakcyjniejsze dla letników – i to szczególnie dla tych, którzy przyjechali z mającej wysoki status stolicy. *Wielu ludzi z Warszawy, z okolic Warszawy kupiło sobie tutaj działki w pobliżu lasu, które kiedyś były, stały jako nieużytki, bo miały kiepską klasę ziemi i właśnie wiele [UMK47]* – zauważa nauczycielka z Ustronia. Rozmówcy znają również wsie, położone wśród lasów, przyciągające znacznie szerszą rękę osadników z miast – i to dobrze sytuowanych – i zadziwia ich ten proces:

Ż: Moja mama z Klonowa. Wioska wycięta w lesie nie? (...) Teraz tam na Klonowie to powykupywały mecenasy, doktory. Domy se popostawiały, wille i jadą na odpoczynek

M: Z Warszawy. Bo tam jest cicho po prostu nie ma takiego zgiełku samochodowego. U nas teraz też jest cicho ale latem to nawet pani nie może wyjść na ulicę.

Ż: Od piątku bo przeważnie nad zalew nie? (...)

M: To samo ja z Cedzyny pochodzę. Tam jak jest cmentarz po lewej stronie, to tam w polach było 12 domów. A kiedyś pojechałem to, Boże, zginąłem normalnie. Nie wiedziałem którędy wjechać. Jak słowo daję, tyle nastawiane domów. To wszystko powykupywali działki. Działki drogie jak diabli. Przyjeżdżają budują się.

Ż: Dzielnica powstała. Teraz dużo jest takich ludzi [MMK61 i MMM63].

W tym fragmencie rozmowy widać też, że ten sam region, który dla mieszkańców Kielc jest przestrzenią osadnictwa podmiejskiego, dla warszawiaków stanowi ustronną prowincję, gdzie szuka się domu letniskowego i odpoczynku od codzienności.

Sami rozmówcy wydają się jednak nie zauważać tej podwójnej roli. Drenaż ich peryferyjnego regionu przez stołeczną metropolię, do której wyjeżdża młodzież by się kształcić i robić karierę oraz robotnicy na budowy, a z której napływają emeryci i letnicy szukający natury, tradycji i swojskiego jedzenia (a więc tego, co sprzedaje wieś), nie budzi w nich większego sprzeciwu.

Przyjazd turystów i letników z Warszawy wydaje się być wręcz postrzegany jako nobilitujący dla ich miejscowości. Tu mała ojczyzna przenika się z ojczyzną ideologiczną, czy narodową. Rozmówcy nie buntują się wobec charakteru relacji z Warszawą, bo to jest też

ich stolica i to, że zasoby z ich małej ojczyzny spływają do stolicy dużej ojczyzny, a także dysproporcje w inwestycjach i rozwoju ekonomicznym wydają się im naturalne.

Dla porównania mające podobny charakter relacje pół-peryferyjnej Polski z metropoliami europejskimi budzą sprzeciw, bo też Unia Europejska za ojczyznę nie jest uznawana, a inwestycje w Brukseli, czy Londynie nie budzą dumy, jak nowy stadion czy muzeum w Warszawie.

Z drugiej strony w stosunkach z przybyszami z różnych miast uwidaczniają się znów wspomniane koncentryczne kręgi, które składają się na małą ojczyznę. Po przybyszach z Kielc miejscowi spodziewają się łatwiejszego kontaktu, niż po warszawiakach. Czasami jednak rzeczywistość przeczy tym wyobrażeniom:

Mamy sąsiada z Warszawy, koło Centrum Zdrowia Dziecka mieszkają, to jest Wawer. Na emeryturę to pewnie przyjdą tu. Ale z tymi to jak przyjadą to się widzimy. A po drugiej stronie to, kurcze, mieszkają ojciec jego to jest artysta fotografik. Kielecki fotografik. A z nim tak „Dzień dobry”, to się w ciągu roku tak może widzimy z 10 razy, po prostu jakby ich tu nie było. Okna pozamykane, siedzą jak w bunkrze. Dziwne, że ona jest lekarzem, a okna pozamykane [UMM70].

Duma z napływu migrantów jest tym większa im wyższy jest status społeczny osadników. Status ten może wynikać właśnie z prestiżowego zawodu, zamożności, lub też ze względu na pochodzenie z miejscowości o wysokim statusie, w przypadku badanych wsi – z Warszawy. Ze względu na wysoki status zawodowy i finansowy nowych mieszkańców oraz prestiż miejsc, z których przybywają, ich napływ postrzegany jest jako nobilitacja dla wsi. Sołtys Moczydła i jeden z radnych podkreślają pozycję zawodową przyjezdnych i wydają się dumni z posiadania we wsi mieszkańców wykonujących poważane społecznie i dochodowe zawody:

(...) ale tak jak mówię, pani z radia jest tam koło, jak się właśnie wjeżdża w stronę Gawronek. Są tacy dość ciekawi ludzie – policjanci tutaj przyjeżdżają, prawnicy. (...) Dość sporo przyjeżdża ciekawych ludzi i dość dobrze ustawionych, którzy tutaj coś inwestują [MMM51].

R: Ale mamy taki można powiedzieć dużo ludzi jest przyjezdnych na jakimś wyższym standardzie można powiedzieć.

B: To znaczy wykształconych czy zamożnych?

R: I zamożnością i wykształconych [MMM50].

Sołtys wyjaśnia też, że sam koszt przeprowadzki do Moczydła automatycznie selekcjonuje migrantów, uboższych nie stać na nabycie działki:

R: Ciągłe, zawsze ktoś przybywa. Co rok to widzę nowe twarze, nowe osoby i to przyjeżdża, że tak powiem "śmietanka". Nie przyjeżdżają biedacy czy coś.

B: Ktoś, kogo stać na wybudowanie takiego domu, tak?

R: Tak. U nas kupić działkę 10 arów, to już jest kilkadziesiąt tysięcy – trzeba wyrzucić. Ziemia poszła w górę strasznie [MMM51].

Ani cytowany radny, ani sołtys nie należą do najuboższych mieszkańców wsi, jednak w ich stosunku do *śmietanki* odczuć też można pewną zazdrość. Według nich nacechowane są nią również relacje wewnątrz społeczności rdzennych moczydlan.

4.3. Projekty na dziś i na jutro związane z lokalnością

Małe ojczyzny są nie tylko odzwierciedleniem lub wariacją na temat postrzegania rzeczywistości miejsca urodzenia/dzieciństwa/wybranego jako „własne”. Mają one również wartość projektującą – mówią o tym, jakie te miejsca się stają, lub stać powinny. Te projekcje mogą się odzwierciedlać w marce lokalnej, rozmaitego rodzaju mitach i utopiach, a także w ścierających się koncepcjach rozwoju społeczności i przekształcaniu zamieszkiwanego przezeń terytorium.

Wiejskość kontra nowoczesność – w domu i w okolicy

Jakieś projekty małej ojczyzny mają wszyscy mieszkańcy, którzy są z Moczydłem, Podlesiem i Ustroniem związani na tyle mocno, że te wsie można rzeczywiście określić jako ich małe ojczyzny. Treści kojarzone z tym co lokalne są na ogół *szampowe* – w dużym stopniu jest to kalka *ogólnego projektu lokalności* promowanego przez państwo polskie i Unię Europejską (...) *oddającego przy tym takie właściwości lokalnych społeczności, które wydają się być także powszechne w skali globalnej (rozwój cywilizacyjny oraz inwestowanie w sektor turystyczny)* (Wojakowski 2008: 245). Czy te dwie powszechne właściwości nie są w warunkach polskiej wsi sprzeczne, skoro rozwój cywilizacyjny niszczy tę tradycyjną wieś, która jest głównym zasobem atrakcji turystycznych?

W Pilźnie i Zagórzcu projekty lokalności stanowiły zlepek (*węzeł symboliczny*) treści z różnych poziomów – globalnego, narodowego, lokalnego – a rozmaite ich konfiguracje dowodzą elastyczności kultury lokalnej (tamże: 253).

W ramach stylu życia niepostrzeżenie zaczyna wkraczać do kultur lokalnych wiele innych elementów globalnych, które na razie nie znajdują się na tak eksponowanym miejscu w lokalnych projektach. Dbłość o estetykę swojego otoczenia,

samodoskonalenie jednostek, własna aktywność turystyczna i przede wszystkim pełzająca komercjalizacja tych form organizacji czasu wolnego (tamże: 258).

Projekty lokalności okazały się zaś silnie powiązane z lokalną polityką. Poszczególne stronnictwa polityczne czują się zobowiązane do przedstawienia własnej wizji rozwoju lokalnego (tamże: 255). Wyraźnie widać to w Moczydle. Projekty społeczne są mniej dookreślone i bardziej eklektyczne niż polityczne, za to bardziej trwałe i łatwiejsze do przyjęcia dla różnych grup mieszkańców, bo trudniej ustalić ich autorstwo (tamże: 256).

Jak zaznaczono w poprzedniej części rozdziału, wymiar projekcyjny małych ojczyzn jest szczególnie istotny w kontekście nowoosadników, bo Podlesie czy Ustronie mogły się stać małą ojczyzną dla tej kategorii migrantów z miast właśnie dzięki temu, że wybrali je oni na miejsce realizacji swojego projektu na życie. Posługując się wyobrażeniem o wsi, o kulturze chłopskiej, nowoosadnicy należą do grupy stawiającej kulturę chłopską w roli mitu projektującego – wizji (...) *świata nie tyle utraconego, ile alternatywnego, po prostu „innego”, podważającego model kultury panującej* (Sulima 2001: 159). Tak jak wiejska inteligencja, migranci z Podlesia, a zwłaszcza z Ustronia – związani ze środowiskiem nowoosadników – usiłują kształtować swoje miejsce zamieszkania pod względem kulturalnym i krajobrazowym.

Bliski im jest regionalizm jako poszukiwanie tradycji specyficznych dla Gór Świętokrzyskich. Dla części z nich odkrywanie lokalnej ludowej kultury jest motywowane poszukiwaniem *prawdziwej* kultury narodowej. *Ja tutaj chyba na drodze poszukiwania tożsamości narodowej bardziej starałem się doszukiwać źródeł muzycznych* [PNM30] – stwierdza jeden z gości przebywających u badanej rodziny nowoosadników. Jest to więc kontynuacja nurtu intelektualnego, zakładającego, że w kulturze ludowej zachowały się pierwotne i oryginalne cechy kultury narodowej¹²⁹. Nurt ten, którego korzenie Ewa Klekot (2016: 153) widzi u Herdera, na przełomie XIX wieku przyczynił się do wzmożonego zainteresowania ludowością, chłopomanii i w ogóle uformowania się trwających w kolejnym stuleciu wyobrażeń na temat kultury ludowej. Ideologia narodowa, ukształtowana, tak jak ludoznawstwo, w kręgach szlachecko-inteligenckich sprowadzała różnice społeczne do poziomu *estetyki i „zajęć czasu wolnego”* (tamże: 156), co oznaczało (...) *przyjęcie folkloru i sztuki ludowej za prawdziwą i właściwą reprezentację wsi, umożliwiło sprawne zarządzanie tymi różnicami* (tamże). Ta interpretacja, przyjęta również przez ruch ludowy – a więc również znaczną część wiejskiej inteligencji – doprowadziła do folkloryzacji kultury wsi i

129

samofolklorizacji ludności chłopskiej, które pozostają obecne w polskim życiu społecznym, kulturalnym i politycznym. W związku z tym, zarówno wśród miejscowych aktywistów kulturalnych, jak i wśród nowoosadników dominuje *nastawienie rekonstrukcyjne* (Kowalewski, Sierocki 2011: 208). Obydwie kategorie są zainteresowane lokalnym i regionalnym *dziedzictwem* kulturowym, odmiennie jednak podchodzą do jego ochrony i podtrzymywania.

Różnice w projektach małych ojczyzn między nowoosadnikami a lokalnymi aktywistami dobrze widać w opiniach na temat renowacji kilkusetletniej kapliczki w Jodełce. Renowację przeprowadzonej z inicjatywy Stowarzyszenia „Łysogóry”. Sposób w jaki jej dokonano – kapliczka została rozebrana i od nowa wybudowana w innym miejscu – budzi oburzenie prezesa „Odbudowy”, przy czym odwołuje się on do kategorii narodowego dziedzictwa: *Gdzie jest ochrona tego dziedzictwa narodowego, w czym tu jest? Jak można poczuć klimat tej kapliczki, jak można coś takiego zrobić, nie rozumiem tego* [PNM45].

Z kolei dla miejscowych działaczy, którzy byli głównymi inicjatorami renowacji, historyczna rzetelność renowacji nie jest szczególnie ważna, liczy się, żeby było *zrobione*, odnowione, by wyglądało dostatnio i chędogo – by użyć staropolskiego określenia – w czym można wyczuć ducha „dobrego gospodarza”: *Zrobiliśmy Społeczny Komitet Budowy Kapliczki w Jodełce, pochodziliśmy po urzędach, to wtedy i władza się przypięła. Zrobiona – może nie tak idealnie, jak powinna być, ale zrobiona* [MMM47].

Nowoosadników starają się kształtować krajobraz zgodnie z wartościami historycznej autentyczności i naturalności, chcą zachować lub odnowić ludową estetykę z pierwszej połowy XX wieku. Budzi to niezadowolenie wielu miejscowych, mających odmienny projekt – projekt unowocześnienia, postępu, podążania z biegiem cywilizacji. Kształtują oni swój krajobraz kierując się takimi wartościami, jak: użyteczność, porządek i kontrolowanie przyrody.

Konflikty na tle zagospodarowania przestrzennego między rolnikami, a nowymi grupami mieszkańców wsi – zainteresowanymi bardziej konserwacją krajobrazu wiejskiego i ochroną środowiska były już wcześniej obserwowane w Europie Zachodniej (Podedworna 2001: 85). W warunkach świętokrzyskiej wsi odtwarzają się więc powszechne wzory podziałów społecznych. Protokół rozbieżności, tym razem między nowoosadnikami, a miejscowymi rolnikami jest szczególnie długi w Ustroniu. Konflikty zdarzają się szczególnie wokół inwestycji podejmowanych we wsi. Kwestią sporną okazała się budowa drogi asfaltowej do Przysiółka. Chcieli jej zasiedzieli mieszkańcy, natomiast jedna z zamieszkujących tam rodzin migrantów odnosiła się do niej niechętnie, chcąc zachować jak

najwięcej zieleni i rustykalny klimat osiedla. Sami osiedleńcy powołują się tu głównie na własne upodobania estetyczne.

Jednak ponieważ nowoosadnicy zajmują się agroturystyką, gruntowa droga stanowiła również pewien zasób w budowaniu korzystnej dla nich marki Przysiółka jako *enklawy* – określenie pojawiające się zarówno w wypowiedziach migrantów, jak i miejscowych – w której można się odciąć od świata. Miejscowi sąsiedzi, od pokoleń zamieszkiwali na peryferiach – co oznaczało trudności w dostaniu się do pracy, szkoły, lekarza, na targ i do wszystkich innych instytucji znajdujących się poza wsią – a także nawykli wstydzić się tej peryferyjności. Nie zgadzają się więc na projekt najbliższej ojczyzny, który miałby podtrzymywać jej peryferyjność.

Argumenty podawane przez zamieszkujące w Przysiółku małżeństwo autochtonów związane są z kluczowym obecnie dla obrazu małych ojczyzn przedmiotem, jakim stał się samochód. Nawet dla wchodzących już w wiek podeszły rozmówców odgrywa on bardzo ważną rolę w kontaktach z bliższą i dalszą rodziną, znajomymi, ułatwia uczestnictwo w rynku i załatwianiu spraw urzędowych. Stąd zapotrzebowanie na przejezdną cały rok drogę. Asfaltowa droga to jednak nie tylko kwestia przejezdności, ale również czystości, a ta z ma wielką wartość symboliczną:

M: Ta sąsiadka, było zebranie i ja akurat nie byłem na tym zebraniu, to mówi, że ten Tadek z dołu mówił, żeby te drogę tu poprawić, bo doły nie można samochodem przejechać. A ta mówi, że droga tu niepotrzebna, bo to jest taka enklawa. To ona jest mądra, to głupie jest, ślepe i głupie. To jest taka enklawa mówi, ładna mi enklawa, jak samochodem się jedzie to lup i lup i już brudny.

Ż: I samochód się psuje.

M: Enklawa taka, synowa ją kiedyś wysadziła z samochodu, bo zadzwoniła, żeby ją przywieźć z Łącznej. Mówię, zobacz, jaką mamy drogę, ona mówi przedtem też było ładnie, mówię, przestań, bo zaraz otworzę drzwi i wyjdiesz z tego samochodu. Tak mnie nerwy zatrzęśły, takie głupie nerwy, tamta droga jej się podobała, żebyś urosła [UMM67 i UMK62].

Potwierdzenie znajduje tutaj opinia nowoosadnika, że pomiędzy dwiema stronami sporu zachodzi różnica wyznawanych wartości, a wręcz *filozofii* życiowej: *Jak Pani będzie chodzić po wsi, to my musimy mieć świadomość, że mamy taki pogląd na sprawę. Ale jak drogę tutaj budowano, ten właśnie J. K. nas wyśmiał i mówi, to wszystko wyciąć powinni, to tylko przeszkadza. Taką ma filozofię* [UNM49]. Sprawa drogi niwelującej peryferyjność Przysiółka wzbudza więc bardzo dużo emocji, które wskazują, że chodzi tu o wartości mające żywotne

znaczenie dla badanych, ale też sugerują, że przy okazji ujawniają się tu głębsze podziały społeczne. [K]onflikt tożsamości ukrywa się także za wypowiedziami, które z zewnątrz mogą być odczytywane jako czysto „lokalne” aspiracje mieszkańców walczących o swoją nazwę – pisze Jacek Kurczewski (2006: 10) w swojej analizie małego miasteczka śląskiego. W tamtym regionie konflikt między autochtonami a ludnością napływową katalizował się wokół kwestii związanych z nazewnictwem, w mazurskiej wsi zarzewiem był odnaleziony przedwojenny pomnik (Kowalewski i Sierocki 2011), we wsi świętokrzyskiej okazują się nim inwestycje związane z modernizacją wsi.

Wszystko to są jednak kwestie związane z odmiennymi wizjami małej ojczyzny – w **innych regionach chodziło o jej przeszłość, tutaj o kierunek przemian**. Wydaje się, że miejscowi gospodarze są w tym sporze bardziej bezpośredni – **ich emocje to gniew, a narzędziem bywa obelga i swoisty szantaż emocjonalny** – natomiast cytowany niżej nowoosadnik wypowiada się w bardziej wyważony sposób **posługując się raczej kpina, pod którą wydaje się czać pewne poczucie wyższości wobec rolników**:

R: Tak to trochę jest, że nawet jeden z tutaj takich nowoczesnych gospodarzy, majątnych, ma do mnie pretensje. Ma do mnie pretensje, do mnie, do Ewy, że nie chcemy światel wzdłuż tego kawałka drogi tutaj w nocy. No takich przyulicznych światel. I mówi mi przy każdej okazji, jak tylko mamy jakąś różnicę zdań, czy poglądów, mówi mi wprost, że „Tylko złodzieje nie chcą światła”. (...)

B: Ale po prostu boją się, nie czują się bezpiecznie chodząc tutaj bez tych światel, czy...?

R: Niie, że się czują bezpiecznie. [Przedrzeźniając:] No ładniej jest jak się światła świecą! Wtedy w domu nie jest tak ciemno. Tak to jak na wsi, jak na zadupiu takim, nic nie widać w nocy. Bo tu jak jest noc, to rzeczywiście nic nie widać w nocy jest ciemno. (...) A ja nie chcę, bo ja chcę widzieć wieczorem widok na Klonową Górę a nie lampy! Ja mam na podwórku kilka różnych lamp i jak je potrzebuję, to je włączam [obopólny śmiech]. Ja nie potrzebuję stamtąd lamp. I to brzmi śmiesznie ale tak naprawdę to wcale nie jest śmieszne [UNM49].

Te konflikty i dyskusje pokazują niejednoznaczność pozycji nowoosadników względem lokalnej społeczności.

Z jednej strony są oni stroną w sporze. To, że ich postawa wywołuje gniew i że ten gniew jest wprost artykułowany a jednocześnie konflikt nie prowadzi do zerwania relacji świadczy o ich zakorzenieniu i ważnej pozycji w społeczności Przysiółka.

Z drugiej strony, przez porównanie do złodzieja, główny adwersarz cytowanego nowoosadnika niejako straszy go dołączeniem do kategorii dewiantów (złodziej jest synonimem przestępcy) i społecznym ostracyzmem, któremu jednak przybysz nie ulega mając oparcie w swojej własnej grupie quasi-sąsiedzkiej złożonej głównie z innych migrantów.

Rolnik – główny adwersarz nowoosadników – jest szanowany przez inne autochtoniczne rodziny z Przysiółka (najzamożniejszy z nich, typowany na radnego), jest więc nieformalnym lokalnym liderem.

Podobną funkcję pełni również nowoosadnik – kandydował niegdyś na sołtysa, przegrywając jednym głosem – który wraz z żoną skupia wokół siebie sieć osób współpracujących w zakresie agroturystyki. W procesie kształtowania małej ojczyzny różne kategorie lokalnych elit i nie-elity (...) *dynamicznie oddziałują na swoje światy i wykorzystują dostarczane przez siebie elementy znaczeniowe do rozgrywanych przez siebie samodzielnie gier rozgrywanych wokół każdorazowo skonkretyzowanych przedmiotów* (Kowalewski i Sierocki 2011: 189). Warto zauważyć, że konflikt toczy się **głównie między mężczyznami**. Znajdują w nim oni milczące poparcie swoich żon, te jednak są znacznie bardziej wstrzemięzliwe.

Podobnie jak to było na mazurskiej wsi (Kowalewski, Sierocki 2011: 212-213), oś konfliktu płynnie przechodzi **od konkretnego przedmiotu, przez personalne charakterystyki uczestników sporu, po identyfikacje społeczne i światopoglądowe**. Zaczyna się więc od jakiejś inwestycji publicznej, przy czym ujawniają się indywidualne wartości związane z krajobrazem, przy okazji uczestnicy sporu zauważają swoje personalne cechy, takie jak poziom zamożności, by wreszcie oprzeć się na głębszych podziałach społecznych, takich jak podział na miejscowych i *osiedleńców* z miast. Wprost artykułowany jest on tylko przez nowoosadników, a przez miejscowych wyrażany w podziale na porządných ludzi i dewiantów (złodziej).

Można się tu też doszukać sporu na linii klasa średnia – klasa ludowa. Obydwie strony posługują się argumentami z różnych porządków – dokonują rozpoznań, wyciszą pewne sensory, inne zaś nagłaśniają. Obydwie strony spierają się o to jaka ma być ich wieś – bardziej *wiejska*, czy bardziej *normalna*.

Nowoosadnik rozróżnia tych, którzy chcą zachować prawdziwą wiejskość, naturalność, dziedzictwo i takich, którzy ślepo podążają za modernizacją.

Dla miejscowych natomiast inwestycje oznaczają, że stali się obytymi, światłymi, nowoczesnymi, dbającymi o swoje obejścia ludźmi, w kontrze do odchodzących w

przeszłość: niechlujstwa, ciemnoty i zapóźnienia. **Normalność reprezentowana jest tu przez Zachód i miasto:**

Ale właśnie dużo, coraz więcej osób ma kontakt poprzez media, poprzez to, że dużo ludzi wyjeżdża za granicę, widzą, jak to wygląda za granicą i ludzie już zaczynają dostosowywać się, no dużo, dużo takich zmian pozytywnych, że tereny wokół są zadbane. (...) W każdym razie żyjemy normalnie tak jak wszyscy inni, staramy się korzystać coraz bardziej z tych nowinek technicznych, z których korzystali dawniej, co można było powiedzieć zarezerwowane dla mieszkańców miast czy miasteczek. A w tej chwili myślę, że już nie ma jakiegoś takiego rozgraniczenia i dostęp mamy do wszystkiego bardzo podobny jak inni [UMM47].

Miasto oznacza cywilizację, a cywilizacja oznacza normalność. I w tym punkcie można powiedzieć, że narracje nowoosadników i miejscowych rolników są zbieżne. Różne jest natomiast wartościowanie tej normalności. Miejscowi do niej aspirują, odbierając stan wcześniejszy jako swego rodzaju dewiację, coś przynoszące wstyd, związane z brakiem dbałości o otoczenie i niską świadomością w zakresie technologii, ale też dbałości o środowisko:

M: Wychodziło się dawniej to mnóstwo było takich śmieci wywożonych w takich miejscach niedostępne, jakieś takie dołki, do lasu ludzie wywozili. A teraz już w większości wszystko to poznikalo.

