

1(7)/2012

tzs Tematy z Szewskiej

Lokalność
Locality



www.tematyzszewskiej.pl

Tematy z Szewskiej

nr 1(7)/2012

Lokalność/Locality

Recenzenci:

Piotr Badyna
Piotr Jakub Fereński
Łukasz Kaczmarek
Leszek Kleszcz
Katarzyna Emilia Kość-Ryżko
Małgorzata Kozubek
Wojciech Kruszelnicki
Amanda Krzyworzeka
Jan Galant
Zbigniew Kopec
Tomasz Rakowski
Elżbieta Rybicka
Patrycja Trzeszczyńska
Piotr Zwierzchowski

Rada programowa:

Marek Abramowicz
Karl Acham
Dariusz Aleksandrowicz
Paweł Banaś
Zygmunt Bauman
Stefan Bednarek
Marek Bojarski
Marta Botiková
Jan Burdukiewicz
Wojciech J. Burszta
Grzegorz Dziamski
Thomas Hylland Eriksen
Katarzyna Kaniowska
Waldemar Krzystek
Jan Miodek
Adam Patrzyk
Wiesław Saniewski
Roch Sulima
Andrzej Szahaj
Joanna Tokarska-Bakir
Tomasz Tomaszewski
Wojciech Wrzesiński
Anna Zeidler-Janiszewska
Andrzej Zybertowicz

Tematy z Szewskiej

nr 1(7)/2012

Lokalność/Locality

Redakcja:

Łukasz Michoń

Iwona Morozow

Adam Paluch (red. naczelny)

Marek Pawlak (sekr. red.)

Janina Radziszewska (red. tematyczny)

Streszczenia w języku angielskim:

Autorzy

Korekta:

Bożena Michoń

Projekt okładki:

Przemysław Włodarczyk

Skład:

Przemysław Włodarczyk

ISSN 1898-3901

© Copyright by Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego,
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
Tel./fax (071) 343 05 53, www.etnologia.uni.wroc.pl

E-mail redakcji:

redakcja@tematyzszewskiej.pl

www:

www.tematyzszewskiej.pl

Realizacja:

Quaestio
www.quaestio.com.pl
biuro@quaestio.com.pl

Spis treści

Łoża dla prowadzącego temat

Adam Paluch

Lokalność w różnych wymiarach.....	7
---	----------

Ewa Łukaszyk

Pokusa geometrii. O inspiracjach topologicznych w humanistyce	9
(Temptation of the geometry. Topological inspirations in the humanities)	

Janina Hajduk-Nijakowska

Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych.....	19
(From the reality to virtuality. On some ways of understanding locality in cultural studies)	

Tomasz Kozłowski

W poszukiwaniu prywatnej lokalności. Psycho-socjologiczne aspekty <i>cocooningu</i>	33
(In the search for private locality. Psycho-sociological aspects of <i>cocooning</i>)	

Agnieszka Latocha

Taszków – tam, gdzie kończy się droga.....	47
(Taszków – where the road ends)	

Małgorzata Dziura

Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś	57
(Local cooperation – neighbourhood help in the past and nowadays)	

Rada programowa.....	71
-----------------------------	-----------

Lokalność w różnych wymiarach

Szanowni Czytelnicy, nim przejdę do omówienia zawartości tych dwóch numerów poświęconych lokalności, należy się Państwu istotne wyjaśnienie: **zmieniamy się**. Z wydawnictwa „papierowego”, które można było dostać w empiku, przeistaczamy się w „istotność” lotną – zmieniamy szatę na wirtualną. Będziemy pojawiać się w Internecie jako kwartalnik (wyjątkiem jest ten temat rozbity na dwa półroczniki za rok 2012). Przyczyną przemiany naszego pisma, jak łatwo chyba jest zorientować się, są nasze skromne finanse, a także zalecenia odgórne. A więc, kończymy z wersją papierową i kolejne wydania Tematów, od tego, będą docierać do Was pod taką właśnie postacią, jako kwartalniki, czyli cztery razy w roku.

Na wstępie tego omówienia chcę wyraźnie zaznaczyć, że hasło „lokalność” przysporzyło naszej redakcji – jak żaden dotąd z tematów – wiele kłopotów. Nie zgadzaliśmy się między sobą, przede wszystkim, co do adekwatności treści nadesłanych prac do rzeczzonego hasła. Z tej samej przyczyny, a także i innych, wiele artykułów, bo około 2/3 nadesłanych, zostało przez nas odrzuconych, a niektóre nie przeszły przez selekcję zewnętrznych recenzentów¹.

Wyselekcjonowaliśmy 10 artykułów, które przedstawiamy w dwóch rzutach. Reprezentują one – może w sposób niekompletny, ale jednak – różne podejścia odnośnie postrzegania i rozumienia tego co określamy lokalnością. Tą sprawą, kategorii lokalności, zajęła się Janina Hajduk-Nijkowska w artykule „Od realności do wirtualności...” definiując tradycyjnie rozumianą lokalność jako pewną przestrzeń wyznaczoną przez terytorium po lokalność wirtualną odnoszącą się do aspektu odczuwania tych więzi, a niekoniecznie związaną z bliskością fizyczną. W „Pokusie geometrii...” Ewa Łukaszyk, z Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, przedstawia próby, propozycje matematyki współczesnej do opisu współczesnego, stale dynamicznie rozwijającego się świata. Inspiracjami matematycznymi (matematyka chaosu, topologia), dla zrozumienia coraz bardziej złożonego świata współczesnego, wspomagają się tacy badacze jak chociażby Baudrillard, Agamben, Žižek, Sloterdijk. Jak pisze autorka: „lokalność jest powodem, dla którego w ogóle mamy do czynienia ze zjawiskami globalnymi w przyrodzie”, a więc „Fraktal, geometryczny model układu samopodobnego, odtwarzającego w różnych skalach swoje podstawowe założenie, wydaje się także dobrym ujęciem matematycznym oddającym dialektykę lokalności i globalności”.

Przyszło nam żyć w czasach dynamicznych, nieustających przekształceń rzeczywistości społeczno-kulturowej. Nacierająca zewsząd globalizacja, a z nią procesy integracyjne, tendencje unifikacyjne, „zacieranie” granic, uniwersalizm, planetaryzm, pobudziło do zwiększenia aktywności zjawisk akcentujących mocno tendencje suwerennościowe, partykularystyczne – odbraża się, zauważa, na nowo odkrywa to co jest l o k a l n e. Do głosu dochodzą odrębności narodowe, etniczne, regionalne – zauważa się odradzanie lokalnych tożsamości, dążenia autonomiczne. Określa się je „małymi ojczyznami”, *orbis interior*, które poszukują własnych korzeni, starają się

¹ Za pracę (nieodpłatną) jaką włożyli recenzenci, wszystkich dotąd numerów „Tematów” serdecznie dziękujemy.

być oryginalne, niepowtarzalne – niekiedy aż do bólu. Tradycja, sąsiedzkość, swojskość, wspólne wartości, przekonania i doświadczenia dają im siłę przetrwania we wspólnocie. Taką Polskę prowincjonalną w nowych realiach demokratycznych od lat tropi W. Nowak w swoich reportażach, ukazując jej „przaśność i bylejakość”, co świetnie podchwyciła Joanna Szydłowska w swoim „Szkicu do portretu Polski lokalnej...” Z kolei Magdalena Dziura („Lokalne współdziałanie...”), pisząc o pomocy sąsiedzkiej na wsi, uskarża się na zanikanie współcześnie silnych więzi lokalnych, jakie miały miejsca onegdaj.

Natomiast za granicę zabierają nas Magdalena Chułek oraz Adam Nobis. Ta pierwsza wyjaśnia nam lokalny wymiar slumsu w dzielnicy Nairobi, natomiast Nobis próbuje wytłumaczyć na czym polega szczególne miejsce jakim jest Wenecja. Dokonaniem bardziej literackim² niż naukowym jest artykuł Agnieszki Latochy „Taszków – tam gdzie kończy się droga”, w którym to autorka ukazuje nam *genius loci* tej miejscowości.

Bardzo interesujące spojrzenie na lokalność przedstawił Tomasz Kozłowski w swoim artykule „W poszukiwaniu prywatnej lokalności...”, w którym podniósł bardzo współczesny problem tzw. *cocooningu*, czyli izolowania się od otoczenia w miarę możliwości. Z kolei Agata Stanisław w artykule „Ruchome miejsca i etnografia translokalności” zastanawia się nad lokalnością kierowców ciężarówek pracujących na trasach międzynarodowych. Bardzo istotne zagadnienie „metodologiczne” porusza Michał Piepiórka w artykule „Lokalność, wspólnota i współczesny polski film dokumentalny” – o sposobie przedstawiania tej lokalności. Współcześni dokumentaliści – jak pisze autor:

Nie postulują relacji prawdziwość między światem a tekstem. Raczej opierają swoje przedstawienie właśnie na tym, co lokalne – podkreślają, że ich wizja świata jest adekwatna jedynie na gruncie kultury, którą reprezentują. Nie identyfikują oni prawdy jako zgodności z rzeczywistością, a jedynie jako zgodność z wiedzą, którą podzielają członkowie danej grupy ludzi

Zgoda – zerwano po prostu z obiektywizmem. Zdano sobie sprawę, że nie sposób poprawnie oddać rzeczywistość³. To, co podnosiła np. szkoła edynburska, hermeneutyka, konstruktywizm; to, na co zwracali uwagę m. in. Rorty, Geertz, Fish, Fleck to: „wiedza ma charakter lokalny”; „poznanie odbywa się w obrębie określonego stylu myślowego, światopoglądu”; „jesteśmy uwikłani w system pojęciowy własnej kultury, wspólnoty interpretacyjnej”. Jak powiedział Andrzej Szahaj w przedmowie do książki Stanley Fisha⁴:

Nie ma ucieczki od tego, co lokalne, ku temu, co uniwersalne, od tego, co stronnicze, ku temu, co neutralne, od tego, co subiektywne, ku temu, co obiektywne [...]

I wiele na to wskazuje, że tak właśnie jest. Miłej lektury i wiele przemyśleń z tym związanych życzę.

Adam Paluch

² Takie także przyjmujemy.

³ Lecz trzeba pamiętać, że ci przed tymi współczesnymi także dawali **tylko** wizję autorską, choć nie zdawali sobie z tego sprawy, tak ich poraziła idea oświeceniowa.

⁴ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, [w:] S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Abriszewski, Kraków: Universitas, 2002, s. 26.

Pokusa geometrii

O inspiracjach topologicznych w humanistyce

Centralnym tematem artykułu są inspiracje matematyczne we współczesnej humanistyce. Stanowi on próbę przeglądu różnych propozycji filozoficznych, w których pojawiają się elementy topologii oraz matematyki chaosu i emergencji czy pojęcia takie jak fraktal, sfera, wstęga Möbiusa. Posługują się nimi Baudrillard, Agamben, Sloterdijk i Žižek. Obiekty i pojęcia matematyczne służą im za modele różnych konceptualizacji świata i zjawisk zachodzących w przestrzeniach symbolicznych tworzonych przez człowieka. Pozwalają na lepsze uchwycenie analogii i nieoczywistych podobieństw między wytworami kultury. Zapożyczenie nieobecnych dotąd w humanistyce metod myślenia czy schematów abstrahowania przyczynia się do przełamania zastałych schematów refleksji i interpretacji.

* * *

Każda epoka dąży do znalezienia nowego sposobu opisu, pozwalającego na uchwycenie swoistego dla niej obrazu świata. Nasze czasy nie są pod tym względem wyjątkiem. A skoro ów obraz świata, jako charakterystyczny dla całej epoki, musi się sytuować niejako ponad różnorodnością uprawianych w niej form namysłu, to nic dziwnego, że postmodernistyczna filozofia zbiega się z kierunkami myślenia współczesnej matematyki. Warto więc podjąć próbę przyjrzenia się, w jaki sposób namysł posługujący się kategoriami właściwymi współczesnej matematyce funkcjonuje u Baudrillarda, Agambena, Sloterdijka i Žižka. W pismach tych filozofów można odnaleźć głębokie powiązania z topologią, matematyką chaosu i zjawisk emergentnych. Matematyczne metafory służą opisowi aspektów ciągłości i nieciągłości, jakie można zaobserwować nie tylko w przyrodzie, ale i w tworzonej przez człowieka rzeczywistości kulturowej. Podobnie jak w topologii, analiza ciągłości rozmaitych przekształceń, a z drugiej strony przejawów zrywania różnych ciągłości okazuje się niezwykle użytecznym kluczem analitycznym.

Gdyby zależało nam na uchwyceniu najogólniejszych wyróżników myślenia postmodernistycznego, warto byłoby zwrócić uwagę na rolę, jaką odgrywają w nim porządki przestrzenne. Wymiar temporalny, linearny i asymetryczny (obdarzony niezmiennym ukierunkowaniem przeszłość – przyszłość), w którym rozgrywają się przyczynowo-skutkowe ciągi zdarzeń, stanowi konceptualny wzorzec dla klasycznych porządków argumentacyjnych. Tymczasem przestrzeń dopuszcza mnogość współwystępujących elementów, a także wielokierunkowość powiązań i relacji. Aby więc przełamać mniej pojemne, linearne porządki zarówno argumentacji, jak i narracji, które zaczęły się jawić jako niewystarczające środki opisu świata, chętnie sięga się do metafor przestrzennych. Myślenie w kategoriach złożonych konfiguracji elementów współwystępujących w przestrzeni, raczej niż w temporalnych kategoriach ciągów przyczyn i skutków czy założeń i wniosków, zbiega się z zamysłem przełamywania totalizujących narracji i opisów świata, których miejsce mają zająć doraźne i mnogie prawdy lokalne.

Pojęcie lokalności rysuje się więc jako jeden z centralnych problemów współczesnej humanistyki. Często rzecz jasna przewija się w rozumieniu nieścisłym, na przykład jako rodzaj rozmytego określenia względnej skali zjawisk, z domniemaniem, iż ta skala przekłada się w taki czy inny sposób na charakter i przebieg określonych procesów kulturowych. W tym znaczeniu mówi się na przykład o lokalności jako o wymiarze przeciwstawianym tendencjom globalizacyjnym, ustanawiającym charakterystyczne wzorce wspólnotowości, wytwarzania czy wymiany. Przeczując płynność przejścia między kategorią lokalności a globalnością, niektórzy próbują mówić o glocalności. Wszystkie te pojęcia mają jednak właściwie intuicyjny charakter. Nic więc dziwnego, że pojawia się swego rodzaju tęsknota za ścisłością. Współczesna humanistyka szuka inspiracji w dziedzinie zwykle sytuowanej na jej antypodach, matematyce, zwłaszcza gdy chodzi o namysł nad kategoriami przestrzennymi. Szczególna rola przypada tu w udziale względnie nowym, rozwijającym się w ciągu XX wieku gałęziom: topologii oraz matematyce emergencji, szukającej sposobów ścisłego opisu zjawisk, w których z chaosu wyłaniają się zdumiewające rodzaje uporządkowania.

W świetle szeroko dyskutowanej prowokacji Alana Sokala z 1996 roku mogłoby się wydawać, że drogi filozofii postmodernistycznej i przyrodoznawstwa rozeszły się na zawsze, a dawna idea „trzeciej kultury” C.P. Snowa miała ostatecznie pozostać jedną z XX-wiecznych utopii. Tym bardziej zaskakuje więc to, że dziedzina tak z pozoru hermetyczna jak topologia jest z uporem eksplorowana przez szukających w niej inspiracji myślicieli. Obiekty topologiczne, takie jak sfera czy wstęga Möbiusa, stają się istotnymi narzędziami myślenia w próbie sformułowania „filozofii globalności” przez Petera Sloterdijka czy w wielu inspirowanych Lacanem pismach Slavoją Žižka. Jean Baudrillard sięga z kolei po całkiem w matematyce świeże, bo sformułowane zaledwie kilkadziesiąt lat temu pojęcie fraktala¹, aby zastosować je jako model służący zrozumieniu mechanizmów funkcjonowania porządków kulturowych w skali lokalnej i globalnej. Giorgio Agamben sięga po pojęcia i znaki matematyczne, aby przedstawić swoją koncepcję „wspólnoty, która nadchodzi”. Tak więc zarówno symbole, jak i matematyczne metafory przewijają się w humanistyce współczesnej coraz częściej i przypuszczalnie nie są wyłącznie ozdobnikami. Podobnie też czymś więcej niż intelektualną zagrywką jest pytanie postawione przez Stanisława Krajewskiego: czy matematyka jest nauką humanistyczną?². Co prawda chodzi tu o książkę napisaną wciąż jeszcze przez filozofa, a nie przez matematyka, jednak i ten ostatni zgodziłby się zapewne z wieloma spośród zawartych w niej stwierdzeń. Oczywiście sprawa nie jest nowa, bo przecież już pitagorejczycy łączyli dociekania na temat liczb z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o istotę dobrego życia. Wiele się jednak od tego czasu zmieniło, o czym długo by tu mówić. Przejdźmy więc bezpośrednio do próby zestawienia paru przykładów zaskakującej obecności topologii nie tyle w tradycyjnie pojętej filozofii, co w szerzej zakrojonej humanistyce transdyscyplinarnej, łączącej refleksję estetyczną czy polityczną z reinterpretacją historii kultury. Wyłania się tu pytanie, z czego wynika ta pokusa geometrii, czemu ona służy i jakie są konsekwencje jej pojawienia się.

Wróćmy więc tymczasem do kwestii lokalności i globalności, stanowiącej dobry punkt wyjścia do naszych rozważań. W przyrodoznawstwie lokalność jest jedną z fundamentalnych cech mechanizmu działania świata. Fizyczna zasada lokalności głosi, że dany obiekt może podlegać oddziaływaniom jedynie za pośrednictwem swego bezpośredniego otoczenia. Nie istnieją więc symultaniczne „oddziaływania na odległość”, może tylko na poziomie kwantowym, gdy pojawia się tzw. stan splątany, wywołujący hipotetycznie zależności nielocalne pomiędzy dwiema

¹ Fraktal, jako zbiór punktów określonych przez względnie prostą definicję rekurencyjną, charakteryzujący się zarazem subtelnym, samopodobnym wyglądem odzwierciedlającym jego ogólne zarysy również w nieskończenie małej skali, pojawił się w matematyce w latach 70. ubiegłego stulecia dzięki odkrywcy słynnego „piernikowego ludzika”, Mandelbrotowi.

² Por. S. Krajewski, *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków: Copernicus Center Press, 2011.

cząstkami rozbiegającymi się w przestrzeni, wynikające ze skorelowania ich stanu kwantowego, podlegającego z kolei zasadzie nieoznaczoności Heisenberga³. Jednak w makroskopowym świecie wszystkie oddziaływania rozchodzą się z zachowaniem lokalności, na przykład w postaci fali, która jest niczym innym jak serią zmian stanu zachodzących w kolejnych, bezpośrednio sąsiadujących ze sobą fragmentach przestrzeni. Znane nawet laikom, Einsteinowskie prawidło głoszące, że nic nie może się poruszać szybciej niż światło stanowi w istocie swoiste obwarowanie zachowania zasady lokalności. Z drugiej strony właśnie lokalność jest powodem, dla którego w ogóle mamy do czynienia ze zjawiskami globalnymi w przyrodzie. Skoro każda zmiana stanu pociąga konsekwencje, które oddziałują na sąsiadujące fragmenty przestrzeni, to dowolne wydarzenie wywiera taki czy inny wpływ na stan planety jako całości. Jego skutki mogą stopniowo słabnąć, albo wręcz przeciwnie, narastać lawinowo, doprowadzając ostatecznie do powstania jakiegoś zjawiska w odległym miejscu czy w odmiennej skali. Stąd też niemal już przysłowiowy paradoks motyla: uderzenia jego maleńkich skrzydełek mogą wywołać odległe tornado. Jednakże ta z pozoru „nie-lokalna” katastrofa jest w rzeczywistości tylko sumą długiej serii lokalnych skutków. Przyrodnicza globalność, w znaczeniu powszechności konsekwencji obejmujących skalą całą planetę, nie stoi bynajmniej w opozycji do lokalności, lecz właśnie z niej wynika.

Wspomniany już fraktal, zbiór punktów powstały przez seryjne powtarzanie prostego przekształcenia, wykazujący zdumiewającą, a często także zachwycającą subtelnym pięknem samopodobieństwo w wielkich i małych skalach, jawi się jako klucz frapujący przede wszystkim swoją uniwersalnością. Uporządkowania fraktalne okazują się tłumaczyć kształty zdumiewającej gamy zjawisk w przyrodzie zarówno nieożywionej, jak i ożywionej. Banalnie proste programy komputerowe oparte na rekurencyjnych operacjach zdefiniowanych przez prostą formułę matematyczną pozwalają na generowanie form o zaskakująco „organicznym” wyglądzie, od form quasi-roślinnych po fantastyczne obrazy przypominające naturalne pejzaże, przekraczając ograniczenia klasycznych „figur geometrycznych”, nie przypominających niczego wziętego z natury.

Fraktal, geometryczny model układu samopodobnego, odtwarzającego w różnych skalach swoje podstawowe założenie, wydaje się także dobrym ujęciem matematycznym oddającym dialektykę lokalności i globalności. Fakt, że wygenerowane komputerowo fraktalne gęstwiny do złudzenia przypominają elementy świata przyrodniczego, mogłoby świadczyć o tym, że fraktalność jest jednym z bardzo ogólnych prawideł natury, kluczem do wielu form złożoności. Nie byłoby więc w tym nic zaskakującego, gdyby to ogólne prawidło dawało się odnieść także do układów kulturowych. Nasuwa się więc pytanie, czy i świat człowieka nie organizuje się przypadkiem spontanicznie wedle tych samych wzorców, a jeśli tak, to na jakich poziomach organizacji można je odnaleźć.

Baudrillardowi porządek fraktalny jawi się jako dobry model nie tylko poszczególnych zjawisk zachodzących w świecie, lecz także najogólniejszej sytuacji egzystencjalnej człowieka we współczesności, ponieważ „nieskończona reprodukcja mikroskopijnych form, jakiejś pojedynczej formuły, przypomina sytuację, w której obecnie się znaleźliśmy, w tej mierze zwłaszcza, w jakiej sami jesteśmy nieskończenie małymi cząstkami, a każda informacja zgromadzona w każdej części musi powielać się i rozprzestrzeniać w oparciu o uprzednio określoną pojedynczą formułę”⁴. Jednostkowość jawi się więc w postaci rozproszonej i zwielokrotnionej w nieskończoność. Fraktalne uporządkowanie, któremu podlegamy zdaje się nie pozostawiać miejsca na wolność

³ Prowadzi to do tzw. paradoksu EPR (sformułowanego przez Einsteina, Podolskiego i Rosena). Jeśli dwie cząstki „uzgodnione” co do stanu kwantowego oddalimy od siebie i zmierzmy spin jednej z nich, to automatycznie uzyskamy informację o spinie tej drugiej. A ponieważ zgodnie z zasadą nieoznaczoności spin każdej z tych cząstek przed pomiarem był nieokreślony, to z pozoru musiałoby tu dojść do „momentalnego” przekazania informacji z nieskończoną prędkością, a więc sprzecznego z zasadą lokalności „upiornego działania na odległość”, będącego koszmarem dręczącym Einsteina.

⁴ J. Baudrillard, *Słowa klucze*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!, 2008, s. 44.

jako chaotyczny element wymykający się rekurencyjnym formułom determinującym. Wydaje się więc, że etyka, zasadzająca się na wolności, a więc elemencie niezdeterminowania, jest w swojej najgłębszej naturze antyfraktalna, wyłamuje się z najbardziej podstawowej geometrii organicznego świata, wyznaczając tym samym granicę specyficznego obszaru tego, co ludzkie, w którym zachodzi odstępstwo od automatycznego funkcjonowania najogólniejszych praw naturalnych.

Wizja świata emergentnego, rządzącego się prawami chaosu mogącego przechodzić spontanicznie w stany uporządkowania, takiego świata, w którym skrzydełka motyla mogą wywołać odległe tornada, znosi z pozoru status wydarzenia. Płynnie przechodząca w wielką skalę koncepcja lokalności jawi się więc jako niemożliwa do pogodzenia z wartościowaniem etycznym i odpowiedzialnością. Jakże bowiem o nich mówić w świecie „opanowanym przez procesy chaotyczne, których przyczyny bądź warunki początkowe są nieuchwytnie, a skutki dalekosiężne i globalne?”⁵. Oczywiście jest to odwieczny problem człowieka, wyrażony przez św. Pawła w Liście do Rzymian (7, 19): „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”. Jednakże Baudrillard widzi w aktualnych warunkach świata zglobalizowanego coś na kształt spotęgowania tej odwiecznej nieokreśloności ciążyą nad konsekwencjami najdrobniejszego ludzkiego gestu.

Tymczasem Agambenowska idea „wspólnoty, która nadchodzi” wydaje się przeczyć tej hipotezie antyfraktalności ludzkiego świata etycznego. Skądinąd ten filozof jest znany właśnie ze swego nastawienia antyhumanistycznego, a więc z próby zrewidowania radykalnego rozgraniczenia między tym, co ludzkie, a tym, co postrzegane jako zewnętrzne wobec ludzkiego świata. Wywód Agambena bardzo skutecznie daje się analizować w kategoriach quasi-matematycznych, które zresztą sam filozof sugeruje i wprowadza, choćby już w ten prosty sposób, że zdecydował się na umieszczenie w swoim tekście prostych znaków matematycznych, takich jak $\square$ („należy do zbioru”), czy zapożyczanie wyrażen z języka matematycznego, jak na przykład: „istnieje *takie* x , *które* należy do y ”⁶. Matematyczny sens tych wyrażen jest elementarny i z pewnością to samo dałoby się z łatwością powiedzieć w sposób przyjęty w humanistyce. Jednak stanowią one pewien rodzaj wskazówki kierującej uwagę czytelnika na topologiczne tory. Sprawą zasadniczą jest bowiem to, że zamierzenie Agambena daje się sprowadzić do próby rozwiązania problemu wspólnoty przez wykreślenie dla niej nowej, specyficznej geometrii.

Z bogatych doświadczeń antropologii i etnologii wyłania się niezbyt może budująca konkluzja, że wspólnoty ludzkie niemal zawsze posadowione są na wykluczeniu. Ich konstytuowanie się przebiega nagminnie przez określenie w pierwszej kolejności kryteriów odrzucenia, ustanowienie zewnętrżności, w którą zostaną odsunięci ci wszyscy, których wspólnota nie dopuści. Aby zaistniało „my”, muszą się najpierw pojawić jacyś „oni”, a siła kohezji grupy jest proporcjonalna do potencjału przeciwstawiania się grupie odmiennej. Agamben próbuje odwrócić to odwieczne i z pozoru uniwersalne prawidło, kreśląc koncepcję wspólnoty, która daje się pomyśleć inaczej w pewnym sensie właśnie dzięki wyjściu poza humanistykę. Innymi słowy, wyłania się tu próba ukonstytuowania wspólnoty *in abstracto*, mocą pewnej operacji quasi-matematycznej, wzorowanej na założeniu typu „istnieje taki zbiór x , że...”.

Konceptualna innowacja jest możliwa dzięki radykalnemu abstrahowaniu od tego, co przyjmujemy za naszą wiedzę o człowieku i dokonaniu określonej operacji na definicji granicy. Agamben działa jak matematyk, ustanawiając założenie, że odtąd dana jest taka szczególna granica, że każdy potencjalny punkt graniczny zostaje zaklasyfikowany jako należący do obszaru i staje się punktem wyjścia nowego „kroku naprzód”. Ta nieuchwytna, wiecznie się wymykająca czy samoprzesuwająca granica wspólnoty stanowiłaby analogię zjawiska lawinowego, dynamicznego, ekspandujący fraktal. Jego zarysy, choć wyraźne, są przecież nieustannie tymczasowe, a im

⁵ Tamże, s. 43.

⁶ Zob.: G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!, 2008, s. 8.

bardziej się rozrasta, tym bardziej zwiększa swój potencjał dalszego zawłaszczania nieskończonej płaszczyzny czy przestrzeni, w której się rozwija. Tak też i u Agambena, wspólnota wiecznie „nadchodzi”, nigdy nie stając się wspólnotą, która po prostu jest, ponieważ jej charakterystyczny modus istnienia rysuje się jako dynamika włączania, rozrastania się w przestrzeni bez danego czy przewidywanego z góry stanu ostatecznego.

Wszystkie zjawiska lawinowe budzą w człowieku instynktowny niepokój. Baudrillardowski świat fraktalny, który filozof widzi jako wykładniczy przyrost katastrofy, rysuje się zdecydowanie jako dystopia. Jednakże fraktalność może być także geometrią nowej utopii, pomyślanej jako przeciwieństwo przestrzennych wyróżników utopii dawnych. Dawne utopie były zwykle miejscami odizolowanymi, zamkniętymi obszarami, takimi jak odległa od innych lądów wyspa czy przynajmniej kotlina oddzielona od reszty świata wysokim łańcuchem górskim. Idealny ład był do wyobrażenia wyłącznie jako coś istniejącego lokalnie, ograniczonego jakimś wyrazistym „brzegiem”. Wyspa czy górskie kotlina, w której mieściła się utopia była w każdym razie czymś, co sama natura uchroniła przed ekspansją na zewnątrz. Być może idealny porządek jawi się w gruncie rzeczy jedynie jako rezultat zahamowanej ekspansji. Utopia byłaby więc swoistym anty-imperium, inwestującym nadmiar energii w rozwiązywanie problemów „w miejscu”. A więc lokalność i jeszcze raz lokalność, której nie wolno było rozrastać się, stawać jakkolwiek rozumianą globalnością. Nawet idealne państwo-miasto Platona miało przecież wyznaczoną z góry, maksymalną liczbę mieszkańców. Zapewne nie bez racji. „Lokalne” ideały, takie jak demokracja, rozmywają się w wielkiej skali. Wielka skala nie sprzyja autentycznej demokracji, gdyż odpowiedzialność pojedynczego głosującego dąży do zera w miarę jak rozrasta się rzesza wyborców. Przy wzroście liczby głosujących indywidualna odpowiedzialność każdego z nich z osobna staje się czymś zaniedbywalnym, sięgając granicy błędu statystycznego. Autentyczna odpowiedzialność, jak zresztą zauważył Baudrillard, może się realizować tylko w warunkach lokalności rozumianej jako mała skala, te zaś z kolei wchodzą w kolizję z realiami współczesnego świata. Ideał pozostaje przywilejem nielicznych, nie poddającym się upowszechnieniu.

