INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK

OLGA KWIATKOWSKA

OBRAZ NIEOPISANY. WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Rozprawa doktorska napisana
pod kierunkiem
doc. dr hab. Iwony Kabzińskiej

WARSZAWA 2008

WSTĘP……3

ROZDZIAŁ I
OD KONTRKULTURY DO NOWOOSADNICTWA..... 16

ROZDZIAŁ II
PRZEGLĄD I ANALIZA LITERATURY NA TEMAT NOWOOSADNICTWA 59

ROZDZIAŁ III
ROZWAŻANIA TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE..... 95

ROZDZIAŁ IV
OPOWIEŚCI 109

OPOWIEŚĆ I
LUCIM – PROJEKT ZREALIZOWANY 110

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ 111
PORTRET NOWOOSADNIKÓW..... 122
WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ.... 158

OPOWIEŚĆ II
WĘGAJTY – PROJEKT REALIZOWANY..... 177

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ 178
PORTRET NOWOOSADNIKÓW..... 189
WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ.... 223

OPOWIEŚĆ III
BOŻEWO – PROJEKT W TRAKCIE URZECZYWISTNIANIA..... 280

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ 281
PORTRET NOWOOSADNIKÓW..... 289
WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ.... 335

PODSUMOWANIE..... 380

BIBLIOGRAFIA 390

WSTĘP

Przygotowana przeze mnie praca dotyczy zjawiska społeczno-kulturowego określanego m.in. mianem nowoosadnictwa. Od kilkudziesięciu lat jest ono obecne w Polsce. Nowoosadnictwo polega na migracji z miasta na wieś w celu realizacji alternatywnego – w stosunku do dominujących wzorców – stylu życia. Drugi człon tej definicji jest szczególnie istotny, kładzie bowiem akcent na motywy wyboru nowego miejsca osiedlenia, a jednocześnie wyróżnia ten typ migracji spośród innych, które dotyczą obszarów wiejskich[1].

Istotną kwestią, przedstawioną w tej pracy, jest analiza jednego z aspektów interesującego mnie fenomenu, a mianowicie, sposób postrzegania nowoosadników przez mieszkańców wsi, do których przybyli. Stawiam pytanie: jaki jest wizerunek nowoosadników widzianych z perspektywy społeczności lokalnej? Zagadnienie to często jest pomijane, bądź traktowane pobieżnie przez badaczy zajmujących się nowoosadnictwem, a w związku z tym, niedostatecznie rozpoznane.

Kwestia stosunków pomiędzy nowo przybyłymi a społecznością lokalną często – wbrew deklaracjom autorów publikacji poświęconych nowoosadnictwu – ograniczana jest do przytaczania opinii nowoosadników na ten temat, bądź prezentowania w bardzo uproszczony sposób perspektywy społeczności lokalnej. Mieszkańcy wsi i okolicy, w której osiedlili się przybysze są traktowani marginalnie, stanowiąc

[1] Chciałabym zaznaczyć, że moje rozumienie pojęcia nowoosadnictwa nie ogranicza się wyłącznie do przypadków opuszczenia miasta i osiedlenia się na wsi na stałe. Traktuję je szerzej, włączając w jego zakres także przypadki polegające na ograniczeniu pobytu i aktywności w mieście na rzecz intensywnej obecności i działalności na wsi, która ma na celu realizację alternatywnego stylu życia. Można uznać, że o zaliczeniu do kategorii nowoosadników ludzi, którzy mieszkają tylko okresowo na wsi, decyduje coś, co nazywam migracją egzystencji. Ma ona miejsce wówczas, gdy główny nurt życia danych osób i ich aktywności realizuje się na wsi, mimo że mieszkają one również w mieście. Tak jak osiedlenie się na wsi nie musi oznaczać przyjęcia alternatywnego stylu życia, tak realizowanie go na wsi nie musi oznaczać permanentnego przebywania na jej terytorium.

niezidywidualizowaną „masę", na której tle prezentuje się grupy nowoosadników, często na zasadzie kontrastu.

Marginalizowanie lub schematyczne traktowanie zagadnień dotyczących środowisk lokalnych, w których funkcjonują nowoosadnicy uważam za niedostatek dotychczasowych analiz zjawiska nowoosadnictwa. Wychodzę z założenia, że konieczne jest poszerzenie pola badawczego i odpowiednie skupienie uwagi również na społecznościach lokalnych, ponieważ biorą one także udział w procesie nowoosadnictwa – czyniąc to, oczywiście, w inny sposób niż nowoosadnicy. Przywołując metaforykę z obszaru teatru, można powiedzieć – nawet jeśli brzmi to banalnie – że środowisko lokalne jest jednym z bohaterów dramatu.

Nowoosadnicy, mimo że dość często wybierają obszary leżące na odludziu, nigdy nie przybywają na tereny zupełnie puste, niezamieszkałe. Powołuje to zawsze do życia różnorakie relacje pomiędzy nowo przybyłymi a środowiskiem lokalnym. Pomijanie, marginalizowanie lub powierzchowne traktowanie w literaturze przedmiotu kwestii związanych z tym środowiskiem sprawia, że mamy w efekcie do czynienia z tym, co określam mianem obrazu nieopisanego. Proponuję poszerzenie dotychczasowych ujęć problemu prezentowanych w literaturze etnologicznej o kwestie postrzegania nowoosadników przez członków lokalnych społeczności w o wiele większym zakresie, niż miało to miejsce do tej pory. Tak, aby – trzymając się konsekwentnie zastosowanej przeze mnie metaforyki – obraz został opisany, aby się wyłonił, nabrał ostrości.

Nie można pisać o reakcji lokalnych społeczności na obecność w ich wioskach alternatywnych osadników bez przedstawienia samych nowoosadników i ich działalności. Chodzi jednak o inne niż dotychczas rozłożenie akcentów. Społeczność lokalna interesuje mnie w odniesieniu do procesu nowoosadnictwa oraz w relacji do nowoosadników. W proponowanym przeze mnie ujęciu istotna staje się również ona sama i jej właściwe cechy. Ma to zasadniczy wpływ na charakter relacji między

różnymi grupami oraz kształt wizerunku nowoosadników, funkcjonującego w środowisku lokalnym.

Jednym z celów mojej pracy jest próba re-konstrukcji[2] perspektywy tych, których udziałem staje się obecność nowoosadników. Poszukuję odpowiedzi na pytania: w jaki sposób członkowie lokalnej społeczności postrzegają nowoosadników? Jak interpretują i reinterpretują ich działania? Jak widzą wzajemne relacje? Czy proponowane i realizowane przez nowoosadników wartości są postrzegane przez lokalne środowisko jako pozytywne, negatywne, czy też są odbierane jako obojętne? Czy oba te środowiska żyją wspólnie, czy obok siebie? Pytania te są istotne, duża część nowoosadników deklaruje bowiem chęć i potrzebę działania na rzecz środowiska lokalnego, niejednokrotnie wypowiada się również w jego imieniu w świecie zewnętrznym.

Za koniecznością ukazania perspektywy środowiska lokalnego przemawia dodatkowo, moim zdaniem, specyfika etnologii/antropologii kulturowej[3] jako dyscypliny naukowej, oczywiście, jeśli przyjąć, że jej kwintesencją jest próba zrozumienia *Innego*, a za takim widzeniem tej dyscypliny się opowiadam.

Czytając etnologiczne/antropologiczne teksty dotyczące zjawiska nowoosadnictwa można czasami odnieść wrażenie, że na miano *Innego* zasługują jedynie nowoosadnicy. To kulturową specyfikę ich stylu życia, odmienność od dominujących wzorców, próbuje się przedstawiać i zrozumieć. I właśnie w takim kontekście prezentuje się czasami reakcje środowiska lokalnego na tę odmienność kulturową nowoosadników. Nie umniejszając wartości tych wysiłków, postuluję jednak o podobne nastawienie w stosunku do członków społeczności lokalnych. Proponuję, by i tę stronę „nowoosadniczego dramatu" zobaczyć w antropologicznej

[2] Świadomie zdecydowałam się na użycie takiego zapisu słowa. Oddaje on dobrze napięcie istniejące pomiędzy pragnieniem i dążeniem do uchwycenia interpretacji członków lokalnego środowiska na temat nowoosadników a świadomością tworzenia autorskiej interpretacji kolejnego stopnia (por. Geertz 2003, s. 44-46).

[3] W dalszej części tekstu terminów tych będę używała zamiennie.

optyce wypracowanej dla *Innego*. Istotne jest to, żeby nie poprzestawać wyłącznie na konkluzji, że jest to społeczność o własnych, odmiennych od nowoosadniczych cechach kulturowych. Należy pójść dalej i rozpoznać jej wartości i światopogląd a także zrozumieć rolę, jaką odgrywają one w postrzeganiu nowoosadników. W ten sposób można będzie np. uniknąć bezrefleksyjnego powielania obrazu środowiska lokalnego widzianego przez pryzmat wypowiedzi nowoosadników.

Warto na te kwestie zwrócić uwagę tym bardziej, że niejednokrotnie dystans kulturowy pomiędzy badaczami a nowoosadnikami jest – wbrew pozorom – mniejszy, niż można by było przypuszczać. Pomiędzy uczonymi a wieloma członkami środowiska lokalnego jest on natomiast często bardzo duży. Kapitał kulturowy badaczy i nowoosadników nierzadko pod wieloma względami jest zbliżony. Dobrym przykładem może być relacja pomiędzy badaczem, który dzięki swojemu wykształceniu orientuje się w niuansach współczesnej sztuki, biegle odczytuje jej sensy, a nowoosadnikami, którzy są artystami[4].

Próba odtworzenia perspektywy społeczności lokalnej wymaga dodatkowo od badacza rozpoznania i neutralizowania zadomowionych w naszej kulturze, a także w obszarze samej etnologii, spetryfikowanych klisz dotyczących mieszkańców wsi.

W wydanej w 1996 roku pracy pt. *Klasa i kultura w okresie transformacji: antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Michał Buchowski poprzedza zasadnicze rozważania konkluzją, iż młodsze pokolenie antropologów polskich w dużej mierze odwróciło się od tematów związanych ze współczesną wsią. Odnosi się to – według niego – przede wszystkim do problematyki związanej z aktualnymi przekształceniami społeczno-kulturowymi, które mają miejsce na obszarach

[4] Dobrym tego przykładem może być relacja etnologa Zbigniewa Benedyktowicza oraz dyrektora artystycznego i współzałożyciela Stowarzyszenia Teatralnego „Gardzienice", Włodzimierza Staniewskiego (Benedyktowicz 2001, s. 6-11).

wiejskich i bezpośrednio wpływają na życie mieszkających tam ludzi[5]. Autor podaje, co prawda, kilka przykładów, które sprawiają, że „problemy polskiej wsi (...) [nie] pozostają dla antropologii *terra incognita"* (1996, s. 9), ale nie zmienia to w jego opinii faktu, iż jest to obszar przez antropologów pomijany i zaniedbany. Tekst Buchowskiego można potraktować dwojako. Z jednej strony jako próbę wypełnienia dostrzeżonej luki w badaniach, z drugiej – jako propozycję tematyczną i metodologiczną skierowaną do polskich antropologów[6].

Po ponad dziesięciu latach, jakie minęły od opublikowania przywołanego tekstu, trudno stwierdzić, by wśród antropologów nastąpił diametralny zwrot ku tak pojmowanej problematyce wiejskiej. Warto jednak zwrócić uwagę, że zainteresowanie zjawiskiem nowoosadnictwa – integralnie związanym z wsią – skierowało uwagę niektórych badaczy właśnie ku obszarom wiejskim (Kuligowski 2003; Kwiatkowska 2004; Laskowska-Otwinowska 2004; Markisz 2002, Sztandara 2001, 2002, 2003). Przedmiotem ich badań stało się zjawisko rozgrywające się na wsi polskiej, chociaż nie dzięki tym, którzy tradycyjnie są z nią związani i stanowią większość jej mieszkańców, czyli rolnikom, ale dzięki ludziom wywodzącym się z miasta, którzy wybrali życie na obszarach wiejskich.

Mimo że nie można mówić o *boomie* wśród młodego pokolenia polskich badaczy na zajmowanie się problematyką dotyczącą wsi, to o pojawieniu się pewnego zainteresowania już tak. Świadczy o tym choćby kilka tekstów zamieszczonych w jednym z numerów czasopisma „(op.cit.,)" z 2006 roku poświęconych rozważaniom, jak antropolog może zajmować

[5] Rozważania autora dotyczą zmian związanych z transformacją ustrojową, która rozpoczęła się w Polsce w latach 90. XX wieku. Kolejne istotne przeobrażenia, których tekst Buchowskiego już nie obejmuje, a które z pewnością mogą być zaliczone do tej samej klasy problemów, to zmiany związane z wejściem Polski do Unii Europejskiej.

[6] W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wydaną w 2002 roku książkę Anny Malewskiej-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994 – 1995*. Można ją uznać za swoistą realizację postulatu Buchowskiego, choć, co ciekawe, ani w tekście, ani w bibliografii nie ma bezpośrednich odniesień do jego książki. Autorka prezentuje proces modelowania nowych (z założenia demokratycznych) struktur władzy niższego szczebla przez badane przez nią środowisko lokalne.

się wsią oraz zagadnieniom społeczno-kulturowym z nią związanym (Bruczkowska 2006, s. 8-9, s. 9; Plińska 2006, s. 10-11; Rakowski 2006, s. 7). Niektórzy z młodych polskich antropologów dostrzegli „lukę" w obszarze rodzimej etnologii i dążą do jej wypełnienia. Ich decyzje są jednak kwestią wyboru, a nie odgórnych dyrektyw nakazujących zajmowanie się problematyką wiejską. Niniejszą pracą chciałabym również wpisać się w zarysowujący się we współczesnej polskiej etnologii nurt badań poświęconych zjawiskom społeczno-kulturowym, które mają miejsce na wsi. Chciałabym również swoimi badaniami przyczynić się do jego rozwoju.

W związku z tym, że trudno analizować wybrany aspekt nowoosadnictwa bez uprzedniej, choćby szkicowej, prezentacji samego zjawiska, w pierwszym rozdziale pracy przedstawiam jego charakterystykę. Szczególną uwagę zwracam na genezę oraz specyfikę ruchu alternatywnego. Nowoosadnictwo jest konsekwencją wyznawania określonego światopoglądu, stanowi także często jedną z możliwych manifestacji alternatywnego stylu życia.

W drugim rozdziale prezentuję przegląd i analizę literatury bezpośrednio lub pośrednio dotyczącej nowoosadnictwa, ze zwróceniem szczególnej uwagi na obecność refleksji na temat relacji pomiędzy przybyszami z miasta a społecznością lokalną. Można tu mówić o pewnych dominujących strategiach prezentacji zagadnienia. Staram się je scharakteryzować, ustalić przyczyny ich stosowania oraz przedstawić konsekwencje, jakie niosą one dla rozumienia samego zjawiska nowoosadnictwa. Prezentując te wątki, odsłaniam motywy, które stały się impulsem do podjęcia próby przyjrzenia się zjawisku nowoosadnictwa z perspektywy środowiska lokalnego.

Kolejny rozdział, zatytułowany *Rozważania teoretyczne i metodologiczne*, jest próbą zakreślenia teoretycznych i metodologicznych granic, które wyznaczyły zakres moich badań. Przedstawiam w nim ujęcia

teoretyczne, wykorzystane przeze mnie do analizy problemu prezentowanego w pracy, a także stosowane w niej kategorie.

Omówione tu zagadnienia pełnią rolę niezbędnego wprowadzenia do prezentacji kluczowej części mojej pracy. Ukazane w niej zostały wizerunki nowoosadników funkcjonujące w trzech, wybranych przeze mnie, środowiskach lokalnych.

W pierwszym przypadku, obiektem mojego zainteresowania stała się społeczność wsi Lucim (woj. kujawsko-pomorskie). Obecność i działalność nowoosadników – artystów plastyków jako grupy należy tu już do przeszłości. W okresie funkcjonowania w Lucimiu byli oni znani nie tylko w środowisku alternatywnych twórców. Ich działalność z czasem zaczęła budzić zainteresowanie również wśród przedstawicieli władzy oraz wysokich rangą urzędników zajmujących się sztuką. W tej chwili sława plastyków łączy się również z realizacją innych, pozalucimskich projektów. Drugą, interesującą mnie grupę stanowi środowisko wsi Węgajty (woj. warmińsko-mazurskie). Funkcjonowanie osadników wywodzących się z miast, głównie aktorów i muzyków, rozpoczęło się tu kilkadziesiąt lat temu i nadal trwa. Teatr „Węgajty" jest szeroko znany w alternatywnych środowiskach zainteresowanych działaniami teatralnymi, jego aktywność jest jednak obecnie doceniana również na poziomie tzw. kultury oficjalnej. Trzecią społeczność, na której skupiłam uwagę, tworzą mieszkańcy wsi Bożewo (woj. mazowieckie). Nowoosadnictwo realizowane przez środowisko ekologów[7] ma tu charakter okresowy, fragmentaryczny i pozostaje przede wszystkim w sferze planów. Nowoosadnicy z Bożewa są znani przede wszystkim w niszowych środowiskach radykalnej ekologii.

Każdej z wybranych przeze mnie społeczności poświęcona jest osobna część pracy, złożona z trzech podrozdziałów. Dwa pierwsze

[7] W języku polskim termin ten funkcjonuje w wielu kontekstach. Jest używany na określenie osób profesjonalnie zajmujących się ochroną środowiska, odnosi się też do członków ruchu społecznego, a także innych ludzi, opowiadających się za ochroną środowiska i angażujących się w działania z tym związane. W swojej pracy używam terminu 'ekolodzy' w drugim znaczeniu.

podrozdziały stanowią rodzaj *niezbędnika*[8]. Pierwszy z nich zawiera podstawowe wiadomości na temat wsi i społeczności lokalnej w niej egzystującej, drugi zawiera informacje dotyczące środowiska nowoosadników, trzeci ukazuje wizerunek nowoosadników widziany z perspektywy członków lokalnej społeczności.

Może się pojawić pytanie: dlaczego do analizy problemu zostały wybrane trzy omówione w pracy przypadki? Badanie interesującego mnie problemu można prowadzić na różne sposoby. Można skoncentrować się na studium jednego przypadku, albo poddać analizie wszystkie, które istnieją. Pierwsze ujęcie pozwala m.in. na dogłębne zbadanie kwestii, jak nowoosadnicy są postrzegani przez członków konkretnej społeczności lokalnej, nie umożliwia jednak zastosowania analizy porównawczej, a w konsekwencji nie pozwala na ogląd problemu w szerszej perspektywie. Drugi sposób daje możliwość wykroczenia poza jednostkowy kontekst, ogranicza jednak możliwości intensywnego i bardzo szczegółowego wniknięcia w każdy z omawianych przypadków. Moja propozycja jest kompromisem pomiędzy tymi dwoma ujęciami. Skoncentrowanie się na trzech różnych środowiskach lokalnych, w których pojawili się nowoosadnicy stwarza w dużym stopniu szansę na dokonanie pogłębionej analizy każdego z przypadków. Jednocześnie umożliwia przeprowadzenie porównań. Ważną wskazówką przy dokonywaniu wyboru takiego ujęcia były dla mnie słowa Clifforda Geertza: „nie trzeba wiedzieć wszystkiego, by coś zrozumieć" (2003, s. 49).

Kolejne pytanie, jakie może się pojawić, dotyczy kryteriów wyboru lokalnych społeczności, w których prowadziłam badania. Dlaczego właśnie te środowiska stały się bohaterami moich analiz i rozważań? Wybierając je wzięłam pod uwagę przede wszystkim kryterium, jakim jest czas obecności i funkcjonowania nowoosadników na terytorium danej społeczności

[8] To trafne i wdzięczne określenie zapożyczyłam z książki Huberta Orłowskiego pt. *Rzecz o dobrach symbolicznych. Gietrzwałd 1877* (2005).

lokalnej. Ważnym czynnikiem był także rodzaj aktywności nowoosadników. Nie bez znaczenia przy dokonywaniu przeze mnie wyboru były kwestie związane z popularnością grup nowoosadniczych poza środowiskiem lokalnym, w świecie zewnętrznym. Jest to istotne choćby z tego względu, że środowiska lokalne kształtują swoją wiedzę na temat nowoosadników nie tylko w relacjach bezpośrednich, ale również czerpiąc informacje z mediów. Uznałam, że właśnie te czynniki mogą mieć znaczący wpływ na opinie członków środowisk lokalnych na temat nowoosadników. Poszukiwałam więc społeczności zróżnicowanych pod tymi względami.

W ostatnim rozdziale pracy prezentuję wnioski płynące z przeprowadzonych przeze mnie badań oraz ocenę przydatności przyjętej i zastosowanej przeze mnie perspektywy badawczej do analizy zjawiska nowoosadnictwa.

Wyjaśnienia wymagają stosowane przeze mnie terminy: ‘nowoosadnictwo’ i ‘nowoosadnicy’. Fenomen nowoosadnictwa został dostrzeżony przez etnologów i znalazł swoje miejsce w refleksji antropologicznej. W literaturze jest on określany przede wszystkim za pomocą terminów: ‘osadnictwo alternatywne’ (Laskowska-Otwinowska 2004), ‘nowoosadnictwo’ (Kuligowski 2003; Kwiatkowska 2004, 2005a, 2005b, 2005c, 2006). W odniesieniu do osób migrujących z miasta na wieś w poszukiwaniu możliwości realizacji alternatywnego stylu życia stosuje się natomiast wiele różnych określeń. I tak w znanych mi tekstach występują następujące nazwy: ‘nowoosadnicy’ (Kuligowski 2003; Kwiatkowska 1998, 2005; Laskowska-Otwinowska 2004), ‘imigranci z miasta’ (Markisz 2002), ‘miejscy osadnicy’ (Sztandara 2002), ‘miejscy osadnicy na wsi’ (Sztandara 2003), ‘osadnicy z miasta’ (Sztandara 2003)

oraz ‘wiejskie społeczności alternatywne’[9] (Kuligowski 2003; Laskowska-Otwinowska 2004; Sztandara 2001).

Zdecydowałam się na zastosowanie w moich analizach dwóch z przywołanych powyżej terminów: ‘nowoosadnictwo’ oraz ‘nowoosadnicy’. Decyzja ta wynika z kilku powodów. Przede wszystkim byłam inicjatorką stosowania tych terminów w etnologii w kontekście omawianego zjawiska. Po raz pierwszy użyłam ich i zdefiniowałam[10] je w mojej pracy magisterskiej pt. *Nowoosadnictwo na obszarach wiejskich jako próba realizacji alternatywnego stylu życia*, którą obroniłam w 1998 roku w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu[11]. Użyłam wówczas terminu ‘nowoosadnicy’ w odniesieniu do osób biorących udział w procesie interesującej mnie migracji. Zastosowanie określenia ‘nowoosadnictwo’, jako ogólnej nazwy opisywanego zjawiska, było już prostą tego konsekwencją. Od tego momentu stosowałam obydwa terminy w publikacjach na ten temat (Kwiatkowska 1998, 2004, 2005a, 2005b).

Terminy ‘nowoosadnictwo’ i ‘nowoosadnicy’ (w odniesieniu do interesującego mnie fenomenu) podkreślają także szczególnie istotny – ze względu na proponowane przeze mnie tutaj ujęcie problemu – aspekt. Sformułowania te akcentują fakt, że przybysze z miasta są osobami nowymi na danym obszarze. Określenie to rozumiem jednak raczej w znaczeniu: nowi w stosunku do innych mieszkańców danej wsi, niż nowi jako egzystujący w danym miejscu od niedawna. Warto to podkreślić, ponieważ niektóre ze skupisk nowoosadników funkcjonują na poszczególnych terytoriach już od ponad dwudziestu lat. Za adekwatnością zastosowania

[9] Część uczestników opisywanego fenomenu samookreśla się za pomocą tego terminu. Jednocześnie funkcjonuje sformułowanie *Wiejskie Społeczności Alternatywne* (w skrócie: WAS), które jest oficjalną nazwą sieci powstałej w latach 90. XX wieku w Polsce. Ten emiczny termin zaczął być stosowany przez niektórych badaczy w analizach zjawiska.

[10] Trudno mi się zgodzić z zarzutem, jaki stawia w swojej pracy licencjackiej Dorota Hernik (2001). Odwołując się do mojej pracy magisterskiej, wskazuje, że zaczerpnęła z niej terminy: ‘nowoosadnictwo’ i ‘nowoosadnicy’, jednocześnie wyraża żal jakobym ich nie zdefiniowała.

[11] Promotorem był dr hab. Czesław Robotycki. Egzemplarz pracy jest przechowywany w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

określeń z przedrostkiem *nowo-* przemawia jednak przede wszystkim to, że wraz z przybyciem nowoosadników do danego miejsca pojawiły się tam również nowe wartości, odmienne wizje świata, nieobecne wcześniej praktyki oraz rodzaje aktywności, a także obiekty i przedmioty. W ten sposób na pierwszy plan wysuwa się aspekt zjawiska, który znajduje się w centrum moich zainteresowań, a mianowicie fakt, że wybrane przez nowoosadników terytoria są zamieszkane przez określone lokalne społeczności, a więc są przestrzeniami już do kogoś należącymi. To zaś implikuje różnego rodzaju konsekwencje. Przede wszystkim powołuje do życia i kształtuje różnorakie relacje pomiędzy nowo przybyłymi, a środowiskiem lokalnym.

Wyjaśnienia wymaga również inne, istotne dla mojej pracy pojęcie: ‘społeczność lokalna’[12]. W literaturze przedmiotu mianem tym określa się zbiorowość, która zamieszkuje określone terytorium. Jej członków łączą sieci powiązań i zależności, jednoczą ich wspólne interesy oraz wspólny system norm i wartości. Są oni też świadomi swojej odrębności w stosunku do innych grup o podobnym charakterze (Burszta J. 1976, s. 437). Podkreśla się, że zamieszkiwany przez lokalną społeczność obszar jest jednocześnie miejscem codziennej aktywności jednostek wchodzących w skład tej grupy. Zwraca się uwagę, że tradycyjnie społeczności lokalne były najistotniejszym elementem systemu społecznej kontroli oraz sposobów zachowania się, pełniły również ważną rolę w procesach wychowania i socjalizacji, a także w zakresie kształtowania obyczajowości grupy i przestrzegania jej zasad. Miały też najczęściej wpływ na kształtowanie opinii publicznej, realizowanie praktyk religijnych, często na organizowanie działalności kulturalnej. Po II wojnie światowej, pod wpływem procesów migracyjnych, industrializacji i urbanizacji kraju oraz

[12] Społeczności lokalne stanowiły jeden z kluczowych, przez długi czas wręcz dominujący przedmiot zainteresowań polskiej etnologii. Poświęcone im badania mają długą tradycje, sięgającą przełomu XIX i XX wieku. Zasadniczą formą prezentacji problematyki na ich temat były opisy monograficzne (syntetyczna charakterystyka rozwoju badań nad społecznościami lokalnymi w ramach polskiej etnologii patrz: Górny 2003, s. 33-43).

innych zmian cywilizacyjnych, społeczności lokalne uległy daleko idącym przeobrażeniom strukturalnym, a ich wpływ na życie jednostki został znacznie ograniczony (Dyoniziak i inni 1997, s. 56-57). Jako cechy konstytutywne współczesnych społeczności lokalnych wymienia się: wspólnotę terytorialną[13], bezpośrednie interakcje pomiędzy jednostkami wchodzącymi w skład tego typu zbiorowości, zróżnicowane formy więzi pomiędzy nimi, specyficzny ład społeczny oparty na łatwym dostępie do szczegółowych informacji na temat członków zbiorowości oraz rozległej kontroli. Ponadto, społeczność lokalna jest dla wchodzących w jej skład jednostek punktem odniesienia do rzeczywistości w wymiarze społecznym, kulturalnym, gospodarczym i przyrodniczym, dostarcza wzorów zachowań, „matrycy" interpretacji zdarzeń, relacji społecznych, stosunku do szerszych układów społecznych oraz jednostek spoza swojej społeczności (Dyoniziak 1997, s. 63-65). W społeczności lokalnej przebiega zasadniczy proces socjalizacji jednostki, w trakcie którego internalizuje ona określone wzory, kryteria ocen moralnych i estetycznych, kształtowana jest jej osobowość.

Przyjmuję, że mieszkańcy wsi, w których osiedlili się nowoosadnicy, tworzą społeczność lokalną[14]. Są zbiorowością zamieszkującą określoną wioskę, wewnętrznie zróżnicowaną klasowo (w rozumieniu Pierre'a Bourdieu)[15]. Jednostki wchodzące w jej skład pozostają ze sobą w różnorakich relacjach. W kontekście zjawiska nowoosadnictwa istotne staje się również to, że społeczność ta różni się pod względem kulturowym od nowoosadników.

W mojej pracy jako synonimu terminu 'społeczność lokalna' używam sformułowania: 'społeczność wioskowa'[16]. Jej członków natomiast często

[13] Niestety, u Dyoniziak (i inni) nie jest wyjaśnione, czy wspólnota ta ma charakter wyobrażony, czy rzeczywisty, nie ma tego również u Górnego, który powtórzył definicję Dyoniziak (i inni).
[14] Konstatację, że mieszkańcy danej wsi tworzą społeczność lokalną traktuję jako „pewne" założenie wyjściowe a nie jako „pewnik".
[15] Kwestie wewnętrznego zróżnicowania społeczności lokalnej przedstawiam w dalszej części pracy.
[16] W takim znaczeniu tego terminu używa Michał Buchowski (1996).

określam mianem ‘miejscowych’ oraz ‘autochtonów’[17]. Ponadto wyłącznie dla tak rozumianej społeczności lokalnej rezerwuję określenie: ‘mieszkańcy wsi’. Czynię tak jedynie ze względów praktycznych, aby zachować przejrzystość moich rozważań. Nie zapominam jednak, że nowoosadnicy są również mieszkańcami wioski, w której się osiedlili.

Mam pełną świadomość arbitralności mojej decyzji, określając mianem lokalnej społeczności mieszkańców poszczególnych badanych wsi. Przy innym ujęciu, terminem tym można by objąć na przykład zbiorowość złożoną z kilku okolicznych wsi, funkcjonującą w obrębie jednej parafii czy gminy. To, że zakreślam moje pole widzenia nie oznacza, że mieszkańcy miejscowości znajdujących się w centrum mojego zainteresowania nie tworzą relacji wykraczających poza społeczność wioskową, które budują lokalną społeczność na innym poziomie[18]. Oznacza to jedynie, że relacje tego typu pozostają poza obszarem moich zainteresowań.

Przy jeszcze innym spojrzeniu na problem, w skład społeczności lokalnej można zaliczyć również nowoosadników. Można ich widzieć, na przykład, jako odrębną klasę w ramach tejże społeczności. W przyjętej przeze mnie perspektywie punktem wyjściowym dla analizy problemu jest jednak rozróżnienie na nowoosadników i lokalną społeczność.

[17] Używam określenia autochtoni w stosunku do wszystkich mieszkańców wsi niebędących nowoosadnikami w każdym z przypadków prezentowanych w pracy. Stosowanie tego terminu wobec społeczności Węgajt może budzić wątpliwości. W okresie powojennym nastąpiła prawie całkowita wymiana ludności zamieszkującej tę wioskę. Większość jej rdzennych mieszkańców – wobec których określenie autochtoni jest najbardziej adekwatne – wyjechała do Niemiec Zachodnich do lat 70. ubiegłego wieku, na ich miejsce natomiast przybyły osoby wywodzące się z innych regionów Polski. Jestem świadoma tych kwestii. Ze względu na przydatność operacyjną tego pojęcia w mojej pracy zdecydowałam się jednak na jego stosowanie.

[18] Koresponduje to jednak z ujęciem Józefa Burszty, według którego społeczność lokalną tworzą mieszkańcy jednej wsi, natomiast zbiorowość kilku wsi należących np. do jednej parafii czy jednej gminy tworzy już społeczność lokalną drugiego stopnia, złożoną z mniejszych społeczności lokalnych *sensu stricte* (Burszta J. 1976, s. 439).

ROZDZIAŁ I

OD KONTRKULTURY DO NOWOOSADNICTWA

Nowoosadnictwo nie jest zjawiskiem ograniczonym wyłącznie do kultury polskiej. Jego korzenie i charakter związane są z procesami kulturowymi o globalnym zasięgu. Chodzi tu przede wszystkim o idee i zjawiska kontestacyjne XX wieku.

Wystąpienie na szeroko rozumianym Zachodzie zjawiska migracji na wieś w celu realizacji alternatywnego stylu życia, określanego przeze mnie mianem nowoosadnictwa, związane było przede wszystkim z rozwojem ruchu kontrkulturowego lat 60. XX w. W Polsce jego genezy upatruje się w lokalnej odmianie tego ruchu końca lat 70. zeszłego wieku. Zasadniczy wpływ na jego specyfikę miały realia polityczno-społeczne PRL-u (por. Kuligowski 2003, s. 18; Laskowska-Otwinowska 2004, s. 293).

W połowie lat 60. XX wieku w Stanach Zjednoczonych oraz w Europie Zachodniej pojawił się masowy ruch społeczny zwany kontrkulturą[19], który z ogromną siłą zakwestionował zastany porządek społeczno-kulturowy oraz ogłosił stan kryzysu nowoczesnej cywilizacji zachodniej. Jednocześnie kreował on nową wizję świata oraz nowe modele stylu życia (Filipiak 1999, s. 34-62; Jawłowska 1975, s. 5-16; Tokarski 1984, s. 15-41). Oczywiście, głosy krytyki zachodniej cywilizacji, jej kondycji oraz obowiązujących w niej wartości, dość często pojawiały się w historii Zachodu. Zazwyczaj jednak były one domeną filozofów, krytyków kultury lub artystów i miały ograniczony zasięg. W latach 60. i 70. XX natomiast po raz pierwszy krytyka zachodniej cywilizacji miała tak masowy charakter. Nowością było również to, że została sformułowana przede wszystkim przez środowiska młodzieżowe (patrz np: Filipiak 1999, s. 7-12). Krytyka miała charakter totalny. Obejmowała sferę nauki, religii, sztuki, edukacji, system polityczny, ekonomiczny i gospodarczy. Dotyczyła również obyczajowości i życia codziennego. Zakwestionowana

[19] Termin ten wprowadził amerykański historyk i teoretyk kultury Theodore Roszak (1969).

została leżąca u podstaw cywilizacji Zachodu idea postępu. Kultura, w której spełniała ona centralną rolę, była postrzegana jako zbyt materialistyczna, nastawiona na konsumpcję. Jednocześnie uważano, że została w niej zupełnie zmarginalizowana sfera duchowa. Bardzo mocno krytykowany był również charakterystyczny dla kultury zachodniej, nasilający się zdecydowanie, prymat techniki. Odrzucono przede wszystkim naczelne wartości „paradygmatu nienasycenia”[20], do których zaliczano: „przemysł, urbanizację, wielkość, ilość, szybkość, efektywność” (Wyka 1991, s. 49). Postrzegano je jako główne przyczyny niszczenia planety oraz pogarszającej się kondycji społeczeństwa i jednostki.

Trzeba pamiętać, że w tym czasie, po raz pierwszy na tak ogromną skalę, pojawiły się niezwykle poważne problemy wynikające z intensywnego rozwoju przemysłu w postaci zanieczyszczenia środowiska naturalnego (Filipiak 1999, s. 36; Macnaghten, Urry 2005, s. 67-90). Jednocześnie, według krytyków, postępowała anomia społeczna. Jednostki w coraz większym stopniu odczuwają negatywne skutki alienacji i uniformizacji. Zdecydowanie negatywnie oceniano również podstawowy mechanizm psychologiczny funkcjonowania jednostek, który miał dominować w społeczeństwach opartych na „paradygmacie nienasycenia”, a mianowicie zewnątrzsterowność.

W miejsce krytykowanych wartości proponowano realizację innych, które umożliwiłyby wyeliminowanie destrukcyjnych procesów. Miały one również pozwolić na realizację potrzeb i zapewnienie możliwości życiowych człowieka, definiowanego jako wielowymiarowa jednostka psychofizyczna, istniejąca w powiązaniu ze światem społecznym i przyrodniczym, a nie w oderwaniu od nich lub w opozycji do nich. Wraz ze wzrostem świadomości problemu zanieczyszczenia środowiska oraz wynikających z niego zagrożeń, interes człowieka i interes globu zaczęto widzieć jako tożsame, służące przetrwaniu planety a zarazem gatunku ludzkiego (Wyka 1991, s. 50).

[20] Takiego określenia użyli Johan Galtung i Monica Wemegah w odniesieniu do podstaw rozwoju i funkcjonowania społeczeństwa przemysłowego (za: Wyka 1991, s. 49).

W okresie, w którym wystąpiło zjawisko określane mianem kontrkultury zaczął krystalizować się dyskurs nowoczesnego *environmentalizmu* (Macnaghten, Urry 2005, s. 67-90). Centralne miejsce zajmuje tu wyobrażenie „ziemi jako wspólnego domu, który wymaga opieki i dbałości" (Macnaghten, Urry 2005, s. 70). Relacja między człowiekiem i światem przyrody nie była postrzegana w wymiarach konfliktu, podboju, opanowywania, miała natomiast opierać się na poczuciu przynależności. Człowiek z eksploatatora Ziemi, poprzez rozwój swojej wrażliwości ekologicznej, miał przeobrazić się w jej opiekuna.

Na ruch kontrkulturowy składało się wiele nurtów społecznych, skupionych wokół różnych celów szczegółowych (np. ruchy na rzecz praw człowieka, ruchy pacyfistyczne, feministyczne, ekologiczne itd.). Łączył je krytyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, dążenie do zmiany oraz szerokie, ale jednak w miarę określone, spektrum światopoglądowe oraz wspólny wachlarz wartości. Najbardziej spektakularnym ruchem kontrkultury, a jednocześnie powszechnie znanym, był ruch hipisowski.

Socjologowie określają ruchy o charakterze kontrkulturowym, zapoczątkowane w latach 60. XX wieku, terminem nowych ruchów społecznych i analizują m.in. w ramach *teorii nowych ruchów społecznych*[21]. Jedną z charakterystycznych cech tych ruchów jest opowiedzenie się za takimi wartościami jak: indywidualizm, holizm, antyautorytaryzm, prawa człowieka, tolerancja, szacunek dla inności, prawo do własnego wyboru, pacyfizm, ochrona środowiska naturalnego, rozwój zrównoważony, apolityczność, transfunkcjonalność, zorientowanie na sprawy publiczne, otwartość, inkluzywność, wspólnotowość, samoograniczanie, odrębność, działanie bez użycia przemocy, autonomia lokalna, zdrowy styl życia, „jakość życia" (Gliński 1996, s. 94). W początkowej fazie bunt przeciw zastanemu porządkowi oraz manifestacja alternatywnych idei były przede wszystkim wyrażane w formie pokojowych demonstracji (połączonych np. z protestami

[21] Dobrymi przykładami prezentacji tej teorii oraz jej zastosowania są książki Piotra Glińskiego (1996) oraz Piotra Żuka (2001).

przeciwko wojnie w Wietnamie), strajków, ulicznych akcji artystycznych, koncertów i festiwali. Sprzeciw manifestowano również poprzez bojkot instytucji państwowych oraz stosowanie metody biernego oporu. Jednocześnie, obok tego typu działań, zaczęły pojawiać się propozycje „nowego ładu" i sposobów jego budowania. Z czasem dla dużej części uczestników ruchu realizacja tych pozytywnych propozycji stała się najistotniejszym celem. Zakładano, że aby powiodła się globalna zmiana świata na szczeblu struktury społecznej, polityki i ekonomii, musi przede wszystkim dojść do przeobrażeń na poziomie jednostki i jej życia codziennego (Filipiak 1999, s. 91; Jawłowska 1975, s. 67). Postulowano więc skupienie się na przebudowywaniu własnej świadomości, hierarchii wartości oraz stylu życia. Stąd, tak silne akcentowanie indywidualnej pracy nad rozwojem osobowości. Jej wynikiem miała być realizacja nowego wzorca osobowego, charakteryzującego się otwartością, elastycznością, kreatywnością, wewnątrzsterownością, umiejętnością dokonywania świadomych wyborów, sceptycyzmem wobec nauki i techniki, dążeniem do autentyczności, troską o innych, wrażliwością ekologiczną, nastawieniem antybiurokratycznym, antyinstytucjonalnym, niestosowaniem przemocy, gotowością do współpracy i udzielania pomocy innym, zdolnością do organizowania się w samowystarczalne grupy oraz poleganiem na możliwościach swojego organizmu. Życie traktowano tu jako proces wewnętrznych przemian, dlatego w nowym wzorcu osobowym mocno akcentowano rolę poszukiwań sensu życia oraz rozwoju duchowego (Wyka 1991, s. 54)[22]. Ponieważ kulturę zachodnią uznano za wyjałowioną pod względem duchowym, jednym z istotniejszych obszarów poszukiwań stały się tradycje Dalekiego Wschodu. Popularnością cieszyły się przede wszystkim treści filozoficzno-religijne rodem z Indii, Chin i Japonii, m.in. hinduizm, joga, buddyzm, zen, taoizm. Ich

[22] Obszerny przegląd analiz dotyczących alternatywnych wartości przeprowadzonych przez zachodnich badaczy zaprezentowała Anna Wyka (1991).

dyfuzja miała tak intensywny charakter, że zaowocowała daleko idącą orientalizacją kultury Zachodu[23].

Według Stanisława Tokarskiego (1984, s. 10, 72-76, 100) pierwowzorem wiejskich komun hipisowskich czasów kontrkultury były nowoindyjskie komuny z pierwszej połowy XX wieku, odwołujące się do staroindyjskiej tradycji odosobnionych wspólnot *aśramów*. Twórcami nowych wspólnot byli wielcy hinduscy guru. Mahatma Gandhi zakładał wspólnoty biernego oporu, Rabindranath Tagore stworzył teatralno-poetycki *aśram Śiantiniketan*, Śri Aurobindo powołał do życia *aśram* religii człowieczeństwa przyszłości (Tokarski 1984, s. 75). Były to wspólnoty, których członkowie koncentrowali się na samorozwoju oraz na pracy na rzecz własnej grupy (Tokarski 1984, s. 71-134).

Warto zwrócić uwagę, że kontrkultura szczególne znaczenie w życiu człowieka oraz w procesie kreacji nowego świata przyznała sztuce. Krytykowano jednak jej dotychczasową rolę oraz sposób uprawiania. We współczesnej kulturze artysta stał się producentem, sztuka zaś towarem, podlegającym prawom rynku. Cenione jest to, co się dobrze sprzedaje (nie zawsze jest to efektem autentycznej twórczości). A właśnie ten aspekt stanowi, według kontestatorów, jej istotną wartość. Sztuka nie może być obszarem odseparowanym od tzw. zwykłego życia ludzkiego, luksusem, ponieważ jej rolą jest bycie formą wypowiedzi oraz formą dialogu interpersonalnego (Filipiak 1999, s. 92). Jednocześnie postulowano odejście od podziału na twórcę i odbiorcę (a właściwie konsumenta). Wiązało się to w dużej mierze z koncepcją człowieka jako jednostki z natury twórczej. Uważano, że we współczesnej cywilizacji kreatywne możliwości jednostki nie są cenione, a w związku z tym, nie są rozwijane. Trzeba to zmienić. Dlatego też twierdzono, że dotychczasowe hasło upowszechniania sztuki należy zastąpić postulatem upowszechnianie twórczości (Filipiak 1999, s. 92).

Na początku lat 70. XX wieku kontrkultura jako ruch społeczny zaczęła tracić na znaczeniu. Przyczyną były, z jednej strony, czynniki zewnętrzne, z

[23] Wnikliwą analizę tego procesu przeprowadził Stanisław Tokarski (1984).

drugiej – wynikające z charakteru samego zjawiska. Chodzi tu przede wszystkim o represyjne działania władz wobec członków ruchu, a także o „zaanektowanie" i skomercjalizowanie idei oraz symboli kontrkultury przez dominujący nurt kultury. Na wyczerpanie się pierwotnej formy ruchu wpłynęła też jego programowa niechęć do formalizowania działań. Sprawiło to, że pojawiły się w nim jednostki i grupy, które miały niewiele wspólnego z jego ideami. Swoimi działaniami wpływały natomiast na rozpowszechnianie się „złej sławy" kontrkultury w opinii społecznej (Tokarski 1984, s. 38-41; Załęcki 1998, s. 64-65). Wśród uczestników ruchu wzrastało równocześnie poczucie, że mimo podejmowania wielu działań, dominujący system nie ulegał oczekiwanym przeobrażeniom. Coraz bardziej zdawano sobie sprawę, że wprowadzenie zmian na drodze rewolucyjnej nie jest możliwe. Rezygnowano również stopniowo z totalnej zmiany krytykowanego systemu na rzecz zmian częściowych. Na plan pierwszy zaczęto wysuwać postulaty związane z przeobrażaniem własnej świadomości i stylu życia, dotyczące pracy nad sobą oraz budowania wspólnot realizujących idee kontrkultury. Koncentrowano się zatem na wprowadzaniu zmian na poziomie mikrospołecznym. Jak podkreśla Aldona Jawłowska (1988, s. 20) nie zrezygnowano z zasadniczych idei i wartości ruchu, nastąpiło jedynie wyraźne przesunięcie akcentów na propozycje o charakterze pozytywnym. Zmiany te wyznaczyły nowy etap. Kończył się czas kontrkultury, rozpoczynał natomiast okres rozwoju kultury alternatywnej[24] (Jawłowska 1988, s. 20; Kowalewicz 1997, s. 104-105).

Kultura alternatywna kontynuuje i realizuje idee ruchu, ale w nowej formie i na inną skalę[25]. Podstawowa różnica pomiędzy kulturą alternatywną a

[24] Niektórzy badacze interpretują przejście od kontrkultury do kultury alternatywnej jako początek ruchu *New Age*. Jednocześnie traktują kategorię 'kultura alternatywna' jako synonim ruchu *New Age* (patrz np: Olechnicki 1998, s. 44-78). W tak wyznaczonej perspektywie nowoosadnictwo można by widzieć jako jedno ze zjawisk mieszczących się w ramach ruchu *New Age*. Sytuowanie problematyki prezentowanej w mojej pracy w takim kontekście uważam jednak za zbędne.

[25] Gwałtowne, masowe protesty przeciwko zastanemu porządkowi mają miejsce co jakiś czas. Bardzo dobrym tego przykładem mogą być wystąpienia ruchu alterglobalistycznego pod koniec lat 90. XX wieku oraz na początku XXI wieku (patrz np: Domosławski 2002; Klejsa 2004). W odniesieniu do takich zjawisk stosowany jest jednak raczej termin kontestacja. Ma ona charakter uniwersalny i nie jest przypisana do konkretnego czasu lub kultury (Filipiak 1999, s. 17-20; Paleczny 1998, s. 59).

kontrkulturą[26] dotyczy stosunku do kultury dominującej oraz wizji realizacji postulowanych zmian społeczno-kulturowych. Chociaż dla obu tych zjawisk charakterystyczne jest krytyczne nastawienie do kultury dominującej, to kultura alternatywna w o wiele mniejszym stopniu koncentruje się na wyrażaniu krytyki zastanego porządku[27]. Kontrkultura nastawiona była na teraźniejszość. Postulowała natychmiastowe, rewolucyjne wprowadzenie zmian w krytykowanym systemie kulturowo-społecznym, z którym była silnie zantagonizowana. Kultura alternatywna jest nastawiona na przyszłość, na powolne, długofalowe wprowadzanie zmian, na przeobrażanie kultury dominującej zgodnie ze swoją wizją (Kowalewicz 1999, s. 158-159). Jest również w mniejszym stopniu zantagonizowana z kulturą dominującą, nastawiona raczej na koegzystencję z nią oraz „na instytucjonalizację działań w istniejącym społeczeństwie" (Olechnicki, Załęcki 1997, s. 100, 106). Warto podkreślić, że ani kontrkultura, ani kultura alternatywna nie stanowią odrębnej całości, izolowanej od kultury dominującej. Formułowane przez nie cele, wartości i normy pozostają w relacji do niej. Co prawda, stoją w opozycji do zawartych w niej treści, ale to one stanowią ich punkt odniesienia (Filipiak 1999, s. 17). Ponadto, paradoksalnie, wiele inicjatyw z tego kręgu jest finansowanych lub realizowanych ze środków pochodzących z obszaru kultury oficjalnej.

Istotnym elementem różniącym kontrkulturę i kulturę alternatywną jest struktura wiekowa ich uczestników. Charakterystycznym rysem ruchu kontrkulturowego było to, że tworzyli go ludzie młodzi. W przypadku kultury alternatywnej natomiast, mimo że stanowią oni także dominującą grupę wiekową wśród osób ją realizujących, to z pewnością nie jest to grupa jedyna. Wiąże się to przede wszystkim z charakterystyczną dla tego zjawiska długotrwałą perspektywą czasową. Wybór realizacji alternatywnego stylu życia dokonywany jest najczęściej w okresie młodości. Jeśli jednak jest

[26] Kontrkulturę w mojej pracy traktuję – podążając tropem wyznaczonym przez Aldonę Jawłowską (1991, s. 63-85) – jako zjawisko historyczne.

[27] Choć trzeba pamiętać, że to właśnie przekonanie o negatywnym stanie kultury dominującej jest zasadniczym bodźcem do podejmowania wysiłku stwarzania „alternatywnych światów".

konsekwentnie realizowany, to granica wiekowa jego uczestników przesuwa się.

Kultura alternatywna od momentu narodzin w latach 70. XX wieku jest wpisana w krajobraz kulturowy współczesnego świata euro-amerykańskiego. Ciągle obecny i żywy jest nurt, którego istotą jest odmienność w stosunku do kultury dominującej na poziomie światopoglądu i wynikających z niego praktyk: „można inaczej mieszkać, inaczej pracować, inaczej chronić swoje zdrowie, inaczej wypoczywać, czego innego się uczyć, co innego jeść, inaczej wychowywać dzieci i posyłać je innych szkół niż czyni to ogół [społeczeństwa – O.K.]" (Wyka 1982, s. 9).

Kultura alternatywna jest, oczywiście, zjawiskiem ulegającym przeobrażeniom. Są one związane m.in. z faktem jej „wyczulenia" na zmiany zachodzące w kulturze dominującej. Kultura alternatywna na bieżąco do nich nawiązuje. Przede wszystkim reaguje na wszelkie problemy wynikające z rozwoju cywilizacji. O kulturze alternatywnej można zatem mówić i w kategoriach przeszłości, i teraźniejszości, a być może także przyszłości.

Pojęcie kultury alternatywnej ściśle łączy się z kategorią alternatywnego stylu życia[28], którą należy rozumieć jako praktykę realizowaną przez jednostki wyznające alternatywny światopogląd (Wyka 1991, s. 46-79). Rozpiętość form samorealizacji mieszcząca się w obrębie światopoglądu alternatywnego jest bardzo duża, przybiera wiele różnorodnych postaci od działalności artystycznej, edukacyjnej, rzemieślniczej po rolniczą. Do charakterystycznych cech alternatywnego stylu życia w płaszczyźnie codziennej, zdaniem Aldony Jawłowskiej (1976, s. 118) należą: 1) odmienna od dominującego wzorca perspektywa czasowa oraz inny rytm dobowy (często są realizowane pod tym względem rytmy indywidualne); 2) płynne przenikanie się sfer domu i miejsca pracy oraz czasu pracy i czasu wolnego; 3) uczestnictwo i zaangażowanie, polegające na odrzuceniu postawy konsumpcyjnej na rzecz autentycznej

[28] Kategoria ta pojawiła się w dyskursie polskich socjologów, prowadzących od końca lat 70. XX wieku badania nad stylami życia, sposobami życia oraz jakością życia. Zajmowała się tym przede wszystkim Anna Wyka. Więcej na temat konceptualizowania problemu alternatywności w pracach socjologicznych patrz: Kowalewicz 1997.

twórczości i amatorstwa; 4) powstawanie wspólnot zawodowych w miejsce instytucji; 5) sympatia dla leków naturalnych, zdrowotnych diet i zmienionych stanów świadomości. Za naturalne uznaje się podtrzymywanie i rozwijanie życia duchowego oraz przeżywanie wartości związanych z różnymi religiami. W perspektywie alternatywnej świat jawi się jako całość złożona z elementów pozostających ze sobą w różnych relacjach; człowiek jest jednym z nich.

Zarówno w przypadku kontrkultury, jak i kultury alternatywnej, szanse na eliminację negowanych wartości i możliwość kreowania nowych, widziano w tworzeniu nieobecnych do tej pory form życia społecznego, w postaci niewielkich stowarzyszeń, wspólnot czy komun (Jawłowska 1976, s. 232). Miało to m.in. przywrócić ludziom poczucie współuczestnictwa w kreowaniu świata oraz umożliwić im rozwój życia w harmonii z własną osobą, innymi jednostkami i naturą. Wspólnoty/komuny miały umożliwić pełną, nieograniczoną samorealizację jednostki. Postulowane zmiany stylu życia najczęściej miały być realizowanie w komunach. Ich powstawanie i funkcjonowanie było zogniskowane wokół różnych celów: produkcyjnych, artystycznych, religijnych[29]. Jednym z podstawowych celów komun było umożliwienie ich członkom pracy nad własnym samorozwojem. Zakładano przy tym, że każda z jednostek sama definiuje, co w jej przypadku oznacza samorozwój (w odniesieniu do każdej z osób mogło to oznaczać co innego). Wokół tego, co zostało uznane za najistotniejszej dla rozwoju jednostki miało toczyć się jej życie. Dążono do wyeliminowania czynności postrzeganych jako rutynowe i przymusowe. Celowo rezygnowano również z korzystania z *mass mediów* na rzecz poszukiwania własnych form ekspresji.

Pierwsze komuny hipisowskie pojawiły się w połowie lat 60. ubiegłego wieku (Tokarski 1984, s. 30). Jedną z bardziej znanych komun czasów

[29] Nie wymieniam tu wszystkich możliwych rodzajów komun, zgadzając się ze Stanisławem Tokarskim, który stwierdził, że próba tworzenia bardziej szczegółowych typologii jest zabiegiem sztucznym i skazanym raczej na niepowodzenie „[z]e względu na programową zmienność liczby członków [komun], [ich] struktury i celów" (Tokarski 1984, s. 27).

kontrkultury były amerykańska High Ashbury[30] w San Francisco oraz duńska Chrystiania w Kopenhadze. Duża część komun osiedlała się jednak poza obszarami zurbanizowanymi. Pozwalało to na życie z dala od miasta, które było postrzegane przez uczestników kontrkultury jako emanacja krytykowanego systemu, zarówno pod względem struktury urbanizacyjnej, jak i dominujących tam relacji międzyludzkich. Umożliwiało też stały, bezpośredni kontakt z naturą. Dawało ponadto większą szansę na dysponowanie miejscem, w którym możliwe byłoby kreowanie wspólnot według własnych wizji. Migrację komun na obszary wiejskie można postrzegać jako przykład interesującego mnie zjawiska nowoosadnictwa. Członków tych komun – zgodnie z przyjętą przeze mnie terminologią – można uznać za nowoosadników. Najczęściej tego typu wspólnoty utrzymywały się z własnej produkcji rolnej lub dorywczych prac, które podejmowali członkowie takiej grupy. Dobrym przykładem mogą być amerykańskie komuny zakładane przez hipisów w Kalifornii lub diggersów[31] oraz komuny wiejskie brytyjskich hipisów luźno zrzeszone w Hyde Park Diggers (Jawłowska 1975, s. 134-136; Thorne 1995 s. 73-74; Filipiak 1999, s. 42). Koncepcja wspólnotowego życia poza miastem stała się jednym z ważniejszych ideałów kontrkultury, a następnie kultury alternatywnej[32]. Wielu uczestników ruchu kontrkulturowego po wygaśnięciu jego pierwotnej formy kontynuowało realizację jego wartości właśnie w tego rodzaju wspólnotach. Idea wspólnotowego życia poza miastem w ramach ruchu alternatywnego jest nadal żywa. Z jednej strony, istnieją i rozwijają się wspólnoty wiejskie powołane do życia jeszcze w latach 60. – 70. XX wieku, z drugiej – ciągle powstają nowe grupy tego rodzaju.

[30] W literaturze można spotkać różne zapisy tej nazwy. Najczęściej spotykana jest High Ashbury (Tokarski 1984; Pęczak 1992, s. 48-50). Aldona Jawłowska stosuje natomiast zapis Haight-Ashbury (1991, s. 65).