Ż: Nawet te firmy przecież też odbierają popiół, więc ludzie tego popiołu nie wysypują tam gdzieś, tylko właśnie wszyscy w workach wystawiają. Więc naprawdę świadomość jest duża. Poza tym tak jak my mieszkamy na początku i czasami pijąc kawę no czy chcemy czy nie chcemy, to coś tam widzimy, to na przykład widać, że chyba z racji tego, że tu zamieszkuje dość dużo ludzi młodych, to non stop te samochody kurierskie podjeżdżają, więc ludzie jednak korzystają właśnie z tego typu usług, zakupy itd. No naprawdę bardzo często ten samochód tutaj jeździ przez naszą wioskę czy wjeżdża na naszą wioskę.

B: No tak to znaczy, że...

Ż: Cywilizacja... [UMM47 i UMK47].

Natomiast nowoosadnicy szukają wyjątkowości, owa cywilizowana normalność jest dla nich nudna, nieciekawa, tak jak dla mieszkającego w Ustroniu Holendra:

Yeah, you know, for example if I see the changes in Miasteczko, it's in my opinion terrible what they did there. Because it's a really very nice old city with lot of wooden

houses, some... they had some very nice squares. But they ruined it, because there is now a fantastic fountain, everything, which you can find it everywhere, you know?

To *wszędzie* (*everywhere*) w domyśle oznacza *wszędzie na Zachodzie*, czy też *wszędzie w krajach wysoko rozwiniętych*. Także i dla tej grupy mieszkańców, którzy chcą zachować jak najwięcej elementów materialnych kultury ludowej, Zachód i jego model rozwoju cywilizacyjnego stanowią punkt odniesienia, oznaczają normalność, ale ta normalność jest sztampowa i nieciekawa. Odwrotnie niż w narracjach większości miejscowych, dla nowoosadników postęp cywilizacyjny zabija piękno wsi. Stąd też chcieliby oni przekonać autochtonów do zachowywania jak najwięcej z tradycyjnego wiejskiego krajobrazu.

Niechęć nowoosadników do modernizacji jest jednak wybiórcza. Dotyczy głównie kwestii krajobrazowych i estetycznych. Sami przyczyniają się natomiast do rozpowszechniania innowacji technicznych, szczególnie nowych mediów – obecnie internetu, a niegdyś telefonu. Choć ich efekt przyczynia się zasadniczo do osłabienia wartości konstytuujących kulturę wiejską, to jednak są również wykorzystywane w ich podtrzymywaniu, np. poszerzaniu kwalifikacji zawodowych rolników, podtrzymywania więzi rodzinnych, czy katechizacji. W Podlesiu pierwszymi, którzy zainstalowali je w swoim domu i propagowali w gminie była rodzina migrantów z Kielc¹³⁰. Matka rodziny (pracownik sfery kultury), tak wspomina ten moment i swoje relacje z miejscowymi rolnikami:

To żeśmy się tak wspierali, jak im było coś potrzeba załatwić, czy coś napisać, coś tam dzieciom pomóc w nauce, z angielskiego czy coś, to do nas przychodzili. Ja w zamian za to dostawałam coś tam, jakieś jajka, jakieś mleko, taka pomoc wzajemna. Mieliliśmy tam pierwszy samochód, telefon, internet mieliśmy pierwsi, więc do tego telefonu wszyscy przychodzili, internet nawet mieliśmy pierwsi w gminie. Mój mąż wrócił ze Stanów, mówi, słuchaj wszyscy teraz maile tylko, musimy mieć internet i wtedy kupiliśmy modem (...) Wtedy do burmistrza powiedziałam coś na jakimś zebraniu, a co tutaj z internetem, a może by stronę gmina założyła. Mówi, kto to w ogóle używa, to w ogóle niepotrzebne do niczego jest. Wiem, że nam założyli ten internet, się oparło o dyrektora telekomunikacji, ale się udało to zrobić (...) w domu zrobiliśmy warsztaty dla dzieci z posługiwania się internetem, komputerem, z tworzeniem strony, nawet założyli taką gazetkę internetową dzieciaki, te warsztaty miały w ferie [PNK50].

Podłożem do wprowadzenia tych innowacji były więc funkcjonujące już wcześniej relacje sąsiedzkie tej rodziny migrantów z miejscowymi, ich gotowość do działania na rzecz

¹³⁰ Na początku lat 90-tych, kiedy zaczęli się w tym regionie osiedlać migranci, badane miejscowości nie były jeszcze telefonizowane.

społeczności wiejskiej oraz ich wysoki status na polu kultury i edukacji – jako osób wykształconych i ustosunkowanych. Natomiast podzielaną z migrantami wartością, która dawała pobudkę do pierwszego przyswajania innowacji przez miejscowych, była troska o wykształcenie dzieci. Przy czym, samo dążenie do kształcenia nie jest bynajmniej uznawane za element kultury ludowej, jednak wpisuje się ono w kluczowy dla chłopów praktycyzm i troskę o zapewnienie materialnych podstaw utrzymania rodziny, czego warunkiem stało się obecnie zdobywanie kwalifikacji w zakresie obsługi technologii.

Nowoosadnicy są jednak świadomi, że rzeczywistość współczesnej polskiej wsi coraz bardziej oddala się od ich projektu. Mówią oni o wsi w kategoriach schyłkowości, czegoś co *jeszcze można odnaleźć, ale co musi zniknąć*:

(...) żeby pokazać wartość miejsca, w którym mieszkają, że tu jest pięknie, że trzeba to chronić to piękno, czyli starać im się pokazywać właśnie wykorzystywanie naturalnych materiałów. (...) szkoda tego krajobrazu wsi, jeszcze ta nasza wieś jeszcze, jeszcze tam ludzie uprawiają pola, jeszcze mają krowy. (...) A tam jeszcze ten targ w Miasteczku chyba trzyma, że tu ludzie trzymają zwierzęta i jakoś tak to [PNK50].

Spory, ale i zwykle codzienne funkcjonowanie, uświadamiają im różnice w projektach lokalnego rozwoju i przyszłości. Szczególnie widać to w postawach wobec przyrody, które ujawniły się w innym sporze o wysoki na niemal 200 m wiatrak, który chciała zbudować w sąsiedztwie Ustronia prywatna firma. Inicjatywę tą udało się osiedleńcom zablokować – w imię ochrony krajobrazu wsi. Przekonali oni część mieszkańców do podpisania się pod protestem, a w końcu również radę gminy do głosowania przeciw, jednak wbrew opinii części sąsiadów-rolników. *Ale było też tak, że poszliśmy do pana K. też z petycją, to nas wyśmiał, sąsiad. Poszliśmy do pana R., żabki będziecie ratować tak, żabki, ekologia, wyśmiał nas, nie wiedział, o co chodzi. Także były też takie sceptyczne głosy, ale jakoś nam się udało [UNM49]* – relacjonuje jeden z zaangażowanych w sprawę osadników.

M: Tak, na początku to było co te oszołomy z miasta chcą. Niech sobie będą [wiatraki – przyp. AW], są piękne, komu będzie to przeszkadzało. Jak się okazało, że cena ziemi spadnie to już.

K: I na początku troszkę nas traktowali jak wariatów, którzy przyjechali z miasta i głupoty plotą. Jak mąż opracował to wszystko, bo też PAN, naukowcy wypowiadają się na ten temat, to trochę oczy otworzyli. Pokazaliśmy artykuły, pokazaliśmy, mąż zrobił makietę, żeby pokazać jak to działa... [UNK45 i UNM50].

Migranci uważają się więc za kategorię odrębną od miejscowych i czują się traktowani jak obcy. Miejscowych zaś opisują jako nastawionych kolektywistycznie, ale podatnych

na merytoryczną argumentację, zwłaszcza odwołującą się do wymiernych wartości, choć jednocześnie zafascynowanych modernizacją w wymiarze materialno-technicznym.

M: W tych materiałach, co uważam za swój osobisty duży sukces były ściągnięte z internetu przykłady, gdzie radni, w jakich miejscowościach nie zgodzili się na postawienie wiatraka.

K: I dlaczego.

M: Po to, żeby oni, bo to radni, którzy nie interesują się tak naprawdę, łatwo jest ich zmanipulować i powiedzieć, tak to my jedni, zielona energia, wszyscy są za, a wy co jedni będziecie przeciw. A tymczasem oni dostali i mówią zaraz, Rada Gminy tu była przeciw, tam była przeciw [UNM49 i UNK52].

Wśród miejscowych, którzy poruszali temat wiatraka zdania były podzielone, jednak ci z nich, którzy sprzeciwiali się budowie, nie wspominali o roli napływowych sąsiadów, ale po prostu podawali ich argumentację jako swoją własną:

Znaczy tak – ostatnio było z burmistrzem spotkanie, była też mowa o wiatraku bo tutaj ma powstać ten bardzo duży wiatrak. No i tutaj się wszyscy sprzeciwiamy, nie chcemy takiego wielkiego wiatraka. Będzie przeszkadzać i jakieś tam dźwięki wydaje i tak się może że to nie będzie przeszkadzać ale to będzie przeszkadzać [UMK47].

Grupie migrantów udało się więc zmodyfikować postawy większości sąsiadów, jednak **by to osiągnąć musieli apelować do wartości materialnych w kulturze wiejskiej, choć oni sami kierowali się troską o zachowanie krajobrazu traktowanego jako wartość sama w sobie.**

Nowoosadnicy przypisują wielu miejscowym postawy niechęci do dzikiej przyrody. Wydaje się, że może to być raczej zakorzeniony w kulturze ludowej lęk przed jej pochłaniającą siłą. **Postawy wobec przyrody** – co wiąże się również ze stosunkiem do procesów dezagrarnizacji, ugorowania i zarastania pól – różnią się w poszczególnych miejscowościach i między grupami autochtonicznych mieszkańców. U czynnego rolnika w peryferyjnej i w dalszym ciągu opartej o rolnictwo miejscowości dostrzec można było strach przed zarastaniem pól, przed ekspansją dzikiej przyrody, połączony ze świadomością, że ziemi niełatwo przywrócić walory rolne, kiedy już je utraci. Ugorowiska były w tej narracji elementem złej przemiany, podobnie jak dla mieszkańców zdegradowanych wsi podradomskich (Rakowski 2009). Z drugiej strony, rolnik z Podlesia, tak jak rozmówcy Rakowskiego widzą słabnięcie przyrody niszczonej przez cywilizację przemysłową. *Tam się miód lał po lipie. Po lipie, po drzewach po prostu. W tamtych czasach. Mniej chemii było. Teraz cofamy się – też jest mniej. Tylko postarać się, żeby to dbać o ten swój krajobraz...* [PMM55]. W Moczydle nie wyrażano tego rodzaju obaw, mieszkańcy wypowiadali się na ten

temat tylko jeśli został on przeze mnie wywołany i mówili o rolnictwie przede wszystkim jako o rodzinnej tradycji, od której jednak kolejne pokolenia stopniowo odchodzą, w miarę pojawiania się bardziej opłacalnych form zarobkowania. W tej miejscowości zarastaniu pól towarzyszy pojawianie się nowych domów i inwestycje publiczne, zarastanie nie jest tu objawem apatii, upadku, znieruchomienia, pożerania przez powracającą przyrodę, ale rozwoju. Tutejsze pola – inaczej niż np. w Podlesiu – zawsze były też stosunkowo jałowe i mieszkańcy z trudem wydobywali z nich środki do życia.

Lęk przed przyrodą jest ściśle związany z poziomem zaangażowania w działalność rolniczą. Im mocniej kultywowane są tradycje rolnicze, tym większy wpływ zjawisk przyrodniczych na życie mieszkańców, tym silniejsze poczucie zależności od przyrody i panującego nad nią Boga, tym mocniejsze też pragnienie zapanowanie nad naturą. Widać to było w wywiadach przeprowadzonych latem 2015 roku, kiedy długotrwałe deszcze uniemożliwiały w wielu miejscowościach przeprowadzenie żniw:

R: Ten rok jest bardzo ciężki dla nas tu na wsi.

B: No tak, te żniwa są straszne.

R: A przede wszystkim Podlesie (...) upokarzane przez Górę, przez Boga, że zatapia nas, zatapia i co tego... no i temat mamy na wsi. Któreśdy jechać, któreśdy przejechać, co zrobić z tym przepustem, co zrobić z tą drogą. Chłopie powie: no nic, ciężko wymyśleć. Jeden drugiemu trochę pomoże, bo a to wie pani... i to zbija się wyłącznie to myślenie, te zagadnienia na...

B: Na te jednak gospodarcze sprawy?

R: Gospodarcze. A jeśli chodzi o... kulturę, tak nazwijmy, to jesteśmy do tyłu [PMM55].

W tej wypowiedzi, tak jak w wielu innych, zarówno miejscowych, jak i migrantów, widać było jak **myślenie o własnej miejscowości jest zapośredniczone przez pojęcie wsi, wiejskości rozumianej jako pewien styl życia**. Rozmówca płynnie przechodzi od trudów życia na wsi do sytuacji w Podlesiu, w szczególności do specyfiki gospodarowania, by dojść do opisu życia społecznego wsi. Z całej wypowiedzi przebija zaś wstyd, że to właśnie ta wiejsko-rolnicza specyfika stanowi o codziennym życiu jego samego i jego sąsiadów. Jest to zaś zamiłowany rolnik, który wybrał tę drogę życiową pomimo innych możliwości. Nawet więc miłość do tej tradycyjnej rolniczej wsi wiąże się jednak z poczuciem niższości.

Nie mając zasadniczego wpływu na większość przestrzeni wsi – rządzonej w dalszym ciągu przez miejscowych – nowoosadnicy uczynili przedmiotem zabiegów w pierwszej

kolejności zamieszkiwane przez siebie gospodarstwa, które stanowią dla nich również pole twórczej ekspresji wyznawanych wartości i gustów estetycznych.

Przykładowo, w Podlesiu przekształcili starą leśniczówkę dążąc do odsłonięcia naturalnych materiałów, w tym wypadku drewna, likwidując elementy ludowej estetyki okresu PRL, takie jak gumoleum i farba olejna, czyli niegdysiejsze innowacje, a obecnie symbole złego gustu:

No i ta leśniczówka jak tutaj przyjechaliśmy, to ona była w połowie zamieszкана przez gajowego, a ta część, w której teraz jesteśmy, była przez 10 lat w ogóle nikt tutaj nie mieszkał przez 10 lat. Wszystko się sypało, tynki się osypywały z ścian, pełno gwoździ było powbijanych wszędzie, no było po prostu w tragicznym stanie to miejsce. Gumoleum jakieś na podłogach było poprzybijane gwoździami, pozrywane, ten stół to pamiętam, stał na biało pomalowany i z wypaloną dziurą po żelazku. Wszystkie okna były po prostu pomalowane na biało, na białą farbę olejną i ta farba jeszcze odchodziła miejscami. Także to wszystko żeśmy rękami wyrabiali i naprawiali i w miarę naszych możliwości [PNK35].

Zabiegi przybyszów nie pozostały bez reakcji sąsiadów. W Podlesiu zostali oni oskarżeni o dewastowanie wynajmowanej leśniczówki, w Ustroniu zdziwienie i komentarze wywołuje wskrzeszanie dawnych technik budowlanych i wykończeniowych:

M: Moje okna są drewniane a oni wolą plastikowe. To ja... mnie się chce odrestaurować starą studnię, która stoi tam kamieniami, bo taka była w oryginale! Na co oni się stukają w głowy, bo to jest kupa roboty i mało to jest przydatne. Jak ja robię płot, pleciony płot z patyków, to oni śmieją się ze mnie i mówią „jaki sąsiedzie wymyśliłeś se nowoczesny płot!”. A ja mówię „No chyba raczej staromodny!” „No młozę, młozę...” no i tak to trochę jest [UNM49].

Badany nowoosadnik wskrzesił nawet takie formy architektoniczne, które dawno zniknęły z krajobrazu świętokrzyskiej i dla miejscowych są już one zupełnie obce. Wręcz mogą być przez nich uznane za nowy wynalazek.

Wyznawana przez nowoosadników wizja wiejskości jest pokłosiem ich zetknięcia się z dorobkiem etnografii, muzealnictwa ludowego i innych instytucji starających się zakonserwować kulturę ludową w takiej formie, w jakiej znajdowała się ona sto lat temu, czyli w okresie formowania się ludoznawstwa. Usuwają więc farbę olejną czy linoleum, a więc elementy wykończeniowe, które były bardzo popularne w drugiej połowie XX wieku, a przywracają rozwiązania, których nie pamiętają już rodzimi mieszkańcy wsi.

W międzyczasie lud przejmował kolejne dostępne mu produkty przemysłowe w imię dbałości o dom i zagrodę, zwracając się przy tym ku zupełnie innej estetyce. Zachodzące zmiany – związane ze wzrostem zamożności – wzbudzają u niemal wszystkich autochtonicznych rozmówców zadowolenie:

M: Na przestrzeni 20 lat to naprawdę się bardzo wiele zmieniło, jeżeli chodzi o budownictwo to zmieniło się, wieś po prostu odnowiła się, dużo nowych budynków powstało, dużo zostało przebudowanych, rozbudowanych. Ale przede wszystkim widzę, że coraz więcej osób zaczyna dbać o taki wygląd zewnętrzny, nie tylko samych domów, ale całych gospodarstw i obejścia. Dużo osób widzę, że coraz więcej takich roślin ozdobnych jest sadzonych, coraz więcej zadbane jest, fajne ogrodzenia, wykładane kostkami, tam każdy ma swój sposób, próbuje zadbać o to otoczenie domu.

B: Czyli na korzyść.

Ż: Na korzyść, dużo jest takich właśnie, jak ja co znam ludzi to, gdzie u nas jest tak właśnie położone Ustronie, że po jednej stronie były domy, ale gospodarstwa były po jednej stronie ulicy i po drugiej. To właśnie tak jak my dostaliśmy tą działkę od dziadków, to tak właśnie teraz w ostatnim dziesięcioleciu bardzo dużo powstało właśnie po drugiej stronie drogi na tych działkach, na tych polach zostały wyszczególnione te działki i tam właśnie zostały wybudowane nowe domy [UMM47 i UMK47].

Nowe domy – najładniejsze w opinii miejscowych rozmówców – to przykład zmiany korzystnej: *Te wszystkie nowe domy to są młode małżeństwa, co ładniejszy dom to młode małżeństwo [UMK59].* Ładniejszy, a więc kryty blachą, otoczony brukowanym chodnikiem i metalowym płotem.

Podobną estetykę wyznaje zresztą również większość migrantów z miast. Zwłaszcza suburbanicy szukają wsi, w których dostępnych jest względnie wiele zdobyczy cywilizacyjnych, takich jak Moczydło. U nich nowe inwestycje infrastrukturalne budzą dumę: *A przy tym zostały zrobione mostki, zostały zrobione no ładna droga jest pozazdrościć. Zrobiony prąd, kanalizacja nowa zrobiona. No takie rzeczy porobione. Taka infrastruktura powiedziałbym jak na wsi to bogata [MNM65].*

Porównaniom do innych wsi towarzyszą również aspiracje do umiastowienia własnej miejscowości. W Ustroniu zachwycające się lokalnym krajobrazem małżeństwo zwraca uwagę, że nocą z góry okoliczne wsie wyglądają jak miasteczko. Moczydło zaś stało się *aglomeracją*, bo jest w nim *wszystko* co potrzebne, a także cisza i spokój: *Wcześniej, jak była migracja ze wsi do miasta, teraz jest odwrotnie – każdy w większości szuka spokoju i tutaj,*

Moczydło jest aglomeracją bardzo dobrą – tutaj mamy światło, wodę, kanalizację, Internet – wszystko tutaj jest, także boję się, że w mieście tak nie ma, jak jest na Moczydle [MMM51]. Ponownie miasto okazuje się punktem odniesienia dla lokalnych aspiracji. W związku z tym, zamiast wsi wprowadza się ulice, a co nazywa się po miejsku brzmi o wiele dostojniej: *tutaj to Stara Wieś, Stara Wieś. Jakby była Starowiejska ta ulica to by jakoś inne brzmienie miało [MMM60].*

Z punktu widzenia mieszkańców, im więcej inwestycji w infrastrukturę, tym atrakcyjniejsza staje się ich wieś dla turystów. Para lokalnych działaczy z Moczydła, która w innym miejscu zarzucała mieszkańcom swojej wsi *zacofanie*, gdyż nie cenili twórczości lokalnych ludowych poetów, wyjaśnia niewielką ilość turystów brakiem chodników:

Powiem szczerze, że ta turystyka to jest trochę fikcyjna. To jest taka rozdmuchana, że to jest turystyka, bo to jest tylko w mediach. Praktycznie poza może dwoma czy trzema ludźmi z tego co żyją, to jest wszystko, a takiej turystyki wiejskiej nie ma, bo nie ma chodników. (...) Gdyby były jakieś ścieżki rowerowe, dróżki... pojeździ rowerem, tereny po całej tej dolinie. Po Górnice będzie jeździł, po gminie Masłów będzie jeździł, wjedzie do naszej biednej gminy i czarna dziura i nie ma drogi i koniec. Przyjedzie raz i drugi raz nie przyjedzie [MMM47].

Zacofaniem jest więc zarówno brak poszanowania dla ludowej twórczości, jak i słabo rozwinięta infrastruktura drogowa. Nowoczesność nie jedno ma więc imię. Może oznaczać postęp technologiczny, ale też docenienie dziedzictwa historycznego i kulturowego, o ile oczywiście to dziedzictwo zostało usankcjonowane przez ekspertów, autorytety, szkołę i media. Dla wielu przybyszów (i klientów agroturystyki) atrakcyjne są jednak gruntowe drogi i wieś *starego typu*, nie zaś wymarzone przez mieszkańców Moczydła chodniki:

(...) wie pani co, ja tu przyjechałam w latach 90-tych do takiego gospodarstwa agroturystycznego i bardzo mi się tu spodobało. Tak jak mówię ten koniec wsi to był zupełnie starego typu, nie było tej drogi. Można było chodzić na spacer, atmosfera była fajna [UNK63].

Opinie na temat tego czym była wieś i czym jest wiejskość są wśród wszystkich kategorii rozmówców podobne – oznacza ona płodozmian, krowy na łąkach, drewniane chałupy i brak cywilizacyjnych udogodnień.

Odmienne są jednak projekty małych ojczyzn tworzone przez poszczególne kategorii mieszkańców i poglądy na to, jak ma wyglądać wieś przyszłości.

Wykorzystywanie dziedzictwa lokalnej kultury ludowej w budowaniu marki miejsca

Małą ojczyzną może być jedynie takie miejsce, z którym jednostki łączy silna więź i silne emocje, które to elementy są czasem zbiorczo określane słowem „tradycja” (Kurczewski 2015: 71). Emocją, która najsilniej wiąże się z marką małej (ale też i dużej ojczyzny) jest duma (Kurczewska 2015). Wyraźnie widać to w opinii jednego z podleskich liderów-społeczników na temat „Odbudowy” – nie jest on usatysfakcjonowany rezultatami działalności stowarzyszenia na terenie wsi, ale rozgłos jaki dla niej zdobyło jest decydującym argumentem, by ostatecznie wystawić inicjatywie pozytywną ocenę:

R: No ale... jest, jest coś tam, bo Podlesie jako wioska (...) to słysząc o niej...

B: No słysząc.

R: Słysząc o niej nie tylko w Kielcach, ale i poza granicami kraju. No to miło.

B: Tak, bo są i zagraniczne zespoły, prawda?

R: Tak, zagraniczne i tu jeśli ktoś nas odwiedza, to i z Niemce, Szwajcarzy... yyy widziałem i ludzi z oczami, czyli Azjaci.

B: Aha! No proszę!

R: Nie wiem czy to Japonia, czy to... no w każdym razie...

B: W każdym razie daleko.

R: Tak, daleko, daleko. I w Ameryce nawet, bo tam była taka znajoma moja i mówi, że ona tam się nawet i w artykule czytała o „Odbudowie”, o Podlesiu, to... to jednak, jednak coś tam jest [PMM55].