Geometria dawnej utopii opierała się na założeniu zerwania ciągłości ośrodka mogącego komunikować oddziaływanie. Miała ona być w pierwszej kolejności obszarem radykalnie oddzielnym od zwykłego świata, ustanawiającym własną, wyodrębnioną lokalność. Wyobrażano sobie, że idealny ład można zrealizować co najwyżej na jakimś zamkniętym, skończonym, stosunkowo niewielkim obszarze. Wydaje się więc, że sama istota utopijności ma coś wspólnego z brzegiem, granicą obszaru, wydzieleniem. Tymczasem Agambenowska „wspólnota, która nadchodzi” stanowi dokładne przeciwieństwo tej tradycyjnie konceptualizowanej utopii jako czegoś ograniczonego, zdefiniowanego przez „warunek brzegowy”. Teraz miałoby chodzić o quodlibetyczną utopię bez brzegu. A więc ideał rozpanoszony, ekspansywny, zajmujący całą dostępną przestrzeń? Ta wizja utopii powszechnej i wszechogarniającej mogłaby stać się załącznikiem nowego koszmaru z rzędu tych, w jakie obfitowała epoka nowoczesna. Tymczasem jednak właśnie fraktalność chroni tak nakreśloną utopię przed stoczeniem się w nowy projekt totalitarny. Rozrastający się fraktal pozostaje strukturą subtelną, pozostawiającą pustki, punkty, które do niego nie należą. W matematyce istnieje pojęcie wymiaru fraktalnego⁷, określającego stopień pokrycia płaszczyzny czy wypełnienia przestrzeni przez fraktal; zwykle jest on wyrażony jakimś ułamkiem. Mówi się niekiedy obrazowo, że fraktal jest czymś pośrednim między linią a dwuwymiarową figurą geometryczną. O ile figura geometryczna posiada określone pole, rozumiane jako „zwarty” zbiór wszystkich punktów powierzchni ograniczonej przez jej obwód lub boki, o tyle fraktal do tego ostatecznego pola dąży, osiągając je jedynie w nieskończoności. Dobrą ilustracją tego zjawiska

⁷ Dawniej zwany wymiarem Hausdorffa – Besicovitcha; jak to plastycznie określa Ian Stewart, jest on miarą „stopnia chropowatości fraktala”. Por. I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, tłum. M. Tempczyk i W. Komar, wyd. 3, Warszawa: PWN, 1996, s. 257.

może być multimedialna prezentacja trójkąta Sierpińskiego, w której czerwony trójkąt pokrywa się coraz większą mnogością zawartych w nim trójkątów czarnych. Jednakże końcowy obraz, w którym cały czerwony trójkąt staje się jednolicie czarny jest tylko przybliżeniem stanu osiąganego przez fraktal w nieskończoności. W ciągu całego przebiegu jego „rośnięcia” istnieje mniejszy lub większy element pustki, którą rozwijający się fraktal obejmuje i zarazem konstytuuje przez swoją „filigranową” strukturę. Jest więc modelem swoistej, nie-totalnej formy zawłaszczenia przestrzeni.

Pozostawmy jednak fraktale, by przejść do jeszcze innych prób ujęcia „geometrii świata”. Kolejnym zastosowaniem matematycznych inspiracji jest tworzenie modeli wielkoskalowej struktury rzeczywistości symbolicznej, mieszczące się w ramach projektu „filozofii globalności”. Według Petera Sloterdijka sposoby rozumienia systemu światowego mogą się zmieniać w zależności od przyjmowanego (*explicite* bądź *implicite*) założenia dotyczącego ogólnych cech geometrycznego modelu świata. Zasadniczy przełom wyznacza tu przejście od sfery do kuli. Model sfer rozważany przez Sloterdijka w nawiązaniu do myśli dawnej, od starożytności do Mikołaja z Kuzy, zakłada określony rodzaj „zewnętrzności”. Sfera to – mówiąc językiem matematycznym – rozmaitość dwuwymiarowa, dająca się zanurzyć w trójwymiarowej przestrzeni. Innymi słowy, jest to zakrzywiona płaszczyzna, po której można się poruszać wyłącznie w dwóch wymiarach, nawet jeśli od abstrakcyjnego założenia dotyczącego kształtu świata przejdziemy do konkretnego, takiego jak rzeczywiste opłynięcie globu, co umożliwił postęp wypraw morskich doby renesansu. Wciąż jednak możliwe do pomyślenia jest jedynie bytowanie na powierzchni, a globalna przestrzeń pozostaje zasadniczo dwuwymiarowa. Świat nowożytny określała siatka współrzędnych zredukowana do długości i szerokości geograficznej. Tymczasem bieżąca, „trzecia globalizacja” wyróżnia się zdaniem Sloterdijka przede wszystkim geometrią odmienną od nowożytnej i nowoczesnej. Wyłoniła się „światowa przestrzeń wewnętrzna” (*Weltinnenraum*), dopuszczająca wielość skrótów pomiędzy punktami i obszarami powierzchni. Innymi słowy, świat przestał być narzucającą swoje ograniczenia, regularną sferą rodem z geometrii euklidesowej, zmuszającą do pracowitego pokonywania odległości rozciągniętych przez krzywiznę powierzchni: „Pod względem ogólnego poczucia przestrzeni trzecia fala globalizacji odznacza się tym, że odprzestrzennia rzeczywisty glob i w miejsce sklepionej kuli ziemskiej stawia bezwymiarowy punkt bądź sieć nachodzących na siebie punktów i linii, które nie oznaczają nic ponad powiązaniem między dowolnie odległymi od siebie komputerami”⁸. System światowy trzeciej fali wymyka się więc prostej geometrii euklidesowej i czeka na sformalizowanie swej złożonej topologii.

Wyszliśmy od zestawienia pojęć lokalności i globalności na gruncie nauk przyrodniczych. W tym ujęciu, wszelka globalność zjawisk wynika właśnie z zachowania zasady lokalności. Na pierwszy rzut oka, również te oddziaływania, nad którymi zastanawia się humanistyka muszą z konieczności podlegać tym samym prawdom i ograniczeniom zasadzającym się na ciągłości ludzkiego otoczenia i materialnym charakterze środków komunikacji i wymiany, jakimi ludzie dysponują. A jednak częstokroć można odnieść wrażenie, że świat symboliczny tworzony przez człowieka jest osadzony w jakiejś subtelniejszej, bardziej złożonej przestrzeni mentalnej, która nie jest bynajmniej tak ciągła i jednorodna jak fizyczna czasoprzestrzeń, lecz przeciwnie, pełna uskoków i pęknięć, podzielona na niekomunikujące się obszary, bogata w wydzielone miejsca o zupełnie różnych właściwościach. Jest to jednak w gruncie rzeczy powodem, dla którego euklidesowa geometria okazuje się niewystarczającym założeniem przy opisie zachodzących w niej zjawisk. Właśnie tu wyłania się potrzeba topologii będącej matematycznym rodzajem refleksji nad zerwaniem ciągłości. Zarazem inspiracja topologiczna wyznacza wzorzec myślenia o zjawiskach z pozoru całkiem odmiennej natury jako o rzeczach podobnych.

⁸ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011, s. 18-19.

Topologia, tworząc kategorie płaszczyzn i przestrzeni, zajmuje się w pierwszej kolejności ich ciągłością, a więc zachodzącymi w nich stosunkami lokalności. Wprowadza w tym celu pojęcie otoczenia rozumianego jako zbiór otwarty. Upraszczając sprawę, moglibyśmy powiedzieć, że jest to zbiór punktów, znajdujących się „w pobliżu” danego punktu. Każdy punkt posiada rodzinę otoczeń, tworzącą bazę otoczeń tego punktu. Matematyczny punkt jest więc potraktowany przez topologię jako element pewnej rozmytej całości, która rozciąga się w przestrzeni. Istotne jest bowiem tylko to, czy dochodzi, czy też nie, do zerwania tej ciągłości przez granicę. Mówiąc obrazowo, topologia bada, co w co można zmienić przy pomocy przekształceń ciągłych, bez „przekłuwania” ani „rozrywania”. W konsekwencji, jak powiadają złośliwi, że topolog to człowiek, który siadając do śniadania nie widzi różnicy między filiżanką kawy a pączkiem z dziurką, jakkolwiek postrzega je jako coś zasadniczo odmiennego od szklanki z mlekiem. Dwa pierwsze obiekty należą bowiem do wspólnej kategorii wyznaczonej przez geometrię nieciągłości (kształty z dziurką), różniące się zasadniczo od szklanki z mlekiem, która żadnej dziurki nie ma. Wprowadza to nową zasadę abstrahowania, która aż prosi się o zastosowanie w namyśle nad złożoną rzeczywistością kulturową, której z pozoru dalekie i odmienne w swej naturze zjawiska dają się być może zaskakująco zestawić jako przejawy rzeczywistości podpadające pod wspólne kategorie.

Dobrego przykładu wykorzystania tej inspiracji dostarcza Slavoj Žižek w eseju „Coca-cola jako *objet petit a*”⁹, gdzie stare, Lacanowskie wzorce namysłu zostały zaskakująco odświeżone dzięki użyciu ich niejako na przecięciu z myśleniem wywodzącym się z topologii. Topologiczne zasady abstrahowania pozwalają Žižkowi na uchwycenie podobieństwa między zjawiskami symbolicznymi pozbawionymi z pozoru wspólnego mianownika, takimi jak współczesna sztuka, umieszczająca w galeriach odpadki, fekalia czy martwe krowy, i oficjalne wizerunki stalinowskich przywódców. Podobny rodzaj analogii łączy też dwa na pierwszy rzut oka niepodobne dzieła nowoczesne, jakimi są *Czarny kwadrat* Malewicza i obraz *L'origine du monde* Courbeta, przedstawiający „ginekologiczny” widok kobiecego ciała.

Prześledźmy jednak rozumowanie Žižka od początku. Punktem wyjścia w tym szkicu jest paradoks bezkofeinowej, dietetycznej coca-coli, napoju „bez zawartości”, którym nie sposób się nasycić. Žižek poszukuje przestrzennej analogii tego nienasycenia i znajduje je: paradoksalna dynamika niemożliwego do zaspokojenia pragnienia daje się uchwycić matematycznie w wizji przypominającej geometrię czarnej dziury. Zakrzywienie przestrzeni sprawia, że przedmiot pragnienia otacza swoisty horyzont. Dążąc do niego w zakrzywionej przestrzeni, nigdy nie osiągamy wymykającego się przedmiotu: *objet petit a* „istnieje (lub raczej utrzymuje się) w pewnego rodzaju zakrzywionej przestrzeni – im bardziej się do niego zbliżasz, tym bardziej wymyka się pochwyceniu (lub: im bardziej go posiadasz, tym bardziej ci go brak)”¹⁰.

W kolejnym kroku swego wywodu Žižek przerzuca pomost między przedmiotem konsumpcji a przedmiotem estetycznym. Tu mamy do czynienia z obiektami sztuki, które nie są nimi same przez się, lecz osiągają rangę artystycznej Rzeczy przez umieszczenie w specyficznym miejscu – w wyodrębnionej i specjalnie nacechowanej przestrzeni muzeum.

Co ciekawe, o ile inne humanistyczne pojęcia przestrzenne, takie jak lokalność czy granica, mają swoje matematyczne imienniki, o tyle słowu „miejsce” nie przypisano żadnego topologicznego znaczenia. Wydaje się jednak, że przynajmniej w świetle wywodu Žižka można powiązać to czysto humanistyczne wyrażenie z ową dziurką uszka filiżanki (nieściągłością), której anegdotyczny topolog przypisywał tak ogromną wagę. Miejsce wydaje się właśnie tym zerwaniem przestrzennej ciągłości, wokół którego przestrzeń zakrzywia się, uciekając w głąb w miarę zbliżania się do wypełniającego to miejsce przedmiotu, nie pozwalając nigdy na to, byśmy mogli

⁹ S. Žižek, *Kruchy absolut*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009, s. 31-49.

¹⁰ Tamże, s. 33.

ostatecznie ten przedmiot osiągnąć czy uchwycić. Žižek utożsamia „czyste Miejsce” z „Pustką Rzeczy”¹¹. Miejsce byłoby więc czymś na kształt otworu w tkance przestrzeni, wypełnionego (tymczasowo) przez znajdującą się w nim rzecz.

Podstawowym problemem, jaki się tu rysuje nie jest wcale redukcja wyrafinowanej topologii przestrzeni symbolicznej do zwyczajnej, jednorodnej i ciągłej przestrzeni fizycznej opisywalnej w kategoriach euklidesowych. Wprost przeciwnie, chodzi właśnie o ustanowienie tej złożonej topologii, a więc stworzenie Pustki, tego przykuwającego uwagę człowieka zerwania ciągłości, które ustanawia pragnienie. Wydaje się to możliwe tylko pod warunkiem wprowadzenia jakości dynamicznej. Statyczne wypełnienie, czyniące zadość ludzkiemu *horror vacui* raz na zawsze unicestwiłoby pragnienie. Jeśli owa gonitwa za nieosiągalnym obiektem ma trwać, to kluczową kwestią jest „współzależność między pustym, niezajętym miejscem i gwałtownie poruszającym się, nieuchwytnym obiektem, zajmującym miejsce, ale nie posiadającym swojego miejsca”¹².

Ta dynamiczna jakość, wprowadzana właśnie przez umieszczenie w „świętym miejscu” rzeczy jaskrawo do niego nie przynależącej, choćby martwej krowy czy fekaliów, gwarantuje zachowanie minimalnej luki, uskoju sprawiającego, że obiekt nie może stopić się z otaczającą przestrzenią, przywracając zerwaną ciągłość, bowiem „tylko element, który jest całkowicie «nie na miejscu» (ekskrementalny obiekt, kawałek śmiecia lub odpadku) może podtrzymywać pustkę pustego miejsca”. Chodzi więc o zachowanie „czystego Miejsca odróżnionego od elementów, które je wypełniają”. Jako że „to puste miejsce w strukturze samo w sobie jest współzależne z wędrującym elementem, któremu brak miejsca: nie są one dwiema odrębnymi rzeczami, ale awersem i rewersem jednej i tej samej rzeczy – to znaczy jedną i tą samą rzeczą wpisaną w dwie strony powierzchni wstęgi Möbiusa”¹³. Niewłaściwość obiektu uruchamia więc i napędza konieczną dynamikę, dla której Žižek znajduje model topologiczny w postaci rozmaitości dwuwymiarowej zanurzonej w trójwymiarowej przestrzeni, czyli naszej „sklejonej po skręceniu”, a więc dzięki temu jednopłaszczyznowej (bo sklejając „skręconą” wstęgę, połączyliśmy obie strony kawałka papieru w jedną całość), zakrzywionej w trzecim wymiarze wstęgi.

Współzależny, skojarzony pragnieniem podmiot i obiekt mieszczą się więc zarazem na tej samej płaszczyźnie, ale po przeciwnych stronach, co paradoksalne własności wstęgi Möbiusa umożliwiają. Nie mogą się więc nigdy „spotkać”, lecz pozostają w ścisłym związku, dla którego Žižek przytacza z jednej strony spekulatywną analogię w postaci Hegłowskiej „tożsamości/zbiegania się radykalnych przeciwieństw”¹⁴, a z drugiej Lacanowskie pojęcie *extimité* („ekstymność”). To pojęcie, użyte przez Lacana w seminarium XVI z 1969 roku, ukute na zasadzie gry słów z pojęcia *intimité* (jako swoista „zewnątrzna intymność”), nabiera teraz quasi-topologicznego sensu. Podmiot ekstymny wobec swojego obiektu, stający się czystą Pustką negatywności, zostaje przez Žižka oznaczony symbolem □.

Wydaje się więc, że mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z dwoma modelami, stanowiącymi konkurencyjne próby quasi-matematycznego opisu tego samego zjawiska: po pierwsze, przestrzeń otaczającą osobliwość, Miejsce, które pozostaje nieosiągalne, gdyż sąsiadujące z nią jednostki przestrzeni rozciągają się tym bardziej, im bliżej Miejsca się znajdują, po drugie, zapętloną w postaci wstęgi Möbiusa płaszczyznę, na której występują skrajnie odległe, a zarazem odpowiadające sobie punkty ekstymne. Te dwa modele dają się odnieść do różnych zjawisk symbolicznych, ujawniając ich ukryte, „strukturalne” podobieństwo. Tak więc ekskrementy w galerii, gwarantujące zerwanie przestrzennego kontinuum i ustanowienie Miejsca, tymczasowo zajmowanego przez niewłaściwy, apelujący o usunięcie obiekt są analogią wizerunku Przywódcy, który także

¹¹ Tamże, s. 36.

¹² Tamże, s. 36-37.

¹³ Tamże, s. 37.

¹⁴ Tamże, s. 38.

stanowi zerwanie kontinuum, ustanawia lukę, oddzielenie, w którym może funkcjonować portret nie ukazujący „realnej osoby”, lecz „reprezentujący” funkcję (dostojeści, mądrości, piękna, itd.), obraz opróżniony z substancji niczym bezkofeinowa dietetyczna coca-cola, od której Žižek rozpoczął swój wywód.

To samo odnosi się do źródłowych dzieł nowoczesności. *Ready made* Marcela Duchampa stanowi kwintesencję obiektu artystycznego ukonstytuowanego nie przez jego własności, lecz wyłącznie przez Miejsce, w którym został umieszczony. Luka pokrywałaby się w tym przypadku z fizyczną granicą między materialnością wystawionego przedmiotu a nieuchwytnym ośrodkiem stanowiącym Miejsce, uświęconą przestrzenią galerii czy muzeum. Natomiast Malewicz lukę umieszcza bezpośrednio na obrazie, ustanawiając uskok między materialnością i „ciężarem” czarnego kwadratu a bezpostaciowym ośrodkiem, w którym pozostaje on zawieszony. Związek tego dzieła z „ginekologicznym” malowidłem Courbeta daje się natomiast zdaniem Žižka uchwycić w ramach topologii wstęgi Möbiusa. Oba dzieła pozostają ze sobą w „ekstymnym” stosunku odpowiedniości/odwrócenia. Realistyczne malowidło przedstawiające kobietą strefę genitalną Žižek uznaje za „Rzecz jako taką, zagrażającą implozją Prześwitu, Pustki, w której pojawiają się czy też mogą się pojawiać (wzniosłe) obiekty, podczas gdy wraz z Malewiczem otrzymujemy coś dokładnie przeciwnego – matrycę sublimacji w jej najbardziej elementarnym wymiarze, zredukowanym do surowego zaznaczenia dystansu między pierwszym planem a tłem, między całkowicie „abstrakcyjnym” obiektem (kwadratem) i Miejscem, które go zawiera”¹⁵.

Inspiracja topologiczna pozwala więc Žižkowi na swoiste uporządkowanie zjawisk kultury, znajdowanie wspólnych mianowników i sekretnych podobieństw między odległymi z pozoru wytworami symbolicznymi. Z drugiej strony, quasi-topologiczna metoda stwarza możliwość względnie sformalizowanego opisu pewnych analogii czy podobieństw, które przedtem być może dawały się uchwycić intuicyjnie, ale wymykały się analizie.

Kluczy do zrozumienia paradoksów przestrzeni symbolicznej może więc dostarczyć zarówno topologia, jak i matematyka chaosu, zajmująca się zjawiskami emergentnymi, czyli takimi, w których wzrost złożoności skutkuje pojawieniem się nowych cech systemu. Obok poszukiwania modelu geometrii, w jakiej rozwija się symboliczne *universum* człowieka, jako drugi kierunek inspiracji rysuje się poszukiwanie matematycznych modeli samoorganizacji i narodzin złożoności. Wreszcie topologiczne schematy ciągłości i nieciągłości mogą posłużyć za inspirację do szukania form opisu „strukturalnych” podobieństw i analogii pomiędzy zjawiskami kulturowymi. Agamben, Baudrillard, Sloterdijk i Žižek, a także wielu innych myślicieli, podejmujących pojęcia matematyczne wykraczające poza ramy naszego krążącego wokół geometrii artykułu, jak choćby Alain Badiou czy Quentin Meillassoux, dokonuje, w różny sposób i z różnymi konsekwencjami, swoistej matematyzacji najnowszego dyskursu filozoficznego.

Pokusa geometrii mogłaby być w gruncie rzeczy pokusą obiektywności, uchwycenia obrazu świata ponad porządkami ideologicznymi, w których ramach zwykle postrzegamy zjawiska i które zdominowały zarówno nowoczesną, jak i ponowoczesną refleksję humanistyczną. Patrzenie na świat jak matematyk mogłoby oznaczać wyjście poza przebrzmiałe już kategorie myśli wyrosłej na gruncie ideologii politycznej, jaka zapełniła niemal całą scenę intelektualną przełomu tysiącleci. Topologiczna abstrakcja mogłaby nieść obietnicę wyzwolenia humanistyki od ideologicznego osadu blokującego myślenie. Jest to nie tylko pokusa całkowitej neutralności, dystansu, który do tej pory tak trudno było osiągnąć, lecz przede wszystkim możliwość wyjścia poza dotychczasowe założenia, wyrastające z potrójnego korzenia, jaki ustanowili niegdyś Marks, Nietzsche i Freud. Topologia mogłaby utorować drogę poza różne rodzaje namysłu, które zdążyły już niemal całkowicie skostnieć, opierając się na stałym arsenale obiegowych, szeroko przyjętych przesłanek. Pomysł matematyzacji humanistyki bez wątpienia jest rodzajem intelektualnej ekwilibrystyki.

¹⁵ Tamże, s. 47-48.

Może być wręcz interpretowany jako pewien rodzaj działania rozpaczliwego. Jednak za każdym razem w grę wchodzi tu istotna stawka, jaką jest przełamanie dotychczasowych kolein i otwarcie nowych horyzontów refleksji.

Ewa Łukaszyk (dr hab.): profesor Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”. Zajmuje się literaturoznawstwem, krytyką kultury i problemami humanistyki transdyscyplinarnej.

Temptation of the geometry. Topological inspirations in the humanities

The main phenomenon discussed in the article is the presence of mathematical inspiration in contemporary humanities. The essay brings together samples of reflection by Baudrillard, Agamben, Sloterdijk and Žižek, in which certain topological objects or concepts belonging to the mathematics of chaos (fractal, sphere, the Möbius strip and so on) play an important role. The mathematical components introduced into the philosophical reflection serve as models of different conceptualizations of the world and of different phenomena occurring in the symbolic spaces created by man, helping to describe and analyze analogies and non-obvious similarities between objects of culture. Conceptual and methodological borrowings puncture the boundaries of the fossilized schemes of reflection and interpretation.

Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych

W artykule zwrócono uwagę na różne sposoby rozumienia kategorii lokalności, na co zdecydowany wpływ miały przemiany kultury współczesnej. W nowoczesnych społeczeństwach, wewnątrz różnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, ztraca rację bytu rozumienie lokalności jako kategorii przestrzennej, która stanowi paradygmat tradycyjnej społeczności lokalnej. Znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję tego pojęcia wywarł Arjun Appadurai, którego koncepcja „wytwarzania lokalności” jako struktury odczuwania wymaga analizowania tej kategorii w powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, także wirtualnego. Relacje zachodzące pomiędzy tak rozumianą lokalnością a kulturą globalną ujawniają lokalny sposób przyswajania przekazów medialnych, a kategoria lokalności z kolei jawi się jako miejsce skupienia cech globalnych. Odrębnym zagadnieniem jest funkcjonowanie współcześnie kategorii lokalności jako wartości konstytuującej figurę „małej ojczyzny”, wykorzystywania tradycyjnej kultury ludowej do obrony wspólnoty lokalnej i manifestowania jej odrębności poza danym regionem (ideologia tzw. nowego lokalizmu). Wiążą się z tym instytucjonalne i medialne działania służące „praktykowaniu lokalności”, reaktywowaniu dawnych obrzędów, rytuałów i ceremonii współtworzących poczucie tożsamości regionalnej. Proces ten wymaga zredefiniowania zjawiska folkloryzmu w kulturze współczesnej.

* * *

Kategoria lokalności stała się współcześnie przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy kultury, którzy zmierzają do zredefiniowania tego pojęcia, związanego dotąd głównie z kulturą tradycyjną, a więc sprowadzanego tylko do terytorium (realnej przestrzeni). W nowoczesnych społeczeństwach, wewnątrz różnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, ztraca rację bytu rozumienie lokalności jako kategorii przestrzennej, która stanowi paradygmat tradycyjnej społeczności lokalnej. Znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję tego pojęcia wywarł Arjun Appadurai, którego koncepcja „wytwarzania lokalności” jako struktury odczuwania, wymaga analizowania tej kategorii w powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, także wirtualnego. Postępujący proces globalizacji i ekspansja Internetu prowokują zatem do rozważenia nowej perspektywy interpretacji kategorii lokalności, przede wszystkim z powodu przemieszczania się jej od realności do wirtualności. Z jednej strony obserwujemy więc eksponowanie procesu „wytwarzania lokalności” jako niezbędnego współcześnie elementu kształtowania tożsamości, z drugiej – procesu lokalnego przyswajania globalnie przekazywanych treści, który ujawniając aktywność odbiorców prowadzi do powstawania wspólnoty wyobraźni. Relacje zachodzące pomiędzy tak rozumianą lokalnością a kulturą globalną ujawniają lokalny sposób przyswajania przekazów medialnych, a kategoria lokalności z kolei jawi się jako miejsce skupienia cech globalnych.

Odmiennym sposobem rozumienia lokalności jest jej ideologizacja wykorzystywana do popularyzowania wybranych tradycyjnych elementów kulturowych zdolnych do zintegrowania lokalnej zbiorowości, kiedy kategoria lokalności staje się wartością konstytuującą figurę „małej ojczyzny”. Wykorzystywanie tradycyjnej kultury ludowej do obrony wspólnoty lokalnej i manifestowania jej odrębności poza danym regionem (ideologia tzw. nowego lokalizmu), wyzwała instytucjonalne i medialne działania służące „praktykowaniu lokalności”, reaktywowaniu dawnych obrzędów, rytuałów i ceremonii współtworzących poczucie tożsamości regionalnej. Proces ten nadal wymaga zredefiniowania zjawiska folkloryzmu w kulturze współczesnej.

Wstępnie zaprezentowane tezy postaram się dalej szerzej rozwinąć, koncentrując swą uwagę na wzajemnym przenikaniu się sfery realności i wirtualności, co moim zdaniem ma zdecydowany wpływ na sposób rozumienia lokalności oraz wspomniane już jej przemieszczanie się od realności do wirtualności. Jak słusznie bowiem stwierdza Krystyna Wilkoszewska: „Pojawienie się światów wirtualnych nie oznacza po prostu «dodatku» do rzeczywistości, lecz jej przekształcenie; jest to proces dynamiczny, gdy wirtualne modyfikuje realne, a to, co realne kształtuje to, co wirtualne”¹.

Tradycyjna lokalność przestrzenna (kontaktowa)

Jest w *Konopielce* Edwarda Redlińskiego słynna scena spotkania „w sprawie szkoły i elektryczności” z rolnikami wsi Taplary, którzy niezbyt chętnie odnoszą się do tego pomysłu. Zdenerwowany urzędnik pyta jednego z nich wprost:

A wy kto, nie polak?

Nie.

A kto, niemiec?

Nie.

Rusin?

Nie, nie rusin.

Nu to kto? pyta sie urzędnik. A Domin na to:

Ja tutejszy.

Jaki tutejszy?

A tutejszy, mówio Domin. Z bagna.

A bagno dzie? Nie w Polsce?

Ale my tutejsze, żyjem sobie jak żyli i niczyjej łaski nie prosim².

Redliński świetnie uchwycił reprezentowane przez chłopów silne poczucie własnej tożsamości, wynikające z przywiązania do konkretnego miejsca. Są grupą zintegrowaną kulturowo, spójną w postrzeganiu i rozumieniu otaczającego ich świata, grupą zdeterminowaną świadomościowo i obrzędowo. Lokalność takiej tradycyjnej zbiorowości jest jak najbardziej konkretna, wyznaczona miejscowym krajobrazem, bagnami, „świętymi drzewami”, grubymi wierzbami, jest przewidywalna, „swojska”, zrozumiała, daje poczucie bezpieczeństwa, wzmacniane nie tylko przestrzenną, ale i kulturową izolacją. Daleki, nieznany świat może tylko nieść z sobą zapowiedź zagrożenia i nieszczęścia. Jest to barwny literacki obraz tradycyjnej zbiorowości etnicznej, uznanej przez socjolożkę Antoninę Kłoskowską za zbiorowość pierwotną, którą charakteryzuje badaczka następująco:

¹ K. Wilkoszewska, *Wprowadzenie*, [w:] M. Ostrowicki (red.), *Estetyka wirtualności*, Kraków: Universitas, 2005, s. 9.

² E. Redliński, *Konopielka*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973, s. 47-48.

Jest to grupa bezpośrednich, nawykowych styczności, powiązana związkami sąsiedzkimi, o kulturze folklorystycznej, ludowej, bardzo jednolitej dla całej społeczności i mało zmiennej, tradycyjnej. Jej członkom brak świadomości historycznej i samorefleksji, ale ze względu na bliskość kontaktów i nawykowy charakter podobieństwa zachowań stanowią ścisłą wspólnotę³.

Bliskość kontaktów wyznacza zatem konkretne pojęcie takiej lokalności, skonkretyzowanej terytorialnie oraz czasowo. Tak rozumiana lokalność staje się ważnym paradygmatem społeczności lokalnej, wyznacza kulturę typu zamkniętego. Ludwik Stomma doprecyzowuje: jest to – „dynamicznie rzecz ujmując – kultura typu usiłującego się zamknąć, podporządkować określone tekstowi”⁴, jest to kultura, która charakteryzuje się wysokim stopniem rozbudowania izolacji świadomościowej, co precyzyjnie wykląda autor na przykładzie doświadczeń Kaziuka z finałowej sceny z przywołanej tu *Konopielki*.

Zderzenie tego typu zbiorowości (jak owi chłopci z Taplar) z kulturą rozwiniętego społeczeństwa wyzwala samorefleksję etniczną i prowadzi do wewnętrznego „rozmycia” więzi. Media elektroniczne stopniowo przeformatowują tę spójną jeszcze niedawno zbiorowość. A ponieważ skutkuje to „rozproszaniem” jej członków, Kłoskowska nazwała taką społeczność zbiorowością etniczną o kulturze cząstkowej:

Jeśli nie porzucają obyczajów, wartości wierzeń swego etnicznego pochodzenia i nie asymilują się całkowicie, to muszą oprzeć swoje poczucie etnicznej odrębności na świadomie, refleksyjnie uznawanych elementach więzi ideowej (ideologicznej), do których należy wiedza genealogiczna, uznawany często mit wspólnej krwi, odniesienie do ojczyzny jako symbolicznie wyrażonego **terytorium pochodzenia** grupy (krajobrazu, lokalizacji), a zarazem całej szerokiej kategorii kulturowych symboli grupowych⁵.

Oczywiście sytuacja gwałtownie się zmienia w warunkach globalizacji w nowoczesnych społeczeństwach, już znacznie wewnętrznie zróżnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne, co z jednej strony wywołuje potrzebę redefinicji lokalności, z drugiej – wyzwala działania zmierzające do „praktykowania lokalności”. Po prostu, co zdecydowanie podkreśla Marian Kempny: „lokalność w zglobalizowanym świecie oznacza kategorię współistniejącą z metaforami sieci, strumieni, płynności czy przepływów, z których element tradycyjnie rozumianego terytorium został wyrugowany”⁶.