[31] Określenie diggerzy (ang. *diggers*) było pierwotnie nazwą członków angielskiej sekty purytanów XVII wieku. Dążyli oni do stworzenia egalitarnego społeczeństwa, m.in. wspólnie uprawiali ziemię należącą do całej grupy. Ponownie określenie to pojawiło się jako nazwa własna (lub część takiej nazwy) w odniesieniu do grup funkcjonujących w obrębie ruchu kontrkulturowego w XX wieku.

[32] Koncepcja ta nie narodziła się w okresie kontrkultury. Pojawiła się w historii Europy wraz z wykształceniem się ośrodków miejskich, tj. w czasach starożytnych.

Wraz z coraz intensywniej odczuwanymi skutkami zanieczyszczenia środowiska, coraz większą świadomością zagrożeń, jakie ono niesie oraz kształtowaniem się dyskursu publicznego na ten temat, w kulturze alternatywnej niezwykle mocno zaczęto akcentować kwestie związane z ochroną środowiska. Zaczęto również postulować potrzebę tworzenia wspólnot, których egzystowanie eliminowałoby lub minimalizowało negatywne skutki ponoszone przez otoczenie. Z dużym oddźwiękiem w środowiskach alternatywnych spotkała się koncepcja zrównoważonego rozwoju[33], a także bardziej radykalna w swoich postulatach ekologia głęboka[34]. Wiele z dotychczasowych form działania wypracowanych w obszarze kultury alternatywnej postrzegano jako realizację tych właśnie koncepcji. Jednocześnie kładziono nacisk na poszukiwanie i korzystanie z nowych, zgodnych z nimi rozwiązań (np. alternatywne źródła energii, ekologiczne budownictwo, ekologiczne uprawy, nieszkodliwa dla środowiska utylizacja ścieków itd.). Za refleks tych tendencji można uznać upowszechnianie się w ramach kultury alternatywnej w latach 90. XX wieku terminu *ecovillage*. Jego odpowiednikiem w języku polskim jest ekowioska lub (rzadziej stosowane określenie) ekoosada. Termin ten obejmuje społeczność oraz miejsce przez nią kreowane. Co ciekawe, termin ten –

[33] Początki tej idei sięgają lat 70. XX wieku. Naprawdę istotną rolę w dyskusjach na temat środowiska odgrywa ona jednak od lat 80. XX wieku, kiedy to w ONZ zaczęto postulować konieczności brania pod uwagę granic środowiska w planach rozwoju. W myśl tej koncepcji jedynie takie zmiany gospodarcze i społeczne, które chronią zasoby naturalne w długiej perspektywie czasowej, są uznawane za pozytywne i pożądane. Koncepcja zrównoważonego rozwoju została uznana przez rządy państw na Szczycie w Rio w 1992 roku (Macnaghten, Urry 2005, s. 282).

[34] Nurt w filozofii zapoczątkowany przez Arne Naess w latach 70. XX wieku zakładający, że wszystkie formy życia na Ziemi mają wartość wewnętrzną (niezależną od ich użyteczności dla człowieka) i są sobie równe (równość biocentryczna) a także, że mają prawo do samorealizacji zgodnej z ich wrodzonym potencjałem. Człowiek powinien tak funkcjonować, aby nie zmniejszać różnorodności i wielości form życia na Ziemi, dopuszczalne jest to wyłącznie w związku z zaspokajaniem jego życiowych potrzeb. W związku z tym, że współcześnie wpływ gatunku ludzkiego na pozaludzkie formy życia jest zbyt duży i nieuzasadniony, koniecznie jest wprowadzenie innowacji technologicznych, ekonomicznych i ideologicznych, a także ograniczenie wzrostu populacji ludzkiej oraz rezygnacja z wzrostu materialnego standardu życia na rzecz wzrostu jego jakości, które pozwolą to zmienić. Zwolennicy ekologii głębokiej krytykują i odrzucają nurty ekologii skoncentrowane na zwalczaniu skutków zanieczyszczenia środowiska a nie przyczyn, które tkwią – według nich – w dominujących koncepcjach natury świata, człowieka oraz relacji pomiędzy nimi. Przy czym, w tym kontekście, nie stosują terminu ekologia jako nazwy jednej z dziedzin nauki: biologii; nawiązują natomiast do jego szerokiego, nienaukowego rozumienia, jako ochrony środowiska. Zwolennicy głębokiej ekologii nazywają nurty ekologii, z którymi się nie zgadzają *płytką ekologią* (więcej na ten temat patrz np: Dziubek-Hovland 2004; Devall, Sessions 1994; Seed i in. 1992).

wbrew intuicji językowej – nie jest ograniczany przez użytkowników wyłącznie do grup funkcjonujących na obszarach wiejskich. Ekowioska może funkcjonować zarówno na wsi, jak i w mieście. Musi jednak spełniać dwa podstawowe warunki: posiadać ludzki wymiar (struktura miejsca oraz grupy musi pozwalać na realizowanie potrzeb człowieka) oraz służyć realizacji zrównoważonych modeli życia (nieniszczących środowiska naturalnego i uwzględniających jego potrzeby)[35]. Jak pisze Magdalena Sztandara (2003, s. 48) „[z]asady (…) działania [ekowiosek] opierają się na różnorodnych kombinacjach trzech podstawowych haseł: ekologia, wspólnota, duchowość". Pod wieloma innym względami społeczności/miejsca te różnią się. Terminem ekowioska, z jednej strony, określa się wspólnoty już istniejące, których funkcjonowanie po prostu spełnia wyżej wymienione warunki. Mogą to być np. wiejskie społeczności z różnych stron świata, których charakter można określić jako zrównoważony, choć nie wynika on ze znajomości i realizacji współczesnej idei rozwoju zrównoważonego. Z drugiej strony, nazywa się nim wspólnoty, które świadomie realizują takie założenia. Duża część z nich jest specjalnie powoływana po to, aby wprowadzać w życie ekologiczne zasady. Ekowioski najczęściej skupiają od pięćdziesięciu do czterystu osób. Ich mieszkańcy pracują na rzecz grupy. We wspólnotach świadomie realizujących zasady zrównoważonego rozwoju duży nacisk kładzie się na dążenie do samowystarczalności pod względem energetycznym, ekonomicznym i kulturalnym. Bardzo często rozwijana jest w nich również działalność edukacyjna. Jedną z najsłynniejszych pozamiejskich ekowiosek jest Findhorn w Szkocji (niedaleko miasta Forres); jej korzenie sięgają lat 60. XX wieku (więcej patrz: Kubiak 2004, s. 80-84). Wspólnota ta zainicjowała w latach 90. XX wieku powstanie *Global Ecovillage Network* (w skrócie: GEN), organizacji zrzeszającej wspólnoty o proekologicznym charakterze z całego świata. Nie ma ścisłych danych dotyczących liczby ekowiosek, ale szacunkowo mówi się o 4-5 tysiącach tego rodzaju wspólnot[36]. Wiejskie

[35] http://zielona.org/Czym_jest_ekowioska.
[36] http://zielona.org/Ruch_ekowioskowy.

komuny i wiejskie ekowioski to dwie najbardziej wyraziste formy interesującego mnie zjawiska nowoosadnictwa.

Idee amerykańskiej i zachodnioeuropejskiej kontrkultury znalazły oddźwięk również w Polsce. Już pod koniec lat 60. XX wieku pojawili się pierwsi polscy hipisi. Kontrkulturowe treści, ze względu na specyficzne uwarunkowania kulturowe, polityczne, społeczne i gospodarcze, zyskały tutaj jednak swoją lokalną wersję (Jawłowska 1988, s. 33; Filipiak 1999, s. 63-65). Jedną ze specyficznych cech polskiej kontrkultury było to, że wyrażała sprzeciw nie tylko wobec dominującego paradygmatu cywilizacyjnego, ale również wobec zniewalającego, lokalnego systemu społeczno-politycznego (Gliński 1996, s. 177). I tak na przykład, krytyka i odrzucenie konsumpcjonizmu oraz materializmu w kraju wiecznego niedoboru przybrały formę rezygnacji z udziału w „wyścigu" po dobra limitowane przez państwo. Krytyka zewnątrzsterowności jednostek dotyczyła głównie bezrefleksyjnego ulegania wszędobylskiej propagandzie socjalistycznej. Choć alienacja i uniformizacja jednostek miały w Polsce inne przyczyny niż na Zachodzie, to z pewnością były odczuwane, niejednokrotnie może nawet bardziej dotkliwie niż tam.

Rozwój przemysłu w gospodarce centralnie sterowanej również miał pewne negatywne konsekwencje społeczne i odbijał się niekorzystnie na środowisku naturalnym. Był on często bardzo uciążliwy dla obywateli, władze stosowały jednak strategię zaprzeczania istnienia jego ujemnych skutków. Uniemożliwiało to podejmowanie działań mających na celu likwidację szkodliwych zjawisk związanych z uprzemysłowieniem. Postulat samorozwoju jednostki, wymagający wolności i akcentujący indywidualizm, wobec jednoznacznie określonego przez partię ideału człowieka socjalistycznego oraz ścisłej kontroli obywateli przez aparat państwowy, zyskiwał nowy, radykalny wymiar.

W kraju, w którym religię uważano oficjalnie za „opium dla ludu", a jednocześnie większość jego mieszkańców wyznawała katolicyzm, pozostawało niewiele przestrzeni na realizację postulatu poszukiwań

duchowych i to w obszarze różnych tradycji religijnych. Z pewnością wymagało to samodzielnego myślenia i pewnej dozy odwagi.

Jednym z ważniejszych czynników, jakie wpłynęły na angażowanie się polskiej młodzieży w tworzenie środowisk kontrkulturowych miała jej sytuacja w latach 60. i 70. XX wieku. Dominujący system marginalizował liczne środowiska młodzieżowe, wielu młodych ludzi zarazem, mając poczucie fasadowości socjalistycznych idei, świadomie rezygnowało z angażowania się w komunistyczne struktury, umożliwiające awans społeczny, polityczny i zawodowy (Gliński 1996, s. 177). Polskie władze z dużą niechęcią odnosiły się do przejawów kontrkultury w kraju, traktując ją jako naśladowanie zachodnich wzorów. Wszelkie idee i trendy społeczno-kulturowe pochodzące z Zachodu były z założenia odrzucane ze względów ideologicznych. I tak na przykład – paradoksalnie – ruch hipisowski, który kontestował kapitalizm, a jego idee były często bliskie ideałom socjalistycznym i komunistycznym, był postrzegany negatywnie, jako produkt „zgniłego Zachodu" oraz dowód aberracji kapitalistycznego świata.

Jedna z istotniejszych różnic między zachodnim a polskim wydaniem ruchu kontrkulturowego polegała na tym, że w Polsce nie przeszedł on etapu radykalnego protestu. Krytyka zastanego systemu i prezentacja alternatywnych w stosunku do niego wartości w takiej formie była niemożliwa w PRL-u lat 60. i 70. XX wieku. Na podatny grunt trafiły natomiast propozycje kontrkultury dotyczące pracy nad własną osobowością i stylu życia oraz kształtowania najbliższego otoczenia. Polski ruch od początku skupił się na budowaniu kultury alternatywnej. Idea ta przywracała jednostkom poczucie mocy sprawczej. Pojawiła się również perspektywa tworzenia obszarów wolnych od indoktrynacji i kontroli państwa. Według socjologa Piotra Glińskiego:

> [k]ultura alternatywna stała się (…) dla wielu grup młodzieżowych obszarem ucieczki przed systemem. Uczyła innego myślenia i innego życia w zniewolonym świecie. Środowiska kulturowe nie miały jednak szczególnych ambicji aktywnego przekształcania rzeczywistości społecznej, wyrzekały się działań gwałtownych i rewolucyjnych oraz przemocy. Były to więc środowiska raczej zamykające się przed światem zewnętrznym bądź kontaktujące się z nim jedynie za pomocą specyficznych form

ekspresji, przede wszystkim poprzez język sztuki. Stosowane przez nie często w tych działaniach groteska i ironia stanowiły szczególną formę swoistej „walki" z systemem (Gliński 1996, s. 177).

Kolejna, ważna różnica polegała na tym, że polski ruch miał charakter elitarny. W jego skład wchodziły przede wszystkim grupy twórcze, które odrzucały wartości i formy kultury oficjalnej. Specyfiką polską było również to, że – paradoksalnie – najistotniejsze dla ruchu środowiska i działania wyrosły w obrębie instytucji kultury objętych mecenatem państwowym, a więc kwestionowanych przez ruch (Jawłowska 1991, s. 75-76). System PRL-owski z założenia nie pozostawiał miejsca na niekontrolowane, oddolne inicjatywy obywateli. Dążono do tego, by wszystkie działania były realizowane w obszarze struktury instytucji utworzonych przez państwo. Duża część członków ruchu przyjmowała to jako niemożliwą do uniknięcia konieczność. Funkcjonując w ramach państwowych instytucji koncentrowała się na realizowaniu alternatywnych wobec oficjalnego systemu wartości i treści, niejednokrotnie podejmując grę z cenzurą i innymi agendami kontroli obywateli[37].

Grupy, które w początkowej fazie tworzyły ruch alternatywny w Polsce to przede wszystkim hipisi, ruch nowej psychologii koncentrujący się na problemie samorealizacji, a także grupy religijne nawiązujące do tradycji Wschodu (Jawłowska 1988, s. 34). Istotną rolę odegrały również grupy zogniskowane wokół poszukiwań muzycznych. Według Aldony Jawłowskiej (1991, s. 75-76) odrębnym zjawiskiem były alternatywne działania artystyczne, głównie związane z teatrem. Akcentowano w nich szczególnie kwestie odnowy kultury poprzez poszukiwanie i odwoływanie się do jej źródeł. W tym kontekście sztuka nie stanowiła celu samego w sobie, lecz stawała się środkiem pozwalającym dotrzeć do odnawiających treści. Najczęściej wymienianym w literaturze przedmiotu przykładem jest fenomen Teatru Laboratorium Jerzego Grotowskiego wraz z wypracowaną w nim koncepcją *kultury czynnej* (więcej patrz np: Osiński, 1980). Poszukiwania i praktyki Grotowskiego w ogromnym stopniu wpłynęły na kształt polskiego

[37] Ta strategia była powszechnie stosowana nie tylko przez członków ruchu, ale przez dużą część obywateli państwa.

teatru alternatywnego, jak również teatrów o podobnym charakterze z różnych stron świata. Twórcy, którzy przeszli przez warsztaty Grotowskiego, często kontynuowali potem własne poszukiwania. Ich działalność nierzadko trwa do dzisiaj. Przykładem może być Stowarzyszenie Teatralne „Gardzienice", z którego wyewoluowały inne formacje, jak na przykład Teatr „Węgajty"[38]. Jak widać, już na początkowym etapie funkcjonowania ruch alternatywny obejmował swym zasięgiem różne środowiska.

Dla rozwoju polskiej kultury alternatywnej szczególnie ważne były lata 80. XX wieku, a przede wszystkim krótki okres między rokiem 1980 a 1981. Był to moment „rozluźnienia" oficjalnego systemu władzy. Zaowocował on m.in. pojawieniem się wielu obywatelskich inicjatyw na różnych poziomach życia społecznego. Kiedy w 1981 roku władze zahamowały ten proces, duża część rozbudzonej aktywności obywatelskiej skierowała się ku w miarę neutralnym pod względem politycznym działaniom ekologicznym (Gliński 1996, s. 150). Przyczyniło się to w dużej mierze do wykrystalizowania się polskiego ruchu ekologicznego, w tym jego alternatywnego nurtu.

W połowie lat 80. ubiegłego wieku rozpoczął się na dobre proces liberalizacji systemu społeczno-politycznego, co sprzyjało pojawianiu się kolejnych, nowych inicjatyw. Jednym z ruchów alternatywnych był w tym czasie ruch punkowy. Wyłonił się ponadto nurt pacyfistyczny (np. Ruch „Wolność i Pokój") oraz anarchistyczny (np. Ruch Społeczeństwa Alternatywnego). Z powodzeniem rozwijał się ruch ekologiczny, np. Federacja Zielonych (więcej patrz: Gliński 1996, s. 149-197)[39]. Słynne stały się również akcje Pomarańczowej Alternatywy, pokazujące absurdalność oficjalnego systemu (więcej patrz np: Marchlewski 1991, s. 162-167; Pęczak 1991, s. 188-216).

Kolejnym, ważnym momentem dla polskiej kultury alternatywnej był rok 1989. Zmiany ustrojowe, jakie po nim nastąpiły całkowicie zmieniły realia funkcjonowania tego fenomenu. Krytyka zjawisk ściśle związanych z

[38] Pierwotna nazwa brzmiała: Teatr Wiejski „Węgajty".
[39] Środowiska te często się przenikały, a postulaty ekologiczne, obok innych, były obecne i w ruchu pacyfistycznym, i anarchistycznym.

dotychczasowym, opresyjnym porządkiem socjalistycznego państwa straciła rację bytu. Utrzymała natomiast swoją moc krytyka dotycząca kwestii wynikających z rozwoju cywilizacji. Jednocześnie udziałem Polaków stało się wiele nowych problemów wynikających ze zmiany systemowej. Wszystko to wymagało przemyślenia na nowo celów i działań poszczególnych ruchów oraz zmiany dotychczasowej retoryki. Anna Wyka, analizując specyfikę polskich środowisk alternatywnych, w tekście z początku lat 90. XX wieku, podkreślała jeszcze, że „w Polsce publiczny zakres [ich] działań (…) ogranicza się do eksperymentowania w dziedzinie oświaty i uczestnictwa w kulturze oraz sferze ochrony zdrowia" (1991, s. 54). Wraz z postępującą demokratyzacją życia w Polsce, przeobrażaniem się dominujących wzorców stylu życia i coraz większą dostępnością informacji na temat alternatywnych wzorców zachodnich, polskie grupy alternatywne poszerzały jednak spektrum swojej aktywności. W końcu XX wieku w polskim krajobrazie społeczno-kulturowym pojawiły się nowe środowiska alternatywne, przede wszystkim grupy feministyczne i skłotersi (więcej patrz: Żuk 2001).

Warto wspomnieć, że polska kultura alternatywna stanęła m.in. wobec konieczności zmagania się z ekspansją kultury masowej. Uczestnicy ruchu nie muszą już obawiać się bezpośredniej agresji ze strony totalitarnego państwa, ale tego, że „[d]zięki elastyczności i ekspansji rynku, każda odmienność kulturowa, społeczna, polityczna może zostać >>oswojona<< i przekształcona albo w kolejną ofertę konsumpcyjną, albo w medialne urozmaicenie dominujących kodów kulturowych" (Żuk 2001, s. 17).

Mogą pojawić się wątpliwości czy zasadne jest mówienie o kulturze alternatywnej oraz o alternatywnym stylu życia w dobie „płynnych tożsamości", kiedy człowiek może wybierać spośród różnych stylów życia, alternatywnych w stosunku do siebie. Czy podział na styl dominujący oraz alternatywny jest obecnie anachronizmem, a stosowanie go upraszcza i nie pozwala dojrzeć obrazu naszej rzeczywistości? Wydaje mi się, że mimo wszystko warto ten podział utrzymać. Styl alternatywny wyróżnia się spośród wielu stylów życia, co prawda różnorodnych, ale sprowadzających się w dużej

mierze do konsumpcji, gdyż opiera się przede wszystkim na krytyce status quo społeczeństwa. Wyrasta on z niezadowolenia, ale i z wiary w możliwość oraz konieczność zmiany krytykowanej sytuacji. Ludzie realizujący ten styl życia odrzucają postawę biernego konsumenta na rzecz kreatora, wrażliwego na świat i innych ludzi. Podejmują wysiłek „tworzenia świata dla siebie" (Tester 2003, s. 19). Ponadto, w perspektywie większości osób realizujących alternatywny styl życia, opozycja: styl życia dominujący – styl życia alternatywny egzystuje i jest motorem ich działania.

Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, tak i w Polsce część uczestników kontrkultury, a później kultury alternatywnej, doszła do wniosku, że przestrzeń miasta ogranicza możliwość realizowania ich życiowych potrzeb oraz celów. Dlatego też zdecydowali się na migrację na obszary wiejskie. Podstawowe znaczenie dla podjęcia decyzji o zmianie miejsca życia miały walory i możliwości, jakie według nowoosadników stwarza wieś. Chodziło tu przede wszystkim o walory krajobrazowe, możliwość kontaktu z naturą i dysponowanie większą niż w mieście przestrzenią. Istotne były też korzyści płynące z funkcjonowania w niewielkiej liczebnie strukturze osadniczej, gdzie dominują relacje bezpośrednie. Te zaś miały sprzyjać bliskim kontaktom międzyludzkim oraz kultywowaniu tradycji.

Nowoosadnicy to ludzie, którzy dokonali świadomego wyboru miejsca osiedlenia, zgodnego z wyznawanymi wartościami oraz ich wizją świata i kondycji człowieka. Przyjęli oni aktywną i kreatywną postawę wobec zastanej rzeczywistości, wierząc w możliwość i konieczność wprowadzania w niej zmian. To z kolei sprawia, że często pełnią, bądź pragną pełnić, w nowym miejscu rolę kulturotwórczą.

Interesująca mnie koncepcja opuszczania miast i osiedlenia się na wsi w celu realizacji alternatywnego – w stosunku do dominujących wzorców – stylu życia realizowana jest również w Polsce. Szczególnie istotną rolę odegrała ona w etosie hipisowskim. Funkcjonowała tu jednak raczej jako pewien pożądany, lecz trudny do zrealizowania ideał. W praktyce ograniczano się do okresowych, krótkotrwałych pobytów na wsi, jeśli pojawiała się ku temu

okazja. Podjęto, co prawda, próby tworzenia komun w Bieszczadach (Filipiak 1999, s. 68), ale skończyły się one niepowodzeniem i spotkały z negatywną reakcją władz. Idea osiedlania się na wsi znalazła swoje miejsce w niektórych środowiskach alternatywnych twórców. Wiązało się to między innymi z wizją wsi jako matecznika prawdziwych wartości kultury. Ważną rolę odegrała również (i odgrywa nadal) w środowiskach ekologicznych, w których bardzo istotną wartością był (i jest) ideał życia blisko nieskażonej natury.

Waldemar Kuligowski (2003, s. 18-19) i Magdalena Sztandara (2001) prezentując dzieje nowoosadnictwa, wyróżniają trzy następujące po sobie etapy. Są one wyodrębniane przede wszystkim na podstawie dominujących w danym czasie wśród nowoosadników motywacji związanych z przeprowadzką na wieś. Uwzględnia się jednocześnie to, że na kształt tych motywacji duży wpływ miała sytuacja społeczno-polityczna w kraju. I tak, pierwszy etap miał się rozpocząć wraz ze stanem wojennym. Przeprowadzka na wieś była wówczas formą ucieczki przed szarą, groźną rzeczywistością, szczególnie dotkliwie odczuwaną w dużych miastach. Wyjazd na wieś dawał poczucie wolności, niezależności od wrogich uwarunkowań zewnętrznych. Duże znaczenie miały również niższe niż w mieście koszty utrzymania oraz perspektywa dysponowania wynajmowanym lub nabytym na własność domem. Zyskiwało to szczególną wagę wobec ograniczonych możliwości nabywania mieszkań w mieście, wynikających z ogólnego deficytu mieszkaniowego oraz ograniczeń natury finansowej. Drugi etap rozpoczął się wraz ze zmianami polityczno-gospodarczymi w 1989 roku. Na wieś zaczęli wówczas wyprowadzać się nowoosadnicy, którzy dostrzegli szansę na wprowadzanie nowych jakości do życia społeczno-kulturowego, przede wszystkim w postaci gospodarstw ekologicznych i agroturystycznych. Charakterystyczny dla uczestników tego etapu był zapał, optymizm oraz poczucie misji. Kolejna „fala" nowoosadników pojawiła się w latach 90. XX wieku. Tworzyli ją młodzi ludzie, którzy swoje przenosiny na wieś traktowali przede wszystkim w kategoriach wyborów ideologicznych. Wielu z nich miało kontakty z zachodnimi formami kultury alternatywnej oraz bezpośrednio brało

udział w realizacji związanych z nimi przedsięwzięć. Miało ich ponadto charakteryzować, w przeciwieństwie do uczestników wcześniejszych etapów, silne poczucie alternatywności.

Autorką przedstawionej tu typologii jest Nicole Grospierre-Słomińska, jedna z liderek ruchu nowoosadniczego (patrz: Alternatywni… 1999, s. 1; Projekt Informatora o WAS…). Wspomniani badacze ją powtarzają. Typologia nowoosadniczki wydaje mi się częściowo trafna i użyteczna, przede wszystkim jednak jest ważnym świadectwem wizji historii nowoosadnictwa widzianej z perspektywy uczestniczki tego zjawiska. Grospierre-Słomińska pomija jednakże ważny – według mnie – okres drugiej połowy lat 70. XX wieku. Wydaje mi się to niesłuszne. W tym czasie bowiem wiele idei zachodniej kontrkultury było już obecnych w Polsce. Prawdopodobnie znana była również kontrkulturowa koncepcja migracji na wieś. Włączanie jednych przypadków do historii zjawiska i wyłączanie innych pokazuje – moim zdaniem – z jakimi środowiskami autorka typologii się identyfikuje, jakie są dla niej znaczące, jakie zaś nieistotne.

Proponuję utrzymać zarysowaną przez Grospierre-Słomińską typologię etapów nowoosadnictwa, uważam jednak, że należy poszerzyć ją o okres drugiej połowy lat 70. XX wieku, czyli cofnąć początki nowoosadnictwa w Polsce o kilka lat[40]. W tym czasie miały przecież miejsce próby zakładania hipisowskich komun w Bieszczadach. To wówczas do wsi Gardzienice wywędrowała grupa teatralna Włodzimierza Staniewskiego. To wtedy zaczęła się działalność szczegółowiej prezentowanej w dalszej części mojej pracy grupy artystów we wsi Lucim. I to wówczas pojawili się również pierwsi nowosadnicy w jednej ze wsi podlubelskich a także we wsiach podolsztyńskich. I nawet jeśli było tych nowoosadników niewielu, to ich decyzje o opuszczeniu miasta oraz prowadzona przez nich w miejscu osiedlenia działalność pełniły wzorcotwórczą rolę i dla tych, którzy tylko

[40] Grospierre-Słomińska nie do końca jest konsekwentna. Ruch migracji z miasta na wieś rozpoczął się, według niej, w latach 80. XX wieku (pierwsza „fala"), w tym samym tekście wspomina jednak, że istnieją jeszcze starsze społeczności na Mazurach i pod Lublinem. Atorka nie określa dokładnie kiedy one powstały (Alternatywni… 1999, s. 1-2).

marzyli o życiu na wsi, i dla tych, którzy decydowali się, by tam żyć. Przypadki te z pewnością stanowiły alternatywę wobec dominujących wzorców życia Polaków[41].

Dla nowoosadników z tego okresu, podobnie jak dla uczestników kolejnej „fali", wyprowadzka na wieś była ucieczką od uciążliwości systemu politycznego. Stwarzała możliwości zdystansowania się do dominującej rzeczywistości. Wydaje się natomiast, że specyficzną cechą nowoosadników tego okresu (przede wszystkim dla tych zaangażowanych w alternatywne działania artystyczne) było poszukiwanie wartości w kulturze i przestrzeni wsi oraz postrzeganie wsi jako odpowiedniego miejsca do realizacji nowego teatru, nowej sztuki.

Chciałabym w tym miejscu poświęcić więcej uwagi Stowarzyszeniu Teatralnemu „Gardzienice", i to z trzech powodów. Po pierwsze, fenomen „Gardzienic" zazwyczaj jest sytuowany w obszarze refleksji teatrologicznej. I choć dość często pojawia się również w antropologii, rzadko jednak widzi się go jako jeden z przypadków wpisujących się nie tylko w pewien nurt artystyczny, ale również w szerszy nurt zjawisk społeczno-kulturowych związanych z migracją na wieś. Rzecz polega na nieznacznym przesunięciu akcentów, co w konsekwencji pozwala na spojrzenie na przypadek „Gardzienice" w inny, proponowany przeze mnie, sposób. Po drugie, „Gardzienice" stanowią ważny punkt odniesienia do dwóch prezentowanych i szczegółowo analizowanych w mojej pracy przypadków nowoosadnictwa (artyści z Lucimia i Teatr „Węgajty"). Po trzecie, rozpatrując w dalszej części pracy strategię prezentacji nowoosadników i środowisk lokalnych w literaturze, odwołuję się m.in. do tekstów dotyczących „sytuacji gardzienickiej". Grupa działająca w Lucimiu powstała w tym samym okresie, co teatr Włodzimierza Staniewskiego. Chociaż funkcjonowała niezależnie od zespół z Gardzienic, to jednak pomiędzy działaniami obydwu formacji widać pewne analogie. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że wywodziły się one z

[41] Inną – skądinąd ciekawą – kwestią jest to, że z perspektywy Grosspiere-Słomińskiej nie istnieje związek między nowoosadnikami z lat 80. XX wieku, a np. grupą z Gardzienic.

tego samego nurtu alternatywnych poszukiwań artystycznych postulujących odnowę sztuki oraz zbliżenie jej do nurtu tzw. zwykłego, codziennego życia. Teatr „Węgajty" powstał później, ale jego działalność można widzieć jako twórczą kontynuację tradycji wypracowanej przez „Gardzienice". Inspirująca rola teatru Staniewskiego jest związana również z tym, że dwoje z czworga najważniejszych aktorów węgajckiej grupy terminowało w „Gardzienicach".

Stowarzyszenie Teatralne „Gardzienice"[42] jest jedną z najstarszych i najbardziej znanych grup, których funkcjonowanie postrzegam w kategoriach nowoosadnictwa. Pod koniec lat 70. XX wieku zespół badawczo-teatralny, animowany przez Włodzimierza Staniewskiego, wybrał na swoją siedzibę położoną ponad 30 kilometrów od Lublina wieś Gardzienice i działa tam do dzisiaj. Osiedlenie się na wsi było świadomą decyzją grupy. Wynikało z potrzeby opuszczenia przestrzeni miasta, zdominowanej przez „konwencjonalny" model uprawiania sztuki teatralnej, który był odrzucany przez członków zespołu. Dzięki migracji na wieś zyskano dogodne miejsce, w którym można było realizować własną wizję teatru oraz dzielić się nią z innymi. Osiedlenie się w Gardzienicach było jednak przede wszystkim bardzo mocno związane z podjętymi przez Staniewskiego poszukiwaniami tzw. nowego teatru, który – byłby zakorzeniony w życiu (Taranienko 1997, s. 8). Twórca widział możliwość odnowy teatru w znalezieniu nowego dlań środowiska naturalnego, które miał współtworzyć: „krajobraz, pory roku, godziny, rytm przyrody, żywe słowo, intonowana pieśń, pulsowanie pamięci, domy, drogi i ludzie, którzy chcą się gromadzić, aby odnaleźć i przywrócić do życia stare wartości duchowe" (Taranienko 1997, s. 11). Chodziło o poszukiwanie środowiska w sensie miejsca, przestrzeni, ale także widzów, do których działania teatralne będą kierowane i z którymi, w dużej mierze, będą współtworzone. W takim ujęciu przestrzeń nie stanowi w wydarzeniu teatralnym jedynie jego tła, ale jest istotnym elementem konstytuującym je.

[42] Na początku lat 90. XX w. ośrodek zmienia swój status prawny. Przestaje być stowarzyszeniem a staje się państwową instytucją kultury. Na temat fenomenu teatru z Gardzienic powstała bardzo bogata literatura (patrz np: Taranienko 1997, a także monograficzny zeszyt pisma „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 2001, nr 1-4).

Ponadto, aby realizować prawdziwy teatr trzeba swoje działania kierować ku ludziom nieskażonym „rutyną zachowań", którzy nie dysponują wyuczonymi wzorcami odbioru sztuki. Tego rodzaju odbiorców, według Staniewskiego, można znaleźć wśród mieszkańców wschodnich i południowych wsi Polski (więcej patrz: Taranienko 1997, s. 7-51)[43]. Dlatego też „naturalnym środowiskiem teatru" stała się wieś.

Warto poświęcić więcej uwagi postrzeganiu relacji z wybranym przez Staniewskiego miejscem osiedlenia. Według tego artysty istnieje pewna odpowiedniość pomiędzy częścią jego własnej energii psychicznej a energią psychiczną Gardzienic. Osiedlenie się w tej właśnie wsi było odpowiedzią na istnienie związku pomiędzy człowiekiem a terytorium. Twórca „zaczął czytać siebie przez ten kraj-obraz" (Taranienko 1991, s. 43), a więc docierać do prawdy o sobie przez kontakt z miejscem. Jasne staje się, że osiedlenie się grupy na wsi odegrało niebagatelną rolę w realizacji własnej wizji sztuki, ale także wizji swojego życia.

Trudno tu wymieniać i analizować wszystkie przypadki nowoosadnictwa, jakie miały miejsce w Polsce od czasów migracji na wieś Stowarzyszenia Teatralnego „Gardzienice". Nie jest to celem mojej pracy. Chciałabym natomiast pokrótce przedstawić sytuację obecną. Nowoosadnictwo na świecie, w tym również w Polsce, nie jest zjawiskiem masowym, jest jednak na tyle specyficzne, a nawet egzotyczne w krajobrazie wsi, że zwraca uwagę zarówno mediów, jak i badaczy[44]. Współczesne polskie nowoosadnictwo na tle zachodnioeuropejskiego wyróżnia się przede wszystkim brakiem istnienia dużych, silnie ustrukturyzowanych wspólnot zamieszkujących zwarte obszary.

[43] Osiedlenie się w Gardzienicach były tylko jednym z wielu elementów próby realizacji nowego teatru. Jej podstawę stanowiły przede wszystkim tzw. *Wyprawy* do różnych wsi we wschodniej i południowej Polsce (więcej patrz: Taranienko 1997, s. 7-95).

[44] W swoich analizach odmienny od dominującego styl życia zawsze traktuję jako alternatywny, choć nie wszystkie grupy nowoosadników realizowany przez siebie styl nazywają tym terminem i stosują wobec siebie określenie „społeczność alternatywna". Świetną ilustracją tych niuansów są słowa Nicole Grosspiere-Słomińskiej, jednej z realizatorek programu tworzenia sieci wiejskich alternatywnych społeczności (WAS): „(...) nazwę naszej sieci moglibyśmy poszerzyć o wiejskie ośrodki kultury i ekologii, żeby objąć tę wielką różnorodność ludzi, którzy nie mogą utożsamiać się z określeniem >>społeczność alternatywna<<, a z którymi pragniemy współpracować i być w kontakcie" (Grosspiere-Słomińska, brw, s. 2).

Najczęściej są to kilkuosobowe rodziny lub grupy przyjaciół, zdarzają się jednak także środowiska liczące około stu osób (por. Hernik 2001, s. 8; Kuligowski 2003, s. 20). Funkcjonują one w różnych częściach Polski. Należy przy tym podkreślić, że nawet w przypadku większych grup zamieszkujących niewielki obszar, ich domy są rozrzucone i nie tworzą jednorodnych, skupionych osad. Społeczności te funkcjonują „(...) jako zlepek samodzielnych domostw, pozlepiane małe światy poszczególnych rodzin, czy kilku osób zamieszkujących jeden budynek" (Hernik 2001, s. 19)[45]. Wśród nowoosadników dominują osoby w przedziale wiekowym 30 – 40 lat, ale obecnie dużą grupę stanowią również ich dzieci (por. Kuligowski 2003, s. 20). Aktywność środowisk nowoosadniczych przybiera wiele różnych form, ale najbardziej popularne wśród nich są: artystyczna (teatralna, muzyczna), rzemieślnicza oraz rolnicza (uprawy ekologiczne) i agroturystyczna.

Rozpowszechnione wśród nowoosadników jest zakładanie stowarzyszeń, co pozwala im skuteczniej działać, a także pozyskiwać fundusze[46]. Charakterystyczną cechą środowisk alternatywnych jest funkcjonowanie w ramach tzw. powiązań poziomych w obrębie kraju i zagranicy. Podobnie rzecz wygląda w przypadku środowisk nowoosadniczych. Dobrym tego przykładem może być stworzona przez nowoosadników w 1998 roku organizacja/sieć *Wiejskie Alternatywne Społeczności* (w skrócie: WAS), która później przystąpiła do międzynarodowego ruchu *Global Ecovillage Network* (Laskowska-Otwinowska 2004, s. 294). Warto zaznaczyć, że właśnie społeczności należące do sieci WAS, a szczególnie słynne i najbardziej aktywne w jej ramach grupy z Dąbrówki (woj. lubelskie) oraz Wolimierza (woj. dolnośląskie)[47], najczęściej są przedmiotem refleksji badawczych

[45] Przytoczone tu słowa Anny Hernik dotyczą społeczności należących do sieci Wiejskich Alternatywnych Społeczności (WAS), charakteryzują jednak trafnie zjawisko polskiego nowoosadnictwa w ogóle.

[46] Warto wymienić choćby: Stowarzyszenie „Dla Ziemi" z Dąbrówki, Stowarzyszenie Ekologiczno–Kulturalne „Ziarno" z Grzybowa, Stowarzyszenie Inicjatyw Kulturalno-Ekologicznych „Animare", założone przez nowoosadników z okolic Dukli, czy Stowarzyszenie „Zielona Gmina" z gminy Godki.

[47] Używam nazw Dąbrówka i Wolimierz, mając na myśli również miejscowości w ich okolicy. W obu przypadkach nowoosadnicze środowisko tworzą nowoosadnicy mieszkający we wsi wymienionej z nazwy oraz w pobliskich wioskach. Stosuję wyżej wymienione nazwy ze względów praktycznych a także dlatego, że to one najsilniej utrwaliły się w świadomości potocznej.

dotyczących zjawiska nowoosadnictwa (patrz: Kowalewicz 1999; Kuligowski 2003; Laskowska-Otwinowska 2004; Sztandara 2002, 2003). O grupach z Dąbrówki i Wolimierza najczęściej pojawiają się również artykuły w prasie. Powstały także filmy na ich temat. Wydaje mi się, że skupienie zainteresowania właśnie na nich wynika z kilku powodów. Po pierwsze, są to największe społeczności nowoosadnicze (liczą od osiemdziesięciu do stu osób). Po drugie, są one również najbardziej medialne ze względu na swoją artystyczną aktywność (w przypadku środowiska z Dąbrówki przede wszystkim muzyczną, w przypadku Wolimierza – teatralną). Poza tym są one otwarte na kontakt, a ich członkowie chętnie piszą sami o sobie i swoich przedsięwzięciach. Ponadto, sieć WAS jest najbardziej skrystalizowaną formą ruchu noowosadniczego, najbardziej zauważalną i uchwytną ze względu na formułowanie i propagowanie za pośrednictwem pism i Internetu swoich poglądów i działań[48].

Zjawisko nowoosadnictwa nie ogranicza się, oczywiście, wyłącznie do tych dwóch, najsłynniejszych społeczności, niemniej to właśnie one stały się przedmiotem zainteresowania polskich antropologów. Trzecie, największe, skupisko nowoosadników zamieszkuje wsie w okolicach Olsztyna i liczy około stu osób. Inne środowisko tego rodzaju tworzy opisywana przez Magdalenę Sztandarę (2002) grupa złożona z kilku rodzin, zamieszkująca wsie w Górach Świętokrzyskich[49]. Poza tymi skupiskami warto wymienić okolice Dukli (woj. podkarpackie), gdzie funkcjonuje kilka rodzin zajmujących się rzemiosłem artystycznym lub „zielonymi szkołami". Istnieje ponadto wiele pojedynczych rodzin, par, czy kilkuosobowych grup, które zdecydowały się na życie na wsi. Część z nich jest szerzej znana. Przykładem może być rodzina prowadząca gospodarstwo ekologiczne w Grzybowie (woj.

[48] W Dąbrówce powstaje pismo „Pozytywne Wiadomości". Artykuły na temat tych grup oraz wywiady z ich członkami były publikowane w „Dzikim Życiu", „Wegetariańskim Świecie", „Zielonych Brygadach", „Gazecie Wyborczej", „Polityce", także w prasie lokalnej. Michał Tarkowski nakręcił film o społeczności z Dąbrówki pt. *Ogryzek i kwiat jabłoni* (Warszawa TVP 2000, film z cyklu: *Małe ojczyzny*) oraz o festiwalu w Wolimierzu pt. *Międzyplanetarne Królestwo Sztuki Stacja Wolimierz*. Również Magdalena Piekorz nakręciła film dokumentalny pt. *Przybysze*, o nowoosadnikach z Wolimierza. Oba środowiska posiadają strony internetowe.

[49] Autorka nie podaje nazw konkretnych wsi (2002).

mazowieckie) oraz kilkuosobowa grupa prowadząca ośrodek „Parada. Dom Trzech Kultur" w Niedamirowie (woj. dolnośląskie). Wiadomości na temat innych grup funkcjonują wyłącznie lokalnie. Nowooosadnictwo jest zjawiskiem dynamicznym. Ciągle pojawiają się nowe przypadki charakterystycznych dla niego migracji, jednocześnie, niektórzy nowoosadnicy rezygnują z życia na wsi.

Analizując zjawisko nowosadnictwa w Polsce trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że jego uczestnicy postrzegają wieś i miasto w kategoriach opozycji[50]. Omówię to zagadnienie koncentrując się na kwestiach związanych z przestrzenią i czasem. W tej perspektywie miasto to przestrzeń, w której dominują odrzucane przez nowoosadników wartości, czyniąc jednocześnie życie zgodne z ich własnymi wartościami bardzo trudnym, a nawet niemożliwym. Wieś natomiast postrzegana jest jako obszar dający szansę na samorealizację osobistą, a także jako taki, który ze względu na wielkość jest podatny na alternatywne modelowanie. Oba człony opozycji miasto – wieś są również widziane jako zróżnicowane pod względem jakości czasu oraz możliwości wpływania na jego tempo.

Krajobraz wiejski jest waloryzowany przez nowoosadników pozytywnie, miejski natomiast negatywnie. Pierwszy posiada to, czego drugiemu brak, a co jest widziane jako pożądane, a więc np. możliwość kontaktu z naturą. Przestrzeń wiejska jest pozbawiona tego, co typowe dla miejskiej, a postrzegane jako zbędne, a nawet szkodliwe, np. zanieczyszczenie środowiska, zatłoczenie, anonimowość. Funkcjonowanie tej opozycji, jak sądzę, ma charakter dynamiczny. W momencie podejmowania decyzji o przenosinach i u początku bytowania na wsi jest ona widziana bardzo intensywnie, z czasem traci na wyrazistości, schodzi na drugi plan, ale nadal jest obecna[51]. Nie jest też tak, że powoduje ona całkowite odrzucenie kontaktu z miastem i jego mieszkańcami.

[50] Szeroką i ciekawą analizę tej kwestii przedstawiła Magdalena Sztandara (2001).

[51] Magdalena Sztandara (2001) twierdzi coś zupełnie przeciwnego. Według niej, negatywna waloryzacja miasta wraz z upływem czasu mieszkania na wsi pogłębia się, ulega mityzacji. W moich badaniach nie spotkałam się z taką tendencją.

Opozycja miasto – wieś generuje kolejne. I tak, wieś jest postrzegana jako jedyny obszar osadniczy, gdzie człowiek może mieć kontakt z naturą i żyć z nią w harmonii. Jako ilustrację przytoczę tu słowa jednej z nowoosadniczek ze Stryszowa: „[w]ieś jest dla mnie najlepszym miejscem zamieszkania, które pozwala na co dzień odczuwać jedność z naturą" (Korbel, Lelek 1999, s. 3). Miasto natomiast takiej możliwości pozbawia. Warto przytoczyć również słowa Włodzimierza Staniewskiego, dla którego życie na wsi to możliwość kontaktu z przyrodą, która „włącza (…) człowieka w naturalne struktury – ważniejsze i szersze od >>własnego ja<<. Przestrzeń >>organicznego teatru przyrody<<, wypełniona różnymi zjawiskami, a także życiem roślin i zwierząt, pozwala na uchwycenie właściwej miary między człowiekiem i światem, umożliwia zachowanie dystansu wobec pośpiesznego biegu cywilizacji. Pobudza wyobraźnię, skłania do rozwagi, stymuluje rozwój duchowy. Wzmacnia impulsy własnej twórczości" (Taranienko 1997, s. 18).

Szczególnie istotne wydaje się postawienie tu pytania, jak nowoosadnicy rozumieją naturę i harmonię z nią? Wszak pojęcie natury pojawia się współcześnie w różnych kontekstach i jest uwikłane w wiele paradoksów (por. Robotycki 1998, s. 146 –161). Wydaje się, że do natury zalicza się szeroko rozumiane środowisko przyrodnicze, przy czym podział na jego elementy ożywione i nieożywione traci rację bytu. Również człowiek jest widziany jako cząstka natury. Należą tu wszystkie elementy, które są postrzegane przez nowoosadników jako powstałe w wyniku działań natury. Zdaje się jednak, że – paradoksalnie – nie wykluczają oni z obszaru natury elementów, które powstały w wyniku działalności człowieka. Takie ujęcie pozwala pomijać takie niuanse, jak chociażby to, że pola uprawne lub sady nie są dziełami natury, a człowieka. Granica między naturalnym, a sztucznym nie przebiega pomiędzy tym, co powstało bez udziału człowieka i tym, co jest efektem jego działalności. Jest tak wytyczona, że w obszar natury zostaje włączona pewna część wytworów ludzkich. Stąd możemy usłyszeć o naturalnych uprawach czy naturalnym budownictwie. Być może pod uwagę bierze się raczej proporcje pomiędzy wkładem człowieka i natury w powstanie poszczególnych

elementów krajobrazu i wysokość stopnia ich przetworzenia. Być może idzie o to, że w krajobrazie wiejskim, odwrotnie niż w miejskim, mają przeważać elementy postrzegane przez nowoosadników jako twory natury nad jednoznacznie definiowanymi jako sztuczne wytworami ludzkimi. Człowiek, ze swoim wytworzonym, nienaturalnym światem, nie stanowi dominanty w tym krajobrazie. Harmonia ma polegać na zachowaniu bądź przywróceniu równowagi między człowiekiem a przyrodą, co oznacza, że człowiek powinien uwzględnić w swoich działaniach własne uwarunkowania jako elementu natury oraz istnienie i potrzeby innych organizmów żywych. Zakłada się, że bezpośredni kontakt z przyrodą jest dla człowieka pozytywny. Pozwala m.in. dostrzec różnorodność i bogactwo form życia. Człowiek powinien odczuwać zmieniające się rytmy świata natury i funkcjonować zgodnie z nimi. Nowoosadnicy bardzo często podkreślają, że mieszkając na wsi intensywniej odczuwają pory roku, czy rytm doby. Każdy dzień ma bardzo wyraźny początek i koniec, zaznaczony wschodem i zachodem słońca. Odpoczywa się zimą, pracuje w pozostałych porach roku. Natura może również stanowić inspiracje do działań artystycznych.

Przywołam w tym kontekście – często stosowaną przez przedstawicieli ekologii głębokiej – kategorię dzikości. Jest ona zazwyczaj rozumiana jako niekontrolowane i niesterowane przez człowieka, zróżnicowane procesy przyrodnicze i ich efekty. W takiej perspektywie miasto jawi się jako obszar, gdzie przestrzeni dla dzikości jest najmniej, wieś jako obszar bardziej sprzyjający jej egzystowaniu, a terytoria niezamieszkane i niezagospodarowane przez człowieka jako miejsca dla niej najkorzystniejsze. W tym ujęciu wieś jawi się zarazem jako struktura usytuowana w pobliżu obszarów dzikich.

Kolejną ważną kwestią jest widzenie wsi jako przestrzeni o specyficznym i pożądanym środowisku społeczno-kulturowym, odmiennym od funkcjonującego w mieście. Wioska jest małą strukturą osadniczą zamieszałą przez niewielką społeczność, w której prawie wszyscy się znają i bezpośrednio kontaktują. Zakłada się, że sprzyja to bliskim kontaktom

międzyludzkim i podtrzymywaniu tradycji. Realia polskiej wsi są jednak bardziej zróżnicowane, a rzeczywistość w dużym stopniu odbiega od tego zmitologizowanego obrazu. Nowoosadnicy często widzą złą kondycję wsi w kategoriach upadku i regresu: „[p]rzecież tradycyjna struktura wiejska umiera. Kiedy ci starzy ludzie odejdą to ich kultura nie będzie kontynuowana" (Korbel, Lelek 1999, s. 2). Jedną z przyczyn – w mniemaniu wielu nowoosadników – jest odejście lokalnych społeczności od pierwotnego, naturalnego wzorca życia, który miał istnieć, według przybyszów z miast, w przeszłości (zazwyczaj bliżej nieokreślonej). Mieszkańcy wsi mają wszak na wyciagnięcie dłoni to wszystko, w poszukiwaniu czego nowoosadnicy migrują z miasta na wieś. Należy to jednak miejscowym pokazać i uświadomić.

Część nowosadników wychodzi z założenia, że należy przywrócić lokalnej społeczności dawne wartości, w tym przede wszystkim życie we wspólnocie oraz bliskości z naturą, i pokazać możliwość ich wykorzystania w nowym kontekście. Część uważa jednak, że należy te wartości przejąć bądź reaktywować. Zrealizować to miałyby przede wszystkim środowiska nowoosadnicze. W obu przypadkach wyraźnie widoczne jest poczucie misji. W pierwszym realizuje się ona poprzez przypominanie, w drugim również poprzez ratowanie.

Bardzo ważnym obiektem w krajobrazie wsi, a jednocześnie fundamentalną przestrzenią życiową dla nowoosadników, jest dom. W ich relacjach prawie zawsze pojawiają się wątki dotyczące okoliczności wejścia w jego posiadanie. Są to zazwyczaj opowieści o nabyciu starego, najczęściej zrujnowanego budynku mieszkalnego i przywracaniu mu dawnego stanu. Zdarzało się, że nowoosadnicy budowali swoje domy od początku. Podkreślają wówczas, że ich kształt był np. inspirowany dawnym, lokalnym budownictwem, albo że zbudowano je z wykorzystaniem naturalnych materiałów. Dawne formy architektoniczne, ze względu na swoją dawność właśnie oraz wykorzystanie naturalnych surowców, są postrzegane jako najodpowiedniejsze dla człowieka i harmonijnie wpisujące się w otaczający krajobraz.

Ogromne znaczenie ma dla nowoosadników poczucie uwolnienia się od różnego rodzaju ograniczeń i uzależnień dominujących w rzeczywistości miejskiej. Jedna z nowosadniczek podsumowuje to tak: „[m]oim zdaniem wieś jest również miejscem, gdzie można czuć się w miarę niezależnym od wszystkiego i wszystkich. No cóż... w sytuacji krytycznej zawsze mogę posiać marchewkę dla siebie i rozpalić ogień w piecu" (Korbel, Lelek 1999, s. 3). Inny nowoosadnik stwierdza: „[k]orzystam ze swobody, jaką daje życie na wsi – maluję, rzeźbię, piszę wiersze, śpiewam je z kolegami, którzy też wybrali wiejską swobodę" (Korbel, Lelek 1999, s. 3).

Nowoosadnicy przenosząc się na wieś zrealizowali jeden ze swoich podstawowych celów, jakim jest uzyskanie stałego kontaktu z przyrodą. Mają jednocześnie poczucie, że ich obowiązkiem jest jej ochrona. Podejmują wiele działań interwencyjnych, kiedy jest ona zagrożona. Przykładem może być zaangażowanie się wolimierzan w protest przeciwko działalności kopalń bazaltu niszczących okoliczny krajobraz (Jemiołka 2001, s. 43), czy protest społeczności z Dąbrówki przeciwko składowaniu pyłów dymnicowych w dawnej kopalni piasku (Korbel, Lelek 1999, s. 3).

Innym rodzajem działań o charakterze długofalowym, nastawionych na przyszłość, jest aktywność na polu edukacyjnym. Jest ona kierowana do środowiska lokalnego. Ma na celu zwrócenie uwagi mieszkańców na walory krajobrazu, w którym żyją, ukształtowanie poczucia więzi z nim, a w konsekwencji eliminowanie działalności dla niego szkodliwej i angażowanie się w aktywność na jego rzecz. Polega to m.in. na upowszechnianiu idei rolnictwa ekologicznego, agroturystyki czy budowy oczyszczalni ścieków. Specjalne miejsce zajmują działania adresowane do dzieci. Dużą wagę przywiązuje się do wspólnego przygotowywania i przeżywania świąt, postrzegając to jako znaczący element budowania wspólnoty i jej związku z miejscem. Szczególnym przykładem jest tutaj (należąca już dzisiaj do przeszłości) działalność artystów plastyków w Lucimiu, którzy proponowali mieszkańcom wsi przeżywanie świąt związanych z rokiem kościelnym i rolniczym w nowej formie wizualnej. Ważną rolę w tych przedsięwzięciach

odgrywały elementy lokalnego środowiska naturalnego, takie jak: woda, ziemia oraz rośliny, a także relacje z samym terytorium wsi. Działalność nowoosadników nastawiona jest również na osoby z zewnątrz. Można tu przywołać choćby „zielone szkoły" dla dzieci z miasta, organizowane przez Stowarzyszenia „Ziarno" z Grzybowa.

Kiedy przyglądamy się relacjom między człowiekiem a miejscem, w którym żyje na pierwszy plan wysuwają się kwestie związane z krajobrazem. Z perspektywy etnologicznej, każda grupa społeczno-kulturowa konceptualizuje go w swoisty sposób, co w konsekwencji prowadzi do różnorakich działań w jego obrębie i różnego stosunku do niego. Analizując kwestie związane z postrzeganiem krajobrazu można szukać odpowiedzi na pytania: w jaki sposób grupa, która „dysponuje" danym krajobrazem, definiuje go? Jakie miejsce zajmuje on w hierarchii jej wartości? Czy w grupie tej można mówić o wyobrażeniu krajobrazu idealnego oraz najmniej pożądanego? Jeżeli tak, to jaka jest ich topografia? Które elementy są najintensywniej akcentowane? Jaka jest relacja między tymi wyobrażeniami a konceptualizacją krajobrazu, w którym żyją członkowie grupy? W przypadku nowoosadników widać, że relacja między tymi obszarami jest dynamiczna, a wiele dokonywanych przez nich wyborów i podejmowanych działań stanowi efekt wzajemnego ich oddziaływania.

Jak już wspomniałam, jedną z najczęściej wymienianych przez nowooosadników przyczyn przenosin z miasta na wieś jest możliwość przeżywania kontaktu z naturą. Inną, równie często wskazywaną przez nich przyczyną migracji jest zmęczenie tempem życia w mieście.

Rozważania dotyczące kategorii czasu w światopoglądzie nowoosadników chciałabym umieścić na szerszym tle procesów zachodzących we współczesnej kulturze. W tym celu odwołam się do diagnozy nakreślonej przez Thomasa Hyllanda Eriksena. W społeczeństwie informacyjnym, którego rozkwit nastąpił w latach 90. XX wieku (przede wszystkim w bogatych krajach świata), podstawowym produktem stała się informacja. Nie są nim wytwory przemysłowe lub rolnicze. Jednocześnie aktywność zawodowa

większości ludzi jest związana z operowaniem informacjami. I nawet jeśli nie zajmują się bezpośrednio ich wytwarzaniem lub przetwarzaniem, to ich praca jest silnie uzależniona od nowych technologii informacyjnych (Eriksen 2003, s. 28). Jedną z podstawowych cech kultury takiego społeczeństwa jest – niewystępujące dotychczas na tak ogromną skalę, a jednocześnie ciągle postępujące – przyśpieszenie zmian kulturowych. Konsekwencje tego procesu ujawniają się we wszystkich aspektach życia społecznego. Jednym z jego skutków jest niepewna tożsamość jednostek i grup. Podstawowym problemem staje się jednak deficyt czasu i nadmiar informacji. W związku z tym, konieczna jest umiejętność selekcjonowania tych ostatnich. Czas linearny zaczyna ulegać destrukcji, a jego miejsce zajmują serie niepowiązanych ze sobą chwil. Zjawisko to Eriksen określa jako „tyranię chwili" (Eriksen 2003).

Nowoosadnictwo można postrzegać jako jedną z możliwych reakcji na „tyranię chwili". Opuszcza się miasto, uważane za domenę/królestwo „czasu szybkiego" i osiedla na wsi, której przypisuje się brak rzeczonej „tyranii", a przynajmniej jej złagodzoną wersję. Można tu przywołać obraz koncentrycznie rozchodzących się po wodzie fal, kiedy zostanie do niej wrzucony kamień: miasta to centra, gdzie tempo życia jest najintensywniejsze. Promieniują one wokoło. Im dalej od nich, tym intensywność ich oddziaływania jest słabsza. Czas ulega spowolnieniu, następuje stopniowe „rozrzedzenie intensywności" jego tempa. W tym wypadku opuszczanie miast jako centrów „zagęszczenia czasu" na rzecz obszarów korzystniejszych dla życia człowieka ma charakter świadomego wyboru.