Lokalna duma jest odzwierciedleniem uznania ze strony autorytetów spoza społeczności lokalnej – stąd też i konwencjonalny charakter większości przedstawień lokalnej „niezwykłości” i „unikatowości”. Przedmiotem dumy jest to, co jest przedmiotem zainteresowania turystów, co zdobywana nagrody w konkursach, o czym mówi się i pisze w mediach. Liczy się to, o czym *słysząc* w świecie, co jest *atrakcją*, to co jest modne.

To, czym się standardowo stara zainteresować turystów, np. zabytki, święta, elementy krajobrazu naturalnego, mówi również o tym, co mieszkańcy uważają za elementy wyróżniające ich miejscowość, dystynktywne. Te godne chluby elementy lokalnego dziedzictwa i krajobrazu tworzą markę lokalną. Myślenie o marce miejsca widać bardzo wyraźnie wśród miejscowych liderów:

Żeby to [turystyka – przyp. AW] funkcjonowało, to powinny być cały czas robione jakieś atrakcje. Co z tego, że te Dni Miasteczka się zrobi? To jest sztuczne, tylko pod jakąś publikę, politykę robione. (...) Nie ma takiego... powiedzmy w tym Szydłowie jest Święto Śliwki – pilnują się jednego. Dymarki mają swój (...) a Miasteczko nie ma

żadnego takiego regionalnego, żeby coś było [MMM47].

W sytuacji gdy **krajobraz kulturowy wsi stał się towarem na sprzedaż** a w dyskursie ekspercko-medialnym (i w strategii rozwoju województwa świętokrzyskiego) turystyka stała jedną z najczęstszych recept na ekonomiczne wzmocnienie wsi i sposobem na zastąpienie odgrywającego coraz mniejszą rolę gospodarczą rolnictwa, tworzenie lokalnych atrakcji stało się ważne dla lokalnych elit – zarówno miejscowych, jak i napływowych. Najbardziej ambitne plany w tym zakresie miała grupa sąsiadów-społeczników z Ustronia:

R: Bo tu miało powstać takie centrum kultury i marszałek [województwa – przyp. AW] wykladał na to pieniądze, tam gdzie taki pustostan, taka chatupka. O Boże, jakieśmy mieli plany.

R: Tam gdzie jest dom wiejski?

R: Tam, tylko mieliśmy wykorzystać ruiny z tyłu tego budynku, (...) Nawet na amfiteatr plany były dalekosiężne. Program był telewizyjny reklamujący te nasze poczynania warszawski, no i niestety burmistrz nie podjął tematu, a to musiało iść przez samorząd. Nie zapośredniczył, mimo że miał zapewnienie, że będzie wszystko, no były pieniądze na to. Przecież teraz poszły pieniądze olbrzymie pieniądze tam gdzie teraz ten Park Jurajski w Bałtowie [UMK70].

Dla miejscowych działaczy takie inwestycje są postrzegane także w ramach wewnątrzregionalnej rywalizacji o fundusze budżetowe i zainteresowanie turystów. Rozrastający się park rozrywki w Bałtowie stanowi dla nich najbardziej udany i spektakularny przykład wykorzystania lokalnego dziedzictwa ¹³¹ w budowaniu rozpoznawalnej i atrakcyjnej marki.

Nowoosadnicy z Podlesia rozumują w bardzo podobny sposób. Również widzą w turystyce drogę odnowy wsi, też chcą budować markę wsi i regionu poprzez tworzenie atrakcji turystycznych, też planują to robić z wykorzystaniem funduszy europejskich i w związku z tym w okresie realizacji bada przygotowawali projekt mający przekształcić leśniczówkę w (...) *osadę organiczną jako bazę ośrodka badawczo-rozwojowego działającego na rzecz odnowy łysogórskich wsi* [PNM50]. Grupa związana z Podlesiem twierdziła, że efektem ich pracy jest pojawienie się nowego nurtu artystycznego, nazwanego przez nich *leśną secesją*¹³². Pragną oni doprowadzić do zmian społeczno-kulturowych w

¹³¹ W tym wypadku były to znalezione na terenie gminy skamieniałe tropy dinozaurów i neolityczna kopalnia krzemienia pasiastego.

¹³² Podobnie jak członkowie „Grupy Działania” z Lucimia tworzący *nową sztukę ludową* – ludową głównie dlatego, że przeznaczoną dla ludu i inspirowanej motywami ludowymi, ale tworzoną przez ludzi spoza ludu (Kwiatkowska 2005: 161).

lokalnym środowisku, głównie poprzez sztukę i animację kulturalną. Pewne elementy programowe przewijają się w tym środowisku niezależnie od epoki. W obydwu przypadkach inicjatywy okazały się dość efemeryczne i zależne od zaangażowania jednostek liderów – gdy ono ustaje, kończy się też życie ich inicjatyw.

Zasobem, na którym w pierwszej kolejności chcą oni budować jest wiejskość i ludowość rozumiane w duchu kultury źródeł – projekt ma w zamyśle przyciągnąć tych, *którzy poszukują nowych rozwiązań pozostających w zgodzie z naturą, wykorzystujących naturalne materiały i energię miejsca, skupiając nowoczesną myśl oraz organiczne technologie* [PNM50]. Jest to więc emanacja alternatywnej wizji nowoczesności i podejścia do cywilizacji odrzucającego *dyktatury kultury masowej w poszukiwaniu prawdziwych form przeżywania* [PNM50]. W tym projekcie silnie zaznacza się spojrzenie z perspektywy narodowej – wyraźniejsze niż u miejscowych działaczy – bo osada ma być (...) *w przyszłości przykładem mądrego gospodarowania zasobami wsi na skrajach całej Polski i naszą narodową specjalnością w Europie* [PNM50]. Osada ma zapowiadać *narodziny polskiej turystyki źródeł* [PNM50]. Jest to więc wizja Polski, której cechą charakterystyczną jest wiejskość – ponownie więc Zachód (jedyne do niedawna zurbanizowany region świata) jest traktowany normatywnie, pomimo całej krytyki zachodniego modelu cywilizacyjnego. Wizja jest uważana za utopijną przez część samego środowiska nowoosadniczego i nigdy nie wyszła poza fazę projektu.

Regionalnym lub lokalnym wyróżnikiem jest na ogół jakaś potrawa, albo produkt, zazwyczaj związany z rolnictwem. Rolnictwo (przede wszystkim zwierzęta gospodarskie) jest *atrakcją szczególnie dla dzieci*:

R1: Te dzieci przyjeżdżają, bo one nie wiedzą, one nie znają zwierzątek, niczego.

R2: Jak przyjeżdżają to najpierw idą do obory [UMK52 i UMK57].

To, co stanowi podstawę marki lokalnej nie musi być obecne w danej miejscowości od dawna. Przykładowo, zbiornik wodny w Moczydle czynny jest od kilkunastu lat, ale wystarczyło to, by miejscowe gospodynie zaczęły się specjalizować w zupie rybnej – przynajmniej na okoliczność festynów i konkursów – a pstrąg został popisowym daniem w lokalnym barze. Zespół „Moczydlanie” brał udział w wydarzeniach takich jak: Święto Żołądków w Kielcach, Święto Pierogów w Bobrzy, czy konkurs zupy rybnej na Słowacji.

Każde miasto i wieś chce być centrum czegoś (gastronomii, czy ceramiki, itp.), a przy wjazdach do gmin i miejscowości pojawiają się coraz liczniej informacje o zabytkach, ciekawostkach historycznych, miastach partnerskich, tak jak to już wcześniej było obserwowane we Francji:

Oczekuje się głębi historycznej, tak samo jak otwarcia na zewnątrz, jak gdyby jedna równoważyła drugą. Każde miasto i miasteczko, które nie zostało założone niedawno, domaga się swojej historii, prezentuje ją przejeżdżającym kierowcom na serii tablic, które stanowią swego rodzaju wizytówkę. To wyjaśnianie kontekstu historycznego jest faktycznie dosyć niedawne i towarzyszy mu reorganizacja przestrzeni (budowanie obwodnic, wielkich autostrad przelotowych poza aglomeracjami), która – odwrotnie – próbuje szybko ominąć ten kontekst (Augé 2011: 45-46).

Podstawowym budulcem budowania marki lokalnej – zatem również obrazu małej ojczyzny – nie jest to, co stanowi o codziennym życiu mieszkańców, ale to, co było i znika.

Postawy wobec kultury lokalnej stają się więc podobne do tych wobec przyrody – w momencie, gdy została ona przez człowieka dramatycznie przekształcona, powstały parki narodowe i rezerваты, które szybko zaczęły pełnić rolę symboli lokalnych, regionalnych i narodowych.

Dwie powszechne dotychczas w Polsce idee kultury w małej skali: **regionalizm i folkloryzm (Sulima 2001: 151) wiążą się z konserwacją i kultywowaniem lokalnego dziedzictwa historycznego** i kultury ludowej. Obydwa nurty pozostają żywe. W świętokrzyskich wsiach nastąpił w XXI wieku wysyp amatorskich zespołów folklorystycznych – takich jak „Moczydlanie” – tworzonych głównie przez wiejskie gospodynie, ożywiły się również koła gospodyń wiejskich (choć akurat nie w gminie objętej niniejszymi badaniami). Działalność taka ożywiona jest w położonej tuż obok Kielc i objętej silną suburbanizacją gminie Masłów. Spośród omawianych w tej dysertacji trzech wsi najżywsza jest zaś w Moczydle – najbardziej urbanizującej się, zderuralizowanej, najzamożniejszej, największej i z rosnącą populacją. Wygląda więc na to, że tam gdzie panuje prosperity, łatwiej też organizować aktywność społeczną i kulturalną, w tym kultywować kulturę ludową, ale musi być zachowana ciągłość społeczności wiejskiej, tworzącej podłoże działania lokalnych działaczy. Najwyraźniej jednak to, czy taka grupa się trafi zależy też od warunków stwarzanych przez samorząd terytorialny. W Moczydle powstanie zespołu ludowego było w znacznym stopniu stymulowane przez gminę i też dzięki temu wsparciu taka forma aktywności kulturalnej rozpowszechniła się też na inne wsie.

Prawie każdy lokalny event plenerowy ma w swoim programie występy zespołów ludowych z okolicy. Imprezy te jednak są na ogół skierowane do miejscowego odbiorcy, turyści są na nich rzadkimi gośćmi. Wpisują się więc one raczej w dyskursy identyfikacji (tamże), w których społeczność lokalna sama sobie przekazuje kim jest, natomiast w

mniejszym stopniu służą one kreacji lokalnej marki, związanej raczej z dyskursami tożsamości.

Zespoły takie jak „Moczydlanie” uczestniczą jednak również w coraz liczniejszych przeglądach i festiwalach folkloru odbywających się w regionie, na terenie kraju, a nawet za granicą. Śpiewają piosenki o miłości – jak to pojechał chłopak konikiem do dziewczyny, która konika nakarmiła owsem, a chłopaka kutią; lub przekomarzenie się kawalera – który obiecuje wybrance kupić a to korale, a to buciki w zamian za miłość – z dziewczyną, która dary chętnie weźmie, ale kochać odmawia. Są piosenki o muzyce i zabawie. O dziewczynach, chłopakach, koniach (bardzo ważnych w gospodarstwie i mających duże znaczenie symboliczne) i o pracy na roli. Opisują życie, realia, dylematy, problemy życia codziennego z okresu młodości wykonawców – czyli sprzed 40 lat – i wcześniejsze. Śpiewają też światu o swojej miejscowości, np.:

Moczydło, Moczydło, piękno okolica,

Żeby nie stodoły, byłaby stolica. /x2

(...)

Góry są wysokie, ale my są niskie,

Więc was zapraszamy w Góry Świętokrzyskie. /x2

Lub też:

Hej nasze Świętokrzyskie! Hej ładno okolica!

Bo mamy tu Łysice, a nad niom czarownice. /x2

Widać tu inspirację współczesnym marketingiem regionalnym. Czarownica używana jest obecnie jako marketingowy symbol województwa. Utwory zespołu grane są na instrumentach dostępnych i popularnych kilkadziesiąt lat temu – choć muzykantami są młodzi mężczyźni z sąsiedniej wsi – a śpiewane ówczesnie używanym językiem.

To ostatnie pozostaje jednak często raczej zamiarem niż rzeczywistością, bo z poprawnością gwary bywa rozmaicie. Teksty są często tworzone przez samych członków zespołu. Pomimo że Moczydło ma bogatą historię poetów ludowych, ich teksty raczej nie są wykorzystywane. Odtwarzane są za to dawne obrzędy, takie jak *zmówiny* (zeswatanie pary młodych).

Ten nurt rekonstrukcyjny jest też bardzo żywy wśród nowoosadników i stanowi ważny element ich aktywności kulturalnej. „Odbudowa” odtworzyła wiele tradycyjnych ludowych obrzędów (które można zresztą obejrzeć na kanale YouTube), zarzuconych (a nawet zapomnianych) już przez miejscową ludność, takich jak: Chodzenie z kozą, kolędowanie, Kusoki. Rekonstrukcje zawierały odniesienia do lokalnej historii i tradycji, np.

trakcie obrzędu chodzenia z kozą kozę kupił Żyd z Miasteczka (gdzie do Holocaustu żyła liczna społeczność żydowska). W ten nurt wpisują się też prywatne muzea tradycyjnego rolnictwa i rzemiosła (Ustronie) i inne formy troski o lokalne dziedzictwo historyczne i kulturowe, które pokazują *jak było dawniej* – jak ujął to burmistrz Miasteczka w mowie otwierającej gminny przegląd zespołów folklorystycznych.

W wywiadach z działaczami, właścicielami gospodarstw agroturystycznych, czy w trakcie lokalnych festiwali **przewija się sformułowanie *pokazać/zobaczyć jak to dawniej było***. Na tej ciekawości turysty wobec tego jak **wiejska dawność** wyglądała opiera się w dużym stopniu działalność promocyjna gospodarstw agroturystycznych, wiejskie festyny i festiwale, na nią przeznaczana jest część administrowanych przez samorządy funduszy europejskich:

R1: Ale festiwal to się zaczęło od Podlesia, oni tam zaczęli te festiwale robić.

R2: Też napisali projekt, ja myślę, że to było ze środków unijnych, chciała ludziom z zewnątrz pokazać, jak to dawniej było. I ten Festiwal to jest do tych poszczególnych gospodarstw, w każdym gospodarstwie pokazać i opowiedzieć [UMK52 i UMK57].

Wydaje się jednak, że dla nowoosadników bardziej interesujące niż *jak było dawniej* jest ***jak jest gdzie indziej***, a nawet że *dawniej* to jedynie wariant *inaczej niż w dominującej kulturze masowej*.

Obok zespołów inspirujących się polskim folklorem, na Festiwalu Źródeł występowali więc tacy wykonawcy jak zespół „Łontanara”, grający muzykę afrykańską i gospel, a mający – przynajmniej nominalną – siedzibę w Lubartowie, czyli jednym z centrów nowoosadnictwa. Na festiwalu pokazuje się folk, kulturę etniczną i ludową w ogóle, kulturalne, artystyczne i duchowe dziedzictwo ludzkości inspirujące współczesnych twórców. Przedstawiane jest dziedzictwo okolicy, np. spektakl inspirowany lokalną legendą spisana przez animatorkę kulturalną z Podlesia, ale nie jest to jakoś szczególnie eksponowane.

Z tej ciekawości inności, w tym ciekawości przeszłości – na której w dużym stopniu opiera się cała branża turystyczna – bierze się chęć, żeby to *jak dawniej było* utrwalić i udostępnić. W gospodarstwach agroturystycznych w Ustroniu powstały więc przydomowe muzea dawnego ludowego rzemiosła, przede wszystkim tkactwa i piekarstwa:

R1: W stodole mam taką izbę lnianą, co jest wszystko związane z lnem, czyli od siania, do zrobienia chodnika, itd., krosna są czynne, można sobie porobić, wszystko zobaczyć, przeczytać.

R2: Ma takiego pająka zrobionego z bibuły na powale.

R1: I takie fajne rzeczy, ludzi to ciekawi w ogóle, no takie muzeum. Może nie takie

super jak gdzieś, ale zbliżone do naszego regionu, co tu było kiedyś. I chleb piekę w piecu, co mąż postawił bardzo fajny, właśnie jestem bardzo z niego zadowolona [UMK52 i UMK57].

Ludzie oznaczają w tym wypadku **głównie turystów**. Pozostałych mieszkańców – którzy sami na turystach nie zarabiają – działalność gospodarstw agroturystycznych wydaje się zbytnio nie obchodzić, nawet jeśli pełnią one zarazem funkcję swego rodzaju instytucji kultury. Właścicielka urządzonego w stodole muzeum tkactwa – mówi ze zdziwieniem:

R1: (...) ze wsi ludzie to nie wiem, czy ktoś tam był w tej mojej stodole, tak zobaczyć z ciekawości, naprawdę. Jak było może parę osób to wszystko. (...) Jakoś tak nikogo nie nie ciekawi.

R2: Może ciekawi, może sobie myśli, że pójdzie, to powiedzą, że chcą oglądać.

R1: Nie, dlaczego, przecież to tak jest dla wszystkich, skoro widać, jest, no to... [UMK52].

Być może w grę wchodzi tu również normy lokalne – w tym wypadku zasada unikania sąsiedzkiej wścibskości, czy też lęk przed byciem o tę wścibskość posądzonym. Tym niemniej, kwestia braku zainteresowania jest z pewnością zasadnicza.

Mieszkająca we wsi nauczycielka wyjaśnia, że dzieci z Ustronia nie są zainteresowane prowadzonymi przez nowoosadników warsztatami, bo są odpłatne, a poza tym... *to tak dla nich to nie jest jakaś atrakcja, one wolą jechać do miasta [UMK49].*

Podobnie sytuacja przedstawia się sytuacja z dorobkiem poetów ludowych z Moczydła. Stowarzyszenie „Łysogóry” wydało antologię ich wierszy, w wielu domach znajdują się tomiki innych wydań, ale sami działacze stowarzyszenia widzą u większości ziomków brak uznania dla oddolnej ludowej twórczości, a lokalna duma z niej jest pochodną zainteresowania ze strony mediów, ekspertów, władz i innych autorytetów:

Ż: W zasadzie to już nie żyją wszyscy, ale to były oryginalne nagrania. Jakiś dziennikarz był w radiu Kielce, w latach 60-tych i jak były badania właśnie prowadzone przez panią Wandę Pomianowską, to zaraz się znaleźli dziennikarze i telewizja przybyła i właśnie radio i nagrali oryginalne nagrania.

M: Takie nawet wydawnictwa, to bardzo w świat idą, bo tutaj nasi to...

Ż: Wszystko zacołane.

M: „A co tam babka z dziadkiem mógłby tam tworzyć?”. Mamy takie... część społeczeństwa mamy taką, jaką mamy.

B: Niedoceniającą tego.

M: Jak ławeczka w Wilkowyjach.

Ż: Wszędzie tak jest. To nie tylko u nas [MMM47 i MMK43].

Zainteresowanie lokalną twórczością zainicjowane zostało przez eksperta z zewnątrz, podjęte przez regionalne media i dopiero potem twórczość ta znalazła pewne uznanie wewnątrz społeczności lokalnej. Aktualne jest również norwidowskie *wspomnisz późny wnuku*, bo wzmożone zainteresowanie przyszło dopiero ze strony pokolenia wnuków – którzy sami zanurzeni są w coraz bardziej rozcieńczonej kulturze ludowej – a wielu miejscowych zaczęło się interesować lokalnymi twórcami dopiero po ich śmierci.

Autorytet – również ten, który pozwala docenić ludową twórczość – bierze się w dużym stopniu z edukacji i pobytu poza miejscowością, a właściwie poza wsią, z doświadczenia zewnętrznego świata, które jest możliwe dzięki oderwaniu chłopca od przysłowiowego pług. Autorytet przychodzi więc spoza wsi.

Lokalni aktywiści krytykują więc brak zrozumienia większości miejscowych mieszkańców dla twórczości poetyckiej *babki i dziadka* [MMM47], z drugiej strony pogardliwie odnoszą się do ludowej w gruncie rzeczy mentalności tychże miejscowych, którą porównują do *ławeczki w Wilkowyjach*.

Sztuka ludowa doceniana jest więc głównie z zewnątrz, kiedy wyjęta jest ze swojego społecznego kontekstu, jako pewien towar w przemyśle kultury, odrzucana zaś przez samych mieszkańców wsi, szczególnie przez młodych, którzy ten kontekst znają i niezbyt go cenią.

R: Ostatnio tam impreza była Święto Ziemniaka, cała wieś i w ogóle, a nie chciałam też iść na początku, ale fajnie było.

B: Ale jednak się przełamiałaś.

R: Śpiewy, tańce ludowe, także wiesz [UMK22].

– opowiada swoje rozterki przed wiejskim festynem młoda mieszkanka Ustronia. Podobnie wypowiadają się o miejscowym zespole ludowym młodzi mężczyźni z Moczydła:

B: To w miarę dobrze im to wychodzi skoro jeżdżą?

R2: Tak. Nie ma co ukrywać, bo im to wychodzi.

B: Lubicie taką muzykę czy nie?

R2: to jest taka muzyka jakby to ująć? Wiejska...

R1: Ludowa.

R2: Ludowa można powiedzieć. Nie ma co ukrywać, bo tam się pójdzie posłucha, prawda, ale średnio...

B: ...lubicie jednak.

R2: Disco polo na przykład. Disco polo, tą nową muzykę, to jest takie bardziej trendy.

B: Byłam tu raz na festiwalu w sierpniu, festynie.

R2: *Na festynie nad zalewem.*

B: *Wy też chodźcie?*

R2: *Tak ale wiadomo w jakich celach?*

B: *W jakich?*

R2: *Pobawić się, dobre towarzystwo, no!*

Disco polo – nawet jeśli nie jest szczególnie wysublimowane – wydaje się dużo bardziej realistyczne, odwołujące się do życia emocjonalnego i sposobów jego wyrażania współczesnej młodzieży. Potwierdza się też po raz kolejny, że – poza określonymi obrzędowymi kontekstami – warte uwagi jest to tylko nowoczesne, postępowe. Uwielbienie cywilizacji, postępu, i kultury popularnej można chyba dodać do cech kultury ludowej, przynajmniej współcześnie jest to w nią wpisane, podczas gdy historia i folklor to domena elit i – w coraz większym stopniu – mieszkańców miast. *Nie lud bowiem nazwał swą twórczość „ludową”, lecz ludzie miasta „odkrywający” jej znaczenie* (Klekot 2016: 152). Przykład eventów wiejskich wskazuje jednak, że tożsamość kulturowa wiejskich społeczności lokalnych nie może się bez tych tradycji obyć – stanowią one nieodzowny element w konstrukcji małych ojczyzn. Są jak flaga, Chopin, czy Mickiewicz dla tożsamości narodowej – na co dzień zakurzone w kącie, a eksponowane i przypominane od święta, albo w kontaktach z innymi narodami.

Żeby jednak folklor znalazł uznanie w oczach tych zewnętrznych odbiorców, ich gust musi być przygotowany na jego pozytywną recepcję. Wartościowe musiały się stać naturalność surowca, rodzimość (mocno osadzona w narodowości), ręczne wykonanie. Z drugiej strony estetyka tych wytworów dopasowana musi być do miejskich gustów, *ujmowano jako „poprawę jakości wyrobów” bądź „zachowanie tradycyjnych wzorów”* (Klekot 2016: 153), ale które można też określać w kategoriach *poziomu wykonania*:

Ż: Ale spójrz na koto gospodyń, w innych wsiach są naprawdę prężnie działające, np. w Gawronkach, Brzezinkach wszędzie są fantastyczne. Ja byłam na tym Torcie Kultury w Masłowie. Tam wystąpiło 30 zespołów różnych, ludowych a pojedź do Miasteczka, to jest w ogóle bardzo biedna gmina, pojedź do Miasteczka i zobacz jakie tam są imprezy. Ja byłam raz na takiej imprezie i powiem ci szczerze, że żałosna. Opierało się na tym, że jakieś dzieci wyszły potańczyły, wątpliwych talentów dziewczynki zaśpiewały coś tam i koniec. Zespół ludowy jeden wystąpił i to jest wszystko. A tu jest miasto a tam jest gmina. Jest różnica kolosalna [UNK45].

Poziom wykonania zależy od wprawy, zaplecza finansowego i eksperckiego, dlatego jeden z suburbanitów z Moczydła – emerytowany muzyk – został przez miejscową gminę

zatrudniony jako konsultant dla „Moczydlań” i innych zespołów ludowych z terenu gminy. Poziom ten nie jest jednak dla wykonawców sprawą kluczową – ważniejsze są dla nich cele integracyjno-towarzyskie, zabawa i wspomnienia z młodości.