Redefinicja kategorii „lokalność” – proces wytwarzania lokalności

Kategoria lokalności stała się współcześnie przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy kultury. Anthony Giddens uznał **dialektykę lokalności i globalności** (*dialectic of the local and global*), czyli złożone relacje jakie zachodzą między „lokalnym zaangażowaniem (sytuacja współobecności) a interakcją na odległość (powiązania obecności z nieobecnością)”⁷, za istotną cechę nowoczesności. Nie są te kategorie jednak wobec siebie opozycyjne, ale w sposób istotny oddziałują na siebie.

³ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN, 2005, s. 19 [podkreśl. JHN].

⁴ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź: Wyd. P. Dopierała, 2002, s. 179.

⁵ A. Kłoskowska, dz. cyt., s. 21.

⁶ M. Kempny, *Lokalność dziś – co można i co warto badać?*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2004, s. 554.

⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków: Wyd. UJ, 2008, s. 47.

Globalizację możemy więc zdefiniować jako zintensyfikowanie stosunków społecznych o zasięgu ogólnoświatowym, łączących z sobą odległe miejsca w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*. Proces ten ma charakter dialektyczny, ponieważ takie wydarzenia lokalne mogą przybrać zupełnie inny obrót niż powiązane z nimi odległe zdarzenia, które je kształtują. *Przekształcenia lokalne* są w takim samym stopniu częścią globalizacji, jak równoległe do nich zachodzące poszerzanie powiązań społecznych w czasie i przestrzeni⁸.

Coraz częściej zatem podejmowane są próby zredefiniowania kategorii „lokalność”. Marian Kempny na przykład konstatuje:

Wszelako, jeśli w tradycyjnym ujęciu społeczności lokalnej (jako lokalności) przestrzeń niejako unieważniała, „unieruchamiała” czas, to w warunkach globalizacji dochodzi do unicestwienia przestrzeni, która może zostać „połknięta” w mgnieniu oka, jak też dowolnie rozciągnięta jako przestrzeń społecznych interakcji, nieograniczona wymogiem współobecności partnerów⁹.

W efekcie istnieje, zdaniem badacza, konieczność redefinicji samej kategorii „lokalności”: „Zamiast o «miejscu» w sensie topograficznym, myśli się o kulturowej konstrukcji miejsca, czyli o przestrzeni definiowanej w warunkach globalizacji jako «miejsce praktykowane» (de Certeau)”¹⁰.

Ten nurt we współczesnych badaniach antropologicznych twórczo przeanalizował Arjun Appadurai, który wywarł znaczący wpływ na przemodelowanie i redefinicję pojęcia lokalności, zarzucając badaczom brak refleksyjności:

Większość etnograficznych opisów, zagłębiając się w dokumentowaną lokalizację, traktuje lokalność jako terytorium, a nie jako formę, nie uwzględniając ani jej kruchości, ani jej etosu jako *właściwości życia społecznego*. Prowadzi to etnografię do bezrefleksyjnej współpracy z tym poczuciem bezwładu, na którym **lokalność jako struktura uczucia**, zasadniczo się opiera¹¹.

Dla Appaduraia, wybitnego współczesnego antropologa, śledzącego proces kształtowania się pod wpływem mediów tożsamości w czasach współczesnej globalizacji, ważny jest przede wszystkim proces „wytwarzania lokalności” (owej immanentnej właściwości życia społecznego), a na ten proces współcześnie wpływa zarówno „globalna wyobraźnia” („nowa władza wyobraźni nad procesami wytwarzania społecznych form życia jest związana w sposób nieunikniony z obrazami, ideami i możliwościami, które napływają zewsząd, często przenosząc się za pośrednictwem masowych mediów”¹²), jak i zjawisko „wytwarzanie sąsiedztwa”, które wcale nie musi już wiązać się z rzeczywistą scenarią życia danej zbiorowości.

Lokalności, jego zdaniem, nie można sprowadzać tylko do terytorium (a to do jej opisu sprowadza się zdecydowana większość prac etnograficznych); nie można też wytwarzania lokalności sprowadzać wyłącznie do wytwarzania lokalnych podmiotów, do postrzegania rytuałów prze-

⁸ Tamże.

⁹ M. Kempny, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2004, s. 181.

¹⁰ M. Kempny, *Lokalność dziś...*, s. 555.

¹¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas, 2005, s. 269 [podkreśl. JHN].

¹² Tamże, s. 85. Pasjonująca jest też analiza indygenizacji gry w krykieta, która doprowadziła zdaniem Appaduraia do tego, że „krykieta stał się narodową pasją” i „całkowicie opanował hinduską wyobraźnię” (rozdz. 5: Gra z nowoczesnością: dekolonizacja hinduskiego krykieta).

ścia jako swoistej „mechanicznej reprodukcji”. Podkreśla zdecydowanie: „Jedną z najbardziej niezwykłych i powszechnych cech rytualnego procesu jest szczególny sposób, w jaki lokalizuje on trwanie i rozwój, w jaki przypisuje tym kategoriom nazwy i właściwości, wartości i znaczenia, symptomy i czytelność”¹³. Krytycznie odnosi się więc do dotychczasowych prac poświęconych problematyce antropologicznej, które:

stanowią zasadniczo zapis tysięcznych sposobów, dzięki którym lokalność nie jest i nie może być traktowana przez małe społeczności jako coś danego. Zakładają one raczej, że lokalność pozostaje efemerydą, dopóki nie zostanie podjęta ciężka i regularna praca w celu wytworzenia i utrzymania jej materialnego kształtu. Jednakże sama ta materialność brana jest czasem mylnie za ostateczny cel takiej pracy, co zaciemnia bardzo **abstrakcyjny jej wpływ na wytwarzanie lokalności jako struktury uczuć**¹⁴.

Zagadnienie wytwarzania lokalności rozpatruje bowiem Appadurai w ścisłym powiązaniu z procesem wytwarzania sąsiedztwa, które, jego zdaniem, w znaczący sposób jest „kontekstorodne”.

Wspomniane przez Mariana Kempnego „unicestwienie przestrzeni” w dobie ekspansji Internetu, inspiruje i przyspiesza proces nawiązywania kontaktu przez jednostki rozproszone w owej przestrzeni. Nowe formy elektronicznej komunikacji, co mocno podkreśla Appadurai, wyzwala ją „proces wytwarzania *sąsiedztw wirtualnych*, zdefiniowanych już nie przez terytorialne granice, paszporty, podatki, wybory i inne konwencjonalne polityczne kryteria, lecz przez dostęp do oprogramowania i sprzętu, które są niezbędne, by włączyć się do rozległych międzynarodowych sieci komputerowych”¹⁵. Owym sąsiedztwom, zdaniem Appadurais, „pozornie brakuje więzi typu *face-to-face*, przestrzennego skupienia i złożonych form interakcji społecznej, cech tak ważnych dla koncepcji sąsiedztwa”¹⁶, ale ich siła polega na umiejętności mobilizowania i przekształcania relacji między ludźmi w przestrzennych sąsiedztwach życiowych.

Lokalność jako wymiar ludzkiego życia i jako wyartykułowana wartość poszczególnych sąsiedzkich układów, nie jest jakimś transcendentnym standardem, który poszczególne społeczeństwa mogą utracić lub od którego mogą odstąpić. Lokalność nieprzerwanie wyrasta z praktyki lokalnych podmiotów w konkretnych sąsiedztwach. Możliwości jej urzeczywistnienia jako struktury uczuć są więc równie zmienne i niepełne, jak relacje między sąsiedztwami, które stanowią jej praktyczny przykład¹⁷.

Jednym z ważnych współcześnie czynników wspomagających ów proces wytwarzania lokalności jest przestrzeń wokół mediów, wyznaczająca pole aktywności użytkowników i odbiorców. Media elektroniczne bowiem nie tylko wpływają na powstanie nowych interakcji łączących ludzi z mediami, ale ukierunkowują również interakcje między ludźmi. Jeśli zatem „informacje przekazywane przez środki masowego komunikowania włączane są w system ustnej wymiany informacji pomiędzy ludźmi”¹⁸, to tym samym media *de facto* służą wzmocnieniu roli słowa mówionego i współtworzą współczesne sytuacje produktywne (folklorotwórcze). Wynika to z komplementarności, wzajemnego dopełniania się w kulturze współczesnej obiegu ustnego (tradycyjnego układu kultury w interpretacji Antoniny Kłoskowskiej) i obiegu masowego. Pomiędzy tymi obiegami

¹³ Tamże, s. 266.

¹⁴ Tamże, s. 267 [podkreślenie JHN].

¹⁵ Tamże, s. 288.

¹⁶ Tamże, s. 289.

¹⁷ Tamże, s. 293.

¹⁸ A. Siciński, *Kontakty osobiste a proces masowego komunikowania (weryfikacja hipotezy)*, „Studia Socjologiczne” 1962, nr 2, s. 96.

istnieje bowiem wzajemne przenikanie, znajdują się one w sytuacji dialogowej: każda konkretna wypowiedź realizowana jest w kontekście innych, funkcjonujących w tym czasie wypowiedzi. Co więcej, wpływa to na sposób rozumienia i odbioru treści przekazywanych przez media masowe, do czego za chwilę powrócę.

Lokalność jako skupienie cech globalnych

„Chociaż wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczane u większości z nas są naprawdę globalne”¹⁹ – dowodzi Anthony Giddens, który eksponuje rolę doświadczenia zapośredniczonego wpływającego na kształt naszego postrzegania i rozumienia świata. Zwrócił na to uwagę też Roch Sulima, dostrzegając w mediach (a zwłaszcza w prasie lokalnej), „nowy status «miejsca» jako lokalnego skupienia cech globalnych. «Lokalność» staje się dziś metodologicznym uchwytym; punktem widzenia, ma charakter relacyjny, a nie substancjalny”²⁰.

Współczesna antropologia mediów coraz większą uwagę zwraca na aktywność publiczności skupionej wokół mass mediów, eksponując sposób odbioru przez nią przekazywanych treści oraz mechanizmy ich interpretacji i rozumienia, albowiem kulturowe wyznaczniki postrzegania i interpretowania treści polegają głównie na ich indygenizacji, to znaczy nadawaniu sensu globalnym treściom przez „sprowadzanie” ich do zrozumiałego, „oswojonego” obrazu (wizji) świata. Proces ten polega również na popularyzowaniu w bezpośrednim obiegu treści przekazywanych przez mass media, interpretowaniu obrazów oraz idei – i jako taki staje się czymś naturalnym. Zjawisko to, nazywane przez socjologów kultury procesem dwustopniowego przepływu informacji (*two-step-flow*), szczególnie widoczne jest w trakcie przekazywania informacji społecznie ważnych, inspirujących wyobraźnię i atrakcyjnych. Rodzi się wówczas potrzeba pogłębienia informacji, przedyskutowania jej z innymi, uzgodnienia sposobu jej oceny i interpretacji, osadzenia w znanej (oswojonej) tradycji. Z tego też względu odbierane (przyjmowane, akceptowane lub odrzucane, negowane) treści i obrazy przekazywane przez media służą „wytwarzaniu lokalności” i uzyskują wyrażnie środowiskowe zróżnicowanie. W efekcie owego procesu (indygenizacji) cała obserwowana (analizowana) zbiorowość dysponuje nie tylko wspólnotą informacyjną, ale również wspólnotą wyobraźni, która oczywiście ma „rodowód” globalny. Przywołajmy jeszcze raz Appaduraia:

w dzisiejszym życiu społecznym władza wyobraźni uległa zwielokrotnieniu [...] Ważnym źródłem tej zmiany są mass media prezentujące bogaty i nieustannie zmieniający się zasób możliwych wersji życia, z których część bardziej skutecznie od pozostałych wpisuje się w rozbudzoną wyobraźnię zwyczajnych ludzi [...] wyobraźnia i fantazja stanowi antidotum na skończony charakter społecznego doświadczenia. [...] Więcej ludzi na całym świecie zaczęło postrzegać swoje życie przez pryzmat możliwych sposobów życia oferowanych przez wszystkie rodzaje mediów²¹.

Zatem przestrzeń dla procesu indygenizacji treści współczesnych przekazów medialnych wyznaczona jest przez aktywność odbiorców, pozostających w stałej interakcji komunikacyjnej z mediami i z sobą nawzajem. Pamiętajmy jednak, iż specyfika przekazów medialnych powoduje, iż wytwarzanie – w efekcie owej aktywności – lokalności, zawsze toczy się w określonym

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2007, s. 257.

²⁰ R. Sulima, *Folklorysta w przestrzeni wielkomiejskiej*, [w:] B. Jastrzębski, K. Konarska, A. Lewicki (red.), *Kultura: Pamięć i zapomnienie*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012, s. 142.

²¹ A. Appadurai, dz. cyt., s. 83.

kulturowym kontekście, jest procesem trwającym w czasie i przestrzeniach (zarówno realnych, jak i wirtualnych) i dlatego wymaga nieustannego „podtrzymywania” poczucia emocjonalnego oparcia dla wytwarzanej lokalności. Wszak „sensy kształtowane są przez lokalnych odbiorców w ich lokalnych środowiskach w myśl lokalnych norm i wartości”²². Przystawianie produktów medialnych, co mocna podkreśla John B. Thompson, jest zawsze zjawiskiem lokalnym. „Globalizacja komunikowania nie wyeliminowała zlokalizowanego charakteru przyswajania komunikatów, lecz raczej stworzyła nowy rodzaj symbolicznej osi w nowożytnym świecie, którą nazwałbym osią globalizacji, rozpowszechniania i lokalnego przyswajania”²³, co zawsze oczywiście ma charakter kontekstowy.

Wspólnota informacji i wyobraźni inspirowane powstawanie powtarzalnych w obiegu społecznym tekstów i przekazywanie znanych już informacji (relacji, opowieści), czyli jakby „dopracowywanie” (uwierzytelnianie lub weryfikowanie) wspólnotowej wersji wytwarzanej lokalności o wyrażenie emocjonalnym wymiarze. Teksty te są zatem, co już podkreślałam, silnie „zdialogizowane” z tekstami funkcjonującymi w obiegu masowym, choćby przez nieustanną możliwość konfrontowania ich z tekstami prezentowanymi w mediach. Warto w tym miejscu przypomnieć koncepcję dialogowości Michała Bachtina, a przede wszystkim eksponowane w niej słowo „zwrócone i zwracające się”, czyli ukierunkowane na innego człowieka, zatem „skierowanie tego, co przeżyte, ku innemu”²⁴. Bachtin dowodził, iż „żywa wypowiedź, sensownie sformułowana w jakimś momencie historycznym w społecznie określonym środowisku, musi zaczepić tysiące żywych dialogowych nici, które wokół danego przedmiotu wypowiedzi opłótła świadomość społeczno-ideologiczna, musi stać się aktywnym uczestnikiem społecznego dialogu”²⁵.

Odbiór przekazów medialnych jest bowiem procesem, „czynnością usytuowaną” – jak to nazwał John B. Thompson – czynnością usytuowaną w kontekście kulturowym i wymagającą od odbiorcy poświęcenia uwagi i podjęcia działań interpretacyjnych, czyli „przyswojenia” przekazu, co zdaniem Thompsona oznacza „uchwycenie jego znaczenia i przyjęcie jako własnego”. Precyzyjnie to analizuje:

Przystawianie form symbolicznych – a zwłaszcza przekazów wyrażanych przez produkty medialne – jest procesem, który może rozciągać się daleko poza pierwotny kontekst i czynność odbioru tych form. Ludzie często dyskutują o produktach medialnych i ich treści; w ten sposób przekazy medialne są poddawane obróbce i dzielone z większym kręgiem osób, które mogły, lecz nie musiały, brać udziału w odbiorze oryginalnego przekazu. W ten sposób przekazy medialne są **przenoszone poza oryginalny kontekst ich odbioru** oraz mogą ulegać zmianom w ciągłym procesie opowiadania i powtarzania, interpretacji i reinterpretacji, komentowania, wyśmiewania i krytyki. [...] Wraz z powtarzaniem przekazu medialnego i związanych z nim reakcji do głosu może dochodzić narracja, w której ludzie mogą przywoływać swoje myśli, odczucia, doświadczenia i wiążące się z danym tematem aspekty własnego życia. [...] Odbierając i przyswajając przekazy medialne, ludzie angażują się w proces samotworzenia i samorozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają²⁶.

Ów proces, analizowany przez medioznawcę, nie jest niczym innym jak „tworzeniem” (nadawaniem) sensu odbieranym przekazom medialnym, co w konsekwencji prowadzi do powstawania przekazów potocznych, które z inspiracji mediów dominują we współczesnym potocznym

²² W. Kuligowski, *Antropologia codzienności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas, 2007, s. 16.

²³ J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Wrocław: Wyd. Astrum, 1998, s. 175.

²⁴ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa: PIW, 1986, s. 61.

²⁵ Tamże, s. 102.

²⁶ J.B. Thompson, dz. cyt., s. 47-48 [podkreśl. JHN].

obiegu. W ten sposób przede wszystkim „przekaz, po rozkodowaniu, wnika w strukturę praktyk społecznych [...], ale także struktur rozumienia, które modelują ich realizację stanowiącą finał odbioru i pozwalają na przenoszenie określonych sensów zawartych w dyskursie w sferę praktyki lub świadomości”²⁷. Co więcej, „dostępne w nadmiarze informacje są sortowane dzięki rutynowym zabiegom wykluczania lub reinterpretacji potencjalnie niepokojących wiadomości”²⁸, co sprzyja wytwarzaniu, jak to określił Anthony Giddens, kokonu ochronnego, swoistego buforu, „dzięki któremu większość ludzi nie jest narażona na takie radykalne wątplenie, jakie towarzyszy sytuacjom zerwania codziennej rutyny albo upadku dalekosiężnych ambicji”²⁹.

Zatem proces indygenizacji treści współczesnych przekazów medialnych oznacza ujawnienie się aktywności odbiorców, którzy pozostają w stałej interakcji komunikacyjnej z mediami i z sobą nawzajem. Pamiętajmy jednak, iż specyfika przekazów medialnych powoduje, iż w efekcie owej aktywności następuje wytwarzanie lokalności, albowiem – powtórzmy – odbiór treści medialnych zawsze przebiega w określonym kulturowym kontekście, jest procesem trwającym w czasie i przestrzeniach (zarówno realnych, jak i wirtualnych) i dlatego wymaga nieustannego „podtrzymywania” poczucia emocjonalnego oparcia dla wytwarzanej lokalności.

Lokalność jako wartość konstytuująca kategorię „małej ojczyzny”

Wraz z nasilającą się globalizacją kategoria „lokalności” coraz mocniej pojawia się w dyskursie naukowym i publicystycznym, co sprowadza się między innymi do obrony wspólnoty lokalnej. Z jednej strony jest to ideologia tzw. nowego lokalizmu, który „oznacza rodzaj ideologii wspólnoty, która w odróżnieniu od tradycyjnego lokalizmu otwarta jest na świat, na kontakty, nie zaś na izolację. Można to zjawisko postrzegać jako część procesu globalizacji”³⁰, z drugiej – jako aktywność w kreowaniu „małych ojczyzn”, które zawsze będą miały wymiar subiektywny. Co ważne, kategoria „małej ojczyzny”, na co zwracał już uwagę Czesław Robotycki, staje się współcześnie hasłem ideowym:

Socjologiczne pojęcie stało się ideą, której towarzyszą liczne zabiegi socjotechniczne, by z miejsca zamieszkania uczynić realistycznie rozumianą ojczyznę. W różnych sposobach odbioru kategoria „mała ojczyzna” wywołuje teraz skojarzenia z tradycją, folklorem, znakami identyfikacji. [...] W nowym wokabularzu jest już tylko słowem bez głębi, zbitką pojęciową na użytek szlachetnych dyletantów, naiwnych entuzjastów kultury ludowej i społeczników³¹.

Wykorzystanie folkloru w celach ideologicznych, nacisk na rodzime, polskie tradycje, eksponowanie hasła „kultura ludowa – kultura narodowa”, odwoływanie się do źródeł ludowych (robotniczo-chłopskich) w kształtowaniu powojennej tożsamości narodu polskiego, wyznaczały kierunek polityki kulturalnej. Wkrótce zaczęły powstawać „oddolnie” zespoły ludowe promujące tańce i muzykę własnych miniregionów, organizowano kolejne festiwale, przeglądy, konkursy, rozwijał się mecenat państwa nad kulturą ludową, „podtrzymywano” określone formy „autentycznej” twórczości. Wszystkie te działania, mające służyć aktywizacji i inspiracji życia kulturalnego na wsi, a ograniczające się w zasadzie do natrętnego animatorstwa (czy raczej programowania)

²⁷ S. Hall, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1-2, s. 61.

²⁸ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 257.

²⁹ Tamże, s. 267.

³⁰ M. Kempny, *Wspólnota i polityka* ..., s. 184.

³¹ Cz. Robotycki, *Historia – folklor – tradycja a kwestia „małej ojczyzny”*, [w:] Tenże, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Universitas, 1998, s. 47.

działalności kulturalnej ukierunkowanej na odbiorcę miejskiego; nazywane są w nauce folkloryzmem. Polega on na eksponowaniu „wyrwanych” z dawnego kontekstu kulturowego elementów w celu realizacji funkcji rozrywkowych i komercyjnych – lub propagandowych. „Jest to zawsze swoista interpretacja tradycji ludowej, polegająca na wydobywaniu z niej takich tylko elementów, które są interesujące z racji atrakcyjnej formy czy ze względu na walor emocjonalnego „przyciągania” potencjalnych odbiorców”³², a zatem oznacza to także eksponowanie walorów widowiskowych kultury ludowej, co skłoniło animatorów kultury do „wywoływania” specjalnych sytuacji: organizowania przeróżnych festynów, festiwali i przeglądów zespołów oraz kapel ludowych.

Na terenach pogranicza sytuacja była bardziej skomplikowana, co ujawniło się z całą mocą dopiero po zaistnieniu przeobrażeń ustrojowych w Polsce. Na przykład na Opolszczyźnie po oficjalnym zarejestrowaniu w 1990 roku Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim obserwujemy ważne przemiany w instytucjonalnym wspieraniu tradycyjnej kultury ludowej regionu, a do obiegu publicznego wchodzi pojęcie „Heimat” jako „mała ojczyzna” autochtonów pochodzenia niemieckiego. Powstają niezliczone przeglądy niemieckich zespołów śpiewaczych, chórów, kapel, w których często uczestniczą zespoły już dawniej aktywne w amatorskim ruchu artystycznym, teraz jednak urozmaicają i wzbogacają swój repertuar o tradycję niemiecką. W latach 1990-1999 niemieckie MSW udzieliło mniejszości niemieckiej w Polsce pomocy w wysokości 210 mln marek, z czego najwięcej trafiło na Opolszczyznę. Obok dotacji na cele gospodarcze, wspierano także działalność oświatową i kulturalną, co bez wątpienia umożliwiło – przy jednoczesnym wsparciu kościoła – gwałtowny rozwój artystycznej działalności amatorskiej.

Pomocą lokalnym DFK służyli działacze Związku Wypędzonych. Nawiązywano kontakty z niemieckimi grupami BdV, organizowano wyjazdy na wspólne „Schlesiertreffen”. Działacze mniejszości z każdego wyjazdu do Niemiec przywozili nie tylko nowe opisy tańców ludowych i nuty dla miejscowego chóru, ale także książki, w których zapisana była historia Śląska sprzed 45 roku

– podsumowuje Teresa Kudyba³³.

Proces ten, bez względu na kontekst etniczny czy narodowy, można w ślad za Robotyckim nazwać **kulturową pragmatyką** lub – jak to sformułował Roch Sulima – uznać za „**praktykowanie lokalności**”. Chodzi bowiem o to, by „wywoływać”, a później skutecznie popularyzować takie elementy kulturowych zachowań, które integrują lokalną zbiorowość w przestrzeni nasyconej emocjami i symbolami „małej ojczyzny”. Aktywizuje się zatem zespoły ludowe, stwarzając im miejsca do konkursowej rywalizacji na różnorodnych festynach, a tych współcześnie przybywa z każdym sezonem. Z jednej strony są to imprezy plenerowe bezpośrednio nawiązujące do ludowych odpustów organizowanych w dniu patrona parafii, jarmarki organizowane przez instytucje kulturalne ze skansenem na czele, z drugiej – zupełnie nowe na Opolszczyźnie, nawiązujące do bawarskiej tradycji oktoberfesty, czyli śląskie festiwale piwa, na których oczywiście występują gościnnie zespoły z Bawarii³⁴. Nie mówiąc już o hucznych obchodach 11 listopada dnia świętego Marcina z Tours, popularyzowanych na Opolszczyźnie, jednak nie tyle z racji przywoływania jego zasług ewangelizacyjnych we Francji, ile z potrzeby poszukiwania „źródeł”

³² W.J. Burszta, *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, [w:] W.J. Burszta, E.A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Wyd. „Academica”, 2008, s. 64.

³³ <http://kudyba.pl/index.php?go=1314&go2=1321> (dostęp: 10 lipca 2010).

³⁴ Systematycznie śledzi to zjawisko Teresa Smolińska: *Pejzaż kulturowy małej ojczyzny w procesie poszukiwania tożsamości ludności rodzimej Śląska Opolskiego*, [w:] M. Trojan (red.), *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, Wrocław: Wyd. UW KEiAK, 2003. Też, *Rodzimość śląskiego folkloru – oswojone źródła niemieckie*, [w:] M. Czubała, G. Grzбек (red.), *Regionalizm, folklor, wychowanie*, Bielsko-Biała: Wyd. Akademii techniczno-Humanistycznej, 2004.

niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Teresa Smolińska, penetrując w terenie rozwijanie się tego święta na Opolszczyźnie, dowiodła, że „prócz księży głównymi animatorami obchodów są lokalne koła Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim. [...] Preferencję niemieckiego dziedzictwa pośrednio potwierdzają księża, powołując się na przekaz ustny [...] jak i w sposób bezpośredni świeccy informatorzy, uważając św. Marcina za patrona Niemiec”³⁵. Jest to ciekawy przykład „tradycji wynalezionej”, która akceptowana społecznie podlega rytualizacji, „wtapiając się” w lokalne postrzeganie „małej ojczyzny”, unikatowej kulturowo, wyraźnie odróżniającej się od innych.

I co ważne – wszelkie przekształcenia tradycji odbywają się w kontekście medialnym. Z jednej strony na łamach prasy, w sieciach internetowych „odbywa się praktykowanie «l o k a l n o ś c i», na przykład pielęgnuje się rytuały terytorialności charakterystyczne dla lokalnej wspólnoty”³⁶, z drugiej – aktywność lokalnych zbiorowości, zazwyczaj organizowana i inspirowana przez działaczy kulturalnych, czy lokalnych „przywódców opinii”, nie tylko bywa rejestrowana przez media lokalne, ale także jej zapisy wideo są umieszczane na portalach internetowych przez samych uczestników celebrowanych imprez. I tak kolejni uczestnicy takich imprez nie tylko „podglądają” w telewizji czy w Internecie jak to robią inni, ale również sami zabiegają o przyjazd dziennikarzy z kamerą na przygotowywaną przez nich uroczystość. Dlatego słusznie podkreśla Roch Sulima, iż „dzisiaj należałoby mówić o lokalnych wspólnotach internetowych”³⁷.

Metamorfoza lokalnej tradycji wynika przede wszystkim z jakościowej przemiany samych nosicieli tej kultury. Z chwilą pojawienia się zjawisk konkurencyjnych, dostarczanych głównie przez środki masowego przekazu, słabnie „siła przebicia” treści tradycyjnych, które ulegają przyspieszonym zmianom. Przede wszystkim obserwujemy tu współcześnie – jak to określił Milan Leščák – „dezorientację w systemach wartości”³⁸. Często zachowuje się tylko zewnętrzna forma jakiegoś obrzędu, ale nawet będąc pozornie „pustą”, ma ona jednak ważny wymiar sentymentalny i rozrywkowy. Jednak nie każdy podobny czy powtarzalny element w kulturze jest genetycznie z sobą powiązany. Zresztą, co udowodnił Kiriłł W. Czistow, powtarzanie powstawanie zjawisk morfologicznie lub strukturalnie podobnych nie jest w kulturze czymś niezwykłym. Co więcej, funkcjonują tu także formy „umownie tradycyjne”, uogólnione, wywoływane przez sferę profesjonalną, które nie łączą się w pełni z żadną z realnie funkcjonujących lokalnych form tradycyjnych, a stają się reprezentatywne (symboliczne) dla tradycyjnej kultury ludowej przeciwstawianej kulturze ludowej innych narodów³⁹. Czego dowodzi choćby przywołany wyżej przykład obchodów św. Marcina.

Współcześnie zmniejsza się jednocześnie rola bezpośredniego przekazu treści w kształtowaniu odniesień do tradycji, zachowaniu ciągłości wartości i obyczajowości, kultywowanych dotąd przede wszystkim w realnej przestrzeni wspólnotowych relacji lokalnej społeczności.

Kultywowanie tradycyjnych wartości coraz częściej zależy od form interakcji wykorzystujących produkty medialne (książki, filmy). Umocowanie treści symbolicznych w produktach medialnych zapewniło im ciągłość bez potrzeby powtarzania praktyk symbolicznych w życiu. [...]

³⁵ T. Smolińska, „Nowe” tradycje w obrzędowości dorocznej na Górnym Śląsku, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja w kontekstach kulturowych*, Lublin: Wyd. UMCS, 2011, s. 196.

³⁶ R. Sulima, dz. cyt., s. 142.

³⁷ Tamże.

³⁸ M. Leščák, *Uloha filmu a televízie v súčasnom vývine ľudovej kultúry*, „Slovenský Národopis” 1981, nr 4, s. 593-603 [podkreśl. JHN].

³⁹ K.W. Czistow, *Tradicionnyje i wtoricznyje formy i problemy sowriemiennoj kultury*, [w:] *Premeny lidových tradici v súčasnosti*, 2. *Socialistické krajiny*, Bratysława 1978, s. 30-31.

zachowanie tradycji jest już mniej zależne od kultywowania jej rytuałów. Tradycja staje się coraz bardziej *odrytualizowana*⁴⁰,

a także podlega *depersonalizacji* („unieależnia się tym samym od osób, które spotykamy w interakcjach codziennych”) oraz częściowym *dyslokacjom*, czyli swobodnemu przemieszczaniu się w przestrzeni „na nowe terytoria wykraczające poza granice tego, co nazywamy wspólną przestrzenią”⁴¹.