Działalność nowoosadników można również widzieć jako budowanie enklaw, stref wolnych od „tyranii chwili". Tworzenie „rezerwatów" dla siebie, ale również dla tych, którzy na co dzień muszą żyć w świecie pełnym pośpiechu. W tym kontekście, działania nowoosadników przyczyniałyby się do powstawania obszarów „czasu powolnego" i w ten sposób byłyby jedną z form jego ochrony, postulowanych przez Eriksena (2003, s. 220-225). Podobnie jak można wyjechać do parku krajobrazowego i rozkoszować się świeżym powietrzem, można odwiedzić nowoosadników i delektować się

byciem (po)wolnym. Nowoosadnicy, szczególnie ci, którzy prowadzą działalność agroturystyczną, oferują „czas powolny" jako towar, który można nabyć za odpowiednią opłatą.

Analizując wywiady i teksty prezentujące poglądy nowoosadników, odniosłam wrażenie, że problematyka dotycząca przestrzeni jest dla nich bardziej istotna niż ta, związana z czasem. Wynika to z faktu, iż zagadnienia dotyczące przestrzeni są częściej i wyraźniej werbalizowane wprost przez nowoosadników. Nie umniejsza to jednak, a na pewno nie unieważnia, znaczenia kategorii czasu.

Warto pamiętać o tym, że „[k]ategorie czasu i przestrzeni w różnych kulturowych dyskursach pozostają ze sobą w skomplikowanych związkach. Nie tylko w myśli magicznej, ale nawet w strukturach języka i doświadczeniach życia potocznego mogą się wzajemnie wyjaśniać, można ich nawet używać wymiennie" (Kowalski 2002, s. 23). Tak więc, kiedy mówi się o przestrzeni, istnieje prawdopodobieństwo, że mówi się, choć nie wprost, również o czasie. Jest to tym bardziej istotne, że w kontekście polskim kategoria terytorium, podobnie jak kwestie odległości, ciągle mają istotne znaczenie. Proces znoszenia odległości czasowych i przestrzennych, podkreślany przez wielu zachodnich badaczy (patrz np: Eriksen 2003, s. 78-87; Bauman 1998, s. 17-34) jest charakterystyczny przede wszystkim dla świata zachodniego. W realiach polskich te odległości ciągle egzystują, przede wszystkim dlatego, że technologie je unieważniające nie są aż tak upowszechnione, ani dostępne. W przypadku nowoosadników kwestie dotyczące ich stosunku do czasu ujawniają się m.in. w ich relacjach z przyrodą, relacjach międzyludzkich oraz w wykonywanej pracy.

Zwróciłam już uwagę na fakt, że przestrzeń wsi jest waloryzowana pozytywnie przede wszystkim jako miejsce, stwarzające możliwość bliskiego kontaktu z naturą. Istotnymi elementami tej relacji są: rytm pór roku i rytm doby. W dużej mierze dzięki nim można mówić o odczuwanym upływie czasu, a nie tylko spoglądaniu w kalendarz lub na zegarek. Trzeba tu położyć nacisk właśnie na odczuwanie upływu czasu, a nie tylko świadomość jego

istnienia. Możliwość dostrzegania i doświadczania zmian pór roku i doby należy do podkreślanych przez nowosadników walorów nowego miejsca zamieszkania. Na wsi odczuwa się te rytmy o wiele intensywniej. Nie przesłania i nie zagłusza ich wielość „sztucznych dekoracji". Można, a nawet trzeba, żyć zgodnie z tymi rytmami. W zależności od nich zmienia się funkcjonowanie nowoosadników, wykonywane przez nich zajęcia, zmienia się również ich samopoczucie (por. Sztandara 2002, s. 62; Hernik 2004, s. 75). Natura jest postrzegana jako obdarzona mądrością i mocą (Hernik 2004, s. 70-71), a wyznaczane przez nią rytmy stanowią istotny punkt odniesienia i oceniania rzeczywistości. Z tej perspektywy szybkie tempo współczesnej kultury jest widziane jako anomalia, wywołująca różnorakie, negatywne najczęściej, skutki.

Nowoosadnicy podzielają również przekonanie o ogromnej roli (oraz potrzebie) głębokich więzi międzyludzkich w rozwoju i życiu człowieka. Przekonanie to wzmacnia fakt, że żyjąc na wsi sami wielokrotnie doświadczają bezpośrednio ograniczonych możliwości jednostki wobec natury. Krytykując egzystencję w mieście nowoosadnicy często podkreślają panującą tam alienację jednostki oraz brak głębokich relacji między ludźmi. Na wsi natomiast – według nich – istnieją dogodne warunki do ich nawiązywania (por. Hernik 2004, s. 76), przede wszystkim dlatego, że funkcjonuje się w małej społeczności, w której dominują bezpośrednie i powtarzalne kontakty.

Thomas Hylland Eriksen (2003, s. 185-189) podkreśla jak ważne znaczenie dla jakości relacji rodzinnych ma czas. Można to stwierdzenie rozszerzyć i powiedzieć, że jest on ważny dla jakości relacji międzyludzkich w ogóle. Jest on niezbędny, aby mogły one zaistnieć, a później trwać i pogłębiać się. Pośpiech im nie sprzyja, czyni je powierzchownymi i nietrwałymi. Dlatego też rytm wiejskiego życia, postrzegany jako powolny, w takiej perspektywie staje się ogromnie istotny.

W świecie, w którym dominuje „tyrania chwili" najtrudniej zadomowić się tym, którzy nie nadążają. Dotyczy to przede wszystkim dzieci, osób

starszych, niepełnosprawnych – wszystkich, którzy ze względu na swój wiek albo dysfunkcje fizyczne czy mentalne wymagają dużo czasu powolnego. Ludzie na co dzień żyjący „w biegu" odczuwają konieczność przechodzenia na wolniejszy rytm w trakcie kontaktów z nimi jako trud. W wiejskim świecie nowoosadników jest natomiast miejsce i czas dla wszystkich „nienadążających", szczególnie dla dzieci. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że charakter aktywności i zarobkowania nowoosadników, w dużej mierze możliwy dzięki osiedleniu się na wsi, sprzyja również wspólnemu byciu w trakcie wykonywania pracy, spożywania posiłków, odpoczynku.

Wieś została wybrana przez nowoosadników również jako przestrzeń, która pozwala na wykonywanie pracy dającej zadowolenie i poczucie realizacji. I tu jednym z ważniejszych wątków jest możliwość kreowania własnych, zindywidualizowanych, w dużym stopniu nie podlegających presji zewnętrznej, rytmów pracy. Pozwala to m.in. angażować się w procesy czasochłonne. Ciekawe jest to, że większość nowoosadników zajmuje się działalnością artystyczną lub rzemiosłem. Obie te aktywności wymagają czasu i nie powinny ulegać presji chwili. W przeciwieństwie do produkcji masowej, w ich efekcie powstają rzeczy oryginalne i niezestandaryzowane.

Działania rolnicze postrzegane są również jako wymagające czasu i uwzględniania rytmu przyrody. Wśród nowoosadników żywa jest idea rolnictwa ekologicznego. Nie oznacza to jednak, że wszyscy zajmują się wprowadzaniem jej w życie. Mówi się o tym dużo, ale jeśli chodzi o realizację to wygląda to bardzo skromnie. Niektórzy z nich rzeczywiście prowadzą gospodarstwa ekologiczne, inni podkreślają ich ważność. Istnieją przede wszystkim dwa powody, dla których te wymagające większego nakładu czasu formy uprawy są, według nich, istotne. Chodzi tu o szkodliwość upraw intensywnych dla środowiska oraz przyśpieszanie wzrostu roślin, widziane jako ingerencja w naturalne rytmy przyrody. Odbywa się ono kosztem jakości pożywienia, które może być nawet szkodliwe dla zdrowia i samopoczucia człowieka. Warto też zwrócić uwagę na popularność wśród nowoosadników różnorakich produktów żywnościowych wytwarzanych samodzielnie bez

udziału wszelakich „polepszaczy". Najlepszym przykładem może być chleb własnego wypieku.

W kontekście omawianego problemu, na nowoosadnictwo można spojrzeć jeszcze inaczej. W sposób, który nie pozwoli na zamknięcie go w niebezpiecznie wyłaniającej się z dotychczasowych rozważań i kuszącej kliszy harmonijnego życia w czasie powolnym. Takie ujęcie nazbyt uprościłoby złożoność rzeczywistości. Mogłoby być traktowane raczej jako świadectwo ulegania tęsknocie za mitem powrotu do świata harmonii. Tymczasem nowoosadnicy żyją również w czasie szybkim. Pojawia się pytanie czy egzystowanie w takim czasie jest jednoznaczne z życiem podlegającym presji „tyranii chwili"?

Nowoosadnicy przyjeżdżając z miast, czyli obszarów „czasu zagęszczonego", są „naznaczeni" jego piętnem i przynoszą je na wieś. Mają również kontakt z miastem i jego mieszkańcami. Wiele ich propozycji jest skierowanych do „mieszczuchów", dlatego muszą brać pod uwagę ich oczekiwania, a te w dużej mierze zostały ukształtowane pod presją „tyranii chwili". Ponadto nowoosadnicy to ludzie działający, aktywni. W związku z tym często w środowisku lokalnym, paradoksalnie, stają się kreatorami i „agentami" czasu szybkiego. Ich działania są różne, w zależności od specyfiki i wielkości społeczności samych nowoosadników. Część z nich organizuje różnego rodzaju kursy i warsztaty dla lokalnej społeczności, upowszechniające np. rolnictwo ekologiczne. Wydaje mi się, że ta działalność ma wiele wspólnego z tym, co Eriksen (2003, s. 34) postrzega jako działania edukacyjne, propagujące informacje w środowisku, które dostęp do niej ma utrudniony, działania charakterystyczne dla świata nowoczesnego, a nie ery informacyjnej. W tej sferze trudno zatem stwierdzić obecność „tyranii chwili". Przybysze z miast organizują również różnorakie imprezy, święta, festiwale. W każdym z miejsc, w różnym stopniu biorą w nich udział goście z miasta i lokalna społeczność. Dla ludności miejscowej, często żyjącej z przymusu w czasie powolnym, te wydarzenia są poruszeniami czasu, jego zagęszczeniem. Nowoosadnicy są też twórcami informacji. Wydają czasopisma, tworzą strony

internetowe. W Grzybowie wydawane są adresowane do lokalnej społeczności „Wieści znad Wisły". Mają one charakter edukacyjny i integrujący. W Dąbrówce, jak już wspominałam, powstaje pismo „Pozytywne Wiadomości"[52]. Jest ono skierowane przede wszystkim do innych środowisk nowoosadniczych i alternatywnych.

Osadnicy z miast nie żyją w izolacji. Nie sądzę zresztą, żeby tego chcieli. Funkcjonują na pograniczu świata miejskiego i wiejskiego, uczestnicząc w obydwu. Oczywiście, ich życie toczy się głównie na wsi, ale wiąże się również z miastem, a przede wszystkim z ludźmi z miasta. W obszarze tych relacji swoje miejsce w życiu nowoosadników znajduje również czas szybki.

Kiedy gospodarstwo ekologiczne jest źródłem zarobkowania, wytwarzana przez nie żywność ekologiczna produkowana jest w głównej mierze dla mieszkańców miast, nie zaś wyłącznie na użytek nowoosadników. Staje się towarem nabywanym przez tych, którzy nie tylko mają świadomość znaczenia zdrowej żywności, ale przede wszystkim dysponują odpowiednimi środkami finansowymi. A skoro je posiadają, to prawdopodobnie funkcjonują w czasie bardzo przyśpieszonym. Wysokość ceny żywności ekologicznej wiąże się z dużą ilością czasu koniecznego do jej wyprodukowania oraz z jej ograniczoną podażą na rynku. Podobnie rzecz się ma z wyrobami artystycznymi i rzemieślniczymi nowoosadników. Wszystkie te „towary" są na swój sposób ekskluzywne. Ich wysoka wartość ekonomiczna podkreśla tylko deficyt czasu w dominującym nurcie kultury. W tym kontekście widać jak niejednoznaczne są relacje pomiędzy czasem powolnym i szybkim w naszej kulturze. Kontrast między nimi może spełniać różnorodne role. Jedną z perspektyw, dającą szansę zarobkowania nowoosadnikom, jest świat „mieszczuchów" tęskniących za czasem powolnym. Tęsknota ta jest źródłem

[52] Pierwotnie było wydawane w formie papierowej, w tej chwili funkcjonuje również w postaci elektronicznej. Bardzo ciekawa jest geneza tego czasopisma. Nicole Grosspiere-Słomińska postanowiła powołać do życia pismo, którego zadaniem będzie upowszechnianie dobrych wiadomości jako antidotum na złe, które zakłamują obraz świata skupiając się jedynie na jego negatywnych aspektach. Na pismo składają się głównie przedruki pozytywnych informacji z innych czasopism oraz informacje na temat sieci WAS i GEN.

pożądania rzeczy posiadających etykietkę pochodzenia ze świata, którego pośpiech nie dotyczy. Noszą jego ślad. Być może rzeczy te pełnią rolę substytutu życia w czasie powolnym? Życia dla wielu niemożliwego do zrealizowania.

Inwazyjność czasu szybkiego w stosunku do powolnego ujawnia się wyraźnie w obszarze działalności agroturystycznej oraz w ofertach różnego rodzaju warsztatów skierowanych do mieszkańców miast. Działalność ta również bazuje na ich tęsknocie za (po)wolnością. Uwzględnia także ich przyzwyczajenie do szybkiego tempa i ograniczoną ilość wolnego czasu, jakim dysponują. Powoduje to często „zagęszczenie" oferty. W ten sposób pojawia się możliwość uczestnictwa w kilkudniowych warsztatach życia w zgodzie z naturą, wypełnionych rozmaitymi atrakcjami (Sztandara 2002, s. 67). W perspektywie baumanowskich kolekcjonerów wrażeń i doznań propozycje nowoosadników mogą być kolejną atrakcyjną, modną propozycją, w której warto uczestniczyć. Oczywiście, tylko przez chwilę, do momentu, kiedy doznanie straci swoją świeżość i aurę nowości.

Z powyższych uwag wynika, że nowoosadnicy żyją i w czasie wolnym, i szybkim. W ich życiu istotne są przede wszystkim proporcje pomiędzy tymi rodzajami czasu. Równowaga pomiędzy nimi, a nie dążenie do zupełnego wykluczanie czasu szybkiego ze swojej egzystencji.

Przybysze z miast wydają się być ludźmi, którzy – wbrew dominującym tendencjom – wyruszyli w podróż po to, by znaleźć miejsce i się w nim zakotwiczyć, zakorzenić (Kowalski 2002, s. 40). Świadomie wybrali lokalność i na niej budują swoją tożsamość. Angażują się w swoje miejsce, ale nie są jego niewolnikami, ponieważ nie są pozbawieni mobilności. W ten sposób sytuują się oni na styku globalności i lokalności, wymykając się po trosze chyba jednak obu (por. Bauman 2000, s. 142-143). Bardzo dobrze jest im znany smak czasu szybkiego. Wywodzą się przecież z miasta, ze świata, w którym on dominuje. Świadomie wybrali obszar wsi, uznali ją bowiem za miejsce, w którym możliwa jest wolność m.in. od „tyranii chwili". Są jednak wielorako związani z miastem, a więc i szybko płynącym czasem, i natłokiem

informacji. Wybierają z obydwu obszarów to, co dla nich wartościowe. Mają, szczególnie w porównaniu z innymi mieszkańcami wsi, duży dostęp do informacji. Są mobilni, korzystają z propozycji miasta, ale wybierają to, co dla nich ważne. Korzystają również z wielu różnych nośników informacji. Co więcej, sami tworzą i upowszechniają komunikaty swojego autorstwa. Można powiedzieć, że opanowali (i stosują) trudną sztukę filtrowania informacji niezbędną w społeczeństwie informacyjnym. Być może więc nie są to ludzie miłujący powolność, a raczej realizujący (w miarę możliwości) swoją wolność.

Analizując zjawisko nowoosadnictwa warto odnieść się do rozważań Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej[53] (2005) na temat prowincji, zawartych w tekście pod znaczącym tytułem *Prowincja w kręgu mitów inteligenckich*[54]. Według tych badaczy, w języku polskim termin ‘prowincja’ funkcjonuje przede wszystkim jako „negatywnie nacechowany synonim *regionu*” (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 4). Oznacza on obszar znajdujący się poza centrum, oddalony od metropolii, ale przez nią zarządzany. Owe oddalenie nie jest rozumiane jedynie w sensie przestrzennym, ale przede wszystkim społecznym i kulturowym. Jeśli centrum (metropolia) jest postrzegane jako postępowe, nowoczesne, modne, wielkomiejskie, światowe to prowincja jest tego przeciwieństwem. Termin ‘prowincja’ odnosi się również do ludzi ją zamieszkujących. Prowincjuszy ma charakteryzować: niemodny strój, życiowa niezaradność, bieda, brak widoków na przyszłość, brak wiedzy, ograniczenie horyzontów myślowych, niechęć do działania i zmian, konserwatyzm, zakompleksienie, brak dobrych manier, natręctwo, niegościnność i cwaniactwo (Bartmiński, Niebrzegowska-

[53] Serdecznie dziękuję prof. Jerzemu Bartmińskiemu za udostępnienie elektronicznej wersji tekstu.

[54] Nazwanie jakiegoś obszaru prowincją zakłada zawsze *implicite* istnienie pewnego centrum. Prowincją może być coś jedynie w stosunku do czegoś. Dlatego prowincją może być wieś w relacji do miasta, jak i małe miasteczko w odniesieniu do dużej aglomeracji, ale może być również duże miasto, np. Warszawa, w stosunku do Nowego Jorku. Bartmiński i Niebrzegowska-Bartmińska podkreślają, że „[p]rowincjonalność jest traktowana jako cecha stopniowalna i względna. Jej prototypową manifestacją – najwyrazistszym biegunem – jest wieś (określana pogardliwym terminem *wiocha*), ale tuż obok stoi małe *miasteczko*. Prowincjonalność nie jest więc utożsamiana z chłopskością” (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 5). W swoich rozważaniach koncentruję się wyłącznie na interesującym mnie wariancie opozycji prowincja-centrum, czyli opozycji wieś-miasto.

Bartmińska 2005, s. 7). Badacze wskazują, że zestawienie cech opozycyjnych w stosunku do wyżej wymienionych ujawnia portret „typowego żyjącego w mieście, >>postępowego<< i światowego inteligenta" (Bartmiński, Bartmińska-Niebrzegowska 2005, s. 8)[55]. Tworzy obraz tego, który wypowiada opinie na temat prowincji i jej mieszkańców. Określenia 'prowincjonalny' i 'prowincjonalizm' – w przeciwieństwie do terminów 'regionalny' i 'regionalizm' – również są nacechowane negatywnie.

Według Bartmińskiego i Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, obok przedstawionego powyżej wzorca, dominującego w kulturze od ponad dekady, można obserwować również kształtowanie się odmiennego nurtu. Termin 'prowincja' jest w nim waloryzowany pozytywnie, 'centrum' natomiast negatywnie (2005, s. 4). Dodatnie wartościowanie wsi i ujemne postrzeganie miasta przez nowoosadników można widzieć jako przejaw takiej tendencji. Tym bardziej, że wskazane przez autorów pozytywne cechy przypisywane prowincji w analizowanym przez nich nowym nurcie są analogiczne do tych, które wymieniali nowoosadnicy. A zatem, stwierdzenia uczonych dotyczące „nowych prowincjuszy"[56] – jak autorzy nazywają przybywających na prowincję inteligentów z centrów – można potraktować jako odnoszące się również do nowoosadników.

Badacze wskazują na związek współczesnej afirmacji prowincji z „typowo inteligencki[m] mit[em] niesienia kultury w świat niecywilizowany, mit[em] mając[ym] swoje źródło w rozczarowaniu miastem, a nastawion[ym] na samorealizację i chęć wyeksponowania siebie" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 8). Łączy się ona z postrzeganiem prowincji jako miejsca do zagospodarowania: „obraz prowincji jako pustego terenu do ucywilizowania budowany jest z pozycji inteligenta – mniejsza o to, czy

[55] O konstruowaniu obrazu grupy A na podstawie jej opinii wyrażanych na temat grupy B patrz np: Stomma (2001, 23-37, 81). Podobny obraz inteligenta (w tym przypadku etnografa) wyłonił się z analizy opisów chłopów zawartych w tekstach etnograficznych, którą przeprowadził Stanisław Węglarz (1997).

[56] Nowoosadnicy mieszczą się w tej kategorii, przybywają z centrum na peryferie, większość z nich ma także wyższe wykształcenie.

ogarniętego poczuciem kulturowej misji – jak oświecający lud XIX-wieczni pozytywiści, czy przegrywającego konkurencję na wymagającym rynku wielkomiejskim (europejskim? globalnym?) i szukającego sobie nowego (wygodniejszego?) >>miejsca na ziemi<<. Inteligent ów patrzy na region jak na pole surowe, niczyje, pole, gdzie może rozbić okresowo swój namiot i zaistnieć tanim kosztem w aurze nosiciela i krzewiciela >>prawdziwej kultury<<" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 10). Taka postawa cechuje się paternalizmem w stosunku do lokalnych wspólnot zamieszkujących prowincję. Nie postrzega się ich jako środowisk zagospodarowywujących przestrzeń swojego bytowania, czyniących to zgodnie ze swoimi kryteriami.

Surowa ocena działań „nowych prowincjuszy" nie kończy się na tym. Badacze określają konstruowaną przez nich pozytywną waloryzację prowincji jako pozorną. Nie wynika ona z prawdziwego poznania miejsca i żyjących tam ludzi, ponieważ „[k]westie bytowe, życiowe, którymi na co dzień żyją lokalne i regionalne wspólnoty, związane z pracą, poczuciem bezpieczeństwa, tradycją rodzinną, ochroną środowiska, lokalnymi zwyczajami dla prowincjusza z wyboru nie istnieją" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 10). Pozytywna waloryzacja prowincji jest w tym wypadku przede wszystkim wynikiem „rozczarowania centrum, nowoczesną metropolią, miastem – molochem jako miejscami, które nie sprzyjają ludziom" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 10).

Tekst zamyka konkluzja, że pojęcie 'prowincji', niezależnie od waloryzacji, zawsze jest „produktem typowo inteligenckim, związanym z postawą, którą Maria Janion nazwała w swoim czasie >>arystokratycznym gestem<< kultury polskiej. Raz jeszcze potwierdzona zostaje teza o istnieniu w Polsce głębokiego podziału – społecznego i mentalnego – w uproszczeniu na >>wieś<< i >>miasto<<, czy ogólniej mówiąc na społeczność i mentalność >>typu wiejskiego<< i >>typu miejskiego<<, inteligenckiego" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2005, s. 12). Obraz prowincji jest generowany przez kogoś, kto patrzy na dany obszar z zewnątrz, kto nie jest w nim

osadzony[57]. W przeciwieństwie do tego, obraz regionu jest tworzony przez jego mieszkańców. Pojęcie ‘region’ ma ponadto raczej charakter opisowy, niż waloryzujący.

Trudno się do końca zgodzić z sugestią Bartmińskiego i Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, że rozczarowanie i niechęć do miasta, leżące u podstaw pozytywnej waloryzacji prowincji przez „nowych prowincjuszy”, muszą automatycznie wykluczać chęć i możliwość poznania lokalnej społeczności. Postawy nowoosadników np. wobec lokalnych środowisk są zróżnicowane. Duży wpływ na ich kształt ma kapitał kulturowy[58] przybyszów z miasta, rodzaj ich aktywności zarobkowej, ale także indywidualne cechy osobowościowe, takie jak: otwartość w stosunku do innych ludzi, umiejętność nawiązywania kontaktu, ciekawość, wrażliwość. Postawy „nowych prowincjuszy” można by umieścić na continuum. Na jednym jego krańcu sytuowałyby się postawy nowoosadników charakteryzujące się otwartością, chęcią poznania życia mieszkańców wsi, na drugim natomiast znajdowałyby się takie, które cechuje obojętne nastawienie do tych kwestii.

Poczynione tu zastrzeżenie nie podważa samego twierdzenia o funkcjonowaniu inteligenckiego mitu prowincji w polskiej kulturze. Jego obecność jest zauważalna również w światopoglądzie nowoosadników. Wywiera on duży wpływ na kształt ich wypowiedzi na temat wsi oraz charakter podejmowanych przez nich działań na rzecz miejsca osiedlenia i mieszkającej w nim społeczności. „Nowi prowincjusze” często definiują potrzeby lokalnego środowiska oraz sposób ich zaspokojenia, patrząc na nie przez pryzmat inteligenckiej „kliszy” prowincji, bez rozpoznania i uwzględnienia punktu widzenia samych członków tejże grupy. Bartmiński i Niebrzegowska-Bartmińska akcentują, że istotne jest zadawanie pytania: kim są użytkownicy takich kategorii jak prowincja, region, a także: jakie są

[57] Podobnie wygląda sytacja z koncepcją „małych ojczyzn”. Ona również została ukształtowana w centrum i jak pisze Roch Sulima „nierzadko idee >>małych ojczyzn<< wnoszą i pielęgnują m.in. wychodźcy z wielkich aglomeracji, którzy – z wyboru – instalują się poza tymi aglomeracjami” (2001, s. 143). Na temat konceptualizacji tego pojęcia i jego mityzacji patrz również Robotycki (1998, 42-67).

[58] Odwołuje się tu, oczywiście, do terminu Pierre’a Bourdieu.

przyjmowane przez nich punkty widzenia i perspektywy? Jakie jest ich zaplecze społeczno-kulturowe? Wspomniane kategorie nie mają bowiem charakteru neutralnego, kryją się za nimi określone aksjologie i wizje świata[59].

Rozważania Bartmińskiego i Niebrzegowskiej-Bartmińskiej kierują uwagę na bardzo istotną kwestię. Konceptualizacje dotyczące miejsca zamieszkania i bytowania nowoosadników i autochtonów najczęściej nie są tożsame. Przyjęcie takiego założenia skłania do traktowania wypowiedzi nowoosadników na temat wsi, w której się osiedlili i jej mieszkańców z większą uwagą. Pozwala ono także nie ulegać złudzeniu, że wyrażane przez nich opinie są reprezentatywne również dla lokalnego środowiska. Idąc dalej tropem wyznaczonym przez wspomnianych badaczy, można sformułować pytanie: jak postrzegają miejsca, w których żyją, sami członkowie społeczności lokalnej? Autorzy tekstu uważają, że wyrazem artykulacji opinii lokalnych społeczności na ten temat jest pojęcie regionu. Można zatem przypuszczać, że analiza znaczenia tego terminu mogłaby być pomocna w poszukiwaniach odpowiedzi na postawione pytanie. Sądzę jednak, że tego typu zabiegi nie wystarczą, aby była ona pełna i satysfakcjonująca. Dlatego też niezbędne jest prowadzenie badań w tego typu społecznościach.

[59] Świetnym przykładem analizy biorącej pod uwagę tego typu kwestie są rozważania Norberta Eliasa na temat funkcjonowania pojęć ‘cywilizacja’ i ‘kultura’ w Europie Zachodniej w XVII-XVIII w., zawarte w książce pt. *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (1980, s. 7-61).

ROZDZIAŁ II

PRZEGLĄD I ANALIZA LITERATURY NA TEMAT NOWOOSADNICTWA

Literatura bezpośrednio dotycząca zjawiska polegającego na migracji z miasta na wieś w celu realizacji alternatywnego – w stosunku do dominujących – stylów życia, nie jest obszerna[1]. W związku z tym, że – jak już wspomniałam – w tekstach stosowane są wobec tego typu migracji różne określenia, celowo przywołuję w tym miejscu definicję interesującego mnie fenomenu.

Do tekstów etnologicznych, poruszających bezpośrednio kwestie nowoosadnictwa można zaliczyć artykuły takich badaczy jak: Magdalena Sztandara (2001, 2002, 2003), Agata Markisz (2002), Waldemar Kuligowski (2003), Olga Kwiatkowska (2004, 2005a, 2005b, 2006) oraz Justyna Laskowska-Otwinowska (2004, 2006a, 2006b, 2006c). Warto w tym kontekście również przywołać nazwisko socjologa Kazimierza Kowalewicza (1999).

[1] W 2004 roku Justyna Laskowska-Otwinowska pisała: „Zjawisko tego typu osadnictwa dostrzeżone zostało przez badaczy. Pisali o nim Kazimierz Kowalewski, Magdalena Sztandara, a wcześniej Anna Wyka, Barbara Fatyga. Dużo pisała na ten temat prasa. Autorami kilku prac o społecznościach alternatywnych są studenci, głównie etnologii i socjologii, żywo zainteresowani tym fascynującym zjawiskiem. Sami mieszkańcy tych wspólnot także chętnie piszą o sobie i swoich dokonaniach. Największym źródłem informacji jest biuletyn >>Pozytywne Wiadomości<<, ale także >>Wegetariański Świat<<, czy >>Dzikie Życie<<" (Laskowska-Otwinowska 2004, s. 294). Dodałabym jeszcze, że zjawisko to dostrzegł również socjolog, zajmujący się ruchem „zielonych" w Polsce, Piotr Gliński (1996, s. 157-158, 177-178). Do nazwiska jednego z wymienianych przez Laskowską-Otwinowską badaczy musiał wkraść się błąd, chodzi bowiem o socjologa Kazimierza Kowalewicza a nie Kowalewskiego. Trudno znaleźć uzasadnienie dla wymieniania wśród badaczy, którzy zwrócili uwagę na zjawisko nowoosadnictwa, nazwiska Barbary Fatygi. W tekście pt. *Analiza stanu badań nad kulturą młodzieżową i grupami subkulturowymi w Polsce,* na który Laskowska-Otwinowska wskazuje, nie pojawiają się kwestie dotyczące nowoosadnictwa. Autorka nie wymienia natomiast wśród badaczy zajmujących się nowoosadnictwem Waldemara Kuligowskiego, który pisał o społeczności nowoosadników z Wolimierza (2003). Jest to dość zaskakujące, tym bardziej, że w innej części swojego artykułu cytuje opinię tego autora, musiała zatem znać jego tekst. (Laskowska-Otwinowska 2004, s. 293). Od ukazania się tekstu Laskowskiej-Otwinowskiej sytuacja pod względem liczby opracowań naukowych dotyczących problemu nowoosadnictwa zmieniła się tylko w niewielkim stopniu.

Wymienieni badacze w niektórych ze swoich artykułów skupiają się przede wszystkim na prezentacji i analizie poszczególnych przypadków nowoosadnictwa (Kowalewicz 1999; Kwiatkowska 2005a, 2006; Laskowska-Otwinowska 2004; Markisz 2002). W innych tekstach analizują natomiast charakterystyczne cechy samego fenomenu (Kwiatkowska 2004; Laskowska-Otwinowska 2006b, 2006c; Sztandara 2001, 2002, 2003). W jeszcze innych, problem nowoosadnictwa rozważany jest w kontekście szerszych współczesnych procesów społeczno-kulturowych (Kuligowski 2003; Sztandara 2002). Niekiedy przedmiotem zainteresowania badaczy stają się relacje nowoosadników ze środowiskiem lokalnym (Kuligowski 2003; Kwiatkowska 2006, 2007; Laskowska-Otwinowska 2004, 2006b, 2006c). Zdarza się też, że wyszczególnione powyżej wątki są poruszane jednocześnie w jednym artykule. W związku z tym, że nowoosadnictwo jest zjawiskiem ciągle mało znanym, większość badaczy zazwyczaj – niezależnie od tego, czego dotyczą ich główne rozważania – choćby pokrótce przedstawia genezę oraz charakterystykę tego fenomenu (Kuligowski 2003, s. 17-21; Kwiatkowska 2005a, s. 148, 2005b, s. 235-236; Laskowska-Otwinowska 2004, s. 293-294; 2006b, s. 100-103; 2006c, s. 88-90; Sztandara 2002, s. 60-63).

Część badaczy, analizując zjawisko nowoosadnictwa, koncentruje uwagę przede wszystkim na grupach skupionych w sieci *Wiejskich Społeczności Alternatywnych* (Kuligowski 2003; Laskowska-Otwinowska 2004, 2006a, 2006b, 2006c). Sądzę, że badania dotyczące sieci WAS są istotne i uzasadnione, jednak zawężenie oglądu nowoosadnictwa wyłącznie do środowisk tworzących tę sieć uważam za poważne ograniczenie refleksji dotyczącej tego zjawiska. Przypomnę, że podstawową cechą nowoosadnictwa jest migracja na wieś w celu realizacji alternatywnego stylu życia. W tym kontekście przynależność do sieci jest kwestią wtórną. Dlatego też, w moim przekonaniu, warto zajmować się badawczo również grupami, które funkcjonują poza WAS. Ich uwzględnienie pozwala bowiem

widzieć nowoosadnictwo jako szersze zjawisko, które ma zróżnicowane odcienie i jest realizowane w rozmaitych wariantach.

Jedną z badaczek, która poświęciła nowoosadnictwu bardzo dużo uwagi jest Magdalena Sztandara. W spektrum jej zainteresowań znalazły się różne grupy nowoosadnicze – i co warto podkreślić – nie tylko te najbardziej znane. Sztandara podejmowała próby analizy zjawiska z różnych perspektyw, przez pryzmat rozmaitych kategorii, skupiając uwagę na różnorakich wątkach szczegółowych, takich jak: styl życia nowoosadników, charakter i rola opozycji miasto-wieś w ich światopoglądzie, charakterystyczna dla tego środowiska waloryzacja przestrzeni, nowoosadnicze warianty „ludowości" itd.

Jednocześnie autorka proponowała analizę nowoosadnictwa w perspektywie szerszych procesów charakterystycznych dla współczesnej kultury. Świetnym przykładem ilustrującym takie podejście do problemu jest jej tekst pt. *Alternatywne ucieczki w kulturze masowej* (2002). Badaczka postrzega nowoosadnictwo jako jedną z form poszukiwania osadzenia w świecie, w którym dominuje wykorzenienie. W tym kontekście, jest ono próbą odrzucenia rzeczywistości taką, jaką się ją zastało i tworzenia jej taką, jaką chciałoby się, żeby była. Autorka podkreśla, że pojawienie się nowoosadnictwa było możliwe ze względu na jedną z bardziej charakterystycznych cech współczesnej kultury, polegającą na istnieniu szerokiej palety wyborów stylów życia. Jednocześnie wskazuje, że chociaż nowoosadnicy odrzucają kulturę dominującą (utożsamianą z kulturą masową) nadal pozostają pod jej wpływem. Ich idee, styl życia i formułowane przez nich alternatywne propozycje stają się kolejnymi artykułami przeznaczonymi do konsumpcji:

> [k]ontestacja w konfrontacji z kulturą masową i tak nie ma szans – sielskie życie, powrót do natury, mit spełnionej szansy na samorealizację, harmonijny rozwój osobowości itd. są od dawna poszukiwanymi towarami na rynku kultury (Sztandara 2002, s. 67).

W kontekście powyższych uwag nowoosadnictwo jawi się przede wszystkim jako „dziecko swoich czasów", uwikłane w tak charakterystyczne dla współczesności sprzeczne tendencje kulturowe.

Warto dodać, że w przywołanym artykule autorka, analizując kwestie dotyczące zjawiska nowoosadnictwa, odwołuje się do funkcjonowania i działań konkretnej, dotychczas nie opisywanej przez badaczy, grupy nowoosadników, zamieszkujących wsie w Górach Świętokrzyskich.

Innym badaczem, który dostrzegł zjawisko nowoosadnictwa jest Waldemar Kuligowski. Biorąc pod uwagę całość jego dotychczasowej twórczości, warto zauważyć, że jest on szczególnie uwrażliwiony na wychwytywanie i komentowanie nowych, często również modnych, zjawisk kulturowych, od fenomenu *slow food* poczynając, na zmianach wywołanych pojawieniem się telefonu komórkowego skończywszy. W szerokim spektrum tematów poruszanych przez Kuligowskiego pojawiło się również nowoosadnictwo[2].

Przedmiotem refleksji tego badacza stał się fenomen *Wiejskich Społeczności Alternatywnych*, a właściwie jedna z bardziej znanych społeczności nowoosadników, wchodząca w ich skład, zamieszkująca Wolimierz i jego okolice. Stanowi ona jeden z „filarów" sieci WAS. Kuligowski w listopadzie 2002 roku prowadził (wraz ze studentami) badania w miejscach osiedlenia się tej grupy. Ramy rozważań autora określa założenie, że w świecie, który podlega procesom globalizacji zjawiska takie jak WAS nie mogą być widziane wyłącznie w kontekście

[2] Niestety, autor nie do końca jest rzetelny. Wymienia jako wchodzące w skład sieci WAS grupy, które do niej nigdy nie należały (mam tu na myśli rzemieślników z Iwli oraz komunę hipisowską ze Średniaka). Oprócz tego, druga z tych grup, w czasie, kiedy artykuł Kuligowskiego był publikowany, od kilku lat już nie funkcjonowała, a anarchiści z *Ekoespero* już dawno przestali być nastoletni. Na podstawie lektury artykułu Kuligowskiego można odnieść wrażenie, że pierwszą grupę stanowili nowoosadnicy z okolic Lubartowa. Nie wspomina on w ogóle, że w tym samym czasie, zupełnie niezależnie, osadnictwo podobnego typu pojawiło się w okolicach Olsztyna. Autor pisząc o nowoosadnikach ogranicza uwagę do osób należących do sieci WAS. Tym bardziej dziwne jest pominięcie tej informacji, ponieważ nowoosadnicy z tamtego regionu również weszli w jej skład. Kolejną rzeczą, która budzi zastrzeżenia, jest to, że autor uzasadnia użycie w swoim tekście terminu nowoosadnicy tym, iż nazwa ta miała być już stosowana w publikacjach, nie podaje jednak wiadomości, o jakie teksty mu chodzi.

polskim, lokalnym, ponieważ mają one również wymiar globalny. Autor koncentruje się przede wszystkim na tym, by analizując przypadek konkretnej, wolimierskiej społeczność postrzegać ją właśnie w takiej podwójnej optyce[3]. Odwołuje się w swoich rozważaniach do koncepcji *glokalizacji* Rolada Robertsona, która pozwala uwzględnić relacje, jakie zachodzą między przestrzeniami lokalnymi a globalnymi. Ujęcie to łączy się z przekonaniem, że aby mówić o globalizacji, trzeba przyglądać się lokalności. Należy zadawać pytanie: jak globalne trendy są realizowane w konkretnych miejscach, przez konkretnych ludzi?

Według Kuligowskiego, globalne oblicze nowoosadniczego Wolimierza manifestuje się w jego przynależności do *Global Ecovillage Network* – organizacji o globalnym zasięgu. Wiąże się to z uczestnictwem i animowaniem międzynarodowych spotkań nowoosadników przez nowoosadniczą społeczność Wolimierza i okolic oraz pozyskiwaniem środków finansowych na swoją własną działalność z międzynarodowych agend. O globalnym charakterze Wolimierza oraz całej polskiej sieci GEN, jaką stanowi WAS, świadczy również stała, bądź czasowa obecność wielu cudzoziemców w jej ramach. Inne wymiary globalności społeczności wolimierskiej autor słusznie odnajduje w formach animowanych przez nią dorocznych świąt, a także w istnieniu strony internetowej *Teatru Klinika Lalek* z Wolimierza, również w języku angielskim[4].

Analizując lokalny wymiar Wolimierza, Kuligowski skupia się, z jednej strony, na uchwyceniu obrazu, jaki na swój temat mają sami nowoosadnicy. Autor zwraca m.in. uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie tej grupy pod względem postaw poszczególnych członków wobec siebie nawzajem. Warto to podkreślić, ponieważ kwestia ta rzadko jest poruszana

[3] Autor wprowadza do tekstu jeszcze inny, równie istotny dla niego punkt oglądu wolimierskiego przypadku, perspektywę studentów zbudowaną na konfrontacji ich (przed)sądów na temat nowoosadników i wniosków sformułowanych po przeprowadzeniu badań. Pomijam ten wątek jako nieistotny dla moich rozważań.

[4] Aktualnie strona ta funkcjonuje w wersji polskiej, angielskiej oraz niemieckiej (http://www.klinikalalek.art.pl/)

w tekstach dotyczących nowoosadnictwa. Z drugiej strony, interesuje go wizerunek zewnętrzny nowoosadników, jaki ukształtował się wśród ich sąsiadów (Kuligowski 2003, s. 23). Ten wątek, ze względu na problematykę mojej pracy, jest dla mnie najbardziej interesujący.

Kuligowski zwraca uwagę, że członkowie lokalnej społeczności, mówiąc o nowoosadnikach, stosowali różnorakie przezwiska. Ich zajęcia, szczególnie chodzi tu o działania teatralne, oceniano jako dziwne, niezrozumiałe i nieatrakcyjne. Nowoosadnikom przypisywano swobodę obyczajową, w tym szczególnie swobodę seksualną. Zwracano także uwagę na odmienny, często określany jako niechlujny, strój, organizowanie całonocnych imprez, przyjmowanie dużej liczby gości oraz na niejasność źródeł utrzymania. Podkreślano też, że nowoosadnicy są ludźmi wykształconymi i znającymi języki obce i to być może sprawia, że nie mają problemów ze zdobywaniem środków do życia. Przeważały opinie negatywne, pojawiło się jedynie kilka ocen pozytywnych. Wśród cech ocenianych dodatnio wymieniano niestosowanie przez nowoosadników przemocy, ich uprzejmość i kulturalne zachowanie oraz działalność na rzecz regionu.

Nowoosadnicy również dysponują spetryfikowanym wizerunkiem społeczności lokalnej. Jest on jednak – w przeciwieństwie do bogatego obrazu nowoosadników, jaki funkcjonuje wśród ludności autochtonicznej – bardzo niewyraźny, schematyczny i jednostronny. Nowoosadnicy, jak pisze autor: „postrzegają staroosadników nade wszystko jako masę. Widzą wokół siebie niezindywidualizowaną, naznaczoną piętnem przeciętności, bierną masę" (Kuligowski 2003, s. 36). Na ten negatywny kształt wizerunku w dużej mierze miały wpływ przykre doświadczenia związane z kontaktami z miejscową ludnością (podejrzenia podpaleń, liczne kradzieże, brak zainteresowania i angażowania się mieszkańców w propozycje artystyczne i społeczne nowoosadników). W mniemaniu nowoosadników, „wszystko dobre, co spotyka Wolimierz, dzieje się za [ich] sprawą (…), miejscowi

myślą tylko o przetrwaniu do jutra, pójściu do dyskoteki, wzięciu kolejnego >>jabola<< na sklepowy kredyt" (Kuligowski 2003, s. 36). Wyraźnie pobrzmiewa tu echo inteligenckiego mitu o dźwiganiu prowincji z jej małości i słabości, ale również żal i rozgoryczenie wynikające z tego, że ten gest nie jest przez autochtonów zauważany i doceniany.

Na podstawie analizy wyobrażeń, jakie mają o sobie nawzajem nowoosadnicy i członkowie społeczności lokalnej, Kuligowski dochodzi do wniosku, że:

[j]akkolwiek nie mamy tutaj do czynienia z sytuacją kontaktu dwóch radykalnie odmiennych grup, jakkolwiek nie wchodzi w grę różnica etniczna, izolacja przestrzenna, społeczna czy świadomościowa (ta mimo wszystko najbardziej prawdopodobna), to podział społecznego świata na swoich i obcych wydaje się w Wolimierzu obowiązywać – przynajmniej w określonych sytuacjach i na niektórych poziomach (Kuligowski 2003, s. 36).

Badacz, idąc tropem wyznaczonym przez klasyczną kategorię antropologiczną „swój-obcy", potraktował wzajemne wyobrażenia wyróżnionych grup jako obrazy o charakterze mitycznym, które niewiele mówią o stanie faktycznym. Analiza tego typu wizerunków pozwala natomiast wyciągać wnioski na temat autodefinicji zbiorowości, która jest ich autorem.

Z punktu widzenia problematyki poruszanej w tej pracy, tekst Kuligowskiego jest istotny z kilku względów. Po pierwsze, autor – zajmując się problemem nowoosadnictwa – zwrócił uwagę na kwestie relacji nowoosadników i autochtonów. Po drugie, potraktował kontakt między tymi środowiskami jako relację pomiędzy dwoma różnymi, choć nie zupełnie odmiennymi, grupami. Po trzecie, zaproponował analizowanie tego kontaktu przez pryzmat opozycji „swój-obcy", podkreślając zarazem, że nie tylko autochtoni, ale również nowoosadnicy kierują się podziałem na „swoich" i „obcych".

Bardzo ważne i inspirujące są dla mnie również inne spostrzeżenia autora dotyczące relacji nowoosadników z lokalną społecznością oraz

odbioru osiedleńców z miast przez autochtonów. Wskazuje on na przykład, że w dyskusjach toczonych w sieci WAS bardzo dużo uwagi poświęca się kwestiom kontaktów nowoosadników z „autochtonami", uważa się je za ogromnie ważne i deklaruje się, że powinny mieć pozytywny charakter, w praktyce jednak sytuacja jest niejednokrotnie bardzo skomplikowana. Odmienność nowoosadniczych działań i zachowań od znanych i akceptowanych przez lokalną społeczność często sprawia, że „[m]iejscowi czują się lekceważeni, spychani na margines, burzy się ich styl bycia, narusza system wartości" (Kuligowski 2003, s. 44). Autor podkreśla, że nowoosadnicy w swoich różnorakich pretensjach kierowanych wobec lokalnego środowiska zbyt często zapominają, że „warunki sąsiedztwa się negocjuje, że powinno być ono wynikiem aktywności obu stron (a nie tylko jednej, choćby o najlepszych intencjach) gotowych na kompromis, że nikogo nie uda się na siłę przemienić w anioła, ani ekologicznego, ani jakiegokolwiek innego" (Kuligowski 2003, s. 44). Podkreśla też, że w przypadku wolimierskim na relacje nowoosadników i lokalnego środowiska wpływa specyficzna historia oraz obecna sytuacja ekonomiczna drugiej z grup. Mieszkańcy Wolimierza i okolicy długi czas nie czuli się gospodarzami tych ziem, a kiedy już zaczęli się nimi czuć, to dotknęły ich skutki ekonomicznej recesji (Kuligowski 2003, s. 44).

W tekście pojawia się jeszcze jeden – istotny, według mnie – wątek, choć dla samego autora ma on raczej charakter marginalny. Badacz wyraża nadzieję, że negatywny stosunek lokalnej społeczności do artystycznych działań nowoosadników zmieni się w przyszłości. Miałoby się tak stać dzięki dzieciom autochtonów: „[w] (…) kwestii [odbioru spektakli] wszelako można spodziewać się zmiany, dzieci i młodzież, będący głównymi odbiorcami, być może odpłacą kiedyś za artystyczną edukację większym zrozumieniem i życzliwością" (Kuligowski 2003, s. 40). Tego typu przeświadczenie zdaje się podzielać niejeden z badaczy zajmujących się działalnością grup artystycznych animujących środowiska wiejskie

(patrz np: Jackowski i inni 1985, s. 46). Warto jednak zwrócić uwagę, że jest to przede wszystkim nadzieja wyrażana przez samych nowoosadników. Niejednokrotnie uzasadniają oni sens swojej artystycznej działalności na wsi wskazując m.in. na to, że pewna część ich działań jest skierowana do dzieci i może w przyszłości zaowocować przemianami ich mentalności oraz postaw. Szczególnie mocno jest to podkreślane w kontaktach ze światem zewnętrznym, któremu nowoosadnicy prezentują siebie i swoją działalność m.in. po to, by zdobyć fundusze na realizację kolejnych przedsięwzięć. Stanowi to wówczas swoistą figurę retoryczną o charakterze perswazyjnym. Wyrażanie tego rodzaju nadziei i posługiwanie się nimi przez nowoosadników nie rodzi sprzeciwu. Wypowiadanie ich natomiast przez badaczy może już budzić pewien niepokój. Pojawia się bowiem pytanie, czy nie jest to czasami bezrefleksyjne powtórzenie sposobu widzenia tej kwestii przez nowoosadników? Dlaczego badacz uznaje, że artystyczna edukacja jest dla lokalnej społeczności istotna? I dlaczego nie zadaje sobie pytania, czy akurat taka jej forma, jaką proponują nowoosadnicy musi być dla niej pożądana? Być może lokalne środowisko posiada własne, odmienne od nowoosadniczych formy ekspresji, które można rozpatrywać w kategoriach sztuki? Można odnieść wrażenie, że mamy tu do czynienia z niewyrażanym wprost pozytywnym waloryzowaniem działań nowoosadników. Przyjmując, jako badacze, niektóre z opinii nowoosadników za własne, nie zadając pytań o kwestie pozornie oczywiste, możemy jednak przeoczyć możliwe odpowiedzi środowiska lokalnego.

Pamiętając o specyficznej dla Kuligowskiego strategii uprawiania antropologii, polegającej m.in. na ciągłym poszukiwaniu i szybkim komentowaniu nowych zjawisk społeczno-kulturowych, jego tekst o nowoosadnikach z Wolimierza i okolic można traktować raczej jako świadectwo jednorazowego zainteresowania nowoosadnictwem, niż wstęp do długofalowych badań poświęconych temu zjawisku. Nie zmienia to

jednak faktu, że artykuł ten jest ciekawą propozycję oglądu tego fenomenu, zawiera także ważne wnioski[5].

Kolejną badaczką, której nazwisko musi zostać przywołane w kontekście rozważań na temat nowoosadnictwa, jest Justyna Laskowska-Otwinowska. Jej teksty, biorąc pod uwagę tematykę niniejszej pracy, zasługują na szczególną uwagę, ponieważ jednym z głównych przedmiotów swojej refleksji autorka uczyniła relacje pomiędzy nowoosadnikami a społecznością lokalną, utożsamianą z ludnością rolniczą. W swoim pierwszym artykule, zatytułowanym *„SWÓJ – OBCY". Przejawy koegzystencji kulturowej społeczności wiejskiej i alternatywnej*, badaczka już na wstępie zaproponowała, aby stosunki pomiędzy tymi grupami postrzegać przez pryzmat pojęcia kontaktu międzykulturowego (2004, s. 294)[6], z wszelkimi możliwościami i konsekwencjami, jakie ta kategoria ze sobą niesie. Propozycję zastosowania takiej perspektywy uzasadniła tym, że pomimo przynależności do jednej wspólnoty narodowej podzielającej wspólne elementy (np. język) różnice pomiędzy wartościami, a w konsekwencji – pomiędzy stylem życia obydwu grup, są na tyle duże, że można je widzieć jako odrębne kultury, pomiędzy którymi dochodzi do kontaktu. Takie ujęcie wyraźnie podkreśla odrębność kulturową grup wchodzących ze sobą w różnorakie relacje. Perspektywa ta wydaje się być trafna i mimo że nie była werbalizowana w sposób tak bezpośredni lub aż tak radykalny, jak uczyniła to Laskowska-Otwinowska[7], to zdaje się być

[5] Na marginesie warto dodać, że Kuligowski jest jednym z bardziej „medialnych" współczesnych, polskich antropologów. To, że poświęcił uwagę nowoosadnictwu stwarza szansę, że wiedza na temat tego zjawiska upowszechni się nie tylko w obrębie środowiska etnologów, ale zaistnieje także w szerszej świadomości społecznej. Tym bardziej, że artykuł na temat nowoosadnictwa w Wolimierzu nie tylko został opublikowany w jednym z naukowych czasopism (2003), a następnie w zbiorze tekstów wydanych wspólnie z Wojciechem Bursztą (2005, s. 256-292), ale jest również dostępny w Internecie (patrz: http://etnosfera.org.pl/index.php?p=tekst_9).

[6] Warto w tym miejscu przywołać słowa samej autorki: „[z]a kontakt międzykulturowy uznaję tu kontakt ludności rolniczej, miejscowej z osadnikami miejskimi, o specyficznym >>alternatywnym<< zestawie sposobów postępowania, zarobkowania i kultywowania wyznawanych wartości" (Laskowska-Otwinowska 2004, s. 294).

[7] Badaczka zwerbalizowała i zaakcentowała to, co przez innych było traktowane prawdopodobnie jako oczywiste. A przecież padło już nie tylko: „nie wszystko jest oczywiste" Czesława Robotyckiego (1998), ale także „nic nie jest oczywiste" Michała Buchowskiego (2004, s. 15).

obecna w większości tekstów dotyczących tej problematyki. Zazwyczaj mocno podkreślana jest specyfika (odmienność kulturowa) stylu życia nowoosadników w stosunku do stylów funkcjonujących w kulturze dominującej. Styl życia społeczności lokalnych, z którymi nowoosadnicy sąsiadują jest natomiast często utożsamiany z nurtem kultury dominującej[8]. Nie zawsze kwestie te podlegają refleksji, czasami są przyjmowane *a priori*. Przywoływany tutaj Kuligowski, mówiąc o relacji nowoosadników i autochtonów, wskazywał już jednak, że mamy do czynienia z sytuacją kontaktu dwóch grup, które pod wieloma względami, co prawda, się nie różnią, ale w wielu sytuacjach i na wielu poziomach stosują podział na „swoich" i „obcych". Laskowska-Otwinowska idzie o krok dalej. W jej optyce nowoosadnicy i członkowie społeczności lokalnej, mimo pewnych podobieństw, są jednoznacznie traktowani jako przynależący do dwóch różnych grup kulturowych.

W latach 2002-2004 autorka ta prowadziła badania nad relacjami dwóch grup nowoosadniczych z sąsiadującymi z nimi społecznościami lokalnymi. Omawiany tekst, a także kolejne (2006, 2006b, 2006c) powstały w efekcie badań prowadzonych przez Laskowską-Otwinowską w okolicach Lubartowa[9], gdzie funkcjonuje, podobnie, jak w Górach Izerskich, słynna i liczna grupa nowoosadników. Środowisko to stanowi drugi, obok społeczności wolimierskiej, „filar" WAS. Należąca do tej grupy Nicol Grospierre-Słomińska była inicjatorką powołania do życia *WAS* i jego

[8] Takie założenie przyjmuje na przykład Kazimierz Kowalewicz. Środowisko związane z teatrem alternatywnym z Wolimierza traktuje w kategoriach mniejszości kulturowej (1997, s. 116-117; 1999, s. 158-177) Jak zaznacza: „[o]pisując zachowania i opinie naszych rozmówców [tj. nowoosadników z Wolimierza – O.K.], odnosiliśmy je dotychczas do zachowań mieszkańców Wolimierza i okolicy. To oni w jakiś sposób **są >>nosicielami<< treści i wartości propagowanych przez kulturę dominującą** [podkr. O.K.], przynajmniej w pewnych wymiarach >>kultury bytu<< czy może >>kultury społecznej<<" (1999, s. 175). Autor zaznacza jednak, że w innym ujęciu kultura miejscowej społeczności mogłaby być widziana również jako kultura mniejszości (Kowalewicz 1999, s. 175-176).

[9] Warto zwrócić uwagę, że sama Laskowska-Otwinowska od 2000 roku mieszka w jednej z podlubartowskich wsi i aktywnie włącza się w działalność społeczną nowoosadników (2006c, s. 92). Prowadzi zatem swoje badania z pozycji osoby zaangażowanej i w innym świetle stawia relację „swój"-„obcy".

propagatorką. Drugim środowiskiem nowoosadników, które stało się przedmiotem badań Laskowskiej-Otwinowskiej była jedna z najstarszych tego typu grup, zamieszkująca wioski w okolicach Olsztyna. Jak pisze sama autorka, prowadzone tam badania stanowiły rodzaj uzupełnienia w stosunku do badań przeprowadzonych w społeczności podlubartowskiej (2004, s. 293, 2006c, s. 90).

Laskowska-Otwinowska, podobnie jak Waldemar Kuligowski, podkreśla, że wypowiedzi członków lokalnych społeczności na temat nowoosadników są konstruowane na zasadzie schematu „swój-obcy". Mieszkańcy wsi koncentrowali się przede wszystkim na wyrażaniu sądów na temat stylu życia nowoosadników, ich wyglądu, zwyczajów, sposobów zarobkowania, stosunku do religii katolickiej, pochodzenia oraz innych cech, które są zazwyczaj eksponowane w stereotypie „obcego".