Podobne cele przyświecają ich głównej publiczności – starszemu i średniemu pokoleniu miejscowych, którzy idą na występ, by obejrzeć swoich sąsiadów, spotkać znajomych i posłuchać melodii z młodości. Nie sądzą oni wykonawców krytycznie, a kryteria oceny nie są zakotwiczone w nawykach wyniesionych z kultury masowej (jak u młodych i większości napływowych mieszkańców), ani w wykształceniu muzycznym (jak u wielu nowoosadników).

Prezentowanie swojego repertuaru odbiorcom spoza wsi i rywalizacja z innymi zespołami (często pod okiem ekspertów od folkloru) wymusza jednak artystach-amatorach coraz większą profesjonalizację – wykonania są coraz bardziej dopracowane, a stroje coraz bardziej zgodne z etnograficznym kanonem dla danego regionu.

4.4. Jak wiele małych ojczyzn?

Powyższe przypadki wskazują, że wyobrażenia „małych ojczyzn” pełnić mogą rolę mitów pozbawionych *funkcji separatystycznej* (Kurczewska 2004: 123), a zatem integrować społeczeństwo w płaszczyźnie horyzontalnej i wertykalnej.

Ta integracja jest jednak dość wybiórcza. Na znaczenia małej ojczyzny składają się takie elementy, które trudno jest przekroczyć przybyszowi z zewnątrz: toponim, region, pochodzenie genealogiczne, zwyczaje, mowa, ethos, historia i tożsamość, a przede wszystkim dziedziczny z *dziada pradziada* związek z ziemią, z terytorium (Kurczewski 2006: 20-23). *Przestrzeń jest zarazem genealogiczna, fakt dobrze znany antropologii kulturowej. (...) W ten sposób można być oleśnianinem, ale nie Ślązakiem* (tamże: 25). Można też zamieszkać w Podlesiu, Ustroniu albo Moczydle, a jednak nie zostać w pełni *mieszkańcem*. Coraz trudniej jednak w ogóle powiedzieć kto tym mieszkańcem jest w pełni, gdzie jest jakiś dominujący wzorzec, typ idealny. *Zlikwidowana izolacja kulturowa społeczności lokalnych. Wszystkie społeczności uczestniczą dzisiaj w konkurencyjnych wobec siebie kręgach typów świadomości* (Libera, Robotycki 2001, za: Kowalewski, Sierocki 2011: 188).

Wyobrażenia małej ojczyzny są w coraz większym stopniu filtrowane przez treści przychodzące z ojczyzny dużej, albo w ogóle ze zglobalizowanej kultury. Wśród tych treści znajdują się również określone obrazy wiejskości, a ta pozostaje głównym komponentem konstrukcji małej ojczyzny w objętych badaniem wsiach. Prócz wiejskości – kojarzonej z tym

co dawne – w tej konstrukcji ważne miejsce zajmuje jednak *cywilizacja i postęp*. Jak się wydaje ruch nowoosadniczy, tak jak i polska suburbanizacja, stanowi element owych szerszych procesów zachodzących w całym świecie zachodnim, a może ogólnie w krajach rozwiniętych.

Z drugiej strony w ideologii małych ojczyzn, (...) w jej literackich czy medialnych „figuracjach”, można widzieć **ruch sprzeciwu wobec idei globalnego porządku, kultury dominującej czy zinstytucjonalizowanej, wobec wizji jakiegoś „Uniwersum” lub ideologii Wielkiej Zmiany** (Sulima 2001: 141). Ten sprzeciw wydaje się jednak często fasadowy i sam jest pokłosiem, czy też rewersem tej dominującej kultury, z jej poszukiwaniem indywidualności, wyjątkowości, otwartości na inność, afirmacją buntu i niezależności, które jednak wyrażają się w gotowych już i powtarzalnych formach.

Dla suburbanitów małą ojczyzną pozostaje często miasto metropolitarne, w których znajdują się ważne i budzące emocje – a przez to męczące – instytucje, podmiejski dom ma być zaś miejscem wytchnienia i spokoju. Po drugiej stronie kontinuum znajdują się nowoosadnicy i nowi rolnicy, którzy z przeprowadzki na wieś uczynili zwornik swojego stylu życia i sposób na wyrażenie tożsamości. Pozostają oni jednak nadal związani habitusami wyniesionymi z miasta, edukacji, rynku, a ich wizja wiejskości sentymentalno-folklorystycznej stoi często w sprzeczności z aspiracjami dziedziców kultury ludowej – miejscowych gospodarzy – co często wyraża się w konfliktach wokół zagospodarowania lokalnej przestrzeni. Brać więc należy pod uwagę nie tylko model lokalności obecny w miejscowościach, w których osiedlają się migranci z miast – czy jest on *slaby*, zależny od ojczyzny ideologicznej, czy też *mocny*, zamknięty i skłonny do popadania w ksenofobię (Kurczewska 2003: 85) – ale również to, czy napływowi mieszkańcy sami formują społeczności i czy są one otwarte, czy zamknięte, oraz jaka jest w tym rola kultury, z której wychodzą. Sandra Wallman (2011) zwracała uwagę, że im bardziej podziały wytwarzane przez różne formy zróżnicowania społecznego nakładają się w społeczności lokalnej, tym bardziej jest ona zamknięta. Jednak już badania przeprowadzone w małym śląskim mieście (Kurczewski 2006: 9) pokazują, że członkowie społeczności lokalnej w rozmowie z osobami z zewnątrz starają się maskować obecność podziałów i konfliktów.

Masowe migracje z miast do wsi są zjawiskiem stosunkowo niedawnym, trudno więc prognozować, jednak dotychczasowy przebieg relacji między miejscowymi i napływowymi mieszkańcami badanych wsi wskazuje, że choć nie ma między tymi grupami różnicy etnicznej, zastosowanie znajdują w tej sytuacji wnioski Jacka Kurczewskiego postawione na podstawie badań śląskiego miasteczka: *Wielokrotnie powtarzane pytanie Ossowskiego, czy*

dwie społeczności, które wskutek drugiej wojny światowej spotkały się nad Odrą, pozostaną osobne, czy też powstanie jakiś aliaż je łączący, znalazła odpowiedź negatywną (2015: 79). Wobec postępującej atomizacji społecznej wsi i dezintegracji wspólnoty lokalnej, ten sam wniosek należy chyba wysnuć w stosunku do ich projektów małych ojczyzn – choć w tych projektach znajdują się elementy wspólne, w znacznym stopniu pozostają one jednak odmienne.

Funkcję integrującą wielokulturowe lub podzielone lokalne społeczności mogą pełnić lokalne święta, o ile tylko są wystarczająco *wielowartościowe i wieloznaczne* (Kurczewski 2006: 10), jak rozmaite *dni* miejscowości i inne lokalne festyny, które mają przecież swoje odpowiedniki w całej Polsce i również na badanym przeze mnie obszarze. Ważne jest czy główne symbole eksponowane w takich uroczystościach łączą badaną społeczność, jak św. Marcin katolickich Niemców i Polaków z Olesna, gdzie dwuwładza burmistrza i proboszcza jest *potwierdzeniem wspólnoty lokalnej* (tamże: 15), czy dzielą ją (jak Piłsudski w tej samej miejscowości).

Co ich łączy a co dzieli? Podsumowanie

Odrębności i różnice kulturowe

Migracje z miast do wsi, a także relacje pomiędzy napływowymi a miejscowymi mieszkańcami, wpisują się w szerszą przemianę cywilizacyjną, jakiej doświadcza społeczeństwo polskie. Przemiana ta w dyskursie nauk społecznych często jest wiązana z różnymi formami urbanizacji – to co nowe i ekspansywne w życiu społecznym kojarzone jest z miejskością, podczas gdy wieś jest reprezentacją tego, co tradycyjne, peryferyjne i zanikające.

Analizując sposoby definiowania wsi w naukach społecznych i praktyce administracyjnej wskazywałam, że w diadzie z wsią miasto jest często traktowane jako element bardziej znaczący, w sensie teoretycznym *pierwotny*, wieś zaś bywa w tym układzie czymś wtórnym, nie-miastem.

W niniejszej rozprawie starałam się jednak spojrzeć na relacje miasto-wieś z innej perspektywy. Migracje z miast do wsi, w tym suburbanizację, **traktowałam jako dowód na atrakcyjność wiejskości jako reprezentacji kulturowej, jako stylu życia, jako fundamentu tożsamości.** Relacje między migrantami z miast a ich miejscowymi sąsiadami zdecydowałam się więc **analizować przez pryzmat wartości rdzennych kultury ludowej, która w epokach przed-transformacyjnych formowała tożsamość i habitusy zdecydowanej większości mieszkańców wsi polskiej.**

W badanych miejscowościach widać przemiany w zakresie stosunku mieszkańców do pracy, gospodarstwa rolnego, wiary i więzi rodzinno-sąsiedzkiej. Siła oddziaływania wszystkich tych wartości wydaje się słabnąć z pokolenia na pokolenie. Ostatnich kilka lat to coraz wyraźniejsze ograniczanie aktywności rolniczej, malejąca aktywność w praktykach religijnych, rozluźnianie się więzi w ramach rodziny poszerzonej i przekształcenia relacji sąsiedzkich. **Obserwujemy przechodzenie od kultury tradycyjnej – w swoim wariacie wiejskim nazywanej *ludową* – do kultury ponowoczesnej.**

Ta pierwsza oparta była o przymusowe ale jednocześnie spersonalizowane relacje we wspólnocie rodzinno-sąsiedzkiej, socjalizacja do niej odbywała się w gospodarstwie rolnym, wokół którego skupiało się życie rodzinne, praca zawodowa i relacje sąsiedzkie. Z kolei gospodarstwo osadzone było w świecie rozumianym przez pryzmat dogmatów wiary katolickiej.

Ta druga opiera się na relacjach dobrowolnych ale sformalizowanych, zapośredniczonych przez różnego rodzaju *organizacje*, z których znaczna część (instytucje

państwa i rynku) jest de facto przymusowa. Ramy pojęciowej do rozumienia świata dostarcza zaś naukowy materializm. Do tego dochodzi postęp technologii, w tym technologii komunikacyjnych i transportowych odrywających jednostkę od jej najbliższego otoczenia fizycznego, a przenoszących ją w przestrzenie wirtualne i w *nie-miejsca*. Przeniesienie zasadniczej fazy socjalizacji do przedszkoli, szkół i innych instytucji edukacyjnych powoduje, że preferencje i zachowania społeczne jednostki w kolejnych etapach życia w dużym stopniu determinowane są przez habitus ucznia. Poszerzanie się zakresu potrzeb zaspokajanych przez rynek i agendy państwowe wzmacnia zaś habitusy klienta i obywatela-petenta. Zachodzące przemiany mają bardzo silny komponent pokoleniowy. Kolejne pokolenia są w coraz większym stopniu zsocjalizowane do funkcjonowania w organizacjach, w coraz słabszej relacji z najbliższym otoczeniem fizycznym i reprezentują ponowoczesne wzory osobowe. Tymczasem najstarsze pokolenia chłopskiego pochodzenia w dużym stopniu kultywują wartości rdzenne kultury ludowej, w których zostały wychowane i które je ukształtowały.

Procesy osłabiające wartości rdzenne kultury ludowej nie unieważniły jednak ich oddziaływania na życie społeczne mieszkańców wsi. Rolnictwo pozostaje ważnym operatorem identyfikacji, przedmiotem dyskusji sąsiedzkich i na zebraniach wiejskich a dla grupy aktywnych rolników pozostaje rdzeniem egzystencji.

Życie parafialne przenika się z innymi sferami funkcjonowania społeczności lokalnej – rolnictwem, edukacją, życiem samorządowym, pamięcią historyczną, itp. Zdecydowana większość mieszkańców Moczydła, Podlesia i Ustronia podejmuje przynajmniej okazjonalne praktyki religijne i wykazuje odpowiedzialność za utrzymanie parafii. Katolicyzm ma też duży wpływ na życie rodzinne – regulując stosunek do małżeństwa i jego trwałości, życia seksualnego, wychowania dzieci – i stanowi ważną instytucję socjalizacji. Znaczna jest grupa osób głęboko wierzących – szczególnie wśród osób najstarszych, ale też wśród rodzimych liderów wiejskich, co oznacza trwającą normatywność katolicyzmu w badanych miejscowościach.

Coraz rzadziej spotyka się wielopokoleniowe gospodarstwa domowe, ale bardzo wyraźnie widać tendencję do proksylokalizmu – osiedlania się młodych małżeństw w pobliżu rodziców i na odziedziczonej ziemi – a małżonkowie często pochodzą z sąsiednich miejscowości lub gmin.

Wszystko to przyczynia się trwania wielu wzorów życia sąsiedzkiego – silny jest konformizm wobec lokalnych norm, w tym również obawa przed łamaniem wspomnianych wartości rdzennych, funkcjonuje zasada wzajemnej pomocy przy pracach rolniczych.

Powyższe wnioski dotyczą jednak rdzennych mieszkańców wsi świętokrzyskiej. Migranci z miast – choć zwykle reprezentują starsze lub średnie pokolenie – w większości lokują się po ponowoczesnej stronie tego układu kulturowego.

Wydaje się, że jest **kilka powodów tej sytuacji**. Na ogół posiadają oni wyższy poziom wykształcenia niż miejscowi i częściej klasyfikują się do inteligencji lub klasy średniej, ich tożsamość kulturowa i habitus są więc w większym stopniu ukształtowane przez system edukacji, niż ma to miejsce u miejscowych. **Brak im natomiast doświadczenia życia w gospodarstwie rolnym**, albo są to doświadczenia krótkotrwałe i lub incydentalne, podczas gdy wśród rdzennych mieszkańców wsi świętokrzyskiej – nawet wśród nauczycieli i innych przedstawicieli wiejskiej inteligencji – jest to doświadczenie powszechne.

Z tym też wiąże się inny stosunek do przyrody, która przez rolników postrzegana jest jako siła pozostająca poza ich kontrolą, życiodajna ale i zagrażająca, a przez przybyszów jako wartość sama w sobie i źródło doznań estetycznych.

Przybysze w zdecydowanej większości reprezentują też nurt sekularystyczny, są obojętni lub niechętni wobec kościoła katolickiego i nie próbują włączać się w funkcjonowanie parafii, na których terenie zamieszkują. **Migranci w niewielkim stopniu biorą też udział w działaniu innych tradycyjnych instytucji społeczności wiejskiej – szkół, sołectwa, OSP. Mają natomiast znaczący udział w rozpowszechnianiu nowych form życia społecznego, przede wszystkim stowarzyszeń kulturalnych.**

Wniosek ten dotyczy przede wszystkim nowoosadników, a więc grupy, traktującej przeprowadzkę na wieś jako ważny element własnego projektu na życie. Ta kategoria przybyszów przeciwstawiają się w swojej działalności materializmowi i dążeniu do nowoczesności reprezentowanymi przez rodowitą ludność, swoje pragnienie zachowania dziedzictwa kulturowego wsi. Przybysze przez pryzmat wartości segregują również miejscowych – jednostki kultywujące wiejskie tradycje, a w szczególności estetykę ludową uważane są za bliższe. Z drugiej strony, styl życia przybyszów z miast stoi często w sprzeczności z wartościami rdzennymi kultury ludowej.

Choć odchodzą od nich również młodsze pokolenia rodzimych mieszkańców wsi, to w dalszym ciągu stanowią one fundament funkcjonowania wiejskich społeczności lokalnych Kielecczyzny. Z tego punktu widzenia region można więc uznać za **tradycyjny**. Zestawiając wyniki moich badań terenowych z analizą literatury przedmiotu, wydaje się natomiast, że zróżnicowanie wartości i style życia jego mieszkańców nie różni się zasadniczo od tego, co obserwować można w innych częściach Polski wschodniej i środkowej. Jak konkluduje Xawery Stańczyk (2015: 210): *Kwestie kulturowe i symboliczne okazywały się*

silniejsze od analogicznego poziomu majątkowego i częstych kontaktów twarzą w twarz między chłopami a osadnikami. Dalej zaś pisze:

Rolnicy z Lubelszczyzny aspirowali otwarcie do miejskiego stylu życia i miejskiego poziomu komfortu: rozpoznawali swoją podporządkowaną pozycję w stratyfikacji społecznej i pragnęli przejść na wyższe szczeble tej drabiny (...) Imitując, w dodatku nieudanie, wiejski wzorzec życia, nowoosadnicy za jednym zamachem odbieraliby rolnikom ich tradycję zakorzenioną w przeszłości i podważali racjonalność dążeń projektowanych w przyszłość (Staćzyk 2015: 211).

Razem z Justyną Laskowską-Otwinowską (2008: 65) próbuje on wyjaśniać ten stan rzeczy stosując terminologię lokalności i sąsiedztwa Arjuna Appaduraia (2005) i twierdząc, że terytorialność przestała być koniecznym warunkiem lokalności (przejście z wymiaru skalarno-przestrzennego do kontekstualno-relacyjnego). Również Joanna Kurczewska podkreśla, że:

Świat lokalny Polski początku XXI wieku nie jest (...) światem wspólnot terytorialnych, w których oczekiwania i pożądanania są w pełni regulowane przez uspołnioną tradycję. Jest to świat współistnienia lub rywalizacji dawnych i nowych wspólnot pamięci, świat, w którym pragnienia utrwalenia swoich interpretacji przeszłości nie mogą zostać w pełni i u wszystkich zrealizowane (Kurczewska 2016b: 46).

W realiach wsi świętokrzyskiej i relacjach pomiędzy poszczególnymi typami mieszkańców wsi – zarówno miejscowymi jak i napływowymi, widać to przejście do nowych form wspólnotowości. Warto jednak zauważyć, że w minionych wiekach sąsiedztwo przestrzenne również nie było wystarczającym kryterium wytwarzania się więzi wspólnotowych, co widać na przykładzie stosunku chłopów do figur Pana i Żyda.

Pomimo bliskości przestrzennej i wielu wspólnych tematów łączących poszczególne kategorie mieszkańców wsi świętokrzyskich, środowisko, które długo uchodziło za jednolite kulturowo, może być traktowane jako wielokulturowe. Przybysze z miast wydają się zachowywać wyraźne poczucie odrębności i jeśli utrzymują zażyłe kontakty wewnątrz badanych społeczności lokalnych, to raczej pomiędzy sobą, niżeli z autochtonicznymi mieszkańcami. Sami migranci dostrzegają *nieporozumienia* z miejscowymi, które mają *miejsce, gdy ludzie mówią do siebie nawzajem, ale nie mogą się zrozumieć* (Posoch 2014: 27). O nieporozumieniu tym łatwiej, im słabsze były przed przeprowadzką związki biograficzne migrantów z daną społecznością lokalną (Kajdanek 2012). Z dotychczasowych opracowań poświęconych różnym formom migracji wypływa wniosek, że nawet po kilkudziesięcioletnim okresie sąsiedztwa, pozostają oni odseparowani

od rolniczej lub post-rolniczej ludności barierą obyczajów, wzajemnych wyobrażeń i niezależnych sieci kontaktów, szczególnie na przedmieściach wielkich miast (Kajdanek 2011). Nieco inaczej jest wokół mniejszych miast i na wsi prowincjonalnej, gdzie kontakty z sąsiadami są nie do uniknięcia, czasami wręcz pożądane (Kajdanek 2012, Laskowska-Otwinowska 2008).

Niesłuszne jest jednak dopatrywanie się w trwaniu podziałów wyrazu złej woli, pustych uprzedzeń i tym podobnych uproszczeń, które umieszczająby winę za obecny stan rzeczy po którejkolwiek stronie. Warto raczej iść tropem wskazanym przez Izabellę Bukrabe-Rylską:

Rysuje się zatem potrzeba spojrzenia na te procesy jako na wyraz określonych prawidłowości kultury i wskazania mechanizmów odpowiedzialnych za obecność lub brak właściwych technik zbliżenia, etykiety spotkań i reguł nawiązywania rozmowy. Takie kulturalistyczne ujęcie pozwoliłoby także — być może — wytłumaczyć istnienie oporów w komunikowaniu się różnych grup nie brakiem tolerancji członków czy ich ksenofobią, lecz ograniczeniami systemowymi, strukturalnymi niejako wymogami układu społeczno-kulturowego, w którym żyją. Tego typu podejście umożliwiłoby zarazem określenie ceny każdego sukcesu w przełamywaniu izolacji odrębnych środowisk lokalnych, ukazanie kosztów, jakie płaci jednostka lub zbiorowość za otwarcie się na nowe wartości (Bukraba-Rylska 1997: 148).

Jak konstatuje Jacek Kurczewski (2006: 22): *negatywne stereotypy i antagonistyczne postawy szybko powstają, ale dłuższy jest okres ich zanikania, ustępujący w miarę normalizacji stosunków społecznych i realizowania zasad demokratycznych na różnych odcinkach życia grupowego.* Aby możliwe było zapomnienie o podziałach konieczna jest więc równość i brak opresji jednej grupy wobec drugiej. Nierówności mają jednak tendencję, żeby się reprodukować. W przypadku przybyszów i miejscowych następstwo pokoleń (dające grupie „nowych” pochodzenie z dziada pradziada) może więc prowokować zaostrzenie się kryteriów różnicujących, dających prawo autochtonizmu i przenoszenie kryteriów wartościowania z czynników obiektywnych, jak długość czasu pobytu, na sferę stereotypów, wyobrażeń, itp.

Nie można jednak przedstawiać relacji pomiędzy tymi dwoma typami jako antagonistycznych – na wielu polach nowoosadnicy i tubylcy współpracują. Pomimo zatargów o drogę, rozmówczyni z Ustronia kupuje nabiał od swoich modernizacyjnie nastawionych sąsiadów, a sąsiad podwozi ją w razie potrzeby swoim samochodem. Jest to więc niejako kontynuacja typowych dla wcześniejszych okresów funkcjonowania wiejskiej społeczności sąsiedzkiej, w której współpraca w realizowaniu wspólnych celów przeplatała

się z konfliktami. Ważnym powodem tych konfliktów – tak kiedyś, jak i teraz – jest ziemia. Dopóki rolnictwo stanowiło ważne źródło utrzymania mieszkańców, konflikty często koncentrowały się wokół ziemi rolnej.

Obecnie zaś, gdy sam krajobraz wsi stał się zarazem towarem i wartością, a równocześnie rośnie znaczenie tranzytowe obszarów wiejskich, konflikty toczą się wokół estetyki, a konkretnie tego, czy przekształcenia krajobrazu wiejskiego mają zdążać w stronę modernizacji, czy też konserwacji i odtwarzania właściwości kojarzonych z ludowością i *naturalnością*. Jeden z rozmówców wskazuje na możliwość zaostrzenia się tych relacji w miarę ekspansji nowoczesnej infrastruktury:

Nigdy nie mieliśmy odczucia, że się tutaj przebijamy przez jakieś obcość, mur, że jesteśmy jakoś tam szczególnie na widelcu i szczególnie odrzucani i krytykowani. (...) chyba teraz bardziej się polaryzują te nasze poglądy właśnie z powodu tego, że my się próbujemy iść tym nurtem bardziej naturalnym [UNM49].

Reasumując, **pomimo że każda z opisywanych tu grup jest przekonana co do słuszności podzielanych przez siebie wartości, to raczej nowoosadnicy jawią się zasiedziałym mieszkańcom wsi jako nosiciele kultury warstw dominujących, niż odwrotnie. Jednocześnie w życiu społecznym badanych wsi dominującą rolę odgrywa ludność rodzima.**

Jakie są konsekwencje tego stanu rzeczy dla badanych wspólnot lokalnych? Niewątpliwie doświadczają one pewnych podziałów, nieporozumień i konfliktu interesów – jednak zjawisko to nie musi być oceniane negatywnie. Dzięki obecności nowych – odmiennych kulturowo – mieszkańców badane miejscowości doświadczają bowiem nowych impulsów pobudzających aktywność społeczną, a zagrożone przez modernizację techniczną wartości, takie jak przyroda, krajobraz i dziedzictwo kulturowe wsi, zyskują swoich adwokatów.