W „praktykowaniu lokalności”, w tworzeniu wspólnotowej wizji „małej ojczyzny”, ważną konstytutywną rolę odgrywają też dokładnie zlokalizowane „znaczące miejsca”, istotne dla utrzymania pamięci społecznej. Miejsca wyznaczające „przeżywaną przestrzenność” (zarówno ślady po minionych zdarzeniach, jak i po utraconych przedmiotach, obiektach, symbolach), miejsca niezbędne do podtrzymywania i emocjonalnego kształtowania poczucia tożsamości danej zbiorowości, które narzucają grupie poczucie obowiązku kultywowania pamięci historycznej. Z różnych pobudek i intencji wpływające działania, skierowane na promowanie (reaktywowanie, wspieranie) ceremonii przestrzennych związanych z regionalną tradycją i historią, prowadzą do eksponowania celowości podobnego „praktykowania lokalności”. Bo przecież w gruncie rzeczy nie tyle chodzi o to, by rozwijać wiedzę na temat przeszłości, ale raczej o to, by popularyzować doświadczenia przodków i to z perspektywy współczesnych emocji i współczesnych doświadczeń. „Uczynienie z pamięci formy praktyki kulturowej prowadzi niewątpliwie do komercjalizacji i instrumentalizacji przeszłości w przeróżnych wymiarach, od politycznego i kulturowego po turystyczny czy ekonomiczny”⁴². I tak, z jednej strony obserwujemy ostatnio nasilające się polityzowanie wizji „małej ojczyzny” (np. na Śląsku głównie za sprawą Ruchu Autonomii Śląska); z drugiej – lansowanie przez media, głównie przez telewizję, sposobu rozumienia („przeżywania”) regionalnej historii.

Dla Rocha Sulimy jednak „mała ojczyzna” to przede wszystkim symboliczna przestrzeń obecna w poezji i literaturze.

Wyobrażenia „małych ojczyzn” wchodziły w system ponadlokalnej komunikacji kulturowej, stawały się figurami myślenia o „swojskości” i „obcości”, prywatności, genealogii, poszukiwania kulturowych korzeni urodzenia, a przede wszystkim konfigurowały emocjonalną treść wyobrażeń przeszłości; odnawiały np. mit utraconego dzieciństwa, wpisywały się w zbiorowe nostalgie i neurozy. W ten sposób obrazy „małych ojczyzn” ulegały wzmożonej semiotyzacji, stawały się atrakcyjnym twórczym nie tylko literatury, ale również kultury masowej⁴³.

Praktykowanie lokalności w kulturze współczesnej

Wszystkie przywołane wyżej zjawiska związane z procesem pragmatycznej realizacji figury „małej ojczyzny”, wzmacniające bez wątpienia poczucie lokalnej tożsamości, znajdują się w przestrzeni określanej pojęciem folkloryzmu, który tak jak i inne zjawiska kulturowe ulega przecież przekształceniom, umożliwiając także aktywne zaistnienie jednostkom i sprzyjając tym samym indywidualizacji kultury. Jednak odnajdywanie we współczesnych świątecznych czy konkursowych realizacjach śladów, czy też konkretnych symboli sygnalizujących powiązanie z „tradycją” lokalną, nie ma już większego sensu, bowiem niewiele mają one wspólnego z dawnymi formami

⁴⁰ J.B. Thompson, dz. cyt., s. 197 [podkreśl. JHN].

⁴¹ Tamże, s. 199.

⁴² K. Kaźmierska, *Ramy społecznej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 20.

⁴³ R. Sulima, *Małe ojczyzny*, [w:] Tenże, *Głosy tradycji*, Warszawa: Wyd. DiG, 2001, s. 139.

tradycyjnej kultury ludowej. Roch Sulima zauważył postępujące rozwarstwienie chłopskiej kultury tradycyjnej:

folklor, jako system treści praktyczno-symbolicznych, „odkleja się” od chłopskiej kultury bytu. Staje się kulturą widowiskową, zabawową oraz reprezentacyjną i dopiero na tym poziomie semantycznej organizacji pełni wtórne funkcje więziotwórcze, jest nośnikiem chłopskich aksjologii, znakiem środowiskowych identyfikacji, przestaje natomiast być organizatorem chłopskich ontologii⁴⁴.

Nie dziwi zatem, że pojęcie folklorizmu również nie mieści się już w dotychczasowych teoretycznych ustaleniach: „to, co traktuje się, werbalizuje i prezentuje wciąż jako przejaw folklorizmu, stanowi już jakościowo odmienny, nowy stan rzeczy, nową jakość kulturową, domagająca się wyjaśnienia i opisanie”⁴⁵ – twierdzi Wojciech Burszta. Przede wszystkim zachodzi tutaj, szczegółowo przez badacza zinterpretowany, proces konwencjonalizacji semantyki, która nie ma już często nic wspólnego ze sferą mityczną folkloru („odkleiła się”, jak to nazwał Sulima, od „chłopskiej kultury bytu”). Postępujący systematycznie proces przekształcania się folklorizmu, zdaniem Wojciecha Burszty, prowadzi do „stopniowej degradacji doprowadzonego do krańcowej konwencjonalizacji i monosemiczności folklorizmu, który wkracza w [...] fazę postfolklorizmu narodowego”⁴⁶, charakteryzującą się ponadto „zupełnym oderwaniem od kontekstu kulturowego”⁴⁷. Można zatem uznać, że postfolklor narodowy pełni, jak to określił Roch Sulima, funkcję „przetrwaliową”⁴⁸ – manifestując rangę wybranych wartości staje się znakiem, symbolem przynależności do określonej grupy etnicznej lub narodowej. Szczególnie wyraźnie potwierdzają to badania folkloru etnicznego w diasporze amerykańskiej Polonii. Dla ponadterytorialnej wspólnoty, skupiającej przedstawicieli trzeciego, czwartego i kolejnego pokolenia emigrantów, jak dowodzi Anna Brzozowska-Krajka, ważna jest przede wszystkim „symboliczna etniczność”⁴⁹ i etniczny folklorizm („aranżowana, obrzędowa tradycja polsko-amerykańskich stowarzyszeń, klubów i parafii”⁵⁰), który w nauce amerykańskiej, w ślad za Richardem Dorsonem, określany jest terminem *fakelore*. Przywiązanie do rodzinnej tradycji „przyniesionej” przez przodków do Ameryki, prowadzi, zdaniem Aleksandra Posern-Zielińskiego, do wykrystalizowania się etnicznego folklorizmu, w czym przejawia się „tendencja do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej tożsamości. [...] Na miejsce doskonale wszystkim znanej, swojskiej, rodzimej tradycji pojawiła się etniczna egzotyka [...] potęgując w ten sposób wymowę symboliki etnicznej”⁵¹. Ekspozowanie egzotyki ma na celu głównie popularyzowanie polskiej grupy etnicznej w społeczeństwie amerykańskim, co wpisuje się we współczesny multikulturalizm.

Współczesny postfolklorizm narodowy może zatem również integrować ludzi odczuwających więź wspólnotową w wymiarach emocjonalnych, a jego praktykowanie może służyć

⁴⁴ Tenże, *Świat rzeczy w pamiętnikach ludowych*, „Przegląd Humanistyczny” 2009, nr 3, s. 21 [podkreśl. JHN].

⁴⁵ W.J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do postfolklorizmu „narodowego”*, [w:] Tenże, *Od magicznej mowy do szumu popkultury*, Warszawa: Wyd. SWPS „Academica”, 2009, s. 59.

⁴⁶ Tamże, s. 74.

⁴⁷ Tamże, s. 75.

⁴⁸ R. Sulima, *Małe ojczyzny...*, s. 147.

⁴⁹ A. Brzozowska-Krajka, *Folklorystyka w diasporze – perspektywa amerykańska (rekonesans)*, [w:] J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, Wrocław: PTL, 2011, s. 164.

⁵⁰ Tamże, s. 169.

⁵¹ A. Posern-Zieliński, *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii Amerykańskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Ossolineum, Wyd. PAN, 1982, s. 96-97.

„wytwarzaniu lokalności”, która jednak ma inny wymiar niż ta analizowana przez Arjuna Appaduraia. W tym przypadku bowiem mamy do czynienia z programową, instytucjonalną manifestacją posiadania wspólnych korzeni, odwoływania się do zdekontekstualizowanych i odrytualizowanych zachowań oraz artefaktów kultury materialnej, służących promowaniu określonej zbiorowości, a nie rozwojowi więzi wspólnotowych. Sądzę, że przydatna tu do analizy może być zaproponowana przez Adriana Lisa **kategoria „neolokalności”**, która przeformułuje definicję miejsca: „Miejsce w «neolokalności» znaczy coś innego, aniżeli w «lokalności tradycyjnej» – pisze badacz – Miejsce w «neolokalności» możemy [...] rozumieć jako swoistą «platformę» utrzymywania kontaktu i więzi z ludźmi uznanymi za «swoich». [...] «Neolokalność» wybiera przyszłość jako podstawowy punkt odniesienia dla działań podejmowanych w teraźniejszości⁵².

Janina Hajduk-Nijakowska (dr hab.): folklorysta, kulturoznawca, prof. nadzw. w Katedrze Teatru, Filmu i Nowych Mediów w Uniwersytecie Opolskim, interesuje się zagadnieniami pamięci społecznej i potocznej świadomości historycznej, genologią folklorystyczną, funkcjonowaniem folkloru w dobie rozwoju środków masowego przekazu i nowych mediów oraz e-folklorem. Autorka ponad 70 artykułów i rozpraw. Opublikowała m.in. monografię: *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii* (1980), *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy* (2005).

From the reality to virtuality.

On some ways of understanding locality in cultural studies

The article focuses on various ways of understanding the category of locality, which was mainly influenced by the changes showing in contemporary culture. In modern societies, which are internally diverse and entangled in various media contexts, the understanding of locality as a spatial category – a paradigm of traditional local community – has gradually been losing its adequacy. Arjun Appadurai had a great influence on remodelling and redefining this idea. His concept of “creating locality” as an emotional structure required analysing the category in connection with the process of creating a neighbourhood, also the virtual one. The relations between locality understood in such a way and global culture disclose the local manner of media transmissions reception, and the category of locality, in turn, appears as the place of concentration of global characteristics. A separate issue regards the contemporary existence of the category of locality as the constituting value of “little homeland”, using traditional folk culture to defend local communities and manifesting its uniqueness outside of a given region (the ideology of the so called new localism). This is connected with institutional and media actions used to “practice locality”, reactivate old ceremonies and rituals, which create the feeling of regional identity. This process requires redefining the concept of folklorism in contemporary culture.

⁵² A. Lis, *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Warszawa: Wyd. IFIS PAN, 2008, s. 169.

W poszukiwaniu prywatnej lokalności. Psycho-socjologiczne aspekty *cocooningu*

Tekst przybliży i charakteryzuje zjawisko cocooningu, czyli sposobu życia zaznaczającego się w społeczeństwach zachodnich, polegającego na izolowaniu się od otoczenia oraz budowania prywatnej, lokalnej przestrzeni. W tekście postawiona jest teza, że cocooning jest współczesnym przykładem na niemilkłą potrzebę terytorializmu i wytyczania granic przebywania, która typowa jest dla gatunku Homo sapiens s. Jest on także formą swoistej autostymulacji, jak również rezultatem oddziaływania określonej ideologii indywidualizmu, ugruntowującej się w Europie od czasów nowożytnych, których apogeum rozpoczęło się na w początkach wieku XX w postaci ekspansji założeń psychoanalizy. Cocooning, według autora, skutkuje w dzisiejszych czasach również modą na filozofię slow movement oraz kultem narosłym wokół kultury lokalności (przejawiającej się w zamiłowaniu do szczególnego rodzaju produktów czy oferty agroturystycznej).

* * *

Cocooning to termin zaproponowany w latach 80. XX wieku przez trend-setterkę¹ Faith Popcorn. Wieściła ona wówczas nadejście ery szczególnego rodzaju mody na izolację od świata, zamykanie się w kreowanej na użytek każdego, prywatnej lokalności. Zdaniem Faith Popcorn, *cocooning* stanowił odpowiedź na wymogi współczesnej egzystencji. Wszechobecny wyścig szczurów, konieczność dostosowywania się do nieustannie zmieniających się czynników, gotowość do zmiany otoczenia (zarówno fizycznego, jak i tego typowo społecznego) miały według niej zaowocować tęsknotą za odrobiną miejsca tylko dla siebie, poszukiwaniem swojej lokalności, przestrzeni stojącej w opozycji do tego, co publiczne, stanowiącej jednocześnie przed ową zewnętrżnością schron.

Zdaniem badaczy, trend przewidziany przez Faith Popcorn może być w dzisiejszych czasach obserwowany w trzech odmianach². Pierwsza z nich polega na przesunięciu środka ciężkości życia codziennego do własnego domu. To on staje się centrum naszego funkcjonowania. Druga odmiana to tzw. *cocooning* wędrowny, znakomicie ilustrowany przez młode pokolenie: poruszanie się we własnym „kokonie”, czyli np. jogging, korzystanie ze środków komunikacji publicznej czy choćby robienie zakupów – ze słuchawkami na uszach. Przejawem odpowiedzi rynku na potrzeby *cocooningu* wędrownego jest również produkcja samochodów zapewniających kierowcy znacznie większe poczucie komfortu (doświadczenie niemal drugiego domu i bezpiecznej przestrzeni), ale i niezależności od innych (wyposażenie auta w GPS, co zwalnia z konieczności

¹ *Trend-setter* – pojęcie z obszaru współczesnego marketingu określające osobę odpowiedzialną za kreowanie określonych stylów, nawyków, mód, niekoniecznie związaną z branżą, ale charakteryzującą się wysoką pozycją społeczną, prestiżem, autorytetem i charyzmą.

² Zob. S. Bełżecka, *Cocooning – nowy trend*, http://www.kafeteria.pl/przykawie/obiekt.php?id_t=1054 (dostęp: 30 V 2012); T. Kozłowski, *Mój kokon moją twierdzą*, „Charaktery” 2009, nr 12, s. 34-37.

pytania innych o drogę), dostęp do multimediiów (Internet i radio utrzymujące stały kontakt ze światem pomimo braku kontaktu z innymi fizycznymi osobami). Trzecia, najbardziej skrajna odmiana tegoż zjawiska to *cocooning* uzbrojony (*armored*), który wyraża się w tendencji do poszukiwania mieszkań w dzielnicach strzeżonych, instalowania kamer i alarmów, zatrudniania firm ochroniarskich itp.

Tego rodzaju styl życia, skupiony na budowaniu swojej lokalności, stymulowany i podtrzymywany jest również za sprawą współczesnych technologii, wykazujących tendencję do dostosowywania się, profilowania, dopasowywania do potrzeb konkretnej osoby, a nie klienta „w ogólności”. Przykładowo, telefon komórkowy nie jest po prostu urządzeniem umożliwiającym komunikację. Jest on sprzętem dającym się sprofilować w taki sposób, że staje się naszym – i tylko naszym – obszarem działań, od indywidualnego kodu PIN, poprzez indywidualną książkę adresową, ściągnięte ulubione gry i zestaw piosenek, aż po tło pulpitu i jedyny w swoim rodzaju dzwonek. Pomimo faktu, że dwa telefony mogą być od strony technologicznej dokładnie tego samego typu, każdy z nich staje się odrębnym teatrem działań swojego właściciela, w pełni kompatybilnym z jego przestrzenią, jego „kokonem”. Sprzęt produkowany dziś wyposażany jest więc w możliwości stawiania się tylko „naszym” – moda na *cocooning* rzadko kiedy przewiduje produkty, z którymi identyfikacja klienta byłaby trudna lub niemożliwa. Wiele z nich wyposażanych jest w oprogramowanie umożliwiające modyfikowanie ich działań zgodnie z indywidualnymi oczekiwaniami. Kokonowanie przejawia się również w możliwościach, jakie współczesne technologie oferują. Pozwalają one ludziom na funkcjonowanie w wielu obszarach bez konieczności ruszania się z domu: zakupy można zlecić przez Internet, rozrywkę dostarczają domowe multimedia, coraz większą popularność zyskuje telepraca, stałe łącze ze światem zapewnia nam dostęp do najświeższych informacji. Kontakt społeczny w sferze ekonomii i rozrywki nie jest już niezbędny. A jeśli potrzeba takiego kontaktu mimo wszystko daje o sobie znać, zaspokoić ją mogą z kolei komunikatory internetowe, telefony komórkowe oraz portale społecznościowe. Przejawy *cocooningu* dostrzec można zatem w przedmiotach, jakimi jednostka skłonna się jest otaczać, najogólniej jednak idea ta łączona jest z tendencją do zaszywania się w swoich domach i traktowania tak kreowanej przestrzeni jak ochrony przed światem zewnętrznym. Domatorstwo, izolacja, upiększanie swojego mieszkania i preferowanie przestrzeni prywatnych i kojarzonych z bezpieczeństwem, aniżeli miejsc *stricte* publicznych – oto najpowszechniejsze przejawy owej mody.

Powyżej zarysowany sposób funkcjonowania – jak zapewne każdy – posiada również swoje patologie. W przypadku *cocooningu* taką patologią jest *hikikomori*, zjawisko stosunkowo często obserwowane wśród japońskich nastolatków, polegające na patologicznym przywiązaniu do komputera, owocujące wielomiesięcznym odizolowaniem od realnego (nie-wirtualnego) świata, na skutek czego osoby cierpiące na to zaburzenia potrafią miesiącami nie wychodzić z własnego pokoju, będąc jednocześnie podłączonymi do Internetu³ (na polskim gruncie *hikikomori* zilustrowano na przykładzie filmu *Sala samobójców*). Są to rzecz jasna przykłady najbardziej skrajne, którymi nie zamierzam zajmować się w swoim tekście. Nie ulega jednak wątpliwości, że sama idea *cocooningu* jest zjawiskiem trudnym do zignorowania, a którą należałoby spróbować wyjaśnić. *Cocooning* – jak przypuszczam – może być bowiem tłumaczony jako świadectwo zmian w społeczeństwach Zachodu, które zachodzą na różnych płaszczyznach.

W poniższej pracy chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że *cocooning* nie musi być jedynie przejściową, tymczasową „modą” i „stylem życia” (jak wieściła to wspomniana Faith Popcorn), ale postrzegać go można jako logiczne następstwo procesów, których jesteśmy w ostatnich dekadach świadkami. Zwiększona mobilność społeczna, a jednocześnie rosnące poczucie anonimowości będące swoistym znakiem rozpoznawczym społeczeństwa ponowoczesnego mogły zaowocować

³ N. Kondo, *Social withdrawal in the adolescent and young adult*, „Psychiatry and Neurologia Japonica” 2001, nr 103, s. 558-565.

zwiększeniem się potrzeb zupełnie naturalnych, z istnienia których mogliśmy niekoniecznie zdawać sobie wcześniej sprawę, a których przejawem może być właśnie *cocooning*. Dobitny wyraz owym niepokojącym tendencjom daje choćby Desmond Morris, który w swojej głośnej książce *Ludzkie ZOO*⁴ stawia bardzo interesującą tezę, jakoby człowiek zmuszony był dziś do funkcjonowania w warunkach całkowicie sprzecznych z jego naturą. Jako potomek afrykańskiej sawanny⁵, świetnie prosperujący w zbiorowościach nie większych aniżeli 100-150 osób, *Homo sapiens s.* czasów nowożytnych, z przyczyn takiej, a nie innej konstrukcji bio-psychicznej nie jest w stanie odnaleźć się w miastach i państwach (nie mówiąc już o czasach zupełnie nam współczesnych, gdy liczba osób zamieszkujących stosunkowo niewielki teren idzie w setki tysięcy, czy nawet w miliony). Jest to sytuacja, której natura – mówiąc metaforycznie – nie przewidziała i do funkcjonowania w których ludzki gatunek nie jest ewolucyjnie przystosowany.

Nieprzewidziane zatem – podążając tropem autora *Moral animal* – mogą okazać się również psycho-socjologiczne skutki życia w takim otoczeniu. Zwierzęta zamknięte w ZOO zapadają na różne odmiany „choroby sierocy”: stają się bardziej apatyczne lub przeciwnie, bardziej agresywne, aniżeli w warunkach naturalnych, poświęcają czas bezsensownym czynnościom, kręcą się w kółko itd. Nie ma powodów przypuszczać – idąc tokiem rozumowania Morrisa – że *Homo sapiens s.* jest pod tym względem jakimś wyjątkiem i że nasz gatunek wolny jest od tego rodzaju zagrożeń. My również, zdaniem Morrisa, zamykając się w przestrzeniach z betonu, asfaltu i stali, wystawiamy swoje paleolityczne umysły na działanie bodźców, których nasza ewolucja nie miała szans uwzględnić. Jednym z nietypowych świadectw takiego napięcia na linii „ludzka natura – zastane warunki środowiskowe” może być właśnie *cocooning*, czyli dążność do izolacji. Naturalne predyspozycje typowe dla gatunku *Homo sapiens s.* stanowią centralny element mojej pracy, z tego też względu uznałem za stosowne przeanalizowanie zjawiska *cocooningu* przede wszystkim z perspektywy nauk ewolucyjnych, w szczególności ewolucyjnej psychologii i socjologii (nie socjobiologii). Z tych też powodów w dalszych rozdziałach moja refleksja podążać będzie przede wszystkim w ramach wytyczonych przez współczesny paradygmat neoewolucyjny.

Czynnik pierwszy: naturalny terytorializm

Popularność idei *cocooningu* jako swoistego moszczenia przestrzeni wokół siebie i tym samym budowania bezpiecznej lokalności, może być powiązana z ludzkim terytorializmem, czyli skłonnością przewidywaną i zakładaną w teorii psychologii ewolucyjnej⁶. Ta gałąź nauki uwzględnia rezultaty badań z zakresu biologii ewolucyjnej, prymatologii, zoopsychologii porównawczej i paleoantropologii, zgodnie z którymi *Homo sapiens s.* jest gatunkiem ewolucyjnie przystosowanym do bytowania w stosunkowo niewielkich, liczących – jak wspomniałem wcześniej – od 100 do 150 osobników, grupach łowiecko-zbierackich. Naturalnym środowiskiem dla tych skupisk nomadów były afrykańskie sawanny⁷. Grupy te zajmowały konkretny teren, a to oczywiście, co pewien czas, prowadzić musiało do konfrontacji.

W okolicznościach nieustającej walki o ograniczone zasoby, potrzeba zajmowania określonego terenu i korzystania z jego dobrodziejstw była jedną z ważniejszych, jakie dana grupa mu-

⁴ Zob. D. Morris, *Ludzkie ZOO*, tłum. P. Pretkiel, Warszawa: Prima, 1997.

⁵ Zob. R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, tłum. K. Sabath, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.

⁶ Zob. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk: GWP, 2001; L. Cosmides, J. Tooby, *Evolutionary psychology and the emotions*, [w:] M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (red.), *Handbook of Emotions*, 2nd Edition, New York: Guilford, 2000, s. 91-114.

⁷ Zob. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Poznań: Zysk i S-ka, 1998; Tenże, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Poznań: Zysk i S-ka, 2001.

siała zaspokoić. Stąd też – wnioskują psychologowie ewolucyjni – tak silnie zakorzeniona jest w człowieku dążność do wytyczania określonych granic, ale również do szybkiej kategoryzacji, postrzegania społecznego otoczenia w opozycyjnych kategoriach „swój – obcy” i kultywowania stereotypów⁸. W środowisku naszych przodków po prostu opłacało się postrzegać naturalne otoczenie jako określony „obszar działań wojennych”, w którym przedstawiciele obcej grupy należy wytepić albowiem stanowią dla nas bezpośrednią konkurencję i przeszkodę w swobodnym dostępie do ograniczonych zasobów.

Studium terytorializmu *Homo sapiens* s. szczególnie dokładnie przedstawił w swojej pracy *O naturze ludzkiej* socjobiolog Edward O. Wilson⁹, gdzie z łowiecko-zbierackiej przeszłości gatunku wywodził on naturalne źródła agresji względem obcych i altruizmu w stosunku do przedstawicieli własnej grupy. Jako że mechanizmy (w tym i skłonność do terytorializmu) zakodowane w ludzkiej biologii drogą doboru naturalnego zmieniają się w tempie nieporównywalnie wolniejszym aniżeli ewolucja kulturowa, ów prehistoryczny sposób myślenia i postrzegania rzeczywistości, pomimo korzystania z cywilizacyjnych zdobyczy i bytowania w miastach strukturalnie bieżąco odległych od grup łowiecko-zbierackich, funkcjonuje w sposób praktycznie niezmienny. Bez względu na otaczające nas czynniki, zmusza nas on mimo wszystko do wydzielania własnej przestrzeni, swojej lokalności, ograniczonej do nas samych i osób nam najbliższych.

W warunkach „ludzkiego ZOO”, przy olbrzymim zagęszczeniu ludności, terytorializm z pewnością będzie dochodzić do głosu, trudno jednak wnosić, w jaki sposób zacznie się przejawiać. Niewykluczone, że terytorializm *Homo sapiens* s. da w dzisiejszych czasach o sobie znać właśnie jako określony styl życia, pod postacią *cocooningu*.

Ponieważ skłonność do wydzielania terytorium trudno jest stłumić, podobnie jak inne naturalne potrzeby (potrzeba snu, bezpieczeństwa etc.), zaspokajanie owej skłonności może okazać się w warunkach społeczeństwa konsumpcyjnego szansą na stworzenie dochodowego sektora. Potrzeba „ucieczki w kokon” wytworzyła niszę rynkową, na którą producenci odpowiedzieli zalewając rynek sprzętem, meblami, gadżetami przeznaczonymi do upiększania domu. W połowie lat 90. XX wieku pojawiły się w Polsce pierwsze sklepy oferujące tego rodzaju ofertę, daleko inne aniżeli „zwykłe” sklepy z meblami i akcesoriami do wystroju wnętrz: wytwory rzemiosła, niegdyś – zdawałoby się – zarezerwowane dla domów na wsi ewentualnie szlacheckich dworów, meble ręcznie robione i zdobione, z drewna, płótna, skóry, nieco surowe, ale niepozbawione uroku, ozdoby nieco naiwne w formie, trące folklorem, często nawiązujące do wybranych regionów etnicznych (np. Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej) o wyraźnie rustykalnym charakterze. Owe „Składy rzeczy ładnych” (jak zwał się jeden z tego typu sklepów), przypominały prawdziwą hurtownię stosunkowo tanich „antyków”, tyle tylko, że każdy z eksponatów wyprodukowany został bardzo niedawno.

Popularność takiej oferty znakomicie widoczna jest również na portalach aukcyjnych, gdzie dużym zainteresowaniem cieszy się wszelkie „rękodzieło”, ale także stare przedmioty, od starych żelazek, przez lampy naftowe, mosiężne moździerze, filiżanki „z epoki”, kałamarze, wyroby z wikliny, ręcznie lepiące garnki, srebrne łyżeczki, litografie i szkice, abażury, gramofony itd. Wnosić można, że *cocooning* to nie tylko zamykanie się w kokonie, ale przyozdabianie tego kokonu na specyficzną, swojską, lokalną nutę. „Kokon” tworzony w ten sposób ma być nie tylko bezpieczną odskocznią od zewnętrznego świata, ma on nie tylko uspokajać, ale także zauroczyć, zachwycić, przypomnieć, jak to „drzewiej bywało...”. Czym innym jest zatem potrzeba posiadania własnych czterech ścian, swego niekwestionowanego terytorium, a jeszcze czym innym dążenie do zapełnienia tej przestrzeni przyjaznym dla oka sprzętem, ozdobami, stonowaną barwą i dziesiątkami bibelotów.

⁸ Zob. M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, tłum. M. Koraszewska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2002.

⁹ Zob. E.O. Wilson, dz. cyt.

Wracając do teorii psychologii ewolucyjnej i socjobiologii, w przypadku takich działań ten zespół hipotez może okazać się nie do końca satysfakcjonujący. Można co prawda wskazywać na działania takich gatunków jak altannik¹⁰, które w okresie godowym budują imponujące gniazda – prawdziwe altany – do których znoszą znalezione w okolicy sreberka, szkiełka, kolorowe kamyki a nawet barwne piórka, płatki i całe kwiaty. Strategie altanników nie będą się jednak szczególnie różnić ze względu na obszar ich występowania czy też indywidualne zapamiętywania na to, co w altance powinno się znaleźć. W przypadku ludzi indywidualne pojęcie odpowiednio przyozdobionego mieszkania, czyli odpowiedniego kokonu, może znacznie się różnić w zależności od kultury i historii. Wspólna, ponadkulturowa jest jedynie potrzeba posiadania swojego miejsca, które dopiero potem można przyozdobić i – na swój sposób – uczynić wyjątkowym. W czasach społeczeństwa ponowoczesnego wiele wskazuje na to, że „kokonowy terytorializm” obierać będzie formę nawiązującą do lokalnego dziedzictwa regionu, folkloru, rękodzieła, tradycji, choćby miała być ona przetworzona i ponownie zapodana konsumentowi przez współczesny rynek.

Czynnik drugi: autostymulacja

W przeciwieństwie do potrzeby określenia swojego terytorium, która jest – przynajmniej z punktu widzenia nauk ewolucyjnych – podstawowa i uniwersalna (i silnie powiązana z potrzebą bezpieczeństwa), skłonność do upiększania owej lokalizacji poprzez gromadzenie określonych rzeczy, zupełnie jak w przypadku kultywowania swojego hobby, ma źródła w zaspokajaniu potrzeb znacznie wyższego rzędu¹¹. Odczuwanie przyjemności związane z określonymi działaniami (np. zbieraniem znaczków, sklejaniem modeli czy graniem na instrumentach muzycznych), a w związku z tym cykliczne powtarzanie tych czynności, można wyjaśnić, choćby odwołując się do teorii behawiorystycznej opisującej mechanizm warunkowania instrumentalnego, gdzie pozytywne wzmocnienie – nagroda – zwiększa prawdopodobieństwo ponownego wystąpienia działania, które zostało w ten sposób wzmocnione¹².

Mechanizm ten działa również w wypadku samo-nagradzania, co znakomicie zostało opisane na przykładzie szczura, wspomnianym choćby przez Ernsta Pöppela w pracy pt. *Granice świadomości*¹³. Badacze wprowadzili do mózgu gryzonia ultracienką elektrodę, która trafiała wprost w ośrodek nerwowy odpowiedzialny za odczuwanie przez zwierzę przyjemności. Zwykle elektrodę uruchamiał badacz, który dzięki temu mógł modyfikować zachowania zwierzęcia w stronę tych pożądanych. Tym razem jednak przycisk uruchamiający elektrodę umieszczono w terrarium szczura, w jego bezpośrednim zasięgu. Zwierzę szybko odkryło, że wciskanie przycisku dostarcza mu bardzo pozytywnych bodźców, ono samo, przynajmniej wiele na to wskazywało, dosłownie „zastygało w rozkoszy”. Rezultat był taki, że szczur praktycznie zrezygnował z wszystkich działań, poza wciskaniem przycisku, w ostateczności doprowadzając się do skrajnego wycieńczenia (zwierzę zrezygnowało nawet z przyjmowania pokarmu i płynów). Dopiero odłączenie szczura od aparatury przez naukowców uratowało mu życie.

¹⁰ Zob. J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, tłum. J. Weiner, Warszawa: PIW, 1998.

¹¹ A. Maslow, *A theory of human motivation*, „Psychological Review” 1943, nr 4, s. 370-396.

¹² Zob. K.-J. Tillmann, *Teorie socjalizacji: społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, tłum. B. Bluszcz, B. Miracki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996; B.F. Skinner, *Zachowanie się organizmów*, tłum. K. Dudziak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.