Badaczka zwraca uwagę na to, że opinie oraz wiedza na temat nowoosadników wśród członków lokalnego środowiska, podlegając sile spetryfikowanej opozycji „swój-obcy", pod wieloma względami wykazują duże podobieństwo, pod niektórymi jednak się różnią. Wśród czynników, które mają wpływ na zróżnicowanie wypowiedzi autorka wskazuje: bliskość zamieszkania przybyszów z miasta, obecność lub brak kontaktów z nimi, ale także wiek i płeć poszczególnych autochtonów oraz specyfikę lokalnej społeczności jako całości, w tym przede wszystkim jej strukturę zawodową oraz charakterystyczny dla niej rodzaj osadnictwa (trwałe, nietrwałe). Autorka podkreśla też, że schemat postrzegania obcości nowoosadników przez członków wiejskich społeczności nie ma charakteru stałego. Jest on modyfikowany m.in. przez lokalny kontekst i tu Laskowska-Otwinowska wskazuje na różnice pomiędzy dwoma badanymi przez nią przypadkami. Stosunek nowoosadników do religii w przypadku podlubartowskim stanowi istotny element opinii autochtonów na temat przybyszów z miasta. W przypadku społeczności podolsztyńskiej natomiast

nie jest on przedmiotem zainteresowania lokalnej społeczności, która sama pod tym względem nie jest jednorodna.

Kolejny tekst Laskowskiej-Otwinowskiej (*Stereotypy a komunikacja międzykulturowa. Sprawozdanie z badań relacji między rolnikami a społecznościami tzw. alternatywnymi*) również stanowi opis oraz analizę sposobów postrzegania nowoosadników przez lokalne społeczności. Zasadniczym przedmiotem refleksji nad tym zagadnieniem ponownie są materiały zebrane w trakcie badań prowadzonych przez autorkę w podlubatowskich i podolsztyńskich wsiach. Dodatkowo uwzględnia ona wyniki badań przeprowadzonych przez Waldemara Kuligowskiego w okolicach Wolimierza. W dużej części publikacja ta jest, niestety, dokładnym powtórzeniem treści zawartych w artykule omówionym przeze mnie powyżej. Wzbogacona jest jednak o takie nowe wątki, jak prezentacja specyfiki postrzegania obcości nowoosadników przez młodsze pokolenie autochtonów i przez kobiety z lokalnych społeczności oraz kwestie negatywnej oceny nowoosadniczych działań interpretowanych przez rolników jako odtwarzanie tradycji.

Nowym, ważnym spostrzeżeniem badaczki jest to, że „[p]ojawienie się nowoosadników wydaje się wywoływać w lokalnej społeczności głęboki kryzys dotyczący jasności kategoryzowania otaczającego ich świata. Nowoosadnicy jako odmieńcy powinni być odmienni konsekwentnie i w całości, a tym czasem chłopi stają wobec konieczności zaakceptowania, że są to na przykład, podobnie jak oni Polacy" (Laskowska-Otwinowska 2006, s. 102).

Autorka wskazuje ponadto, że analizując opinie lokalnej społeczności na temat nowoosadników warto odwołać do szerszego rozumienia figury „obcego" jako kategorii o charakterze ambiwalentnym, jak zaproponował to Zbigniew Benedyktowicz (2000), gdzie „obcy" z jednej strony budzi niechęć i obrzydzenie, z drugiej natomiast fascynuje (Laskowska-Otwinowska 2006c, s. 102). Badaczka kontynuuje i rozwija też wątek,

który pojawił się w artykule z 2004 roku, mówiący o tym, że postrzeganie obcości ma charakter dynamiczny i kontekstowy, a nie stały. Tym razem jednak, według niej, zasadniczy wpływ na ewoluowanie stereotypu nowoosadników wśród członków lokalnej społeczności ma zachodząca pomiędzy obiema grupami komunikacja międzykulturowa. Wskazuje również, że innym możliwym skutkiem tego procesu może być (choć nie musi) powstanie nowej kultury na bazie kultur grup wchodzących w kontakt.

Laskowska-Otwinowska sygnalizuje, że oprócz analizy postrzegania odmienności nowoosadników przez społeczności rolnicze przy wykorzystaniu klasycznej opozycji antropologicznej „swoi-obcy", możliwe są alternatywne ujęcia tego problemu. Wskazuje na możliwość twórczego wykorzystania propozycji Andrzeja Perzanowskiego odwołującej się do teorii komunikacji. Badacz ten odrzuca postrzeganie odmienności jedynie w kategoriach stereotypu. Proponuje natomiast, by widzieć ją jako specyficzną kondycję, która stwarza przede wszystkim problemy poznawcze a także może stanowić niebezpieczeństwo dla porządku pojęciowego odbiorców. Członkowie danej społeczności radzą sobie z nią w ten sposób, że sytuują ją w relacji do takich zasadniczych kategorii jak: posiadanie domu i rodziny, zdolność do pracy, samodzielność, współżycie ze społecznością. Jeśli nie są one przez odmienność kwestionowane, wówczas jest ona traktowana łagodniej. Jednocześnie obcowanie z nią ma skłaniać do refleksji nad własnymi wartościami (Laskowska-Otwinowska 2006c, s. 104).

Inną propozycją, wykraczającą poza ujmowanie percepcji odmienności nowoosadników przez członków lokalnych społeczności za pomocą stereotypu obcego, jest – według autorki – koncepcja *habitusu* Pierra Bourdieu. W obu ujęciach zwraca się uwagę na kwestie związane z tym, że kontakt z odmiennością „wywołuje udyskursowienie zdawałoby się stabilnej do tej pory struktury poznawczej" (Laskowska-Otwinowska

2006c, s. 106). Szkoda, że interesujące wątki wykraczające poza definiowanie relacji „swój-obcy" w kategoriach stereotypu nie zostały przez autorkę szerzej, a przede wszystkim jaśniej, przedstawione. Badaczka poświęciła im (szczególnie koncepcji Pierra Bourdieu) zbyt mało uwagi i miejsca, co wpływa, niestety, na ich czytelność. Ich przywołanie stanowi raczej zasygnalizowanie możliwości, jakie obie propozycje niosą ze sobą dla interpretacji zjawiska nowoosadnictwa, niż ich praktyczne wykorzystanie.

Kolejny tekst Laskowskiej-Otwinowskiej (*Chłopskie systemy wartości jako inspiracja dla polskich społeczności alternatywnych*) według wstępnych deklaracji autorki, miał być poświęcony analizie zapożyczeń kulturowych, które – według niej – pojawiają się jako jedna z konsekwencji kontaktu międzykulturowego zachodzącego pomiędzy nowoosadnikami a lokalną społecznością wiejską spod lubartowskich wsi[10]. Koncentruje ona przy tym uwagę na przepływie treści kulturowych z kultury lokalnej społeczności autochtonów do kultury nowoosadników, pomija zaś kierunek odwrotny. Trudno jednak stwierdzić, że autorka zajmuje się analizowaniem procesu dyfuzji. Przede wszystkim skupia się na prezentacji pozytywnych[11] opinii nowoosadników na temat wsi, specyfiki życia na wsi oraz jej mieszkańców. Badaczka przytacza sądy nowoosadników wskazujące, jakie elementy kultury autochtonów uważają oni za cenne oraz, jakie elementy swojej kultury i społeczności lokalnej postrzegają podobnie. Przede wszystkim pozytywnie waloryzowane są silne związki rodzinne oraz międzyludzkie, wolność, jaką daje życie na wsi, akceptacja silnych indywidualności, solidarność sąsiedzka, budowanie więzi poprzez wspólną pracę. Laskowska-Otwinowska podkreśla, że istnienie analogicznych elementów kulturowych wśród obu grup nie zawsze jest przez

[10] Autorka odwołuje się także do materiałów ze swoich badań nad nowoosadnictwem we wsiach podolsztyńskich oraz do informacji zebranych przez Kuligowskiego w okolicach Wolimierza.
[11] Negatywne opinie, jak sama zaznacza, w kontekście tych rozważań pomija, zostawiając je do kolejnej analizy relacji nowoosadników z rolnikami (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 111).

nowoosadników w pełni uświadamiane. Może je natomiast dostrzec, zewnętrzny w stosunku do obu środowisk, badacz. Na podstawie występowania podobnych elementów w kulturach obu środowisk autorka stwierdza obecność zapożyczeń kulturowych wśród nowoosadników.

Sądzę, że utożsamianie analogii kulturowych – niezależnie od tego, czy ich obecność jest dostrzegana przez nowoosadników, czy też przede wszystkim przez autorkę – z zapożyczeniami kulturowymi jest nadużyciem[12]. Wyszczególnione przez nią podobieństwa nie muszą wynikać z kontaktu, jaki zachodzi pomiędzy obydwoma grupami. Ich źródła mogą być zupełnie inne. Dyfuzja oznacza przepływ treści kulturowych z jednej kultury do innej, jest złożonym, skomplikowanym wieloetapowym procesem. Na podstawie występowania podobnych elementów w kulturze dwóch grup nie można stwierdzić, że dyfuzja ma czy miała miejsce. Ustalenie podobieństw może stanowić punkt wyjścia do postawienia hipotezy, że dyfuzja zaszła. Przede wszystkim trzeba jednak udowodnić, że przepływ treści kulturowych miał miejsce. Sama autorka podważa zresztą swoje twierdzenie, wskazując na przykład, że część wartości, traktowanych przez nią jako zapożyczenia kulturowe, jest charakterystyczna dla światopoglądu alternatywnego. A przecież nie jest on związany wyłącznie z wsią, wyznający go ludzie mieszkają również w miastach, a zatem trudno postrzegać źródła wymienianych przez badaczkę wartości – również w przypadku nowoosadników – jako mające chłopską proweniencję.

Wydaje mi się, że aby mówić o dyfuzji elementów kulturowych ze środowiska autochtonów do grup nowoosadniczych trzeba przede wszystkim ustalić, jakie wartości, elementy kulturowe funkcjonują wśród autochtonów, a następnie poszukiwać ich obecności wśród

[12] Świadectwem, że autorka tak właśnie czyni niech będzie następujące zdanie: „W postawie życiowej nowoosadników i rolników obok podobieństw, zauważanych przez moich rozmówców, mamy też do czynienia z całą sferą zapożyczeń z wiejskiego stylu życia, które w znacznie mniejszym stopniu są uświadamiane" (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 107).

nowoosadników. Jest to tym bardziej istotne, że w postrzeganiu wsi w przypadku alternatywnych osadników dużą rolę odgrywa mityczny obraz tego miejsca i jego mieszkańców. Przypisywane rolnikom przez nowoosadników wartości nie zawsze występują w realnym świecie. Autorka natomiast w dużej mierze buduje swoje wnioski na temat zapożyczeń kulturowych właśnie na podstawie opinii nowoosadników na temat wartości, które – według nich – funkcjonują w lokalnej społeczności. Takimi istotnymi wartościami dla rolników mają być np. wolność i niezależność, które nowoosadnicy wskazują jako ważne również w swoim świecie wartości. Warto jednak zadać pytanie czy te kategorie są postrzegane i rozumiane tak samo przez nowoosadników i przez rolników.

Autorka dostrzega podobieństwa pomiędzy sposobami edukowania w środowisku rolników i nowoosadników. Następnie wylicza (za Anną Wyką) charakterystyczne cechy edukacji alternatywnej[13], po czym kończy rozważania na ten temat konkluzją: „[b]ez wątpienia, część wzorców uznanych za atrakcyjne zaczerpnięto z obserwacji rodzin wiejskich" (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 108). Zdanie to ma bardzo kategoryczny charakter. Nie ma ono jednak wartości dowodowej, posiada natomiast znaczenie retoryczne. Można odnieść wrażenie, że służy przede wszystkim potwierdzeniu tezy autorki o zachodzeniu dyfuzji. Wzory alternatywnej edukacji pojawiły się w Polsce wraz z innymi elementami kultury alternatywnej z Zachodu, trudno zatem mówić, że ich korzenie mają coś wspólnego z kulturą polskiej wsi.

Kolejne, zwracające uwagę badaczki, podobieństwo pomiędzy obydwoma grupami, które miałoby świadczyć o obecności zapożyczeń kulturowych to „spotkanie w ubóstwie"[14] (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 110). Ubóstwo jest właściwe sytuacji obu grup, ale jak sama autorka wskazuje, podważając jednocześnie swoją tezę o zapożyczeniach, nie jest

[13] Niestety, na podstawie zamieszczonego przypisu, nie można ustalić, do której pozycji Anny Wyki autorka się odwołuje.
[14] Takiego określenia używa Laskowska-Otwinowska.

przez nie waloryzowane w ten sam sposób. Przez rolników jest ono postrzegane negatywnie. Podkreśliłabym ze swojej strony, że w ich przypadku nie jest ono również kwestią wyboru, jak to ma miejsce u nowoosadników. Przez przybyszów z miasta natomiast ubóstwo materialne jest waloryzowane pozytywnie. Wynika to przede wszystkim z antykonsumpcyjnego nastawienia charakterystycznego dla światopoglądu alternatywnego (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 111). Mówienie w tym kontekście o zapożyczeniach kulturowych jest niezrozumiałe, bo cóż nowoosadnicy mieliby od rolników zapożyczać tym razem? Sytuację ubóstwa? Twierdzenia o dyfuzji w tym miejscu budzą tym większe zdziwienie, że autorka ma świadomość różnych znaczeń przypisywanych faktowi ubóstwa przez obie grupy, sama przecież na nie wskazuje. Zdaje sobie również sprawę z korzeni idei ubóstwa właściwej środowisku nowoosadników.

Laskowska-Otwinowska w swoich zmaganiach z kwestią dyfuzji przywołuje pojęcie Marii Wieruszewskiej: „świadomość neowiejska", która ma być charakterystyczna dla nowoosadników i podkreśla, że „[p]rzedrostek >>neo<< sugeruje rewitalizację starszych treści, które zaistniały już w świadomości społecznej w związku ze wsią" (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 111). Chodzi tu o „wartość indywidualnego gospodarstwa rolnego jako symbolu wspólnej pracy rodziny, wartości nieanonimowych, bezpośrednich kontaktów interpersonalnych w społeczności wiejskiej, tradycji współdziałania i samopomocy" (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 111). Badaczka wskazuje następnie, że elementy te są istotne nie tylko dla współczesnego nowoosadnictwa, ale były również ważne dla myśli agrarystycznej w okresie międzywojnia. W obu przypadkach dostrzega podobieństwa w waloryzowaniu wsi, jej kultury i mieszkańców[15]. Stwierdza istnienie wielu analogii w tych kompletnie

[15] Autorka rozwija tę myśl w osobnym tekście pt. *Agraryzm jako prekursorski nurt myśli ekologicznej* (Laskowska-Otwinowska 2006a), który nie będzie przeze mnie szerzej omawiany, jako nieistotny dla tematu pracy.

różnych nurtach pod względem czasu i kontekstu kulturowego. Zwraca zarazem uwagę na różnicę, która wydaje mi się jedną z zasadniczych, a mianowicie na kwestie dotyczące uprawy ziemi. Dla agrarystów była ona kluczowa, dla nowoosadników spod Lubartowa z pewnością taką nie jest. Rzadko też jest przez nich realizowana w praktyce. Autorka kończy tekst konkluzją, „że z pewnym dystansem wynikającym ze zmiennych czynników historycznych możemy uznać społeczeństwa alternatywne za realizatorów myśli agrarnej" (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 115). Jeśli już ujmować sprawę w ten sposób, to dodałabym: nieświadomych realizatorów tej myśli.

Zestawienie i porównanie idei nowoosadniczych z koncepcją agraryzmu można uznać za rzecz ciekawą i nowatorską. Czemu jednak ma służyć ich prezentacja w kontekście zasadniczego problemu rozważanego w tekście? Idea agraryzmu, jak wskazuje sama autorka, nie jest znana nowoosadnikom (Laskowska-Otwinowska 2006b, s. 115)[16], nie miała zatem wpływu na kształtowanie się ich światopoglądu. Dostrzeżone przez autorkę podobieństwa pomiędzy sferą ideową oraz działaniami podejmowanymi przez nowoosadników i zwolenników agraryzmu są raczej dziełem przypadku, niż konkretnego przepływu treści.

Chociaż przedstawione przez autorkę argumenty nie uprawniają – moim zdaniem – do mówienia o zachodzeniu zjawiska dyfuzji pomiędzy rolniczą społecznością lokalną a nowoosadnikami, autorka kończąc swój tekst konkluduje: nowoosadnicy „zapożyczając wielu cech wiejskiego stylu życia i społecznego organizowania się, dokonują znacznie poważniejszej akulturacji niż tylko przyjęcie cech zewnętrznych" (Laskowska-Otwinowska 2006c, s. 115). Uporczywe powtarzanie przez autorkę twierdzenia o zapożyczeniach w sytuacji kontaktu nowoosadników i rolników oraz przytaczanie kolejnych tego przykładów, bez ich głębszej

[16] Swoją drogą, interesującą kwestią jest na ile idea agraryzmu jest obecna wśród lokalnej społeczności rolniczej w podlubartowskich wsiach. Autorka, niestety, nic nie pisze na ten temat.

analizy, przypomina trochę opisywaną przez Clifforda Geertza strategię pisarską Ruth Benedict (2000, s. 152-174)[17]. Teza jest potwierdzana przez powtarzanie stwierdzenia, a nie przez jej udowadnianie. Tekst Laskowskiej-Otwinowskiej nie ma jednak takiej siły retorycznej jak książki Benedict, m.in. dlatego, że badaczka nowoosadnictwa sama wprowadza wątki, które podważają jej tezę.

Cenne są natomiast informacje zebrane przez autorkę, mówiące np. o tym, co nowoosadnicy postrzegają w kulturze lokalnego środowiska jako wartościowe, które elementy widzą jako wspólne. Moje zastrzeżenia budzi jednak dokonana przez autorkę interpretacja tych treści.

Kończąc przegląd tekstów bezpośrednio dotyczących nowoosadnictwa przywołam jeszcze artykuł Agaty Markisz. Jak sugeruje tytuł: *Dwie skrajności współczesnej wsi – dezintegracja wsi popegeerowskiej a świadomy wybór tworzenia nowych jakości kulturowych przez imigrantów z miasta* – ma on prezentować i zestawić ze sobą dwa skrajnie odmienne zjawiska społeczno-kulturowe występujące na obszarach wiejskich w Polsce końca lat 90. ubiegłego wieku i początku nowego stulecia. Jednym z nich jest proces upadku wsi popegeerowskich wiążący się z likwidacją państwowych gospodarstw rolnych. Drugim, prezentowanym przez autorkę zjawiskiem jest natomiast nowoosadnictwo. Analiza dotycząca sytuacji wsi popegeerowskich jest dość powierzchowna. Zaskakujące są już same proporcje tekstu poświęcone każdemu ze zjawisk. W pierwszym przypadku są to 3 strony (sic!). Prezentacja przykładów nowoosadnictwa zajmuje natomiast prawie 19 stron. W artykule brakuje również podsumowania. Trudno w związku z tym znaleźć odpowiedź, w jakim celu autorka zestawiła ze sobą te dwie różne tendencje. Można odnieść wrażenie, że krótki opis sytuacji popegerowskich wsi stanowi coś na kształt kontrastowego tła dla prezentacji nowych jakości, jakie mają

[17] „Jakkolwiek by nazwać taki sposób pisania, to jest on jednolity, raz wypowiedziana myśl powtarza się nieustannie, aż staje się równie niezaprzeczalna, jak prawa ruchu, albo tak przetrawiona, jak nota prawnicza; tylko przykłady się zmieniają" (Geertz 2000, s. 152-153).

wnosić w dotknięte katastrofą upadku obszary wiejskie nowoosadnicy[18]. W gruncie rzeczy artykuł, wbrew tytułowi, dotyczy przede wszystkim nowoosadników. Tekst Markisz jest o tyle interesujący, że prezentuje kilka portretów emigrantów z miasta. Autorka skupia się na przedstawieniu motywów, jakie zdecydowały o ich przeprowadzce na wieś. Omawia zróżnicowane sposoby funkcjonowania w nowym miejscu zamieszkania oraz rozmaite formy ich aktywności. Przedstawia też poglądy nowoosadników na temat autochtonów oraz kontaktów z nimi.

Drugą grupę tekstów, którym warto się przyjrzeć ze względu na omawiany w mojej pracy problem, stanowią publikacje dotyczące grup artystycznych, które migrowały z miasta na wieś, prezentujące je przede wszystkim jako interesujące zjawiska artystyczne, a nie przykłady nowoosadnictwa. Literatura tego typu, w porównaniu z nurtem *sensu stricte* dotyczącym nowoosadnictwa, jest bogatsza. Stanowi jednak raczej domenę teatrologów, krytyków sztuki i dziennikarzy, niż etnologów (np: Taranienko 1997; Kornaś 1991).

W publikacjach tego rodzaju, mimo że ich zasadniczym tematem jest działalności artystyczna prezentowanych formacji, zazwyczaj pojawiają się wątki związane z ich osiedleniem się i funkcjonowaniem na wsi. Dzieje się tak, ponieważ kwestie te najczęściej mają istotny związek z wizją sztuki poszczególnych grup, z określeniem źródeł ich inspiracji, czy z definiowaniem odbiorcy ich propozycji artystycznych. Wiążą się one z alternatywnym – w stosunku do dominującego – sposobem postrzegania i uprawiania sztuki. Można powiedzieć, że w wielu przypadkach opuszczenie miasta i osiedlenie się na wsi stanowi jeden z istotniejszych elementów budujących tożsamość tego rodzaju artystycznych środowisk. Sami autorzy artykułów nie sytuują jednak analizowanych przypadków w szerszym nurcie społeczno-kulturowym polegającym na migracji z miast na wieś w

[18] Prezentowani noowosadnicy nie mieszkają jednak w opisywanych przez autorkę wsiach popeegrowskich.

celu realizacji alternatywnego stylu życia. Z perspektywy przyjętej w niniejszej pracy mogą być one natomiast w ten sposób rozpatrywane.

W omawianych tekstach, obraz wsi, w których funkcjonują artyści jest często dość powierzchowny. Niejednokrotnie autorzy piszą o wsi w ogóle, o kulturze wsi czy kulturze ludowej, nie koncentrują się natomiast na sytuacji konkretnej wioski, w której osiedlili się przybysze z miasta. Wiąże się to z tym, że wiele z omawianych przez nich artystycznych grup interesuje się właśnie tak szeroko ujmowaną kulturą wsi. Ponadto niektóre z formacji nie są związane wyłącznie z wioską, w której mieszkają, ale odwiedzają też inne, czerpiąc z nich inspiracje i realizując tam swoje działania[19]. Autorzy piszą niejednokrotnie o wsi jako mateczniku ważnych, prawdziwych wartości (patrz np: Bogusławska 1998/1999, s. 254), o których jej starsi mieszkańcy zapomnieli, a młodzi nie są nimi zainteresowani. I paradoksalnie, to artyści – ludzie wywodzący się z miast – przywracają im dawne tradycje np. kreując, na podstawie etnograficznych zapisów, obrzędy. Dobrą ilustracją tego mogą być słowa Tadeusza Kornasia na temat Teatru Wiejskiego „Węgajty":

> Węgajty podczas swych podróży często wskrzeszają tradycje, które zaginęły na wsiach już dość dawno. Teatr staje się apostołem ludowości, w miejscach, gdzie przedtem ona się rodziła (Kornaś 1991, s. 68).

W wielu tekstach wieś i miasto są traktowane jako opozycyjne porządki. Wieś jest opisywana jako obszar w mniejszym stopniu niż miasto dotknięty negatywnymi skutkami cywilizacji oraz jako terytorium, gdzie możliwy jest kontakt z naturą (patrz np: Ulewicz 1990). Autorzy dość często zwracają uwagę na walory krajobrazowe i przyrodnicze miejsca osiedlenia artystów, ponieważ mają one mieć istotny wpływ na kształt ich twórczości (patrz np: Taranienko 1997, s. 12-18). Krajobraz stanowi też

[19] „Gardzienice" np. wypracowały oryginalną, bardzo ważną praktykę teatralną zwaną *Wyprawami* (grupa, a za nią komentatorzy jej działań, stosuje zapis pojęcia z dużej litery). Pierwotnie w ich trakcie odwiedzano wsie w południowo-wschodniej Polsce (więcej: Taranienko 1997, s. 52-95). Formuła *wypraw* jest również stosowana przez Teatr „Węgajty" (ta formacja stosuje zapis terminu z małej litery).

ogromnie istotny element samych spektakli (patrz np: Kornaś 1991, s. 68). Ponadto podkreśla się niezwykłość faktu, że artyści działają na wsi, wszak teatry i galerie – czyli miejsca ekspresji artystów i prezentacji ich dzieł – zazwyczaj funkcjonują w miastach.

Obok pozytywnej, czasami mitycznej wręcz waloryzacji wsi, pojawia się również kontrastujący z nią obraz wsi upadłej, która utraciła swoje dziedzictwo, podlega regresowi i procesom rozpadu. Warto przywołać fragment tekstu, który dobrze pokazuje ten rys:

Wieś Gardzienice leży ze trzydzieści kilometrów od Lublina i jest dość typowym przykładem wschodniopolskiej nędzy z bidą. Drewniane, koślawe chałupy nie należą tu do rzadkości, w obejściach nie bogato, tu i ówdzie straszą ruiny starych zabudowań: rozpadająca się gorzelnia, chyba jeszcze sprzed wojny, nieczynny młyn wodny, świecący próchnem domek, w którym bytuje jeszcze dziadek – starowina o wyglądzie chłopa feudalnego. Na płachetkach pól wznoszących się i opadających po pagórkowatym terenie rosną buraki cukrowe, na pastwiskach pasą się oblepione gnojem krowy, gdzieniegdzie rośnie kępa lasu poprzecinanego starymi głębokimi wąwozami, które odsłaniają archaiczną i przedziwną rzeźbę ziemi. A nad tym wszystkim góruje jakiś maszt telewizyjny czy radiowy i żółtobury peerlowski klocek, w który mieszkają pracownicy PGR-u czy może POM-u" (Majcherek 1991, s. 29)[20].

Na tym tle upadku prezentowany jest artystyczny fenomen. Oto w rozpadającym się, ubogim świecie rodzi się nowa artystyczna jakość. Jednocześnie ma być ona ożywcza dla miejsca, w którym się pojawiła. Jest dla niego ratunkiem.

Niekiedy w tekstach prezentujących działalność artystów przewija się motyw podróży z miasta na wieś, jaką trzeba odbyć, by wziąć udział w ich działaniach. Nie jest to wyprawa polegająca wyłącznie na fizycznym przemieszczeniu się z miasta na wieś, ale podróż, w trakcie której następuje stopniowe „oczyszczanie się ze złogów" cywilizacji, której emanacją jest miasto. Pojawia się w człowieku przestrzeń na przyjęcie tego, co istotne, a co odkrywają w ramach swoich działań na wsi artyści (np: Taranienko 1997, s. 11; Kumorowicz 2000, s. 95-102).

[20] Opis pochodzi z początku lat 90. XX wieku.

W pracach reprezentujących wspomnianą grupę rzadko pojawiają się refleksje dotyczące lokalnej społeczności wsi, w której osiedlili się artyści. Prawie w ogóle nie poświęca się w nich uwagi relacjom obu grup. Autorzy skupiają się przede wszystkim na kwestii, jakie znaczenie ma dla samych twórców to, że mieszkają i funkcjonują na wsi, a nie na szerszej analizie sytuacji określonej miejscowości oraz jej mieszkańców.

Najczęściej występujące w omawianych tekstach informacje na temat lokalnego środowiska mówią o tym, że mieszkańcy wsi brali udział w działaniach artystów. Niekiedy mają one rozbudowany charakter. Tak, jak w przypadku opisów działalności artystów z Lucimia, których aktywność artystyczna była bezpośrednio nastawiona na animowanie lokalnej społeczności. Czasem informacje te mają skromny charakter, tak jak np. w prezentacjach aktywności Teatru Wiejskiego „Węgajty", ograniczają się do wzmianki, że mieszkańcy również brali w nich udział:

Nieodłącznym elementem wszystkich spotkań [organizowanych w Węgajtach – O.K.] jest zabawa taneczna, podczas której spotykają się razem zaproszeni przez Węgajty [chodzi o Teatr – O.K.] goście i ludzie mieszkający na wsi (Kornaś 1991, s. 69).

W tego rodzaju literaturze niewiele jest informacji na temat społeczności, wśród której zamieszkali artyści oraz danych o relacjach pomiędzy obydwoma grupami. To, że interesujące mnie wątki pojawiają się w niej tak rzadko świadczy o tym, że są to kwestie marginalne dla autorów, mimo że – paradoksalnie – często mówią oni wiele o kulturze wsi w trybie ogólnym.

Chciałabym jednak przywołać dwa teksty, które na tym tle stanowią wyjątki. Pierwszy z nich to zapis rozmowy etnologów: Aleksandra Jackowskiego, Ewy Korulskiej i Hanny Szewczyk na temat działań grupy artystów we wsi Lucim, zamieszczony na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej" w 1985 roku. Drugi, to artykuł Przemysława Sieraczyńskiego pt. *Oswajanie aktora*, również zamieszczony w tym czasopiśmie, w tomie z 2001 roku, poświęconym „Gardzienicom". Każda z pozycji dotyczy jednego przypadku grupy artystycznej, która osiedliła się na wsi.

Koncentrują się one jednak nie na prezentacji samej grupy twórców, ale przede wszystkim na kwestii, jak artyści i ich aktywność jest odbierana przez mieszkańców wsi, do której twórcy przybyli. Autorzy uznali, że ten aspekt jest również istotny przy omawianiu fenomenu działalności artystów, którzy związali swoją drogę twórczą i życiową z wsią. W stosunku do tekstów omawianych powyżej, jest to ogromna zmiana, ponieważ uwaga badaczy przesunęła się z artystów na społeczność lokalną.

W przypadku rozmowy, duża jej część została poświęcona temu, jaki wpływ mogą wywierać przedsięwzięcia artystów na mieszkańców Lucimia oraz zagadnieniu recepcji działań plastyków wśród członków lokalnej społeczności. Na uwagę zasługuje fakt, że uczestnicy dyskusji mocno podkreślali, iż założenia, cele artystów i ich intencje, a ich odbiór przez mieszkańców Lucimia to dwie różne kwestie. Pojawia się sugestia, że akcje twórców mogły być traktowane przez miejscowych jako dziwne. Szczególnie, kiedy dotyczyły wprowadzania nowych, nieznanych im działań czy świąt. W opinii Hanny Szewczyk, w tym kontekście, wbrew oczekiwaniom plastyków, lucimianie byli przede wszystkim widzami ich działań, a nie ich uczestnikami. Według badaczki lucimianie mogli interpretować sytację następująco:

> [d]la nich [mieszkańców Lucimia – O.K.] przychodzi z zewnątrz, z miasta, plastyk, który ma większe kompetencje, o czym wiedzą, bo np. lepiej potrafi wyciąć schemat domu ze sklejki. Działanie plastyka zawsze będzie oglądane. Ludzie będą przed nimi odgrywać tak, jak wykonawcy, którzy ubierają się w stroje, kiedy nagrywamy na magnetofon tylko ich głosy. Ludzie mają świadomość, że pracują dla plastyków, przed nimi. Trudno od nich oczekiwać szczerości (Jackowski i inni 1985, s. 46).

Uczestnicy rozmowy, przyglądając się lucimskiemu eksperymentowi, przywołują opozycję „swój–obcy". Według nich na wieś przybywa w tym czasie (lata 80. XX) wielu „obcych", ale z czasem stają się oni członkami społeczności wiejskiej. Z „obcych" stają się „swoimi". W przypadku artystów związanych z Lucimiem sprawa wygląda jednak inaczej. Przede wszystkim nie żyją oni, ani nie pracują w Lucimiu na co dzień, a jedynie

dojeżdżają tam. Nie mieszczą się też w znanych, „zadomowionych" na wsi kategoriach księdza, nauczyciela czy lekarza. Ponadto grupa artystów „jest czymś bez czego można się obejść" (Jackowski i inni 1985, s. 47), nie jest niezbędna w codziennym życiu. O statusie „obcego" w przypadku artystów związanych z Lucimiem świadczy również to, że nie są oni zapraszani przez mieszkańców wsi na chrzciny i wesela.

Debata etnologów zawiera wiele cennych spostrzeżeń. Przede wszystkim – jak już wspominałam – kieruje uwagę na perspektywę lokalnego środowiska, zazwyczaj pomijaną w tekstach prezentujących działalność artystów, którzy wybrali alternatywne życie na wsi. Uczestnicy rozmowy, odwołując się do wartości kultury chłopskiej, sugerują jak działania artystów mogą być odbierane przez miejscowych i dlaczego dzieje się to właśnie w ten sposób.

W dyskusji pada też ważne zdanie, które zainspirowało mnie do podjęcia badań w Lucimiu: Interesujące jest to, jakie będą ślady działań Grupy w kulturze Lucimia za 20, 30 lat, kiedy to dzieci, z którymi głównie pracuje będą już dorosłymi (Jackowski i inni 1985, s. 46).

Drugim, wspomnianym przeze mnie tekstem jest artykuł Przemysława Sieraczyńskiego pt. *Oswajanie aktora*. Przedmiotem refleksji stała się kwestia percepcji Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice" przez mieszkańców wsi o tej samej nazwie. Wioski, która – jak pisze autor – „stała się na przestrzeni ostatniego dwudziestolecia mimowolnym świadkiem, niekiedy współuczestnikiem, sporego rozdziału współczesnego teatru" (Sieraczyński 2001, s. 397). Sieraczyńskiego interesował przede wszystkim stosunek gardzieniczan do aktorów. Jakie mają na ich temat opinie i przekonania oraz jak odbierają ich działalność artystyczną.

Autor przeprowadził wywiady z wieloma mieszkańcami wsi. Zaznaczył jednak, że niektórzy gardzieniczanie odmówili ich udzielenia. Opinie, które udało mu się zdobyć są zatem przekonaniami tylko pewnej części mieszkańców. Autor poprzestaje wyłącznie na przytoczeniu

uzasadnień braku zgody na przeprowadzenie wywiadów i wyrażeniu osobistego żalu z tego powodu (odmawiający twierdzili, że nie są zainteresowani tematem lub, że nie bywają w Ośrodku, a w związku z tym nie posiadają odpowiedniej wiedzy), nie traktuje natomiast odmowy jako istotnej danej, którą można również traktować jako ważną informację i próbować ją interpretować.

Sieraczyński podkreśla, że wiedza jego rozmówców na temat Teatru jest bardzo zróżnicowana. W jego opinii, jest ona uzależniona od odległości miejsca zamieszkania rozmówcy od budynku Teatru. Ponadto, nie jest ona zbyt rozbudowana. Ogranicza się do znajomości orientacyjnej daty przybycia grupy do Gardzienic, nazwiska jej dyrektora, nazwisk kilku autorów oraz nazw sztuk. Na tym tle wyjątkami są osoby bardzo dobrze orientujące się w historii Teatru i poszczególnych członków grupy, które znały nawet nazwiska gości Ośrodka. Większość mieszkańców Gardzienic zdaje sobie natomiast sprawę, że Teatr jest słynny w świecie.

Według autora artykułu, kiedy teatr Staniewskiego pojawił się w latach 70. XX wieku, jego członkowie byli przez miejscowych postrzegani przez pryzmat opozycji „swój-obcy" i zostali zaliczeni do „obcych". Autor zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię. Dla członków lokalnej społeczności dużym problemem okazała się kategoryzacja przybyszów. Nie mieścili się oni w ramach kategorii dotychczas znanych gardzieniczanom. Nie uprawili żadnego znanego i pożytecznego zawodu, ale nie mieścili się również w kategorii aktora, znanej z wizyt w mieście. Ich Teatr nie korespondował też z wyobrażeniem o prawdziwym teatrze – ukształtowanym na podstawie znajomości teatru w mieście. Ponadto, niepokój wśród mieszkańców budziła nieokreśloność instytucjonalno-prawna Ośrodka, a także brak momentu przedstawienia się artystów wiejskiej społeczności. Zabrakło więc oczekiwanego, odpowiedniego wprowadzenia w życie wsi. To zaniedbanie, z perspektywy miejscowych, musiało mieć istotne znaczenie, jeśli wymieniane jest przez rozmówców po

ponad dwudziestu latach od przybycia zespołu Staniewskiego do Gardzienic. Obcość aktorów wzmacniała ponadto trudność w zrozumieniu realizowanych przez nich spektakli.

Autor pisze: „[w]szelki umysł nie znosi amorfii, domaga się rozróżnienia, określenia i przydzielenia nowych form do klasy zjawisk znanych. Jako że aktorzy nie zostali przez nikogo zaanonsowani ani określeni, mieszkańcy Gardzienic mimowolnie zaczęli <<oswajać>> aktorów na własną rękę, na swój własny użytek" (Sieraczyński 2001, s. 398). Nie sądzę, aby brak przedstawienia się artystów mieszkańcom wsi miał decydujący wpływ na podejmowanie prób zaklasyfikowania nowo przybyłych przez członków lokalnej społeczności. Z perspektywy miejscowych, fakt ten mógł stanowić istotne uchybienie w stosunku do obowiązującej we wsi etykiety. Przede wszystkim jednak to odmienność aktorów pod względem stylu życia i profesji skłaniała autochtonów do poszukiwania kategorii pozwalających doświadczaną obcość w jakiś sposób oswoić. Sieraczyński podkreśla, że próbowano ową obcość zamknąć w pewne ramy. Pojawiła się m.in. opinia, że grupa artystów to sekta. Aktorów, ze względu na ich sprawność fizyczną oraz praktykowane sposoby pracy z ciałem, określano także mianem „jogi". Niektórzy podejrzewali ich, a inni byli nawet przekonani, o ich żydowskim pochodzeniu.

Tekst kończy się jednak optymistyczną konkluzją, że aktorzy teatru „Gardzienice" z czasem zostali przez mieszkańców wsi „oswojeni" i stali się „swoimi". Na dowód tego autor przywołuje fakt niejednokrotnego stosowania przez autochtonów określeń: „<<nasi aktorzy, swoi, gardziennicy>>" (Sieraczyński 2001, s. 400) w odróżnieniu do artystów przybywających z zewnątrz. Wskazuje również na to, że mieszkańcy Gardzienic są świadomi korzyści, jakie zawdzięczają obecności Teatru. Przede wszystkim chodzi tu o zyski wynikające z wynajmu kwater dla teatralnych gości oraz dumę ze sławy swojej wioski. Gardzienicznie nie raz

znajdowali się w sytuacji, kiedy przebywając poza swoją wioską i wymieniając jej nazwę byli pytani, czy są z miejscowości, gdzie funkcjonuje słynny teatr. Wszystko to pozwala autorowi sformułować w ostatnim zdaniu tekstu twierdzenie (odważne nawet w jego mniemaniu), że mieszkańcy Gardzienic „poza własnym podwórkiem zaczęli identyfikować się z teatrem" (Sieraczyński 2001, s. 400). Wydaje mi się, że konkluzja autora upraszcza całą sytuację. Sugeruje bowiem, że odbiór artystów przez mieszkańców wsi ewoluował od poczucia obcości do swojskości. Tekst jest zbudowany na takiej właśnie osi. Co prawda, Sieraczyński pisze, że postrzeganie członków Teatru jako „swoich" pojawia się w kontakcie autochtonów ze światem zewnętrznym, a zatem przede wszystkim na jednym z poziomów ich funkcjonowania. Całościowy wydźwięk artykułu jest jednak taki, że od początkowego odbierania aktorów przez nich jako obcych przeszli oni do identyfikowania się z Teatrem.

Kończąc omawianie artykułu Sieraczyńskiego, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. W tekście pojawia się takie oto krótkie stwierdzenie:

> [t]rzeba (…) brać poprawkę na fakt, że mimo, iż przedstawiałem się jako student prowadzący badania terenowe, byłem kojarzony z teatrem; niektórzy ośmielili się nawet przypuścić, że zostałem przysłany na przeszpiegi (Sieraczyński 2001, s. 399)[21].

Autor nie rozwija tego wątku. Zdanie to wskazuje jednak na jedną z istotnych trudności pojawiających się przy prowadzeniu badań, których celem jest poznanie opinii członków lokalnej społeczności na temat artystów zamieszkałych w ich wsi. Obecność kolejnego „obcego" w wiosce jest tłumaczona poprzez związek z artystami. Jest on włączany w krąg tych wszystkich, którzy przyjeżdżają do wioski z ich powodu, a to na spektakl, a to na warsztaty. Jest zatem „od nich". To może budzić nieufność, niechęć przed nawiązaniem kontaktu oraz przed wyrażaniem szczerych opinii.

[21] W tekście Sieraczyńskiego pada ono w kontekście zadawania mieszkańcom pytań o ich opinie co do ich przypuszczeń o żydowskim pochodzeniu aktorów. Wydaje mi się jednak, że nie traci ono ważności w sytuacji prowadzenia wywiadów w takim środowisku, dotyczących generalnie przybyłych do wsi artystów.

Może sprawiać, że rozmówcy, mając na uwadze powiązania badacza z artystami, będą cenzurować swoje wypowiedzi. Może się nawet pojawić przypuszczenie, że wywiady są robione na „zlecenie" Teatru.

Przemysław Sieraczyński nie pisze o „Gardzienicach" w kontekście zjawiska nowoosadnictwa. Teatr jest dla niego przede wszystkim oryginalnym zjawiskiem artystycznym, które funkcjonuje na wsi. Najistotniejszymi wyróżnikami zespołu są jego działania w obszarze sztuki. Charakterystyczny jest również styl życia członków Teatru – dodam – alternatywny w stosunku do stylu życia dominującego. Nie podkreśla natomiast faktu, że członkowie „Gardzienic" wywodzą się z miasta. Autor traktuje członków Teatru i mieszkańców wsi jako dwie różniące się grupy. Dostrzega to, że Teatr swoim pojawieniem się oraz oryginalnym sposobem funkcjonowania we wsi musi być w jakiś sposób postrzegany przez lokalne środowisko. I czyni to przedmiotem swojej uwagi. W ten sposób koncentruje się na interesującym mnie aspekcie nowoosadnictwa.

Warto zwrócić uwagę, że wiele z przedstawionych powyżej spostrzeżeń Przemysława Sieraczyńskiego jest analogicznych do tych, które poczynili, badając kilka lat później inne przypadki nowoosadnictwa, Waldemar Kuligowski i Justyna Laskowska-Otwinowska.

Teksty bezpośrednio odnoszące się do zagadnienia nowoosadnictwa oraz publikacje pośrednio o nim mówiące można również analizować łącznie. Proponuję podzielić je, biorąc po uwagę zawartość informacji na temat lokalnych społeczności, do których przybyli nowoosadnicy oraz refleksje dotyczące relacji pomiędzy przybyłymi a mieszkańcami wsi, lub ich brak. Zwracam również uwagę na sposób prezentacji tych kwestii.

W takim ujęciu, pierwszą kategorię stanowią teksty, w których wątek dotyczący środowiska lokalnego w ogóle nie występuje. Ich autorzy koncentrują się przede wszystkim na prezentacji grupy, bądź grup przybyłych z miasta na wieś i próbie analizy tego typu migracji. W przypadku tekstów dotyczących formacji artystycznych dużo miejsca

zajmują w nich opisy oraz interpretacje spektakli i twórczych działań (np: Mikulska 1999). Z perspektywy przyjętej przez autorów informacje dotyczące lokalnej społeczności są zbędne.

Do drugiej grupy zaliczam publikacje, w których interesujące mnie informacje pojawiają się w minimalnym stopniu. Zazwyczaj są one lakoniczne i mało istotne dla całości rozważań. Sygnalizują jedynie, że oprócz przybyszów z miasta w danym miejscu egzystują bliżej nieokreśleni miejscowi (np: Pałach 2001).

Kolejną grupę stanowią teksty, w których wątki dotyczące lokalnego środowiska pojawiają się wyłącznie w kontekście omawiania przedsięwzięć podejmowanych przez nowoosadników, m.in. kiedy wskazuje się kto jest ich odbiorcą. Zaznacza się na przykład, że niektóre z projektów są przygotowywane z myślą o mieszkańcach wsi i okolic. Niekiedy w opisach konkretnych imprez podkreśla się, że brali w nich udział również miejscowi. Często pojawia się tu motyw czasowej integracji gości przybyłych z miasta i członków lokalnej społeczności w trakcie wydarzeń kreowanych przez nowoosadników. Dobrym tego przykładem może być opis zawarty w artykule Magdaleny Sztandary. Na początku „Kieleckich Spotkań Teatralnych", realizowanych przez interesującą ją grupę nowoosadników, przybysze z miasta i tubylcy[22] sytuują się w przestrzeni osobno i unikają bezpośredniego kontaktu. Jednak w miarę trwania imprezy podział zamazuje się na tyle, że wszyscy już wspólnie w niej uczestniczą (Sztandara 2002, s. 59).

Informacje dotyczące lokalnego środowiska, które pojawiają się w tych publikacjach, nie dają właściwie szerszej wiedzy na jego temat. Niewiele można się na ich podstawie dowiedzieć o specyfice społeczno-kulturowej danej społeczności oraz tego, w jaki sposób faktycznie odbiera ona obecność i działalność nowoosadników. W tej perspektywie miejscowi są przede wszystkim odbiorcami tego, co przygotowują nowoosadnicy. Na

[22] Termin zastosowany przez Sztandarę.

imprezach początkowo mają być nieufni albo onieśmieleni. W trakcie ich trwania jednak angażują się w nie. Czasem nawet integrują się z uczestnikami przybyłymi z zewnątrz. Warto zwrócić uwagę, że ta uboga i schematyczna figura społeczności autochtonicznej pełni jednak istotną rolę w tekstach na temat nowoosadnictwa. Po pierwsze, akcentuje (mocniej niż w publikacjach z poprzedniej grupy), że nowoosadnicy funkcjonują w przestrzeni, w której oprócz nich żyje lokalna społeczność. To w pewnym stopniu poszerza kontekst prezentowanego zjawiska. Po drugie, figura ta pełni też swoistą rolę retoryczną. Uczestnictwo członków lokalnego środowiska w imprezach organizowanych przez nowoosadników sugeruje, że aktywność przybyszów z miasta jest przez nich akceptowana oraz postrzegana jako istotna i pożyteczna. To zaś stanowi istotny argument uzasadniający obecność nowoosadników na wsi oraz potrzebę podejmowanych przez nich przedsięwzięć a także płynący z nich pożytek. W ten sposób, autorzy tekstów, bez głębszego analizowania percepcji odbioru działań nowoosadników wśród miejscowych, w pewnym sensie angażują się w legitymizowanie ich obecności na wsi oraz pozytywne waloryzowanie ich działań jako m.in. służących lokalnej społeczności.

Do czwartej grupy zaliczam artykuł Waldemara Kuligowskiego, w którym przy prezentacji określonego przypadku migracji z miasta na wieś pojawia się – pośród różnorodnych wątków – także refleksja dotycząca relacji przybyszów z miejscową społecznością (Kuligowski 2003). Jednym z celów autora jest poznanie opinii lokalnego środowiska na temat nowoosadników. Uznaje on tę kwestię za istotną przy analizie zjawiska nowoosadnictwa. Można tu znaleźć również informacje na temat lokalnej społeczności. Przede wszystkim przywoływane są te z jej cech, które – w opinii autora – mają wpływ na odbiór przybyszów z miasta. W porównaniu z tekstami z poprzedniej grupy można tu mówić o pojawieniu się pewnego zarysu wizerunku lokalnej społeczności, w którym szczególny nacisk kładzie się na odbiór nowoosadników przez autochtonów.

Ostatnią grupę stanowią teksty, których zasadniczym tematem jest kwestia, jak osadnicy i ich przedsięwzięcia są odbierane przez lokalne środowisko. Należą do nich dwa artykuły Justyny Laskowskiej-Otwinowskiej (2004, 2006c), zapis rozmowy Aleksandra Jackowskiego, Ewy Korulskiej i Hanny Szewczyk (1985) oraz publikacja Przemysława Sieraczyńskiego (2001).

Teksty należące do dwóch ostatnich grup bezpośrednio dotyczą kwestii, które są przedmiotem mojej pracy. Tylko ich autorzy zwracają uwagę na fakt, że nowoosadnicy funkcjonują w miejscach zamieszkanych przez odmienne od nich pod względem kulturowym społeczności lokalne oraz, że są przez nie w jakiś sposób postrzegani. I jedynie ci badacze uznają, że są to na tyle istotne zagadnienia, że warto się nimi zająć od strony naukowej.

Zastosowany przez nich sposób analizy i prezentacji problemu nie jest jednak – w moim odczuciu – satysfakcjonujący[23]. Wszyscy badacze na podstawie wypowiedzi członków lokalnych społeczności na temat nowoosadników dochodzą do jednego, tego samego wniosku, że autochtoni postrzegają osadników z miast przez pryzmat stereotypu „obcego". Punktem odniesienia do analiz staje się w takim ujęciu, klasyczna już i mocno ugruntowana w antropologii, kategoria „swój-obcy". Spostrzeżenie, że w sposobie widzenia nowoosadników przez członków lokalnej społeczności kluczową rolę odgrywa stereotyp „obcego" jest z pewnością cenne. Jest to jednak tylko jedna z możliwych interpretacji sposobu widzenia przez nich przybyszów z miast. Posługując się nią nadal w kontekście nowoosadnictwa, trudno powiedzieć jeszcze coś nowego. Formuła wydaje się być już wyczerpana. Analiza kolejnych przypadków prawdopodobnie będzie prowadzić do podobnych wniosków. Dlatego też

[23] Mimo że w tekście Kuligowskiego wątek dotyczący relacji nowoosadników z Wolimierza z lokalną społecznością stanowi tylko jeden spośród kilku innych omawianych, to sposób jego prezentacji i analizy jest podobny do ujęcia zastosowanego przez autorów publikacji zaliczonych przeze mnie do ostatniej grupy. Dlatego też omawiam je wspólnie.

warto spróbować wyjść poza ramy takiego ujęcia i szukać innych możliwości interpretacyjnych, które pozwolą pogłębić refleksję na temat nowoosadnictwa.

Poważnym brakiem prezentowanych tekstów jest nieobecność w nich szerszych informacji na temat specyfiki lokalnej społeczności, jej liczebności, struktury społecznej, zawodowej[24]. Ponadto wszyscy autorzy pomijają wewnętrzne zróżnicowanie i złożoność lokalnej społeczności. Jest ona prezentowana jako monolit społeczno-kulturowy i to bliżej nieokreślony. Można odnieść wrażenie, że mieszkańcy okolicy, w której zamieszkali nowoosadnicy tworzą społeczność wyznającą te same wartości i dysponującą wspólnym, opartym na zasadzie „swój-obcy" sposobem widzenia nowoosadników. Autorzy zaznaczają, co prawda, na wstępie prezentacji opinii członków lokalnej społeczności na temat nowoosadników, że są one zróżnicowane, napomykają też, jakie czynniki taki stan powodują, w dalszej części swoich rozważań nie eksponują jednak kwestii odmienności zdań. W ten sposób sygnalizowana wstępnie polifonia opinii mieszkańców schodzi na dalszy plan. W konsekwencji, powstaje wrażenie, że członkowie lokalnej społeczności postrzegają nowoosadników w podobny sposób: wyłącznie jako „obcych". Tymczasem – według mnie – wynika ono przede wszystkim z zastosowanych w tekstach strategii retorycznych.

Tendencję do prezentacji wiejskich społeczności lokalnych jako homogenicznych całości można potraktować jako echo, silnie obecnego dawniej w etnologii, mitu „homogenicznego Innego". Michael Herzfeld zwraca uwagę, że proces homogenizacji nie dotyczył wyłącznie

[24] Co prawda, jeśli iść tropem jednej z kanonicznych zasad antropologii, że na podstawie wyobrażeń grupy A o grupie B, traktując je jako negatyw, uzyskujemy przede wszystkim informacje na temat grupy A, to na podstawie wizerunku nowoosadników wyłaniającego się z relacji członków społeczności lokalnej zyskujemy przede wszystkim wiedzę na temat sposobu postrzegania autochtonów przez samych siebie. Taką ścieżką nie podąża jednak żaden z autorów prezentowanych tutaj tekstów. Sygnalizowana jest wyłącznie możliwość takiego sposobu odczytywania opinii członków lokalnej społeczności i to jedynie przez Kuligowskiego (2003, s. 37). Samej operacji stworzenia wizerunku społeczności wsi na podstawie jej opinii o nowoosadnikach może dokonać każdy z czytelników, ale już indywidualnie.

kolonialnego postrzegania społeczeństw pozaeuropejskich, ale był również używany w odniesieniu do warstw chłopskich czy klasy robotniczej w Europie i Ameryce. W opinii autora jednorodny wizerunek tych grup jako forma reprezentacji pełnił rolę uniwersalnego narzędzia oraz sposobu wyrażania władzy (Herzfeld 2003 s. 42). Badacz podkreśla również, iż „istnieje […] mylące przeświadczenie, że zróżnicowane perspektywy miejscowych aktorów z łatwością można połączyć w jakiś jeden, reprezentatywny punkt widzenia. Gra różnych interesów często bywa zaciemniana, przez takie optymistyczne oceny zadania etnografa. […]. Dopiero stosunkowo niedawno antropologowie zaczęli rozważać epistemologiczne problemy, jakie rodzą się w momencie konfrontacji z takim chórem głosów, który często wcale nie brzmi harmonijnie" (Herzfeld 2003, s. 52).

Zjawisko prezentacji warstwy chłopskiej jako homogenicznej w literaturze etnologicznej, ale już wyłącznie polskiej, dostrzegał także Michał Buchowski. W jego opinii, wyrażonej w drugiej połowie lat 90. XX wieku, w większości dotychczasowych rozważań na temat społeczności wiejskich w Polsce chłopi są traktowani jako jednolita grupa. Badacz wskazuje ponadto, że „(...) do jednego worka wrzuca się często wszystkich mieszkańców wsi, którzy stanowią kategorię badawczą definiowaną przez ich środowisko życiowe i osobliwą kulturę" (Buchowski 1996b, s. 17).

W kontekście interesującego mnie problemu, traktowanie lokalnej społeczności jako homogenicznej całości nie daje możliwości postawienia niektórego rodzaju pytań, np. czy zajmowane przez daną osobę miejsce w strukturze lokalnej społeczności ma wpływ na jej stosunek do nowoosadników. Uwzględnienie zróżnicowania lokalnego środowiska pozwoli natomiast na zobaczenie zjawiska nowoosadnictwa w innej perspektywie i wydobycie – w moim mniemaniu – ciągle nieopisanego obrazu nowoosadników funkcjonującego wśród jej członków. Należy zatem dążyć do głębszego poznania społeczności lokalnej, której udziałem jest

obecność nowoosadników i przede wszystkim przyjrzeć się dokładniej jej samej. Proponuję więc jeszcze mocniej przesunąć akcenty i skoncentrować uwagę na środowisku lokalnej społeczności. Tak, by umiejscowić opinie na temat nowoosadników w kontekście usytuowania jednostek je wypowiadających. Istotne jest bowiem nie tylko to, co jest mówione, ale również przez kogo i z jakiej pozycji, także kiedy dane sądy są wypowiadane.

ROZDZIAŁ III

ROZWAŻANIA TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE

Mój sposób widzenia i analizy zarysowanego powyżej problemu badawczego wyznaczają dwa główne założenia. Po pierwsze, przyjmuję, za Justyną Laskowska-Otwinowską (2004, s. 294), że relacje pomiędzy środowiskiem lokalnym a nowoosadnikami można postrzegać przez pryzmat pojęcia kontaktu międzykulturowego, z wszelkimi możliwościami i konsekwencjami, jakie ta kategoria ze sobą niesie. Najważniejszą z nich jest postrzeganie grupy nowoosadników i społeczności lokalnej jako dwóch odmiennych środowisk społeczno-kulturowych. Po drugie, wykorzystuję – odwołującą się w dużej mierze do koncepcji Pierre'a Bourdieu – propozycję Michała Buchowskiego, zakładającą postrzeganie danej społeczności wioskowej jako takiej, w obrębie której istnieją zróżnicowane klasy społeczne dysponujące zróżnicowanymi formami kapitału ekonomicznego, społecznego, symbolicznego i kulturowego (1996, s. 15-22). W tym ujęciu środowisko lokalne danej wsi jest widziane jako zróżnicowane pod względem klasowym, gdzie poszczególne klasy pozostają ze sobą w dynamicznych relacjach i na bieżąco negocjują sensy i definiują sytuacje. Według Buchowskiego przynależność do określonej klasy społecznej w obrębie danej społeczności wioskowej „wyznacza działania jednostek, sposoby postrzegania relacji międzyludzkich i międzygrupowych, konceptualizowania świata" (Buchowski 1996, s. 16). Można zatem założyć, że to, do jakiej grupy w ramach wioskowej społeczności należy dana osoba będzie miało również wpływ na sposób postrzegania przez nią nowoosadnictwa i nowoosadników oraz na kształt jej relacji z przybyszami z miasta. Wewnętrzne zróżnicowanie środowiska lokalnego może być istotnym czynnikiem generującym i różnicującym stosunek poszczególnych podmiotów tworzących lokalną społeczność do nowoosadników.