Spotkania w kulturze

Jednym z **głównych paradygmatów modernizacji jest minimalizowanie liczby sytuacji potencjalnie konfliktowych – jest to jedna z podstawowych logik organizujących nie-miejsca (Augé 2011) – a dzieje się to przez formalizowanie i organizowanie relacji międzyludzkich.**

W takich warunkach coraz większego znaczenia nabierają relacje stowarzyszeniowe, świadome budowanie kapitału społecznego. Wydaje się jednak, że w polskich warunkach

obumieranie wiejskiej grupy sąsiedzko-rodzinnej bardziej niż ku relacjom stowarzyszeniowym prowadzi do dość atomistycznego zdania się na instytucje państwa i rynku, wobec których jednostka występuje sama, ewentualnie w ramach najbliższej rodziny lub grupy przyjaciół.

Tak jak upadek *ancien régime* ukazał umowność ładu społecznego i doprowadził do odwrócenia się intelektualistów od wizji wiecznego porządku gwarantowanego przez Boga ku rozmaitym utopiom lepszej przyszłości zbudowanej ludzką mocą (Bauman 2009: 79-80), tak transformacja ustrojowa doprowadziła do zachwiania się światopoglądu mieszkańców wsi i osłabienia paradygmatycznej roli gospodarstwa, co pociągnęło za sobą również mniejszą zależność od natury.

Co zachęca napływowych i rodzimych sąsiadów do spotkania się w aktywności kulturalnej, co zaś ich od tego odstręcza? Jak pokazuje przykład agroturystyki w Ustroniu, ważną motywację do spotkania wytwarza poczucie wspólnego interesu – wymiernych, lub chociaż spodziewanych gratyfikacji materialnych. Przypadek Ustronia pokazuje jednak również, że spotkania takie angażują niewielkie grupy jednostek. By przyciągnąć szersze spektrum mieszkańców inicjatywy kulturalne muszą więc oferować uczestnikom inne – niekoniecznie wymierne – **korzyści**.

W środowisku wsi, zwłaszcza tej prowincjonalnej, na korzyść lokalnych działaczy i twórców działa relatywnie niewielki wybór alternatywnych sposobów spędzania wolnego czasu. Jednak upowszechnianie się mediów elektronicznych i samochodu umożliwia także mieszkańcom wsi zamknięcie się w niszy własnych, prywatnych zainteresowań, stąd większe zainteresowanie inicjatywami sąsiedzkimi wśród średniego i starszego pokolenia – mniej mobilnych i zadomowionych w Sieci. Do wyjścia z owej niszy skłania również posiadanie dzieci lub wnuków i to do nich organizatorzy – czy to eventów, czy agroturystyki – kierują znaczną część swojej oferty. Festyn wiejski nie może się obejść bez konkursów dla dzieci czy dmuchanej zjeżdżalni, a gospodarstwa agroturystyczne rozwijają ofertę ścieżek edukacyjnych: *Na przykład o polu, wszystko, co dzieje w polu, co się sieje, jak się zbiera zboże, lub od ziarenka do bochenka* [UMK52].

Jeszcze ważniejszą zachętę do udziału w spotkaniach kulturalnych stanowią jednak wcześniej zawiązane relacje sąsiedzkie czy towarzyskie. Współpraca agroturystyczna pomiędzy parą nowoosadników i rolnikami w Ustroniu zaczęła się od zwykłej znajomości sąsiedzkiej, w festynie wzięła udział ta migrantka z miast, która jest ze swoimi tutejszymi sąsiadkami zaprzyjaźniona i regularnie rozmawia z nimi przy kawie, za to izolującą się od sąsiadów parę lekarzy z tej samej wsi trudno też spotkać na jakimkolwiek

ewencie. **Początki działających w trzech wsiach stowarzyszeń wzięły się z relacji sąsiedzkich i przyjacielskich.** Zorganizowana i publiczna aktywność kulturalna jest więc na wsi kieleckiej przede wszystkim przedłużeniem życia towarzysko-sąsiedzkiego, co jednak wytwarza automatycznie pewną barierę uczestnictwa dla tych jednostek, które w owej sieci na co dzień nie funkcjonują. Przekroczenie tej bariery jest łatwiejsze jeśli aktywność kulturalna odbywa się w miejscu mającym odpowiedni *klimat* (Löw 2008).

Przykład Moczydła pokazuje, że mieszkańców najłatwiej zgromadzić w aksjologicznie neutralnej przestrzeni publicznej – gromadzące najwięcej uczestników festyny odbywają się nad zalewem, na terenie spacerowym i wypoczynkowym.

W Ustroniu przestrzeń publiczna jest, lecz jej otoczenie i dominacja jednej grupy (miejscowa młodzież) zniechęca niektórych mieszkańców, natomiast inicjatywy kulturalne odbywające się w przestrzeni prywatnych gospodarstw najsilniej przejawiają tendencję do zamieniania się w wydarzenia środowiskowe.

Faktem jest jednak, że niepowiązane są ze sobą jednostki zgromadzone w neutralnej publicznej przestrzeni tworzą w efekcie dość anonimowy tłum, w którym trudno o interakcję tak z wykonawcami, jak i wśród samych odbiorców. Otwartość danej inicjatywy kulturalnej na *obcych* negatywnie koreluje więc z intensywnością interakcji odbywających się w jej trakcie, a z kolei spotkania w środowisku dobrych znajomych utrwalały funkcjonujące w społeczności podziały.

Samo istnienie oferty spotkań kulturalnych dla mieszkańców nie gwarantuje zatem, że do tych spotkań będzie dochodzić, albo że przełożą się one na wytwarzanie się więzi społecznych pomiędzy nimi. W sytuacji gdy media, przemiany rolnictwa, sekularyzacja, ekspansja rynku i sektora usług publicznych rozkładają tradycyjne więzi sąsiedzkie w społeczności wiejskiej, tym bardziej istotna staje się rola jednostek gotowych bezinteresownie zabiegać o podtrzymanie tych więzi i wkładać trud w przekraczanie międzygrupowych barier. *Czyli wracam do swojego wcześniejszego twierdzenia, wszystko zależy od jednostek ludzkich. Jak się to mówi, jak się trafi ktoś kto chce i potrafi zarazić innych, a jeszcze lepiej jak kilka takich osób, to coś się dzieje* [UNM50].

W trakcie pisania niniejszej rozprawy pojawiło się kilka tez, które nie mogły być rozstrzygnięte w jej ramach. Dalszych badań i analiz wymagają struktury poznawcze długiego trwania. Obszernie analizowane przez polską etnografię były wzory osobowe (figury) wywodzące się z epoki feudalnej – dobry gospodarz, pan i Żyd – i ich trwanie w zmieniającej się rzeczywistości społecznej. **Dalszych analiz wymaga jednak określenie, czy**

można je zdefiniować jako połączenie tożsamości kulturowej – kim jestem? jakie wartości są dla mnie najważniejsze? w relacji do kogo się definiuję? – **i habitusu** – nawykowych reakcji ukształtowanych w procesie socjalizacji przez kluczowe instytucje i determinujących reakcje jednostki w sytuacjach społecznych danego rodzaju. Na tej podstawie badać można nowe/ponowoczesne wzory osobowe (figury), takie jak: uczeń, konsument, obywatel/petent, wytwarzane przez społeczeństwo rozwiniętego kapitalizmu i jego instytucje.

Takie podejście wydaje się też znajdować umocowanie w poznawczym nurcie psychologii społecznej, która dowodzi, że ludzki umysł przechowuje informacje w ramach szerszych struktur, takich skrypty, a ludzkie działania są w znacznym stopniu determinowane przez różnego rodzaju atrybucje.

Szczegółnej uwagi wymaga sfera edukacji i rola nabywanych w jej trakcie nawyków i wartości w dalszym życiu społecznym jednostki.

Dalszych badań wymaga też odpowiedź na pytanie czy zachodzące w społecznościach wiejskich przemiany społeczne i kulturowe prowadzić będą do formowania się w strukturze społecznej wsi podziału na klasę średnią i klasę ludową. Przy czym ta ostatnia definiowana byłaby już nie poprzez wartości wcześniejszej kultury ludowej, ale przez niższy poziom wykształcenia i kapitału kulturowego.

Otwartą kwestią pozostaje więc czy wieś będzie się wyróżniać poprzez wartości kultury ludowej i trwać jako określona formacja kulturowa, czy też wiejskość stanie się głównie zasobem symboli historycznych i tradycji – na podobieństwo innych form kulturowych wytwarzanych przez kapitalizm – wykorzystywanych w budowaniu lokalnych marek produktów i usług.

Pytanie również jak będzie się zmieniał – wraz z ich dojrzewaniem – stosunek najmłodszych pokoleń do dziedzictwa i wartości kultury ludowej.

Czy ci młodzi ludzie, którzy w obecnym momencie zachowują wobec nich dystans, będą się z czasem do nich przekonywać? Jeśli zaś nie, to czy na dłuższą metę możliwe jest budowanie wiejskich małych ojczyzn jedynie w oparciu o to czym wieś była, w sytuacji gdy zasadnicze wartości kształtujące kulturę wiejską tracą ważność?

Bibliografia

Literatura ogólna

- Aldridge A., 2006: *Konsumpcja*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Appadurai A., 2005: *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Augé M., 2011: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baudrillard J., 2005: *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bairoch P., 1991: *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barber B., 2014: *Gdyby burmistrzowie rządzili światem: dysfunkcyjne kraje, rozkwitające miasta*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Bauman Z., 1995: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman Z., 2000: *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bauman Z., 2006: *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Z., 2012: *Kultura jako praxis*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger P. L., Luckmann T., 1983: *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brooks D., 2010: *Bobos in Paradise. The New Upper Class and How They Got There*. Nowy Jork: Simon & Schuster.
- Bourdieu P., 1973: *Cultural reproduction and social reproduction*, w: Brown R. (red.) *Knowledge, Education and Cultural Change: Papers in the Sociology of Education*. London: Tavistock Publications.
- Bourdieu P., 2005: *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Bukraba-Rylska I., 1997: *Na styku kultur: kategorie poznawcze i dylematy moralne*. „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 3 (1), 147-162.
- Bukraba-Rylska I., 2008: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: PWN.
- Castells M., 2007: *Spółeczeństwo sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clifford J., 2000: *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Collins R., 2011: *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Dahl R., 2000: *O demokracji*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Douglas M., 2004: *Symbole naturalne: rozważania o kosmologii: z nowym wprowadzeniem*. Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dobrowolski K., 1966: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Edensor T., 2004: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Elias N., Scotson J., 1994: *The Established and the Outsiders*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Engelking A., 2012: *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Frazer J., 1962: *Złota gałąź*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fukuyama F., 1996: *Koniec historii*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Gałęski B., 1966: *Socjologia wsi – pojęcia podstawowe*. Warszawa: PWN.
- Gawkowska A., 2004: *Wspólnotowcy o wspólnotach. Stanowisko współczesnych komunitarystów wobec kwestii wspólnot lokalnych*, w: J. Kurczewska (red.) *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 25-41.
- Gdula M., Sadura W., 2012: *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Geertz C., 1966: *Religion as a cultural system*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Routledge.
- Geertz C., 1973: *Person, Time, and Conduct in Bali*, w: C. Geertz (red.), *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz C., 2003: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN, 35-58.
- Giddens A., 2006: *Nowoczesność i tożsamość: "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A., 2007: *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glaser B., Strauss A., 2009: *Odkrywanie teorii ugruntowanej: strategie i badania jakościowego*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Gilbert J., 1998: *Teoretyczny fundament socjologii wsi*, w: K. Gorlach (red.), *Socjologia wsi w Ameryce Północnej*. Toruń: UMK, 39–60.

- Goodenough W., 1957: *Cultural Anthropology and Linguistics*. Washington: Bobbs-Merrill.
- Goodenough W., 1981: *Culture, Language, and Society*. Reading: Addison-Wesley.
- Goodenough W., 2004: *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN, 100-116.
- Gorlach K., 2004: *Socjologia obszarów wiejskich: problemy i perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gorlach K., Lostak M., Mooney P., 2008: *Agriculture, communities, and new social movements: East European ruralities in the process of restructuring*. "Journal of Rural Studies", 24, 161–171.
- Grabski W., 1995 (1936): *System socjologii wsi. Część wstępna*. „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 1, s. 1–13, w: J. Szacki (red.), *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Warszawa: PWN.
- Granovetter M.S., 1973: *The strength of weak ties*. "American Journal of Sociology", 1360-1380.
- Greenberg C., 1988: *Modernist Painting*, w: F. Frascina i Ch. Harris, *Modern Art and Modernism: A Critical Anthology*. Paul Chapman Publishing Ltd.
- Grzeszczak J., 2000: *Kontrurbanizacja – idea i rzeczywistość*. „Przegląd Geograficzny”, 4 (72), 373-393.
- Halamska M., 2011: *Wprowadzenie: wieś w wielodyscyplinarnym oglądzie oraz Wieś jako przedmiot badań naukowych* w: M. Halamska (red.), *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, 11-28 i 225-338.
- Halamska M., 2011a: *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*, w: H. Podedworna, A. Pilichowski (red.): *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, PTS; 56-75.
- Hall S., 1997: *The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time*, w: K. Thompson (red.), *Media and Cultural Regulation*, London: Sage/Open University Press.
- Hall S., Du Gay P. (red), 2000: *Questions of Cultural Identity*. SAGE Publications. Sage.
- Hall S., 2006: *Encoding/Decoding*, w: M. Gigi Durham, D.M. Kellner (red.), *Media and Cultural Studies: Key Works. Revised Edition*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 163-173.

- Hammersley M., Atkinson P., 2000: *Metody badań terenowych*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Harvey D., 1989: *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of social change*. Oxford: Blackwell.
- Hastrup K., 1997: *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 51 (1-2), 22-27.
- Hochschild A., 1997: *When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. “California Management Review”, 4 (39), 79-97.
- Hoggart R., 1957: *The uses of literacy*. Transaction publishers.
- Hoggart K., 1990: *Let's do away with Rural*. “Journal of Rural Studies”, 6 (3), 245–257.
- Hryniewicz J., 2007: *Historyczne przesłanki różnic regionalnych. Regiony ekonomiczne i ideologiczne*, w: G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna i lokalna w świetle badań EUROREG*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 97 - 113.
- Jacyno M., 2007: *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.
- Jagiello-Łysiowa E., 1968: *Praca jako własność w środowisku chłopsko-rolniczym*. „Wiś Współczesna” 12 (6), 19-31.
- Jagiello-Łysiowa E., 1981: *Praca. Cechy formalne i cechy wartości*, w: C. Kos (red.), *Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznych. Wybór studiów*. Warszawa: IRWiR PAN, 75-106.
- Jałowiecki B., 2014: *Metropolie rządzą światem*. „Polityka”, wydanie specjalne „Miasta i ludzie”, nr 10.
- Kaufmann J-C., 2004: *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufmann J-C., 2010: *Wywiad rozumiejący*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kindler M., 2008: *Transnarodowość. Nowe teorie migracyjne a wyzwania integracji imigrantów*, w: A. Grzymała-Kazłowska, S. Łodziński (red.), *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 51-71.
- Krzysztofek K., 2008: *Wirtualna reterytorializacja: czy istnieje lokalność w cyberprzestrzeni?* w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 391-414.
- Kubiak A., 2005: *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Kupidura P., Kupidura A., Łuczewski M., 2011: *Wartość krajobrazu. Rozwój przestrzeni obszarów wiejskich*. Warszawa: WN PWN.

- Kurczewska J., 1997: *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurczewska J., 2003: *Dwie ideologie lokalności z narodem w tle*. „Kultura i Społeczeństwo”, 3, 131-148.
- Kurczewska J., 2004: *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*, w: J. Kurczewska (red.) *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 88-129.
- Kurczewska J. (red.), 2006: *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska J. (red.), 2008: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska, J. 2008b. *Badacz wobec społeczności lokalnej (Trzy ramy teoretyczne)*. „Przegląd Socjologiczny”, 1, 9-30.
- Kurczewski J., 2015: *Czy święta miłości małej ojczyzny?*. „Societas/Communitas”, 1-2 (19-20), 65-88.
- Leszniewski T., 2015: *Tożsamość jednostki w warunkach kultury indywidualizmu – problem społecznego zaangażowania. Wokół rozważań Richarda Sennetta*. „Studia Edukacyjne” 36, 205-218.
- Levi-Strauss C., 2000: *Zegary i maszyny parowe*, w: G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Levi – Straussem*. Warszawa: Czytelnik.
- Levi-Strauss C., 2001: *Myśl nieoswojona*. Warszawa: Wydaw. KR.
- Lewalski K., 2015: *Sekularyzacja – droga do wypełnienia misji chrześcijaństwa?*. „Kwartalnik Historyczny”, 122 (4), 799-806.
- Lewicka M., 1991: *Czy jesteśmy racjonalni?*, w: M. Kofta, T. Szustrowa (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć: szkice ze społecznej psychologii osobowości*. Warszawa : Wydaw. Naukowe PWN, 15-66.
- Luhmann N., 2003: *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Warszawa: Wyd. Nauk. Scholar.
- Liotard, J. F., 1997: *Kondycja ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Łuczewski M., 2012: *Odwieczny naród*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Maffesoli M., 2008: *Czas plemion*. Warszawa: PWN.
- Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*. Warszawa: PWN.

- Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2006: *W uwięzi więzi (społecznych)*. „Societas/Communitas” 1(1), 21-28.
- Matuchniak-Krasuska A., 2015: *Koncepcja habitusu u Pierre'a Bourdieu*. „Hybris”, 31, 77-111.
- May J., Thrift N. (red.), 2003: *Timespace: geographies of temporality*. Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Mills Ch. W., 2007: *Wyobraźnia socjologiczna*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Moravanszky A., 2001: *Czarodziejskie góry: kształtując geografę nowoczesności*, w: J. Purchla (red.), *Od świata granic do świata horyzontów*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Muggleton D., 2004: *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Neal S., 2009: *Rural Identities: Ethnicity and Community in the Contemporary English Countryside*. Farnham: Ashgate.
- Nicolaides B., 1993: *In search of the good life: community and politics in working-class Los Angeles 1920-1955*. Washington: Columbia University.
- Nisbet R. (red.), 1972: *Social Change*, Oxford: Blackwell.
- O'Connor C. A., 1985: *Sorting out the suburbs: Patterns of land use, class, and culture*. „American Quarterly”, 382-394.
- Ortner S., 1982: *Czy kobiet ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”*, w: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*. Warszawa: Czytelnik.
- Ortner S., 2003: *O symbolach kardynalnych*, w: M. Kempny, E. Nowicka, *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN, 106-116.
- Ossowski S., 1967: *O ojczyźnie i narodzie*, w: Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. III, Warszawa: PWN.
- Ossowski S., 1983: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: PIW.
- Palczyński T., 2008: *Socjologia tożsamości*. Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Pieniążek W., 1995: *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*. Warszawa: IRiGŻ.
- Pike K., 1966: *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague: Mouton and Company.
- Podedworna H., 2006: *Wieś jako przestrzeń konsumpcji i produkt rynkowy*. „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 26.

- Podedworna H., 2017a: *Zmiana paradygmatu rozwoju obszarów wiejskich w krajach Unii Europejskiej*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, 63, 129-140.
- Podedworna H., 2017b: *Innovations in Rural Space: from Modernisation to Network Innovations*. „Acta Innovations”, 24, 7-13.
- Putnam R.D., 2008: *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Pyszczyk G., 2006: *Sąsiedztwo a lokalność. Wstęp do analizy teoretycznej*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 246–266.
- Pyszczyk G., 2015: *Ksenofilia jako fenomen kulturowy*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, 6, 85-100.
- Rakowski T., 2011: *Humanistyka i dominacja: wprowadzenie*, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja: oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*. Warszawa: IEiAK UW.
- Ritzer G., 2003: *Makdonaldyzacja społeczeństwa: wydanie na nowy wiek*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Smolicz J., 1981: *Core values and cultural identity*. „Ethnic and racial studies”, 4(1), 75-90.
- Sosnowska A., 2004: *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947-1994)*. Warszawa: Trio.
- Schatzki T.R., Knorr-Cetina K., Von Savigny E., 2005: *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Schneider D. 1968: *American Kinship*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Schütz A., 2008: *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Kraków: Nomos
- Sennett R., 2009: *Upadek człowieka publicznego*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Siciński A., 1976: *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne*, w: A. Siciński (red.). *Styl życia – koncepcje i propozycje*. Warszawa: PWN.
- Sikora S., 2012: *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, IEiAK UW.
- Spivak G.Ch., 2010: *Can the Subaltern Speak?*, w: R. Morris, *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Nowy Jork-Chichester: Columbia University Press, 21-78.
- Stanny M., 2014: *Wieś, obszar wiejski, ludność wiejska – o problemach z ich definiowaniem. Wielowymiarowe spojrzenie*. „Wieś i Rolnictwo”, 1 (162).

- Sulima R., 1992: *Słowo i etos: szkice o kulturze*. Kraków: FA ZMW "Galicja".
- Śpiewak R., 2012: *Definiowanie kategorii „wieś” na początku xxi wieku, czyli o kłopotach badacza obszarów wiejskich*. „Wieś i Rolnictwo”, 3 (156), 30-45.
- Tokarska-Bakir J., 2000: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.
- Turner V., 2005: *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Turner V., 2006: *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Van Caudenberg R., Van Praag L., Nouwen W., Clycq N., & Timmerman Ch., 2017: *A Longitudinal Study of Educational Trajectories of Youth at Risk of Early School Leaving*, Antwerp: Centre for Migration and Intercultural Studies University of Antwerp.
- Veblen T., 1973: *Theory of the leisure class*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Veenstra G., 2010: *Culture and class in Canada*. “Canadian Journal of Sociology”, 35(1), 83-111.
- Wallerstein I. M., (2004: *World-systems analysis: An introduction*. Duke University Press.
- Wallman S., Bond V. A., Montouri M. A., Vidali M., Conte R. L., 2011: *The capability of places: methods for modelling community response to intrusion and change*. Pluto Press.
- Warde A., Martens L., Olsen W., 1999: *Consumption and the problem of variety: Cultural omnivorousness, social distinction, and dining out*. “Sociology”, 33 (1), 105-27.
- Warner L., Lunt P., 1945: *The Social Life of a Modern Community*. New Haven: Yale University Press.
- Wasilewski J., 2010: *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Wieruszewska M., 2014: *Myślenie o wsi i regionie w kategorii wspólnoty: anachronizm czy aktualna perspektywa?*. „Wieś i Rolnictwo”, 1 (162), 139-153.
- Wieruszewska M., 1989: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*, w: B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dudkiewicz, *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa: Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, 302-325.
- Wieruszewska M., 2008: *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania*. „Przegląd Humanistyczny”, 06, 31-46.

- Williamson T., 2008: *Sprawl, Spatial Location, and Politics: How Ideological Identification*. "American Politics Research" (36): 903-933.
- Willis P.E., 1977: *Learning to labor: How working class kids get working class jobs*. Waszyngton: Columbia University Press.
- Wojakowski D., 2006a: *Kultura lokalna, czyli węzeł symboliczny. Z doświadczeń badacza współczesnych społeczności pogranicza wschodniego Polski*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 127-144.
- Wojakowski D., 2013a: *Kłopoty z pograniczem. Socjologia wobec tradycji i ponowoczesności. Zeszyty Naukowe. „Organizacja i Zarządzanie/Politechnika Śląska”*, 65, 419-431.
- Wojakowski D., 2013b: *Transgresja lokalności jako wynik migracji na obszarze pogranicza*. „Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny”, 39 (1 (147)), 129-147.
- Zahorska M., 2017: *Znaczenie globalizacji dla przemian i kształtu systemów edukacyjnych*. Wystąpienie na seminarium Zakładu Socjologii Teoretycznej i Zespołu Socjologii i Antropologii Kultury IFiS PAN z cyklu "Lokalne, regionalne, krajowe i ponadnarodowe: cztery spojrzenia na zmianę społeczną i ład społeczny, Warszawa, 24.04.2017.
- Zalewska J., 2015: *Człowiek stary wobec zmiany kulturowej. Perspektywa teorii praktyk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Znaniński F., Thomas W., 1976: *Chłop Polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Żygulski K., 1981: *Święto i kultura: święta dawne i nowe: rozważania socjologa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.

Literatura dotycząca realiów polskich

- Bańkowski A., 2000: *Etymologiczny słownik języka polskiego: L-P, Tomy 1-3*.
- Bartmiński J., Chlebda W., 2008: *Jak badać językowo-kulturowy obraz Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolongwistyka. Problemy Języka i Kultury” 20, 11-27.
- Binder P., 2014: *Młodzi a bieda: strategie radzenia sobie w doświadczeniu młodego pokolenia wsi pokółchozowych i popegeerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Buchowski M., 1997: *Reluctant capitalists: class and culture in a local community in western Poland*. Berlin: Centre Marc Bloch.