¹³ Zob. E. Pöppel, *Granice świadomości. O rzeczywistości i doznawaniu świata*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa: PIW, 1989.

Nie ma podstaw przypuszczać, że w przypadku ludzi mechanizm auto-warunkowania nie działa w sposób analogiczny. Szczęśliwie, bodźce dostarczane sobie w ten sposób rzadko kiedy mają siłę tak przemożną jak elektroda wprowadzana wprost do mózgu. Tak silny efekt mogą wywoływać określone środki w postaci narkotyków i tym samym – na skutek samo-bodźcowania – wywoływać mogą bardzo silne uzależnienie i doprowadzać do samo-wyniszczenia.

W jednej z prac¹⁴ stawiałem tezę, że specyfika popkultury polega właśnie na umiejętnym auto-stymulowaniu się konsumentów. Przemysł marketingowy prezentuje im określony produkt, oni zaś decydują o jego nabyciu i tym samym – stymulowaniu się poprzez obraz, dźwięk, określone emocje itd. Działanie to – jak w przypadku wspomnianego wyżej gryzonia – może mieć charakter samo-nagradzający i przyczyniać się może w pewnym stopniu do uzależniania się od określonej oferty. Jest to rzecz jasna taktyka, która z założenia przynosić ma korzyści obu stronom. Producentom zapewnia zyski, konsumentom natomiast – przyjemność, dobre samopoczucie, szeroko rozumiane poczucie posiadania upragnionego towaru.

Cocooning, jako jeden z elementów obecnych w dobie popkultury, w ten pejzaż auto-stymulacji wydaje się wpisywać bardzo dobrze. Nie ma on oczywiście wpływu tak wyniszczającego i bezwzględnie jak elektroda z pracy Pöppela, jednakże może on być na tyle silny, że skłania jednostkę do podążania obraną, utartą drogą. Przyzwyczajenie, czy jak określają to bardziej fachowo fizjologowie – habituacja – stanowi w życiu istot żywych bardzo istotny element stanowiący coś na kształt bezpiecznego kierunkowskazu. Zwierzęta z olbrzymią łatwością przyzwyczajają się do elementów otoczenia, które zdają się świadczyć – przynajmniej w ich przekonaniu – o bezpieczeństwie. Elementów tych poszukują później na wszelkie sposoby, co jednocześnie może przyczyniać się do zwiększania szans na przetrwanie: w ten sposób w warunkach naturalnych, niejako instynktownie, skuteczniej odnajdują faktyczne schronienie. Konrad Lorenz opisywał dla przykładu gęś¹⁵, której w nawyk weszło wbieganie po schodach i zahaczanie przy okazji o niewielkie pomieszczenie w połowie drogi, choć wcale nie zamierzała tam zostawać. Wbiegała na kilka sekund i wybiegała z pomieszczenia, i to nawet w chwili silnego pobudzenia emocjonalnego, co przypominało ludzką nerwicę natręctw, kiedy ludzie robią coś tylko po to, by zmniejszyć nieprzyjemne napięcie związane z niewykonaniem jakiejś, nawet bezsensownej, czynności (np. następowania na płytki chodnikowe a nie przerwy między nimi itd.). Ominięcie pomieszczenia wprawiało gęś w stres i zmniejszało jej poczucie bezpieczeństwa¹⁶.

Porównywanie przyzwyczajęń gęsi gęgawy z kultywowaniem ludzkiego hobby, w tym *cocooningu*, może wydawać się niedorzeczne, jednak jest tak tylko na pozór. Z jednym i drugim zestawem zachowań bardzo silny związek mają emocje, w szczególności emocje związane z poczuciem bezpieczeństwa. Jest to „motyuator” ewolucyjnie bardzo stary, związany z funkcjonowaniem tzw. układu limbicznego w mózgu, struktury zwanej w żargonie neurologów „gadzi mózgiem”¹⁷, a więc narządu obserwowanego u naszych bardzo dalekich przodków, w tym gadów i ptaków. Napięcie związane z zagrożeniem oraz spokój wynikający z poczucia bezpieczeństwa mają – neurologicznie – identyczną naturę zarówno u gęsi, jak i u *Homo sapiens s.* (można więc wnosić, że neurobiologiczne podłoże redukcji napięcia u gęsi w chwili, gdy kultywuje

¹⁴ T. Kozłowski, *Elementy transmisji proto-kulturowej w społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 2-3, s. 209-226.

¹⁵ Zob. K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa: PIW, 1996.

¹⁶ Istnieją powody, by przypuszczać, że za tego rodzaju reakcje odpowiadają u zwierząt i ludzi analogiczne struktury mózgowe. Zarówno w przypadku ludzi, jak i wyższych kręgowców (ptaków i ssaków) strukturą odpowiedzialną za kultywowanie przyzwyczajęń, w tym również działań mających charakter samo-warunkowania i samo-nagradzania, jest międzymózgowie (również układ limbiczny odpowiedzialny za odczuwanie określonych emocji, por. D. Kimble, *Układ nerwowy i mózgowie*, [w:] Tenże, A.M. Dolman (red.), *Biologiczne mechanizmy zachowań*, tłum. M. Siemiński, Poznań: Zys i S-ka, 2001).

¹⁷ Zob. H. von Ditfurth, *Duch nie spadł z nieba*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa: PIW, 1979.

swój prosty nawyk oraz komfortu potęgowanego realizowaniem ulubionych czynności – hobby – jest bardzo zbliżone). Z tego też względu, z punktu widzenia współczesnej neurobiologii, kultywowanie przyzwyczajeń, w tym przystrajanie swojego domu, może być tłumaczone jako wysublimowane działanie o charakterze auto-stymulacyjnym: przyczynia się do powiększania poczucia bezpieczeństwa, podczas gdy zaprzestanie tego rodzaju działań może prowadzić do wyraźnie odczuwanego, emocjonalnego dyskomfortu.

Cocooning, jak przystało na autostymulację w dobie ery konsumpcyjnej, a więc komercjalizacji wrażeń, obiecuje cały zestaw określonych pozytywnych emocji i wyposaża je w określoną ideologię. Jest ucieleśnieniem ideału konsumpcjonizmu i komercjalizacji wrażeń. O tym, że w kierunku tym drzemie olbrzymi potencjał świadczy choćby sytuacja na rynku usług z obszaru architektury wnętrz. Jak twierdził jeden z ekspertów:

Rynek projektowania architektury wnętrz rozwija się bardzo dynamicznie. Najnowsze trendy, materiały, technologie i urządzenia są obecne i coraz szerzej dostępne w Polsce. Projektanci mają coraz więcej możliwości kreowania przestrzeni wnętrza. Polska rzeczywistość to brak doświadczeń w relacjach pomiędzy klientem/inwestorem a projektantem wnętrz. Obecne pokolenia są pierwszymi w Polsce korzystającymi powszechnie z tego rodzaju usług¹⁸.

Tworząc konkretne linie produktów, *cocooning* stara się konsumentom zapewnić poczucie bezpieczeństwa, odrębności od złego, nieprzyjemnego świata zewnętrznego, prawdziwego azylu. Wrażenie to jest konkretnie wyceniane i stanowi istotę biznesu, który wokół idei *cocooningu* narasta. Ulegający idei *cocooningu* tworzą zatem wokół siebie lokalność obudowaną konkretnymi emocjami, a ponieważ wrażenie to obudowane jest określoną filozofią, że tylko to, co wewnętrzne, bliskie, intymne, lokalne jest tak naprawdę prawdziwe, szczere, godne uwagi, konsumenci otrzymują cały strumień pozytywnych emocji związanych z kultywowaniem tego typu nawyków.

Czynnik trzeci: prywatna lokalność jako wyraz indywidualizmu

Na siłę tego ideologicznego czynnika zwracał uwagę – między innymi – Richard Sennett w swojej pracy *Upadek człowieka publicznego*¹⁹. Wskazywał on na to, że indywidualizm oraz zwrot w stronę prywatności jest produktem w kulturze Zachodu stosunkowo świeżym, nieobecnym jeszcze w wieku XVIII, w wieku XIX zaś stawiającym pierwsze, odważne kroki. Życie publiczne, jak opisywał je autor *Korozji charakteru*, przez większość zachodniej historii odznaczało się znaczną bezpośredniością w stosunkach międzyludzkich. Na ulicy praktycznie każdy mógł zagadnąć każdego, uliczny tłum, choć anonimowy, nie był względem siebie zobojętniały. Wymiana informacji, rozmowy na różnorakie tematy, miały miejsce wszędzie, w szczególności w karczmach, i to pomiędzy przedstawicielami różnych stanów. Przestrzeń publiczna w niektórych miejscach potrafiła stanowe różnice zatrzeć i przynajmniej na krótki czas uczynić ludzi równymi sobie. Opozycje prywatne – publiczne, globalne – lokalne, nie miały wówczas większego sensu.

Również ówczesny teatr przedstawiał się jako egemplifikacja publicznych zwyczajów, gdzie wybrane fragmenty sztuki spotykały się np. z żywą, nieskrywaną polemiką wprost z wi-

¹⁸ J. Niezgoda, *Rozmawiamy o wnętrzach*, portal internetowy www.artdesign.pl, artykuł dostępny pod adresem: www.artdesign.pl/?t=artykuly/art995 (dostęp z dn. 30 V 2012).

¹⁹ Zob. R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Janowska, Warszawa: Muza, 2009.

downi, aplauzem zmuszającym aktorów do powtarzania swoich kwestii lub wręcz przeciwnie, dezaprobatą tak żywiołową, że zmuszającą znienawidzone postaci – grane wszak przez niewinnych aktorów – do opuszczenia sceny.

Dopiero z czasem – ciągnął swój wywód Sennett – tłumy na ulicach zubożały, wzrok przechodnia utkwiał gdzieś daleko przed nim samym, widownie w teatrach zaś ucichły i po dziś dzień czekają z brawami do samego końca przedstawienia (wyjątek mogą w tym punkcie stanowić jeszcze kabarety, gdzie reakcja widowni jest spodziewana i oczekiwana). Co znamienne, we wcześniejszym okresie coś takiego jak prywatność – przynajmniej rozumiana w dzisiejszych kategoriach, budowania przestrzeni zarezerwowanej dla siebie i najbliższych – jeszcze nie istniała. Można by zaryzykować twierdzenie, że idea *cocooningu* trafiłaby wówczas na wyjątkowo mało podatny grunt. Rezerwa przed tym, co publiczne nie została jeszcze „wymyślona”, dlatego też pomysł zamykania się w prywatnym kokonie nie znalazłby sympatyków i naśladowców.

Dopiero wiek XIX przyniósł na tym polu wyraźne zmiany²⁰. Przyczynić się do tego miały zwłaszcza produkcja masowa oraz Freudowska psychoanaliza. Produkcja na ogromną skalę zalała rynki – po raz pierwszy w historii – bogactwem wyrobów, które cechowały się wielkim podobieństwem²¹. Tani produkt, tym chętniej wówczas nabywany, miał jeden wyraźny minus: oznaczał jednocześnie zgodę na upodobnienie się do dużej grupy innych ludzi. Tego rodzaju środowisko, niejako w sposób naturalny zmuszało ludzi do zadawania sobie pytania o to, kim tak naprawdę są. Wobec tak shomogenizowanych tłumów jako logiczne wyjście jawił się odwrót w stronę swojej prywatności, w tym również indywidualnej psychiki. Atmosferę tę potęgowały typowe dla czasów wiktoriańskich nakazy z nieujawnianiem się ze swoimi emocjami, podtrzymywanie fasady uświęconej określonym obyczajem. Zewnętrzna, powierzchowna identyczność i stłumienie odczuć zaowocowały większą koncentracją ludzi na tym, co faktycznie odczuwali (albo co zdawało im się, że odczuwają). Wówczas to – o czym zresztą pisali choćby Igor S. Kon²² i Roy F. Baumeister²³ – rozkwitały takie formy jak dzienniki i pamiętniki, a zatem wszelka literatura mocno skoncentrowana na introspekcji.

Trend ten najpełniej wyraził się w myśli Zygmunta Freuda, który – jak nikt dotychczas – zwrócił uwagę nie tylko na skrywane przez ogół emocje i tłamszącą rolę kultury, ale również na emocje i motywacje całkowicie nieuświadomiane. Odwrót w stronę świata prywatności przypieczętowany został przez współczesną psychologię, która niejako zmusiła ludzi do koncentrowania się na sobie samych, na swoich tłumionych pragnieniach i analizie ich niespodziewanych i nieinterpretowanych dotychczas przejawów: przeżyć czy snów. Psychoanaliza w zupełnie nowym świetle ukazała również same przedmioty, jakimi ludzie skłonni byli się otaczać, również – a może zwłaszcza – w swoich domach. Torebki, kapelusze, ulubione powieści, ale i meble, obrazy i ich ramy, myśliwskie trofea, kształt biżuterii etc. w świetle teorii Freuda nagle zyskiwały dodatkowy walor: świadczyły o wszelakich tłumieniach, kompleksach Edypa i Elektry, fallicznych odniesieniach i przejściach od faz analnych po genitalne... Proces zapoczątkowany odkryciem dzieciństwa a zwieńczony psychoanalizą, która przeorała wówczas nie tylko współczesną psychologię, ale i masową wyobraźnię, skutecznie przekierował uwagę zachodniego świata „do

²⁰ Zdaniem Sennetta można przyjąć, że już filozofia Rousseau stanowiła pewną ich zapowiedź, w szczególności idea dzieciństwa jako okresu, w którym należy szczególnie dbać o prawidłowy rozwój psychiki. Wywody te ukazały dla Zachodu pojęcie wewnętrznego rozwoju człowieka w zupełnie nowym – niż dotychczas – świetle, samego człowieka zaś jako odrębny, szlachetny i niepowtarzalny w każdym przypadku twór natury, które to cechy – w ocenie francuskiego filozofa – społeczeństwo i cywilizacja bezpowrotnie wypacza.

²¹ Zob. B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Janowska, Warszawa: Muza, 2008.

²² Zob. I.S. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Synugina, Warszawa: PIW, 1987.

²³ R.F. Baumeister, *How the self became a problem: a psychological review of historical research*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1987, nr 52, s. 163-176.

wewnątrz” jednostki w stronę jej życia prywatnego, podczas gdy wszelkiej zewnętrzności, również tej czysto przestrzennej, nadawał dodatkowe, niekoniecznie pozytywne przymioty. Świat zewnętrzny zaczął być postrzegany jako ograniczający, wrogi okupant, którego celem jest kolonizacja prawdziwego „ja”. Wpływ zewnętrzny zaczął być łączony z ogólnie rozumianym psem tego, co natura zaplanowała jako doskonałe i dziewicze.

Dziś poglądy osobistego rozwoju wydają się czymś najzupełniej naturalnym i oczywistym, więcej – moralnie szczytnym, jednak – przynajmniej zdaniem Sennetta – jest to w prostej linii kontynuacja tradycji, która jeszcze przed Freudem i Rousseau była Europie najzupełniej obca. Od tego czasu jako prawdziwe i szczere ludzie uczą się traktować tylko te relacje, które uważają za głębokie i intymne, a co za tym idzie – prywatne, ograniczone do przestrzeni, również w sensie fizycznym, najbliższej. To, co publiczne, trzecioosobowe, bardziej oficjalne – postrzegane jest jako sztuczne, niesatysfakcjonujące, stanowiące w najlepszym razie uzupełnienie tego, co w życiu człowieka najbardziej kluczowe, tego, co tworzy jego rdzeń.

Pogląd ten znajduje zresztą dobitny wyraz w klasycznej teorii socjologicznej, gdzie Tönniesowskiej *Gemeinschaft* przeciwstawiona jest *Gesellschaft*, solidarności mechanicznej – organicznej, grupie pierwotnej – wtórnej, itd.²⁴ Społeczeństwu jako anonimowej sile przeciwstawiona jest rodzina, której wzór postrzega się jako ostoję, miejsce, do którego można uciec przed złym, zewnętrznym światem. Miejscem takim – w sensie przestrzeni – staje się tym samym dom. A waler szczęśliwych, sielankowych społeczności zyskują te, w których jest szansa na wiele bezpośrednich relacji: małe miasteczka i wsie. Chłodnej, bezimiennej globalności przeciwstawia się zatem ciepłą, spersonifikowaną lokalność, z całym jej dobrodziejstwem, w najprzeróżniejszych sferach: psychicznej, społecznej, ale i tej *stricte* fizycznej. *Cocooning* postrzegać można jako wyraz dążności za taką lokalnością, która przejawia się zarówno w poszukiwaniu idealnej przestrzeni prywatnej, upiększaniem jej, ale także w powrocie do owych prawdziwych, „pierwotnych” – jak rzekłby zapewne Cooley – relacji ze znaczącymi Innymi. Odwrót w stronę prywatnej lokalności, który obiecuje idea *cocooningu*, to nic innego, jak obietnica uczynienia znaczącym i nieanonimowym każdego aspektu życia, ale także stania się kimś wyjątkowym i poszukiwania możliwości do wyrażenia swojego „ja”. Miejsca urządzone po swojemu; znaczenia, które nadawane są poszczególnym przedmiotom (zwykle przedmiotom opatrzonym wysokim „współczynnikiem humanistycznym”, np. starym fotografiom, listom, pamiątkom, pamiątkom etc.); osoby z najbliższego rodzinnego otoczenia, ale też osobiste relacje z osobami z sąsiedztwa sprawiają, że lokalność budowana tym sposobem staje się wyrazem tęsknoty za indywidualnym rozwojem i nadaniem znaczenia swojemu życiu.

Podobnie zresztą jak w XIX wieku ludzie poszukiwali możliwości odróżnienia się od siebie, tak i dziś istnieją „enklawy”, które programowo starają się odrzucać masowość i które zakładają sobie powrót do tego, co lokalne i swojskie. Wyrazem takich dążeń jest coraz popularniejsza, choć w dalszym ciągu bardzo niszowa – filozofia *slow movement*²⁵.

Narodziła się ona jako odpowiedź na ofertę *fast food*, wówczas pod pojęciem *slow food*, czyli mody na jedzenie dobre, przyrządzane z poszanowaniem lokalnej tradycji, bez sztucznych dodatków, którego spożywaniu towarzyszy pielęgnowany, prawdziwy rytuał uroczej codzienności: zamiast umasowanego cheeseburgera – wypiekany samemu chleb, ubijane masło i kozi ser zakupiony u dostawcy znanego nam z imienia i nazwiska itp. Pojęcie *slow food* rozrosło się z czasem do szerszego terminu, *slow movement*, definiującego cały styl życia: bez pośpiechu, z poszanowaniem dla siebie i innych, gdzie dominują bezpośrednie relacje, koncentracja na „prawdziwych” potrzebach (nie tych kreowanych przez przemysł popkulturalny), skupienie na realizacji swoich marzeń, indywidualny rozwój, czytanie książek, popołudniowa kawa na

²⁴ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN, 2002.

²⁵ Zob. A. Kamińska, *Miastowi. Slow food i aronia losu*, Warszawa: Trio, 2011.

mieście, prawdziwy powrót do źródeł. *Cocooning* jawić się może w tym wypadku jako trend, który doskonale uzupełnia założenia *slow movement*.

Czynnik czwarty: epidemia narcyzmu i zanik kapitału społecznego

Istnieje bogata literatura wskazująca na rozprzestrzenianie się w kulturze Zachodu zachowań narcystycznych²⁶. Można zaryzykować tezę, że jest to w znacznej mierze konsekwencja wpływu czynników zarysowanych przeze mnie wcześniej, czyli psychoanalitycznej obsesji na punkcie własnych emocji i tajemniczych meandrów swojego życia psychicznego. Freudyzm prawdopodobnie zasiał wówczas narcystyczne ziarno, które w dobie popkultury wzrosło i wydało tak obfity plon. Popkultura ze swoim zorientowaniem na klienta tendencje te bardzo skutecznie wzmacnia. Mówiąc obrazowo, zaimkiem najchętniej przez przemysł popkultury używanym jest „ty” (w domyśle: ty – nasz klient): Jesteś dla nas najważniejszy. Twoja satysfakcja to nasz cel. Chcemy wyjść naprzeciw twoim potrzebom. Twój czas, twoje pieniądze, twoje dobre samopoczucie... etc. Klient od kilkudziesięciu lat, od czasu gdy kultura masowa zaczęła stawiać pierwsze nieporadne kroki, gdy kapitalizm – jak mawia Benjamin Barber – przeszedł do stadium hiperkapitalizmu²⁷, gdzie podaż znacznie przekracza popyt, klient ów został postawiony w samym centrum. Walka o jego względy na każdym polu, w każdym sektorze gospodarki, jest zażarta jak jeszcze nigdy wcześniej. Klient jest dziś rozpieszczany, a jego swoistą mantrą staje się pamiętne: „płacę – wymagam”. Trudno się zatem dziwić, że – przyzwyczajany do takiej postawy – współczesny konsument wykazywać może cechy typowe dla osobowości narcystycznej. Taki zestaw niejako umacniany jest przez rynek.

Najpełniejszym – jak sądzę – przejawem tej tendencji jest popularność portali społecznościowych. Bezpardonowy atak m.in. na tego rodzaju ofertę przeprowadził swego czasu Andrew Keen²⁸, wskazując na jej fasadowy charakter. Jego opinia wydaje się bardzo jednostronna, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę różne nowatorskie przejawy aktywności internautów, na które wskazywali już Manuel Castells czy Patricia Wallace²⁹, a na polskim gruncie choćby Anna Maj³⁰. Zrzeszeni internauci potrafią generować wiedzę, mechanizmy te wydają się bardzo oryginalne, nie zmienia to jednak faktu, że popularności portali społecznościowych, bez względu na „kapitał”, a zatem i „zysk”, który generują, towarzyszą określone postawy i osobowości. W niedawnych badaniach³¹ wykazano, że znaczna część użytkowników najpopularniejszego obecnie portalu społecznościowego, Facebooka, to osobowości typowo narcystyczne. Można wnosić więc, że użytkownik taki, teoretycznie otwarty na kontakty z nowymi ludźmi, w gruncie rzeczy używa portalu do promocji samego siebie, tworzenia galerii ze swoim udziałem, informowania innych

²⁶ Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971; J. Rifkin, *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003; Ch. Lasch, *The culture of narcissism*, New York: Warner Books, 1979; S. Brenton, R. Cohen, *Polowanie na ludzi*, tłum. A. Stawowy, Warszawa: Muza, 2004; A. Keen, *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, tłum. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007; S. Mehdizadeh, *Self-presentation 2.0: narcissism and self-esteem on Facebook*, „Cyberpsychology, Behavior and Social Networking” 2010, nr 4, s. 357-364.

²⁷ Zob. B. Barber, dz. cyt.

²⁸ Zob. A. Keen, dz. cyt.

²⁹ Zob. M. Castells, *Galaktyka internetu. Refleksje nad internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2003; P. Wallace, *Psychologia Internetu*, tłum. T. Hornowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2001.

³⁰ Zob. A. Maj, *Wikifizacja wiedzy, Travel 2.0 i globalhood*, [w:] też, M. Derda-Nowakowski (red.), *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe Ex Machina, 2009, s. 143-168.

³¹ Zob. S. Mehdizadeh, dz. cyt.

na temat tego, co u niego się aktualnie dzieje, jakiej słucha muzyki i co właśnie „załajkował” (czyli „polubił”, klikając w służącą temu ikonę).

Epidemia narcyzmu, relacjonowana również przez Jeremy’ego Rifkina³², wzmacniana przez popkulturę i znajdująca wyraz w formie portali społecznościowych, może więc bardzo dobrze współgrać z modą na *cocooning*, który – podobnie zresztą jak Facebook – oferuje możliwości zagospodarowania własnego profilu, tworzenia galerii, biblioteki ulubionych linków etc. – polega na tworzeniu tylko swojej przestrzeni, w której przebywanie staje się jednocześnie szczególnego rodzaju auto-afirmacją, kultywowaniem swoich potrzeb, ale i swoich gustów. Odpowiednio zagospodarowana przestrzeń prywatna staje się tym sposobem – podobnie jak internetowy profil – naszą wizytówką.

Trudno jednoznacznie orzec, czy zmniejszający się kapitał społeczny (a więc potencjał do działań pro-społecznych i pro-wspólnotowych, znajdujący swoje odzwierciedlenie w postawie obywatelskiej, który cechuje członków danej grupy społecznej), zjawisko, na które ostatnimi czasy socjologowie często zwracają uwagę, jest z narcyzmem powiązane w charakterze przyczynowo-skutkowym. Uznać jednak można, że są to zjawiska współbieżne, *cocooning* zaś może być ich wyrazem. Skoro modne jest dookreślać przestrzeń wokół nas i tym samym „wyrażać siebie” i skupiać na swoim „ja”, zrozumią, że przebywanie w domu powiązane będzie z odczuwaniem przyjemności, a skoro chętniej zostajemy w domu, logicznym jest, że przejawiać się to będzie w mniejszej gotowości do podejmowania działań społecznych. Ale wniosek ten może być również uzupełniony z uwagi na fakt, że zmniejszający się kapitał społeczny wydaje się bardzo silnie powiązany z działaniami mass mediów, a do kontaktu z nimi dochodzi przecież głównie w domu. Zwrócił na to uwagę Robert Putnam w swojej pracy *Samotna gra w kręgle*³³, gdzie wskazał on m.in. na przemożny wpływ mediów, skutecznie zniechęcających do podejmowania jakiejkolwiek działalności politycznej, prospołecznej czy choćby po prostu towarzyskiej, a w rezultacie – do wychodzenia z domu.

Wpływ mediów wydaje się o tyle znaczący, że z dekady na dekadę, od chwili upowszechnienia się wynalazku telewizora, rośnie ilość godzin spędzanych w wolnym czasie przed odbiornikami, jednocześnie również maleje aktywność obywateli odnośnie najróżniejszych „inicjatyw oddolnych”³⁴. Odwrót w stronę *cocooningu* może być zatem z sukcesem podtrzymywany przez ofertę popkulturalną, która stara się coraz skuteczniej nakłaniać do kontaktu z nią, co – za sprawą wpływów z oglądalności reklam – przekłada się rzecz jasna na wymierną korzyść dla producentów tego rodzaju oferty. Niejako „w interesie mediów” jest, by kapitał społeczny, a więc aktywność łącząca się z wychodzeniem z domu, był mniejszy. Aktywny działacz – nawet osiedlowego kółka sympatyków interesującej książki – to automatycznie jeden telewidz mniej, a to oznacza mniejsze wpływy z reklam. W Polsce trend ten obecny jest równie wyraźnie³⁵. Znaczą-

³² Zob. J. Rifkin, dz. cyt.

³³ R.D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008; tenże, *Tuning in, tuning out: The strange disappearance of social capital in America*, „Political Science and Politics” 1995, nr 4, s. 664-683; P. Norris, *Does television erode social capital? A reply to Putnam*, „Political Science and Politics” 1996, nr 3, s. 474-480.

³⁴ Wpływ telewizji może być co prawda bardzo skutecznie niwelowany przez czytanie prasy – okazuje się bowiem, że kontakt z nią skutecznie stymuluje kapitał społeczny. Niestety, pomimo zbawiennego wpływu prasy, cieszy się ona coraz mniejszą popularnością, jej wpływ słabnie, z korzyścią dla audio-wizualnych środków przekazu.

³⁵ Zob. K. Neller, *What makes people trust in their fellow citizens?*, [w:] H. Meulemann (red.), *Social capital in Europe: similarity of countries and diversity of people?*, Leiden: Brill, 2008, s. 103-134; T. Szawiel, *Partie polityczne a społeczeństwo obywatelskie*, [w:] M. Grabowska, tenże (red.), *Korzenie demokracji. Partie w środowisku lokalnym*, Warszawa: ISP PAN, 2000; Taże, tenże, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i spo-*

ny procent dorosłych Polaków pytany o najczęstszą formę spędzania wolnego czasu (również z rodziną) – obiera rozrywkę przed telewizorem³⁶.

Oferta medialna ma jednak jeszcze jedną, bardzo istotną stronę, być może nawet jeszcze silniej związaną ze zjawiskiem tworzenia prywatnej lokalności. Szereg badaczy, prócz Putnama, np. Dafna Lemish³⁷, zwraca uwagę na dezinformacyjny aspekt mediów, które w swoich odbiorcach wytwarzają zgoła fałszywy obraz rzeczywistości. Wskazują oni na fakt tworzenia zupełnie odmiennych od – przykładowo czytelników prasy – wyobrażeń o współczesnym świecie. Eric Uslaner³⁸ wyobrażenia te nazywał zbiorczym terminem: hipoteza spodłonego świata (*mean world hypothesis*), zgodnie z którą świat wokół jest wrogi, dwulicowy, agresywny, egoistyczny, wręcz zabójczo groźny. Politycy, urzędy, ale i zwykli ludzie, sąsiedzi, znajomi z pracy, przechodnie na ulicy, to osoby, którym ufać nie sposób, które tylko czekają na nasze spotkanie, by w jakiś sposób nas wykorzystać. Ulice pełne są zaś – zgodnie z taką hipotezą – psychopatów, morderców, narkomanów i innego, najgorszego elementu.

Przekonanie o spodłonym świecie, tak częste wśród oglądających telewizję (a na pewno częstsze niż oglądających telewizję mniej), dobrze pasuje do założeń idei *cocooningu*, gdzie jedyną bezpieczną przystanią jest własny dom, przestrzeń zaaranżowana przez nas samych, w założeniu odcięta od obcych i szczelnie przed nimi zamknięta.

Podsumowanie

Cocooning, zjawisko, które na kilku stronach starałem się umieścić w nieco szerszym społecznym kontekście, jest – jak sądzę – swoistym, być może niedocenianym, zjawiskiem, będącym znakiem dzisiejszych czasów. Zaszywanie się w domach i potrzeba wytyczania granic swojej prywatnej lokalności uznać można za papieriek lakmusowy przemian społecznych, które obserwujemy w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Dążność do urządzania swojego mieszkania w taki sposób, by stanowiło dla nas osobliwą enklawę, opozycję do tego, co zewnętrzne, wpisuje się – w sposób zdumiewająco spójny – w szeroką socjologiczną mozaikę czasów nam współczesnych, czasów konsumeryzmu, popkultury i postępującego zaniku społecznego kapitału.

Komercjalizacja sfery kultury, nastawienie na zysk i przeorientowanie na klienta, rozrost obszaru usług, a więc wszystkie czynniki łączone na ogół ze społeczeństwem ponowoczesnym, znajdują ujście w nieustającym kulcie klienta oraz w epidemii narcyzmu. Prócz tego, co najmniej od połowy XIX wieku wpływ swój zaznaczają procesy, które prowadzą do upowszechniania się w społeczeństwach Zachodu przekonania o istnieniu opozycji tego, co prywatne i publiczne. Za ich sprawą wierzymy i ufamy temu, co bliskie, intymne, prywatne, lokalne. To, co publiczne, ogólnodostępne i globalne obciążone jest jednocześnie kojarzone z ryzykiem, postrzegane jako płytkie, nierzadko też jako szkodliwe.

teczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001; J. Czapliński, *Polska – państwo bez społeczeństwa*, „Nauka” 2006, nr 1, s. 7-26.