Za szczególnie przydatne w moich dążeniach do uchwycenia obrazu nowoosadników z perspektywy lokalnej społeczności i ukazania relacji między tymi grupami uznałam propozycje Pierre'a Bourdieu wypracowane w ramach jego teorii konstruktywizmu strukturalistycznego. Istotna jest tu przede wszystkim kategoria *habitus*. Według francuskiego badacza jest on „społecznie wytworzonym systemem dyspozycji ustrukturowanych i strukturujących, nabytych w trakcie praktyki i trwale nakierowanym na funkcje praktyczne" (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 107). Jednostka internalizuje zewnętrzne struktury otoczenia w trakcie procesu socjalizacji, by ich następnie „używać" w relacji z nim. Bourdieu podkreśla jednak, że *habitus* to nie los, ani przeznaczenie (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 122). Jest on, co prawda, strukturą trwałą, ale nie niezmienną, odznacza się pewną elastycznością, stanowi otwarty systemem dyspozycji, podlegający ciągłej konfrontacji i w jakimś stopniu modelowaniu przez nowe doświadczenia. Istotne jest również to, że *habitus* ma postać nie tylko myślowych, ale również cielesnych „wzorów percepcji, ocen i działań" (Bourdieu, Waquant, 2001, s. 20). Jest zatem wiedzą ucieleśnioną, manifestującą się w reakcjach i ruchach ciała. W związku z tym, że *habitus* został ukształtowany przez zewnętrzne struktury otoczenia istnieje pomiędzy nimi korespondencja, dzięki temu właśnie jednostki potrafią skutecznie funkcjonować w swoim świecie społecznym i go odtwarzać. Problem pojawia się w chwili, gdy następuje daleko idący rozziew pomiędzy *habitusem* a strukturami świata zewnętrznego w skutek zmian, np. transformacji ustrojowej, emigracji[1]. *Habitus* wówczas nie tylko nie pomaga jednostce w skutecznym funkcjonowaniu w świecie, ale wręcz utrudnia je, a nawet uniemożliwia.

Małgorzata Jacyno, autorka ciekawego opracowania na temat koncepcji Pierre'a Bourdieu pt. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu* (1997), zwróciła uwagę, że w przypadku *habitusu* można

[1] Bourdieu nazywa skutki takiego procesu efektem Don Kiszota (Bourdieu 2005, s. 142-143).

wyróżnić trzy obszary kompetencji[2]. Pierwszy z nich stanowią zasoby poznawcze w postaci wiedzy o charakterze ukrytym, dzięki której jednostka potrafi orientować się w świecie. Wiedza ta może podlegać procesowi udyskursowienia i wówczas ujawnia się jako parateoretyczne wyjaśnienia i racjonalizacje działań oraz dokonywanych wyborów. Istotne jest to, że dla Bourdieu te systemy postrzegania i ocen są ściśle powiązane z równorzędnym im obszarem emocji. Zasoby poznawcze decydują o tym, co jednostka postrzega jako możliwe, jako dopuszczalnie a co jako niemożliwe i niedopuszczalne. W pierwszym przypadku jest to „sfera branych pod uwagę wyborów i stosownych – w podwójnym tego słowa znaczeniu – praktyk (<<dla mnie>>)". W drugim, „to obszar z góry <<odrzucanych szaleństw>> i zamierzeń skazanych w przekonaniu jednostki na niepowodzenie (<< nie dla mnie>>)" (Jacyno 1997, s. 29). Drugi obszar kompetencji stanowi wiedza operacyjna, która dotyczy bezpośrednio działań[3]. Ostatni obszar kompetencji to system motywacji. Z jednej strony, mieści się tu forma stałej motywacji do działania w ogóle. Z drugiej zaś motywacje, które manifestują się w postaci określonych dążeń i aspiracji do podejmowania konkretnych działań (Jacyno 1997, s. 34).

Habitusy podmiotów należących do tej samej klasy społecznej są podobne. Dlatego jednostki funkcjonujące w ich ramach mają analogiczne kompetencje poznawcze i emocjonalne, podzielają też sposób postrzegania, interpretowania, oceniania klasyfikowania świata, podejmują również zbliżone działania w określonych sytuacjach.

Dla analizowanych w tej pracy zagadnień ważne są rozważania Bourdieu dotyczące smaku jako jednej z najbardziej widocznych manifestacji *habitusu*. Smak – w szerokim znaczeniu tego słowa, a do takiego badacz się odwołuje – odnosi się do upodobań związanych ze sztuką, stylów ubierania się, ale również do wyborów dotyczących

[2] Autorka używa w tym kontekście terminu: *zasoby sprawnościowe*.
[3] Jacyno stosuje tu termin: *praktyk*.

spożywania żywności. W przypadku każdej z klas, jej preferencje „smakowe" dotyczące poszczególnych sfer życia odpowiadają sobie, wiążą się ze sobą:

> Habitus tworzy syndromy smaku, mowy, ubioru, obejścia i innych reakcji. Na przykład upodobania do szczególnego rodzaju żywności będą korespondować z gustem w sztuce, sposobem ubierania się, stylem mówienia, zachowania przy stole i innymi zachowaniami kulturalnymi osób podzielających wspólne położenie klasowe (Turner 2004, s. 601).

Smak zatem, wbrew temu, co się sądzi potocznie, nie jest indywidualną sprawą jednostki, ale jest kształtowany społecznie i organizowany w hierarchię kulturową, w której odzwierciedla się hierarchia społeczna obiektywnego położenia klasowego. Stąd, spory na poziomie gustów są w gruncie rzeczy konfliktami o charakterze klasowym (Turner 2004, s. 602).

Pierwotny wpływ na formowanie gustów dotyczących potrzeb kulturalnych ma rodzina jednostki. Największe znaczenie dla ich kształtu ma jednak późniejsza edukacja. W zależności od tego, jakie praktyki uczestnictwa w kulturze[4] są preferowane przez system szkolnictwa, w którym podmiot uczestniczy, w takich będzie on gustował (Bourdieu 2005, s. 9).

Bourdieu, biorąc pod uwagę strukturę klasową społeczeństwa francuskiego, wyróżnia trzystopniową, odpowiadającą jej hierarchię smaku. Na szczycie tego modelu znajduje się gust prawomocny, związany z klasami wyższymi, niżej sytuuje się gust średni, u jego podstaw natomiast lokuje się gust ludowy, charakterystyczny dla klas najniższych.

Smak klasy wyższej to smak zrodzony z luksusu i wolności. Nie podlega on bezpośrednim koniecznościom ekonomicznym ani przymusowi zaspokajania potrzeb materialnych. Dlatego w tym przypadku może pojawić się wątek zajmowania się sztuką dla samej sztuki. Przy odbiorze sztuki w centrum uwagi znajdują się jej walory estetyczne, forma a nie treść, czy funkcja. W pogardzie jest tu sztuka przedstawiająca jakąś

[4] W tym miejscu Bourdieu odwołuje się do wąskiego rozumienia terminu kultura, ograniczającego się do obszaru sztuki.

rzeczywistość zewnętrzną. W cenie zaś taka, która jest jak najbardziej od tego daleka (Bourdieu 2005, s. 323-390).

Klasa średnia ma się charakteryzować gustem kształtowanym przez postawę „dobrej woli kulturowej" (Bourdieu 2005, s. 393). Jej istotę stanowi rozbieżność między poznaniem a uznaniem kultury dominującej. W niewielkim stopniu jest ona zatem znana przedstawicielom klasy średniej, ale aspiruje się do niej i uznaje jej prymat. Strategią stosowaną w tym przypadku jest próba zamazywania różnicy kulturowej pomiędzy klasą wyższą a średnią poprzez różnorako się manifestujące naśladownictwo form kulturowych warstwy wyższej (kopie, imitacje, uproszczone wersje). Smak w tym przypadku jest rozdarty pomiędzy aspiracją do smaku wyższego, a uwikłaniem w smak niższy (Bourdieu 2005, s. 391-457).

Przeciwieństwem gustu prawomocnego jest gust ludowy, który ma być właściwy klasom najniższym (w tym m.in. klasie robotniczej). Ich smak jest zrodzony z konieczności, ponieważ ich egzystencja podlega ostrym przymusom ekonomicznym. Sztuka odpowiadająca temu gustowi to taka, która przedstawia rzeczywistość, preferuje prostotę i uczciwość ponad wyrafinowanie i złożoność. Ma silnie poruszać emocje i dostarczać przyjemności zmysłowej. Oczekuje się od niej, że będzie dawać zapomnienie i odpoczynek od codziennego życia i jego trudów. Podstawą estetyki ludowej jest pochwała ciągłości pomiędzy sztuką a życiem. Smak ten ma natomiast w pogardzie sztukę skoncentrowaną na poszukiwaniach formalnych, postrzega ją jako dekadencką i zdegradowaną. Dlatego sztuka prawomocna w niewielkim stopniu znajduje się w spektrum zainteresowań klas najniżej usytuowanych w hierarchii społecznej (Bourdieu 2005, s. 458-487).

Mimo że każda z klas posiada swoisty dla siebie gust, to tylko ta, która jest usytuowana najwyżej w strukturze społecznej jest w stanie narzucić swój smak jako prawomocny, właściwy, etykietując pozostałe jako niższe. Badacz zwraca uwagę, że siła tego działania jest tak duża, że

pojawia się mechanizm deprecjonowania przez klasy niższe własnej kultury, a wywyższania, podziwiania oraz postrzegania jako pożądanej kultury klas wyższych (Bourdieu 2005).

Współcześni badacze życia społecznego, tacy jak Zygmunt Bauman czy Anthony Giddens, podkreślają, że aktualnie ludzie żyją w świecie, który wymusza ciągłe zmiany tożsamości. W tym kontekście, sensowność stosowania pojęcia *habitusu* w analizach współczesnego życia społecznego może być kwestionowana. Jawi się ono jako kategoria, która wyczerpała już swoje możliwości wyjaśniające. Wydaje mi się jednak, że w kontekście polskim posiada ona nadal potencjał poznawczy i to z dwóch względów. Po pierwsze, same diagnozy mówiące o konieczności ciągłych zmian tożsamości jednostek wydają mi się adekwatne tylko w przypadku pewnego obszaru świata, a nie jego całości. Dotyczą one przede wszystkim członków kultury euro-amerykańskiej i to też tylko pewnej ich części. Proces ten znacznie wolniej zachodzi i w mniejszym zakresie dotyczy społeczeństwa polskiego. Uogólnianie wniosków badaczy społeczeństw zachodnich wydaje mi się nieporozumieniem. Podobnie jak przypisywanie diagnoz kondycji współczesnego świata społecznego wypracowanych w kontekście niektórych grup populacji zachodnich całemu społeczeństwu polskiemu bez uwzględnienia jego oglądu „od dołu”[5]. Po drugie, słowa Bourdieu, że „[p]rzeznaczeniem większości ludzi jest, statystycznie rzecz biorąc, stykanie się z warunkami podobnymi do tych, które pierwotnie formowały ich habitus, a więc nabywanie doświadczeń wzmacniających ich dyspozycje” (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 122) w kontekście niektórych grup społecznych w Polsce zdają się brzmieć bardzo aktualnie.

Innym, przydatnym dla moich rozważań pojęciem z koncepcji Pierre’a Bourdieu jest kategoria *pola*. Badacz, zawsze podkreślający

[5] Zainspirowana wykładem Michała Buchowskiego, wygłoszonym w Toruniu 13 listopada 2007 roku w ramach Toruńskich Seminariów Ludoznawczych organizowanych przez lokalny Oddział PTL, mogłabym powiedzieć, że zjawisko rozciągania wniosków dotyczących pewnych grup na szersze spektrum wynika z wysokiej pozycji w hierarchii nauki, zajmowanej przez uczonych, którzy wygłaszają te diagnozy.

relacyjny charakter świata społecznego, określa je jako „sieć albo konfigurację obiektywnych relacji pomiędzy pozycjami" (Bourdieu, Wacquant, 2001, s. 78). Te ostatnie mają moc określania, jakim dostępem do władzy dysponują jednostki czy instytucje, które je zajmują. Im więcej posiada się władzy, tym większy ma się dostęp do korzyści, o które toczy się gra w ramach *pola*. Dlatego tak istotną kwestią jest, jaką pozycję się zajmuje. Podstawowym warunkiem uczestniczenia w grze toczonej w *polu* jest przekonanie o jej sensowności i wartości. Ponadto, jednostki biorące w niej udział dysponują, bądź nie, różnego rodzaju kapitałami, czyli atutami, które wzmacniają ich rolę i skuteczność w przedsięwzięciu oraz zwiększają bezpieczeństwo. Bourdieu wyróżnia: **1. kapitał ekonomiczny** (stanowią go takie elementy jak: pieniądze oraz przedmioty materialne, które mogą być wykorzystane do wytwarzania towarów i usług); **2. kapitał społeczny** (tworzą go pozycje i relacje w grupach oraz sieciach społecznych); **3. kapitał kulturowy** (składają się nań postrzegane w życiu prywatnym umiejętności, zwyczaje, nawyki, style językowe, rodzaj ukończonych szkół, gust a także styl życia); **4. kapitał symboliczny** (polegający na posiadaniu umiejętności wykorzystywania symboli do uprawomocniania dysponowania wcześniej wymienionymi rodzajami kapitału na różnych poziomach i konfiguracjach) (Turner, 2004 s. 597). Istotne jest też to, że jednostki mogą działać w *polu* na dwa sposoby, albo zgodnie z niepisanymi, obowiązującymi regułami gry oraz przymusem reprodukowania gry i stawek, albo dążąc do całkowitej bądź częściowej zmiany reguł gry (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 80-81).

Świat społeczny współczesnych, niezwykle zróżnicowanych społeczeństw ma się składać z wielu różnorodnych i w miarę od siebie niezależnych *pól*. Bourdieu wyróżnia jako najważniejsze: *pole polityczne*, *naukowe*, *religijne*, *artystyczne*, *ekonomiczne*. W każdym z nich obowiązują odmienne reguły i funkcjonują różne hierarchie kapitałów (więcej patrz np: Bourdieu, Wacquant 2001, s. 80, 104-105). Relacje między *polami* są

dynamiczne, a granice między nimi nie są ściśle określone, ponieważ właśnie tu, na ich styku, toczy się walka pomiędzy ich zwolennikami. Reprezentanci każdego z *pól* dążą do powiększania jego obszaru poprzez rozszerzanie prawomocności obowiązującej w danym *polu* na inne. Dlatego rywalizacja pomiędzy polami wyraża się w formie sporów o określanie, jakiej natury (politycznej, ekonomicznej, artystycznej itd.) są problemy aktualnie dyskutowane w przestrzeni społecznej. Siła pola manifestuje się w tym, jak dużą ma ono moc narzucania swoich definicji sytuacji jako obowiązujących w świecie społecznym (Jacyno 1997, 51). Dobrym przykładem takich zmagań jest spór pomiędzy artystami (reprezentanci *pola sztuki*) i katolikami (reprezentanci *pola religii*) o to, czy symbole religijne mogą być wykorzystywane w sztuce, ale jako pozbawione odwołań do *sacrum*, który aktualnie toczy się w Polsce. Istotnym czynnikiem decydującym o możliwościach ekspansji *pola* jest nośność związanego z nimi kapitału symbolicznego, czyli to, czy kapitał symboliczny wywodzący się z jednego obszaru (np. sztuki) będzie skuteczny w innym (np. polityki).

Zarówno *habitus*, jak i *pole* stanowią sploty relacji. W pierwszym przypadku tworzą ich zbiór zinternalizowany przez jednostki, w drugim znajdują się w świecie zewnętrznym w stosunku do podmiotów. *Pole* i *habitus* pozostają również w relacji do siebie, ponieważ *pole* ma wpływ na kształt *habitusów*, a jednostki dysponujące określonymi *habitusami* tworzą *pola* i działają w nich, wpływając na ich dynamikę (Bourdieu, Wacquant 2001, s.114).

Kolejną, istotną dla mnie kategorią ze słownika Bourdieu jest pojęcie *klasy*. Pojawiło się ono już w tekście przy omawianiu koncepcji *habitusu* i *pola*, z którymi jest silnie powiązane. Jego wyjaśnienie jest w związku z tym konieczne. Wspominałam też we „Wstępie", że interesujące mnie społeczności lokalne traktuję jako takie, w obrębie których funkcjonują różne *klasy społeczne*, rozumiane w sposób, który zaproponował właśnie

Bourdieu. W tym ujęciu *klasę* wyodrębnia się nie na podstawie występowania jednej właściwości czy sumy kilku cech, ale na podstawie struktury relacji między nimi. To dopiero konstelacja wzajemnych powiązań między takimi cechami podstawowymi jak wiek, płeć, zawód, dochody, pochodzenie społeczne, poziom wykształcenia itd. obdarza wartością każdą z tych właściwości i wpływa na sposoby ich funkcjonowania w praktyce (Bourdieu 2005, s. 138). Przy wyodrębnianiu *klas* istotne jest wzięcie pod uwagę wielkości i struktury kapitału (ekonomicznego, kulturowego, społecznego i symbolicznego), jakim dysponują poszczególne jednostki. Jego cechy bowiem również modelują i nadają wartość poszczególnym właściwościom struktury (Bourdieu 2005, s. 140). Biorąc to wszystko pod uwagę, badacz definiuje *klasę* jako zbiór złożony ze względnie homogenicznych jednostek, charakteryzujących się zespołami cech w różnym stopniu powiązanych ze sobą. Podmioty te są wyposażone w analogiczne systemy dyspozycji, umożliwiające im podejmowanie podobnych praktyk społecznych. Wynika to z egzystowania w tych samych warunkach (Bourdieu 2005,s. 132). Najkrócej mówiąc, *klasy społeczne* to „grupy oddzielone od siebie systemami różnic" (Bourdieu 2005, s. 322). Bourdieu mówi także o *habitusie klasy*, który jest ucieleśnioną formą warunków klasowych, a jednocześnie jest uwarunkowaniem, jakie dana *klasa* narzuca (Bourdieu 2005, 132).

Badania terenowe, jakie przeprowadziłam w wybranych społecznościach[6], pozwoliły na zgromadzenie materiałów w postaci wywiadów. Traktuję je jako zbiór narracji mieszkańców na temat nowoosadników. Jeśli przyjąć, że „[n]arracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi" (Trzebiński 2002, s. 17), to analizując je można szukać odpowiedzi, jak obecności nowoosadników w poszczególnych wioskach jest rozumiana przez ich mieszkańców. Temu właśnie poświęcone są

[6] Badania w Lucimiu prowadziłam w latach: 2003-2005, w Węgajtach: 2005-2007, w Bożewie 2006-2008.

kluczowe części opowieści o trzech prezentowanych przeze mnie przypadkach nowoosadnictwa. Części prezentujące nowoosadnictwo w Lucimiu oraz Węgajtach[7] z perspektywy artystów są zarazem próbą odtworzenia narracji samych nowoosadników na temat ich własnej obecności i działalności w poszczególnych wsiach.

Przyjmuję, za Justyną Laskowską-Otwinowską (2004, s. 294), iż relacje pomiędzy nowoosadnikami a społecznościami lokalnymi mają charakter kontaktu międzykulturowego (Kwiatkowska 2005a, s. 149). Zakładam też, że narracje obydwu tych środowisk, odnoszące się do interesujących mnie kwestii, mogą być odmienne. Różnica pomiędzy nimi może wynikać z faktu, że zostały sformułowane z perspektywy odrębnych grup kulturowych. W przypadku nowoosadnictwa z Lucimia i z Węgajt łączy się ona również z tym, że różny jest czas i sposób ich artykulacji. W wypadku nowoosadników z tych miejscowości narracje były utrwalane na piśmie prawie na bieżąco, w trakcie rozgrywania się wydarzeń, a więc podlegały regułom piśmienności. Zyskały w ten sposób charakter ustabilizowany, zastygły i bardzo spójny. Narracje środowisk lokalnych zamieszkujących te wsie były mi natomiast dostępne w formie oralnej z wszystkimi jej konsekwencjami. W wielu sytuacjach czynione były z odległej perspektywy czasowej w stosunku do omawianych wydarzeń. Dodatkowo, jako że przy analizie nowoosadnictwa wykorzystuję odwołującą się do koncepcji Pierre'a Bourdieu propozycję Michała Buchowskiego (1996, s. 15-22), postulującą widzenie konkretnej społeczność wioskowej jako takiej, w której istnieją zróżnicowane klasy społeczne rozporządzające odmiennymi formami kapitału ekonomicznego, społecznego, symbolicznego i kulturowego, zakładam, że w każdym z poszczególnych środowisk lokalnych może funkcjonować wiele różnych narracji na temat nowoosadnictwa.

[7] Sytuacja nowoosadnictwa w Bożewie wygląda inaczej. Istnieje bardzo mało materiałów pisanych na jego temat. Narracje nowoosadników z tej miejscowości były mi udostępnione w postaci oralnej. Dlatego też powyższe rozważania tego przypadku nie dotyczą.

Kolejną, istotną dla moich rozważań kategorią jest pamięć[8]. Kategorie narracji i pamięci splatają się ze sobą, ponieważ ta druga ma strukturę narracyjną, a „rozpatrywać i badać pamięć to badać narracje o przeszłości" (Kaniowska 2003, s. 62). Przedmiotem mojego zainteresowania – w przypadku nowoosadnictwa w Lucimiu całkowicie, w pozostałych natomiast częściowo – jest to, czy nowoosadnicy i ich działalność jest pamiętana przez mieszkańców wsi, w których się oni osiedlili, a jeśli tak, to jakie miejsce w ich pamięci te minione wydarzenia zajmują oraz, jaki obraz nowoosadnictwa wyłania się z ich wspomnień. Moja uwaga koncentruje się więc również na ich narracjach na określony temat. Jest tak, ponieważ to właśnie w formie narracji pamięć interesujących mnie wydarzeń została mi udostępniona w trakcie wywiadów.

Pamięć jako taka jest przede wszystkim zogniskowana wokół przeszłości. Jej podstawowe funkcje to przechowywanie, organizowanie, przywoływanie i wywoływanie tego, co minęło. Wielu badaczy analizujących fenomen pamięci zwraca jednak uwagę, że nie odnosi się ona wyłącznie do przeszłości, ale że pozostaje również w silnej relacji z teraźniejszością i przyszłością. Warto w tym kontekście przywołać dwa terminy stosowane przez Paula Ricoeura (1995, s. 23), a mianowicie ***przestrzeń doświadczenia*** i ***horyzont oczekiwań***[9] (patrz także: Mamzer

[8] Współcześnie w ramach humanistyki i nauk społecznych wiele miejsca poświęca się zagadnieniu pamięci (patrz: Kaniowska 2003, s. 57). Według francuskiego historyka Pierre'a Nory przeżywamy w ogóle „[n]a całym świecie (...) nadejście czasu pamięci" (Nory 2001, s. 37). Ma się to objawiać w erupcji najrozmaitszych form działań różnych grup społecznych i jednostek, zogniskowanych wokół kwestii związanych z ich prawdziwą i/lub wyimaginowaną przeszłością. Proces ten narasta od ponad ćwierćwiecza i polega przede wszystkim na kształtowania nowego stosunku do przeszłości. Długi czas w ramach historii jako dziedziny wiedzy dążono do formułowania jednej wersji dziejów, zdając sobie oczywiście sprawę z istnienia wielu odmiennych pamięci (Nory 2001, s. 41). „Era pamięci" (Nory 2001, s. 39), która „zapanowała" na poziomie życia społecznego, w dużej mierze przyczyniła się do tego, że aktualnie różnorodne pamięci zbiorowe, szczególnie te dotychczas marginalizowane w dominującym nurcie, stały się również przedmiotem zainteresowania wielu historyków. Zajmują się oni ich rekonstrukcją oraz artykulacją w obszarze swojej dyscypliny a także życia społecznego. Spektakularnym przykładem zainteresowania pamięcią w ramach antropologii kulturowej są dwa zeszyty „Polskiej Sztuki Ludowej. Konteksty" z 2003 roku (nr 1-2, 3-4) poświęcone w całości kwestiom pamięci.

[9] Terminy te Ricoeur (2005 s. 23) zaczerpnął z prac Reinera Kosellecka. W swoich rozważaniach odnosi się i do poziomu jednostki, i do poziomu zbiorowości, nie zawsze jednak wiadomo, o

2003, s. 145). Pierwszy z nich odnosi się do obszaru przeszłości jednostki. To do niego przede wszystkim przypisana jest pamięć *Ja*. Jednocześnie stanowi on punkt odniesienia dla tego, co mieści się już w *horyzoncie oczekiwań*, a więc pragnień, obaw, przewidywań, projektów, marzeń *Ja*, tego wszystkiego, co skierowane jest ku przyszłości. Pomiędzy tymi obszarami istnieje polaryzacja, a jednocześnie zachodzi przepływ, możliwy dzięki pośrednictwu *żywej teraźniejszości*. Teraźniejszość w tym wypadku nie jest rozumiana wyłącznie jako punkt pomiędzy czymś przedtem i czymś potem, ale stanowi „dialektyczną mediacją pomiędzy *przestrzenią doświadczenia* i *horyzontem oczekiwań* w tej mierze, w jakiej jest wypełniona niedawną przeszłością a nadciągającą przyszłością" (Ricoeur 1995, s. 24). Powyższe powiązania jasno pokazują uwikłanie pamięci w przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jednostki. Jednocześnie pomiędzy tymi trzema elementami czasowego wymiaru egzystencji ludzkiej zachodzi odwrotny proces. Jednostka interpretuje wydarzenia z przeszłości poprzez pryzmat jej „tu i teraz" oraz poprzez wizje jej przyszłości. Co prawda, przeszłość ma charakter zamknięty, nie podlega więc zmianie, to co się wydarzyło nie może się odstać, ale „sens tego, co się zdarzyło, nie jest ustalony raz na zawsze" (Ricouer 1995, s. 35). W zależności od tego, jaka jest obecna sytuacja jednostki i jej cele, interpretacja i ocena przeszłości może się zmieniać. Z tej perspektywy jest nadawany sens przeszłości (Heidegger 1994, s. 460; Kaniowska 2003, s. 61; Rosner 2003, s. 20-22). Jednocześnie należy mieć na uwadze fakt, że pamięć ze swej natury jest „selektywna, wybiórcza, obciążona wartościowaniem, przysłonięta rozmaitymi normatywnymi schematami" (Kaniowska 2003, s. 60), dlatego też staje się obszarem przekłamań i różnorakich kreacji *Ja*.

Dzięki strukturze narracyjnej pamięci następuje synteza tego, co różne i odrębne. Pojawia się „dysharmonijna harmonia pomiędzy momentem

którym z nich mówi w danym momencie. W mojej pracy wykorzystuję jego uwagi w odniesieniu do egzystencji jednostki.

zdarzenia a momentem rozpoznania, uzgadniania nieciągłości wspomnień zakrzepłych w opowiedziane epizody z ciągłością pamięci, która znajduje wyraz w spójności opowiadanej historii" (Ricouer 1995 s. 29). Przeszłe wydarzenia są widziane i werbalizowane w logicznym porządku przyczynowo-skutkowym, tak by były zrozumiałe dla narratora. W ten sposób pamięć nadaje sens przeszłości i pozwala jednostce postrzegać to, co się jej wydarzyło w związku z jej teraźniejszą i przyszłą biografią. Wielu badaczy podkreśla, że kwestie dotyczące pamięci i narracji[10] odgrywają bardzo istotną rolę w procesie kształtowania i funkcjonowania tożsamości jednostek[11].

Pamięć członków lokalnych społeczności o nowoosadnictwie obecnym w ich wsi można analizować z różnych punktów widzenia i pod wieloma kątami. Katarzyna Kaniowska (2003, s. 58-64), rozważając zagadnienie pamięci w obszarze antropologii kulturowej, wyróżniła trzy podstawowe sposoby jej rozumienia: jako źródło wiedzy, jako przedmiot wiedzy oraz jako narzędzie poznania. Przedmiot mojego zainteresowania koresponduje z pierwszym sposobem ujmowania pamięci. Nie dążyłam do poznania jakiegoś „prawdziwego" przebiegu zdarzeń, ale skupiłam się na interpretacjach wyrażonych w narracjach wybranych członków społeczności na ten temat. Istotny był dla mnie także ostatni ze sposobów rozumienia pamięci wyróżniony przez badaczkę, ponieważ interesowały mnie podobieństwa i różnice w strategiach rozumienia i konceptualizowania przeszłej obecności nowoosadników we wsi. Próbowałam też ustalić, jakie czynniki determinują taki stan rzeczy.

Podstawową techniką badawczą, jaką stosowałam był wywiad pogłębiony. Prowadząc badania, przede wszystkim w Lucimiu, od czasu do czasu „przeplatałam" go jednak techniką wywiadu projekcyjnego (patrz: Olechnicki 2003, s. 171). Było to przede wszystkim możliwe od momentu,

[10] Nie chodzi tutaj o narracyjną strukturę ograniczoną wyłącznie do obszaru pamięci.
[11] Mam tu przede wszystkim na myśli *narracyjną koncepcję tożsamości jednostki ludzkiej* (więcej patrz: Rosner 2003; Giddens 2002).

kiedy część rozmówców udostępniła mi fotografie związane z wydarzeniami kreowanymi przez artystów i mogłam się posługiwać ich kopiami w trakcie kolejnych rozmów. Fotografie mogą stymulować pamięć[12]. Prezentacja zdjęć minionych wydarzeń wywoływała i ogniskowała pewne wątki narracyjne, czasami ożywiała te, które wydawały się już zamierać.

Kończąc ogólne rozważania na temat pamięci i narracji warto zaznaczyć, że moja relacja na temat narracji członków lokalnych społeczności, dotyczących nowoosadników, ma również postać narracji. Jej celem nie jest przy tym ustalanie obiektywnych faktów, nie przynosi ona odpowiedzi na pytanie, jak było naprawdę, stanowi natomiast interpretację w postaci autorskiej narracji. I to interpretację kolejnego stopnia, ponieważ interpretuje interpretacje minionych i obecnych wydarzeń wyrażone przez samych członków środowiska lokalnego. Jak trafnie zauważa Katarzyna Kaniowska (2003, s. 59) „[o]dkrycie przeszłości oznacza jedynie odkrycie zasłon interpretacji, z którymi – jako faktycznymi źródłami – stykają się rekonstruktorzy i narratorzy tego wszystkiego, co <<mówi nam>> o przeszłym świecie”.

[12] Nie koncentruję się tu na – skądinąd ogromnie ciekawym – wątku relacji pomiędzy fotografią a pamięcią (więcej na ten temat patrz np: Bartuszek 2005; Olechnicki 2003).

Rozdział IV

OPOWIEŚCI

OPOWIEŚĆ I
LUCIM
PROJEKT ZREALIZOWANY

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ[1]

Lucim to wieś położona na południowo-wschodnim skraju Krajny, oddalona około 13 kilometrów od najbliższego, ponad dziesięciotysięcznego miasteczka Koronowa i około 40 kilometrów na północny zachód od największego ośrodka w regionie – Bydgoszczy. Wioska usytuowana jest na łagodnie pofałdowanym terenie polodowcowym, otaczają ją pola uprawne. Niedaleko rozciąga się atrakcyjny krajobrazowo i turystycznie obszar Zalewu Koronowskiego z licznymi przystaniami i ośrodkami wczasowymi dla lubiących rekreację i sporty wodne. Lucim jednak znajduje się już poza jego obrębem. Wieś ma przede wszystkim charakter rolniczy, a turyści zaglądają tu raczej rzadko.

Lucim ma dwa rodzaje zabudowy: zwartą oraz rozproszoną. Skupioną część wsi przecina droga szybkiego ruchu wiodąca z południa kraju w kierunku Koszalina i dalej ku Morzu. Ruch na trasie jest bardzo intensywny. Kierowcy, nie zważając na ograniczenie prędkości w obszarze zabudowanym, nagminnie ją przekraczają. W związku z tym, przejście z jednej strony drogi na drugą jest trudne i niebezpieczne. Ryzykowne jest też przemieszczanie się wzdłuż trasy pieszo. Jest ono niestety konieczne ze względu na brak chodników. Pojedyncze domostwa są rozrzucone po terytorium całej wioski.

Zwarta część wsi, położona po zachodniej stronie drogi, jest większa niż część leżąca po stronie przeciwnej i stanowi centrum wioski. Znajduje się tu największa liczba domostw, a także wszystkie budynki użyteczności publicznej oraz najbardziej uczęszczany sklep. Usytuowany jest tu budynek dawnej szkoły. Obecnie w jednym z jego pomieszczeń mieści się przedszkole, pozostałe zostały przeznaczone na mieszkania. Znajdują się tu także budynki dawnego majątku Łyczkowskich, w których po wojnie

[1] Wyniki badań dotyczących Lucimia zostały opublikowane w kilku artykułach (Kwiatkowska 2005a, 2006, 2007).

osadzono lokalny PGR, przekształcony w latach 90. XX w. w Zakład Rolny. Szczególną uwagę zwraca duży budynek z czerwonym, spadzistym dachem zwany *Domem Ludowym*. Ponadto usytuowana jest tu niewielka remiza strażacka. W tej części wsi znajduje się również staw.

Budynki mieszkalne w Lucimiu pochodzą z różnych czasów i reprezentują różne style architektoniczne. Sporo jest tu domów sprzed II wojny światowej, z czerwonej cegły, ze spadzistymi lub płaskimi dachami. Dużo jest budynków z płaskimi dachami z lat 70. XX wieku. W Lucimiu zbudowano też na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku dwa dwupiętrowe bloki dla pracowników ówczesnego PGR. Z drewnianych, dziewiętnastowiecznych budynków, które można było zobaczyć w centralnej części wsi jeszcze w latach 70. ubiegłego wieku, został już tylko jeden. W sumie wieś posiada 113 numerów domów.

W Lucimiu znajdują się dwa sklepy. Jeden był już wspominany, drugi znajduje się po wschodniej stronie drogi szybkiego ruchu. Mieszkańcy po większe zakupy oraz w podstawowych sprawach urzędowych jeżdżą do gminnego Koronowa. Tam też znajduje się poczta, szkoła podstawowa i gimnazjum. W tygodniu największy ruch odbywa się w kierunku Koronowa i Bydgoszczy. Część mieszkańców wsi ma w tych ośrodkach pracę. W tym kierunku jeździ też młodzież, która uczęszcza tam do szkół. Część dzieci uczących się w szkołach podstawowych i gimnazjach jeździ do znajdującego się 6 kilometrów na południe od Lucimia Buszkowa, część natomiast do położonego 3 kilometry na północ Mąkowarska. Do tej miejscowości większość lucimian udaje się też w niedzielę, ponieważ tam mieści się ich parafia.

Wieś liczy 605 mieszkańców[2]. Większość z nich utrzymuje się z uprawy ziemi i hodowli zwierząt. Dominuje tu chów trzody chlewnej, w mniejszym stopniu hodowane jest bydło, tylko kilku gospodarzy

[2] Dane zostały uzyskane z Urzędu Miasta Koronowo drogą e-mailową 30 stycznia 2008 roku.

specjalizuje się wyłącznie w produkcji roślinnej. Poza rolnikami indywidualnymi, pewną część lucimskiej społeczności, utrzymującą się z pracy w rolnictwie, stanowią robotnicy rolni, dawniej pracownicy lokalnego PGR-u. Po jego przekształceniu w Zakład Rolny w latach 90. ubiegłego wieku, co prawda, tylko niewielkiej części z nich udało się otrzymać tu stałą pracę, jednak wielu z nich podejmuje okresowe prace w tej jednostce oraz u lokalnych gospodarzy. Niektórzy lucimianie pracują poza rolnictwem, dojeżdżają do pracy do Koronowa lub Bydgoszczy. Liczba tych osób od lat 90. ubiegłego wieku wzrasta. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej niektórzy z lucimian zaczęli wyjeżdżać do pracy za granicę.

Na aktualną sytuację wsi bardzo duży wpływ miała transformacja ustrojowa lat 90. ubiegłego wieku. Większość lucimian odczuła przede wszystkim jej negatywne skutki. Najbardziej dającą się we znaki, zwłaszcza robotnikom rolnym mieszkającym we wsi, ujemną konsekwencją transformacji było zlikwidowanie lokalnego PGR-u. W ten sposób w Lucimiu przestał istnieć największy zakład pracy, gwarantujący nie tylko stałe zatrudnienie, ale także tanie mieszkania oraz szerokie świadczenia socjalne. Zakład Rolny, który powstał w miejsce dotychczasowej instytucji, działa na nowych, kapitalistycznych zasadach. W wyniku likwidacji PGR-u wielu mieszkańców wsi straciło pracę i stało się bezrobotnymi. Do tej pory większość z nich boryka się z poważnymi problemami finansowymi. Poważnymi i dotkliwymi dla robotników rolnych skutkami likwidacji PGR-u, związanymi z pozbawieniem stałego zatrudnienia, są: utrata bezpieczeństwa ekonomiczno-socjalnego, poczucie braku zainteresowania ze strony rządzących krajem oraz wykluczenia społecznego. Konsekwencje transformacji ustrojowej są dla robotników rolnych tym bardziej dotkliwe, że ich *habitusy*, w których dużą rolę odgrywają wyuczona bezradność i roszczeniowość, wykształcone w PRL-owskim okresie, utrudniają radzenie sobie w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Negatywne skutki przeobrażeń systemowych lat 90. XX wieku odczuli także lucimscy rolnicy indywidualni, szczególnie ci, którzy posiadają niewielkie, kilkunastohektarowe gospodarstwa. Okres ten jest postrzegany przez większość gospodarzy jako jeden gorszych dla polskiego rolnictwa. Zmiany ekonomiczne i prawne dotyczące działalności rolniczej i hodowlanej, które pojawiły się wraz z nowym systemem, w tym przede wszystkim uwolnienie cen na produkty rolne i rezygnacja państwa z ich regulowania oraz gwałtowny wzrost oprocentowania kredytów rolniczych, wpłynęły na pogorszenie sytuacji materialnej i ograniczenie możliwości inwestycyjnych większości rolników. Jedynie najbogatsi gospodarze, którzy dysponowali wysokim kapitałem ekonomicznym i kulturowym, byli w stanie przetrwać trudne lata 90. ubiegłego wieku, a następnie przeprowadzić w swoich gospodarstwach inwestycje niezbędne dla dalszego prowadzenia działalności rolniczej po wejściu Polski do Unii Europejskiej, np. wyposażenie obór zgodnie ze standardami unijnymi.

Konsekwencjami transformacji systemowej, oprócz wysokiego do chwili obecnej bezrobocia, była też erozja więzi wspólnotowych społeczności wioskowej. Większość mieszkańców wycofała się do swoich kręgów rodzinnych, pojawiła się też niechęć do podejmowania wspólnych przedsięwzięć na rzecz wsi. Wpływ na to miało również pojawienie się w Lucimiu w latach 90. ubiegłego wieku sporej grupy nowych mieszkańców. Pod koniec istnienia PRL-u do mieszkań w jednym z dwóch nowopowstałych bloków w Lucimiu wprowadziło się kilkanaście rodzin pracowników okolicznych PGR-ów[3]. Po likwidacji tych gospodarstw duża część z nich utraciła pracę. W ten sposób nowi mieszkańcy powiększyli i tak już sporą grupę lucimian dotkniętych bezrobociem, mających problemy finansowe oraz wiele innych wynikających z ich trudnego położenia. W związku z tym, że duża liczba mieszkańców bloków[4] nie była w stanie

[3] Drugi blok był przeznaczony dla robotników rolnych mieszkających już w Lucimiu.
[4] I tych pochodzących z Lucimia, i przybyłych do wioski.

płacić czynszu, musiała się przeprowadzić do mieszkań o gorszym standardzie do lokalnego ośmioraka należącego do Agencji Rolnej. Na ich miejsca do lokali w blokach wprowadziły się kolejne osoby spoza Lucimia. W związku z tym, w ciągu kilku lat liczba mieszkańców wsi powiększyła się o około 70 osób. W opinii „starych" mieszkańców Lucimia pojawienie się w wiosce licznej grupy nowych ludzi, najczęściej znajdujących się w trudnej sytuacji ekonomicznej, niejednokrotnie dotkniętych nałogiem alkoholizmu i wiążącymi się z tym patologiami, stało się dla wioski poważnym problem. Pomiędzy obydwoma grupami pojawiły się konflikty.

Na mapie społecznego zróżnicowania Lucimia można wyszczególnić kilka klas społecznych. Jedną nich, najmniejszą pod względem liczebnym, stanowi **inteligencja**. W jej skład wchodzą nauczyciele oraz małżeństwo kierujące miejscowym Zakładem Rolnym. Wszyscy posiadają wykształcenie wyższe. Nauczyciele, w tej chwili w dużej mierze już na emeryturze, pracowali w miejscowej szkole, kiedy jeszcze ta istniała lub w szkołach w pobliskich miejscowościach. Nie odgrywają oni znaczącej roli w życiu wsi. Nie angażują się w nie zbytnio, funkcjonują trochę obok pozostałych mieszkańców Lucimia. Odmiennie wygląda sytuacja małżeństwa kierującego Zakładem Rolnym. Przybyło ono do Lucimia na początku lat 80. ubiegłego wieku z miasta, jest więc „elementem napływowym". Początkowo kierowało lokalnym PGR-em, po jego likwidacji zaczęło prowadzić Zakład Rolny, który powstał w jego miejsce. Od początku swojej obecności pracowało zatem w Lucimu. Dobrze poznało wieś, jej mieszkańców, ich życie i mocno związało się z tą miejscowością a także aktywnie działało na jej rzecz. Mężczyzna pełnił funkcje w strukturze lokalnych władz, niejednokrotnie był członkiem społecznych komitetów powoływanych w celu realizacji potrzeb wioskowej społeczności. Kobieta włączała się w organizowanie różnorakich działań dla mieszkańców wsi. Małżonkowie ze względu na pełnione funkcję zawodowe i społeczne znają

większość mieszkańców wsi, kontakt z dużą liczbą z nich oparty jest na stosunku nadrzędności służbowej.

Inteligencja jest mobilna, posiada samochody, często bywa w gminnym Koronowie oraz w Bydgoszczy, załatwiając tam sprawy służbowe oraz większe zakupy. Odwiedza też Bydgoszcz lub inne miasta, aby korzystać z ich oferty kulturalnej i rozrywkowej. Kierownik Zakładu Rolnego, realizując swoją wielką pasję żeglarską, od lat wyjeżdża na rejsy nawet poza granice kraju. Inteligencja ma dużo kontaktów towarzyskich z ludźmi spoza wsi, jest przez nich również często odwiedzana na miejscu.

Nauczycieli niewiele łączy z miejscowymi rolnikami i robotnikami rolnymi pod względem zawodowym. Jedynie małżeństwo kierujące Zakładem Rolnym, jak większość mieszkańców Lucimia, zajmuje się uprawą ziemi i hodowlą zwierząt. Różni ich jednak od rolników i robotników rolnych sposób realizacji zadań z tym związanych oraz zakres posiadanych kompetencji, czyli kapitał kulturowy. Dysponują specjalistyczną wiedzą rolniczą oraz umiejętnościami zarządzania dużą jednostką produkcyjną.

Sytuacja ekonomiczna inteligencji jest dobra, nie jest ona zatem ograniczona przymusami finansowymi. Dzięki posiadanemu kapitałowi kulturowemu i ekonomicznemu większość osób z tej grupy dobrze poradziła sobie w nowych realiach ustrojowych. Można nawet powiedzieć, że niektórzy z tej klasy stali się jednymi z niewielu w Lucimiu beneficjentami transformacji.

Charakterystyczną cechą tej klasy jest zainteresowanie przeszłością i tradycją swojej wsi oraz regionu, a także widzenie sytuacji wsi w szerszej perspektywie, na tle procesów ogólnopolskich, a nawet europejskich.

Następną klasę, którą można wyróżnić w lokalnej społeczności Lucimia, stanowią **rolnicy**. Posiadają oni ziemię i utrzymują się z jej uprawiania lub z hodowli zwierząt. Klasa ta jest zróżnicowana pod względem wielkości posiadanych gospodarstw oraz położenia

ekonomicznego, jest też wewnętrznie podzielona. W Lucimiu dominują gospodarze dysponujący gospodarstwami wielkości od 30 do 50 hektarów. Mniejszą grupą stanowią rolnicy posiadający od 10 do 25 hektarów ziemi. Tylko kilku rolników gospodaruje na obszarach liczących powyżej 100 hektarów.

W przeważającej mierze osoby należące do tej klasy mają wykształcenie podstawowe lub zawodowe. Cenią jednak, szczególnie te najzamożniejsze, edukację i dbają o to, by ich dzieci się kształciły. Wiele z nich studiowało lub studiuje na uczelniach wyższych.

Rolników łączy wspólny rytm prac polowych uzależniony od uwarunkowań środowiskowych i pogodowych oraz podobne problemy związane ze zbytem produktów na rynku. Ich dyskusje są zogniskowane wokół kwestii związanych z działalnością rolniczą. Istotną rolę w tym środowisku cały czas odgrywa współpraca sąsiedzka, szczególnie w przypadku biedniejszych i średnio zamożnych gospodarzy, którzy często pomagają sobie wzajemnie w pracach polowych i pożyczają maszyny. Najbogatsi gospodarze, mający dobrze zmechanizowane gospodarstwa i dysponujący większą liczbą urządzeń wykorzystywanych w pracach rolnych, w mniejszym stopniu opierają swoje funkcjonowanie na tego rodzaju współpracy To, co dzieli rolników, to ich zróżnicowane możliwości inwestycyjne oraz związana z tym wysokość uzyskiwanych zysków. Najbogatsi gospodarze najintensywniej biorą udział w grze rynkowej, produkują na zewnątrz, inwestują w swoje gospodarstwa, starają się ciągle powiększać areał, na którym gospodarują przez zakup kolejnych hektarów lub dzierżawienie ziemi od innych rolników. Mniej zamożni, ze względu na brak wystarczających środków, nie są w stanie podejmować na szerszą skalę działań o takim charakterze, ich produkcja rolna jest jednak również sprzedawana na zewnątrz. Najbiedniejsi rolnicy przede wszystkim skupiają się na bieżącym zabezpieczaniu swojego bytu, ograniczają swoje potrzeby do minimum, wielu z nich wycofuje się z prowadzenia działalności

rolniczej, najczęściej oddając swoją ziemię w dzierżawę bogatszym gospodarzom.

Członkowie tej klasy cenią zapobiegliwość i zaradność. Nie znoszą natomiast nieróbstwa oraz marnotrawstwa. Swoje osiągnięcia gospodarcze zawdzięczają przede wszystkim własnym wysiłkom i pracowitości. Nawet te osoby, których sytuacja ekonomiczna jest niełatwa, starają się podejmować różnorakie działania, pozwalające im uniknąć bycia zdanym na łaskę państwa. Krytycznie oceniają system, który wspomaga osoby niepracujące, w ich mniemaniu po prostu leniwe i nie zainteresowane podjęciem pracy. Narzekają też na powiększającą się biurokrację i jej wymogi wobec mieszkańców wsi. Większość rolników angażuje się w życie wioski oraz działania na jej rzecz, niektórzy z bogatszych i średnio zamożnych gospodarzy wchodzą w skład rady sołeckiej.

Lucimscy rolnicy, podobnie jak gospodarze z Dziekanowic, opisywani przez Buchowskiego, nie zaciągają kredytów w lokalnym sklepie i nie spędzają też czasu na towarzyskich spotkaniach i spożywaniu alkoholu w jego pobliżu (Buchowski 1996, s. 116). Nie zdarza się również raczej, by osoby z tej klasy żyły w niesformalizowanych związkach.

Bogatsi i zamożniejsi rolnicy posiadają przestronne, dobrze wyposażone domy, korzystają ze współczesnych mediów, w tym także z Internetu. Ubożsi mają domy o niższym standardzie. Większość rolników, niezależnie od dochodów, utrzymuje porządek w zagrodach, ma zadbane ogródki. Większosc gospodarzy posiada samochody, w zależności od zamożności różnią się one jednak marką.

Ze środowiska rolników wywodzą się też osoby, które nie zajmują się rolnictwem lub hodowlą zwierząt i wchodzą w skład innych grup. Przedstawicielką klasy drobnych przedsiębiorców, w znikomym stopniu obecnej w lucimskim mikroświecie, jest na przykład rodzina prowadząca miejscowy sklep. Ze środowiska rolniczego wywodzi się też wiele osób

pracujących jako robotnicy albo pracownicy sfery handlowej oraz usługowej w Koronowie lub Bydgoszczy.

Kolejną klasę w Lucimiu stanowi **proletariat rolny**. W jej skład wchodzą przede wszystkim byli pracownicy nieistniejących już PGR-ów. Większość z nich ma wykształcenie podstawowe lub zawodowe. Aktualnie niewielka część z tych osób pracuje w miejscowym Zakładzie Rolnym. Niektórzy robotnicy rolni są zatrudniani w nim czasowo, kiedy ma miejsce nasilenie robót polowych i potrzebnych jest więcej rąk do pracy. Część pracowników dawnego PGR-u najmują się do okresowych robót u miejscowych gospodarzy, wielu natomiast znajduje sezonowe zatrudnienie na plantacji truskawek w pobliskim Buszkowie. Niewielka liczba z tej grupy podjęła pracę poza wsią, dojeżdża do Koronowa lub Bydgoszczy. Proletariat rolny jest w Lucimiu klasą w największym stopniu dotkniętą bezrobociem oraz najintensywniej korzystającą z różnych form pomocy społecznej. Skromne źródło utrzymania wielu osób z tej grupy stanowią zasiłki, środki pochodzące ze świadczeń pomocy społecznej oraz niewielkie zarobki z dorywczych prac, najczęściej podejmowanych na „czarno". Sytuacja finansowa tej klasy jest zatem trudna i funkcjonuje ona pod stałą presją przymusu ekonomicznego. Niektórzy robotnicy rolni wykazują dużą umiejętność pozyskiwania pomocy materialnej ze strony instytucji i struktur zajmujących się opieką społeczną. Niejednokrotnie dostosowują swoje życia pod względem formalnym do wymogów pozwalających korzystać z tego rodzaju wsparcia. Przykładem takiej pragmatycznej strategii może być pozostawanie młodych ludzi z tej klasy w związkach nieformalnych, co pozwala niezalegalizowanym rodzinom otrzymywać zapomogi z funduszu przeznaczonego dla matek samotnie wychowujących dzieci. Liczba nieformalnych związków w Lucimiu jest w tej grupie najwyższa. Robotnicy rolni często robią zakupy na tzw. „kreskę". Osoby z tego środowiska stanowią też trzon grupy mężczyzn wystających pod sklepem, popijających najtańsze piwa i wina, palących papierosy

najniższego gatunku. Wielu z nich jest poważnie dotkniętych nałogiem alkoholowym. Można powiedzieć, że większość robotników rolnych dysponuje dużą ilością wolnego czasu, przy jednoczesnym chronicznym braku pieniędzy. Ich *habitusy* wykształcone w PRL-owskim systemie nie są skuteczne w porządku, który nastał w Polsce po 1989 roku. Dlatego najprawdopodobniej funkcjonują oni „z dnia na dzień"; w ich postawach wobec świata (również na poziomie cielesnym) dominuje bierność i wyczekiwanie.

Członkowie tej klasy zamieszkują głównie bloki oraz mieszkania Agencji Rolnej, obecnie w dużej mierze wykupione przez lokatorów na własność. Lokale w blokach mają dość dobry standard, natomiast te drugiego rodzaju bardzo niski. Duże, często wielodzietne, niekiedy kilkupokoleniowe rodziny egzystują w niewielkich, ciasnych mieszkaniach. Ich wyposażenie jest stare, zużyte, niejednokrotnie zaniedbane, nie ma śladów remontów, inwestycji. Większość robotników rolnych posiada telewizory, niewielu ma natomiast samochody (zazwyczaj są to stare i mocno wyeksploatowane auta).

W strukturze społecznej Lucimia można wyodrębnić jeszcze jedną klasę: **proletariat wiejski**. Należą do niego osoby, które nie posiadają ziemi, nie zajmują się jej uprawą, ani hodowlą zwierząt. Posiadają zazwyczaj wykształcenie podstawowe lub zawodowe. Mężczyźni pracują lub pracowali poza wsią, w Koronowie lub Bydgoszczy, najczęściej jako robotnicy. W przypadku kobiet z tej grupy część również jest zatrudniona poza wioską, wiele jednak, szczególnie te ze starszego i średniego pokolenia, nigdy nie pracowało zawodowo, zajmowały się domem i wychowaniem dzieci. Duża część osób z proletariatu wiejskiego utrzymuje się z emerytur, rent lub zasiłków. Sytuacja materialna wielu z nich jest trudna, żyją skromnie, są jednak pracowici i choć wielu z nich korzysta z pomocy społecznej, to starają się też aktywnie szukać różnych źródeł dochodu, w tym również okresowych, które pozwoliłyby im poprawić

sytuację finansową. Pod tym względem wykazują więcej zaradności niż członkowie proletariatu rolnego. Mimo trudności starają się polegać przede wszystkim na sobie i negatywnie wypowiadają się o bierności, niezaradności i roszczeniowości proletariatu rolnego. Członkowie tej klasy zdecydowanie rzadziej spędzają też czas pod sklepem. Przykładem strategii mającej odciążyć budżet domowy jest uprawa przydomowych ogródków, które większość z nich posiada. Dysponując własnymi warzywami i owocami nie trzeba wydawać tylu pieniędzy na żywność w sklepie. W swojej diecie wykorzystują również obficie bogactwo runa leśnego z okolicy. Plony ogrodowe i leśne mają do dyspozycji w czasie sezonu, z nadwyżek gospodynie robią natomiast zaprawy, które stanowią zapasy na pozostały okres roku.

Proletariat wiejski mieszka we własnych domach bądź mieszkaniach dawniej należące do gminy, obecnie w większości już przez nich wykupionych. Są one w miarę możliwości mieszkańców zadbane, w zależności od ich sytuacji finansowej remontowane lub nie.

Powyższy podział społeczności lucimskiej na klasy nie ma charakteru zamkniętego, jest raczej próbą uchwycenia dynamicznej, ciągle ulegającej przeobrażeniom rzeczywistości. W przypadku niektórych mieszkańców bardzo trudno jest jednoznacznie określić ich przynależność do jednej z wyodrębnionych przeze mnie klas, ponieważ, jak napisał Michał Buchowski (1996, s. 110): „granice klas przesuwają się bezustannie, klasy pojawiają się i znikają”.