- Buchowski M., 2006: *Dystynkcja przez pracę w społeczności lokalnej*, w: Kurczewska J. (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 193-217.
- Bojar H., 2008: *Rodzina imigrancka w Polsce z perspektywy community studies*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 364-390.
- Bojar H., 2013: *Rodzina w małym mieście. Z socjologicznych badań terenowych lokalnych społeczności obywatelskich we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Bukraba-Rylska I., 1990: *Kultura ludowa na co dzień*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bukraba-Rylska I., 1997: *Na styku kultur: kategorie poznawcze i dylematy moralne*. „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 3 (1), 147-162.
- Bukraba-Rylska I., 2000: *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana?*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Bukraba-Rylska I., 2004: *Dziedzictwo kulturowe polskiej wsi – społeczna świadomość, społeczne dyskursy*, w: I. Bukraba-Rylska (red.), *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Bukraba-Rylska I., 2008: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: PWN.
- Bukraba-Rylska I., Burszta W.J. (red.), 2011: *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Bukraba-Rylska I., Burszta W.J., 2011: *W Polsce lokalnej. Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi*, w: I. Bukraba-Rylska, W.J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Bukraba-Rylska I., Bilewicz A., 2014: *Inteligent patrzy na chłopa*, „Nowe Peryferie”, (online) <http://nowe-peryferie.pl/index.php/2014/09/inteligent-patrzy-chlopa/>.
- Bukraba-Rylska I., Wieruszewska M., Burdyka K., 2017: *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR – IRWiR PAN.
- Burdyka K., 2016: *Między zagrodą a boiskiem. Studium aktywności wiejskich klubów sportowych*. Praca doktorska w repozytorium UW [online]: <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/1602>.

- Burszta J., 1974: *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Chałasiński J., 1967: *Od chłopca do rolnika: pamiętniki*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Chałasiński J., 1984: *Młode pokolenie chłopów. T.1*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Czapiński J., 2008: *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny. Polski paradoks*. „Zarządzanie Publiczne/Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie”, 2 (4), 5-28.
- Czapiński J., 2015: *Indywidualna jakość i styl życia*, w: J. Czapiński, T. Panek (red.) *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego, 183-310.
- Czapliński P., 2009: *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Czarnowski, S. (1956a). *Dzieła, t. I*. Warszawa: PAN.
- Czarnowski S., 1956: *Podłoże ruchu chłopskiego*, w: *Dzieła, t. II: Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Długosz-Kurczabowa K., 2003: *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wydawn. Nauk. PWN.
- Domański H., Przybysz D., 2007: *Homogamia małżeńska a hierarchie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Dobrowolski K., 1966: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Engelking A., 2012: *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Fabisiak A., 2010: *Zmiany zatrudnienia w rolnictwie państw Europy Środkowej i Wschodniej. Wprowadzenie*. Toruń.
- Fedyszak-Radziejowska B., 2001: *Wieś i rolnictwo na przełomie wieków*. Warszawa: IRWIR PAN.
- Fedyszak-Radziejowska B., 2008: *Polska wieś w cztery lata po akcesji-wymiar demarginalizacji*, w: J. Wilkin, I. Nurzyńska (red.), *Polska wieś 2008. Raport o stanie wsi*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, 59-76.
- Fedyszak-Radziejowska B., 2011: *Rola drobnych gospodarstw rolnych w budowie kapitału społecznego na wsi*. „Wieś i Rolnictwo”, 4 (153), 139-156.

- Fedyszak-Radziejowska B., Piotrowski M., Rodak O., 2016. *Dr Fedyszak-Radziejowska: Ziemi nie da się kupić w sklepie (I)* – wywiad. „Nowe Peryferie”: <http://nowe-peryferie.pl/index.php/2016/07/ziemi-da-sie-kupic-sklep-wywiad-dr-barbara-fedyszak-radziejowska/>
- Franczak K., i Nowicka M., 2013: *Narracje emancypacyjne w mediach – od afirmacji do krytyki*. „SOCIETAS/COMMUNITAS”, 2 (16), 117-140.
- Frenkel I., 2010: *Ludność wiejska*; w: J. Wilkin, I. Nurzyńska (red.), *Polska wieś 2010. Raport o stanie wsi*. Warszawa: Wyd. Naukowe “Scholar”, 47–57.
- Frenkel I., 2013: *Zatrudnienie i struktura dochodów w gospodarstwach rolnych w latach 2005–2010*. Warszawa: IRWIR PAN.
- Frysztacki K., Nózka M., Smagacz-Poziemska M., 2015: *Społeczno-kulturowe aspekty ekсклюzji i inkluzji w przestrzeni miejskiej*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, 6, 72-84.
- Gałęski B., 1961: *Społeczno-ekonomiczna struktura wsi w Polsce Ludowej*, Warszawa: IER.
- Gałęski B., 1966: *Socjologia wsi – pojęcia podstawowe*. Warszawa: PWN.
- Gdula M., Sadura W., 2012: *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Golachowski S., 1969: *Studia nad miastami i wsiami śląskimi*. Opole; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gilejko L., 2003: *Życie codzienne Polaków w drugiej dekadzie transformacji*, w: R. Sulima (red.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.* Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”.
- Gorlach K. (red.), 2000: *Raport o rozwoju społecznym Polska 2000. Rozwój obszarów wiejskich*. Warszawa: UNDP.
- Gorlach K., 2004: *Socjologia obszarów wiejskich: problemy i perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gorlach K., Lostak M., Mooney P., 2008: *Agriculture, communities, and new social movements: East European ruralities in the process of restructuring*. “Journal of Rural Studies”, 24, 161–171.
- Goszczyński W., Knieć W., Kamiński R., 2013: *Dylemat linościan, czyli o profesjonalizacji autentyczności i perspektywach rozwoju organizacji pozarządowych na wsi i w małych miastach*. Toruń-Warszawa: Forum Aktywizacji Obszarów Wiejskich.

- Grabski W., 1938: *Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na życie społeczne wsi*. „Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały”, 3, Warszawa: Instytut Socjologii Wsi SGGW, 1-53.
- Grabski W., 1995 (1936): *System socjologii wsi. Część wstępna*. „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 1, s. 1–13, w: J. Szacki (red.), *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Warszawa: PWN.
- Grabski W., 2004: *Prace socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Grzeszczak J., 2000: *Kontrurbanizacja – idea i rzeczywistość*. „Przegląd Geograficzny”, 4 (72), 373-393.
- Gumkowska M., Herbst J., 2006: *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych – raport z badania 2005*. Warszawa: Stowarzyszenie Klon/Jawor.
- GUS, 2011a: *Obszary wiejskie w Polsce*. Warszawa-Olsztyn: Główny Urząd Statystyczny.
- GUS, 2011b: *Ochrona Środowiska 2011*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- GUS, 2014: *Prognoza ludności na lata 2014-50*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- GUS, 2015: *Rocznik Demograficzny 2015*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Halamska M., 2005: *Polski „koniec chłopów”*, w: A. Rosner (red.), *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno--gospodarczych na obszarach wiejskich*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, 107-132.
- Halamska M., 2011: *Wprowadzenie: wieś w wielodyscyplinarnym oglądzie oraz Wieś jako przedmiot badań naukowych* w: M. Halamska (red.), *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, 11-28 i 225-338.
- Halamska M., 2011a: *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*, w: H. Podedworna, A. Pilichowski (red.): *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, PTS; 56-75.
- Halamska M., 2011b: *Transformacja wsi 1989–2009: Zmienny rytm modernizacji*. „Studia Regionalne i Lokalne”, 2(44), 5-25.
- Halamska M., 2015: *Chłop to nie obywatel*. „Kultura Liberalna”, 314 (2): <http://kulturaliberalna.pl/2015/01/13/wies-spoleczenstwo-obywatelskie-maria-halamska/>
- Halamska M., Michalska S., Śpiewak R., 2016: *Studia nad strukturą społeczną wiejskiej Polski. T. 1, Stare i nowe wymiary społecznego zróżnicowania*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Herbst M. (red.), 2007: *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój regionalny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Hertz A., 2003: *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Hryniewicz J., 2007: *Historyczne przesłanki różnic regionalnych. Regiony ekonomiczne i ideologiczne*, w: G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna i lokalna w świetle badań EUROREG*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 97 - 113.
- Jacyno M., 2007: *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.
- Jagiełło-Łysiowa E., 1968: *Praca jako własność w środowisku chłopsko-rolniczym*. „Wieś Współczesna” 12 (6), 19-31.
- Jagiełło-Łysiowa E., 1981: *Praca. Cechy formalne i cechy wartości*, w: C. Kos (red.), *Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznych. Wybór studiów*. Warszawa: IRWiR PAN, 75-106.
- Janicka K, Słomczyński K.M., 2014: *Struktura społeczna w Polsce: klasowy wymiar nierówności*. „Przegląd Socjologiczny”, (2), 55-72.
- Jaroszek H., 2010: *Tożsamość kulturowa współczesnych rolników*. „Studia BAS” 4, 85-102.
- Kajdanek K., 2011: *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*. Kraków: NOMOS.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: NOMOS.
- Kajdanek K., 2014: *Żywoć człowieka podmiejskiego*. <http://nowe-peryferie.pl/index.php/2014/06/zywot-czlowieka-podmiejskiego/>
- Kaleta A., *Wiejska Polska*. „Studia Socjologiczne” 2015, 3 (218), 243-251.
- Kamińska A., 2011: *Miastowi. Slow food i aronia losu*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Klekot E., 2016: *Polska sztuka ludowa: konteksty*. "Konteksty: Polska Sztuka Ludowa", 3-4 (314-315), 152-158.
- Kłodziński M., 2008: *Wielofunkcyjny rozwój obszarów wiejskich w Polsce*, w: M. Drygas, A. Rosner (red.), *Polska wieś i rolnictwo w Unii Europejskiej. Dylematy i kierunki przemian*. Warszawa: IRWIR PAN.
- Kobylińska E., 2014: *Pisarze testamentów oblatowanych w księdze pierwszej Pułtuskich testamentów konsystorskich*. „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 3 (62), 337-344.
- Kocot-Górecka K., 2014: *Zmiany demograficzne w Polsce po 1989 r. i ich wybrane konsekwencje*, w: , I. Kotowska (red.), *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków. Diagnoza społeczna 2013*, Warszawa: Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej oraz Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, 9-19.
- Kowalewski J., Sierocki R., 2011: „*Zaczęli po prostu ci ludzie, ci starzy, po prostu zaczęli historię*”. *Lokalne i ponadlokalne spory o wiejski kamień*, w: T. Rakowski, A.

- Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja: oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznaw.* Warszawa: IEiAK UW.
- Kryczka P., 1981: *Spółeczność osiedla mieszkaniowego w wielkim mieście.* Warszawa.
- Krzysztofek K., 2008: *Wirtualna reterytorializacja: czy istnieje lokalność w cyberprzestrzeni?* w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 391-414.
- Kubiak I, Kubiak K., 1981: *Chleb w tradycji ludowej.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kubiak A., 2005: *Jednak New Age.* Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Kulas P., 2016: *Rozmowy o inteligencji.* Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Kupidura P., Kupidura A., Łuczewski M., 2011: *Wartość krajobrazu. Rozwój przestrzeni obszarów wiejskich.* Warszawa: WN PWN.
- Kurczewska J., 1997: *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie,* w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego.* Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurczewska J., 2003: *Dwie ideologie lokalności z narodem w tle.* „Kultura i Społeczeństwo”, 3, 131-148.
- Kurczewska J., 2004: *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy,* w: J. Kurczewska (red.) *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 88-129.
- Kurczewska J. (red.), 2006: *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska J. (red.), 2008: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska, J. 2008b. *Badacz wobec społeczności lokalnej (Trzy ramy teoretyczne).* „Przegląd Socjologiczny”, 1, 9-30.
- Kurczewska J., 2015a: *Dwa spotkania międzykulturowe — przedstawienia i konteksty.* „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. 6 (1), 28-55.
- Kurczewska J., 2015b: *Kreacje małych ojczyzn.* „Societas/Communitas”, 1-2 (19-20), 39-64.
- Kurczewska J., 2016a: *Bez poczucia odrębności inteligent staje się szeregowym pracownikiem umysłowym,* w: P. Kulas (red.), *Rozmowy o inteligencji.* Warszawa: Wydawnictwo Scholar, s. 90-104.
- Kurczewska J., 2016b: *Wspólnoty pamięci lokalnej i narodowej. Kilka uwag o ich zbiorowym wytwarzaniu „à la polonaise”.* „Teksty Drugie”, 6, 30–51.

- Kurczewski J., 2006: *Lokalność i narodowość. Badania w małym mieście śląskim*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 3-25.
- Kurczewski J., 2015: *Czy święta miłości małej ojczyzny?.* „Societas/Communitas”, 1-2 (19-20), 65-88.
- Kvale S., 2004: *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*. Białystok: Trans Humana.
- Kwilecki A., 1993: *Region, regionalizm, regionalizacja (Szkielet problematyki)*, w: M. Latoszek (red.), *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna*. Gdańsk.
- Kwiatkowska O., 2005: *Nowoosadnictwo w Lucimiu, czyli historia pewnego eksperymentu artystyczno-społecznego*. „Etnografia Polska”, 49, 1–2, 147–167.
- Laskowska-Otwinowska J., 2008: *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne.
- Leder A., 2013: *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Leszczyńska B., Jaworska N., Stefańska M., Wrona A., 2013: *Raport końcowy. Badanie w ramach Modułu „Młodzież a rynek pracy” na potrzeby Projektu „Szkolnictwo zawodowe. Kondycja – Potencjał – Potrzeby” II Działanie 9.2. Podniesienie atrakcyjności i jakości szkolnictwa zawodowego w ramach Priorytetu IX Rozwój wykształcenia i kompetencji w regionach, Program Operacyjny Kapitał Ludzki (PO KL)*. Warszawa: PSDB – Mazowieckie Obserwatorium Rynku Pracy.
- Łazarewicz C., 22.09.2008: *Chłopom już dziękujemy*. „Polityka”, [online:] <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/268189,1,chlopom-juz-dziekujemy.read>.
- Łuczewski M., 2011: *Bujak w Żmijęcej – albo jak zrozumieć galicyjskich chłopów*, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja: oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*. Warszawa: IEiAK UW.
- Łuczewski M., 2012: *Odwieczny naród*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Łukowski W., Grygorczyk M., Henzler P., Iwaniak A., Sekutowicz K., 2009: *Sąsiedztwa i mikroorganizacje w polskiej przestrzeni społecznej – próba diagnozy i rekomendacje*. Warszawa: Stowarzyszenie CAL, Instytut Radlińskiej.
- Maffesoli M., 2008: *Czas plemion*. Warszawa: PWN.

- Malewska-Szałygin A., 2002: *Wiedza potoczna o sprawach publicznych: rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Malewska-Szałygin A., 2008: *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mazurkiewicz M., 1989: *Praca i sacrum polszczyźnie ludowej*. „Etnolingwistyka”, 2, 7-28.
- Nowicka E., Wrona A., 2015: *Regionalizm czy nowa etniczność? Wieś podhalańska w XXI wieku*. Kraków: NOMOS.
- Ossowski S., 1967: *O ojczyźnie i narodzie*, w: Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. III, Warszawa: PWN.
- Ossowski S., 1983: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: PIW.
- Palska H., 2002: *Bieda i dostatek. O nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN.
- Palska H., 2009: *Dawne i obecne badania nad stylami życia. Analiza dwu przypadków*, w: P. Gliński, A. Kościński (red.), *Socjologia i Sycylii – Style życia – Społeczeństwo obywatelskie – Studia nad przyszłością*. Warszawa: Wyd. IFiS PAN.
- Pawluczuk W., 1972: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa: PWN.
- Pawłowska K., 2010: *Wiejskie habitusy i „nowy kapitalizm”*. „Polityka Społeczna”, 4, 18-28.
- Pęczak M., 2011: *Nasze globalne wioski, czyli o tożsamości kulturowej i świadomości kulturalnej*, w: I. Bukraba-Rylska, W.J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Piątkowska K., Piątkowski K., 2011: *„Teraz w kolekcji jest wszystko...” Gust i upodobania estetyczne mieszkańców polskiej prowincji*, w: I. Bukraba-Rylska, W.J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Pieniążek W., 1995: *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*. Warszawa: IRiGŻ.
- Pilichowski A., 2005: *Presja miejska na obszary wiejskie. Perspektywa socjologiczna*, w: I. Jażdżewska (red.), *Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki*. Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, 101-110.
- Podedworna H., 2001: *Polscy farmerzy i ich świat społeczny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej.

- Podedworna H., 2006: *Wieś jako przestrzeń konsumpcji i produkt rynkowy*. „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 26.
- Podedworna H., 2010: *Marketization of rural resources in Poland*. „Przegląd Socjologiczny”, 59 (2), 127-145.
- Podedworna H., 2013: *Aktywizacja, kooperacja, współpraca: blaski i cienie*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, 14 (44), 11-24.
- Podedworna H., 2014: *Gospodarka chłopska jako struktura długiego trwania*. „Wieś i Rolnictwo”, 2 (163), 47-56.
- Podedworna H., 2017a: *Zmiana paradygmatu rozwoju obszarów wiejskich w krajach Unii Europejskiej*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, 63, 129-140.
- Podedworna H., 2017b: *Innovations in Rural Space: from Modernisation to Network Innovations*. „Acta Innovations”, 24, 7-13.
- Podedworna H., Pilichowski A., 2011: *Przedmowa*, w: H. Podedworna i A. Pilichowski (red.), *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: IFiS PAN – PTS, 7-21.
- Posoch J., 2014: *Lawendowe pole czyli jak opuścić miasto na dobre. Poradnik*. Warszawa: Buchmann.
- Przybył I., 2010: *Chodzenie ze sobą, spanie ze sobą, mieszkanie ze sobą. Młodzieńcze relacje uczuciowe i obyczajowość przedślubna*. „Roczniki Socjologii Rodziny”, 20, 17-35.
- Pyszczyk G., 2006: *Sąsiedztwo a lokalność. Wstęp do analizy teoretycznej*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 246–266.
- Pyszczyk G., 2015: *Ksenofilia jako fenomen kulturowy*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, 6, 85-100.
- Rakowski T., 2009: *Okolice Szydłowca i Przysuchy (przedgórze świętokrzyskie, Radomszczyzna)*, w: tegoż, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy : etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk : Słowo/Obraz Terytoria, 65-124.
- Rakowski T., 2011: *Humanistyka i dominacja: wprowadzenie*, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja: oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*. Warszawa: IEiAK UW.
- Rogaczewska M., 2015: *Przemiany wzorów religijności w Polsce a mechanizmy uspołecznienia*. Praca doktorska w repozytorium UW [online]: https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1238/Maria%20Rogaczewska_doktorat_2015.pdf?sequence=1.

- Rosner A., 2012: *Zmiany rozkładu przestrzennego zaludnienia obszarów wiejskich. Wiejskie obszary zmniejszające zaludnienie i koncentrujące ludność wiejską*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Rosner A., Stanny M., 2014: *Monitoring rozwoju obszarów wiejskich. Etap I. Przestrzenne zróżnicowanie poziomu rozwoju społeczno-gospodarczego obszarów wiejskich w 2010 roku*. Warszawa: Fundacja Europejski Fundusz Rozwoju Wsi Polskiej – IRWiR PAN.
- Rosner A., Stanny M., 2016: *Monitoring rozwoju obszarów wiejskich. Etap II*. Warszawa: Fundacja Europejski Fundusz Rozwoju Wsi Polskiej – IRWiR PAN.
- Sosnowska A., 2004: *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947-1994)*. Warszawa: Trio.
- Siciński A. (red.), 1988: *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*. Wrocław: Zakł. Narod. Im. Ossolińskich.
- Sikora K., 1993: *Jak pan zawędrował na wieś*. „Język Polski”, 73 (4-5), 298-307.
- Stanny M., 2014: *Wieś, obszar wiejski, ludność wiejska – o problemach z ich definiowaniem. Wielowymiarowe spojrzenie*. „Wieś i Rolnictwo”, 1 (162).
- Stanny M., Rosner A., 2016: *Niesielskie życie daleko od szosy – cz. 1*. „Academia” 3 (47), [online:] <http://www.naukaonline.pl/serwis/item/3392-niesielskie-zycie-daleko-od-szosy-cz-1> (dostęp 06.03.2017).
- Stańczyk X., 2014: *Nowoosadnicy*. „Lampa” nr 5-6.
- Stańczyk X., 2015: *Kultura alternatywna w Polsce 1978-1996. Wyobrażenia, samoorganizacja, komunikacja*. Praca doktorska w repozytorium UW [online]: <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/1097>
- Starosta P., 1989: *Koncepcje zmiany wiejskiej społeczności lokalnej w tradycji socjologii polskiej*, w: B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dudkiewicz, *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa: Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, 144-177.
- Starosta P., 1995: *Poza metropolią, Wiejskie i małomiasteczkowe społeczności lokalne, a wzory porządku makrospołecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Straczuk J., 2006: *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Styk J., 1988: *Ewolucja chłopskiego systemu wartości*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Sulima R., 1992: *Słowo i etos: szkice o kulturze*. Kraków: FA ZMW "Galicja".

- Sulima R., 1997: *Kultura ludowa i jej polskie kompleksy* w: A. Dobroński, Gołębiowski B., Zagórski S. (red.) *Czy zmierzchn kultury ludowej?* Łowicz: Oficyna Wydawnicza „Stopka”, 109-116.
- Sulima R., 2001: *Głosy tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Sulima R., 2014: *Spółeczne wyobrażenia wsi na przełomie XX i XXI wieku*. „Wieś i Rolnictwo”, 2 (163), 57-63.
- Szafraniec K., 2015: *Rolnicy a pozostali mieszkańcy wsi i miast. Analiza zmian sytuacji życiowej, postaw i orientacji politycznych po 1989 roku*. „Wieś i Rolnictwo”, 2 (167), 63-82.
- Szot-Radziszewska E., 2013: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców: miejsca i ludzie*. Kielce: Wydawnictwo Politechniki Świętokrzyskiej.
- Szlendak T., 2010: *Aktywność kulturalna*, w: W. Burszta (red.), *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Szlendak T., 2011: *Nic? Aktywność kulturalna i czas wolny na wsi i w małych miastach*, w: I. Bukraba-Rylska, W. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 53-102.
- Sztandara M., 2003: *Sposoby na „ludowość”. „Powrót do źródeł” i idea działań alternatywnych*, w: *Tradycja z przyszłością. Zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy*. Sandomierz: Towarzystwo Naukowe Sandomierskie.
- Szukalski P., 2015: *Suburbanizacja obszarów wielkomiejskich w Polsce*. „Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny”, 4, [online]: <http://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/handle/11089/11164>.
- Śliwa E., 2015: *Znaki czasu. Konstrukty tożsamości kobiet z trzech pokoleń*. Kraków: Wydawnictwo "Dante".
- Śpiewak R., 2012: *Definiowanie kategorii „wieś” na początku xxi wieku, czyli o kłopotach badacza obszarów wiejskich*. „Wieś i Rolnictwo”, 3 (156), 30-45.
- Templewicz K., 2012: *Czego uczy Strefa?.* „Praktyka Teoretyczna”, 05, 279-287.
- Terelak A., Kołodziejczak S., 2013: *Wspólnota działania. Rozwój podmiotowości społeczności lokalnych na Pomorzu Zachodnim*. Referat wygłoszony na XV Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w Szczecinie.
- Tokarska-Bakir J., 2000: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.