³⁶ J. Stróżyk, *Pierwsza miłość Polaka: telewizja*, internetowe archiwum dziennika „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/artukul/326662.html> (dostęp: 30 V 2012), por. też raport Deloitte z 2009 „Stan demokracji w mediach”.

³⁷ Zob. D. Lemish, *Dzieci i telewizja. Perspektywa globalna*, tłum. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

³⁸ E.M. Uslaner, *Social capital, television, and the ‘mean world’: Trust, optimism, and civic participation*, „Political Psychology” 1998, nr 3, s. 441-467.

Ta ideologia gloryfikująca intymność i refleksyjność jednocześnie każe nam kłaść nacisk na określone sfery życia, od samorozwoju, budowania szczególnych relacji z innymi, poprzez konsumpcję, korzystania ze sprzętów, aż po sposób urządzania mieszkań. Dążność do przebywania w miejscach uznawanych za lokalne i swojskie, stanowiące przeciwieństwo tego, co zglobalizowane i publiczne, świetnie uwidacznia się w popularności agroturystyki. Sporym zainteresowaniem – również w Polsce – cieszą się festiwale promujące *slow food*, tradycyjny, domowy produkt spożywczy. Jednocześnie dostrzegalna jest bardzo intensywna promocja regionów (zarówno pod względem gospodarczym, turystycznym, jak i kulturalnym). Z drugiej strony, niesłabnącym powodzeniem cieszą się portale społecznościowe, wszechstronne urządzenia stanowiące przenośne centra multimedialne z przeznaczeniem dla jednej osoby, czy literatura poradnikowa gotowa życie każdego za względnie niewysoką cenę uczynić pełniejszym i bardziej świadomym.

Procesy te tylko na pierwszy rzut oka pozostają ze sobą całkowicie niezwiązane. Zjawisko *cocooning* i tęsknota za organizowaniem swojej najbliższej przestrzeni (w tym przestrzeni psychospołecznej) pokazuje jednak, że każdemu z nich można spróbować dać wspólny mianownik.

Tomasz Kozłowski (dr): socjolog, pracownik Poznańskiego Kampusu Akademickiego Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa oraz Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Doktorat obronił w Zakładzie Badań Kultury Instytutu Socjologii UMK w Toruniu. Zajmuje się psychologią ewolucyjną, ewolucyjną socjologią popkultury oraz socjologią mediów. Jest autorem m.in. *Kłamię, więc jestem*, *Samotny hulaka. Rzecz o protokulturze ery pop* oraz współautorem *Nagiej małpy przed telewizorem*.

In the search for private locality. Psycho-sociological aspects of *cocooning*

The following text specifies the phenomenon of *cocooning*, which is a lifestyle, typical for western societies, that means isolating from the environment and creating private, local space. In the text the author poses a thesis that *cocooning* is a contemporary example for everlasting need for territorialism and setting borders of residence, which is characteristic for *Homo sapiens s.* Furthermore, it is also a specific form of auto-stimulation as well as the result of impact of particular ideology of individualism that has been gaining ground in Europe since the Modern Age, blooming of which has started at the beginning of XX century in the form of expansion of the psychoanalysis. *Cocooning*, according to the author of present article, results in contemporary times in a certain trend for *slow movement* philosophy and the cult revolving around the culture of locality (manifestation of fondness for particular type of products or agritourism offer).

Taszów – tam, gdzie kończy się droga

Artykuł jest próbą zdefiniowania pojęcia lokalności dla Taszowa – małej, wyludnionej wsi przygranicznej na ziemi kłodzkiej. Niegdyś tętniąca życiem, obecnie zamieniła się w opustoszałą wieś letniskową. Jednak dla wielu osób, mieszkających aktualnie daleko od Taszowa, miejsce to nadal przywołuje ciepłe emocje i wspomnienia z lat młodości, mimo że rzeczywistość jest daleka od idealizowanego obrazu pojawiającego się w ich opowieściach. Magia miejsca i odczucie lokalności okazują się być przede wszystkim szczególną więzią pomiędzy ludźmi, przestrzenią i wspólnie przeżytym czasem, która trwa niezależnie od zmian, jakim podlega realne miejsce.

* * *

Pierwsze spotkanie

W Lewinie Kłodzkim należy skierować się na południe nowo wyremontowaną drogą prowadzącą do Czech. Tuż przed granicą odchodzi w prawo boczna wąska droga. Przy jej początku stoi znak informacyjny – droga bez wyjazdu. Jakby ostrzeżenie, że dalej nie ma już nic, że zbliżam się do końca świata – można albo zawrócić, albo zostać tam na zawsze. Wjeżdżam na nią mimo wszystko. Przede mną jeszcze kilka kilometrów lawirowania między dziurami i wybojami, mozolnego wspinania się zakrętami na rozległą, szeroką wierzchowinę Taszowskich Gór, najbardziej na południe wysuniętej części Wzgórz Lewińskich. Mam wrażenie, że cywilizacja została daleko za mną i wkraczam w niepodzielne królestwo bujnej roślinności, rozpierającej się z całych sił na wszystkie strony. Na niekoszonych łąkach będących jeszcze wcześniej polami ornymi rozpanoszyły się zwarte kępy brzozy, jarzębin i świerków. Wśród nich, z wielkim trudem, można dostrzec zarysy ledwo widocznych bruzd dawnych polnych dróg. Od wielu lat nikt ich nie potrzebował i chyba niewiele osób jeszcze w ogóle pamięta, że te drogi kiedyś tam były. Przy szosie kamienny krzyż, na którym odcisnęły się rysy starości. Metalowe klamry bronią go przed rozpadem, bo nawet kamień okazuje się nietrwały wobec upływu czasu bezlitosnego także dla świętości. A może zafrasowana figura po prostu pękła z żalu, obserwując, jak bardzo zmienia się świat wokół i jak wciąż, od wielu lat, nie może przybrać w tym rejonie stabilnej formy.

Wreszcie jest – zielona tablica z napisem „Taszów”. Co prawda nikt jeszcze nie dopisał pod spodem „koniec świata”, ale i tak wszyscy to wiedzą. Można to wyczuć na każdym kroku, gdy przemierza się wieś, wspinając się wciąż pod górę. Stare, drewniane typowe sudeckie chaty pochylone są nisko ku ziemi, zapadnięte jakby zmęczone ilością zdarzeń, których były świadkami. Zresztą i tak niewiele z nich się zachowało. Większość została zniszczona, a raczej zużyta jako „surowiec wtórny” na potrzeby miejscowej ludności już kilka dekad temu. W górnej części wsi pojawia się za to więcej nowych, klockowatych domków dalekich od tradycyjnych lokalnych wzorców. Wszystkie mają jedną wspólną cechę – zamknięte na cztery spusty okiennice. Te domy

ożywają tylko od czasu do czasu: w weekendy, wakacje, święta. Ale na co dzień stoją martwe, czekające na chwilę, kiedy znów ktoś wpuści światło do ich ciemnych wnętrz, otwierając na oścież drzwi i okna. Powyżej domów droga kończy się na dobre, rozgałęzia się w kilka wąskich ścieżek biegnących w różnych kierunkach – w las i na łąki. Po wojnie celowo zniszczono górny odcinek drogi, zrywając asfalt i zaorując ślad po nim, żeby przypadkiem komuś nie przyszło do głowy, że można beztrudno wędrować szosą aż do samej granicy, która jest tuż-tuż.

Pierwsze wrażenie ze spotkania z Taszowem to nieodparte uczucie smutku, jakie chyba zawsze towarzyszy miejscom końcowym, granicznym, zamkniętym, gdzie nawet droga przestaje prowadzić dalej. Udziela się smutek domów – tęsknota starych chałup za dawnym życiem, które tu niegdyś tętniło, i tęsknota nowych domków letniskowych za życiem w jakiegokolwiek postaci, którego doświadczać tak rzadko. I jedne, i drugie domy obejmowane są coraz bardziej zaciskającymi się, agresywnymi ramionami wkradającej się zewsząd roślinności, której już nie ma kto okiełznać i powstrzymać. Ale jest jeszcze coś innego w tym miejscu na końcu świata – jakaś ledwo uchwytna magia, wyczuwalny szóstym zmysłem *genius loci*, którego nie umiałam nawet zdefiniować. Poczułam tylko, że coś kryje się głębiej w atmosferze tej wyludnionej, a teraz zamienionej w letniskową, przygraniczną wsi. Wystarczyło jeszcze przypadkowe spotkanie z dwoma mieszkańcami i... wsiąkłam na dobre. Tak zaczęło się moje poszukiwanie rozwiązania zagadki Taszowa i jego niezwykłej aury, którą, jak się później okazało, zostało dotkniętych bardzo wiele osób. Niektórzy mówią o magii miejsca, inni o lokalnej tożsamości, jeszcze inni w ogóle zaprzeczają, jakoby w Taszowie był jakikolwiek *genius loci*. „Wiesz jak każda inna, ciągle jakieś sąsiedzkie spory i plotki”. A jednak drugiego miejsca z tak silnie wyczuwalną jego własną atmosferą nie znalazłam wśród żadnego innego zakątka na całej ziemi kłodzkiej.

Magia miejsca

„Tak, Taszów... jest o czym opowiadać i pisać” – z zamyśleniem zaczął swoją wypowiedź jeden z moich rozmówców. W różnych miejscach Polski, ba, nawet za granicą, na wzmiankę o Taszowie u wielu osób oczy zaczynają błyszczeć, wzrok staje się jakby niewidzący, bo patrzący daleko w przeszłość, głos mięknie, podobnie jak wtedy, gdy zaczyna się mówić o ukochanej osobie. To chyba nie przypadek, że w Internecie znajdziemy zarówno spisane po niemiecku wspomnienia wysiedlonego po wojnie rdzennego, z dziada pradziada, mieszkańca Taszowa¹, jak i stronę o Taszowie na Facebooku założoną przez pokolenie obecnych 20-30-latków, którzy zaczęli przyjeżdżać w to miejsce jako dzieci „wewnętrznych imigrantów” tworzących we wsi, w latach 70. XX wieku, drugą powojenną falę osadników.

A tak o Taszowie opowiadała mi jedna z dawnych częstych bywalczyń:

Musi być jakaś magia tego miejsca, skoro miejscowość kilka razy upadała i zawsze się odradzała. Musi być dobra energia w tej okolicy. Chińczycy pewnie powiedzieliby, że jest odpowiednie *feng shui* – wieś osłonięta jest górami, co stwarza poczucie bezpieczeństwa, przez centrum płynie potok, który symbolizuje życiodajną siłę. Większość osób, które przyjechały kiedykolwiek do Taszowa, wpadała w sidła i nie mogła przestać wracać przez kolejne lata lub nawet osiedlała się tam na stałe lub przynajmniej na jakiś czas. Tak, musi być jakiś *genius loci* w Taszowie, jakżeby inaczej wytłumaczyć fenomen miejsca, które przyciągnęło do siebie tylu niezwykłych ludzi, tak różnorodnych i niebanalnych osobowości.

¹ H. Feist, *Meine Erinnerungen*, 1998, s. 1-84, www.harryw.de/old_version/pageID_1713404.html (dostęp: 23.04.2012).

Najpierw byli Niemcy. Czas wielkich gospodarstw, rozwoju, może nie bogactwa, ale z pewnością pracowitego życia przynoszącego bogate zbiory. Po wielu latach od przymusowego opuszczenia Taszowa tuż po wojnie, nieżyjący już jego dawny mieszkaniec wciąż z wielkim sentymentem spisywał swe wspomnienia z dzieciństwa i wczesnej młodości, kiedy cały jego świat związany był z tym miejscem i jego najbliższą okolicą³. Lata powojenne – Taszów ponownie odżył i rozbrzmiewał miękkim, śpiewnym akcentem nowych mieszkańców przybyłych głównie z dalekich wschodnich Kresów, spod Stanisławowa i Tarnopola. Im chyba trudniej było poczuć magię tego miejsca, przywiązać się do niego. Zaniebane gospodarstwa, pozarastane ogrody, nieremontowane domy – „no bo po co dla Niemców dom naprawiać?” Poczucie tymczasowości z pewnością nie sprzyjało tworzeniu więzi z miejscem, z sąsiadami. Nie powstała intymność między człowiekiem a przestrzenią, tak konieczna do zbudowania lokalnej wspólnoty. A bez niej nic trwałego nie mogło powstać. Nowi osadnicy zaczęli wyjeżdżać, szukać tej więzi gdzie indziej, byle jak najdalej od tego ponurego, przygranicznego, zapomnianego przez Boga i ludzi miejsca. Z kilkudziesięciu funkcjonujących tu jeszcze w latach 60.-70. XX wieku gospodarstw⁴ pod koniec tego okresu zostało zaledwie czterech stałych mieszkańców. Taki właśnie Taszów, już prawie nieistniejący, odkryli w połowie lat 70. XX wieku wrocławscy artyści i wolne duchy. Zaczęło się od Teatru Deszczu, który miał próby w jednej ze starych taszowskich chat. I potoczyła się lawina. Zaczęli przyjeżdżać przyjaciele, znajomi, potem znajomi znajomych, jeden mówił drugiemu: „słuchaj stary, jest takie fajne miejsce, blisko granicy, cisza i spokój, no mówię Ci, stary, pełna wolność, jedziemy w najbliższy weekend, zabierasz się z nami?”. Przyjeżdżali i... zostawali. Przez wiele lat główna grupa taszowskich wolnych duchów skupiała się wokół chaty Krystiana i Maryny, do dziś wspominanych przez wiele osób jako kultowe postacie tamtego czasu. To była Grupa Historyków Sztuki. Nieco później, sąsiednią chatę przysposobiła sobie nakładem pracy własnych rąk, Grupa Wolnych Tkaczy. Czy cokolwiek tu utkali, czy cały wysiłek skoncentrował się na remoncie chałupy i samym byciu tutaj, i przetrwaniu, to już nie jest istotne. W ich wspomnieniach tamten czas urasta do rangi legendy, najpiękniejszego epizodu w szalonym okresie młodości tuż po studiach lub jeszcze w ich trakcie. Z kolei w górnej części Taszowa coraz więcej chat przechodziło wówczas w dzierżawę pracowników wrocławskiej Akademii Rolniczej, która miała tam swój ośrodek wypoczynkowo-kolonijny.

Barwy wspomnień

Zarówno ludzie z kręgu historyków sztuki, jak i tkacze, artyści i naukowcy, teraz rozproszeni po całym kraju i prowadzący zupełnie inne życie, na wspomnienie Taszowa ożywiają się, wyciągają wyblakłe czarno-białe fotografie i stare orwowskie przeźrocza o nieco zmienionych już kolorach. Zaczynają płynąć opowieści – barwne, żywe, zabawne, ale i tragiczne, wzruszające, przerażające. Przywoływane czasy wydają się tak bliskie, jakby przedstawiane wydarzenia rozgrywały się dopiero co wczoraj – dawni mieszkańcy i stali bywalcy Taszowa głęboko i mocno wchodzą w dawne emocje i wspomnienia. Magia miejsca i dawnego czasu ożywa ponownie. „A pamiętasz...? Pamiętasz...?” – i kolejne obrazy z przeszłości Taszowa płyną przez wiele

² Rekonstrukcji historii Taszowa dokonano na podstawie rozmów z dawnymi i obecnymi mieszkańcami oraz następujących źródeł: H. Feist, *Meine Erinnerungen...*, M. Staffa, *Słownik geografii turystycznej Sudetów, tom 13, Góry Stołowe*, Warszawa: Wyd. PTTK „Kraj”, 1996, s. 248-249.

³ H. Feist, dz. cyt.

⁴ M. Staffa, dz. cyt., s. 248-249.

godzin, zawieszone między tu i teraz, a tam i wtedy jakby nie było tych 30-40 lat, które minęły niezauważone gdzieś pomiędzy.

To była wielka zabawa w dom, ale z cofnięciem się w czasie. Już samo gotowanie było nie lada wyczynem – trzeba było iść do lasu po drewno, po wodę do strumienia, zdobyć produkty, czyli na przykład nabierać grzyby. I już pół dnia mijało. Dużo chodziło się na spacer, no i oczywiście często odbywały się towarzyskie biesiady. Piwa nigdy nie mogło zabraknąć!

– ze śmiechem opowiada jedna z kobiet tworzących wówczas trzon tej niezwyklej taszowskiej wspólnoty.

Najpiękniejsze było czekanie na gości. Wiadomo było, że zawsze ktoś się zjawi, ale niespodzianką było to, kto tym razem przyjedzie. Nikomu nie śniło się jeszcze o telefonach komórkowych. Na połączenie z Wrocławiem z Lewina czekało się nawet sześć godzin, a i tak ledwo co było słychać. Ale zawsze dom stał otworem i nigdy nie zabrakło w nim gości. Najbardziej cieszyło mnie, kiedy mogłam nakarmić zdżozonych długą podróżą przyjezdnych. Wtedy już samo dotarcie do Taszowa było wielkim przedsięwzięciem, nikt z nas przecież nie miał samochodu, z Lewina szło się pieszo, dźwigając wszystko w plecakach.

„Przez te plecaki – to już opowieść jednej z „tkaczek” – miejscowi ludzie patrzyli na nas początkowo jak na dziwaków. Oni nie używali takich sprzętów. W ogóle mam wrażenie, że na niczym już im nie zależało, nie dbali o swoje obejścia, więc tym bardziej musieliśmy się im wydać szaleńcami. No bo któż inny dobrowolnie by wyjechał z miasta i zaszył się na takim totalnym odludziu, i to jeszcze w starej, rozwalającej się chacie, którą trzeba było w nieskończoność remontować. I jeszcze chciało się tym dziwakom uprawiać ogród!” – moja rozmówczyni śmieje się na wspomnienie niedowierzania, z jakim kilku pozostałych jeszcze we wsi osiedleńców z Kresów patrzyło na poczynania młodych ludzi:

Traktowali nas jak nietypowych turystów. A my za wszelką cenę chcieliśmy być tutejsi, lokalni, przywrócić życie do opuszczonej wioski, odtworzyć dawne tradycje upraw i rzemiosł, stąd też pomysł na tkactwo. Sporo czasu minęło, zanim przestaliśmy być «obcy». Poza tym byliśmy też trochę niewygodni dla lokalnych mieszkańców – mimo woli byliśmy przecież świadkami ich życia, nie zawsze zanego i uczciwego, i to chyba najbardziej im się w nas, «przyjezdnych miastowych», nie podobało...

Siła pamięci

Ze wszystkich wypowiedzi tkaczy i historyków sztuki przebija wielki sentyment, jaki mają oni do Taszowa i do czasu, który tam kiedyś przeżyli. A przede wszystkim do ludzi, z którymi wówczas tworzyli tę niewielką, ale niezwyklej taszowską wspólnotę – ich własną prywatną lokalność. I mimo że ich drogi się rozeszły, to Taszów żyje w nich nadal swoim własnym życiem, coraz bardziej odrębnym od prawdziwego miejsca, którym jest teraz, po wielu latach. Fenomen Taszowa tkwi także w ogromnej rozciągłości czasoprzestrzeni w meandrach ludzkiej pamięci. Większość tkaczy spędziła w tym miejscu zaledwie rok czy półtora, potem przyjeżdżając tylko sporadycznie. Historycy sztuki przetrwali znacznie dłużej, ale ich drogi też już dawno się rozeszły i tradycja biesiadnych spotkań w chacie Krystiana umarła (chwilę później niż jej legendarny właściciel), już wiele lat temu. Jakże więc intensywne musiały być emocje, skoro przez w sumie krótki czas wspólnego sąsiedztwa zostało do dziś tyle wspomnień i trwałych przyjaźni,

a słowo Taszów wzbudza niezwykle entuzjazm i być może porusza w sercu najdelikatniejszą strunę tęsknoty, która zawsze pozostaje za miejscem, w którym byliśmy szczęśliwi, choćby przez moment.

Wspólnota?

W rozmowach o Taszowie często przewijają się słowa: wspólnota, wolność i magia miejsca. Ale to tylko w wypowiedziach dawnych bywalców. Obecnych mieszkańców, przedstawicieli trzeciej powojennej fali osadników z lat 90. XX wieku, dziwią takie stwierdzenia: „Jaka magia, ależ tu nie ma żadnej magii w tej zapomnianej przez świat wiosce. No, może jedyną magią jest trwająca co najmniej pół roku zima...”.

Taszów i wspólnota? Proszę pani, to chyba jakaś pomyłka. Proszę zobaczyć, wszyscy szczerze poodgradzani, nowe płoty, nawet szlaban do jednej z posiadłości. Wszędzie tabliczki z zakazem wstępu, bo „teren prywatny”. Kto pani takich bajek o jakiejś wspólnocie naopowiadał? Teraz to prawie sami letnicy w tej wsi, a i tak coraz rzadziej przyjeżdżają, znudzili się. Kiedyś to i może była atrakcja, ale teraz, kiedy tak łatwo w szeroki świat pojechać, komu by się chciało do tego zabitego dechami Taszowa przyjeżdżać. A nawet jak już ktoś przyjedzie na weekend, to ze swoją ekipą i głównie po to, żeby zabawić się we własnym gronie. No wie pani, grill i skrzynka czeskiego piwa. Integracja z sąsiadami nie jest wtedy do szczęścia potrzebna. Ale w sumie, jak impreza jest dobra i mocnych trunków w bród, to może wtedy i magię zaczyna się odczuwać...

„Nie ma żadnej wspólnoty, co najwyżej potworzyły się grupy letników, którzy próbują imponować sobie pieniędzmi, samochodami albo ilością wypitego alkoholu – i to cała magia tej wsi, nie oszukujmy się”.

„Najbardziej niesamowite w Taszowie było to poczucie wspólnoty między ludźmi. To musi być prawdziwa magia miejsca, skoro większość osób po pierwszym przyjeździe od razu łapała bakcyła powrotu”. Barwny tłum niebanalnych postaci: tkacze próbujący stworzyć komunę wspólnego życia na kształt dzieci-kwiatów zafascynowanych kulturą Dalekiego Wschodu; historycy sztuki skupieni wokół chaty Krystiana; artyści maści wszelakiej; naukowcy. Chata Krystiana stała się symboliczną ostoją dla odszczepieńców, niedopasowanych do świata, dla tych, którzy mieli problemy z rodziną – wszyscy się tam przytulali, znajdowali w Taszowie rodzinę zastępczą. „Przyjeżdżałem do Taszowa, wchodziłem do chaty, a w środku Maryna i Dorota krzątające się przy kuchni. I wiedziałem, że tam jest Dom i ciepło”.

No i oczywiście Krystian, dusza taszowskiego świata, artystyczna i niespokojna. Miał niezwykle dar zjednywania sobie ludzi, wszystkich zapraszał do Taszowa – i faktycznie, przyjeżdżali. Stwarzał wokół siebie poczucie wielkiego luzu, swobody, ale jednocześnie wszyscy bardzo się tam nawzajem szanowali. Według chińskiego horoskopu Krystian był spod znaku małpy, a to jedyny znak, który potrafi zmieniać rzeczywistość. I wiesz, coś w tym musi być. Był prawdziwym nieformalnym guru tej grupy. Jego silna osobowość, charyzma, może nie wszystkim przypadła do gustu, ale na większość osób działały jak magnes. No i łapali bakcyła Taszowa.

A co teraz? Izolacja i zamknięcie ponad wszystko. Za dużo indywidualnych jednostek, a to zawsze niebezpiecznie blisko egoizmu. W miejsce otwartych dawniej na oścież drzwi – „selekcja” ludzi i brak czasu. A może po prostu brak charyzmatycznego lidera?

We wszystkich wspomnieniach przewijają się stwierdzenia, że to był trudny okres. Stąd w tamtych czasach wspólnota stała się wręcz koniecznością. Niczego nie było. Ludzie musieli liczyć na siebie nawzajem i wspólnymi siłami tworzyć wieś od nowa. Pomiędzy domami, tam gdzie teraz wyrosły gęste chaszcze pełne pokrzyw, wydeptane były liczne ścieżki. Pomoc sąsiedzka była niezbędna, by przetrwać – wciąż trzeba było coś pożyczać, pomagać sobie w pracach budowlanych, dzielić się niewielką ilością trudno wówczas dostępnych, a banalnych z dzisiejszej perspektywy, przedmiotów – śrubki, młotek, siekiera, łopata. Teraz ścieżki zarosły. „Płoty, ogrodzenia? Tak, ale jedynie przed dziką zwierzyną, która wyjadała to, co próbowaliśmy uprawiać na przydomowych poletkach. Nikt nie grodził się przed sąsiadami. A jedyny szlaban, jaki istniał, to był szlaban na granicy z Czechosłowacją”. Paradoksalnie, to właśnie bieda i niedostatek pozwoliły stworzyć w tamtym okresie więzi tak silne, że trwają do dziś, nawet jeśli ludzie rozproszyli się w różne zakątki świata. „Ale to była tylko «wspólnota martyrologii», a nie wspólnota wartości. Ta może pojawiała się od czasu do czasu, ale wątpię, czy oparta była na faktycznych więziach. To były raczej chwilowe emocje związane z niedzielno-wakacyjnymi nastrojami, kiedy łatwo było ulegać marzeniom, wizjom i pijackim rojeniom. Ale potem wszyscy się rozjeżdżali i kończyła się wspólnota”. Czy ta sceptyczna opinia jednego z nielicznych obecnie stałych mieszkańców wynika z tego, że przybył on do Taszowa, kiedy skończył się już „złoty okres” taszowskiej komuny, czy też prawidłowo zdiagnozował on zjawisko społeczne, jakim był Taszów w tamtym czasie? Ostatnia fala osadników sprzed kilkunastu lat zaledwie otarła się o dawne taszowskie klimaty, traktując je na ogół jak legendy i mity. Ale jeśli faktycznie tamta wspólnota miałyby być tylko młodzieńczą iluzją i wytworem alkoholowej fantazji, to czy po tak wielu latach, w oczach tylu osób, wspomnienie Taszowa wywoływałoby blask, a w głosie brzmiałaby ciepła, nieco rozmarzona nuta?

O głębokim poczuciu lokalnej wspólnoty słyszę też inne historie. „Taszów był zawsze na uboczu, nie rzucał się w oczy, nawet miejscowe władze słabo były nim zainteresowane. Wiadomo, teren przygraniczny, więc traktowany trochę po macoszemu. Każdy miał «swojego» WOP-istę, ale żyliśmy z nimi w dobrych układach; nudziło się chłopakom, to czasem do nas na imprezę zajrzeli”. Wolnomyślicielski, nieformalny – Taszów dawał możliwość pozornej ucieczki spod reżimu władzy. Położony z dala od centralnych rządów, osłonięty górami, odstraszaający bliskim położeniem przy pilnie strzeżonej granicy, otoczony rozległą, otwartą przestrzenią łąk i pól rozciągających się na szerokiej wierzchołwinie, bez płotów i barier, z ziemią należącą do PGR, a więc do wszystkich – dawał poczucie wolności, jakiej można było doświadczyć jeszcze tylko w niewielu innych rejonach kraju. Siła lokalnej wspólnoty także wpływała z tego odsunięcia od głównego nurtu zdarzeń, życia na obrzeżu świata, położenia na uboczu. Dlatego bezkarnie można było na ścianie starej chaty powiesić gobelin z orłem w koronie, postawić ręcznie wystrugane w grubej kłodzie drewna popiersie marszałka Piłsudskiego albo ze śniegu ulepić bałwana z głową Lenina. Przy opróżnianiu kolejnych kieliszków bez trudu można było snuć wizje stworzenia Republiki czy Księstwa Taszowskiego, dla którego nawet zaprojektowano już odrębny znaczek pocztowy. „Tu mieliśmy nasz własny kąt, naszą przestrzeń, wszystko zależało od nas, od pracy naszych rąk”. „Spotykaliśmy się w jednej z chat słuchać radia Wolna Europa. Niestety, szybko straciliśmy tę możliwość, bo myszy zżarły cewkę średnich fal – założyły gniazdo w środku odbiornika. A dostanie nowego nie było proste w tamtych czasach”. To poczucie wolności i jednocześnie bunt młodej inteligencji i wolnych duchów przeciw ustrojowi stwarzały kolejne filary budowania taszowskiej tożsamości. Teraz już nie ma takiej potrzeby. Prawda to znana od dawna, że Polakom znacznie łatwiej stworzyć wspólnotę w czasach zagrożenia i walki. Potem więzi przestają już być potrzebne, ważniejsze staje się mocne ogrodzenie wokół własnego domu i byle nie przyjechać gorszym samochodem niż sąsiad.

„Błękitnienie wspomnień”

Taszów. Czy to tylko sam urok miejsca wzbudza te silne emocje, które do dziś żyją w dawnych jego mieszkańcach? Patrząc na obecnych bywalców wioski, można dać prostą odpowiedź. Magia z pewnością nie tkwi wyłącznie w samym ukształtowaniu terenu, w otwartej przestrzeni łąk, w rozrastającym się lesie, w drodze, która kończy tutaj swój bieg. Musi zaistnieć współdziałanie: przestrzeni, ludzi i właściwego czasu, by mogła powstać ta szczególna, intymna więź, która trwa niezależnie od naszej fizycznej obecności w danym miejscu. Zaskakujące, że ze znacznie większym sentymentem mówią o Taszowie ci, którzy już od dawna tam nie przyjeżdżają. Z opowiadań wyłania się idealny świat wspólnoty, biesiadowania, prostego życia w harmonii z naturą i nieustannego cieszenia się chwilą. „To normalne, idealizują przeszłość. To „błękitnienie wspomnień” – mieszkający w Taszowie psycholog łatwo wyjaśnia mi taszowski fenomen – to była ich młodość, więc jakiegokolwiek nie byłyby tamte czasy, to dla nich zawsze będą piękne”. Chyba często tak jest, że na co dzień zwykle nie odczuwamy magii miejsca, w którym żyjemy, a siłę więzi z otaczającą nas przestrzenią i ludźmi uświadamiamy sobie dopiero wtedy, gdy jesteśmy daleko, gdy coś tracimy, za czymś tęsknimy. No i gdy stajemy się starsi i zaczynamy inaczej patrzeć na świat...

Przestrzeń i czas

A jednak myślę, że oni naprawdę stworzyli wtedy wspólnotę. I mimo że potem drogi się rozchodzą i nie wszystkie kontakty udaje się ocalić, to zostaje przeświadczenie o przeżyciu czasu niezwykłego. A czas zlewa się z przestrzenią i stąd rodzi się silna więź z miejscem, nawet jeśli teraz codzienne życie tych ludzi toczy się daleko od Taszowa. Poczucie lokalności może nabrać w tym kontekście zupełnie różnych wymiarów.