PORTRET NOWOOSADNIKÓW[5]

W drugiej połowie ubiegłego wieku we wsi Lucim funkcjonowała grupa kilku artystów związanych z Toruniem i Bydgoszczą. Ich obecność i działalność w Lucimiu można uznać za swoisty przypadek nowoosadnictwa. Jest on szczególny z dwóch względów. Po pierwsze, należy już do przeszłości. Artyści pojawili się na wsi pod koniec lat 70. XX wieku i działali tam intensywnie do połowy lat 90. ubiegłego wieku. Później ich aktywność zaczęła ulegać rozproszeniu, a także przybierać inne formy. Dominowały indywidualne działania poszczególnych twórców. Część z nich już tylko w luźny sposób była powiązana z Lucimiem i jego mieszkańcami. Artyści, co prawda, nie przestali się pojawiać w tej wsi, nie zaniechali też całkowicie realizacji swoich działań w miejscowości, przybrały one jednak na tyle inny charakter, że trudno już je łączyć z kategorią nowoosadnictwa. Dlatego też można traktować omawiane zjawisko jako proces zakończony. To zaś zmienia nieco sposób jego widzenia. Zazwyczaj teksty dotyczące problematyki nowoosadnictwa prezentują przypadki, które rozpoczęły się w dalszej lub bliższej przeszłości, mają już swoją historię, ale nadal egzystują. Uwaga badaczy jest jednak przede wszystkim skupiona na obserwowanej przez nich sytuacji obecnej. Oczywiście, w spektrum ich zainteresowań znajduje się również przeszłość nowoosadników: kiedy, dlaczego i jak doszło do ich osiedlenia się na wsi? Jak przebiegały te początkowe – nazwijmy je pionierskimi – lata? Jednak najistotniejsza wydaje się być chwila obecna. Warto również zwrócić uwagę, że w takim wypadku badacze mogą mieć

[5] Ta część pracy powstała przede wszystkim na podstawie tekstów członków grupy i komentatorów ich działań niewywodzących się z Lucimia, pisanych w latach, kiedy formacja działała we wsi. Część z tych materiałów była adresowana do środowisk z poza Lucimia, część do mieszkańców wsi. Podrozdział ten jest próbą od-tworzenia historii nowoosadnictwa w Lucimiu, na podstawie utrwalonej w tekstach perspektywy samych nowoosadników. Historię rozumiem tu, za Hubertem Czachowskim (który z kolei w tej kwestii odwołuje się do refleksji Jerzego Topolskiego) jako autorską narrację historyczną, w której kluczową rolę odgrywa interpretacja badacza, a nie jako historię wydarzeniową (1999, s. 141-142).

bezpośredni wgląd w życie nowoosadników. Mogą obserwować je na bieżąco, w trakcie dziania się. Poza tym, inaczej rysują się tu kwestie związane z przyszłością. W przypadku nowooosadników opinie jej dotyczące są integralnie splecione z miejscem ich aktualnego życia. W ich wizjach przyszłości, planach, zajmuje ono ważną pozycję, stanowi też istotny punkt odniesienia. Większość nowoosadników deklaruje konieczność wprowadzania różnorakich zmian w zastany porządek społeczno-kulturowy oraz chęć ich przeprowadzenia. Przekonanie o możliwości ich realizacji w przyszłości wyznacza cele i kierunek ich aktualnej aktywności. Bardzo często, rozmawiając z nimi, można usłyszeć, że ich działania w danym miejscu zaowocują w przyszłości, a zaplanowane przez nich zmiany urzeczywistnią się. To wszystko ma ciągle szansę się wydarzyć. Powyższe kwestie decydują o rozłożenie akcentów w tekstach na temat nowoosadników. Tym bardziej wydaje mi się interesująca możliwość przyjrzenia się sytuacji należącej do przeszłości. Pytania o skutki obecności i działalności nowoosadników dla środowiska lokalnego, które w każdym takim przypadku można i należy zadawać, tu brzmią inaczej.

Historia artystów związanych z Lucimiem jest szczególna również z innego powodu. Członkowie grupy, którą zaliczyłam do kategorii nowoosadników w gruncie rzeczy nigdy nie mieszkali na stałe we wsi, w której działali. Być może, w tym kontekście właściwiej byłoby użyć określenia: pomieszkiwali. Jednak, jak już zaznaczyłam we wstępie pracy moje rozumienie tego pojęcia nie ogranicza się wyłącznie do przypadków opuszczenia miasta i osiedlenia się na wsi na stałe. Traktuję je szerzej, zaliczając do nowoosadników również osoby, które ograniczyły swój pobyt i aktywność w mieście na rzecz intensywnej obecności i działalności na wsi, która ma właśnie na celu realizację alternatywnego stylu życia. Członkowie omawianej przeze mnie grupy uznali, że uprawianie sztuki zgodne z ich wizją nie jest możliwe w mieście. Wieś natomiast jawiła się w tym kontekście jako obszar dający taką szansę. W związku z tym, to tam

przygotowywali i realizowali swoje projekty. Ich obecność w Lucimiu nie ograniczała się jedynie do przebywania w nim. Wieś nie pełniła również wyłącznie roli inspiracji do twórczości. Aktywność artystyczna grupy była zorientowana na Lucim i jego mieszkańców, w zamierzeniu była integralnie związana z życiem egzystującej tam społeczności[6]. Alternatywny charakter działalności artystów zauważyła Aldona Jawłowska, kreśląc charakterystykę polskiego nurtu kultury alternatywnej[7] funkcjonującego od lat 70. do 80. ubiegłego wieku (Jawłowska 1988, s. 19-48). Warto zauważyć, że w okresie PRL-u wachlarz stylów życia był mocno ograniczony. Podział na szeroką, w miarę ujednoliconą, kulturę oficjalną, dominującą, i niewielki strumień alternatywny był w gruncie rzeczy o wiele bardziej widoczny niż dzisiaj, kiedy paleta stylów życia jest ogromna a dążenie do indywidualizmu tak duże.

W 1976 roku bracia, artyści plastycy, Bogdan i Witold Chmielewscy kupili we wsi Lucim zrujnowaną zagrodę wiejską z poł. XIX wieku. Obejście, co prawda, leży w granicach wsi, ale położone jest na jej uboczu. W rzeczywistości, bliżej z niego do lasu i jeziora, niż do domostw innych mieszkańców, a co dopiero do centrum wsi. Artyści znali wieś jeszcze przed dokonaniem zakupu domu. Spędzali w tych okolicach (wraz z innymi zaprzyjaźnionymi twórcami) wakacje w czasach studenckich. Zapewne dobrze się tu czuli i cenili te tereny. Mogło to sprzyjać podjęciu decyzji o kupnie domu, kiedy nadarzyła się ku temu okazja. Prawdopodobnie jednak zdecydowało o tym głównie położenie zagrody – na uboczu wsi, w lesie, a przede wszystkim wiek, walory architektoniczne oraz estetyczne domu wchodzącego w jej skład. Posiadał on widocznie dla nich dużą wartość,

[6] Co ciekawe, w tekstach, w których prezentowana jest m.in. działalność artystów związanych z Lucimiem (Jawłowska 1988, s. 40-41; Wojciechowski 1992, s. 92-93) pisze się o nich jako o grupie twórców osiadłych w Lucimiu. Zastosowanie tego określenia może być wynikiem braku dokładnych informacji, bądź uznania, że intensywność i stopień zaangażowania w działalność artystyczną w Lucimiu są równoznaczne z osiedleniem się w tym miejscu. Jeśli przyjmiemy drugi wariant, potwierdzałoby to słuszność mojej decyzji traktowania członków grupy jako nowoosadników.

[7] W książce Aldony Jawłowskiej charakterystyka ta stanowi tło dla interesującego autorkę fenomenu studenckiego ruchu teatralnego.

skoro go kupili, mimo znacznego zdewastowania. W wielu tekstach, pisząc o nim, podkreślali jego lata i zabytkowy charakter, zwracali też uwagę na materiał (drewno), z którego został zbudowany (por. np: Chmielewski W. 1985b, s. 23; Chmielewski B. 1989, s. 192; 2001, bns.).

Zakupiony w Lucimiu dom stał się bardzo ważnym miejscem dla braci Chmielewskich, coraz intensywniej angażował też ich aktywność. Przyjeżdżali tu w każdej wolnej chwili i prowadzili remonty. Zdecydowali się przy tym na wykorzystanie naturalnych materiałów i użycie w restaurowaniu budynku dawnych technologii. To prawdopodobnie skłoniło ich do lektury literatury etnograficznej, etnologicznej, w końcu antropologicznej. W ten sposób, przywracanie życia domostwu w wymiarze praktycznym stało się zarazem wstępem do odkrywania jego wymiaru symbolicznego:

prace związane z jego remontem, posługiwanie się tradycyjnymi technikami i materiałami, studia nad „fizyczną" stroną domu, „dotykanie" najpierw dosłownie, później w przenośni jego ścian przyniosło odkrycie drugiej, istotnej części. Niewidocznej i symbolicznej – siedziby jako środka świata, mikrokosmosu, miejsca wybranego, zorientowanego. Porządku gdzie spełniali się duchowo i fizycznie mieszkający tam ludzie. Porządku, który w chaosie niepewności był aksjologicznym fundamentem małych ojczyzn domowych, (dom lucimski stał się drugim domem rodzinnym, a Lucim „małą ojczyzną)"(Chmielewski B. 1989, s. 192).

Istotną rolę w uwrażliwieniu artystów na tego rodzaju kwestie odegrała lektura prac Martina Heideggera, Gastona Bachelarda a przede wszystkim Mircea Eliadego (Chmielewski B. 1997, s. 22)[8]. Koncepcje rumuńskiego religioznawcy bardzo mocno wpłynęły na sposób myślenia artystów o świecie, ukonstytuowały także ich twórczość oraz wyznaczyły na lata jej kierunek. Jednym z zasadniczych eliadowskich wątków przewijających się w ich aktywności jest postrzeganie domu jako środka/centrum świata, mikrokosmosu, miejsca fizycznego i duchowego realizowania się ludzi (patrz np: Chmielewski B. 1989, s. 192; 2001, bns.).

[8] W 1970 roku ukazało się pierwsze polskie wydanie *Sacrum. Mit. Historia*, w 1974 roku kolejna edycja.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że artyści w wielu swoich tekstach bardzo mocno akcentowali doniosłość nabycia domu w Lucimiu. Tak o tym pisał Bogdan Chmielewski: „[p]unktem zwrotnym w moim postępowaniu i działaniu było nabycie zabytkowego, opuszczonego, drewnianego domu w Lucimiu, w 1976 roku" (Chmielewski B. 1989, s. 192). Akt ten był postrzegany przez twórców jako początek istotnego etapu w ich biografii artystycznej a zarazem życiowej. W przypadku większości nowoosadników dom spełnia doniosłą rolę w czymś na kształt mitu założycielskiego[9]. Jest jednocześnie wizualnym śladem początku wybranej przez nich drogi. Nabycie domu w Lucimiu stało się punktem przełomowym. Bogdan Chmielewski stwierdził nawet – przywołując *notabene* terminologię etnologiczną, że był to jeden z dwóch w jego życiu artystycznym ważnych momentów przejścia, istotny dla ukształtowania się jego poglądów i formy jego praktyki „życiowo – twórczej" (Chmielewski B. 2001, bns.).

Artyści spędzali coraz więcej czasu w nowym domu. Oswajali obcą przestrzeń, odkrywali jej przeszłość rozmawiając z członkami rodziny, od której nabyli zagrodę. Jednocześnie organizowali tę przestrzeń zgodnie ze swoimi wyobrażeniami wiejskiej chaty – drewnianej, krytej strzechą, wypełnionej starymi sprzętami.

Dom w Lucimiu, a także sama wieś, stały się ważne nie tylko dla braci Chmielewskich, ale również dla ich przyjaciół. Trzech spośród nich związało swój los z Lucimiem na dłużej. Byli to: Andrzej Maziec i Stanisław Wasilewski[10] – fotograficy oraz Wiesław Smużny – artysta plastyk. Prowokuje to nie tylko do zadania pytania, co sprawiło, że wieś stała się dla nich wszystkich tak ważna, ale również innego – nie mniej istotnego: czy przestrzeń miejska, z której pochodzili i w której dotychczas

[9] Wydaje się, że opowieści nowoosadników o początkach mają ten sam schemat i ogniskują się właśnie wokół kategorii domu i zabiegów związanych z jego nabyciem oraz przystosowywaniem do zamieszkania.
[10] Również nabył stary domu w Lucimiu.

działali nie spełniała ich potrzeb i oczekiwań? A jeśli tak, to jakich? Czego jej brakowało?

Miasta, z którymi artyści byli związani to Toruń i Bydgoszcz. W pierwszym z nich bracia Chmielewscy i Smużny ukończyli studia na Wydziale Sztuk Pięknych UMK a następnie rozpoczęli na tym Wydziale pracę. Jednak i Chmielewscy, i obaj fotograficy mieszkali w Bydgoszczy. Toruń, liczący wówczas ok. 160 tysięcy mieszkańców, to miasto średniej wielkości[11], Bydgoszcz natomiast, z liczbą ponad 339 tysięcy mieszkańców, można zaliczyć do miast dużych.

Artyści pojawili się w Lucimiu w drugiej połowie rządów Edwarda Gierka w Polsce. Charakterystyczne dla tego czasu, jak i całej dekady lat 70., ubiegłego wieku był proces deideologizacji państwa i jego okcydentalizacji (Piotrowski 1999, s. 11).

W pierwszej połowie lat 70. zeszłego wieku społeczeństwo polskie doświadczało na poziomie codziennej egzystencji stabilizacji i poprawy poziomu życia – oczywiście w stosunku do okresu wcześniejszego i późniejszego. W sklepach pojawiło się więcej żywności i towarów, w tym również zachodnich. Przeciętny obywatel mógł liczyć m.in. na otrzymanie spółdzielczego mieszkania, zakup przysłowiowej meblościanki, pralki, lodówki, telewizora oraz nabycie fiata 126p lub 125p. Dzięki liberalizacji polityki paszportowej, miał również szansę na wyjazd za granicę[12]. Wszystko to działo się dzięki zaciąganym za granicą pożyczkom. Negatywne skutki takiej polityki zaczęły dawać o sobie znać dopiero w

[11] Według *Rocznika Statystycznego woj. toruńskiego 1977* dokładna liczba mieszkańców Torunia w roku 1976 wynosiła 157611, Bydgoszczy zaś, według *Rocznika Statystycznego woj. bydgoskiego 1978*, w roku 1977 wynosiła 339237.

[12] Warto odnotować, że badacze nie są zgodni co do oceny jakości życia obywateli w okresie rządów Gierka. Andrzej Delorme np. kwestionuje słuszność stosowania wobec społeczeństwa tamtych czasów określenia użytego przez Andrzeja Friszke „socjalistyczne społeczeństwo konsumpcyjne" twierdząc, że ówczesna poprawa sytuacji materialnej nie dotyczyła całego narodu. Wydaje się jednak, że z perspektywy przeciętnego obywatela przede wszystkim pierwsza połowa dekady gierkowskiej, zwłaszcza w porównaniu z okresem wcześniejszym i tym, który nastąpił po roku 1980, mogła być odbierana jako dekada względnego dobrobytu i większych możliwości konsumpcyjnych. Realia życia codziennego lat 70. XX wieku świetnie oddaje serial pt. „Czterdziestolatek" w reżyserii Jerzego Gruzy.

drugiej połowie lat 70. (Davies 1998, s. 676-683; Kuroń, Żakowski 1996, s. 138-147).

Warto jednak pamiętać, że ówczesnemu życiu miejskiemu towarzyszyły typowe, negatywne zjawiska wynikające z faktu dużego zagęszczenia ludzi i koncentracji przemysłu na niewielkim obszarze, takie jak zgiełk, tłok, anonimowość, zanieczyszczenie środowiska itd. Ponadto, cechą charakterystyczną, choć zupełnie innego rodzaju, było bardzo silne przesycenie życia w mieście propagandą sukcesu oraz różnymi fasadowymi hasłami, np. sojuszu świata pracy z kulturą i sztuką. Korespondowało to oczywiście z dominującą ideologią, ale nie przekładało się na rzeczywistość i fałsz tego przez wielu był głęboko odczuwany.

W świecie sztuki przez całą dekadę dominowała atmosfera festiwalowa. Dzieła były prezentowane pod szyldem „osiągnięć" i „sukcesów". Charakterystyczna była aura ludyczna, brakowało natomiast znaczących twórczych poszukiwań (Piotrowski 1999, s. 41). Jednocześnie artyści i ich działalność podlegali różnorakim zależnościom i presjom ze strony rządzących. Historyk sztuki Piotr Piotrowski tak opisuje ówczesne realia, w których funkcjonowała sztuka:

(...) system funkcjonowania karier artystycznych (...) osadzony był w instytucjonalnej monopolizacji życia artystycznego. Państwo miało monopol na życie artystyczne, choć był on rozpisany na głosy. Kontrolowało je przez system cenzury, hamowanie edukacji artystycznej, kontrolę krytyki i podległych sobie instytucji wystawienniczych. Nie miało jednak sprecyzowanej polityki kulturalnej w sensie merytorycznym. Nie było zainteresowane narzucaniem artystom wizji świata i sztuki; wyznaczało im jedynie „strefy zakazane" (1999, s. 75).

Ówczesna rzeczywistość miała swoich krytyków, była negatywnie oceniana przez pojawiające się w Polsce od początku lat 70. ubiegłego wieku środowiska kontrkulturowe i alternatywne. Krytykowały one między innymi nijakość życia, bierność społeczeństwa, jego bezmyślny konsumpcjonizm, uleganie taniej rozrywce proponowanej przez *mass media* oraz brak głębszych poszukiwań egzystencjalnych (Jawłowska 1988, 19-48; Kuroń, Żakowski 1996, s.147). Ten krytyczny sposób widzenia świata był również bliski artystom, którzy pojawili się w Lucimiu.

Chociaż rok ich przybycia do wsi, przypada na schyłek krótkotrwałego gierkowskiego dobrobytu i początek narastającego w kolejnych latach kryzysu, to prawdopodobnie jednak niezadowolenie z rzeczywistości miejskiej pierwszej połowy lat 70. ubiegłego wieku zdecydowało o poszukiwaniu miejsca, w którym mogłoby być inaczej.

Z tekstów artystów związanych z Lucimiem wynika, że jednym z najbardziej dla nich dokuczliwych elementem ówczesnych realiów był tzw. „układ artystyczny", który tworzyły instytucje przeznaczone do upowszechniania sztuki, czyli galerie i muzea, ale także zastępy krytyków i ich recenzje oraz cały system nagradzania artystów. Metaforycznie można powiedzie, że „układ" ten stanowił coś na kształt osobnej wyspy, ponieważ charakteryzował się dużą hermetycznością, nie umożliwiał artystom kontaktu z odbiorcami, brakowało mu rzeczywistego zaangażowania w życie społeczne. Obecność i siła oddziaływania „układu artystycznego" najintensywniejsza była w miastach, tam, gdzie były skupione jego agendy. Paradoksalnie jednak negatywne skutki centralistycznego zarządzania sztuką, w postaci ograniczenia wolności artystów, często najdotkliwiej były odczuwane w miastach takiej wielkości jak Toruń, a nie tych największych. Sprzyjały temu niewielkie rozmiary środowiska związanego ze sztuką, trwałość jego struktury i relacji w jego ramach (Żydowicz 1989, s.14-15). Wieś natomiast z rzadka i na krótko stawała się obszarem zainteresowania „układu artystycznego".

Sztuka, która była bliska artystom związanym z Lucimiem i jaką chcieli uprawiać, to sztuka pozagaleryjna, taka, która sytuowałaby się blisko prawdziwego życia, która byłaby na nie wrażliwa a zarazem je przenikała. Istotnym jej elementem była możliwość kreowania takich sytuacji, w których miałoby miejsce spotkanie twórcy i odbiorcy. Sztuka autonomiczna, wyizolowana z całokształtu praktyki życiowej, budziła ich sprzeciw (Dziamski 1987, s.10).

Realia życia miejskiego mogły wywoływać w artystach poczucie zmęczenia, niechęci i potrzebę poszukiwania przestrzeni wolnej od jego niedogodności, a przynajmniej w mniejszym stopniu nimi obarczonej. W tym kontekście wieś, jako niewielka struktura osadnicza leżąca na marginesie oddziaływania przyśpieszenia urbanizacyjnego i presji propagandowej, mogła się wydawać miejscem dającym na to szansę. Pobyt na wsi pozwalał jednak przede wszystkim uwolnić się i zdystansować do świata kreowanego przez „układ artystyczny". Zakup domów w Lucimiu i kolejne lata działalności w tej wsi były przez artystów postrzegane właśnie jako proces wychodzenia i rezygnacji z uczestnictwa w nim (Chmielewski W. 1985b, s. 23). Stwarzał o to również możliwość realizacji wizji własnej drogi artystycznej.

Ważną rolę, w początkowym etapie fascynacji Lucimiem, mógł odgrywać również – mający długą tradycję w kulturze polskiej – mit wsi jako *Arkadii*, a więc miejsca, gdzie panuje harmonia a człowiek żyjąc blisko natury wiedzie proste, ale szczęśliwe życie. Mit ten łączy się także z wątkiem wyrzeczenia się wielkiego świata i uwolnienia z zewnętrznych zobowiązań (por. Hernas 1965, s. 7-40, 1965; Kowalski 2002, s. 214-224).

Artyści w trakcie pobytów w Lucimiu stopniowo zaczęli poznawać wieś i jej mieszkańców. Obraz, który dostrzegli niewiele miał wspólnego z harmonijną *Arkadią*. Stwierdzili, że, co prawda, wzrósł prestiż społeczny rolnika, poprawiła się również na wsi sytuacja materialna oraz warunki życia, ale jednocześnie nastąpiło odejście od tradycji i dawnych wartości oraz rozpad więzi międzyludzkich (Chmielewski B. i inni 1977-1978, s. 4). Dostrzegli również brak jakiegokolwiek lokalnego życia kulturalnego – stan ten określili później mianem „sytuacji zerowej" (Chmielewski W. 1985a, s. 62). Ta kulturalna pustka Lucimia z jednej strony i zniechęcenie do świata „wielkiej sztuki" z drugiej, stanowiły impuls do działania. Artyści

w 1977 roku[13] podjęli decyzję o realizacji rocznych działań artystycznych (dzisiaj powiedzielibyśmy: projektu) pt. „Akcja Lucim". Nawiązali kontakt z sołtysem wsi, przedstawili mu swoje propozycje i zyskali jego przychylność. Następnie zaaranżowali spotkanie z mieszkańcami, na którym zaprezentowali koncepcję „Akcji Lucim". W ten sposób wkroczyli w życie lokalnej społeczności.

Ramy „Akcji Lucim" wyznaczało założenie o jedności miejsca inspirującego powstanie dzieł i ich prezentacji. Prace powołane do życia we wsi i pod wpływem mikroświata lucimskiego miały później zaistnieć w jego przestrzeni. Taka koncepcja była alternatywą w stosunku do rozpowszechnionej praktyki, kiedy to wieś stawała się „(...) miejscem upowszechniania tego, co powstało poza nią i co jest sztucznie przenoszone na jej grunt, a w konsekwencji obce jej i nieczytelne. O ile wieś bywa inspiracją zewnętrzną sielsko-krajobrazową, to rzadko bywa miejscem upowszechniania tego, co było nią inspirowane i dotyczy jej <<wnętrza>>" (B. Chmielewski i inni 1977-1978, s. 4). Pod względem wyboru formy wypowiedzi artystycznej każdy miał pełną swobodę.

W trakcie realizacji „Akcji" artyści odbyli kilka spotkań autorskich, na których prezentowali mieszkańcom swoją twórczość. W ten sposób dążyli do pogłębienia kontaktu z nimi. Działania zakończono ekspozycją dzieł w obrębie wioski w sierpniu 1978 roku[14]. W ciągu dwóch dni wieś stała się czymś na kształt galerii, przestrzenią niezwykłą. Wzdłuż drogi, w nowo wybudowanej, ale jeszcze niezamieszkanej willi, w jednej ze stodół, w pomieszczeniach dawnej kawiarni, w świetlicy ZSMP, na pustym placu po rozebranym domu zostały umieszczone obrazy – transparenty, instalacje, fotografie. Odbywały się akcje artystyczne, prezentacje autorskich filmów

[13] W jednym z tekstów (B. Chmielewski i inni 1989, s. 191) pojawia się informacja, że pomysł narodził się wiosną, w innym (W. Chmielewski 1985b, s. 23), że jesienią tegoż roku.

[14] Dokładny opis prac oraz działań wraz z dokumentacją fotograficzną można znaleźć w katalogu *Akcja Lucim* (1977). Oprócz realizacji twórców, którzy na dłużej związali swoje życie artystyczne z Lucimiem, w ramach „Akcji Lucim" zostały okazjonalnie zaprezentowane również prace Wawrzyńca Kresendowicza.

oraz dokumentacji filmowej z przebiegu przygotowań do finału „Akcji". Członkowie społeczności byli również bezpośrednio angażowani w realizację artystycznych sytuacji. Dodatkowymi elementami całego „artystycznego święta" były ognisko i zabawa.

W znanej, swojskiej dla mieszkańców Lucimia ikonosferze codziennego bytowania pojawiły się niecodzienne obiekty. Z jednej strony były one kojarzone z obcym i dalekim światem, z drugiej w jakiś sposób odzwierciedlały elementy znane z lokalnego życia. W niektórych dziełach mieszkańcy rozpoznawali siebie i innych lucimian, a także znane im miejsca i to te realizacje budziły najwięcej zainteresowania i emocji. Dla artystów „Akcja" była urzeczywistnieniem ich wizji funkcjonowania sztuki. Jednym z istotnych jej elementów była możliwość kontaktu twórcy z odbiorcą, dlatego też, w trakcie prezentacji, byli gotowi do rozmowy z uczestnikami, oczekiwali i z uwagą obserwowali ich reakcje. Na wielu zdjęciach dokumentujących wydarzenia można zobaczyć ludzi wędrujących po tej specyficznej „galerii" i z ciekawością oglądających efekty pracy artystów.

„Akcja Lucim", podobnie jak wcześniej realizowana przez artystów „Akcja Podróż", miała swój schemat. Twórcy widzieli ją jako całość złożoną z mniejszych elementów-etapów, którym nadali nazwy[15]. Każdy z nich był tak samo istotny. Pierwszy wyróżniony element to **inspiracja**. Twórcy podkreślali, że podstawową regułą obowiązującą ich przy wyborze tematu jest poruszanie wyłącznie kwestii istotnych dla nich oraz ważnych społecznie, współczesnych i – co ogromnie istotne – bezpośrednio przez nich doświadczonych. Drugi element to **tworzenie**. Artyści z założenia nie narzucali sobie określonej konwencji artystycznej. Każdy członek grupy miał prawo wyboru najodpowiedniejszej dla siebie formy wyrazu określonej treści. Jedynym wymogiem była czytelność i komunikatywność

[15] Pełną charakterystykę poszczególnych części można znaleźć w Katalogu *Akcja Lucim* (Chmielewski B. i inni 1977-1978, s. 4-5).

przekazu idei. Jednak to każdy z twórców określał, co te pojęcia dla niego znaczą i jak je realizować. Kolejny element to **organizowanie**. Ten etap obejmował wszystkie prace organizacyjne związane z realizacją projektu. Artyści bardzo mocno eksponowali jego znaczenie, nadawali mu status aktu twórczego, bez działań przygotowawczych nie może zaistnieć to, co jest prezentowane publiczności jako dzieło. Grupa miała w zwyczaju zwracać się o pomoc do różnorakich instytucji, nie tylko tych, które zajmowały się sztuką. Artyści podkreślali, że ich rola polega na stymulacji działalności i koordynacji współpracy placówek, które udało im się zainteresować przedsięwzięciem. Po etapie organizowania następował kolejny **akcja**[16]. Polegała ona na prezentacji twórczych realizacji w przestrzeni publicznej. Jak już wspominałam, miało to przebiegać zawsze w relacji z odbiorcami oraz w miejscu, które zainspirowało ich powstanie. Artyści stosowali zasadę jedności tematu i miejsca. Chodziło im o takie aranżowanie sytuacji, by prowokować odbiorcę do wchodzenia w kontakt z dziełem i artystą. W trakcie akcji obowiązywała zasada, że autor musi być obecny przy swojej realizacji i otwarty na relację z widzami.

Warto zwrócić szczególną uwagę na dwa kolejne etapy konstytuujące przedsięwzięcia artystów **badanie odbioru** oraz **upowszechnianie**. W celu określenia stanu percepcji zastosowano badania ankietowe. Doszło tu więc do włączenia w świat sztuki metody z obszaru nauk społecznych. Pierwsze z badań miały pomóc w rozpoznaniu częstotliwości kontaktów ze sztuką oraz stanu wiedzy na jej temat wśród mieszkańców Lucimia. Kolejne dotyczyły uczestnictwa w spotkaniach, które odbywały się w trakcie całego roku trwania „Akcji" i percepcji prezentowanych wówczas prac. Celem ostatnich badań było ustalenie, jaki był udział mieszkańców w finale oraz, które z prac i w jakim stopniu cieszyły się uznaniem lokalnej społeczności.

[16] Artyści stosowali określenie 'akcja' w dwóch znaczeniach. W pierwszym oznaczało ono większą kreację artystyczną złożoną z mniejszych elementów-etapów, wówczas stosowali pisownię z dużej litery: Akcja. W drugim mianem tym określano jeden z etapów tej złożonej całości, polegający na prezentacji realizacji twórczych, w takim wypadku wyraz był pisany z małej litery: akcja (por. Chmielewski B. i inni 1977-1978, s. 4).

Upowszechnianie polegało na prezentacji dokumentacji fotograficznej i filmowej z działań oraz niektórych z prac w innym czasie i w odmiennych środowiskach. W tym celu wykorzystywano istnienie oficjalnych instytucji i form upowszechnia sztuki. Wydawać by się mogło, że można w takim razie zakwestionować wyjście artystów poza „układ artystyczny" i potraktować je jedynie jako deklaracje. Warto jednak być ostrożnym w wyrażaniu tak pochopnych opinii. Krytyk sztuki Grzegorz Dziamski, charakteryzując sztukę młodych z lat 70. ubiegłego wieku – uwzględniając w tym również działalność grupy artystów związanych z Lucimiem – stwierdził, że istotnym rysem dla części jej przedstawicieli było sytuowanie się „(...) pomiędzy kontekstem istniejącym w ramach systemu artystycznego a projektowanymi i rodzącymi się dopiero formami uspołecznienia sztuki" (Dziamski 1987, s.14). Postawę tę określa jako „<<bycie pomiędzy>>". Związane jest ono, z jednej strony, z całkowitym oddaleniem się od systemu artystycznego, z drugiej – z okazyjnym wkraczaniem w jego obszar, ale tylko po to, by wskazać na istnienie alternatywnych przestrzeni (Dziamski 1987, s.14).

W następnym roku artyści, już pod nazwą „Grupa Działania", realizowali przedsięwzięcie pt. „Działania w Lucimiu". Było ono czymś na kształt drugiej, wzbogaconej edycji „Akcji Lucim". Po jej zakończeniu ponownie podjęli decyzję o kontynuowaniu działalności we wsi, ale tym razem miała ona mieć charakter długofalowy i trwać kilka lat. Swoją decyzję uzasadniali kilkoma czynnikami. Zasadniczą rolę odegrały tu oczekiwania mieszkańców Lucimia, którzy po zakończeniu pierwszych artystycznych projektów mieli wyrażać potrzebę dalszej obecności i działalności twórców w ich wsi. Ponadto każdy z artystów miał poczucie, że podjęte przez niego w ramach „Akcji" działanie należy pogłębić i kontynuować. Dostrzegli też ile można, ale też i trzeba zrobić w Lucimiu. Główny cel, jaki sobie wyznaczyli, to wykształcenie w trakcie zaplanowanej na wiele lat aktywności „obyczaju plastycznego"

(Chmielewski W. 1987, s. 272), który wyróżniłby wieś na tle innych wiosek. Chcieli również osiągnąć ożywienie kulturalne i społeczne Lucimia. To natomiast miało zapewnić, że wytworzony z ich pomocą obyczaj zostanie osadzony na stałe w kulturze lokalnej społeczności i to na tyle silnie, że kiedy artyści odejdą, będzie on rozwijany samodzielnie przez mieszkańców miejscowości.

W sztuce latach 70. ubiegłego wieku pojawiła się m.in. koncepcja artysty jako „technologa procesów twórczych, pobudzającego i sterującego twórczością innych" (Dziamski 1987, s. 17-18). W niektórych kręgach artystycznych tamtego czasu popularność zyskały również działania twórcze, polegające na animowaniu spotkań grupy artystów. W ich trakcie, w wyniku interakcji zachodzących między uczestnikami, miały powstawać wartości kulturalne. Efekt twórczego wysiłku artystów miały stanowić właśnie one. Następnie wartości te miały podlegać weryfikacji w szerszym układzie społecznym. Według Grzegorza Dziamskiego „Grupa Działania" była przykładem formacji, która zdecydowała się „na weryfikację wytworzonych w grupie wartości, wchodząc w środowisko odległe od świata artystycznego i z rzadka się z nimi kontaktujące po to, by wpłynąć na istniejący w tym środowisku <<obyczaj plastyczny>> a zarazem przystosować własną twórczość do potrzeb konkretnych odbiorców" (Dziamski 1987, s. 18).

Doświadczenia artystów, zdobyte w trakcie „Akcji Lucim" i „Działań w Lucimiu", doprowadziły do wykrystalizowania się w 1980 roku wizji sztuki „Grupy Działania" i sposobu jej uprawiania w postaci idei i programu „sztuki społecznej", którą wyrazili w postaci 11 punktów:

1. Wejście autora w bezpośredni kontakt z odbiorcami w ich środowisku.
2. Zmiana statusu społecznego artysty z odległego i obcego nadawcy na człowieka bliskiego odbiorcy.
3. Zainteresowanie odbiorcami prowadzące do rozpoznania ich potrzeb, systemów wartości i zdolności rececepcyjnych – rezygnacja z anonimowości odbioru.

4. Rezygnacja z powszechnego systemu pośrednictwa na rzecz osobistego udostępnienia przekazów i ich uprzystępniania.
5. Wzrost poczucia odpowiedzialności moralnej twórcy za przekaz w sytuacji bezpośredniego komunikowania się odbiorcy.
6. Zwracanie uwagi społeczności odbiorców na wartości wizualno-plastyczne jej środowiska.
7. Dążenie do wytworzenia obyczajów w sferze kultury wizualno-plastycznej.
8. Wydłużenie w czasie procesu komunikowania się z odbiorcami z uwagi na długotrwałość przemian w sferze wrażliwości, wyobraźni i świadomości odbiorców.
9. Uwzględnienie w działaniach wyników weryfikacji społecznej propozycji autorskich.
10. Związek „dzieła-działania" z miejscem powstania – jedność miejsca inspiracji, realizacji, prezentacji i recepcji.
11. Antyautonomiczność dzieła-działania – przeciwstawianie się wyjmowania dzieła z kontekstu zaistnienia (Chmielewski W. 1987, s. 272-273).

Podstawową rolą działań artystycznych – w przypadku tak rozumianej sztuki – miało być kreowanie takiego rodzaju komunikacji symbolicznej, której skutkiem byłoby wytwarzanie więzi międzyludzkich. Zakładano, że jest to możliwe tylko w bezpośrednim kontakcie nadawcy i odbiorcy, przy czym role te nie miały mieć charakteru stałego i mogły ulegać zamianie. Artysta za pomocą swoich działań miał zachęcać lokalną społeczność do tworzenia własnych kreacji twórczych. Przy czym, inspirujące dzieło – działanie artysty oraz kreacje powstałe pod jego wpływem lub w odpowiedzi na nie – traktowano jako pewną ponadindywidualną, wspólnotową całość a nie osobne byty (Chmielewski W. 1987, s. 272-273). W takim ujęciu granice pomiędzy sztuką a tzw. zwykłym życiem oraz pomiędzy artystą a tzw. zwykłym człowiekiem, ulegały rozmyciu. To właśnie było postulowane przez środowiska kontrkulturowe i alternatywne.

Im bardziej artyści poznawali życie lokalnej społeczności, tym bardziej rozumieli, że jeśli ich aktywność ma być dla mieszkańców istotna musi – o wiele bardziej niż dotychczas – korespondować z życiem i

potrzebami lucimian. Zdali sobie sprawę, że idee „Akcji Lucim" i „Działań w Lucimiu", a także poszczególnych realizacji prezentowanych w ich ramach, mogły być w małym stopniu zrozumiałe dla członków lokalnej społeczności, którzy odbierali je raczej jako „egzotyczne ciekawostki". Artyści zorientowali się również, że mieszkańcom trudno byłoby zaangażować się w tego rodzaju działania na dłuższą metę. W związku z tym twórcy, poszukując wartości wspólnych dla siebie i dla autochtonów, skupili się na świętach związanych z kalendarzem liturgicznym oraz życiem rolników. Tego typu uroczystości dawały możliwość przeżywania Turnerowskiego *communitas* (Sulima 2000, s. 58-60; Turner 2004, s. 240-266) a więc przeżywania współbycia, doświadczania – tak przez artystów podkreślanych – więzi międzyludzkich. Przy czym, twórcy zaznaczali, że nie interesuje ich uprawianie sztuki, której jedynym celem byłoby tworzenie wspólnoty – tak popularne w twórczych środowiskach alternatywnych tamtych czasów. Dla artystów związanych z Lucimiem ograniczenie się wyłącznie do działań, których efektem miałaby być wspólnota, niosło niebezpieczeństwo chwilowego jej konstruowania, w gruncie rzeczy pozornego. Z ich perspektywy, tworzenie wspólnoty było istotne, musiało jednak być zogniskowane wokół pewnych wartości. Artyści byli przeciwni traktowaniu konstytuowania się wspólnoty jako wartości samej w sobie (Chmielewski W. 1985, s. 69).

Twórcy widzieli sytuację wsi w kategoriach upadku i regresu. Nie chodziło im jednak o materialny wymiar egzystencji jej mieszkańców. Pod koniec lat 70. ubiegłego wieku pod tym względem zauważalna była wyraźna poprawa. Problemem był natomiast upadek kultury lokalnej społeczności. Odchodzono od kultywowania dawnych obyczajów, rezygnowano z obchodzenia świąt związanych z pracą na roli. Według artystów postępował też proces desakralizacji życia wspólnoty. Destrukcji miały także podlegać relacje międzyludzkie. Dostrzegli ponadto, że wielu mieszkańców niechętnie utożsamiało się z własną wsią. Dlatego też twórcy

swoją działalność traktowali jako misję o charakterze ratowniczym polegającą na „(...) wydobywani[u] i wzmacniani[u] dawnych wartości, tworzeni[u] innych, znajdywani[u] dla nich, współtworzonych z lucimianami, sakralizujących je dzieł i działań, zachowań, symboli i obyczajów" (Chmielewski W. 1985a, s. 62).

„Grupa Działania" związała swoją aktywność z rytmem powtarzających się cyklicznie pór roku. Witold Chmielewski w jednym z tekstów prezentujących działalność „Grupy Działania" w Lucimiu napisał, że kiedy zaczęli wprowadzać w życie nową koncepcję działań na wsi, realizowali pięć świąt w ciągu roku. Cztery z nich odpowiadały kolejnym porom cyklu rocznego. Zimą odbywał się "Święty Wieczór", wiosną "Siew", latem „Noc świętojańska", jesienią „Dożynki – świętowanie plonów"[17]. Piąte święto, „Rocznica", miało inny charakter, nie było związane ze zmianami zachodzącymi w przyrodzie, a obchodzono je konkretnego dnia: 3 lutego. Zostało one wprowadzone przez artystów dla uczczenia założenia wsi (Chmielewski W. 1985, s. 26). Po kilkunastu latach działalności we wsi Wiesław Smużny pisał już o dwunastu świętach realizowanych przez „Grupę Działania" w ciągu roku (Smużny 1989, s. 190). Były one nadal ściśle związane z następującymi po sobie porami, a ich liczba odpowiadała liczbie miesięcy w cyklu rocznym. Nie było jednak tak, że w każdym miesiącu odbywało się jedno święto. Zestawiając wypowiedzi dwóch plastyków widać, że liczba świąt zmieniała się w czasie. Artyści eksperymentowali, poszukiwali najlepszych – z ich punktu widzenia – rozwiązań. Przyglądali się reakcjom mieszkańców wsi i również pod ich wpływem zmieniali swoje koncepcje.

W ciągu kilku lat został wypracowany lucimski rok obrzędowy, na który składały się przede wszystkim: „Święty Wieczór – Trzech Króli", „Gromniczna – Rocznica 3 lutego", „Popioły", „Wielka Moc", „Zielone

[17] W tekstach na temat działalności „Grupy Działania" w Lucimiu można się spotkać z zapisem nazw świąt i z małej, i z dużej litery. W mojej pracy konsekwentnie stosuję zapis z dużej litery.

Świątki", „Święty Jan – Wianki", „Święto plonów"[18]. Każde z tych lucimskich spotkań, oprócz „Rocznicy", było zogniskowane wokół sensów święta kościelnego lub rolniczego, do którego nawiązywało.

Wszystkie święta były tak animowane przez artystów, by miały charakter spotkania całej społeczności i miały szansę być wspólnie przeżywane. Na podstawie lokalnych tradycji obchodzenia uroczystości religijnych oraz związanych z egzystencją rolników tworzono własne scenariusze poszczególnych świąt i kreowano ich twórcze realizacje. Szczególnie manifestowało się to w oprawie plastycznej wydarzeń. Powstawały niezwykłe dekoracje, kompozycje o znaczeniu symbolicznym i sakralnym (Chmielewski W. 1985b, s. 27). W ich tworzeniu, ale również w samych działaniach, bardzo istotną rolę odgrywały elementy lokalnego środowiska, takie jak: woda, ziemia oraz rośliny, a także relacje z samym terytorium wsi. Twórcy w swoich działaniach koncentrowali się bardzo silnie na wydobywaniu i akcentowaniu wątków związanych z rytmem przyrody, tkwiących w świętach kościelnych.

Aby zobrazować charakter sztuki uprawianej przez artystów w Lucimiu przedstawię niektóre z działań realizowanych w ramach lucimskiego roku obrzędowego[19]. Prezentację świąt rozpocznę od przygotowywanych w okresie zimowo-wiosennym „Popiołów". Taką nazwę twórcy nadali uroczystości odwołującej się do kościelnego *Popieleca*. Na filmie pt. *Rok Polski* z 1993 roku można zobaczyć, jak w

[18] Repertuar świąt ulegał modyfikacjom, w związku z tym w poszczególnych tekstach dotyczących „Grupy Działania" występują pewne różnice (por. np: Kunczyńska-Iracka 1990, s. 6; Chmielewski B. i inni 1989, s. 192). Zdecydowałam się przywołać święta najczęściej wymieniane.

[19] Trudno przedstawiać tutaj po kolei wszystkie edycje poszczególnych świąt, które były realizowane przez artystów w ciągu wielu lat ich działalności w Lucimiu. Każde z nich było zawsze powiązane z sensami święta kościelnego lub rolniczego, do którego się odwoływało. Poszczególne ich realizacje były jednak za każdym razem twórczymi kreacjami i podlegały pewnym modyfikacjom. Opis świąt prezentowany w mojej pracy powstał na podstawie rejestracji lucimskiego roku obrzędowego zawartej w dwuczęściowym filmie pt. *Rok Polski* w reżyserii Katarzyny Sędek zrealizowanym w 1993 roku przez TV Gdańsk. Film daje pewne wyobrażenie o kształcie świąt przygotowywanych przez twórców. Nie można go jednak traktować jako odzwierciedlenie wszystkich edycji lucimskiego roku obrzędowego. Ponadto należy pamiętać, że film zawiera materiał przygotowany do emisji telewizyjnej i pod jej kątem został zrealizowany, co z pewnością wpłynęło na sposób rejestracji lucimskich świąt.

dniu „Popiołów", o poranku, artyści chodzą po wsi ubrani w ciemne, długie płaszcze, z głowami zakrytymi wielkimi kapturami – wyglądają jak istoty nie z tego świata. Wypalają zeschłe elementy pozostałe po roślinach, które porastały pobocze ciągnące się wzdłuż wiejskiej drogi, w ten sposób wypełniają Lucim kłębami gęstego dymu, rozsypują też popiół przy płotach lucimskich domostw. W kościołach w środę popielcową głowy wiernych są posypywane popiołem, przypominając każdemu, że „z prochu powstałeś, w proch się obrócisz". W zarejestrowanej przez telewizję edycji lucimskiego święta posypywani nie są nim ludzie, a wieś. Można przyjąć, że wioska jest tu traktowana jako żywy mikrokosmos, który podlega takim samym obrzędom, jak człowiek. W tym przypadku rytuałowi podlegają nie tylko ludzie, ale także przestrzeń, w której żyją wraz z wszystkimi istotami i obiektami znajdującymi się w jej obrębie.

Kolejnym elementem „Popiołów" zarejestrowanym na filmie jest kolędowanie jednego z artystów po domach, gdzie otrzymuje od mieszkańców dary, głównie w postaci wędlin i alkoholu. Następną część święta stanowi spotkanie w *Domu Ludowym*, gdzie lucimianie gromadzą się wokół wgłębienia w podłodze[20], z którego wydobyta zostaje prostokątna konstrukcja owinięta białą tkaniną. Po rozwinięciu materiału oczom zgromadzonych ukazują się ziarna zbóż, symbolizujące zalążek życia. Zostają one ponownie przykryte tkaniną. Dokładnie nad instalacją z ziarnem, na wysokości około metra, na czterech sznurach przymocowanych do sufitu zawieszona jest druga prostokątna podstawa, na której umieszczono grubą warstwę popiołu, symbol śmierci i rozkładu[21]. W trakcie spotkania do sali wkracza Witold Chmielewski, który dźwiga kukłę w kształcie kiełbasy. Jest ona wielkości człowieka, głosu użycza jej artysta. Kukła przedstawia się jako „prawdziwy Polak – prawdziwa świnia" i

[20] Wgłębienie to zostało zaprojektowane i wykonane przy budowie *Domu Ludowego* specjalnie na potrzeby animacji artystycznych.
[21] Oglądając film trudno stwierdzić, czy jest to na pewno popiół, czy raczej piasek, a może popiół zmieszany z piaskiem.

zaprasza zgromadzonych do tańca. Symbolizuje czas zabawy, ucztowania, a więc okres, który właśnie się kończy. Po kilku tańcach kukła zostaje unieruchomiona, jeden z artystów wkłada do jej brzucha wiktuały zebrane podczas kolędowania. Zaraz potem ziarno, ukryte pod białą tkaniną, zostaje dodatkowo przykryte popiołem zsypującym się z wiszącej konstrukcji. W ten symboliczny sposób życiodajne siły wzrostu zostają ukryte pod substancją symbolizującą rozkład. Śmierć zwycięża życie. Końcowym elementem spotkania jest spalenie kukły w ognisku. W ten sposób następuje pożegnanie z czasem zabawy oraz przyjemności i wkroczenie w okres pokuty, wyrzeczeń, wyciszenia, a także oczekiwania na Wielkanoc, wraz z którą nastąpi odrodzenie życia.

W trakcie kolejnego święta nazwanego przez artystów „Wielka Moc", a powiązanego z Wielkanocą, ziarno, które ukryto podczas „Popiołów" zostaje wydobyte spod przykrywających je warstw. Jeden z mieszkańców Lucimia, pełniący rolę starosty, wypełnia nim drewnianą nieckę i wychodzi na pole. Krocząc w jego głąb wrzuca do specjalnie przygotowanej bruzdy ziarno. Za nim kroczy kobieta z konewką, podlewająca siew. Za nią z kolei podąża szpaler złożony z pozostałych uczestników uroczystości. Część z nich trzyma ponad głowami linkę, do której są przywiązane zielone wstążki, inni dzierżą w dłoniach gałązki z młodymi listkami. Uczestnicy dochodzą do końca bruzdy w kształcie spirali i tu wrzucają pozostałe ziarno, przyniesione gałązki układają natomiast na zewnętrznej krawędzi wzoru wyżłobionego w ziemi. Następnie wracają do wsi. Wrzucone do gleby ziarno będzie teraz podlegać procesom wegetacyjnym. Zamarłe w okresie postu życie, w ten sposób zostało na nowo obudzone.

„Zielone Świątki" to następne święto w lucimskim roku obrzędowym animowanym przez artystów. Charakterystyczną cechą działań w tym dniu było operowanie elementami w kolorze zielonym. Na filmie *Rok Polski* można zobaczyć, jak dzieci przywiązują do płotów wstążki o tej barwie. Występujące w trakcie uroczystości mieszkanki wsi ubrane są w lucimskie

stroje złożone z zielonych spódnic i peleryn[22]. Wielu uczestników święta ma na głowach wianki lub dzierży w dłoniach pęki traw i liści. Kulminacyjnym momentem „Zielonych Świątek" jest spotkanie w *Domu Ludowym*. W jego trakcie spod sufitu jest powoli opuszczana deseczka przykryta białą tkaniną, na której spoczywa Pismo Święte, a na nim modlitewnik. W ten sposób artyści przedstawili zesłanie Ducha Świętego. Pod „zstępującą" instalacją, na podłodze usytuowano warstwę złożoną z kilku, różnej wielkości tkanin, przetykaną tatarakiem. Całość przypomina biały obrus wykończony zielonymi frędzlami. W kolejnym etapie święta uczestnicy opuszczają pomieszczenie i podążają gęsiego na pole, trzymając ponad głowami linkę z niebiesko-zielonymi wstążkami. Kiedy dochodzą do konstrukcji w kształcie dwuspadowego dachu, wykonanej z gałęzi, jeden z lucimian do jej wnętrza składa modlitewnik. Duch Święty w symbolicznej postaci Pisma Świętego i książeczki do nabożeństw został przyjęty przez wspólnotę lucimską, a następnie wyniesiony na zewnątrz, by ożywiał i otaczał opieką jej ziemię.

W czerwcu, z inicjatywy artystów, organizowano w Lucimiu uroczystość „Święty Jan – Wianki". Na to święto mieszkańcy wsi, przede wszystkim dzieci, przygotowywali wianki. Większość z nich była robiona na styropianowej podstawie, tak by mogły unosić się na wodzie. Niektóre osoby przygotowywały też wianki, które zakładano na głowy. Późnym popołudniem jechano tzw. *tramwajami lucimskimi*, czyli wozami ciągniętymi przez traktory, ustrojonymi niewielkimi brzózkami, na Kadzionkę[23]. Tam odbywała się prezentacja wianków, autorzy najpiękniejszych otrzymywali nagrody. Następnie zapalano tkwiące w nich świeczki i rzucono je na wodę. Na filmie *Rok Polski* Witold Chmielewski opowiada zgromadzonym na święcie mieszkańcom o dawnym zwyczaju rozpalania co roku na nowo pod kuchnią ogniem pochodzącym z ogniska

[22] Lucimskie stroje powstały z inicjatywy artystów.
[23] Święto to odbywało się również często w centrum wsi, przy stawie.

sobótkowego. Następnie jest realizowane działanie nawiązujące do tej praktyki. Jedna z lucimianek, pełniąca rolę starościny, zapala ognisko usytuowane wewnątrz ram odwzorowujących kształt domu. Następuje rozpalenie nowego ognia, zapewniającego powodzenie lucimskiej wspólnocie. Świętojańska uroczystość kończy z się biesiadowaniem i taneczną zabawą.

W czasie „Święta plonów", czyli lucimskich dożynek, mieszkańcy ozdabiali płoty wstążkami i kwiatami. Przy bramach układano kompozycje z warzyw i owoców – w ten sposób prezentowano swoje plony. Na filmie *Rok Polski* w trakcie tego święta starosta i starościna udają się na pole, gdzie z wnętrza dwuspadowej konstrukcji (podobnej do tej, która pojawiła się w czasie „Zielonych Świątek", tym razem jednak wykonanej ze słomy) wydostają bochen chleba. Następnie niosą go w kierunku drogi, przystając przy „stacjach" wyznaczonych prasowanymi belami słomy nakrytymi, płatami białego materiału, niczym obrusami. Starostowie na każdym z słomianych „balotów" kładą na moment chleb. Na skraju pola czeka na nich grupa mieszkańców. Dalej, przez wieś ruszają już razem. Starostowie wędrują teraz wewnątrz schematycznej konstrukcji w kształcie domu, niesionej przez kilku mężczyzn. Przypomina to kroczenie księdza z monstrancją pod baldachimem. Za nimi podążają inni mieszkańcy, którzy niosą ozdobione wstążkami i kwiatami narzędzia wykorzystywane przy żniwach. Uroczystość kończy przekazanie władzy przez dotychczasowych starostów nowym oraz dzielenie się chlebem.

Ostatnim świętem w roku był – związany z Bożym Narodzeniem – „Święty Wieczór". Zazwyczaj odbywał się on w stodole któregoś z gospodarzy. W trakcie zimowego spotkania zarejestrowanego na filmie prezentowana była scena ze Świętą Rodziną. Na konstrukcji zbudowanej z bel sprasowanej słomy, powyżej zgromadzonych, prawie bez ruchu siedzą Matka Boska i Święty Józef, pomiędzy nimi Dzieciątko. W postacie te wcieliło się troje mieszkańców Lucimia. Za nimi piętrzą się również

„klocki" sprasowanej słomy. Całość wygląda jak niewielki obraz osadzony w szerokiej, żółto-złotej ramie. Statyczność sceny zostaje przerwana spuszczaniem spod sufitu niecki, w której umieszczony jest chleb. Naczynie, w którym dawniej gospodynie wyrabiały pieczywo, w którym się ono „rodziło", pełni tu rolę kołyski. Jest to dodatkowo podkreślone przez łagodny, powolny ruch kołysania, któremu zostaje ona poddana po opuszczeniu na dół. Chleb symbolizujący Chrystusa jest tu kołysany, jak dziecko, które przychodzi na świat. Artyści, operując wertykalnie w przestrzeni kołyską, klasycznym wręcz elementem bożonarodzeniowego żłóbka, unaocznili sens Bożego Narodzenia: Chrystus – pokarm wiernych zostaje zesłany ludziom na ziemię przez Boga.

Kolejnym etapem święta jest wyniesienie chleba przez Marię i Józefa na pole, gdzie zostaje złożony wewnątrz konstrukcji w kształcie dwuspadowego dachu. Po tym akcie wszyscy uczestnicy spotkania udają się do *Domu Ludowego*. Tu gromadzą się wokół zawieszonej na czterech sznurach instalacji-stołu, na której ustawionych jest 12 talerzy. Każdym z nich stoi na „podkładce" usypanej z ziaren. Na środku stołu położono chleb. Instalacja z jednej strony nawiązuje do stołu wigilijnego, z drugiej stanowi zapowiedź ostatniej wieczerzy. Dodatkowe zagęszczenie sensów ma miejsce, kiedy instalacja zaczyna być bujana, jak kołyska przez Marię i Józefa. Spotkanie zamyka dzielenie się chlebem i składanie życzeń.

Szczególną uwagę warto poświęcić drugiemu z dorocznych świąt lucimskich: „Gromniczna – Rocznica 3 lutego". Początkowo nie było ono związane z dniem Matki Boskiej Gromnicznej i nie odwoływało się do sensów religijnych. „Rocznica 3 lutego", bo taka była pierwotna nazwa święta, wykraczała poza przyjęty schemat, ponieważ nie należała ani do uroczystości wpisanych w kalendarz liturgiczny, ani do tych o charakterze rolniczym. Została powołana do życia przez „Grupę Działania" na pamiątkę nadania Lucimiowi prawa czynszowego przez Kazimierza Wielkiego w 1359 roku. Miała więc zdecydowanie lokalny wymiar, a artyści za jej

sprawą chcieli zwrócić uwagę mieszkańców na przeszłość wsi i uczynić historyczny wymiar miejsca istotną wartością.

Jedno z działań wchodzących w skład tego święta, animowane przez Bogdana Chmielewskiego, nosiło nazwę *Różaniec lucimski*. Jednocześnie określenie to było mianem obiektu, ogniskującego aktywność zebranych osób. *Różaniec lucimski* stanowiła długa linka, na której w niewielkiej odległości od siebie umieszczone były drewniane kołeczki. Każdy z nich oznaczał jeden rok istnienia wsi, wraz z kolejną zimą do całości dołączany był nowy „paciorek". Działanie polegało na wspólnym przesuwaniu kołeczków przez zgromadzonych mieszkańców. Pod względem formy działanie to odwoływało się do dobrze znanej mieszkańcom Lucimia religijnej praktyki odmawiania różańca. Członkowie lokalnej społeczności, przede wszystkim kobiety, wielokrotnie w swoim życiu ją wykonywali. Dłonie wielu z nich na pamięć znały gest przesuwania w palcach różańcowych koralików. Sens działania był jednak zupełnie inny niż w przypadku praktyki religijnej. Przesuwanie „paciorków" jednego, wspólnego *lucimskiego różańca* w trakcie „Rocznicy" miało przede wszystkim uświadomić mieszkańcom długość historii ich wsi, a także związać ze sobą wszystkich zebranych. I to w podwójnym sensie. Z jednej strony, uczestnicy byli realnie związani różańcem podczas trwania spotkania, z drugiej – poprzez wspólne wykonywanie tej czynności podczas święta wzmocnieniu miały ulec więzi międzyludzkie w okresie pozaświątecznym.