- Tomicki R., 1981: w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej. T. 2.* Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich
- Trutkowski C., Mandes S., 2005: *Kapitał społeczny w małych miastach.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tyrpa A., 2011: *Cudzoziemcy i obce kraje w dialektach polskich.* Kraków: Wydawnictwo LEXIS.
- Wasilewski J., 1985: *Spółeczeństwo polskie, spółeczeństwo chłopskie.* „Studia Socjologiczne”, 3.
- Wasilewski J., 2010: *Tabu.* Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Wciórka B., Zagórski K., 2007: *Wieś i miasto w badaniach opinii społecznej 1993-2006.* Warszawa: CBOS.
- Werteistein-Żuławski J., 1993: *Między nadzieją a rozpaczą.* Warszawa: Instytut Kultury.
- Wieruszewska M., 1971: *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej : na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego.* Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wieruszewska M., 1989: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej,* w: B. Jałowicki, K. Sowa, P. Dudkiewicz, *Spółeczności lokalne. Terazniejszość i przyszłość.* Warszawa: Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, 302-325.
- Wieruszewska M., 2004: *Środowisko kulturowe mieszkańców wsi,* w: I. Bukraba-Rylska (red.), *Polska wieś w społecznej świadomości.* Warszawa: IRWiR PAN, 19-69.
- Wieruszewska M., 2008: *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania.* „Przegląd Humanistyczny”, 06, 31-46.
- Wieruszewska M., 2011: *Pejzaż kulturowy wsi z nowymi mieszkańcami w tle,* w: H. Podedworna, A. Pilichowski (red.), *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania.* Warszawa: IFiS PAN, PTS.
- Wieruszewska M., 2014: *Myślenie o wsi i regionie w kategorii wspólnoty: anachronizm czy aktualna perspektywa?.* „Wieś i Rolnictwo”, 1 (162), 139-153.
- Wieruszewska M., 2015: *Polski a europejski model wsi. Od Władysława Grabskiego do strategii „Europa 2020”.* „Zeszyty Wiejskie”, 21, 25-42.
- Wilczyński R., 2008: *Programy odnowy wsi w Polsce,* w: J. Wilkin, I. Murzyńska (red.), *Polska wieś 2008. Raport o stanie wsi.* Warszawa: Fundacja na Rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, 99-116.

- Wojakowski D., 2006a: *Kultura lokalna, czyli węzeł symboliczny. Z doświadczeń badacza współczesnych społeczności pogranicza wschodniego Polski*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 127-144.
- Wojakowski D., 2006b: *Władze lokalne wobec „swoich” mniejszości etnicznych*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 452-485.
- Wojakowski D., 2008: *Projektowanie lokalności – na przykładzie Pilzna i Zagórza na Podkarpaciu*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 239-259.
- Wojakowski D., 2013a: *Kłopoty z pograniczem. Socjologia wobec tradycji i ponowoczesności. Zeszyty Naukowe. „Organizacja i Zarządzanie/Politechnika Śląska”*, 65, 419-431.
- Wojakowski D., 2013b: *Transgresja lokalności jako wynik migracji na obszarze pogranicza. „Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny”*, 39 (1 (147)), 129-147.
- Wojakowski D., 2016: *Wielokulturowość w interpretacjach i działaniach lokalnych. Przypadki z pogranicza polsko-ukraińskiego. „Pogranicze. Studia Społeczne”*, 27 cz. 2, 149-161.
- Woźniak M., 2015: *Aglomeracja warszawska. Przestrzenne zróżnicowanie strefy podmiejskiej*. Praca doktorska w repozytorium UW [online:] <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/1258>.
- Wylegała A., 2016: *Krajobraz po wojnie: anatomia rozpadu świata społecznego na przykładzie polski w okresie II Wojny Światowej. „Studia Socjologiczne”*, 3 (222), 133-163.
- Wyrzykowska K., 2016: *Uczestnictwo młodzieży w kulturze muzycznej jako element jej stylu życia* (Rozprawa doktorska, Instytut Filozofii i Socjologii PAN).
- Zadrożyńska A., 1983: *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa: PWN.
- Zalewska J., 2015: *Człowiek stary wobec zmiany kulturowej. Perspektywa teorii praktyk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zawistowicz-Adamska K. 1958: *Społeczność wiejska: wspomnienia i materiały z badań terenowych: Zaborów. 1937-38*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Znaniecki F., Thomas W., 1976: *Chłop Polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Zowczak M., 2000: *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Funna.

Literatura dotycząca regionu i społeczności lokalnej

Bartkowski J., 2003: *Tradycja i polityka: wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*. Warszawa: Wydaw. Akademickie "Żak".

Gorlach K., Lostak M., Mooney P., 2008: *Agriculture, communities, and new social movements: East European ruralities in the process of restructuring*. "Journal of Rural Studies", 24, 161–171.

Pęczak M., 2011: *Nasze globalne wioski, czyli o tożsamości kulturowej i świadomości kulturalnej*, w: I. Bukraba-Rylska, W.J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Piątkowska K., Piątkowski K., 2011: „*Teraz w kolekcji jest wszystko...*” *Gust i upodobania estetyczne mieszkańców polskiej prowincji*, w: I. Bukraba-Rylska, W.J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Rakowski T., 2009: *Okolice Szydłowca i Przysuchy (przedgórze świętokrzyskie, Radomszczyzna)*, w: tegoż, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy : etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk : Słowo/Obraz Terytoria, 65-124.

Szot-Radziszewska E., 2013: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców: miejsca i ludzie*. Kielce: Wydawnictwo Politechniki Świętokrzyskiej.

Szlendak T., 2011: *Nic? Aktywność kulturalna i czas wolny na wsi i w małych miastach*, w: I. Bukraba-Rylska, W. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 53-102.

Tokarska-Bakir J., 2000: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.

Traczyński E., 2001: *Wieś świętokrzyska w XIX i XX wieku*. Kielce: Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego.

Literatura wykorzystana w badaniach terenowych

Augé M., 2011: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Berger, P. L., Luckmann, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bukraba-Rylska I., 2008: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: PWN.
- Chałasiński J., 1984: *Młode pokolenie chłopów. T.1*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Elias N., Scotson J., 1994: *The Established and the Outsiders*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Engelking A., 2012: *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przelomu XX i XXI wieku*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Geertz C., 2003: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN, 35-58.
- Goodenough W., 2004: *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN, 100-116.
- Halamska M., 2011: *Wprowadzenie: wieś w wielodyscyplinarnym oglądzie oraz Wieś jako przedmiot badań naukowych* w: M. Halamska (red.), *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, 11-28 i 225-338.
- Hall S., 1997: *The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time*, w: K. Thompson (red.), *Media and Cultural Regulation*, London: Sage/Open University Press.
- Kajdanek K., 2011: *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*. Kraków: NOMOS.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: NOMOS.
- Kaufmann J-C., 2010: *Wywiad rozumiejący*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurczewska J., 2004: *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*, w: J. Kurczewska (red.) *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 88-129.
- Kurczewska J., 2015a: *Dwa spotkania międzykulturowe — przedstawienia i konteksty*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. 6 (1), 28-55.
- Kurczewska J., 2015b: *Kreacje małych ojczyzn*. „Societas/Communitas”, 1-2 (19-20), 39-64.
- Kvale S., 2004: *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*. Białystok: Trans Humana.

- Laskowska-Otwinowska J., 2008: *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne.
- Łuczewski M., 2012: *Odwieczny naród*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Neal S., 2009: *Rural Identities: Ethnicity and Community in the Contemporary English Countryside*. Farnham: Ashgate.
- Ossowski S., 1967: *O ojczyźnie i narodzie*, w: Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. III, Warszawa: PWN.
- Palska H., 2002: *Bieda i dostatek. O nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN.
- Podedworna H., 2001: *Polscy farmerzy i ich świat społeczny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej.
- Rakowski T., 2009: *Okolice Szydłowca i Przysuchy (przedgórze świętokrzyskie, Radomszczyzna)*, w: tegoż, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy : etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk : Słowo/Obraz Terytoria, 65-124.
- Smolicz J., 1981: *Core values and cultural identity*. "Ethnic and racial studies", 4(1), 75-90.
- Siciński A., 1976: *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne*, w: A. Siciński (red.). *Styl życia – koncepcje i propozycje*. Warszawa: PWN.
- Stańczyk X., 2015: *Kultura alternatywna w Polsce 1978-1996. Wyobrażenia, samoorganizacja, komunikacja*. Praca doktorska w repozytorium UW [online]: <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/1097>
- Sulima R., 2001: *Głosy tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Szot-Radziszewska E., 2013: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców: miejsca i ludzie*. Kielce: Wydawnictwo Politechniki Świętokrzyskiej.
- Szlendak T., 2011: *Nic? Aktywność kulturalna i czas wolny na wsi i w małych miastach*, w: I. Bukraba-Rylska, W. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 53-102.
- Warner L., Lunt P., 1945: *The Social Life of a Modern Community*. New Haven: Yale University Press.
- Wieruszewska M., 2008: *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania*. „Przegląd Humanistyczny”, 06, 31-46.
- Zawistowicz-Adamska K. 1958: *Spółeczność wiejska: wspomnienia i materiały z badań terenowych: Zaborów. 1937-38*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Załączniki

Załącznik 1: Profile badanych miejscowości

Objęte badaniem miejscowości – Moczydło, Podlesie i Ustronie – wiele łączy. Wszystkie leżą na krańcach jednej gminy wiejsko-miejskiej, której siedzibą jest miejscowość określana tu jako Miasteczko. Wszystkie położone są w pobliżu głównego łańcucha Gór Świętokrzyskich, w sąsiedztwie dużych kompleksów leśnych. Warunki do prowadzenia rolnictwa są więc tu umiarkowanie dobre – gorsze niż na południowych lub wschodnich obszarach województwa świętokrzyskiego (Ponidzie, Sandomierszczyzna), lepsze niż na leżącej na północy Radomszczyźnie. Struktura rolna jest rozdrobniona w sposób typowy dla całej środkowo-wschodniej Polski – a nawet bardziej – do rzadkości należą gospodarstwa o areale przekraczającym 5 ha.

Wszystkie trzy wsie mają kilkusetletnią historię osadniczą sięgającą późnego średniowiecza. W okresie I Rzeczypospolitej tereny te stanowiły włości kościelne – tak jak większość miejscowości w promieniu 30 km – pozycja chłopów była więc tu nieco lepsza niż we wsiach szlacheckich, ale gorsza niż w królewskich. Po III rozbiorze wielka własność kościelna została upaństwowiona, a w XIX wieku folwark w Moczydle przeszedł w ręce szlacheckie. Ogólnie jednak obecność ziemiaństwa była na badanym obszarze relatywnie późna i słabo zaznaczona. Tak jak cały obszar Gór Świętokrzyskich teren ten naznaczają tradycje walk partyzanckich – toczonych tu zarówno w okresie powstania styczniowego (uwiecznionych w powieściach Żeromskiego) i w czasie II wojny światowej – oraz związane z nimi reperkusje ze strony władz okupacyjnych. Podobne były też losy wszystkich miejscowości w okresie PRL, który cechowało upowszechnienie się wzoru chłoporobotniczego, instytucjonalizacja kultury ludowej (ZSL, koła gospodyń wiejskich). Wydaje się jednak, że okres transformacji przyniósł dywersyfikację wzorców rozwojowych.

Moczydło

Moczydło, największa z badanych miejscowości, z ponad 900 mieszkańcami, ewoluje w kierunku wsi podmiejskiej (Halamska 2015). W przeszłości była to biedna wieś rolnicza, spośród badanych miejscowości Moczydło ma najbardziej niesprzyjające rolnictwu warunki naturalne. Ze względu na bliskość lasu działali tam również smolarze. Okres PRL to wzmożona proletaryzacja, ale również podtrzymywanie rolnictwa. Obecnie działalność rolnicza jest już bardzo ograniczona i wyspecjalizowana – według rozmówców, we wsi nie ma już ani jednej dojrzałej krowy. W Moczydle zarejestrowanych jest za to ponad 40 firm, w

tym pracodawcy: szwalnia, warsztat mechaniczny, pralnia. Funkcjonuje bar i kilka sklepów ze zróżnicowanym asortymentem. Ze względu na to oraz na walory krajobrazowo-wypoczynkowe, we wsi działa też wiele gospodarstw agroturystycznych. Moczydło leży przy drodze wojewódzkiej i jest dobrze skomunikowane z regionalnym centrum usługowym – odległość do Kielc wynosi 20 km, a przez wieś regularnie kursują busy łączące ją z miastem wojewódzkim.

Wieś ma relatywnie młodą populację, 22% zameldowanych to osoby poniżej 18 roku życia i szybko się rozrasta. Zmienił się układ urbanistyczny – niegdysiejsza główna część wsi została zmarginalizowana przez powstające wzdłuż drogi wojewódzkiej nowe domy. Zdecydowana większość nowych gospodarstw domowych tworzona jest przez dzieci i wnuki moczydłan, napływają tu jednak również suburbanicy. Przy czym w Moczydle kategoria ta się rozmywa, bo są to zarówno migranci nie mający rodzinnych powiązań ze wsią, osoby powracające po latach mieszkania w mieście, a do tego dochodzą jeszcze właściciele domków letniskowych. Sytuacja rodzinna migrantów jest zróżnicowana, lecz najliczniejszą grupę stanowią małżeństwa w wieku około-emerytalnym.

We wsi znajduje się zbiornik retencyjny, pełniący również funkcję rekreacyjną, z ponad 200 metrową plażą, dużym parkingiem, deptakiem i placem zabaw. Tworzą one zadbaną, utrzymaną w czystości przestrzeń publiczną – jedno z niewielu tego rodzaju miejsc w całej gminie. W sezonie turystycznym działa nad zalewem bar, oraz wypożyczalnia sprzętu wodnego, a w weekendy plaża jest zatłoczona wypoczywającymi mieszkańcami Kielc i letnikami z innych części Polski. Przy głównej drodze działa całoroczny bar, który bazuje na turystach i kierowcach przejeżdżających ruchliwą wiejską drogą, drugi czynny jest tylko latem i opiera się na letnikach wypoczywających nad wodą.

Moczydło jest funkcjonalnie powiązane z sąsiednią Jodełką, w której znajduje się odpowiednia dla wsi szkoła podstawowa i ośrodek zdrowia. We wsi znajduje się jednak zabytkowa kaplica – zadbaną, stale remontowaną. Raz w tygodniu odbywa się tu przyciągająca około 200 osób msza święta – oraz krzyże przydrożne, również zadbane, przystrojone kwiatami. Typową instytucją kultury jest nowa, zadbaną świetlica wiejska, zbudowana na miejscu zlikwidowanej i rozebranej szkoły podstawowej, która działała we wsi do końca lat 90-tych. Jednak czynna jest najwyżej cztery godziny dziennie, a zajęcia (artystyczne dla dzieci i megazumba dla dorosłych) odbywają się kilka razy w tygodniu. Mimo to powstanie świetlicy stanowiło impuls do powołania zespołu folklorystycznego, który ma w niej swoje próby. Odbywają się tam zebrania i uroczystości wiejskie, rodziny (nie tylko z Moczydła) wynajmują ją na okolicznościowe imprezy, a chętni mogą zagrać bilard

czy tenisa stołowego. Poza zebraniami wiejskimi i większymi uroczystościami (Dzień Dziecka, Wigilia) świetlica jest zamknięta. Częściowo przyczynia się do tego lokalizacja na uboczu wsi przy ruchliwej drodze. Budynki są otwierane na krótko, głównie w związku z jakimiś okazjami, albo na prośbę mieszkańców.

Wieś i okolica ma bardzo poważne tradycje w zakresie kultury ludowej. W drugiej połowie XX wieku tworzyło tu kilku znanych w regionie poetów ludowych. Obecniej gwałtownej deruralizacji towarzyszy tu aktywne przetwarzanie kultury ludowej przez dwa działające we wsi stowarzyszenia i zespół ludowy, przy finansowym wsparciu samorządu gminnego. W Moczydle miejscowi działacze są od kilku lat zorganizowani w dwóch stowarzyszeniach (jedno powstało w 2009, drugie w 2012 roku), rywalizujących ze sobą i powiązanych z lokalnymi stronnictwami politycznymi (rola radnych i sołtysa jest znaczna). Stowarzyszenie „Łysogóry” opiera się na pracy kilku aktywistów z Moczydła i kilku sąsiednich miejscowości, a do jego inicjatyw należy także pośrednictwo w dystrybucji darmowej żywności dla najuboższych na terenie całej gminy, jego działalność wykracza więc poważnie poza sferę kultury i poza rodzimą wieś. Natomiast drugie stowarzyszenie „Nasze Moczydło” koncentruje się na działalności kulturalnej – afiliowany jest przy nim zespół ludowy „Moczydlanie”, w którym śpiewa i tańczy większość aktywnych członków. Organizuje dla mieszkańców wsi obchody uroczystości świeckich (dzień dziecka) i religijnych (wigilia wiejska). Obydwie organizacje urządzają co roku festyny wiejskie.

Podlesie

Podlesie najbliższe jest typowi wsi rolniczej. Położenie wsi można uznać za peryferyjne – nie przebiega przez nią żadna droga o regionalnym, czy choćby powiatowym znaczeniu, ale leży w odległości kilku kilometrów od kilkutysięcznego Miasteczka. Wieś jest zamieszkiwana przez około 300 osób zamieszkujących 77 gospodarstw. Ma formę ulicówki, przy czym rzadko zdarza się by domy stały jeden naprzeciw drugiego, zazwyczaj grunty po obydwu stronach drogi mają tego samego właściciela, zabudowa jest więc stosunkowo luźna, domy zazwyczaj murowane, z ostatnich dekad XX wieku, relatywnie sporo starych drewnianych domów, ale powstają też nowe. Zdecydowaną większość mieszkańców stanowi miejscowa ludność rolnicza, prawie do każdego domu przylega gospodarstwo rolne a ziemia jest uprawiana, nie widać nieużytków, pomimo że jej klasa bonitacyjna jest dość niska. Gospodarstwa są wprawdzie niewielkie – tylko co szóste ma areał przekraczający 5 ha – ale rolnictwo odgrywa ważną rolę w codziennym życiu wsi.

Podlesie jest dotknięte wieloma problemami społecznymi, takimi jak: samotność,

alkoholizm, choroby psychiczne. We wsi jest sporo domów zamieszkałych przez osoby samotne, bądź jedynie przez średnie i starsze pokolenie, jednak jest też grupa młodzieży i dzieci, nie można więc mówić o ponadprzeciętnej (w stosunku do innych wsi regionu) depopulacji.

We wsi mieszkają dwie rodziny typowych nowoosadników – związanych z działalnością kulturalną i artystyczną, zorientowanych na kultywowanie elementów kultury ludowej i odnowę wsi, utrzymujących kontakty z centrami ruchu nowoosadniczego w okolicach Lubartowa i Olsztyna, np. z Teatrem Wiejskim Węgajty. Jedna mieszka w Podlesiu od ponad 20, druga od 8 lat. Sytuacja materialna i społeczna obydwu jest bardzo różna – jedna należy do intelektualnych i artystycznych elit, druga żyje ubogo w udostępnianej przez ŚPN dawnej leśniczówce. Prócz tego we wsi mieszka jeszcze jeden przybysz z Kielc (w przeciwieństwie do powyższych wybudował nowy drewniany dom), niezwiązany ze środowiskiem nowoosadniczym.

Przestrzeń publiczna Podlesia jest uboga. Wynika to nie tylko z niewielkich rozmiarów wsi i koncentracji problemów społecznych, ale także z sąsiedztwa oddalonego o zaledwie trzy kilometry Miasteczka, w którym siedzibę ma właściwa dla Podlesia gmina, parafia, zespół szkół i które od dawna stanowi lokalne centrum handlowo usługowe. Do momentu powstania boiska przestrzeni publicznej w zasadzie nie było, jeśli nie liczyć drogi i przystanku autobusowego, na którym przesiaduje młodzież. Dopiero w październiku 2016 we wsi powstało boisko piłkarskie. Zebrania wiejskie odbywają się w domu sołtys wsi. Przestrzeń półpubliczną (Strumiłło 2010) stanowią tu stojące przed niektórymi domami ławki, a także stara leśniczówka należąca do parku narodowego. Zamieszkiwana jest ona przez młodszą rodzinę migrantów i jednocześnie stanowi siedzibę Stowarzyszenia „Odbudowa” – tu odbywają się prowadzone przez organizację warsztaty. Na gospodarstwo składa się dość duży, od dawna nieremontowany drewniany dom i przystosowana do celów artystycznych stodoła, w której odbywają się spektakle, koncerty i projekcje, niektóre krzewy zamienione zostały przez gospodarza w żywe rzeźby. We wsi nie ma obiektów handlowych, ani gastronomicznych, jedynie co kilka dni pojawia się sklep obwoźny.

W okresie PRL wieś była wyróżniającym się ośrodkiem oddolnej aktywności kulturalnej – miejscowe gospodynie i gospodarze stworzyli wiejski zespół teatralny. W okresie transformacji ta działalność zamarła. Rodzimych mieszkańców Podlesia cechuje kulturowy tradycjonalizm, ale aktywność ich społeczno-kulturalna jest niska na tle pozostałych wsi. Ożywienie w tej kwestii wnieśli migranci z miast. W Podlesiu założone zostało Stowarzyszenie „Odbudowa”, które powstało z inicjatywy napływających do tych wsi

nowoosadników. Aktywna od 2004 „Odbudowa” stanowiła jedno z pierwszych wiejskich stowarzyszeń promujących edukację kulturalną w regionie i choć skupia obecnie nie tyle nawet migrantów, ale osoby mieszkające na stałe w miastach, to można uznać, że była ona jednym z prototypów stowarzyszeń wiejskich, aktywnych obecnie w wielu miejscowościach. Stowarzyszenie od początku działalności przez kolejną dekadę stanowiło jedną z wyróżniających się w regionie organizacji pozarządowych prowadzących na animację kulturalną w środowisku wiejskim, organizując warsztaty teatralne, muzyczne, rzemieślnicze, festiwale, koncerty, wystawy, itp., przede wszystkim na terenie Podlesia. Działalność skupia się więc na sferze rozrywki i zagospodarowania czasu wolnego.

Poza organizowanym rokrocznie przez Stowarzyszenie festiwalem, jedynym publicznym wydarzeniem regularnie odbywającym się we wsi są uroczystości rocznicowe z okazji pacyfikacji Podlesia i sąsiednich wsi (48 osób zamordowanych), której w 1943 roku dokonała niemiecka żandarmeria w odwecie za skuteczny atak partyzancki. Uroczystości z udziałem władz gminy i księży parafialnych odbywają się pod pomnikiem ofiar egzekucji na przeciwnym końcu wsi (w stosunku do leśniczówki).

Ustronie

Z kolei Ustronie (niecałe 600 mieszkańców) sytuuje się w kategorii wsi wielofunkcyjnych. Głównym źródłem utrzymania mieszkańców jest praca najemna poza miejscowością, głównie w Kielcach, z którymi wieś ma korzystne połączenie drogowe. Tradycyjnym zawodem ustronian była ciesiołka. Rolnictwo jest jednak powszechnie praktykowane przez miejscowych, tradycje kultury wiejskiej znajdują zaś nowe ekonomiczne zastosowanie. Wieś wyróżnia się licznymi gospodarstwami agroturystycznymi o różnorodnej ofercie opartej o przybliżanie tradycji materialnej wsi (muzea tkactwa, piece chlebowe), produkty ekologiczne, jak również warsztaty artystyczne.

Ustronie położone jest na uboczu, jednak obecność linii kolejowej i krajowej drogi szybkiego w zasięgu kilku, lub kilkunastu kilometrów w połączeniu z walorami krajobrazowymi czyni miejscowość atrakcyjną zarówno dla nowoosadników, jak też osób dojeżdżających do pracy w Kielcach, a szukających spokojnego, ale dobrze skomunikowanego miejsca zamieszkania. W porównaniu do pozostałych wsi w Ustroniu jest najwięcej migrantów – blisko 10 gospodarstw. We wsi zachodzą zarówno procesy suburbanizacji jak i nowoosadnictwa. Znacznej części przybyszów nie da się jednak zaklasyfikować ani do kategorii suburbanitów, ani nowoosadników – dwa małżeństwa migrantów prowadzą gospodarstwa agroturystyczne, jednocześnie pobierając emerytury lub

pracując poza wsią. Nie należą oni do mającej subkulturowy charakter kategorii nowoosadników, nie są również typowymi suburbanitami utrzymującymi codzienne relacje z metropolią. Bardzo nieliczni spośród napływowych mieszkańców zajmują się rolnictwem. We wsi odnotowano dwa takie gospodarstwa domowe, z czego jedno prowadzone przez imigrantów z Europy Zachodniej – obydwie specjalizują się w hodowli koni. Sytuacja rodzinna migrantów jest zróżnicowana, lecz najliczniejszą grupę stanowią małżeństwa w wieku około-emerytalnym.