Definiując lokalność, antropologowie kulturowi podkreślają istnienie „więzi pomiędzy właściwościami kultury a tożsamością przeżywaną przez członków grupy”, natomiast zasadniczą cechą zbiorowości lokalnej jest swoisty styl życia i rodzaje występujących w niej interakcji⁵. Z kolei różnorodne definicje społeczności lokalnej funkcjonujące w naukach społecznych podkreślają, że tworzy ona system społeczno-kulturowy zakorzeniony zarówno w przestrzeni jak i w historii, a zasadniczymi jej wyznacznikami jest miejsce, czas i więzi z innymi ludźmi⁶.

W Taszowie lokalność przybiera aktualnie dwie odmienne postacie. Jedną realną, współczesną i zawężoną do własnej posiadłości, wokół której skupiają się najbliżsi znajomi, a od obcych należy oddzielić się płotem, szlabanem, tablicą „teren prywatny”, zgodnie z zasadą *my Home is my Castle*. I druga postać, w której lokalność objawia się w sferze ducha, emocji i wspomnień, gdy przeżyty w danym miejscu czas i spotkania tam ludzie, splatają się w nierozzerwalną więź pomiędzy przestrzenią a wspomnieniami. Więź, której potrzebę dziedziczy się w genach. Już nawet kilkuletnie wnuki historyków sztuki domagają się wycieczek do Taszowa. „Bo tam jest wolność” – znów pojawia się to jedno ze słów-kluczy, choć wiadomo, że czym innym była taszowska wolność z lat 70.-80. XX wieku, a czym innym jest dla współczesnych maluchów, które tęsknią za otwartą przestrzenią łąk, po których można gonić się z psem i na których rosną kwiaty, jakich nigdzie nie spotka się w mieście. „Nas też tam ciągnie. Wspomnienia z dzieciństwa to właśnie Taszów. Każdy wyjazd tam był wielkim świętem” – to z kolei mówią rodzice

⁵ Cz. Robotycki, *Społeczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, „ZEW” 2012, nr 2, s. 19-41.

⁶ M. Brocki, *Badanie ponowne w Wistoku Wielkim – założenia projektu i wstępne wyniki*, „ZEW” 2012, nr 2, s. 43-54.

maluchów, młodzi ludzie z pokolenia przełomu lat 70. i 80., którym bakcyl taszowskiej magii również został zaszczipiony od dziecka.

A więc czym w końcu jest ta taszowska lokalność? Fenomenem miejsca, gdzie romantyzm zakątka na krańcu świata łączy się z tragiczną historią ziem o zmienianych granicach? Czy fenomenem ludzi, którzy mieli szczęście spotkać się w danym miejscu i czasie i przeżyć wspólnie niezapomnianą przygodę młodości?

Maryna przyjechała do Taszowa po wielu latach. Obeszła w milczeniu wszystko dokoła, siadła na progu swojego dawnego domu i zapatrzyła się w zarośnięty lasem stok na przeciwko. „No, teraz rozumiem tych Niemców, że nie przyjeżdżają – mnie też już to nie interesuje”.

I mimo że brak motywacji do powrotu jest w obu przypadkach zupełnie odmienny, to wspólne okazuje się doświadczenie niespełnienia. Powrót do utraconego raju nie przynosi nic poza rozczarowaniem. Miejsce pozostało, ale czas już przeminął.

Co pozostaje?

Układ gór i dolin nie zmienił się od tamtego czasu, przyroda wokół nadal piękna i jeszcze bardziej dzika. Fakt, więcej zarośli, nawet do chaty Krystiana idzie się teraz przez morze pokrzyw. Dostałam do niej klucz i z wielką celebrą otwieram zarośnięte pajęczynami drzwi do budynku owianego tak licznymi legendami i opowieściami. Od wielu lat nikt tam nie był. Sprzęty domowe zostały jednak na swoich miejscach, tylko że większość z nich pokrywa gęsta siwizna pleśń. W pierwszym momencie ma się wrażenie, jakby wewnątrz chaty było przyprószone pierwszym śniegiem. Aż trudno uwierzyć, że stąd promieniowała ta niezwykła taszowska magia miejsca – nie tylko na wieś, ale i na odległe miasta. Tuż przed przyjazdem miałam okazję oglądać slajdy, które utrwaliły barwny świat dawnego, intensywnego życia w tej chacie. A teraz życia ani śladu, oprócz szarej, dzikiej kotki, która z dopiero co narodzonymi kociętami leży zwinięta w kłębek na starym, dziurawym materacu z gąbki pozostawionym na strychu. Poza tym martwota. Jakiż to kontrast do barwnych slajdów i żywych wspomnień dawnych bywalców tego miejsca. Teraz już wszystko jasne. Miejsce może potęgować poczucie wspólnoty, odrębności, lokalności; ale jej nie stwarza. Szukałam magii w miejscu, ale ona jest w międzyludzkich więziach wyrastających ze wspólnie przeżytego w danym miejscu czasu. Lokalność tworzy się, jeśli ludzie chcą ją zbudować. Nie trwa ona wiecznie, jak widać w Taszowie, ale może zachować się na zawsze we wspomnieniach. I czasem lepiej ich nie weryfikować w realnej zmieniającej się przestrzeni. Ale nawet jeśli wszystko się zmienia i ludzie odchodzą, pozostaje coś nieokreślonego w powietrzu. Nawet dla mnie, obcej przecież w tym miejscu, niezwiązanej żadnymi towarzyskimi relacjami ani wspomnieniami, nadal wyczuwalna jest aura dawnej obecności, dawnego życia, dawnej energii wcześniejszych mieszkańców płynącej z ich marzeń, siły wspólnoty i miłości do tego miejsca na końcu świata. Poczuć ją można jednak tylko wtedy, gdy chce się znaleźć duszę miejsca, gdy jest czas i wola, by się na nią otworzyć, w nią wejść.

Podziękowania

Wszystkim osobom – z Taszowa, Lasku Miejskiego, Lewina Kłodzkiego, Wrocławia i Opola – które poświęciły swój czas i zechciały podzielić się swoimi wspomnieniami, obserwacjami i refleksjami na temat Taszowa, składam serdeczne podziękowania.

Rozmowy przeprowadzono⁷ w trakcie wyjazdów terenowych przy okazji realizacji projektu badawczego nr NN 306 384539.

Agnieszka Latocha (dr) : ur. w 1976 r. w Opolu. Absolwentka Wydziału Nauk Przyrodniczych Uniwersytetu Wrocławskiego na kierunku geografia, obecnie adiunkt w Instytucie Geografii i Rozwoju Regionalnego UW. Autorka kilkudziesięciu artykułów, kilku książek oraz licznych prelekcji, zarówno o charakterze naukowym, popularnonaukowym, jak i podróźniczym. Główne zainteresowania naukowe dotyczą zagadnień relacji człowiek – środowisko. Koncentrują się one na problemie przekształceń społeczno-gospodarczych w Sudetach w ostatnich wiekach, zwłaszcza wyludnianiu terenów wiejskich, i związanych z nimi przemianach przyrodniczych i krajobrazowych.

Więcej na: <http://www.geom.uni.wroc.pl/latocha/>

Taszów – where the road ends

The aim of the article is to assess the notion of ‘locality’ for a small, depopulated border village, Taszów, located in the Kłodzko region. It used to be a vivid, densely populated village in the past, nowadays it has turned to a deserted holiday-village. However, there are still people, who live far away from Taszów now, but who were emotionally attached to that place for some time in the past. Their memories from that place evoke a lot of positive emotions from the time of their youth, which they spent in the village, even though their idealized memories are far away from the reality of that place at present. The magic of the place and the sense of locality turn out to be first of all the special relationship between people, space and time shared together, which exists irrespectively of the real place, which is subject to constant changes.

⁷ Rozmowy w formie wywiadów przeprowadzono z następującymi osobami: Jadwiga i Jarosław Gałęzowie (Opole), Dorota, Zbigniew i Agata Niziałkowscy (Wrocław), Renata i Tomasz Witkowscy (Taszów), Marek Mazij (Taszów), Maria Skrzypczyk i Urszula Głuchowska (Lewin Kłodzki). Rozmowy przeprowadzono w okresie od listopada 2011 r. do maja 2012 r.

Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś

Życie dawnej wsi skupiało się na określonym terenie, w homogenicznych zbiorowościach stanowiących względnie zamknięty system. Lokalność ujawniała się w zjawiskach takie jak: pomoc sąsiedzka, odrobek, nieufność wobec obcych, emocjonalna i sentymentalna wartość ziemi. W dzisiejszych czasach wieś stała się otwarta i coraz trudniej określić, co składa się na wiejskość. W niniejszym artykule zwrócono uwagę na zmiany i przeobrażenia wiejskiego współdziałania.

Lokalne współdziałanie oparte kiedyś na pomocy sąsiedzkiej i spontanicznej działalności, obecnie przybiera coraz częściej formę organizacyjną. Nie chodzi już o zespolenie wysiłku liczniejszej grupy ludzi dla osiągnięcia celów gospodarstwa rolnego, ale o poprawę infrastruktury lokalnej lub ocalenie dziedzictwa kulturowego regionu.

Artykuł Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś jest pokazaniem dawnego i współczesnego współdziałania. Na podstawie badań empirycznych w dwóch podkarpackich wsiach (Futoma i Lecka) przedstawiono świadomościowe aspekty i fakty życia kulturowego wsi. Od realnego współdziałania gromady do wyobrazeniowej wspólnoty – tak można streścić rozważania o pomocy sąsiedzkiej.

* * *

W czasach szybkiego tempa przemian we wszystkich dziedzinach życia podejmowanie badań nad wiejską społecznością lokalną jest w pełni uzasadnione. Istnieje konieczność ciągłego aktualizowania problematyki wiejskiej. Obecnie trochę pomijana jest kwestia wiejskiego współdziałania, więc warto zwrócić uwagę na pomoc sąsiedzka i jej przeobrażenia. Wzajemna pomoc sąsiedzka wyraża się w różnych czynnościach gospodarczych, jak też w świadczeniach o społecznym charakterze na rzecz dobra poszczególnych jednostek będących w potrzebie i na rzecz dobra ogólnego wsi¹. W myśl dawnego prawa zwyczajowego, każdy, kto znalazł się w potrzebie mógł liczyć na mieszkańców swojej wsi. Lokalne współdziałanie miało bardzo liczne formy, wynikało z konieczności kooperacji dla osiągnięcia celu gospodarczego, ale też bycia razem. Pomoc sąsiedzka, wspólne działanie, konsolidowało wieś i uzależniało jednych od drugich. Czy nadal tak jest? Co dziś zostało z tego „pospolitego ruszenia” wspólnoty wiejskiej? Te pytania stanowią podstawowy problem tego tekstu.

Niniejszy artykuł jest plonem penetracji badawczych środowiska wiejskiego. Własne badania terenowe na temat reorganizacji rolniczej przestrzeni produkcyjnej i jej społeczno-kulturowych konsekwencji przeprowadzono w latach 2004 – 2005 w dwóch wsiach województwa podkarpackiego Lecce i Futomie (gmina Błażowa). Miejscowości dobrano celowo, opierając się na założeniu, że mają one reprezentować różne typy sytuacji mieszkańców w czasie i po scalaniu

¹ Por. K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976, s. 51.

gruntów. Obie wsie to typowe wsie rolnicze o dominacji małych, kilkuhektarowych gospodarstw rolników indywidualnych. Średnia wielkość gospodarstwa wynosi około 2 hektary.

Sekwencje tematyczne badań dotyczyły różnych obszarów życia wiejskiego, w tym współdziałania. Wiadomości na ten temat uzyskano drogą wywiadów swobodnych². Usiłowano uchwycić zmiany w dziedzinie lokalnego współdziałania na podstawie „przeszłości pamiętanej”³, czyli tego, co utrzymało się w pamięci mieszkańców tych dwóch wsi i funkcjonuje w środowisku lokalnym.

Przybliżenie tego, co kiedyś było, ma na celu pokazanie przeobrażeń, jakie obecnie dokonały się na badanych terenach wiejskich. Niniejszy tekst jest próbą uchwycenia kierunku i dynamiki przeobrażeń w jednej z dziedzin lokalnego życia – współpracy sąsiedzkiej.

Wieś jako wspólnota lokalna

Słowo „wieś” wywołuje specyficzne obrazy i skojarzenia, często stereotypowe i utrwalone w społecznej świadomości. Pojawia się sielskość i malowniczość, ludowość kultury, a niekiedy „cepeliada”, ciężka praca chłopów-rolników, bliskie relacje z innymi ludźmi i przyrodą, wspólnotowość, bezpieczeństwo, domek z ogródkiem, zdrowa żywność, agroturystyka itp. Krzysztof Gorlach dostrzega, że pod pojęciem „wieś” kryje się określony typ aktywności, jaką jest praca w rolnictwie, mniejsze zagęszczenie ludności, więzi krewniaczo-sąsiedzkie, długotrwałe współzamieszkiwanie, specyficzne cechy kultury, w tym silna rola tradycji, eksponowane znaczenie autorytetu starszych, wyraźny podział na „swoich” i „obcych”, oraz nieufność wobec tych ostatnich⁴.

Obraz wsi utrwalony w literaturze etnologicznej ujawnia tendencję do traktowania jej jako wspólnoty lokalnej, gdzie występuje specyficzny styl życia, silne więzi rodzinne i sąsiedzkie, bezpośrednie kontakty *face to face*, pomoc sąsiedzka, „swojskość” ludzi, lokalny kod kulturowy, tradycje, zwyczaje. Definiowanie społeczności lokalnej („wioskowej”) powoduje wiele problemów. Kazimiera Zawistowicz-Adamska analizując opracowanie Zbigniewa T. Wierzbickiego podkreśla, że nie ma jednej, powszechnie obowiązującej definicji społeczności lokalnej. Przyjęcie lub odrzucenie określonego sposobu definiowania zależy od wyboru kierunku poszukiwań badawczych⁵. Na potrzeby niniejszego opracowania przyjęto rozumienie społeczności lokalnej jako tworu społecznego, obejmującego wszystkich mieszkańców określonego terytorium, stanowiącego grupę społeczną o złożonym układzie powiązań i zależności, wspólnych interesach, systemie przyjętych norm i wartości oraz o świadomości swej odrębności⁶. Szczególnie zwrócono uwagę na trzy cechy wspólnoty lokalnej:

- wspólne terytorium, stanowiące ramy przestrzenne życia zbiorowego,
- wspólne więzi, jednoczące i solidaryzujące grupę społeczną,
- społeczne interakcje, złożone z systemu przywilejów i zobowiązań⁷.

Wspólny obszar sprawia, że ludzie wchodzą ze sobą w różne relacje i zależności oraz są połączeni przez więzi krewniacze, sąsiedzkie a nawet lokalne. Terytorium – to istotny kontekst istnienia grup społecznych. W tworzeniu wspólnot podkreśla się aspekt terytorialności, czyli przestrzeni

² Zebrany materiał badawczy składa się z wywiadów przeprowadzonych z osobami kierującymi gospodarstwem rolnym i członkami ich rodzin oraz z ekspertami społecznymi.

³ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1958, s. 148.

⁴ K. Gorlach, *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scho-lar”, 2004, s. 14.

⁵ K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty...*, s. 41-43.

⁶ B. Gałęski, *Socjologiczne problemy społeczności wioskowej*, „Studia Socjologiczne” 1965, nr 4, s. 147.

⁷ K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty...*, s. 42.

i miejsca. Ta wspólna przestrzeń wpływa na powstanie struktury sieci powiązań międzyludzkich, różnorodnych więzi, zwyczajów, obyczajów, tradycji. Wiejska społeczność tradycyjna była izolowana od zewnętrznych wpływów. Obejmowała wszystkie dziedziny życia swoich członków, scalała mieszkańców i przeciwstawiała się innym zbiorowościom. Bliskość terytorialna solidaryzująca i zespalająca społeczność wioskową nie zawsze gwarantowała dobre stosunki i współpracę z najbliższymi sąsiadami. Józef Burszta zauważa, że: „Tradycyjna społeczność wiejska, nawet jako zintegrowany system zamknięty, nie obywatła się nigdy bez wewnętrznych napięć, kolizji i konfliktów”⁸. Dochodziło do poważnych sporów sąsiedzkich o drobne sprawy, np. zaoranie miedzy, szkody w sadzie, ogrodzie, polu, zwierzęta gospodarskie, jakieś złe słowo wypowiedziane itd.

Więź społeczna łączy się nierozzerwalnie, na zasadzie wzajemnego uwarunkowania, ze współdziałaniem. Cechą dawnej wsi była silna więź wewnątrzgrupowa. Kazimierz Dobrowolski i Andrzej Woźniak piszą:

Więź wioskowa wyrażała się przede wszystkim silnym poczuciem wspólnoty wewnątrz danej wsi oraz wyraźną świadomością odrębnością na zewnątrz. Znamiennym wyrazem więzi łączącej społeczność wioskową w zwartą grupę terytorialną był zespół wyobrażeń o własnej wartości ludzi tworzących tę społeczność i o wartości własnej kultury wioskowej⁹.

Dzięki temu zjednoczeniu mieszkańców wsi powstawał „mit grupowej wartości”, czyli wyobrażenie o wyższości własnego stylu życia i „swoich” oraz tego, co jest miejscowe. Korzystnie oddziaływało to na zwartość i siłę wioskowej grupy¹⁰.

W obecnych czasach wiejska społeczność lokalna nie reprezentuje monolitu społeczno-kulturowego jak dawniej, ale nadal ujawniają się tendencje do analizowania głęboko osadzonej w kulturze wspólnotowości wsi, wynikającej ze specyfiki więzi. „Społeczność wiejska jest tradycyjna i nieduża, wszyscy znają tu swoje i swoich sąsiadów usytuowanie społeczne. Życie w niej składa się z kontaktów lokalnych ze stosunkowo niewielką liczbą wciąż tych samych, dobrze znanych ludzi, wedle stałych wzorów. Jest to też społeczność, która ogarniając całe życie człowieka, poddaje je pełnej kontroli”¹¹ – pisała Barbara Szacka. W tej definicji wyraźnie została pokazana dawna specyfika społeczności wiejskiej, czyli zamkniętego układu, modelu społeczności lokalnej. Ten miniony model lokalizmu zdaniem Mirosławy Drozd-Piaseckiej był kształtowany przez:

- poczucie jedności przestrzennej i odrębności wobec mieszkańców innych okolic,
- identyfikację z miejscem urodzenia i zamieszkania,
- powszechne uczestnictwo w miejscowym życiu towarzyskim i celebrowanie lokalnych obrzędów,
- uczucie swojskości, solidarności i oparcia¹².

Współczesna wieś nie jest „typem idealnym” Tönniesowskiego *Gemeinschaft*, ale w świadomości ludzi tkwi przeświadczenie, że ziemia i wspólne zamieszkiwanie rodzi wspólnotę codziennego

⁸ J. Burszta, *Społeczności lokalne. Społeczności lokalne w ujęciu przestrzenno-historycznym*, [w:] M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976, s. 450.

⁹ K. Dobrowolski, A. Woźniak, *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, [w:] M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka (red.), dz. cyt., s. 63.

¹⁰ Tamże.

¹¹ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003, s. 25.

¹² Por. M. Drozd-Piasecka, *Ziemia w społeczności wiejskiej. Studium wsi południowo-wschodniego Mazowsza*, Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, 1991, s. 36.

obcowania. Wieś przestała być homogeniczna, a stała się zróżnicowana pod względem kapitału ekonomicznego, społecznego i kulturowego. Dziś na wsi wyraźnie widać zwrot w kierunku struktur ponadlokalnych. Pojawia się większa ruchliwość mieszkańców wsi i nowoosadnictwo, czyli migracja mieszkańców miast na wieś, kurczą się stosunki sąsiedzkie i krewniacze. „Nastąpiło ograniczenie więzów pokrewieństwa do małej rodziny [...]. Ulegają również zmianie stosunki sąsiedzkie. Im intensywniejsze i szersze stają się kontakty ludności zamieszkałej na wsi z kręgami pozalokalnymi, tym bardziej zmniejsza się sfera kontaktów sąsiedzkich i ulega zmianie samo pojęcie «sąsiedztwa»”¹³. Istnieje wielozawodowość rolników i różnorodność zawodów pozarolniczych. Ograniczeniu ulegają kontakty bezpośrednie, są one zastępowane relacjami zmediatyzowanymi. Należy się zgodzić z Howardem Newby, który uważał, że: „coraz trudniej [...] stwierdzić, co składa się na «wiejskość» i precyzyjnie określić pojęcia: ludności wiejskiej, wiejskiego obszaru, stylu życia, itp. Zewnętrzne atrybuty, cechy, normy postępowania właściwe «wiejskości» uległy bowiem silnemu wymieszaniu z tymi charakteryzującymi «miejskość» i wywarły na siebie wzajemny wpływ”¹⁴. Gospodarstwa chłopskie w niektórych rejonach Polski przeobraziły się w firmy, specjalizujące się w określonej produkcji rolnej i zatrudniające pracowników. W badanych wsiach nadal powszechne jest tradycyjne rolnictwo. Pozarolnicze formy aktywności są dominujące na obszarach wiejskich. Ludność wsi pracuje w instytucjach administracyjnych, ekonomicznych, kulturalno-oświatowych, w przemyśle, usługach, transporcie itp. Istnieją silne związki z ponadlokalnym rynkiem pracy i ponadlokalną społecznością.

Wróćmy na chwilę do tradycyjnego obrazu lokalnego życia wiejskiego i przywołajmy obraz pomocy sąsiedzkiej na wsi. Starsi mieszkańcy Futomy i Lecki z rozrzuwaniem wspominają te czasy, kiedy istniała intensywna wymiana świadczeń między sąsiadami. Młodzi ludzie już tego nie pamiętają.

Pomoc sąsiedzka

Jedną z cech społeczeństwa ludzkiego jest współdziałanie. Może ono przybierać wiele form i wynikać z różnych motywów. Dawniej współdziałanie było szczególnie ważne dla środowiska wiejskiego. Czasami stawało się długotrwałą zależnością (bogaci i ubodzy), innym razem opierało się na wzajemności świadczeń i równowadze usług, a „przy niesieniu pomocy w nieszczęściu nie jest brane pod uwagę doraźne odwzajemnianie, lecz działa tu na dłuższą metę system «ubezpieczenia społecznego», zapewniającego każdej jednostce objętej tym systemem pomoc w potrzebie”¹⁵.

Do form tradycyjnego współdziałania zaliczamy pomoc sąsiedzką rozumianą jako pomoc okazywaną sobie nawzajem przez członków tej samej gromady wiejskiej, nie tylko przez najbliższych sąsiadów, lecz przez współmieszkańców wsi¹⁶. Współdziałanie ludności wiejskiej przy wielu pracach rolnych i gospodarskich nazywamy pomocą sąsiedzką lub pomocą wzajemną. Kazimiera Zawistowicz-Adamska wyróżniła:

- pomoc sąsiedzką okazywaną jednostce w warunkach zwykłego życia wiejskiego. Do tej formy pomocy zalicza: prace sezonowe związane z rokiem gospodarczym, prace przy wznoszeniu budynków mieszkalnych i gospodarskich, dary obrzędowe (obdarzanie nowożeńców, położnicy, chrześniaków, rodziny zmarłego),

¹³ J. Burszta, dz. cyt., s. 469.

¹⁴ Za: Z. Seręga, *Czynniki rozwoju lokalnego. Studium socjologiczne wybranych społeczności wiejskich*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1993, s. 30.

¹⁵ K. Zawistowicz-Adamska, *Przedmowa*, [w:] M. Biernacka, *Potakówka, wieś powiatu jasielskiego 1890-1960. Z badań nad współdziałaniem*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1962, s. 8.

¹⁶ Por. M. Biernacka, dz. cyt., s. 14.

- pomoc sąsiedzką okazywaną jednostce w wypadkach szczególnych bądź dla wspólnego dobra gromady. Ofiarom klęsk żywiołowych, nieoczekiwanych nieszczęść, wojny śpieszyli z pomocą pojedynczy sąsiedzi albo cała wieś. Do tej formy pomocy zalicza się także pospolite ruszenie całej wsi dla jakiegoś ściśle określonego wspólnego celu, np. budowa szkoły, kościoła, domu kultury, sierocińca, drogi itp.¹⁷.

Każdy, kto z pomocy sąsiedzkiej korzystał, miał moralny obowiązek odwzajemniania się. Stąd czasem pojawiają się następujące określenia współdziałania: „pomoc wzajemna” czy „wyreka sąsiedzka”. Oprócz pomocy poszczególnym mieszkańcom wsi, Maria Biernacka do form współdziałania zalicza współpracę gromadzką na rzecz wspólnego dobra. Píše:

Przy współpracy gromadzkiej dla dobra wspólnego zasada indywidualnej wzajemności świadczeń nie obowiązuje. Współdziałające w gromadzie jednostki pracują dla wszystkich, a zarazem dla siebie. Udział w takiej działalności wymaga od jej inicjatorów i wykonawców zarówno solidarności, jak i świadomości celów i wartości szerszych – ponadindywidualnych i ponadrodzinnych¹⁸.

Dawniej ziemia i gospodarstwo chłopskie najpełniej zabezpieczało byt rodzinie wiejskiej. Normy i wartości podtrzymywały szacunek do ziemi i pracy w trudzie i znoju, ale też określały zasady współpracy i wszelką wymianę zobowiązań. Autorka „Przedmowy” do książki Potakówka, wieś powiatu jasielskiego 1890 – 1960 zauważa, że:

Sprawy gospodarcze jednostki są przedmiotem życzliwego zainteresowania wszystkich. Wszyscy niejako ponoszą odpowiedzialność za wykonanie terminowych robót w polu. Wszyscy pomagają sobie wzajem. Czynności gospodarcze z jakichkolwiek względów przekraczające możliwości wytwórcze jednej rodziny, siłą rzeczy mogą być wykonane tylko i wyłącznie za sprawą sąsiadów. Wzajemna zależność gospodarcza jednych od drugich decyduje o tym, że współdziałanie w tym kręgu ludzkim jest nieodzowne¹⁹.

Wzajemność świadczeń, która wynikała z solidarności gromadnej, życzliwości i konieczności terminowego wykonania prac polowych była przejawem więzi społecznej i nie opierała się na konkretnej kalkulacji. Regulowała ją dewiza: „dziś ty mnie, jutro ja tobie”. Nie zawsze była to pomoc bezinteresowna, ale swoiste ubezpieczenie na wypadek własnego nieszczęścia lub konieczności użycia większych sił roboczych.

Pomoc sąsiedzka dotyczyła różnych dziedzin życia codziennego, sytuacji wyjątkowych i okazjonalnych. Altruistyczny charakter miała – zdaniem Aurelii Mioduchowskiej – pomoc przy zwózce drzewa z lasu budującemu się gospodarstwu lub przewożeniu z miejsca na miejsce gotowego domu czy innego budynku, przy przeprowadzce. Nie obowiązywała za to zapłata ani odrobek. Jednak ten, komu pomagano, musiał odwzajemnić się tym samym, jeśli ktoś z sąsiedztwa znalazł się w takiej samej potrzebie²⁰.

Gromadne współdziałanie było zespoleniem większej liczby osób, aby móc sprawniej wykonać pewne roboty. Kiedyś człowiek w pojedynkę nie umiał pracować, do wykonania pewnych pilnych robót potrzebował gromady. Tylko wraz z innymi mógł realizować swoje powinności.

¹⁷ K. Zawistowicz-Adamska, *Żywe tradycje współdziałania na wsi*, [w:] J. Styk (red.), *Socjologia wsi i rolnictwa. Wybór tekstów*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1987, s. 71-72.

¹⁸ M. Biernacka, dz. cyt., s. 16.

¹⁹ K. Zawistowicz-Adamska, *Przedmowa...*, s. 6.

²⁰ A. Mioduchowska, *Współdziałanie gospodarcze w Brzozówce w końcu wieku XIX i w wieku XX*, [w:] K. Zawistowicz-Adamska (red.), *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w.*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1958, s. 53.

Działanie grupowe przynosiło efekt gospodarczy i samorealizację. Współdziałanie z innymi pozwalało na uzyskanie określonego statusu, np. pierwszego kosiarza we wsi czy najlepszej zniwiarki. Jednostka była tylko „trybem” w gromadnym współdziałaniu.

Pomoc sąsiedzka dotyczyła nie tylko pracy, ale także życia codziennego. Józef Burszta zwraca uwagę, że ważnym elementem współpracy sąsiedzkiej były pożyczki. Pożyczano sobie wiele: chleb, kaszę, mąkę, naczynia, narzędzia – słowem wszystko, co w danej chwili było potrzebne, a czego brakowało²¹. Jeżeli np. ktoś zabił świnie, to trochę mięsa i wyrobów zanosił sąsiadom, a ci z kolei wtedy, kiedy u nich było świniobicie, rewanżowali się w ten sam sposób. Osobom biednym, samotnym, niehodującym krowy sąsiadki przynosiły od czasu do czasu trochę mleka, masła, sera itp., nie oczekując w zamian żadnej zapłaty.

Pamiętam, jak moja mama nosiła jedzenie takiej kulawej staruszce z sąsiedztwa. Ona czasem przychodziła do nas i coś pomagała, ale najczęściej siedziała z mamą przed domem na ławce i coś opowiadała [K, l. 38, F]²².

Niektóre prace zespołowe stawały się okazją do spotkań towarzyskich, sutego poczęstunku, zabawy, a nawet zalotów.

Dawniej ludzie się spotykali w domach, wieczorami do siebie przychodzili, opowiadali sobie różne rzeczy, czasem coś wspólnie robili, a teraz każdy zaganiany, coraz mniej wolnego czasu, czasem wpadnie jakaś sąsiadka na chwilę na kawę, a tak to albo przed telewizorem, albo się coś robi w domu [K., l. 38, F].

Pomoc sąsiedzką cechował holizm, różne funkcje były ściśle ze sobą połączone i tworzyły całość. Wspólną pracę traktowano często, jak wydarzenie, na które się oczekuje, swoistą atrakcją, rozrywkę np. skubanie pierza, sianokosy.

Instytucja pomocy sąsiedzkiej uaktywniała się w sytuacjach wyjątkowych i uroczystych. Okazją do współdziałania i bezinteresownej pomocy były pogrzeby, wesela i inne uroczystości i wydarzenia rodzinne. Przygotowania do uroczystości weselnych skupiały najbliższe sąsiedztwo. Znoszono produkty spożywcze (jajka, sery, mąkę, masło itp.), pomagano w pieczeniu, gotowaniu, dekorowaniu sali biesiadnej, ustawianiu podłogi do tańca. Respondentka z Futomy mówiła:

Kiedyś wesele na wsi to było wydarzenie, chodziłam po sąsiedzku pomagać w przygotowaniach weselnych. Od poniedziałku do soboty schodziły się do domu panny młodej sąsiadki i koleżanki ze wsi, najpierw piekłyśmy ciastka, potem placki, była wynajęta gospodyni i nami zarządzała, co mamy robić. Sąsiedzi przychodzili, żeby przygotować miejsca do siedzenia, tańczenia, takie cięższe roboty [K, l. 54, F].

Obowiązek pomocy wzajemnej ciążył na mieszkańcach wsi w wypadkach szczególnych, zwłaszcza klęsk żywiołowych i nieszczęść. Z pomocą poszkodowanemu ruszała cała wieś, a w szczególności najbliższe sąsiedztwo.