W związku z tym, że twórcy uważali znajomość lokalnej przeszłości za pożądaną wartość, starali się ją upowszechniać przede wszystkim właśnie za pomocą obchodzenia „Rocznicy". Popularność i atrakcyjność tego święta wśród mieszkańców Lucimia jednak szybko malała[24]. W związku z tym artyści próbowali je ocalić poprzez połączenie go z bardziej

[24] Problem przyczyn zróżnicowania skali akceptowania świąt wprowadzanych przez artystów poruszyli Aleksander Jackowski, Ewa Korulska i Hanna Szewczyk w rozmowie prezentowanej na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej" (1985, s. 44-48).

czytelnymi i ważnymi dla odbiorców sensami związanymi z świętem kościelnym tego okresu, czyli Matki Boskiej Gromnicznej. Przykładem twórczego odwołania się do tego typu treści jest działanie realizowane podczas jednej z edycji „Rocznicy", polegające na kopceniu za pomocą świec znaków gromnicznych, które miały chronić lucimian od złych mocy. Artyści wykonywali je na specjalnie przygotowanej ramie odwzorowującej fundamenty ich domu na Kadzionce. Działaniem tym nawiązywali do praktyki funkcjonującej w kulturze ludowej, kiedy chłopi po przyjściu do domu ze świecami poświęconymi na mszy w dzień Matki Boskiej Gromnicznej wykonywali znak krzyża na belce stropowej za pomocą zapalonej gromnicy oraz przekonania o jej magicznej mocy chronienia przed wszelkim złem. Przeobrażenia „Rocznicy", włączanie do niej nowych, bliższych mieszkańcom Lucimia wątków, rezygnowanie z innych, były świadectwem dynamicznych poszukiwań twórców. Choć w przypadku „Rocznicy" są one najbardziej widoczne, dotyczyły również pozostałych świąt. Witold Chmielewski w ten sposób pisał o wysiłkach z tym związanych:

Tworzenie, działanie, poruszanie, obserwowanie, oczekiwanie, badanie, sprawdzanie, modyfikowanie, rezygnowanie, ponawianie, przekonywanie, doskonalenie, załamywanie się, odzyskiwanie wiary – to cechy naszego działania. Nie sposób oddzielić tych wszystkich elementów od siebie. One tworzą zwartą i wielowymiarową strukturę. A wszystko to dzieje się w żywym organizmie wsi, z udziałem jej mieszkańców (Chmielewski W. 1989, s. 196).

Warto zwrócić uwagę, że w większości świąt animowanych przez artystów przewijał się – tak ważny dla nich – motyw domu, uobecniany bądź to za pomocą jego schematycznej struktury np. noszonej w pochodzie, bądź na zasadzie *pars pro toto*[25] za pomocą takich elementów jak stół, czy przewijająca się w wielu przywołanych działaniach konstrukcja w formie dwuspadowego dachu lub ognisko domowe, które pojawiło się w trakcie spotkania sobótkowego. Motyw domu zajmuje również centralne miejsce w

[25] Więcej na temat tej zasady w symbolice domu patrz: Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1990, s. 56.

herbie Lucimia, który został opracowany przez jednego z artystów i był noszony np. podczas dożynkowych pochodów po wsi.

Twórcy, mimo że w swoich działaniach koncentrowali się bardzo silnie na sensach zawartych w poszczególnych świętach, nigdy nie tracili z pola widzenia ich wymiaru estetycznego. Świadczy o tym choćby zarejestrowana na filmie wypowiedź Wiesława Smużnego dotycząca „Popiołów". Twórca zwrócił uwagę na potencjał wizualny tkwiący w obrzędzie środy popielcowej w postaci różnych odcieni szarości. W swoich lucimskich „Popiołach" artyści starali się go wydobyć i zaakcentować. Dlatego wykorzystywali nie tylko bogaty wymiar semantyczny popiołu, ale również jego wymiar plastyczny.

W tekstach dotyczących lucimskich świąt zawsze jest mowa o uczestnictwie w nich mieszkańców wsi. Ze względu na koncepcję artystów, obecność i udział lucimian w tego typu działaniach były nieodzowne. Inaczej zamierzenia twórców nie mogłyby być realizowane i straciłyby sens. Istotne jest jednak to, w jakiej roli mieszkańcy wioski podczas tych spotkań występowali. We wsi istniała grupa najbardziej zaangażowanych we współpracę z artystami mieszkanek Lucimia, która podczas każdego święta śpiewała pieśni i recytowała wiersze. W dużej części były one napisane specjalnie na te okazje przez lokalną poetkę. Większość z nich dotyczyła wsi, toczącego się w niej życia oraz lucimian. Niektórzy mieszkańcy pełnili mocno wyeksponowane role, np. starostów. Inni angażowali się w tworzenie rozmaitych dekoracji przygotowywanych z okazji poszczególnych świąt. Większość lucimian była jednak przede wszystkim zaciekawionymi widzami.

Jednym z istotnych celów, jaki artyści chcieli osiągnąć działając w Lucimiu, było rozbudzenie wśród mieszkańców wrażliwości na to, co stwarza natura oraz oni sami swoją działalnością rolniczą, ogrodniczą i sadowniczą, tak, aby nie traktowali otaczającego ich świata wyłącznie jako

konkretnej materii, ale również jako zachwycający cud natury[26]. Z jednej strony, animacja świąt lucimskich stwarzała artystom sprzyjające warunki do uwrażliwiania mieszkańców na te kwestie. Z drugiej strony, rodząca się w ich trakcie wrażliwość mogła się następnie manifestować podczas tych uroczystości, np. w postaci kompozycji roślinnych.

Po kilkuletniej aktywności w Lucimiu członkowie „Grupy Działania" stwierdzili, że efektem ich prac jest pojawienie się zespołu zmian kulturowo-społecznych w lokalnym środowisku. W ten sposób zaistniała między innymi nowa jakość nazywana przez artystów „nową sztuką ludową"[27]. Z punktu widzenia twórców, konstytuować miały ją elementy wywodzące się z lokalnej tradycji oraz pochodzące z kultury masowej, a także propozycje „Grupy Działania". Sztuka ta powstała z potrzeby środowiska lokalnego i dla niego, a nie dla świata zewnętrznego. Miała ona wiązać lokalną wspólnotę wokół podzielanych przez nią wartości i odgrywać istotną rolę w budowaniu jej tożsamości oraz poczucia godności. Czyniła też Lucim i jego mieszkańców jedynymi w swoim rodzaju. Twórcy prorokowali, że „nowa sztuka ludowa" lokalnych społeczności będzie jedną z dróg rozwoju kultury w przyszłości (Chmielewski W. 1985a, s. 64).

Jak twierdzili twórcy, jedną z charakterystycznych cech zdefiniowanej przez nich „nowej sztuki ludowej" było to, że celem działań artystów przestawała być sztuka, stanowiła ona jedynie środek do osiągnięcia innych celów. Ważniejsze stawało się w niej to, że „są do załatwienia konkretne sprawy w życiu społecznym i kulturalnym wsi: odbudowa więzi międzyludzkich, wzmacnianie więzi ze wsią rozbudzanie poczucia godności własnej, podtrzymywanie i wzbogacanie świąt lucimskich" (Chmielewski W. 1985, s. 69).

[26] Na podstawie wypowiedzi Wiesława Smużnego z filmu Katarzyny Sędek pt. *Rok Polski*.
[27] Z punktu widzenia znawców tzw. sztuki ludowej użycie tego terminu w kontekście działań lucimskich może budzić zastrzeżenia. Dali temu wyraz Aleksander Jackowski, Ewa Korulska i Hanna Szewczyk (1995, s. 27).

Na kształt twórczości artystów związanych z Lucimiem oraz jej kolejne przeobrażenia zasadniczy wpływ wywarło to, że wybrali oni jedno, określone miejsce jako przestrzeń swych poszukiwań i działań oraz długoletni związek z konkretną społecznością. Była to – w mniemaniu samych twórców – jedna z ważniejszych cech wyróżniających ich formację na tle innych alternatywnych grup związanych z działalnością teatralną i parateatralną przełomu lat 70. i 80. ubiegłego wieku. Preferowały one bowiem w swoich twórczych poszukiwaniach „bycie w drodze", okresowe odwiedzania miejsc, które uważały za będące źródłem teatru. Po kilku latach działalności w Lucimiu, tak widział tę kwestię Witold Chmielewski:

[i]ntuicyjnie poczuliśmy potrzebę zatrzymania się w miejscu. Bycie w podróży oznaczało odwiedzanie wielu miejsc za cenę krótkiego i powierzchownego z nimi kontaktu. Zatrzymaliśmy się, naszą stacją stał się od 1977 roku Lucim. Nie pokonujemy geograficznych przestrzeni, nie poruszamy się po kulturach ze Wschodu i Zachodu. Nie docieramy do odległych, nęcących czystością i egzotyką źródeł. W Lucimiu mieszkają ludzie, tam są ich domy rodzinne, ich korzenie, ich tradycja i kultura, tam są ich źródła. Niektóre źródła już wyschły, inne są tylko przysypane, z niektórych wartko jeszcze wypływa woda. Nie jest ona źródlanie czysta i nieskażona. Pełno w niej brudu, ziemi, jakiś szczątków, czuć gnojówkę, nie brak w niej też jest „potu, łez i krwi", ale to też jest woda (Chmielewski W. 1985, s. 69).

W związku z tym, iż artyści uznali, że mieszkańcy Lucimia stali się zaangażowanymi współtwórcami ich przedsięwzięć, istnienie „Grupy Działania" wydało im się już niepotrzebne i jesienią 1981 roku zdecydowali się na jej samorozwiązanie. Był to gest o symbolicznym wręcz charakterze, przypieczętowywał zniesienie – w ich przekonaniu – granicy pomiędzy zespołem artystów a lokalną społecznością. W miejsce animującej działalności „Grupy" pojawia się praktyka powoływania komitetów przy realizacji poszczególnych przedsięwzięć (Chmielewski W. 1985a, s. 69).

Twórcy zdawali sobie sprawę, że ich obecność w Lucimiu może być interpretowana przez obserwatorów z zewnątrz jako modna wśród artystów i inteligentów lat 70. ubiegłego wieku praktyka, polegającą na zakupie daczy na wsi i spędzaniu tam wolnego czasu. Rola mieszkańców wsi zazwyczaj ograniczała się wówczas wyłącznie do dostarczania przybyszom

z miasta świeżej, wiejskiej żywności oraz urozmaicania im imprez swoją obecnością w roli „egzotycznej ciekawostki". W gruncie rzeczy nikt z takich „miastowych" wypoczywających „na łonie natury" nie interesował się głębiej życiem wioskowej społeczności. Artyści związani z Lucimiem bardzo krytycznie oceniali taki sposób funkcjonowania i zdecydowanie się od niego odcinali. Mocno akcentowali, że ich obecność na wsi ma zupełnie inny charakter, ponieważ nie egzystują obok lokalnej społeczności, zadomowili się w niej, stali się do pewnego stopnia jej członkami, interesowali się jej losami i angażowali się w jej życie kulturalne (Chmielewski W. 1985, s. 62). Dzięki realizowaniu artystycznych przedsięwzięć wraz z mieszkańcami Lucimia mieli okazję bliżej ich poznać. Twórcy podkreślali, że dzięki temu zauważyli, że lucimska społeczność jest zbiorowością indywidualności, a nie, jak sugerują dominujące stereotypy na temat ludzi mieszkających na wsi, wspólnotą złożoną ze zunifikowanych jednostek[28].

Od czasu do czasu twórcy prezentowali swoje lucimskie działania w postaci dokumentacji fotograficznej, filmowej oraz zarejestrowanej na slajdach w miejskich galeriach, czyli w świecie zewnętrznym. W relacji Anny Kunczyńskiej-Irackiej na temat wystawy pt. *Sygnały z Lucimia* w bydgoskim BWA w 1989 roku można natrafić na informację, że na zorganizowanym z tej okazji spotkaniu z artystami gośćmi byli współpracujący z nimi mieszkańcy Lucimia. Ze wsi przyjechało ponad 40 osób, przywiozły bukiety kwiatów z własnych ogrodów, które ułożyły przy instalacji „swoich" artystów, odśpiewały kilkanaście piosenek o Lucimiu. Następnie obejrzały z uwagą fotografie prezentujące ich wieś oraz pokaz slajdów o Lucimiu – wszystko szeroko komentując (Kunczyńska-Iracka 1990, s. 61). Przyjazd grupy lucimian do galerii i tak aktywny jej udział w spotkaniu może świadczyć o tym, że identyfikowała się ona z działaniami artystów i była dumna z udziału w nich.

[28] Na podstawie wypowiedzi Witolda Chmielewskiego w filmie Katarzyny Sędek pt. *Rok Polski*.

W związku z tym, że w Lucimiu wiele się działo, coraz bardziej odczuwalny był brak miejsca, w którym tak dynamiczne życie kulturalne mogłoby się rozgrywać. Na początku lat 80. zeszłego wieku rozpoczęła się więc budowa *Domu Ludowego*. Artyści byli bardzo zaangażowani w to przedsięwzięcie, szczególnie w opracowywanie jego strony wizualnej. Dzięki nim projekt *Domu* przygotował architekt Jan Sabiniarz, który dążył do tego, by budynek był wkomponowany w otoczenie, aby nawiązywał do lokalnej, tradycyjnej architektury. Takie podejście do kwestii zabudowy nie było w tamtym czasie popularne.

W 1983 roku, nie do końca widząc w działalności lucimskiej możliwość samorealizacji, ale również z powodów osobistych, Wasilewski i Maziec definitywnie wycofali się z aktywności w Lucimiu. Nie wpłynęło to w jakiś drastyczny sposób na wizję i potrzebę działania pozostałych artystów. Sytuacja zmieniła się natomiast w drugiej połowie lat 80. Nastąpiło wówczas pewne osłabienie aktywności środowiska lucimskiego jako całości, mniej osób było chętnych do organizowanie imprez, mniej mieszkańców na nie przychodziło. W tym samym czasie bracia Chmielewscy zaczęli angażować swój potencjał twórczy poza Lucimiem, w Górce Klasztornej. W związku z tym mieli mniej czasu i energii, by animować dotychczasowe środowisko. Zdali sobie również sprawę, że aby zmiany w lokalnej społeczności były autentyczne i trwałe powinny wynikać z dobrowolnych i w miarę samodzielnych działań jej samej (W. Chmielewski 1985a, s 69).

Ponowne bardzo silne ożywienie życia w Lucimiu miało miejsce pod koniec lat 80. i w pierwszej połowie lat 90. ubiegłego wieku, a związane było między innymi z realizacją projektu powstania we wsi pierwszej polskiej *telechaty* – nowoczesnego ośrodka informacyjno-telekomunikacyjnego[29]. Miał on być wyposażony w sieć komputerową i

[29] Idea *Telechaty* narodziła się w latach 80. XX wieku w Szwecji, jako antidotum na zjawisko odpływu młodych ludzi z terenów północnych do miast na południu tego kraju. Autorem tej koncepcji był Henning Albrechtsen. Bardzo duży nacisk kładł on na konieczność zaangażowania

telekomunikacyjną[30] służącą zaspokajaniu potrzeb mieszkańców wsi i okolicy. Dzięki dostępowi do nowoczesnych systemów przetwarzania informacji *telechata* miała gwarantować uczestnictwo w społeczeństwie informacyjnym oraz pomóc we wprowadzaniu licznych przemian społecznych, kulturalnych i ekonomicznych nie tylko w Lucimiu, ale na obszarze całej gminy Koronowo (Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 49). Przewidywano, że dzięki niej nastąpi poprawa systemu telekomunikacyjnego, możliwy będzie dostęp do różnego rodzaju usług (bankowych, pocztowych, telekomunikacyjnych) informacji, porad, szeroko rozumianej edukacji. Za pomocą systemu teleinformatycznego mieszkańcy mieli m.in. robić zakupy, analizować ceny zbytu produktów rolniczych na rynku krajowym i zagranicznym a także uzyskiwać specjalistyczne porady (Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 49). Wierzono również, że zorganizowanie *telechaty* w Lucimiu przyczyni się do zwiększenia miejsc pracy, co w rejonie silnie dotkniętym bezrobociem miało bardzo istotne znaczenie.

W ośrodku miał pracować specjalnie do tego przygotowany personel. Miał on być nie tylko wykształcony w zakresie wiedzy teleinformatycznej, ale także dobrze orientować się w realiach środowiskowych, społecznych i gospodarczych Lucimia oraz okolicy. Planowano wyposażyć *telechatę* w system łączności telekomunikacyjnej oparty na telefonii komórkowej i telefaksach (dokładne dane patrz: Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 50). Na tamte czasy były to w Polsce bardzo nowoczesne rozwiązania. Nie funkcjonowały one na zapóźnionych i zaniedbanych pod względem teleinformatycznym obszarach wiejskich, ani nawet w zurbanizowanych

członków lokalnej społeczności w funkcjonowanie *telechaty*. To oni mieli określać, z jakich zasobów i możliwości centrum teleinformatycznego będą korzystać. Lokalna społeczność miała decydować o zakresie i sposobie działania „swojego" ośrodka informacyjno-telekomunikacyjnego, zgodnie z własnymi potrzebami oraz specyfiką (Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 44-45). Dokładny opis idei *telechaty*, jej historii i prób realizacji jej koncepcji w Polsce można znaleźć w artykule Andrzeja Kalety i Kazimierza Wieczorkowskiego pt. *Telechata jako instrument kulturowej odnowy wsi* (1993; patrz także Gosieniecka 1996, s. 95-101).

[30] Szczegóły dotyczące wyposażenia technicznego zawiera tekst Kalety i Wieczorkowskiego (1993, s. 43-52).

centrach. W ośrodku miało powstać świetnie wyposażone laboratorium komputerowe, służące prowadzeniu szkoleń, umożliwiające dostęp do informacji oraz wykorzystywanie komputerów w edukacji, ale także pozwalające na swobodne korzystanie z poczty elektronicznej.

Na wybór Lucimia ogromny wpływ miało to, że artyści, którzy zaczęli od 1989 roku funkcjonować pod nazwą „Grupa 111", byli już dobrze znani, nie tylko w środowiskach artystycznych, czy zajmujących się animacją kulturalną, ale także związanych z badaniem i rozwojem obszarów wiejskich. Oto jak uzasadniano wybór Lucimia na miejsce realizacji projektu:

[w]ybierając Lucim, jako miejsce realizacji pierwszego polskiego programu rewitalizacji wsi, mieliśmy na uwadze podejmowane bez mała od 20 lat działania „Grupy 111" („Akcja Lucim") nakierowane na odbudowę tożsamości kulturowej jego mieszkańców. Uznaliśmy, że ten jedyny w swoim rodzaju eksperyment artystyczno – społeczny realizowany przez grupę artystów plastyków z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Witold i Bogdan Chmielewscy, Wiesław Smużny) stanowi istotne wzmocnienie programu, w którym (...) przywrócenie mieszkańcom własnej podmiotowości przez wydobycie i dowartościowanie ich własnej tradycji kulturowej stanowi jedno z centralnych zadań całego przedsięwzięcia (Kaleta 1996, s. 40).

Zakładano też, że długoletnie działania artystów w Lucimiu stworzą „szansę zaangażowania sił lokalnych na skalę trudną do osiągnięcia w innych społecznościach wiejskich" (Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 48). Wydaje się również, że twórcy mogli być postrzegani jako osoby odpowiednie do pełnienia roli pośredników pomiędzy lokalnym środowiskiem a przybywającymi z zewnątrz specjalistami. Artyści bardzo intensywnie zaangażowali się w działania na rzecz realizacji projektu. Po pierwsze, w koncepcji rewitalizacji obszarów wiejskich idealnie mieściła się prowadzona przez nich działalność. Po drugie, projekt – podobnie jak aktywność „Grupy 111" – miał charakter misji ratowniczej, efektem obu miała być tętniąca życiem wieś. Ponadto, realizacja przedsięwzięcia wydawała się być ogromną szansą dla Lucimia.

W 1990 roku powstało *Stowarzyszenie Telechata Polska*, które miało zajmować się organizowaniem centrum teleinformacyjnego nie tylko w tej

wsi, ale również w innych, tworząc w ten sposób sieć *telechat* na terenie kraju. W stworzenie ośrodka teleinformatycznego w Lucimiu zaangażowany był pomysłodawca tej koncepcji. Kilka razy osobiście odwiedził wieś. Ustalono, że *Telechata* będzie zlokalizowana w budowanym w tym czasie lucimskim *Domu Ludowym*. W związku z tym, miał on zmienić swoje planowane dotychczas funkcje i przekształcić się w Europejski Dom Wiejski (Kaleta, Wieczorkowski 1993, s. 48). Jego powstanie miało być finansowane ze środków Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej.

Idea *telechaty* była jednym z elementów szerszego programu odnowy wsi Lucim realizowanego przez międzynarodowy zespół badaczy współpracujących z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu Ten z kolei wchodził w skład większego projektu rewitalizacji obszarów rustykalnych Europy (Kaleta 1996, s. 39). W programach tego typu bardzo mocno podkreśla się konieczność utrzymania równowagi pomiędzy środowiskiem a gospodarką człowieka, którą można osiągnąć między innymi poprzez rozwój rolnictwa ekologicznego i agroturystyki. Również w programie przygotowanym dla Lucimia te dwa elementy zajęły istotne miejsce (Zysnarska 1996, s. 66-76; Maciąg 1996, s.77-85).

Okres realizacji projektu związanego z rewitalizacją Lucimia to dla wsi czas licznych wizyt naukowców, urzędników różnego szczebla oraz dziennikarzy, a także kilku polsko-niemieckich obozów naukowo-badawczych, w trakcie których analizowano między innymi stan środowiska przyrodniczego i społecznego wioski.

Tyle na temat projektu stworzenia *telechaty* w Lucimiu oraz przygotowań do jego realizacji można znaleźć w tekstach publikowanych w latach 90. ubiegłego wieku przez badaczy zaangażowanych w urzeczywistnianie tego przedsięwzięcia. Trudno już jednak trafić na

informacje o kolejnych etapach realizacji pomysłu, jego zakończeniu i efektach, a także o roli artystów w realizacji projektu.

Okres prac nad powołaniem do życia w Lucimiu centrum teleinformatycznego to czas entuzjazmu, ale również rozbudzonych nadziei i oczekiwań. Niestety, z wielu różnorakich przyczyn, we wsi nie powstała *telechata*. Daremne okazałyby się również poszukiwania zmian w życiu wsi, które, według oczekiwań badaczy i artystów, miały zajść pod wpływem funkcjonowania tego ośrodka. Projekt nie został zrealizowany. Złożyło się na to wiele różnorakich przyczyn, głównie o charakterze zewnętrznym, systemowym. Do tej pory również nie wykończono ostatecznie i nie oddano oficjalnie do użytku *Domu Ludowego*[31]. Jedynym widocznym i czytelnym śladem pomysłu zorganizowania *telechaty*, który można odnaleźć w Lucimiu, jest drewniana tablica z logo i anglojęzyczną nazwą *Międzynarodowego Stowarzyszenia Telechat*, wisząca na jednej ze ścian miejscowego *Domu Ludowego*. Szeroki program rewitalizacji, w ramach którego miały się rozwijać w wiosce uprawy ekologiczne i agroturystyka, również nie był kontynuowany. Żaden z rolników nie zdecydował się na przestawienie swoich upraw na ekologiczne, nikt też nie zaczął prowadzić gospodarstwa agroturystycznego.

W połowie lat 90. ubiegłego wieku aktywność zespołowa nowoosadników zaczęła ustępować działaniom indywidualnym poszczególnych twórców realizowanym również poza Lucimiem. I mimo że „Grupa" do dzisiaj nie ogłosiła swojego rozwiązania, to trudno mówić, by nadal istniała i działała w Lucimiu jako całość. Jej członkowie przestali już również być – w takim samym stopniu jak dawniej – zaangażowani w życie wsi. Wpłynęło na to wiele czynników. Prawdopodobnie znaczącą rolę odegrała tu również kwestia niezrealizowania projektu *telechaty*.

[31]Należy zaznaczyć, że mimo to odbywają się w nim imprezy kulturalne, jest też wynajmowany na uroczystości rodzinne.

Artyści, wiążąc swoje życie z Lucimiem, przeszli drogę od fascynacji miejscem – wiejską siedzibą, przez włączenie się w życie mieszkańców wsi, głównie poprzez prezentację swojej twórczości i animowanie lokalnego środowiska, po przygotowanie i próbę realizację dużego projektu społecznego rewitalizacji wsi. Sami twórcy postrzegali swoją obecność w Lucimiu jako proces prowadzący od działań „akcjonerskich" ku długofalowym, w których uwzględnia się oczekiwania lokalnego środowiska i poszukuje „wspólnego mianownika".

Decydując się na działalność w Lucimiu osiągnęli poczucie wolności, przede wszystkim od „układu artystycznego" – a trzeba pamiętać, że w czasach PRL-u było to bardzo trudne. Zyskali również głębokie przekonanie, że ich twórczość jest istotna społecznie i potrzebna – to natomiast było szczególnie ważne w kontekście kryzysu i alienacji sztuki w latach 70. ubiegłego wieku. Poza tym, animując tak niewielkie środowisko, mogli mieć poczucie wpływu na rzeczywistość i tego, że przeobrażanie jej zgodnie ze swoim wizjami jest możliwe. Ich program i postawa miały niewątpliwie prospołeczny charakter, wszystkie ich działania były skoncentrowane na lokalnej społeczności. Byli zainteresowani opiniami i sugestiami jej członków dotyczącymi twórczości i aktywności. Świadczyć o tym może choćby praktyka przeprowadzania wywiadów i ankiet. Warto podkreślić tego typu stanowisko, ponieważ w świecie nowoosadników nie zawsze ma ono miejsce.

Lucim stał się miejscem centralnym, jeśli nie życia twórców, to bez wątpienia ich twórczości. W tekstach dotyczących działalności artystów w Lucimiu, życie kulturalne wsi jest prezentowane w dużej mierze jako ich kreacja, ich żywe dzieło. Co prawda, podkreśla się, że powstało ono przy współudziale mieszkańców, ale w gruncie rzeczy to przecież oni, artyści, najpierw wybrali to miejsce. Zdiagnozowali jego stan jako „sytuację zerową" i zdecydowali się je ratować angażując się w działania o charakterze animującym. Artyści oscylowali na granicy sztuki i tzw.

zwyczajnego życia wierząc, że swoimi działaniami granicę tę przekraczają. Wydaje się, że rzeczywiście mniej lub bardziej przybliżali te dwa obszary do siebie, zmniejszając – tak boleśnie przez niektórych z nich odczuwany – dystans pomiędzy nimi, trudno jednak stwierdzić, że udało się im to całkowicie. Sztuka prawdziwa, ważna miała rodzić się tam, gdzie jej dotychczas brakowało, czyli w życiu mieszkańców Lucimia. Co ciekawe, wspomniani artyści nigdy nie poruszali tej kwestii w odniesieniu do swojego własnego zwyczajnego życia, nigdy nie pisali o swoim codziennym bytowaniu na wsi. To także ich wyróżnia na tle innych nowoosadników. Dążyli do tego, by sztuka stała się elementem życia społeczności lucimskiej, aby była bliską jej formą ekspresji i działała na nią integrująco.

WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Jak już wspominałam, Hanna Szewczyk, dyskutując o fenomenie lucimskim w połowie lat 80. zeszłego wieku, stwierdziła, że najbardziej interesujące dla niej jest to, jakie ślady działań animowanych przez artystów będzie można odnaleźć w kulturze Lucimia za 20 czy 30 lat (Szewczyk i inni 1985, s. 46), Idąc tropem wyznaczonym przez to zdanie, ale zawężając jego zakres, można zapytać, jakie ślady obecności artystów można znaleźć w pamięci członków społeczności lucimskiej po latach?

W związku z tym że, intensywna obecność i działalność artystów jako grupy w Lucimiu należy do przeszłości, kluczową kategorią, jaka się pojawia przy próbie od-tworzenia historii nowoosadnictwa w tej wsi z perspektywy środowiska lokalnego, jest pamięć.

Moje propozycje rozmów na temat działalności artystów w Lucimiu spotykały się ze zróżnicowanymi postawami. Część z indagowanych w ogóle odmawiała dialogu i tu pojawiły się dwa typy uzasadnień. Po pierwsze, deklarowano brak wiedzy, czy raczej brak pamięci zbyt odległych wydarzeń, po drugie, brak zainteresowania proponowanym tematem. Jednocześnie część z tych osób wskazywała na ludzi w Lucimiu, do których powinnam się udać, jako że posiadają oni odpowiednie kompetencje i na pewno zdecydują się na wywiad[32]. Na tej podstawie można wyróżnić dwie grupy. Większa z nich nie była zainteresowana formowaniem, a na pewno udostępnianiem mi narracji na temat artystów. Mniejsza zaś, którą można nazwać grupą aktywistów, z perspektywy członków pierwszej, dysponowała odpowiednią wiedzą na interesujący mnie temat[33]. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem przyznawania przez jedną grupę innej monopolu na wyrażanie pamięci zbiorowej. I to właśnie ten jej rodzaj jest postrzegany jako wart udostępniania osobom z zewnątrz.

[32] Robiła tak również część osób, które decydowały się na rozmowę ze mną.
[33] Zjawisko o podobnym charakterze, choć występujące w odmiennym kontekście, bo związanym z kreowaniem lokalnej historii Wojnicza, opisywał Czesław Robotycki (1998, s. 55).

Reakcje na przeprowadzenie wywiadów są o tyle ważne, że wyrażenie zgody lub odmowa same w sobie mają już charakter znaczący i wskazują na rodzaj stosunku do przeszłej obecności artystów oraz stopień przywiązywania do niej wagi w kontekście własnej biografii i społeczności.

Część osób, które wyraziły zgodę na przeprowadzenie wywiadu nie zgadzała się jednak na jego rejestrację. Najczęściej miało to miejsce w przypadku, kiedy oceny działalności artystów i jej konsekwencji dla wsi były negatywne. Osoby te decydowały się na zwerbalizowanie i udostępnienie mi swojej narracji, ale chciały, by miała ona charakter ulotny. Kolejną grupę stanowili ludzie, którzy reagowali pozytywnie na propozycję rozmowy, zgadzając się również na jej nagrywanie. Często budowali oni bardzo długie, obfite i barwne narracje, ale i na tym poziomie pojawiały się kolejne różnice w postawach. Prowadząc wywiady miałam udział w budowaniu narracji poszczególnych rozmówców. Już samo zogniskowanie uwagi na artystach zakreślało pożądany przeze mnie jej zakres tematyczny. Również pytania, które zadawałam sugerowały pewne tropy. Część rozmówców ignorowała proponowane przeze mnie „reguły gry", w konsekwencji ich narracje odbiegały od proponowanych przeze mnie wątków i krążyły wokół różnych istotnych i – co znaczące – ważniejszych dla narratorów problemów. Część rozmówców jednak dzieliła się ze mną opowieściami rzeczywiście zorganizowanymi wokół postaci artystów oraz ich działalności, i mimo że tu również pojawiały się wątki poboczne, to nigdy nie były one dominujące. O treści oraz długości opowieści decydowały przede wszystkim stopień zaangażowania rozmówcy w realizację działań animowanych przez artystów oraz związana w dużej mierze z tym intensywność kontaktów z twórcami. Na to zaś wpływało kilka mogących się krzyżować i nakładać na siebie czynników. Po pierwsze, poczucie kompetencji i obowiązku wypływające z pełnionych funkcji w lokalnej społeczności, w tym również w oficjalnej strukturze władzy. Ogromną rolę odgrywa tutaj postrzeganie działalności artystów

poprzez pryzmat kategorii sztuki i szerzej – kultury[34], tę zaś traktuje się jako wartość samą w sobie, nie wymagającą uzasadnienia. Władza[35] ma obowiązek o nią dbać i stwarzać warunki umożliwiające mieszkańcom dostęp do niej. Po drugie, umiejętność i potrzeba odbioru sensów zawartych w realizacjach artystów i walorów estetycznych wiążąca się z kapitałem kulturowym poszczególnych członków społeczności. Po trzecie, pewien typ wrażliwości na wypowiedź artystyczną nie wynikający z kapitału kulturowego, ale z indywidualnych cech charakteru.

Skupię się na prezentacji i analizie szczególnie istotnych wątków tematycznych, które przewijały się w narracjach moich rozmówców, a mianowicie na motywie obecności artystów w Lucimiu oraz motywie ich działań artystycznych, a także działań o charakterze społecznym. Oczywiście wątki te łączą się ze sobą. Trzeba poza tym wziąć pod uwagę, że – jak już zaznaczyłam – duży wpływ na pojawienie się tych, a nie innych treści w narracjach miały pytania zadawane przeze mnie w trakcie wywiadów.

Stopień znajomości imion i nazwisk artystów wśród moich rozmówców był zróżnicowany. Część z nich doskonale się w tej materii orientowała, potrafiła wymienić wszystkich, łącznie z postaciami dwóch fotografików, którzy zaprzestali działalności w Lucimiu na początku lat 80. ubiegłego wieku. Zdarzały się jednak osoby, które miały problemy z wyliczeniem wszystkich artystów. Czasem deklarowały, że znają ich z widzenia i nawet jeśli nie pamiętają ich imion i nazwisk, to każdego z nich rozpoznają. Jeśli chodzi o określenia zbiorowe, to najczęściej przewijała się nazwa „Akcja Lucim”[36] oraz „Grupa Działania”[37], nie stosowano natomiast prawie wcale określenia „Grupa 111”[38]. Duża część rozmówców określała

[34] Chodzi tu o wąskie, wartościujące rozumienie kultury.
[35] Mam tu na myśli lokalną, oficjalną strukturę władzy.
[36] Nazwa rocznych działań artystycznych realizowanych we wsi w 1977 roku. Inicjowały one twórczą obecność artystów w Lucimiu.
[37] Nazwa, pod którą artyści funkcjonowali w latach 1978-1981.
[38] Nazwa przyjęta przez artystów w roku 1989. W skład grupy nie wchodzili już Wasilewski i Maziec.

twórców po prostu mianem artystów. Niektórzy wspominali, że na początku, kiedy ci pojawili się w Lucimiu, nazywano ich również studentami, mówiono np. „studenci przyjechali"(wyw. 7L). Słaba orientacja w ewoluowaniu nazwy grupy oraz jej przyczynach może świadczyć o nieistotności tych kwestii dla lokalnego środowiska.

Pamięć o pierwszym spotkaniu z artystami w większości przypadków jest „rozmyta". Od czasu pojawienia się ich we wsi upłynęło prawie 30 lat. Pytani o tę kwestię zazwyczaj zamykali sprawę krótkim „nie pamiętam". Tylko niektórzy byli w stanie lub próbowali to ustalić i wskazywali, że miało to miejsce na *zebraniu*[39]. Pierwszą reakcją na pojawienie się artystów w Lucimiu była ciekawość. Towarzyszyła ona również pierwszym akcjom twórców. Świetnie obrazują to słowa jednej z zaangażowanych we współpracę lucimianek: ludzie mówili między sobą „oj, po co oni tu przyjechali, a co tu będą robić, no bo to dla wszystkich była nowość, bo jeżeli takie coś [wcześniej] się [tutaj] nie działo"[40] (wyw. 19L), oraz słowa innej, równie zaangażowanej, osoby: „[o]ni działali, my żeśmy wszyscy chodzili, bo to było ciekawe, nie, dla ludzi (...), każdy na płotach, na wszystkim ludzi [było] pełno" (wyw. 1L).

Inną perspektywę ma osoba, której uczestnictwo w działaniach przypada na okres, kiedy artyści byli już zadomowieni w Lucimiu:

Nie pamiętam kiedy się zetknąłem z [artystami], to było dla mnie (...) coś zupełnie naturalnego, jakby część życia Lucimia, (...) to [nie] było dla mnie nic nadzwyczajnego, tylko (...) takie święto[41] (...), które było po prostu w kalendarzu, miało tak być, to było normalne dla mnie, ja przychodziłem po prostu na [ich] działania (...), byłem odbiorcą działań i nawet nie zastanawiałem się, że to jest coś niespotykanego, to znaczy wiedziałem, że to jest niespotykane gdzie indziej, że to jest tylko tu w Lucimiu u nas, ale z drugiej strony, to było już tutaj naturalne (wyw. 12L).

Odmienność wyglądu artystów (brody, u niektórych długie włosy, odzież), która mogła budzić w małej społeczności zainteresowanie, z

[39] Chodzi o specjalnie zwołane zebranie wiejskie, na którym artyści zaprezentowali koncepcję „Akcji Lucim".
[40] Wszystkie cytowane wypowiedzi pochodzą z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów zarejestrowanych na kasetach magnetofonowych, Taśmy te są przechowywane w moim archiwum prywatnym.
[41] Mowa o świętach animowanych przez artystów w Lucimiu.

dzisiejszej perspektywy nie jest podkreślana. Prawdopodobnie łączy się to z oswojeniem obecności twórców poprzez te wszystkie minione lata. Dużą rolę w tej kwestii mogła odegrać również sama kategoria *Artysty*, do której postacie twórców były przypisane. Zaklasyfikowanie nowej osoby do odpowiedniej kategorii pozwala ludziom uzasadnić jej odmienność i przejść nad nią do porządku dziennego. Wykrystalizowana pod koniec XIX wieku w kulturze nowożytnej i egzystująca do dzisiaj, również na poziomie świadomości potocznej, figura artysty jako kogoś odmiennego, oryginalnego, wyrastającego ponad przeciętność także spełnia taką rolę. W tej perspektywie artysta nie tylko może, lecz nawet powinien być inny.

Powód, dla którego artyści wybrali na swoją działalność Lucim nie jest dla wszystkich jasny. Większość twierdzi, że nie wie, jakie były tego przyczyny, niektórzy próbują to uzasadniać tym, że Lucim się artystom po prostu spodobał. Osoby, które miały bliższe kontakty z twórcami wskazują, że decydującą rolę odegrał zakup domu na Kadzionce[42] przez braci Chmielewskich.

Uzasadnienia postępującego z czasem spadku zainteresowania działalnością artystów i uczestnictwa w inspirowanych przez nich projektach są różne. Od wskazania na zwiększenie się repertuaru dostępnej rozrywki, m.in. przez pojawienie się video, większej liczby programów telewizyjnych, poprzez zmniejszenie się atrakcyjność propozycji twórców, czy zmianę w postawie ludzi w stosunku do aktywności na płaszczyźnie społecznej w ogóle i wycofanie się ich w obszar życia prywatnego po odejście pokolenia, które wykazywało dużą aktywność. Trzeba wziąć pod uwagę, że działalność artystów jako grupy rozpoczęła się pod koniec lat 70. i trwała do połowy lat 90. W tym czasie miała miejsce zmiana ustroju państwa i wiele związanych z nią przekształceń ekonomiczno-gospodarczych oraz społecznych, których konsekwencje mieszkańcy Lucimia odczuwają do dzisiaj. Jedną z najbardziej dotkliwych jest wysoki

[42] Nazwa jednej z części Lucimia.

stopień bezrobocia. W latach 90. ubiegłego wieku zwolnionych z pracy zostało wielu dwuzawodowców pracujących w pobliskim Koronowie czy Bydgoszczy. Duża część mieszkańców straciła też zatrudnienie w wyniku likwidacji miejscowego PGR-u (Duthweiler 1996). To jeszcze bardziej pogłębiło i tak już istniejący podział pomiędzy rolnikami indywidualnymi i pracownikami dawnego PGR-u. Odwołując się do koncepcji Pierre'a Bourdieu można powiedzieć, że *habitusy* mieszkańców Lucimia ukształtowane w okresie PRL nie sprawdziły się w nowych warunkach, a ludzie zaczęli dotkliwie doświadczać dysonansu pomiędzy ich dotychczasowymi sposobami radzenia sobie w świecie a nową sytuacją (Bourdieu, Wacquant, 2001, s. 100-131). W swoich narracjach rozmówcy wyraźnie dzielą czasy na dawne i obecne. Przypisują im też odmienny charakter i jakość. W trakcie rozmów jest to podkreślane za pomocą sformułowań: „zmieniły się czasy" (wyw. 7L), „ludzie się zmienili" (wyw. 20L), „ludzie są teraz inni" (wyw. 19L), „wtedy ludzie byli jacyś inni" (wyw. 12L). W tym kontekście pojawia się również nostalgia za minionym oraz idealizowanie czasu przeszłego, szczególnie jeśli pokrywa się on z okresem młodości rozmówców[43]. Przez pryzmat tego podziału jest też widziana działalność artystów. Masowe uczestnictwo w animowanym przez nich życiu kulturalno-społecznym wsi jest sytuowane w „dawnych czasach" oraz na przełomie „nowego" i „starego", kiedy nadzieje, że zmiany będą korzystne były jeszcze duże a ich negatywne konsekwencje nie były znane.

W narracjach moich rozmówców poruszany był także wątek braku wspólnych działań wszystkich artystów z mieszkańcami Lucimia w okresie, w którym prowadziłam badania. Ograniczano się raczej do stwierdzania faktu wycofania się poszczególnych artystów z aktywności we wsi. Niektórzy pamiętają, że najpierw znikli Stanisław Wasilewski i Andrzej Maziec. Warto podkreślić, że tym postaciom poświęca się w opowieściach

[43] Warto zwrócić uwagę, że takie bezwarunkowe pozytywne waloryzowanie przeszłości jest jedną z typowych cech myślenia w ramach kultury typu ludowego (patrz: Robotycki 1992, s. 22-23).

niewiele uwagi, prawdopodobnie ze względu na bardzo duży upływu czasu (ponad dwadzieścia lat) od momentu ich wycofania się z aktywności w Lucimiu. Potem zniknął Witold Chmielewski. Wielu podaje jako powód jego wyjazd do Warszawy, gdzie ma cały czas pracować *przy Małych Ojczyznach*[44]. Wycofał się również z organizowania i uczestnictwa w masowych imprezach wioskowych Bogdan Chmielewski, choć jest on najczęstszym bywalcem Lucimia (sporo czasu spędza w domu na Kadzionce). Niektórzy z rozmówców orientują się, że w przestrzeni Lucimia są przez niego obecnie realizowane kameralne wydarzenia artystyczne. Niewielka część, najbardziej zainteresowanych, jest zapraszana do brania udziału w nich. W narracjach moich rozmówców, należących do grupy lokalnych aktywistów, przy omawianiu wątku wycofywania się poszczególnych twórców wyczuwalny jest pewien żal. Jednocześnie, w tym kontekście, mocno się podkreśla i bardzo ceni obecność i zaangażowanie Wiesława Smużnego w niektóre z wioskowych imprez. Jest ona postrzegana w kategoriach wierności wsi i grupie.

W pamięć większości moich starszych rozmówców najbardziej wryły się niektóre z realizacji prezentowanych w ramach pierwszego spektakularnego działania artystów „Akcja Lucim" oraz pierwsze realizacje związane ze świętami. Wynika to najprawdopodobniej z faktu, że nigdy wcześniej tego rodzaju przedsięwzięcia nie miały miejsca w Lucimiu. To było coś kompletnie nowego, nie dającego się porównać z niczym znanym. W mechanizmach pamięci ogromną rolę odgrywa przecież prawo kontrastu, zapamiętuje się to, co niezwykłe. I tak na przykład, niektóre osoby przywoływały instalację z luster jako tę, która wywarła na nich bardzo duże wrażenie: „mi utkwił[a] [w pamięci] wystaw[a] luster, (...) przez tę naszą główną drogę między innymi były [poustawiane] lustra różn[ych] format[ów], wielkości, mniejsze, większe, [o różnorodnych] kształt[ach]"

[44] Chodzi o ogólnopolski program-konkurs Fundacji Kultury „Małe Ojczyzny – tradycja dla przyszłości". Witold Chmielewski był w latach 1993-1997 jego dyrektorem; siedziba programu znajdowała się w Toruniu.

(wyw. 20L). O trwałości wspomnienia pierwszego Świętego Wieczoru[45] również wydaje się decydować niezwykłość zapamiętanych wrażeń. Był on organizowany z dala od centrum wsi, w opuszczonym gospodarstwie, do którego trzeba było iść w ciemnościach, w ostry mróz, aż na tzw. Egipt [46]. „Tam kawał drogi [jest, dochodzimy] a tam krowy ryczą, świnie kwiczą, pani, moja córa z jeszcze jedną szukali, gdzie tu są te świnie, no tyle się naśmialiśmy, a oni mieli to nagrane, w ciemnościach ryczą, no [a] nigdzie ich nie ma, tych krów" (wyw. 7L). Jako zabawną ciekawostkę, wybijającą się oryginalnością na tle innych wydarzeń, dość często przywoływano też w opowieściach wątek „palenia świni" w trakcie „Popiołów". Organizowano je na rozpoczęcie postu. Artyści „zrobili sztuczną świnię i potem w tą świnię tam naładowali i alkohol, i kiełbasy, i wszystko, i to wszystko (...) [zostało] spalone" (wyw. 21L).

Kolejne akcje oswoiły już mieszkańców z obecnością artystów i ich realizacjami. Poza tym, jako że artyści z czasem zaangażowali się przede wszystkim w animowanie świąt związanych z kalendarzem liturgicznym i życiem rolników, ich działania wpisały się w charakterystyczną dla nich powtarzalność czasową i treściową. W związku z tym, w pamięci wielu rozmówców nie funkcjonują one jako wyodrębnione wydarzenia, ale raczej jako swoiste, rokrocznie się powtarzające ciągi. W ich narracjach poszczególne „Święte Wieczory", „Jany", Dożynki[47] – bo te święta właśnie najczęściej były przywoływane – zlewają się ze sobą. W narracjach o projektach artystycznych ponownie daje o sobie znać podział na tych, którzy należeli raczej do widzów wydarzeń, i tych, którzy włączyli się w ich przygotowania. Pierwsi ograniczają się do przywołania nazw poszczególnych imprez, przy czym często łączą ze sobą autorskie nazwy

[45] „Święty Wieczór" to „zadomowiona" wśród mieszkańców nazwa, nadana przez artystów spotkaniu, które było związane z Bożym Narodzeniem.
[46] Zwyczajowa nazwa jednej z części Lucimia.
[47] Święty Wieczór" (patrz przypis 45), „Jany" to prawdopodobnie skrócona wersja nazwy „Święty Jan – Wianki" nadanej przez twórców Nocy Świętojańskiej. Preferowana przez artystów nazwa „Święto plonów" nie wyparła powszechnej nazwy „Dożynki".

nadawane przez artystów i powszechnie używane nazwy świąt, opisy samych wydarzeń są najczęściej dość skromne. Znacznie mniej liczna grupa aktywistów pamięta o wiele więcej, wykazuje dużą znajomość projektów i nie tylko zna ich nazwy, ale również posługuje się nimi w swoich narracjach. Można na przykład usłyszeć: „na Świętym Wieczorze dostałam siew" (wyw. 19L)[48]. Opowiadają o przebiegu poszczególnych świąt, niektórzy omawiają je z detalami, jeszcze inni dołączają do tego komentarze dotyczące symboliki, którą w trakcie działań przedstawiali im artyści. Pewne miejsce w narracjach zajmują też wątki dotyczące przygotowania imprez. Wydarzenia pamięta się przez pryzmat czynności, które się w ich trakcie wykonywało. W przypadku kobiet mowa jest o przygotowywaniu, czyszczeniu, a szczególnie o dekorowaniu miejsc, w których imprezy się odbywały oraz o przygotowywaniu poczęstunku, pieczeniu ciast – to był obszar kobiecej krzątaniny przed i w trakcie imprez. Można tu mówić o czymś w rodzaju repetycji kobiecej krzątaniny domowej, ale w przestrzeni publicznej. W przypadku mężczyzn mowa jest głównie o czynnościach, które wymagały siły lub znajomości obsługi sprzętu (np. nagłaśniającego) oraz o organizowaniu transportu (np. na Kadzionkę, kiedy się tam odbywały „Jany"). W opowieściach osób z tej grupy jest też akcentowana i negatywnie oceniana bierność oraz brak zaangażowania innych mieszkańców w działania kulturalno-społeczne na rzecz wsi.

Szczególne miejsce w opowieściach niektórych kobiet zajmują kwestie dotyczące tworzenia różnego rodzaju dekoracji roślinnych. Wspomina się również aranżowane przez Wiesława Smużnego akcje związane z sianiem kwiatów i warzyw[49]. Ich efektem były żywe dekoracje

[48] Określenie 'siew' jest terminem stosowanym przez Wiesława Smużnego w działaniach związanych z programowym, czyli podlegającym ustalonym przez artystę regułom, sianiem kwiatów i warzyw. Pierwszy raz tego typu działanie było realizowane w Lucimiu w ramach projektu „Akcja Lucim [pt. „Siew-Plony (Uprawy programowane)]. Więcej na temat założeń patrz: W. Chmielewski 1977-1978, s. 49 i 75.
[49] Patrz przypis 46.

roślinne, najczęściej ze słoneczników, w przestrzeni wsi. Jedna z lucimianek uczestnicząca w tych projektach, kończąc swoją obszerną wypowiedź pełną uwag o kolorach i kształtach kwiatów, podkreśliła z przekonaniem i nieskrywanym zachwytem: „to było coś pięknego" (wyw. 19L). Akcje siania kwiatów korespondowały z lokalnymi praktykami uprawiania ogródków oraz ich estetycznymi waloryzacjami. Prawdopodobnie ze względu na to idea artysty mogła się zbiec z wiedzą i wrażliwością niektórych mieszkańców, a właściwie mieszkanek wsi, bo przecież ogród kwiatowy jest ich domeną. Zadbany, wypełniony ładnymi kwiatami jest traktowany jako wizytówka właścicieli. „Wątki roślinne" są przez rozmówczynie zazwyczaj kończone uwagą, że, niestety, praca związana z upiększaniem Lucimia nie była szanowana, bo jej efekty, bardzo szybko były niszczone przez miejscową młodzież. Jak tylko słoneczniki posiane w przestrzeni publicznej dorastały, były zrywane lub łamane.

Uprawiana i upowszechniana m.in. w Lucimiu przez Wiesława Smużnego *Magia liczb*[50] znalazła swoje odbicie w sposobie postrzegania rzeczywistości przez niektórych mieszkańców wsi. Dobrym tego przykładem mogą być następujące słowa jednej z lucimianek: „[Wiesław Smużny] w tym roku[51] przywiózł mi słoneczników, przywiózł mi tych słoneczników 21, przepraszam 25 na to 25-lecie[52] i tyle przez drogę poniszczył, że tylko się zostało 11. Ale 11! Pani sobie wyobraża! Jak ja mu to powiem, że 11 się przyjęło!" (wyw. 19L). Liczba roślin nie jest tu już traktowana neutralnie, jest znacząca. Autorka wypowiedzi wie, że ta informacja będzie ważna dla artysty, a ze względu na to – również dla niej.

[50] Nazwa jednego z działań Wiesława Smużnego, realizowanego w Lucimiu w ramach projektu „Akcja Lucim" (więcej na temat założeń patrz: W. Chmielewski i inni 1977-1978, s. 75). Jest ona stosowana przez niektórych lucimian w stosunku do różnych działań artysty, w których pojawiają się liczby.
[51] Mowa o roku 2003.
[52] Chodzi o 25-lecie Grupy Działania.

Obecność i działania artystów stały się dla kilku kobiet z Lucimia inspiracją do założenie zespołu, który zaczął występować na animowanych przez artystów imprezach. Grupa miała specjalne stroje. Śpiewała układane przez siebie piosenki, najczęściej do melodii znanych szlagierów[53], deklamowała lub czytała wiersze własnego autorstwa oraz powszechnie znane skecze. Duża część utworów była specjalnie układana „na okoliczność" danego święta. Ich treść dotyczyła uroczystości, Lucimia, poszczególnych jego mieszkańców, członków Grupy Działania, nawiązywała do bieżących wydarzeń[54]. Za ilustrację tej twórczości niech posłuży fragment utworu jednej z członkiń zespołu, która wręcz wyspecjalizowała się w układaniu tekstów okolicznościowych wierszy i piosenek:

(...) razu pewnego, przed kilku laty, nikt nie pamięta dokładnie daty, zjawiła się Grupa Działania i do kultury ludzi nakłania, i do kultury, i do tradycji, mamy już kilka tych kompozycji, jak święta nocka wianki na wodzie, także dożynki w pięknym pochodzie, jest doborowa także orkiestra, to gra Pan Zygmunt – to wnuk Sylwestra, ludzie piosenki chętnie śpiewają i taki zespół w Lucimiu mają, są też przyjezdne te domowiny, pół serca bliźniemu, pół dla rodziny i tak nam tylko tu dodać trzeba, że jak potrzeba to tylko nieba (...) więc się radujmy ludzie kochane, że w tej epoce nam żyć jest dane, nikt nie ma o tym jeszcze pojęcia co tu do dania i co do wzięcia, będą w historii o tym wspominać, że tu działała Akcja Lucimia[55].

Członkinie zespołu widzą swoją aktywność jako własny wkład we wzbogacenie animowanych przez artystów działań. Występowały po to, by było weselej i ciekawiej. Podkreślają jednak, że chociaż ich występy były raczej dobrze oceniana przez resztę mieszkańców wsi, to czasami dochodziły je też słowa krytyki.

Działania artystów, ich idea i symbolika, nie zawsze były dla mieszkańców wsi czytelne. Tak mówiła o tym jedna z lucimianek: „bo to początkowo nawet trochę niezrozumiałe było, jak[a] [jest tego]

[53] Oprócz melodii popularnych utworów często naśladowano również ich budowę (układ zwrotek itp.).
[54] Teksty piosenek i wierszy okolicznościowych, które powstawały w Lucimiu w trakcie działalności artystów same w sobie stanowią ciekawy przykład folkloru i zasługują na osobną analizę.
[55] Fragment pochodzi z utworu pt. *Ballada o Lucimiu*. Autorka tekstu nie życzyła sobie by podawać jej imię i nazwisko.

symbolik[a], więc musieli niektóre fakty tłumaczyć, co to oznacza co tamto, co jeszcze inne, [tak żeby było] bardziej przemawiające. (...) początkowo nawet sam język, którym oni się posługiwali to był taki obcy, nie przemawiający do wszystkich, więc nazwy, czy coś takiego próbowali właśnie jakoś tłumaczyć na taki powszechny język" (wyw. 20L). Inna kobieta stwierdziła: i "[c]hociaż my jesteśmy tyle lat z nimi związani, ale (...) niektóre sprawy, jak się widzi no to niewiadomo, co to ma znaczyć" (wyw. 19L). Z drugiej strony, pojawił się również głos kwestionujący możność, a nawet w ogóle potrzebę tłumaczenia działań artystycznych: „no jak odbierać tłumaczyli, tłumaczone było w miarę możliwości, [ale] tłumaczyć sztukę (...), to są często rzeczy niewytłumaczalne i często nie dające się tak opisać" (wyw. 12L), ponieważ aktywność twórców w Lucimiu należy do tego rodzaju działań artystycznych, które „wymyka[ją] się jakimś takim określeniom po prostu znanym ogólnie, to było (...) poszukiwanie czegoś, czego wcześniej nie było, czyli to, co właściwie jest głównym zadaniem sztuki, (...) czyli zrobienie czegoś, czego wcześniej nie było, czegoś, czego by nie było nigdy gdyby nie ci twórcy" (wyw. 12L).

Niektórzy z moich rozmówców zwracali również uwagę na różnice w sposobie prezentacji, komentowania działań, pomiędzy artystami: „Witold [Chmielewski – O.K.] talent miał do rozmawiania, do takiego komentowania tych rzeczy [chodzi o działania artystyczne – O.K.], bo tu, jego brat, Bogdan [Chmielewski – O.K.], pan Bogdan to już tak raczej w mówieniu taki bardziej oszczędny [jest] (...), już taki może charakter ma, a pan Smużny znów dużo komentuje" (wyw. 13L). „Pan Smużny to się tak bardziej zachwyca, tak poszukuje różnych rzeczy, [zwraca uwagę na] niuanse (...), to też trochę śmieszn[e] [jest], trochę bawi"(wyw. 12L), „ze zwykłej rzeczy (...) umie zrobić prawie bajkową (...) rzecz" (wyw. 13L).

Oceny roli działań artystycznych dla mieszkańców Lucimia rozciągają się pomiędzy dość powszechnymi, lakonicznymi stwierdzeniami typu: „ważne, że coś się działo, nie było nudno" (wyw. 4L), „zawsze

urozmaicenie jakieś było" (wyw. 16L), a rozbudowanymi komentarzami, takimi jak: [twórczość Grupy była – O.K.] „urozmaicenie[m] tego życia, życie staje się bogatsze po prostu dzięki takim działaniom niekonwencjonalnym, niepowtarzalnym, życie staje się niepowtarzalne bardziej może, jest o czym mówić" (wyw. 12L), czy: „ja, gdyby nie ta akcja Lucim, to ja nie wiem, czy w ogóle by mnie cokolwiek interesowało, czy bym kiedyś wszedł do muzeum, czy do galerii jakiejś, jakiejkolwiek, bo po prostu dzięki temu troszeczkę tego zainteresowania załapałem tego typu sztuką, oprócz kina teatru ewentualnie, jest coś innego, coś więcej" (wyw. 11L).