Z inicjatywy lokalnych działaczy, przede wszystkim radnej, ale też jednej z migrantek z Kielc, w Ustroniu kilka lat temu wyremontowano istniejący od dawna dom wiejski. Poza zebraniem wiejskim i większymi uroczystościami (Dzień Dziecka, Wigilia) jest on jednak zamknięty. Częściowo przyczynia się do tego lokalizacja w otoczeniu zrujnowanych budynków magazynu i dawnego sklepu GS-owskiego. Budynki są otwierane w związku z jakimiś okazjami lub na indywidualne prośby mieszkańców. Obok domu wiejskiego znajduje się plac zabaw dla dzieci i boisko piłkarskie. Niedaleko znajduje się też jedyny sklep spożywczy. W gospodarstwach agroturystycznych w Ustroniu zaobserwować można nowe zastosowanie stodoły jako powierzchni scenicznej, muzealnej, a nawet konferencyjnej, a w ten sposób tworzenie przestrzeni półpublicznej.

W Ustroniu aktywne było Stowarzyszenie „Odbudowa”, które powstało z inicjatywy napływających do tych wsi nowoosadników. W Rejestrze Członków Świętokrzyskiego Związku Rolników, Kółek i Organizacji Rolniczych w Kielcach¹³³, figuruje koło gospodyń wiejskich z Ustronia, jednak w rzeczywistości nie jest aktywne od lat. Słabość trzeciego sektora w Ustroniu wytłumaczyć można po części oddziaływaniem pobliskiej Dużej Wsi, w której działa stosunkowo organizacji: OSP, kółko rolnicze, związek zawodowy rolników, stowarzyszenie pszczelarskie, zespół folklorystyczny i powiązane z nim koło gospodyń wiejskich, uczniowski klub sportowy oraz chór parafialny. Obydwie miejscowości niemal do siebie przylegają i są funkcjonalnie powiązane (w Dużej Wsi znajdują się właściwe dla Ustronia: parafia, przedszkole, szkoła podstawowa, gimnazjum i ośrodek zdrowia).

¹³³ Online: <http://www.zrkior.pl>

Załącznik 2: Scenariusz wywiadu z mieszkańcami wsi i migrantami – wersja ostateczna

Prezentacja badacza i badania

Dzień dobry! Nazywam się Anna Wrona, jestem socjologiem z Polskiej Akademii Nauk i interesuję się życiem towarzyskim, sąsiedzkim, aktywnością społeczną w tej miejscowości.

[w razie widocznego braku zaufania można pokazać list uwierzytelniający]

Mówi się, że w obecnych czasach żyjemy coraz bardziej osobno, więcej czasu spędzamy we własnych domach, a za to rzadziej się spotykamy z innymi ludźmi, mało rozmawiamy.

Chciałabym się dowiedzieć jak to wygląda w tej wsi, w życiu ludzi takich jak państwo.

W związku z tym prowadzę w tej miejscowości wywiady z mieszkańcami. Chciałabym porozmawiać również z członkami państwa rodziny/mieszkańcami tego domu, dowiedzieć się jak wygląda państwa życie towarzyskie, sąsiedzkie, działalność społeczna, itp.

[w odpowiednim momencie:] Czy mogę nagrywać naszą rozmowę? To co pan(i) powie, będzie poufne i jeśli zostanie gdzieś opisane, to anonimowo, bez możliwości sprawdzenia, kto co powiedział.

Wstęp

1. Na początek chciałabym, żeby pan(i) powiedziała kilka słów o sobie, kim pan(i) jest, jakieś takie najważniejsze z pani/-a punktu widzenia informacje.

[przy każdym pytaniu w miarę możliwości dopytywać o szczegóły i starać się pogłębiać wątki związane z relacjami społecznymi]

2. To teraz chciałabym, żeby pan(i) opowiedział(a) trochę o swoim **wcześniejszym życiu**. Taki krótki życiorys, to łatwiej mi będzie dopasować kolejne pytania.

3. Jakie były takie najważniejsze jak dotąd **wydarzenia**?

4. Dużą ma pan(i) **rodzinę**? Może pan(i) o niej coś powiedzieć? Wszyscy mieszkają z panem/-ią, czy gdzie indziej?

[jeśli rozmówca będzie mieszkał sam, lub będzie się zaliczał do młodych ludzi, którzy jeszcze nie założyli rodziny, to zadawać pytania przede wszystkim o niego samego, jeśli rozmówca będzie miał rodzinę, to w miarę możliwości poszerzać tematykę rozmowy także o doświadczenia innych domowników]

[jeśli w poprzednich wypowiedziach nie pojawi się temat przeprowadzki:]

5. W ogóle to pan(i) mieszka tu od zawsze, czy jest pan(i) napływowy/-a?

[jeśli napływowy:]

- » A jak się pan(i) **tu znalazł(a)**? Proszę opowiedzieć jak to było?
- » Znali państwo wcześniej tą miejscowość? **Bywali tu** państwo zanim państwo zamieszkali? Może pan(i) opowiedzieć jak to było?
- » W ogóle to dobrze **pamięta** pan(i) tamten czas? Co pan(i) tak najbardziej wspomina?

[jeśli miejscowy:]

- » Całe życie tu pan(i) mieszkał(a)? Miał(a) pan(i) okazję mieszkać **gdzie indziej?**

[jeśli po omówieniu powyższych spraw rozmowa przejdzie już na temat domu, sąsiedztwa, społeczności lokalnej, to dwa poniższe pytania zadać pod koniec wywiadu]

6. A teraz, tzn. niekoniecznie dzisiaj, ale w tym miesiącu, w tym roku, to jakie **sprawy są dla państwa najważniejsze**, jakie mają państwo najpilniejsze rzeczy do ogarnięcia?
7. Jak pan(i) myśli, czy **w następnych latach** państwa życie to będzie wyglądać tak jak teraz? Co się może zmienić? Jak sobie to pan(i) wyobraża? Od czego to będzie zależeć?

[przy każdym temacie w miarę możliwości dopytywać o szczegóły, w zależności od udzielanych przez rozmówcę odpowiedzi dopasować kolejność zadawania dalszych pytań – najpierw skupić się na zagadnieniach, które były najbliższe motywom, na których samorzutnie skupiał się rozmówca, inne tematy poruszyć w dalszej części wywiadu o ile czas i gotowość informatora pozwolą]

Dom

1. Jak wygląda taki pana/-i **zwykły dzień**. Proszę opowiedzieć co pan(i) robi, tak po kolei.
2. A w **święto** jest tak samo? Czym się różni taki świąteczny dzień?
3. Pracuje pan(i) wtedy?
4. jak na przykład jest święto – Boże Ciało, Zielone Świątki, **niedziela, to ludzie tu we wsi pracują?** Jak są prace w polu do zrobienia?
5. W ogóle to jakie święta państwo obchodzą? Które są najważniejsze?
 - » Niedawno w sumie było Boże Narodzenie i Nowy Rok, to jak je państwo spędzili?

6. Często przyjmuje pan(i) **gości**? Albo sam(a) odwiedza rodzinę, przyjaciół, znajomych, sąsiadów? A w **ostatnim miesiącu** dużo było takich odwiedzin?

7. A te wizyty były **z jakiej okazji**, czy tak po prostu? Jaka to była okazja?

[do młodzieży:]

» A ty spędzasz święta tutaj razem z rodziną, czy ze swoimi znajomymi?

8. Umawiają się państwo wcześniej, czy odwiedzają bez zapowiedzi? Długo trwa taka wizyta?

9. O czym się **rozmawia**? Pewnie z **różnymi ludźmi** to o czym innym?

10. A jak to jest **w innych domach** we wsi? Na przykład u państwa sąsiadów?

11. **Obchodzi** pan(i) imieniny, urodziny, [w przypadku małżeństw] rocznice ślubu? Urządza pan(i) wtedy jakąś imprezę, zaprasza gości? Kogo?

[do rodziców z „pustym gniazdem”:]

» Przyjeżdżają wtedy do państwa **dzieci, wnuki**? W ogóle to jak często przyjeżdżają?

» Daleko mieszkają? Za pracą wyjechali, za mężem, żoną, czy na studia?

» A pan(i) kiedy do nich jeździ, przy jakich okazjach?

[do młodych rodziców:]

» Na takie **uroczystości** jak chrzciny, pierwsza komunia, to dużo osób pan(i) zaprasza? Tylko z rodziny, czy kogoś jeszcze?

» Dlaczego właśnie tych ludzi?

[do napływowych mieszkańców:]

» A **jak to było zanim** tu państwo zamieszkali? Częściej państwo mieli gości? Albo sami innych odwiedzali? Dlaczego?

12. A na Wielkanoc spodziewa się pan(i) jakiś gości? Kto będzie? Jak to zwykle jest?

13. Podobno ludzie coraz częściej wyjeżdżają wtedy na urlop, na wycieczkę. Zna pan(i) kogoś kto tak spędza święta? Co pan(i) o tym myśli, pojechał(a)by też pan(i)?

[we wszystkich pytaniach o świętowanie zwracać uwagę na wątek sąsiadów i w miarę możliwości zadawać pytania uszczegóławiające]

14. A **w innych domach** tu we wsi to jak to jest z tym świętowaniem? U państwa sąsiadów?

15. Tak w ogóle, to woli pan(i) się z ludźmi spotykać **osobiście, czy rozmawiać przez telefon** albo przez internet? Dlaczego?

16. Często pan(i) rozmawia ze znajomymi albo rodziną przez telefon? **Z kim** pan(i) najczęściej rozmawia? Przy jakich **okazjach**? O czym są te rozmowy?

17. A przez internet, przez Skype'a? Ma pan(i) **konto na jakichś portalach** społecznościowych, np. facebook, nasza klasa, albo innych? Często pan(i) coś pisze, albo umieszcza na swoim profilu? Przy jakich okazjach? A **z kim** się pan(i) w ten sposób kontaktuje?
18. Czy teraz ma pan(i) osoby, które by pan(i) nazwała **przyjaciółmi, albo kolegami** lub koleżankami? Może pan(i) trochę o nich opowiedzieć?

Sąsiedztwo

[Zwracać uwagę na to, jak w tych kolejnych strefach przejawiają się relacje pomiędzy napływowymi i zasiedziałymi]

1. **Ilu** państwo macie sąsiadów?

[jeśli zakres sąsiedztwa nie okaże się bardzo duży, np. cała wieś:]

2. A może pan(i) **wymienić** swoich sąsiadów?

[zadając kolejne pytania spróbować porozmawiać o stosunkach z poszczególnymi rodzinami, osobami]

3. **Dobrze pan(i) zna** swoich sąsiadów? Których?

[jeśli odpowiedź negatywna:]

» Dlaczego nie?

4. A w sumie to są ludzie tacy **podobni do pani/-a, czy inni**? A w czym podobni, w czym inni? Dlaczego, po czym to widać?
5. Jak się pan(i) **układa** życie z sąsiadami?
6. To są ludzie godni **zaufania**, można na nich polegać? Dlaczego?
7. Często ich pan(i) widzi? Często pan(i) **z nimi rozmawia**? A o czym? Z którymi? Przy jakich **okazjach**?
8. A jak się **tutaj należy zachować**, kiedy się spotyka sąsiada? Czy wszyscy sąsiedzi się wzajemnie pozdrawiają? Zatrzymują się i rozmawiają, czy niekoniecznie? Od czego to zależy?
9. A proszę sobie przypomnieć, ile razy rozmawiała pan(i) z sąsiadami **w ostatnim tygodniu**, tzn. od poprzedniego *[wymienić dzień tygodnia, w którym przeprowadzany jest wywiad]*? A z kim? Jak to było?
10. **Odwiedza** pan(i) sąsiadów? A oni panią/-a odwiedzają? A którzy? Proszę opowiedzieć jak to wygląda.

[do rodziców:]

- » Dawniej **dzieci z sąsiedztwa** się zwykle razem bawiły, prawda? A jak tu teraz jest – państwa dzieci kolegują się z dziećmi sąsiadów? Dlaczego?

11. Zapraszają państwo **sąsiadów na jakieś uroczystości**: śluby, chrzciny, imieniny sąsiadów? A jak robią inni?

[do młodych:]

- » Zdarza się wam organizować w **sąsiedztwie jakieś imprezy**? Były jakieś ostatnio? Kto był?

12. Chodzą tu ludzie na pogrzeby sąsiadów? Był(a) pan(i) w ostatnich latach na jakimś?

13. Czy pani/-a sąsiedzi sobie pomagają?

14. A pamięta pan(i) taką sytuację, kiedy sąsiedzi pani/-u pomogli w potrzebie, albo pan(i) sąsiadom? Albo jak tu w okolicy sąsiad pomógł sąsiadowi? Jak to było?

15. Czy sąsiedzi **pomagają sobie w pracy**? Często? Którzy? Przy jakich pracach? Dlaczego?

16. Czy są takie sytuacje, że się pan(i) **od czegoś powstrzymuje**, żeby nie przeszkadzać sąsiadom, nie denerwować ich? Są jakieś rzeczy, których nie wypada robić? W jakich sytuacjach?

17. Pamięta pan(i) jaką taką sytuację, że sąsiedzi robili coś denerwującego?

18. Zdarzyły się państwu w ostatnich latach jakieś **spory, albo nieporozumienia** z sąsiadami? O co?

[do przybyszów, jeśli sami z siebie nie wspomną:]

- » A kiedy państwo się sprowadzili tutaj, to jak państwa przyjęli sąsiedzi, miejscowi mieszkańcy? Byli otwarci, czy nieufni? Byli pomocni? W czym?
- » Jak ich państwo poznali?

[dopytać o szczegóły: kto z rodziny, kogo najpierw, w jakich okolicznościach]

- » Były jakieś konflikty? O co? Zaskoczyły pana/-ią jakieś obyczaje?

[do miejscowych:]

- » Mają państwo jakichś nowych sąsiadów, czy sami zasiedzieli? Od kiedy tu mieszkają?
- » Kto to? Znają się państwo z nimi?
- » Jak się państwo zapoznali?

Życie społeczne

1. Co tu się dzieje we wsi ciekawego w ciągu roku?

2. Jak by tak przyjechał turysta, albo jakiś nowy mieszkaniec i chciałby tak **poznać ludzi, jakoś się udzielać**, to w czym by mógł działać?

3. A pan(i) się w czymś udziela?

[w pierwszej kolejności skupić się na tym, o czym powie rozmówca;

jeśli odpowie, że nic się nie dzieje, w niczym nie bierze udziału, dopytać o aktywność pozarządową, samorządową, lub okołokościelną]

4. Podobno jest tu we kilka **stowarzyszeń**, zespół folklorystyczny/klub sportowy?

[Dopytać w Ustroniu o „Odbudowę” i LGD, w Podlesiu też o „Odbudowę”, w Moczydle o obydwu stowarzyszenia i zespół „Moczydlanie”]

5. **Wie** pan(i) co te organizacje robią? **Skąd**? Widać ich działalność? Jak to wygląda?

6. Skąd się pan(i) **dowiaduje** o tym, co się we wsi, albo w okolicy dzieje ważnego?

7. **Kto tu organizuje** lokalną działalność? Kto przewodzi jakimś inicjatywom społecznym, kulturalnym, np. jak jest festiwal organizowany, albo jakieś uroczystości rocznicowe, albo przy kościele?

8. **Podoba się** panu/-i to co robią, na przykład folklor, te przedstawienia?

9. W ogóle to **po co te tradycje** podtrzymywać? Potrzebne to jest?

[dopytać w Podlesiu o rocznice pacyfikacji i festiwal, w Ustroniu też o festiwal, przydomowe muzea, w Moczydle o festyny, zawody wędkarskie i piłkarskie]

[W Moczydle]

- » Tu jest we wsi świetlica, prawda? Korzysta pan(i), alba pana/-i rodzina?
- » Tam podobno próby ma zespół folklorystyczny. Widział(a) pan(i) ich występ? Kiedy? Jakie wrażenia?
- » Czy to co oni robią ma związek z poetami z okolic Moczydła? Jak oni się nazywali...? Zna pan(i) te nazwiska?
- » Zna pan(i) twórczość tych ludzi? Podoba się panu/i?
- » Ma pan(i) w domu jakiś tomik? Gdzie coś takiego można kupić?

[w Podlesiu i Ustroniu]

- » Tu podobno we wsi była pacyfikacja w czasie II wojny światowej? I są jakieś uroczystości rocznicowe? Bierze pan(i) udział?
- » A tu działa podobno takie stowarzyszenie „Odnowica”. Kto tam działa? Czym oni się zajmują?
- » A pan(i) nie chciał(a)by w tym działać?

10. Brał(a) pan(i) w ostatnich latach **udział** w jakichś innych zebraniach? Wiejskich, szkolnych, rolniczych, zawodowych? Jak to wyglądało?

[jeśli rodzic:]

- » Gdzie do szkoły chodzą pana/-i dzieci? Dlaczego tam?
- » Często pan(i) bywa tam na zebraniach, wywiadówkach?
- » A jest pan(i) członkiem trójki klasowej, albo rady rodziców? Brał(a) pan(i) udział w jakichś imprezach? Co pan(i) robił(a)?

11. Chodzi pan(i) do kościoła? Do **tej parafii**, w której pan(i) mieszka, czy w innej? Dlaczego tam?
12. Teraz w Wielkim Poście chodzi pan(i) na nabożeństwa pokutne (Drogę Krzyżową, Gorzkie Żale)? A ludzie ze wsi przychodzą? Dlaczego?
13. A na rekolekcje się pan(i) wybiera?
14. W ogóle to **religijni tu są ludzie** w tej wsi? Dlaczego tak pan(i) myśli?
15. A pana/-i sąsiedzi?
16. Kto tu jest **proboszczem**? Fajny?
17. Dużo się tu **dzieje przy kościele**? Są jakieś organizacje katolickie, np. Caritas, Akcja Katolicka, działają koła różańcowe? Kto do nich należy?
18. Były tu w ostatnich latach jakieś **zebrania wiejskie**, szkolnych, rolniczych, zawodowych? A brał(a) pan(i) udział? Jak to wyglądało?
19. Brał(a) pan(i) udział w wyborach **sołtysa**? Dużo osób było na zebraniu? Trudno było wybrać?
20. Kto jest państwa sołtysem? Czym on(a) się zajmuje? Jak się spisuje? Zna pan(i) ludzi z rady sołectkiej?
21. A głosował(a) pan(i) na jakiegoś kandydata **na radnego** w poprzednich wyborach samorządowych? Duża była rywalizacja?
22. A kto jest radnym gminnym, a kto powiatowym? Dlaczego ich ludzie wybrali?
23. Tu się po ostatnich wyborach zmieniła **władza w gminie**, prawda? No i jak się spisuje ta nowa ekipa? Zna pan(i) tych ludzi?
24. Jak by tak miał(a) pan(i) opowiedzieć o tej miejscowości osobie, która tu nigdy nie była, to co by pan(i) powiedział(a)?
25. Podoba się tu panu/-i? Co się (nie)podoba? Teraz się chyba szybko zmienia, coraz nowocześniejsze jest? A te stare domy to były ładne?
26. A panu/-i jakie domy się podobają?

27. A co powiedział(a)by pan(i) o mieszkańcach?

28. Tak raczej zgodnie tu ludzie żyją? Są jakieś podziały? O co się kłóćą?

Kwestionariusz końcowy

Na koniec chciałabym pan(i) jeszcze zadać kilka pytań ankietowych.

[część odpowiedzi może zostać zaznaczona już w trakcie realizowania poprzednich części scenariusza, zadać te pytania, które nie pojawią się we wcześniejszych fazach wywiadu]

Dziękuję bardzo za rozmowę!

Załącznik 3: Kwestionariusze metryczkowe

Kwestionariusz – gospodarstwo domowe

Informacje wstępne:

1. Miejscowość i numer domu:
2. Ile osób należy do gospodarstwa domowego: osób
3. Kto jest głową gospodarstwa domowego?
 - i) imię/inny identyfikator:
 - ii) płeć:
 - iii) wiek: lat
 - iv) stan cywilny:
4. Pozostali członkowie gospodarstwa domowego (rodzaj związku z głową rodziny):
 - i)
 - ii)
 - iii)
 - iv)
 - v)
 - vi)
 - vii)

Informacje końcowe:

5. Czy prowadzą państwo gospodarstwo rolne?
 - i) Tak i uprawiamy je
 - ii) Tak, ale nie uprawiamy go
 - iii) Nie, ale dawniej posiadaliśmy
 - iv) Nie i nigdy nie mieliśmy
 - v) Trudno powiedzieć
6. Czy gospodarstwo, które państwo posiadają/-liście jest/było dla państwa rodziny:
[zadać pytanie, jeśli w pytaniu 5 odpowiedzi i-iii]
 - i) Podstawą utrzymania
 - ii) Dodatkowym źródłem dochodu
 - iii) W ogóle nie przynosi(ło) dochodu
 - iv) Trudno powiedzieć
7. Dlaczego prowadzą/-ili państwo gospodarstwo:

[zadać pytanie, jeśli w pytaniu 5 odpowiedzi i-iii]

- i) Ze względu na tradycję rodzinną – nasi rodzice je prowadzili, więc i my to robimy
- ii) Żeby mieć własne świeże produkty
- iii) Dla oszczędności na zakupach żywności
- iv) Dla przyjemności
- v) Z innego powodu:
- vi) Trudno powiedzieć

8. Opis domu i posesji:

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Kwestionariusz metryczkowy – indywidualny

1. Płeć
 - i) Kobieta
 - ii) Mężczyzna

2. Jaki jest pani/-a stan cywilny?
 - i) Żonaty, zamężna lub w długotrwałym związku
 - ii) Panna/kawaler
 - iii) Wdowa/-iec
 - iv) Rozwiedziony/-a
 - v) Inne:
 - vi) Nie dotyczy

3. Ile ma pan(i) lat?

4. Czy ma pan(i) dzieci?
 - i) Tak → Ile?
 - ii) Nie

5. Czy pochodzi pan(i) z tej miejscowości (aktualnego zamieszkania)?
 - i) Tak
 - ii) Nie

[zadać pytania 6-7, jeśli w pytaniu 5 odpowiedź i]

6. Skąd pan(i) pochodzi? Nazwa miejscowości:

7. Od ilu lat mieszka pan(i) w tej miejscowości? lat

8. Jaki jest pana/pani poziom wykształcenia?
 - i) Podstawowe
 - ii) Gimnazjalne
 - iii) Zasadnicze zawodowe
 - iv) Średnie ogólnokształcące
 - v) Średnie techniczne
 - vi) Wyższe licencjackie lub inżynierskie
 - vii) Wyższe magisterskie
 - viii) Inne

9. Czy ma pan/pani wyuczony zawód?

- i) Tak
- ii) Nie
- iii) Trudno powiedzieć

[zadać pytanie, jeśli w pytaniu 9 odpowiedź i]

10. Jaki to zawód? Nazwa zawodu:

11. Jaka jest pani/-a obecna pozycja zawodowa:

- i) Praca na umowę o pracę
- ii) Praca na umowę o dzieło lub umowę zlecenie
- iii) Praca we własnym gospodarstwie rolnym
- iv) Praca na własny rachunek poza rolnictwem
- v) Uczeń/student
- vi) Emerytura
- vii) Renta zdrowotna
- viii) Opieka nad domem/rodziną
- ix) Bezrobotny/-a
- x) Inna (tutaj m.in. sytuacje gdy badany łączy kilka typów aktywności):
.....

[zadać pytania 12-13, jeśli w pytaniu 11 odpowiedzi i-iv]

12. Jaki zawód pani/pan obecnie wykonuje? Nazwa zawodu:

13. Czy nadzoruje pan(i) pracę innych osób?

- i) Nie nadzoruję pracy żadnej osoby
- ii) Nadzoruję pracę dokładnie jednej osoby
- iii) Nadzoruję pracę co najmniej dwóch osób, ale mniej niż 10 osób
- iv) Nadzoruję pracę co najmniej 10 osób
- v) Trudno powiedzieć

14. Czy w minionym roku był(a) Pan(i) za granicą?

- i) Tak
- ii) Nie

15. Czy w ciągu ostatnich 2 lat był(a) pan(i) na urlopie/wakacjach poza domem?

- i) Tak
- ii) Nie

16. Czy korzysta pan(i) z:

- | | |
|---|---------|
| i) Telefonu komórkowego | Tak/Nie |
| ii) Komputera | Tak/Nie |
| iii) Internetu | Tak/Nie |
| iv) Poczty internetowej | Tak/Nie |
| v) Portali społecznościowych
(np. facebook.com, nk.pl, Google+, ask.com) | Tak/Nie |

17. Czy w ciągu ostatniego roku czytała pan(i) jakieś książki?

- i) Tak
- ii) Nie

18. Jakie to były książki?

- i) Lektury szkolne
- ii) Literatura fachowa, zawodowa, poradniki
- iii) Beletrystyka, książki czytane dla rozrywki
- iv) Poezja
- v) Literatura religijna
- vi) Inne