Jednostkom dotkniętym nieszczęściem tego rodzaju, jak pożar lub upadek dobytku, samorzutnie pomaga, kto może. Niesienie pomocy w takich wypadkach jest do pewnego stopnia obo-

²¹ J. Burszta, dz. cyt., s. 447.

²² W niektórych fragmentach niniejszego tekstu odwołuję się do wypowiedzi mieszkańców wsi – Futomy i Lecki (gm. Błazowa) woj. podkarpackie. Są one oryginalnym zapisem słów informatorów, często gwarowym. W nawiasach kwadratowych wyjaśniono płeć, wiek i miejsce zamieszkania respondenta: K – kobieta, M – mężczyzna, l. – wiek, F – Futoma, L – Lecka.

wiązkiem [...]. Ta szczególna wrażliwość na nieszczęście sąsiada wynikała z głębokiej świadomości członków społeczności wiejskiej, że w każdej chwili sami mogą tej pomocy potrzebować, zaś gotowość, z jaką jedni drugim spieszą w takich wypadkach z pomocą, jest pewnego rodzaju asekuracją, ubezpieczeniem na wypadek własnego nieszczęścia²³.

Organizacja życia społecznego na wsi koncentrowała się w przeszłości wokół grup sąsiedzkich i krewniaczych. Najbliżej sąsiadujące ze sobą gospodarstwa kooperowały, by realizować założenia gospodarskie. Industrializacja i towarzysząca jej urbanizacja, zintensyfikowane po II wojnie światowej, przemieniły życie mieszkańców wsi. Spowodowały zniesienie izolacji i homogeniczności, migrację oraz zmiany w materialnych podstawach egzystencji i formach relacji międzyludzkich. Nastąpiły przeobrażenia w produkcji rolnej zgodne z osiągnięciami nauki i techniki, pojawiła się kategoria chłopo-robotników, nastąpiło rozpowszechnienie czytelnictwa, radia i telewizji, rozwinęła się komunikacja autobusowa, samochodowa, kolejowa i łączność ze światem zewnętrznym. Powstały ogromne skupiska ludności miejskiej o charakterze pozalokalnym, a wieś przestała być zamkniętą ekumeną.

Gospodarstwa rolne często korzystały z pomocy tych, którzy wyemigrowali do miasta – dzieci rolników, rodzeństwa. Przyjeżdżali oni na wieś, do pomocy w pracach rolnych, w zamian zabierali do miasta produkty spożywcze. Przywozili także nowe wytwory i idee.

Otwartość na świat zainspirowała procesy modernizacji wsi. W tych przemianach dużą rolę odegrali działacze lokalni będący autorytetami i inicjatorami współdziałania lokalnego. Swymi poglądami i działaniami pobudzali inicjatywę własną społeczności. Pomoc sąsiedzka i współpraca rozszerzyła swój zakres i przybrała kształt pracy dla dobra wspólnego całej wsi, a nie tylko sąsiadujących gospodarstw.

Modernizacja wsi sprawiła, że mieszkańcy wspólnot lokalnych angażowali się w pracę dla wspólnego dobra. Chcąc poprawić warunki i standard życia, budowali wspólnie szkoły, drogi, kanały melioracyjne, remizy strażackie itp. Z narracji mieszkanki Futomy wynika, że wieś ta od zawsze była zgrana, a mieszkańcy chętni do wspólnego działania, po odpowiednim zachęceniu.

U nas sąsiad sąsiadowi pomagał, był odrobek wśród najbliższych sąsiadów, ale też dużo robiło się wspólnie dla wsi. Zawsze byli ludzie, co więcej się angażowali niż inni, chodzili od domu do domu, zbierali podpisy i namawiali, żeby robić wspólnie różne rzeczy. Ja pamiętam, jak budowało się wspólnie drogi. Ludzie chodzili do pracy przy budowie szkoły, remizy strażackiej. Teraz to po kilka numerów domów chodzi się sprzątać kościół [K, l. 54, F].

Wzajemne sąsiedzkie pomaganie było normą społeczną, określającą współżycie w gromadzie. Dewizą tego współdziałania może być wypowiedź jednego z informatorów:

Trza dobrze żyć z ludziami, bo jak będziesz sobkiem, to zginiesz. Przez ludzi do ludzi, jak to godajo, a przez świętych do nieba [M., l. 69, L].

Na odrobek

Odrobek był rodzajem współpracy sąsiedzkiej na wsi. Relacje między gospodarzami kształtowała wymiana świadczeń i równowaga usług, a także „odrabianie”, czyli praca za pracę lub inne świadczenia otrzymane od mieszkańców wsi. Rzadko pieniędzmi płacono za pracę, a długi

²³ A. Mioduchowska, dz. cyt., s. 61.

spłacano jakąś formą pracy. Kazimiera Zawistowicz-Adamska podkreśla, że odrobek był częścią relacją między uboższymi i majątniejszymi gospodarzami. Przypominał stosunek patronatu i klienteli. Ta zależność była tak silna, że najubożsi nie stosowali pomiędzy sobą świadczeń, gdyż bez reszty byli objęci systemem zależności od swych „partonów”²⁴. Biedni chłopci wraz z całymi rodzinami pracowali w gospodarstwie innego gospodarza w zamian za jakieś świadczenie lub usługę ofiarowaną przez właściciela tego gospodarstwa, np.: pracę końmi, pożyczenie zboża, narzędzi, możliwość użytkowania łąk, pastwisk, dzierżawę pola. We wspomnieniach respondentki z Futomy obraz odrobku wyglądał następująco:

X (nazwisko gospodarza) przyjeżdżał do nas robić koniami. Wszystko robił. Oroł, sioł, ale trza było iść na odrobek. Szłam do siana, żniwa, kopania zimnioków, wyrywania buroków, młócenia [...]. Tak to downi bywało. Nie wszyscy na wsi mieli konia, a bez konia to nic w polu nie zrobisz. Orobiłam się na polu X, ale on tyż nom pomógł [K, l. 82, F].

Odrobek był często traktowany jako wszelkiego rodzaju prace ręczne za prace konne. Nie wszystkie gospodarstwa rolne posiadały konia, co wzmacniało zależności między gospodarstwami. Zawistowicz-Adamska charakteryzowała więzi między mieszkańcami wsi i odrobek, pisząc:

Największe zobowiązania z tytułu odrobków ciążyły na tych gospodarstwach, które nie posiadały koni. Gospodarze mający konie przyjeżdżali do pracy z własnym wozem i narzędziami. W zamian za to otrzymywali zapłatę w formie odrobku robotnika pieszego. Była to bardzo powszechna wymiana świadczeń, szczególnie że brak gotówki w gospodarstwie utrudniał zapłatę pieniężną. W ten sposób bogatsze i uboższe gospodarstwa wchodziły w system wzajemnych usług, w których nie było ani pokrzywdzonych, ani poniżonych. Odwzajemniali się bowiem pracą za pracę i uważali, by ich odrobek był rzetelny²⁵.

Do niektórych prac potrzebna była siła dwóch koni, więc popularne było sprzęganie koni. Sprzęgający wchodził z sobą i tymi, którym świadczyli usługi, w bardzo ścisłe zależności. Nawzajem odrabiali swoje usługi posiadacze koni, najczęściej tym samym świadczeniem, np. pomocą przy wywożeniu obornika. Ci, którzy korzystali z pracy sprzęgniętych koni musieli świadczyć pomoc sąsiedzką obu właścicielom koni. W badanych wsiach konie zostały zastąpione przez traktory, ale spora grupa rolników nie posiada maszyn rolniczych i nadal korzysta z usług sąsiadów. Mniej jest odrobku, częściej za wykonane prace w polu płaci się gotówką.

Wymiana świadczeń na wsi była koniecznością. Cykl prac polowych zmuszał do pomocy sąsiedzkiej, by terminowo wykonać rolnicze powinności. Nie było mechanizacji, więc siła robocza była podstawą gospodarowania. Wiosną wspólnie sadzono ziemniaki, potem były sianokosy. Latem pomagano sobie przy żniwach, młócce, a jesienią kopano ziemniaki. Do pomocy przy różnych pracach polowych przychodzili sąsiedzi, znajomi, krewni. Nikt za to nie brał pieniędzy, wszystko było na odrobek, bo każdy z grupy potrzebował odwzajemnienia świadczeń.

Jak się u nas w maszynie młóciło, to przychodziło z piętnaście ludzi. Ciężka to była praca, bo snopki ze stogi trza było podać na maszynę, worki ze zbożem zanieść do skrzyń, słomę w sąsiedku ułożyć, plewy posprzątać. Ale ja jedzenia narobiłam, ludzie się najedli, przy okazji nagodali i wszystko było zrobione. Ja albo mój (mąż) chodziliśmy do maszyny, bo trza było odrobić, albo mój koniami odrobić [K, l. 66, L].

²⁴ K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty...*, s. 51-52. Na ten temat także: J. Burszta, dz. cyt., s. 442-443.

²⁵ Za: M. Wieruszewska-Adamczyk, *Spółeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*, Warszawa: PAN, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa, 1980, s. 110-111.

Odwzajemnienie mogło być zrealizowane przy tej samej pracy lub dotyczyć innej usługi. Jeżeli u jednego gospodarza pracowało się dłużej, u innego krócej, wykonując określoną pracę, to nadwyżki pracy zwykle gospodarz i jego rodzina wyrównywali inną usługą. Odrobienie było sprawą honoru.

Na wsi była też wymiana zboża na siew i innych płodów rolnych oraz urządzeń. Nie wszyscy mieli, co wymieniać. Ci, którym pożyczano produkty rolne i urządzenia, często spłacali je odrobkiem.

Odrobek w warunkach małej ilości pieniędzy posiadanej przez gospodarstwa chłopskie był jedynym sposobem na wykonanie prac rolnych wymagających dużych nakładów sił. Zespałał sąsiedztwo i usprawniał działalność rolniczą.

Razem, a jednak osobno – współczesne współdziałanie na wsi

Współdziałanie na wsi w obecnych czasach występuje w nieporównywalnie mniejszej skali niż dawniej. Mieszkańcy Futomy i Lecki podkreślają, że nie ma takiego „pospolitego ruszenia” sąsiedztwa do pomocy w różnych pracach gospodarskich. Samowystarczalność powoduje odizolowywanie się od innych. Część gospodarzy, dzięki mechanizacji rolnictwa daje sobie radę z gospodarowaniem bez pomocy innych. Są też tacy, którzy uprawiają mały kawałek pola, „dla siebie”, i są w stanie własnym nakładem pracy wszystko zrobić. Inni rolnicy od czasu do czasu potrzebują współdziałania choćby przy wykopkach czy zasiewach.

Współdziałanie w badanych wsiach zastępowane jest czasami wynajmowaniem osób do określonych prac. Osoby te otrzymują stosowne wynagrodzenie za swoją pracę. Angażowani do pomocy są najczęściej sąsiedzi, którzy dysponują czasem i potrzebują dorobić lub zarobić. Bywa, że świadczenie pomocy odbywa się za alkohol lub inne dobra. Wypowiedzi respondentów z Lecki obrazują opłacanie pomocy:

Dam sąsiadowi parę złotych, tam się nie przelewa, wykosi mi trawę, jego żona wyplewi grządki, co trza to zrobić. U nas nie ma kto chodzić na odrodek, by potem inni przychodzili [K., l. 44, L];

[...] za piwo, albo flaszkę to zawsze się kogoś znajdzie do pomocy. Takich, co lubią wypić, to tu nie brakuje [M., l. 57, L].

Pojawiają się wypowiedzi ujawniające obawę przed zobowiązaniami.

Ja nie chcę do nikogo chodzić do pomocy, bo to jedni mają więcej pracy, inni mniej i z tego same problemy się biorą, wolę zapłacić i mieć święty spokój [K., l. 42, F].

Płacenie za pomoc sąsiedzką jest nową formą klienteli i patronatu. Gospodarze mający pieniądze skupiają wokół siebie bezrobotnych i biedniejszych, stale tych samych, którym za świadczone usługi płacą, czyli pomagają w trudnej sytuacji życiowej.

Obecnie w badanych wsiach da się zauważyć „trzymanie bliźniego na dystans”. Więzy tradycyjne oparte na sąsiedztwie zanikają, a w ich miejsce wchodzi więź rodzinno-krewniacza i przyjacielskie. U podstaw różnych form współżycia ludzi tkwią zwłaszcza przyjaźnie, osobiste sympatie, zbliżone upodobania, zainteresowania. Zawistowicz-Adamska – badaczka i wnikliwa obserwatorka życia społecznego – zauważa, że współżycie sąsiedzkie ogranicza się do tych sąsiadów, z którymi łączą stosunki przyjaźni. Powinności i nakazy moralne wobec nich wypływają z nowej więzi ideologicznej, która nie jest narzucona tylko świadomie wybrana²⁶. Badania

²⁶ K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty...*, s. 57.

w Futomie i Lecce potwierdzają powyższą tezę, o wyborze grona osób, które staje się bliskie na zasadzie indywidualnych upodobań. Wspólne zamieszkiwanie nie oznacza więzi z sąsiedztwem i lokalną wspólnotą.

Można powiedzieć, że samochód zrewolucjonizował przestrzeń społeczną wsi. Życie towarzyskie na wsi uległo zmianie. Posiadanie samochodu sprzyja kontaktom poza wsią i osłabia więzi lokalne. Tylko starsze pokolenie jeszcze pamięta:

Jak to downi było dobrze, naschodzili się do nas po sumie, nagadali się o wszystkim, czasem coś zjedli [K, l. 66, L].

Ludzie teraz to się nie spotykają na co dzień, głównie oglądają telewizor. Dawniej to nie było telewizji, komputerów, to ludzie szli na jakieś bajki, na pogawędki do sąsiadów [K, l. 43, L].

Nie ma na wsi takich schadzek jak przedtem, to się szło do sąsiada, to do nas przychodzili, na brzegu se siedli, to w domu, dzisiaj to jest nie do pomyślenia. Opowiadali, było wesoło [K, l. 68, F].

Spotkania towarzyskie mieszkańców wsi cechuje teraz mniejsza przypadkowość i spontaniczność. Zwykle gości się zaprasza i czyniony jest szereg przygotowań. Młodzi ludzie spotykają się poza wsią.

Jeździmy na dyskoteki do Rzeszowa, do kina, do centrów handlowych. Rzadko odwiedzamy się w domu. Czasem tylko jakiś kolega wpadnie po jakąś płytę, grę komputerową, ale zwykle bierze i idzie do domu [M, l. 21, F].

Dużo kolegów ma samochody, to nie siedzimy na wsi, zawsze można gdzieś wyskoczyć [K, l. 19, L].

Wspólne wyjazdy młodzieży można potraktować jako nową formę współdziałania. Osoby pozbawione środków komunikacji muszą korzystać z pomocy właścicieli aut, w zamian kupują wejściówki, stawiają napoje, bawią towarzystwo. Podobnie pożyczanie różnych rzeczy ma znamiona pomocy sąsiedzkiej.

Umasowienie sprzętu audiowizualnego, komputerowego i telefonizacja zmienia relacje międzyosobowe. Wieś już nie stanowi podstawowego miejsca relacji i stosunków społecznych. Coraz częściej zamiast do wiejskiej wspólnoty lokalnej człowiek przynależy do „sieci”. Do sieci tworzonej przy pomocy nowej technologii komunikacyjnej (telefon komórkowy, Internet). Jak zauważa Zygmunt Bauman: „Telefony komórkowe stanowią budulec społecznych enklaw i przyczółków, odcinków, na których każdy z nas może dochodzić statusu celebryty na odpowiednio pomniejszoną, lokalną skalę [...]”²⁷. Wymiana numeru telefonu czy nicka oznacza włączenie do wspólnotowej sieci. Przestrzeń wspólnego bycia, sąsiedztwa nie jest potrzebna. Znajomi, zapisani w elektronicznej pamięci towarzyszą stale, pod warunkiem, że się ma dostęp do Internetu lub włączony telefon komórkowy.

Życie towarzyskie na wsi ogranicza się do okazjonalnych spotkań rodzinnych. Jeżeli występują relacje sąsiedzkie, to najczęściej z jedną rodziną z sąsiedztwa, która jest traktowana po przyjacielsku. „Brak czasu” – to najczęstszy komentarz na temat zaniku relacji i kontaktów międzyludzkich oraz ograniczenia bezinteresownej pomocy sąsiedzkiej.

Współczesna wieś podkarpacka zwykle podtrzymuje tradycję pomagania sobie w nieszczęściach i wyjątkowych sytuacjach. Informator z Lecki mówił:

²⁷ Z. Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011, s. 58.

Dziś, jak kogoś jakieś nieszczęście spotka, to mu miejscowi pomogą. Była niedawno zbiórka na poszkodowanego przez nawalnicę. Bo ta rodzina została bez dachu nad głową. Ksiądz ogłosił zbiórkę i każdy dawał, co tam mógł [M, l. 42, L].

Ze względu na mniejszą liczebność mieszkańców łatwiej jest zauważyć lokalne tragedie i zorganizować pomoc. Na co dzień nie ma zwykle integracji, każdy raczej interesuje się swoimi sprawami. Kontakty sąsiedzkie ograniczają się do wykorzystywania bliskości przestrzennej do wzajemnego bezpieczeństwa, np. doglądania domu i obejścia podczas wyjazdu.

Lokalność wsi w nowym wydaniu

Lokalność to kategoria społeczna, zaś lokalizm jest traktowany jako strukturalno-polityczna organizacja określonej zbiorowości przestrzennej. Bohdan Jałowiecki zdefiniował lokalizm jako ustanowienie samorządu i przekazanie przez państwo wielu uprawnień społecznościom i zbiorowościom terytorialnym²⁸. Współcześnie lokalność została zawarta w lokalizmie. Coraz mniej jest spontanicznej, nieustrukturalizowanej, niesformalizowanej współpracy i działalności społecznikowskiej na wsi. Większość przedsięwzięć lokalnych jest realizowanych przez organizacje, zrzeszenia i samorząd lokalny. W świadomości mieszkańców wsi tkwi przekonanie, że gmina powinna zrobić wiele rzeczy. Wypowiedź mieszkańca Lecki obrazuje oczekiwania od samorządu.

Gmina powinna zadbać, by drogi były wyasfaltowane, by wszędzie dojechać, zapewnić dzieciom place zabaw, pobudować wodociągi. Urzędnicy powinni się starać, by ludziom na wsi żyło się dobrze. Są teraz różne fundusze z Unii, to można robić. Jak jest dobry wójt czy burmistrz, to wszystko jest [M, l. 33, L].

Nie tak dawno trudno było przekonać zbiorowości lokalne do samorządności (niewielki odsetek biorących udział w wyborach samorządowych). Nieufność do obcych zakorzeniona w myśleniu ludności wiejskiej odcisnęła piętno na początkowym okresie kształtowania tej formy władzy. Jak pisał Jałowiecki: „jeżeli nie są to «nasi», to jesteśmy skłonni z góry przypisać im nieczyste intencje”²⁹. Działające od 1990 roku samorządy terytorialne udowodniły, że nie chodzi o prywatę, ale o dobro wspólne i poprawę przede wszystkim infrastruktury i warunków życia społeczności lokalnej. W każdym środowisku pojawiają się aktywiści, ludzie, którym nie są obojętne sprawy wspólnoty i lokalnej tradycji. Mogą oni poprzez postawione cele i zadania ożywić społeczność i ją integrować. Bardzo często organizują stowarzyszenia, które podejmują lokalne przedsięwzięcia. W badanych wsiach dla dobra wspólnego działają koła gospodyń wiejskich, ochotnicze straże pożarne, stowarzyszenia.

Lokalność może być potraktowana jako antidotum na multikulturowość, różnorodność i pośpiech. Zygmunt Bauman, przytaczając koncepcję Richarda Sennetta, zwraca uwagę na zjawisko „miksofobii”, czyli obawy przed różnorodnością. Strach przed innością pcha człowieka w stronę jednolitości. Jednostka pragnie poczucia wspólnoty więzi, ale nie angażując się w działania wspólnoty, nie ponosząc ryzyka i utrapień, jakie się mogą z tymi działaniami wiązać³⁰. Ta koncepcja może wyjaśniać spadek liczby aktywistów i ludzi zaangażowanych w sprawy wspólnoty. Powstają wsie rezydencjalne, gdzie większość ludzi tylko mieszka, a całą

²⁸ B. Jałowiecki, *Reguły działania w społeczeństwie i w nauce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, 2002, s. 130.

²⁹ Tamże, s. 132.

³⁰ Z. Bauman, dz. cyt., s. 252-253.

swoją aktywność kieruje na inne przestrzenie i nierolnicze sfery życia. Więż ze wspólnotą lokalną jest zgoła żadna. Domy otoczone wysokimi płotami, zabezpieczone alarmami i kamerami, z bramami na fotokomórkę, ulokowane na wielohektarowych działkach z dala od sąsiadów. Ich mieszkańcy nie wykazują widocznej chęci kontaktu z sąsiedztwem, ze wspólnotą, izolują się od najbliższego otoczenia, „wszelkiego towarzystwa, oprócz tego, które sami sobie wybiorą w dogodnym dla siebie czasie”³¹.

Brak zainteresowania swoim środowiskiem lokalnym nie oznacza zaniku zakorzenienia i posiadania „swojego miejsca na ziemi”, ale jest wynikiem silniejszych więzi emocjonalnych z innymi środowiskami, np. zawodowym, towarzyskim, znajdującymi się poza lokalną przestrzenią. Ludzie o wyższym statusie społecznym w mniejszym stopniu osobiście angażują się w lokalne przedsięwzięcia. Czas poświęcają na pracę zawodową poza wsią, wyjazdy służbowe, turystyczne. Funkcjonują w świecie wirtualnym i globalnym.

Jak kto ma pieniądze, to se może wszędzie pojechać, świat zobaczyć, wszystko kupić, nie będzie tu z nami walczył o lepszą wieś. Jak mu coś potrzeba, to zapłaci i se kupi. My musimy prosić w gminie [K, l. 43, L]

– mówiła jedna z informaterek. Środowisko lokalne jest traktowane jako miejsce relaksu, wypoczynku, „świętego spokoju”. Lokalność wsi daje poczucie wspólnoty, obecnie jest to bardziej wspólnota wyobrażeniowa niż realna. Członkowie społeczeństwa sieciowego są mniej zaangażowani w sprawy społeczności lokalnej, ale potrzebują lokalności, by ich tożsamość mogła być wyróżnikiem w zglobalizowanym świecie postindustrialnym.

Zakończenie

Społeczność wiejską zawsze charakteryzowało współdziałanie. Odbывało się na zasadzie wzajemności świadczeń i „odrabiania”. Przybierało też formę pracy dla ogólnego dobra wsi, a czasem dobrowolnego zrzeszenia w celu realizowania jakiegoś celu.

Pomoc sąsiedzka dawniej miała bardzo różnorodne formy, np. pomoc w pracach polowych, gospodarskich, skubaniu pierza, przygotowaniu różnych uroczystości, zwózce drzewa z lasu do budowy domu itd. Wszystkie te prace wykonywano bezpłatnie, często za poczęstunek, który był bardzo ceniony na wsi. Odwzajemnienie pracy było obowiązkiem, honorem, powinnością.

Dziś pomoc sąsiedzka dostosowuje się do przeobrażeń cywilizacyjnych. Mniej jest odrabiania świadczeń u najbliższych sąsiadów, rzadko występuje rolnicza praca zbiorowa. W badanych wsiach (Futoma i Lecka) brakuje maszyn rolniczych, dlatego pomoc sąsiadów jest niezbędna, by uprawiać pole. Dopłaty unijne niejako wymuszają zagospodarowanie ziemi, a w takiej sytuacji usłużność sąsiadów jest niezbędna. Za te usługi najczęściej się płaci. Pożyczanie różnych przedmiotów i pieniędzy, pomoc w sytuacjach wyjątkowych oraz trudnych jest nadal obecna na badanym obszarze.

Zróznicowanie społeczne wsi, ruchliwość przestrzenna, pieniądź jako podstawowy „regulator” relacji międzyludzkich, indywidualizm, samotnicze formy spędzania czasu wolnego, kultura popularna nie sprzyjają silnym więziom lokalnym, wzajemnym świadczeniom i pomocy sąsiedzkiej. Niemniej jednak badania pokazują, że lokalność tkwi w mieszkańcach Futomy i Lecki. Ludzie nadal wszystko wiedzą o sobie, widoczny jest brak anonimowości, a pewne zachowania są nieakceptowane. Ujawniają się jednak tendencje atomistyczne, zwłaszcza wśród ludzi mło-

³¹ Tamże, s. 256.

dych. Rozwój nowoczesnych mediów sprawia, że relacje i kontakty wykraczają poza lokalne środowisko.

Samorząd terytorialny, jako reprezentacja społeczności lokalnej, działa, aby ludziom żyło się lepiej i wygodniej. Futomianie i Lecczanie sami dostrzegają konieczność pewnych przedsięwzięć dla dobra wspólnego i zgłaszają swoje postulaty gminie, albo oddolnie podejmują inicjatywę.

Specyfika pomocy sąsiedzkiej dotyczy określonej przestrzeni wynika z uwarunkowań środowiskowych i historycznych, a także aktualizuje się i zmienia. Wycinkowe badania terenowe nie uprawniają do wyciągania generalizujących wniosków na temat pomocy wzajemnej, ale dostarczają cennego materiału faktograficznego dotyczącego danego terenu.

Małgorzata Dziura: socjolog i etnolog, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Zamiejscowego Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim. Interesuje się kulturą ludową, socjologią obszarów wiejskich, antropologią codzienności oraz współczesnymi zjawiskami kulturowymi.

Local cooperation – neighbourhood help in the past and nowadays

Life in a former village was centred in a specified area, in a homogeneous population that created a kind of a closed system. Changes among village population lead to the autonomisation of an individual from the group. Such phenomenon as neighbourhood help, working off, distrust towards strangers, emotional and sentimental value of farmland have disappeared or undergone changes.

Local cooperation that used to exist as neighbourhood help or voluntary activities, now has a form of an organizational structure. It is not a matter of combining labour of a group of people to get crops, but it is a matter of improving the local infrastructure or redeeming the cultural heritage of the region.

The article Local cooperation – neighbourhood help in the past and nowadays shows the tendency of changes in a present village. On the grounds of the research carried among village community, aspects and facts of cultural life are shown. From a real cooperation of a group of people to imagery unity – this is the way, the look on a neighbourhood help may be abstracted.

Rada programowa

Marek Abramowicz

Astrofizyk, profesor na Uniwersytecie w Goteborgu. Od 2004 roku wizytujący profesor w Centrum Kopernika PAN.

Karl Acham

Socjolog i filozof, emerytowany profesor w Instytucie Socjologii, Uniwersytetu w Graz. Autor licznych prac z zakresu historii i teorii nauk społecznych i humanistyki. Wykładał m.in. w Hamburgu, Pekinie, Sao Paulo, Kyoto. Jest członkiem Austriackiej Akademii Nauk.

Dariusz Aleksandrowicz

Filozof, profesor na Uniwersytecie Europejskim Viadrina we Frankfurcie.

Paweł Banaś

Kulturoznawca, estetyk, emerytowany profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zygmunt Bauman

Socjolog i filozof, autor licznych książek o kulturze nowoczesnej i ponowoczesnej, tłumaczonych na wiele języków, laureat nagrody Amalfi za *Nowoczesność i Zagładę* (1989), nagrody im. Theodora Adorno we Frankfurcie nad Menem (1998) i nagrody Dagmar i Vaclava Havlov (2006). Od 1971 roku związany z Uniwersytetem w Leeds.

Stefan Bednarek

Kulturoznawca, teoretyk i historyk kultury nowożytnej, profesor na Uniwersytecie Wrocławskim, kierownik Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Marek Bojarski

Prawnik, prof. dr hab., JM Rektor Uniwersytetu Wrocławskiego (kadencja 2008-2012), kierownik Katedry Prawa o Wykroczeniach i Karnego Skarbowego. Specjalista prawa karnego skarbowego i prawa o wykroczeniach.

Marta Botiková

Antropolożka, profesor i kierownik Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu w Bratysławie. Zajmuje się problematyką etniczności, mniejszościami narodowymi na Słowacji oraz badaniami dotyczącymi kwestii rodziny i płci kulturowej.

Jan Burdukiewicz

Archeolog, zajmuje się kulturami epoki kamienia na świecie, profesor w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Wojciech J. Burszta

Antropolog kultury, profesor w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, kierownik Katedry Antropologii Kultury i Komunikowania SWPS, kierownik Zakładu Badań Narodowościowych Instytutu Slawistyki PAN.

Grzegorz Dziamski

Kulturoznawca, estetyk, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Thomas Hylland Eriksen

Antropolog społeczny, profesor na Uniwersytecie w Oslo. Autor licznych książek, m.in.: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives* (1993), *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence* (2006) oraz tłumaczonych na język polski: *Tyrania chwili* (2004) i *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej* (2009).

Katarzyna Kaniowska

Antropolożka kultury, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się teorią kultury i metodologią nauk społecznych. Zainteresowania badawcze koncentruje na problematyce antropologii pamięci i zagadnieniach etycznych w praktyce i teorii antropologii. Interesuje się filozofią kultury, epistemologią i historią antropologii.

Waldemar Krzystek

Reżyser filmowy i teatralny. Film *Mała Moskwa* w jego reżyserii zdobył w Gdyni Wielką Nagrodę 33. Festiwalu Polskich Filmów Fabularnych „Złote Lwy” dla najlepszego filmu. Reżyser takich filmów jak: *Mała Moskwa* i *80 milionów*.

Jan Miodek

Językoznawca, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, członek Komitetu Językoznawstwa PAN oraz Rady Języka Polskiego.

Adam Patrzyk

Artysta malarz, absolwent Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie.

Wiesław Saniewski

Reżyser i scenarzysta filmowy, producent, krytyk. Reżyser filmów takich jak: *Dotknięci*, *Obcy musi fruwać*, *Wygrany*.

Roch Sulima

Antropolog kultury, profesor w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Andrzej Szahaj

Filozof, dziekan Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii UMK.

Joanna Tokarska-Bakir

Antropolożka kultury, profesor w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Tomasz Tomaszewski

Fotograf, członek Związku Polskich Artystów Fotografików, agencji Visum Archiv w Hamburgu, agencji Image Collection w Waszyngtonie oraz American Society of Magazine Photographers. Zajmuje się fotografią prasową, publikował swoje zdjęcia zarówno w najważniejszych pismach polskich jak i w największych magazynach zagranicznych, między innymi: Stern, Paris Match, GEO, New York Times, Time, Fortune, Vogue, Die Zeit, Elle. Wydał kilka książek autorskich.

Wojciech Wrzesiński

Historyk, emerytowany profesor Uniwersytetu Wrocławskiego.

Anna Zeidler-Janiszewska

Kulturoznawca, profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

Andrzej Zybertowicz

Socjolog, profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Interesów Grupowych. Badacz zakulisowych wymiarów życia społecznego