Istotnym wątkiem przewijającym się w rozmowach z lucimianami na temat artystów jest kwestia telechaty. Przez większość mieszkańców wsi projekt jej utworzenia w Lucimiu nie jest postrzegany jako odrębne, jednostkowe przedsięwzięcie, podjęte z inicjatywy socjologów wsi zajmujących się rewitalizacją obszarów wiejskich. Z ich perspektywy wpisuje się ono raczej w cały zespół działań podejmowanych przez grupę artystów funkcjonujących w Lucimiu i z nimi również jest najbardziej kojarzone. Praca badaczy dotycząca konkretnego projektu celowego zlewa się tu w jedno z wcześniejszą, kilkudziesięcioletnią, wieloaspektową działalnością plastyków.

Znajomość idei *telechaty* przez mieszkańców jest zróżnicowana. Przeważa, szczególnie wśród kobiet, słaba orientacja, co do zadań i możliwości planowanego w Lucimiu centrum teleinformacyjnego. Wypowiedzi na ten temat ograniczają się wówczas do stwierdzeń typu: miały tam być telefony; dzięki *telechacie* Lucim miał mieć łączność z całym światem. Jest to wiedza o bardzo ogólnym charakterze. Warto pamiętać, że w czasie, kiedy pojawił się pomysł stworzenia *telechaty* w Lucimiu, poważną, dokuczliwą niedogodnością życia we wsi był brak telefonów. Funkcjonowało tam tylko kilka aparatów. Zapowiedź

utworzenia centrum teleinformatycznego w Lucimiu dawała zatem mieszkańcom nadzieję na zaspokojenie ich realnej, konkretnej potrzeby.

O wiele rzadziej pojawiają się rozbudowane wypowiedzi, wskazujące na posiadanie szerszej wiedzy na temat tego, czym owo nowoczesne centrum miało się charakteryzować:

[miała tam być – O.K.] stacja nadawcza, telefony miały być jakieś, że można było się łączyć z zagranicą nawet (..) mieliśmy tu mieć taką swoją stację rozdzielczą, i co jeszcze miały, być pokoje hotelowe u góry dla studentów, nie, miała być kuchnia na dole, taka stołówka, gdzie by mogli się stołować, co tam jeszcze miało być, no i mieli tu przyjeżdżać (…) i takie swoje, różne prace prowadzić (wyw. 20L).

Oprócz zapowiedzi telefonizacji wsi, inne możliwości, jakie – według opisów badaczy – miała oferować *telechata*, z perspektywy większości mieszkańców wsi wydają się być mało istotne. Po pierwsze, mało kto o nich wspomina. Po drugie, jeśli już to robi, to można odnieść wrażenie, że mówi o nich raczej w kategoriach ciekawostki, a nie czegoś, co mogło korespondować z jego potrzebami i sposobem życia. Jeden z moich rozmówców, odnosząc się do łączności ze światem, którą miała zapewnić *telechata* stwierdził, że: „w czasie budowy *telechaty* nie była mi [ona – O.K.] potrzebna i teraz też nie jest mi potrzebna" (wyw. 6L). Według niego, rzeczona łączność, miała służyć przede wszystkim rolnictwu ekologicznemu. Społeczeństwo polskie jest jednak zbyt biedne, by docenić droższą żywność uzyskiwaną w ramach tego typu upraw, więc nikt z lucimian nie zdecydował się na przestawienie swojego gospodarstwa na ekologiczny profil. Dlatego też i łączność ze światem nie jest im potrzebna. Istotny wpływ na taki sposób widzenia sprawy może mieć fakt, że mieszkańcy Lucimia nigdy nie mieli okazji sprawdzić w praktyce, na ile mogą wykorzystać możliwości *telechaty* w swoim życiu. Ponadto, rozwój współczesnych technologii oraz ich postępująca dostępność sprawia, że wiele z nowoczesnych środków łączności, z których korzystanie kilkanaście lat temu w polskich realiach wydawało się w ogóle niemożliwe, stało się osiągalne bez konieczności korzystania z pośrednictwa *telechaty* (np. coraz

bardziej rozpowszechniają się telefony komórkowe, z Internetu można korzystać we własnym domu itd.).

Jak już wspominałam, lucimskie centrum teleinformatyczne miało funkcjonować w budynku lokalnego *Domu Ludowego*. Obiekt ten w czasie, kiedy pojawił się pomysł zorganizowania we wsi *telechaty*, nie był jeszcze ukończony. Jego budowę rozpoczęto na początku lat 80. zeszłego wieku. Większość mieszkańców wsi bardzo intensywnie uczestniczyła w realizacji tego przedsięwzięcia. Wykonywali oni w czynie społecznym rozmaite prace budowlane, a także transportowe. Podjęcie decyzji o powstaniu *telechaty* w Lucimiu spowodowało konieczność wprowadzenia wielu zmian w układzie przestrzennym budynku *Domu Ludowego* pod kątem jej zadań oraz zgodnie z wymogami obowiązującymi przy realizacji tego typu projektów (m.in. wyburzano dotychczasowe ściany, stawiano kolejne w nowych miejscach).

Pierwotnie w budynku *Domu Ludowego* miały znajdować się pomieszczenia Ochotniczej Straży Pożarnej. Zrezygnowano jednak z tego, ze względu na wymagania związane ze zorganizowaniem *telechaty*. W konsekwencji przez kilka lat OSP nie miała swojego budynku we wsi. Dopiero niedawno powstała w końcu remiza strażacka[56]. Jeden z mieszkańców wsi podkreślał, że swojego czasu wieś miała szansę na otrzymanie wozu strażackiego. Niestety, nie była w stanie jej wykorzystać ze względu na brak pomieszczenia do jego przechowywania.

Przebudowa budynku pod kątem potrzeb *telechaty*, która ostatecznie nigdy w Lucimiu nie powstała, ma także inne poważne reperkusje. Obiekt nie odpowiada potrzebom lokalnej społeczności. Według opinii

[56] Warto zwrócić uwagę, że instytucja OSP pełni na wsi polskiej bardzo ważną, wieloaspektową rolę. Jest istotna nie tylko ze względu na zapewnianie bezpieczeństwa, animuje również życie towarzyskie, organizując np. zabawy. Ponadto przynależność do OSP jest dla jej członków źródłem prestiżu, powodem do dumy. Kondycja OSP, umiejętności jej członków, stan remizy, są przedmiotem rywalizacji pomiędzy okolicznymi wioskami. Co ważne, istnienie i funkcjonowanie OSP jest wynikiem oddolnej, nie inspirowanej z zewnątrz inicjatywy. Dynamika jej działania jest kształtowana przez lokalną społeczność (Plińska 2006, s. 10-11).

mieszkańców, jest dla niej zbyt duży, ma wiele małych, niepraktycznych pomieszczeń. Ponadto, część budynku do tej pory nie została ostatecznie wykończona. Obiekt jest wykorzystywany w niewielkim zakresie, natomiast jego utrzymanie jest kosztowne i przewyższa możliwości wsi. Brakuje pieniędzy na remonty, w konsekwencji budynek niszczeje. *Dom Ludowy* jest trwałym, materialnym świadectwem niegospodarności i marnotrawstwa – zjawisk bardzo negatywnie ocenianych w kulturze chłopskiej. Jest także śladem niespełnionych obietnic. Istnienie budynku i kłopoty z nim związane przyczyniają się do tego, że w pamięci zbiorowej lucimian ciągle obecne jest wspomnienie nieudanego przedsięwzięcia oraz bezowocnego zaangażowania się w nie członków lokalnej społeczności.

Według niektórych osób, projekt powołania do życia *telechaty* w Lucimiu przyczynił się – jak to określił jeden z moich rozmówców – do zacofania wsi. Wioska, angażując się w realizację tego projektu poniosła straty, których nie da się szybko odrobić. Jako przykład takiego stanu rzeczy podawano m.in. prezentowaną już przeze mnie sytuację lokalnej Ochotniczej Straży Pożarnej. Twierdzono też, że realizowana w normalnym trybie telefonizacja polskiej wsi, ze względu na planowany projekt, ominęła wioskę. W efekcie mieszkańcy Lucimia nadzwyczaj długo borykali się z problemem braku telefonów.

Warto zwrócić uwagę, w jaki sposób mieszkańcy tłumaczą fakt, że projekt *telechaty* nie został zrealizowany. Można tu wyróżnić dwa rodzaje opinii. Osoby bezpośrednio i intensywnie zaangażowane w realizację projektu, mające większą wiedzę na jego temat i dostrzegające wielowymiarowość problemu, wskazują na cały zespół przyczyn, które złożyły się na taki stan rzeczy. Po pierwsze, Polska nie należała wówczas do Unii Europejskiej, a to utrudniało sprawne pozyskiwanie funduszy. Po drugie, mimo że z Lucimia do Brukseli został wysłany projekt, ciągle żądano nowych danych i ekspertyz. Przygotowywano je, ale to rozciągnęło zbytnio realizację w czasie a także zwiększało jej koszty. Po trzecie, rozwój

technologii, jaki miał miejsce w trakcie wdrażania projektu, sprawił, że organizowanie *telechat* miało coraz mniejszy sens. Ponadto, w tym czasie zmarł pomysłodawca i propagator idei *telechaty*, Henning Albrechtsen, który był bezpośrednio zaangażowany w organizowanie centrum teleinformatycznego w Lucimiu i gwarantował część środków finansowych na ten cel. To dodatkowo skomplikowało całą sytuację. Większość lucimian jako przyczynę zaniechania realizacji projektu wymienia właśnie śmierć Albrechtsena, uważanego przez nich za głównego sponsora przedsięwzięcia.

Większość mieszkańców ocenia pomysł zorganizowania *telechaty* w Lucimiu negatywnie. W ich opinii, lucimianie bardzo się zaangażowali w realizację tego projektu. Zostały rozbudzone duże nadzieje i aspiracje, niezrealizowanie przedsięwzięcia stało się natomiast źródłem rozczarowania. Lucimianie mają poczucie, że ich praca, wysiłek i czas zostały zmarnotrawione. Został również zmarnowany i rozproszony ogromny potencjał ludzki w postaci chęci angażowania się w działania na rzecz wsi. Nie tylko nie powstała w Lucimiu *telechata*, nie tylko nie można korzystać z tego, co miała ona oferować, ale nawet nakłady związane z jej początkowymi etapami realizacji nie zwróciły się. Co gorsza, konsekwencje zaangażowania się w projekt nadal trzeba ponosić. Dominuje przekonanie, że włączono się w działania, które nie tylko nie dały pożądanych, pozytywnych skutków, ale w końcowym efekcie przyniosły wręcz negatywne następstwa. Dobrze oddaje to lapidarne stwierdzenie jednej z mieszkanek: „każdy mówi: po co to robił" (wyw. 4L). Wszystko to sprawiło, że ludzie poczuli się oszukani i pozostawieni samym sobie z problemami wynikającymi z przerwania realizacji projektu. Można usłyszeć: „wszystko miało być, a nie ma nic" (wyw. 2L). Przypuszczam, że lucimianie mogli również poczuć się ośmieszeni, szczególnie wobec mieszkańców innych, okolicznych wsi. Kiedy rozpoczynano projekt, byli

dumni, że to Lucim został wybrany na miejsce jego przeprowadzenia. Potem musieli się tego wstydzić.

Najbardziej destrukcyjnym efektem niezrealizowanego przedsięwzięcia jest jednak to, że duża część mieszkańców wycofała się zupełnie z uczestnictwa w życiu społecznym. Bardzo nieufnie i ostrożnie podchodzą też do wszelkich propozycji działań na rzecz wsi. Po negatywnych doświadczeniach z realizacją projektu nie chcą się w nic angażować.

Zapewne nie o takie efekty chodziło socjologom popularyzującym program rewitalizacji wsi i zaangażowanym w realizację projektu pierwszej polskiej *telechaty*. Badacze, mimo deklaracji konieczności partycypacji lokalnej społeczności w tworzeniu i wdrażaniu tego typu przedsięwzięć zgodnie z jej potrzebami i oczekiwaniami, zdają się przyjeżdżać na wieś już z określoną wizją tego, co mieszkańcom obszarów wiejskich jest potrzebne, jak ma wyglądać rozwój ich miejscowości, ku czemu ma on zmierzać. To często nie pozwala im dostrzec i rozpoznać realnych potrzeb mieszkańców wsi, ich możliwości oraz aspiracji. Niejednokrotnie koncepcje rozwoju wsi przedstawiane przez członków lokalnych społeczności i naukowców oraz, w tym przypadku, również artystów są rozbieżne. Wizje mieszkańców i naukowców dotyczące tego, co dla danej społeczności jest istotne i odpowiednie mogą się różnić. Istotny wpływ ma również to, że obie grupy dysponują odmiennym kapitałem kulturowym, ekonomicznym i symbolicznym. Czynniki te mają również ważne znaczenie dla przebiegu i skuteczności komunikacji pomiędzy nimi. Dobrym przykładem rozbieżności pomiędzy wizją dotyczącą rozwoju wsi reprezentowaną przez badaczy i mieszkańców Lucimia są różne koncepcje korzystania z *telechaty*. Naukowcy byli przekonani, że rolnicy, dzięki dostępowi do informacji na temat możliwości zbytu towarów w różnych rejonach świata, będą skuteczniej sprzedawać swoje produkty. Mieszkańcy Lucimia

natomiast potrzebowali przede wszystkim telefonów i ich zainteresowanie *telechatą* w głównej mierze z tego wynikało.

Analizując zaangażowanie artystów w życie społeczne Lucimia można dostrzec, że u jego podstaw leży, nie wyrażany explicite, sposób myślenia o obszarach wiejskich w kategoriach prowincji, o którym pisali Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska.

Analizy przeprowadzone przez Bartmińskiego i Niebrzegowską-Bartmińską oraz wynikające z nich spostrzeżenia można, moim zdaniem, odnieść w pewien sposób do przypadku lucimskiego. Realizację projektu związanego z telechatą można potraktować właśnie jako przejaw swojego rodzaju paternalizmu. Jak się okazało, działania podjęte przez jego autorów w dużym stopniu nie korespondowały z potrzebami mieszkańców Lucimia, co znajduje odbicie w przeprowadzonych przeze mnie wywiadach. Duże znaczenie ma tu także fakt, że projektu tego nie dokończono. Pomysłodawcy, dla których był on prawdopodobnie jednym z wielu projektów, z Lucimia wyjechali. Mieszkańcy wsi pozostali tam z jego konsekwencjami.

OPOWIEŚĆ II
WĘGAJTY
PROJEKT REALIZOWANY

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Węgajty to maleńka wioska oddalona około 20 kilometrów w kierunku północno-zachodnim od Olsztyna, położona wśród malowniczych, morenowych wzgórz. Wiedzie do niej charakterystyczna dla tej okolicy, asfaltowa, wąska, kręta droga obsadzona starymi drzewami.

Łagodne wzgórza, a pośród nich wioski lub samotne domostwa z dwuspadowymi czerwonymi dachami, to typowy widok na Warmii. Region ten jest jednym z najbardziej atrakcyjnych obszarów Polski, zarówno pod względem krajobrazowym jak i turystycznym. Paradoksalnie wpłynęło na to m.in. niedoinwestowanie tych terenów w czasach PRL-u. W niewielkim stopniu budowano tu liczące się zakłady przemysłowe, co uchroniło warmińską przyrodę przed zanieczyszczeniami i dewastacją. Nie stawiano tu również zbyt wielu nowych budynków mieszkalnych i gospodarczych, wykorzystując przede wszystkim zabudowę zastaną po wojnie. Dzięki temu w sposób niezamierzony przyczyniono się do zachowania przyrodniczych i architektonicznych walorów tego obszaru. Z tych względów Warmia jest bardzo popularna jako miejsce wypoczynku wśród mieszkańców wielkich aglomeracji, przede wszystkim Warszawy. Wielu z nich posiada tu domy, z których korzysta wyłącznie w czasie wolnym. Region ten spełnia również większość oczekiwań nowoosadników. Prawdopodobnie, gdyby przeprowadzić wśród nich ranking rejonów najbardziej atrakcyjnych do osiedlenia się, Warmia zajęłaby w nim wysoką lokatę. Pod koniec lat 70. ubiegłego wieku nastąpił prawdziwy *boom* w środowiskach alternatywnej młodzieży, przede wszystkim warszawskiej, na bywanie i osiedlanie się na Warmii. Z tego okresu wywodzi się fala nowoosadnictwa w takich warmińskich wsiach jak Pupki, Godki, Nowe Kawkowo, a także w miejscowości, która stała się przedmiotem moich badań.

Węgajty składają się ze zwartej części, gdzie posesje usytuowane są blisko siebie oraz z tzw. kolonii, którą tworzą pojedyncze, rozproszone

domostwa. W sumie wieś posiada 36 numerów. Większość domów pochodzi sprzed II wojny światowej. Wygląd części z nich został tylko w znikomym stopniu zmieniony. Nadal są to budynki z czerwonej cegły, zazwyczaj pokryte dachówką. Inne odnowiono poprzez położenie na nich jasnych tynków. Te zazwyczaj mają dachy pokryte współczesną blachodachówką. Znikomą część w zabudowie wsi stanowią drewniane budynki mieszkalne, starsze od murowanych, jak i najmłodsze domy zbudowane od podstaw po II wojnie światowej. Większość zagród posiada obszerne zabudowania gospodarcze.

W centrum zwartej części Węgajt znajduje się staw, niewielka remiza strażacka (dawniej kuźnia) oraz boisko do gry w piłkę. W zabudowie wsi uwagę zwraca (oprócz remizy) budynek dawnej szkoły zlikwidowanej w latach 70. XX wieku. Obecnie znajdują się w nim mieszkania, głównie gminne. We wsi jest jeden sklep. Większe zakupy, a także podstawowe sprawy urzędowe załatwia się w oddalonym o ponad dwa kilometry gminnym Jonkowie. Tam też znajduje się najbliższy kościół, poczta, szkoła podstawowa i gimnazjum.

Oficjalnie wieś liczy 179 mieszkańców[1]. W rzeczywistości jednak ich liczba jest trochę niższa, ponieważ część z zameldowanych osób faktycznie tu nie mieszka. Aktualnie z rolnictwa utrzymuje się jedynie kilka rodzin. Areał należących do nich gospodarstw zajmują przede wszystkim łąki, co wpływa na dominację hodowli bydła. Co prawda status rolnika ma we wsi więcej osób, dzięki czemu mogą one korzystać z dopłat unijnych, jednak realnym źródłem ich utrzymania są zajęcia pozarolnicze.

Ogromnie ważnym czynnikiem wielorako wpływającym na sytuację mieszkańców Węgajt jest bliskość aglomeracji olsztyńskiej[2]. Wieś jest

[1] Liczba mieszkańców zameldowanych na pobyt stały wynosi 173 osoby, zameldowanych na pobyt czasowy 6 osób. Dane pochodzą z 31 grudnia 2007; zostały uzyskane z Urzędu Gminy Jonkowo drogą e-mailową 15 stycznia 2008 roku.

[2] Dzięki temu na przykład po upadku lokalnych SKR-ów w latach 90. ubiegłego wieku mieli oni większe szanse radzenia sobie z trudną sytuacją utraty pracy niż osoby z innych warmińskich wsi, bardziej oddalonych od nielicznych w tym rejonie ośrodków miejskich. Bliskie położenie wsi od Olsztyna sprawia także, że coraz częściej jego mieszkańcy, zainteresowani nabyciem działki i

bardzo dobrze z nią skomunikowana, szczególnie od kilku lat, kiedy to oprócz PKS-ów zaczęły kursować niewielkie autobusiki, tzw. *okejki*. Odległość pomiędzy Węgajtami a Olsztynem jest porównywalna do dystansów, jakie muszą na co dzień pokonywać niektórzy olsztyniacy, przemieszczając się z domu do miejsca zatrudnienia. Większość mieszkańców Węgajt dojeżdża do pracy właśnie do Olsztyna, w mniejszym stopniu do pobliskiego Jonkowa czy innych okolicznych miejscowości. Część mieszkańców podejmuje także okresowe prace „na czarno", np. w okolicznych fermach indyczych. Trudno zatem mówić, że Węgajty to ciągle jeszcze wieś rolnicza. Z pewnością miała taki charakter przed ostatecznym *eksodusem* Warmiaków[3] do Niemiec Zachodnich w latach 70. ubiegłego wieku. Od tamtego czasu jednak coraz bardziej go traciła, stając się wioską podmiejską.

Decydujące znaczenie dla obecnego kształtu lokalnej społeczności Węgajt, podobnie jak w przypadku wielu innych warmińskich wsi, miały wydarzenia lat 70. ubiegłego wieku. Wówczas to na mocy porozumień zawartych między Edwardem Gierkiem i Willim Brandtem, związanych z akcją łączenia rodzin, większość pozostałej jeszcze dotąd autochtonicznej ludności Warmii wyjechała do Niemiec Zachodnich[4]. W Węgajtach została jedynie garstka Warmiaków. Przede wszystkim były to osoby, które weszły

budową domu w okolicach miasta, pojawiają się w Węgajtach. W tej chwili „fala" nowo powstających osiedli podmiejskich dotarła już do pobliskiego Jonkowa i prawdopodobnie będzie przesuwać się w kierunku Węgajt.

[3] Nazwę tę stosuję wobec ludności autochtonicznej (rodzimej), zamieszkującej te tereny jeszcze przed 1945 rokiem. Pomijam tu zawiłe i niejednoznaczne kwestie zróżnicowania stanu świadomości narodowej Warmiaków jako nieistotne dla tematu tej pracy. Wyczerpującą analizę tego problemu można znaleźć m.in. w publikacji Anny Szyfer, *Warmiacy. Studium tożsamości* (1996), czy Andrzeja Saksonia, pt. *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997* (1998).

[4] Była to kolejna po 1945 roku „fala" wyjazdów autochtonicznej ludności Warmii. Przed podpisaniem tych porozumień wielu Warmiaków, którzy chcieli wyjechać do Niemiec, otrzymywało decyzje odmowne lub natrafiało na wiele utrudnień ze strony polskich urzędników. Wyjeżdżający w większości przypadków przekazywali swoje gospodarstwa na rzecz państwa polskiego, co gwarantowało im otrzymanie odszkodowań w Niemczech. Dlatego też, nawet jeśli jakiś członek rodziny zostawał na miejscu i chciano, by dziedziczył własność, rzadko to praktykowano. Najczęściej w takiej sytuacji osoba pozostająca na Warmii starała się kupić od państwa przekazane wcześniej przez jego krewnych gospodarstwo.

w związki małżeńskie z nie-Warmiakami[5]. Ich współmałżonkowie najczęściej byli przeciwni wyjazdowi z kraju. W konsekwencji Warmiacy, którzy zdecydowali się nie opuszczać Węgajt pozostawali tu najczęściej całkowicie bez najbliższych krewnych ze swojej strony. Wyjątkiem potwierdzającym regułę jest jedno małżeństwo warmińskie, które nadal (okresowo) mieszka w Węgajtach[6].

Do opuszczanych przez autochtonów w latach 70. ubiegłego wieku Węgajt zaczęli napływać nowi mieszkańcy. Część z nich stanowili ludzie urodzeni już na Warmii. Ich rodzice jednak byli tu przybyszami. Napłynęli w te strony po wojnie z różnych terenów Polski, również z tych, które po 1945 roku znalazły się poza granicami kraju. W latach 70. XX wieku do wsi przybywały także osoby nie mające do tej pory jakichkolwiek związków z Warmią. Wszyscy trafiali do wioski w poszukiwaniu lepszego losu. Możliwość zakupu gospodarstwa oraz zamieszkania we własnym domu w epoce PGR-ów i SKR-ów oraz niedoborów mieszkań w innych regionach z pewnością były obiecującą perspektywą. Węgajty, podobnie jak cała Warmia, stały się przestrzenią do zagospodarowania. W ówczesnej migracyjnej „fali" na tych terenach pojawili się już także pierwsi nowoosadnicy. Wyróżniali się oni wyraźnie na tle pozostałych przybyszów. Po pierwsze, większość z nich miała wyższe wykształcenie humanistyczne. Po drugie, zajmowali się oni bardzo nietypową działalnością jak na warunki wiejskie. Duża część z nich skupiła się na mało jeszcze wówczas znanym modelu rolnictwa ekologicznego. Niektórzy koncentrowali się na działaniach związanych z psychologią i terapią. Jeszcze inni zajmowali się aktywnością artystyczną. Po trzecie, najczęściej zasiedlali oni domy na

[5] Terminem nie-Warmiak określam Polaków, którzy nie mają pochodzenia warmińskiego.
[6] Mimo starań podjętych w okresie PRL-u, długi czas małżeństwo nie otrzymywało pozwolenia na wyjazd do Niemiec. W końcu zrezygnowało z emigracyjnych zabiegów. Ponownie zdecydowało się na wyjazd pod koniec lat 90. XX wieku. W tym czasie już bez żadnych problemów opuściło Polskę i otrzymało obywatelstwo niemieckie. Mimo to, małżeństwo bardzo dużo czasu ostatnimi laty spędza w Węgajtach, gdzie na stałe żyje dwóch ich synów oraz wnuki. Można powiedzieć, że egzystuje na przemian raz w Polsce, raz w Niemczech.

koloniach, które przez innych przybyszów były postrzegane jako najmniej atrakcyjne ze względu na trudniejsze warunki życia niż w zwartych częściach wsi. Jednymi z takich nowoosadników byli Sobaszkowie, którzy w tym czasie zamieszkali na kolonii Węgajt, by zajmować się działalnością teatralną.

W efekcie masowej i gwałtownej wymiany ludności Węgajt zerwana została ciągłość kulturowa tego miejsca. Wraz z wyjazdem większości Warmiaków ich język, tradycja i lokalna pamięć znalazły się na marginesie krajobrazu kulturowego wsi. Przybysze i nieliczni autochtoni nawiązywali relacje, tworzyli nową jakość społeczno-kulturową, w znikomym stopniu odwołując się jednak do przeszłości tego regionu.

Inną, ważną, choć pośrednią konsekwencją *eksodusu* Warmiaków z Węgajt było intensywne doświadczanie przez nowych mieszkańców wsi kontaktu z odmiennością kulturową. Po pierwsze, poszczególni przybysze wywodzili się z rozmaitych terenów Polski i związani byli ze zróżnicowanymi regionalnie wariantami kultury polskiej. W codziennych relacjach konfrontowali się ze swoim kulturowym zróżnicowaniem i wypracowywali strategie obcowania z nim. Po drugie, doświadczali odmienności kulturowej poprzez kontakt z przyjeżdżającymi z Niemiec Warmiakami i ich rodzinami. Po trzecie, wielu mieszkańców Węgajt dzięki powiązaniom rodzinnym, jeszcze w okresie PRL-u często wyjeżdżało do Niemiec. W czasach Polski Ludowej, kiedy kontakt z kulturową odmiennością był znacznie ograniczony, sytuacja mieszkańców Warmii pod tym względem była wyjątkowa. Ciągły „trening" obcowania ze zróżnicowaniem kulturowym oswajał z nim członków społeczności węgajckiej, na swój sposób czynił je oczywistym elementem ich świata.

Aktualnie w Węgajtach mieszkają przede wszystkim osoby, które przybyły tu z falą migracyjną lat 70. ubiegłego wieku, ich dorosłe dzieci oraz kilkunastoletni lub kilkuletni potomkowie niektórych z nich. W skład węgajckiej populacji wchodzą również nieliczni Warmiacy, którzy nie

wyjechali do Niemiec, ich dzieci – najczęściej z małżeństw z nie-Warmiakami oraz wnuki. Pojedyncze przypadki stanowią osoby, które przybyły do Węgajt w latach 80. lub 90. XX wieku lub podczas kilku ostatnich lat[7].

W obrębie społeczności Węgajt można wyodrębnić kilka klas społecznych. Jedną z nich stanowi **inteligencja**. W jej skład wchodzą osoby posiadające średnie i wyższe wykształcenie. Są to naukowcy z olsztyńskiego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, personel urzędów państwowych, a także pracownicy umysłowi różnorakich firm. Wszyscy pracują poza wsią, głównie w Olsztynie bądź w pobliskim Jonkowie. Są mobilni, mają liczne kontakty z osobami z zewnątrz, zdecydowanie wykraczające poza krąg rodzinny. Ich sytuacja finansowa jest dobra i sprawia, że nie są ograniczeni przymusami ekonomicznymi. Dysponują wysokim poziomem kapitału wszystkich rodzajów, ale szczególnie tym o charakterze kulturowym. Za jedną z jego materialnych manifestacji można uznać obecność książek w ich domach. Ponadto charakterystyczne dla tej klasy jest to, że wykazuje ona zainteresowanie historią wsi i okolicy. Angażuje się w różnorakie inicjatywy na rzecz wsi. Z tej klasy wywodzą się członkowie lokalnej rady sołeckiej. Osoby z tej grupy z jednej strony same czują się predestynowane do pełnienia roli przywódczej we wsi, z drugiej – są postrzegane przez pozostałych mieszkańców jako ludzie mający odpowiednie do tego kompetencje. W ten sposób kumulują w swych rękach władzę i mają wpływ na kształtowanie się życia wsi, zwiększając poprzez to swój kapitał.

Kolejna klasa zarysowująca się na społecznej mapie Węgajt to **lokalni przedsiębiorcy**. W związku z tym, że grupa ta jest „dzieckiem" transformacji ustrojowej ma niedługi staż, jest niewielka, zróżnicowana i

[7] We wsi mieszkają również nowoosadnicy. Nie wspominam tu o nich, ponieważ traktuję ich jako osobną grupę kulturową (a nie jedną z klas w strukturze lokalnej społeczności), której poświęcam osobną, następną część rozdziału.

właściwie ciągle znajduje się na etapie *in statu nascendi*. Można do niej zaliczyć małżeństwo prowadzące od lat 90. ubiegłego wieku miejscowy sklepik. W okresie PRL-u mężczyzna pracował w lokalnym SKR-rze i jednocześnie wspólnie z żoną prowadził własne, duże gospodarstwo rolne. Po upadku SKR-u i nastaniu niesprzyjających czasów dla wielu rolników oraz jednoczesnym pojawieniu się u niego problemów zdrowotnych, małżonkowie zdecydowali się na otworzenie sklepu. W jego prowadzeniu pomagają mieszkający wspólnie z nimi w jednym domu synowie i ich żony. Przez wiele lat właściciel pełnił również funkcję sołtysa wsi. Dopiero niedawno stanowisko to objęła inna osoba.

Za przedsiębiorcę z pewnością można uznać osobę prowadzącą na kolonii dom z miejscami noclegowymi do wynajęcia. Zorganizowano go przede wszystkim z myślą o turystach odwiedzających Warmię. W swoich kalkulacjach właściciel traktował obecność Teatru w Węgajtach jako okoliczność sprzyjającą jego przedsięwzięciu. W rzeczywistości z usług noclegowych korzystają głównie uczestnicy różnorakich przedsięwzięć realizowanych właśnie przez Teatr. Przedsięwzięcie w postaci prowadzenia domu noclegowego ciągle jednak nie ma zbyt dochodowego charakteru. Stąd, być może, stanowi on jeden element z szerszej gamy realizowanych interesów (np. sprowadzanie aut z zagranicy i sprzedawanie ich w Polsce). Przedsiębiorca jest człowiekiem operatywnym, nieobawiającym się podejmowania ryzyka, wręcz lubiącym wyzwania. Posiada on również umiejętność szybkiego orientowania się w tym, co może przynieść zysk i podejmowania działań, które mogą pomnożyć jego kapitał ekonomiczny, m.in. poprzez skupowanie okolicznej ziemi i przekształcanie jej w uzbrojone działki na sprzedaż. Ma on również bogate doświadczenie pracy i podróży za granicą, cechuje go ciekawość świata i ludzi.

Ostatnią osobą, którą można zaliczyć do klasy lokalnych przedsiębiorców jest kobieta, która również zajmuje się oferowaniem miejsc noclegowych dla młodzieży przyjeżdżającej na zajęcia

organizowane przez Teatr a także przygotowywaniem dla nich obiadów. Standard usługi nie jest wysoki. Dotychczasowa infrastruktura domowa jest czasowo przystosowywana do obecności większej liczby osób. Powoli, wraz ze wzrostem możliwości finansowych, przeprowadzane są inwestycje mające poprawić standard miejsc noclegowych. Przedsięwzięcie ma charakter okresowy i jest ściśle związane z harmonogramem pracy Teatru. Drugi profil działalności tej osoby polega na regularnym pieczeniu bułek i rogali na zamówienie do sklepu „Swojskie klimaty" w Olsztynie[8]. Również na zamówienie jego właściciela są przygotowywane rozmaite zaprawy owocowe i warzywne. Obie aktywności stanowią w przypadku tej osoby zajęcia dodatkowe. Podstawowym źródłem utrzymania jej rodziny pozostaje nadal gospodarstwo rolne. Małżeństwo prowadzące sklep również wywodzi się ze środowiska rolniczego. Dlatego w kształtującej się klasie przedsiębiorców żywy jest *etos* rolnika. Wszystkie osoby z tej klasy musiały posiadać pewien kapitał ekonomiczny pozwalający podjąć im i rozwinąć swoją działalność. W przypadku poszczególnych osób był on różny. Musiały one również dysponować zasobami kulturowymi w postaci pomysłu na aktywność, kompetencji pozwalających ją realizować (umiejętność nawiązywania kontaktu, przeprowadzania kalkulacji finansowych, organizacji pracy, kreatywność itp.) oraz odwagi podjęcia ryzyka wpisanego w tego typu przedsięwzięcia. Charakterystyczne jest to, że główną sceną działalności tej klasy są Węgajty, a nie świat zewnętrzny.

Inna klasa, którą można wyodrębnić w węgajckiej społeczności, to indywidualni **rolnicy**. Z jednej strony, w związku z tym, że prawdziwych gospodarzy jest tam obecnie dosłownie kilku, można powiedzieć, że jest to klasa o coraz mniejszym zasięgu i znaczeniu w życiu wsi. Z drugiej strony jednak – wykształcony w ramach tej klasy *habitus* nadal funkcjonuje wśród osób, które wywodzą się ze środowiska rolników i aktualnie działają w obrębie innych grup zawodowych stając się członkami innych klas. W

[8] Sklep specjalizujący się w sprzedaży zdrowej żywności od rolników z Warmii i Mazur.

wyniku zmian systemowych, jakie zaszły w Polsce po 1989 kapitał tej grupy na wielu poziomach uległ wyraźnej erozji. Ci, którzy nie zrezygnowali wówczas z prowadzenia gospodarstw, z dużym wysiłkiem starali się utrzymać swoje zasoby i przetrwać trudne dla rolnictwa lata 90. ubiegłego wieku. Podstawowym kapitałem ekonomicznym tej klasy jest ziemia, kulturowym zaś zdolność jej uprawy oraz umiejętność hodowli zwierząt. Działalność rolnicza często wymaga zaangażowania wielu osób, zazwyczaj członków rodziny, oraz pomocy innych sąsiadów-rolników. Dlatego istotną wartością w przypadku tej klasy jest rodzina i życie wspólnotowe. Cenione są: pracowitość, uczciwość, oszczędność, rozsądne gospodarowanie, istotny jest również widoczny, pożyteczny efekt podejmowanej pracy. Zdecydowanie negatywnie są natomiast oceniane wszelki praktyki postrzegane jako marnotrawstwo i nieróbstwo.

Następną klasę społeczną stanowią **pracownicy sfery usługowej oraz wykwalifikowani robotnicy fabryk**. Większość z nich dojeżdża do pracy do Olsztyna. Przed zmianami systemowymi część najstarszych osób z tej grupy prowadziła własne gospodarstwa, inni byli pracownikami różnego szczebla okolicznych SKR-ów bądź łączyli te dwie formy aktywności. Młodsi często wywodzą się z rodzin, w których rodzice pracowali w ten sposób. Członkowie tej grupy mają stałą pracę. W niektórych przypadkach są bardzo poszukiwanymi, dobrze opłacanymi specjalistami. Ma to np. miejsce w przypadku pracowników branży budowlanej. Osoby z tej klasy są w dobrej sytuacji finansowej, mają nie tylko zagwarantowane podstawowe zabezpieczenie ekonomiczne, ale również dysponują nadwyżkami, które zazwyczaj inwestują w domy, remontując je i podnosząc ich standard, aranżując ich wnętrza według aktualnych mód. Ich domostwa i obejścia są w większości zadbane. Osoby wchodzące w skład tej grupy cechuje zaradność i operatywność.

Kolejną, wyróżniającą się znacznie klasą społeczną jest **proletariat wiejski**. W jego skład wchodzą osoby podejmujące najmniej płatne prace w

najbliższej okolicy, często o dorywczym i nieoficjalnym charakterze. Większość z nich przed zmianami systemowymi była niskowykwalifikowanymi pracownikami okolicznych SKR-ów. Jest to grupa w największym stopniu dotknięta bezrobociem oraz najintensywniej korzystająca z różnych form pomocy społecznej. Funkcjonuje ona pod stałą presją przymusu ekonomicznego i doświadcza ciągłych problemów finansowych. Koncentruje się głównie na zaspokajaniu podstawowych potrzeb życiowych, rzadko mogąc poza nie wykroczyć. Dominuje tu krótka perspektywa czasowa, w której życie rozgrywa się głównie w rytmie „z dnia na dzień". Członkowie tej klasy zamieszkują budynki o najniższym standardzie we wsi. W niektórych przypadkach wymagają one pilnych remontów, ale ich właściciele nie mają na to funduszy. Charakterystyczne jest również to, że większość rodzin wchodzących w skład tej klasy egzystuje w dużym zagęszczeniu na niewielkim metrażu. Jest to najniżej usytuowana klasa w hierarchii społecznej wsi. Dysponuje ona najuboższym pod wszystkimi względami kapitałem.

Zaprezentowany powyżej podział społeczności węgajckiej na klasy jest próbą uchwycenia dynamicznej rzeczywistości. Należy przy tym zaznaczyć, że niektóre jednostki bardzo trudno jest przypisać jednoznacznie do którejś z wyodrębnionych przeze mnie klas.

Portret lokalnej społeczności Węgajt nie byłby pełen bez wątku związanego z lokalną Ochotniczą Strażą Pożarną. Powstała ona w połowie lat 60. XX wieku, kilka lat później przekazano jej do dyspozycji zrujnowaną kuźnię usytuowaną w centrum wsi, którą przy dużym współudziale lokalnych strażaków wyremontowano i przerobiono na remizę. Budynek do tej pory należy do strażaków. Możliwości węgajckiej OSP są bardzo ograniczone ze względu na brak odpowiedniego sprzętu, pełni ona jednak istotną rolę w życiu wsi. Stanowi tu jedyne stowarzyszenie skupiające autochtonów. Przynależność do niej ma prestiżowy charakter. Aktualnie OSP zrzesza około 20 mężczyzn ze wsi należących do różnych

klas. Można powiedzieć, że stanowi zorganizowaną reprezentację wioski. Urządza wiejskie imprezy, współorganizuje imprezy kulturalne przygotowywane przez Teatr „Węgajty", przede wszystkim użyczając mu swojej remizy na działania oraz czuwa nad ich bezpiecznym przebiegiem. Węgajcka straż ma własną stronę internetową, gdzie znajduje się m.in. jej historia, cele, ale także wspomina się, że wioska jest odwiedzana przez wielu gości z różnych stron świata oraz, że odbywa się w niej wiele imprez kulturalnych[9]. Niedawno z inicjatywy jednego z miejscowych inteligentów należącego do straży przygotowano kompleksowy plan modernizacji i rozbudowy remizy zgodnie z potrzebami wsi[10]. Niestety, nie znajduje on akceptacji w gminie, a bez niej lokalna straż nie może ubiegać się o środki finansowe na modernizację.

[9] http://ospwegajty.w.interia.pl/index.htm.

[10] Na stronie internetowej strażaków można przeczytać: „Planujemy wybudowanie nowego budynku, który pełniłby funkcje świetlicy i garażu, a z obecny budynek po remoncie stworzonoby małe muzeum z różnymi pokazami np. hełmy, nasz wóz strażacki itp. [zachowana została oryginalna pisownia O.K.]" (http://ospwegajty.w.interia.pl/index.htm).

PORTRET NOWOOSADNIKÓW[11]

W 1982 roku w warmińskiej wsi Węgajty, a dokładniej mówiąc, na kolonii tej miejscowości oddalonej około kilometr od zwartej części wioski, pojawiło się kilka osób z grupy teatralnej wchodzącej w skład Interdyscyplinarnej Placówki Twórczo-Badawczej „Pracownia”[12] z Olsztyna. Byli wśród nich Erdmute i Wacław Sobaszkowie, którzy do dzisiaj mieszkają w Węgajtach i prowadzą tam Teatr „Węgajty”[13]. W związku z tym, że to oni byli (i są) głównymi animatorami teatralnego przedsięwzięcia, a skład zespołu teatralnego w ciągu wielu lat jego działalności ulegał licznym zmianom, znaleźli się w centrum mojego zainteresowania jako główni nowoosadnicy w Węgajtach. Motywy przeniesienia się Sobaszków na wieś, ich wizja życia i działalność, stały się dla mnie najważniejsze.

Po wprowadzeniu stanu wojennego olsztyńska „Pracownia” straciła swoją dotychczasową siedzibę w mieście. Pojawiła się pilna potrzeba znalezienia nowego miejsca na kontynuowanie działalności teatralnej, czemu towarzyszyły poszukiwania nowej formuły artystycznej. W tym samym mniej więcej okresie, zupełnie niezależnie, inna grupa osób wywodzących się z miasta powołała do życia spółkę rolniczą z zamiarem prowadzenia dużego, wspólnego gospodarstwa w okolicach Olsztyna

[11] Ta część pracy powstała przede wszystkim na podstawie tekstów założycieli Teatru „Węgajty”, osób współpracujących z nimi oraz komentatorów ich działań. Podrozdział ten jest próbą odtworzenia przebiegu nowoosadnictwa w Węgajtach z perspektywy samych nowoosadników utrwalonej w publikacjach.

[12] „Pracownię” powołała do życia grupa absolwentów historii sztuki i kulturoznawstwa UW w 1977 roku, w Olsztynie. Program jej działania obejmował bardzo szerokie spektrum. Dążono do wyjścia poza obszar sztuki i koncentracji na zjawiskach twórczości, przede wszystkim takich, które wymagają zaangażowania odbiorców, uznawania wartości, kolektywności i odwagi. Podstawowym celem działań grupy miał być „proces twórczy, współuczestnictwo w nim, jego trwanie i penetracja”, a nie jego efekt w postaci spektaklu czy wystawy (Jawłowska 1988, s. 37). Ważną inspiracją dla członków „Pracowni” była działalność Teatru „Laboratorium” Jerzego Grotowskiego, do którego niektórzy z nich jeździli na staże. Grupa olsztyńska odgrywała bardzo istotną rolę w polskiej kulturze alternatywnej końca lat 70. Działalność teatralna była tylko jedną z wielu realizowanych w ramach szerokiej aktywności tego ośrodka, w Węgajtach pojawiły się jednak osoby związane jedynie z tym rodzajem działań.

[13] Dawniej Teatr Wiejski „Węgajty”.

(Podgórska 2002, s. 128). W tym celu zakupiła ok. 200 hektarów ziemi[14] na terenie gminy Jonkowo. Istniał tam tylko jeden dom nadający się do użytku, w którym początkowo zamieszkała cała grupa[15]. Na zakupionej ziemi znajdowało się natomiast siedlisko ze zrujnowanym domostwem. W tym miejscu funkcjonuje teraz Teatr. Członkowie spółki rolniczej użyczyli tego miejsca grupie z „Pracowni". Początkowo odbywały się tu głównie warsztaty teatralne, realizowane jeszcze pod egidą olsztyńskiej placówki.

Wacław Sobaszek jest historykiem sztuki, tłumaczem poezji i reżyserem. Erdmute Sobaszek jest Niemką, córką pastora ewangelickiego. W 1977 roku wyszła za mąż za Wacława Sobaszka i od tamtego czasu mieszka w Polsce. Studiowała pedagogikę kulturalno-oświatową w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie (Okęcka-Bromkowa 1993, s. 5).

Przyczyn, dla których Sobaszkowie osiedlili się na wsi było kilka. Po pierwsze, oboje bardzo chcieli zamieszkać na wsi, a właściwie na uboczu, z dala od jej centrum. Po drugie, męczyło ich życie w mieście. Jak stwierdził Wacław Sobaszek: „[w] pewnym momencie doszliśmy do przekonania, że stosunki międzyludzkie w mieście są zbyt napięte, panuje tam chaos – więc odeszliśmy na wieś" (Jokeš br, bs). Małżeństwa nie satysfakcjonowała egzystencja w Olsztynie, „[s]zukali innego sposobu na życie, innego modelu organizacji siebie, nie takiego, jaki daje miasto" (Kłosiewicz 1990b, bs). Warto pamiętać, że okres osiedlenia się Sobaszków w Węgajtach to czas stanu wojennego. Wyjazd z miasta i tworzenie Teatru na wsi pozwalały zdystansować się do trudnej sytuacji politycznej. Sobaszkowie chcieli „zająć się czymś, co nie mogło (…) [jej] ulec, czymś trwałym" (Grudzińska 1997, s. 31). Po trzecie, istotną rolę odegrała tu koncepcja teatru, którą Sobaszkowie pragnęli realizować. Chcieli uprawiać

[14] W tym czasie ceny ziemi na Warmii były bardzo niskie, szczególnie w przypadku gospodarstw leżących z dala od szos.

[15] Stosunkowo szybko okazało się, że pomysł jest utopijny. Podzielili więc majątek i poszczególne osoby lub rodziny wchodzące w skład spółki zaczęły funkcjonować osobno (Podgórska 2002, s. 128).

sztukę umożliwiającą integrację ludzi, w której nie będzie sztywnej, nieprzekraczalnej granicy pomiędzy aktorami a widzami. Sobaszkowie przybyli na wieś „z falą młodych ludzi, którym obrzydło miejskie życie, a miłość do sztuki nie oznaczała zamiłowania do sztuczności i napuszenia cechujących zarówno wielkie, jak i małe sceny" (Kłosiewicz 1991, s. 127). Małżeństwo współtworzyło środowisko teatrów alternatywnych, które przeciwstawiało się uniformizmowi kultury oficjalnej, inspirując się dokonaniami Teatru Laboratorium Jerzego Grotowskiego. Funkcjonowanie na wsi dawało im szansę wyzwolenia z ograniczeń narzucanych przez scentralizowane i sformalizowane ośrodki upowszechniania kultury i sztuki oraz kreowanie teatru według własnych wizji. Teatr na wsi stał się ich pomysłem na życie.

Pewną rolę przy wyborze miejsca osiedlenia Sobaszków na Warmii odegrało również to, że przodkowie i krewni Wacława Sobaszka byli związani z tymi stronami. Jego dziadek był Warmiakiem, pochodził spod Łukty, a w samych Węgajtach, w czasie, kiedy małżeństwo się tu osiedliło, żył jeszcze jeden z krewnych Sobaszka**,** Paul Heinrich (Okęcka-Bromkowa 1993, s. 5).

Po przybyciu do Węgajt, artyści od razu rozpoczęli prace nad odbudową zrujnowanego, zdewastowanego gospodarstwa udostępnionego na działalność „Pracowni". Odbudowali je własnymi rękoma pod kierunkiem wynajętych majstrów (Szejnert 1993, s. 15). Po latach Sobaszek wspominał: „[r]emont przeprowadziliśmy solidnie, mieliśmy w sobie wiele młodzieńczej wiary i entuzjazmu" (Grudzińska 1997, s. 31). Chociaż w przywracanie życia temu miejscu było zaangażowanych kilka osób z olsztyńskiej „Pracowni", ostatecznie na stałe w Węgajtach zostało i realizowało idee powstania teatru na wsi tylko małżeństwo Sobaszków.

Jak dla większości nowoosadników, tak i w tym przypadku przywracanie do życia starego domostwa było silnym i ogromnie istotnym przeżyciem. Sobaszek w trakcie prowadzenia prac remontowych

wielokrotnie nocował w zrujnowanym domu. Kiedy kładł się do snu, bezpośrednio i intensywnie odczuwał kontakt z otaczającą to siedlisko naturą – pod dom bardzo blisko podchodziły zwierzęta. Podczas tych metafizycznych wręcz przeżyć pojawiały się u Sobaszka refleksje dotyczące kształtu przyszłego domu, inspirowane lekturą tekstów Stanisława Vinzenza:

[m]yślałem jak zbudować nasz dom. Ma być jak stodoła, jak kościół, jak schronisko górskie? Jak karczma? Jak izba Żyda Duwyda, przygotowana na jesienne Święto Namiotów, przez której szklany daszek było widać gwiazdy i która tak się spodobała Foce Szumejowi, że na jej wzór pobudował werandę? (Szejnert 1993, s. 15).

W trakcie prac adaptacyjno-remontowych przywracano jednocześnie życie domowi, w którym mieli zamieszkać Sobaszkowie oraz budynkowi gospodarczemu, który miał stać się teatrem[16]. Robiono to starając się zachować dawny kształt i wygląd obiektów, tak by były w zgodzie z krajobrazem architektonicznym Warmii. Dachy budynków zostały pokryte czerwoną dachówką.

W pomieszczeniu przeznaczonym na teatr jest „więcej (…) starego niż nowego budulca" (Szejnert 1993, s. 15). Jego lewa część jest drewniana, posiada obszerne wrota, klepisko. Prawa strona częściowo jest murowana, „nad niskim murem wznosi się potężne wiązanie ciesielskie, ścięta piramida" (Szejnert 1993, s. 15). Wewnątrz znajduje się sala teatralna z drewnianą podłogą i z wielkim, pobielonym piecem. Obie części łączy sień. W pracach remontowych budynku przeznaczonego na teatr duży udział mieli Wolfgang[17] i Małgorzata[18] Niklausowie, małżeństwo artystów, które przybyło do Węgajt w poszukiwaniu swojej drogi życiowej.

[16] Ciekawe, że w niektórych tekstach, we fragmentach prezentujących ten okres, kwestie rozróżnienie na dom i budynek Teatru nie są czytelne. Pisze się o odbudowie domu, mając na myśli budynek przeznaczony na Teatr (patrz np: Szejnert 1993, s. 15).

[17] Johann Wolfgang Niklaus z pochodzenia jest Niemcem. Wychował się we włoskim Tyrolu, studiował teatrologię w Wiedniu. Pod koniec lat 70. ubiegłego wieku po raz pierwszy odwiedził Polskę, potem przyjeżdżał tu wielokrotnie. Brał udział w stażu u Jerzego Grotowskiego, był także aktorem „Gardzienic". W trakcie pracy z zespołem Staniewskiego poznał swoją przyszłą żonę – Małgorzatę Dżygadło. W latach 80. XX wieku zamieszkał w Polsce na stałe (więcej patrz np: Okęcka-Bromkowa 1993, s. 5).

W jednym z tekstów z początku lat 90. ubiegłego wieku poświęconym „Węgajtom" można przeczytać, że budynek dawnej stodoły, w której mieściła się sala teatralna, stał się najważniejszy w obejściu. Usytuowany natomiast obok dom Sobaszków ma pełnić wyłącznie „podstawowe funkcje: dawać schronienie rodzinie, przyjaciołom, gościom z Polski i wszelkich stron świata, [ponieważ – O.K.] [p]rawdziwe życie, pasja, umiłowanie to teatr" (Kłosiewicz 1990a, bs.).

Budowanie teatru na wsi jest zjawiskiem do tej pory rzadko spotykanym. Tym bardziej w latach 80. ubiegłego wieku mogło być odbierane jako nietypowe. Kiedy powstawał budynek, mieszkańcy okolicznych wsi, którym trudno było zrozumieć ideę tworzenia teatru w takim miejscu, mówili, że to Żydzi budują bożnicę (Mazgal 1991, bs.)[19].

W 1986 roku Sobaszkowie wraz z Niklausami powołali do życia Teatr Wiejski „Węgajty"[20]. Na stronie internetowej można przeczytać, że jego powstanie „miało szczególne znaczenie w kontekście politycznym tamtego czasu. Pierwsze dokonania zespołu były odbierane jako zapowiedź odrodzenia życia publicznego i reform demokratycznych. W okresie <<długiej nocy>> lat 80-tych, po stanie wojennym, istotne były działania organiczne, przygotowujące. Był to <<czas kultury>>**"**[21]. Twórcy Teatru widzą swoją działalność w szerszym kontekście przemian**,** jakie zachodziły wówczas w Polsce.

Warto zadać pytanie, co oznacza użycie w nazwie Teatru określenia „wiejski"? „W rozumieniu Sobaszka i jego współpracowników jest to teatr realnie, a nie tylko koncepcyjnie, zakorzeniony we wsi, wpisany w jej krajobraz, w rytm życia odmierzany porami roku, w źródłowe tradycje,

[18] Małgorzata Dżygadło-Niklaus, absolwentka architektury Politechniki Warszawskiej oraz ASP w pracowni Józefa Szajny, robiła scenografie do przedstawień „Gardzienic" (więcej patrz np: Okęcka-Bromkowa 1993, s. 5). Jej rola, jako architekta, w adaptacji budynku na węgajcki Teatr była ogromna.

[19] Do głosu doszedł tu sposób widzenia „obcego" jako Żyda.

[20] W dalszej części pracy będę używać, jako synonimu tej, a także późniejszej nazwy Teatr „Węgajty", słowa Teatr (pisane z dużej litery) oraz „Węgajty" (pisane w cudzysłowie).

[21] http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=2.

pamięć mityczną, obyczajowość" (Burzyński 1995, s. bs.). Przymiotnik wiejski pojawił się jednak w nazwie Teatru nie tylko ze względu na bezpośrednie miejsce jego funkcjonowania. Nie chodziło tu o skupienie się i ograniczenie do penetracji kultury wyłącznie jednej wsi (Węgajt). Przedmiotem zainteresowań i źródłem inspiracji dla członków Teatru stała się szeroko rozumiana kultura wiejska**,** utożsamiana z kulturą ludową (Kornaś 1991, s. 68). Celem działań grupy nie było powierzchowne rekonstruowanie i odtwarzanie elementów dawnej kultury ludowej w postaci pieśni, melodii, gawęd, podań czy opowieści. Chodziło o poszukiwanie czegoś istotnego, co **–** jak zakładano – jest ukryte pod zewnętrzną warstwą tych składników. Grupa poszukiwała „żywej istoty", sedna tkwiącego w tym, co współcześnie stanowi już tylko etnograficzny zapis istniejącego kiedyś realnie świata. Ta żywa, dotychczas ukryta tkanka miała się ujawniać dopiero podczas „spotkania międzyludzkiego"[22]. W jego trakcie miało następować docieranie do ukrytych treści kultury zawartych w folklorze:

> pod powierzchnią nieprawdopodobnych ludowych opowieści, prościutkich przyśpiewek czy zaśpiewów kryje się archaiczno-relligijny sposób pojmowania świata, a dokładniej życia w nim (Kornaś 1991, s. 68).

To**,** co robi Teatr można nazwać „praktyką doskrobywania się"[23] do archaicznych warstw kultury, wydobywania ich spod warstw na nich narosłych. Chodzi o dotarcie do tego**,** co istotne, żywe i dlatego mogące poruszyć współczesnego człowieka (Szyłłejko 1996, bs.).

Zróżnicowana zewnętrznie kultura ludowa ma prowadzić ku myśleniu ekologicznemu, które w tym wypadku rozumie się „jako życie w zgodzie z ludźmi i przyrodą" (Kornaś 1991, s. 68). Mamy tu do czynienia z jedną z wizji kultury ludowej jako tej, która przechowuje istotne wartości. Jest ona silnie zakorzeniona w kulturze polskiej i sięga czasów romantyzmu.

[22] Trudno ustalić, o jakie spotkanie dokładnie chodzi. W tekście Kornasia nie ma szerszego wyjaśnienia tej kwestii (1991, s. 68).

[23] Inspiracją do sformułowania tego terminu stały się słowa Tadeusza Szyłłejko mówiące o tym, że Teatr doskrobuje się do archaicznych warstw kultury. Zostały one użyte w tekście *Na tropach tradycji żywej*, opublikowanym w „Gazecie Wyborczej" (1996, bs.).

Twórcy „Węgajt" często wskazują na słowa wieszczów tej epoki jako inspirujące dla ich poszukiwań i działań (Sobaszek 1991, s. 72). Na początku lat 90. XX wieku Sobaszek w lapidarny sposób wyraził założenia leżące u podstaw działalności Teatru: „wskrzesza [on – O.K.] cele romantyków podnosząc wartości kultury ludowej, łącząc filozofię powrotu do natury z zamysłem pracy dla przyszłych pokoleń" (Kłosiewicz, 1991, s. 128).

To, że artyści wywodzą się z miasta a kulturą ludową zajęli się z wyboru miało gwarantować, z jednej strony, ich wolność od uprzedzeń i stereotypów związanych z kulturą ludową, z drugiej zaś umiejętność wybierania z niej tego, co wartościowe i uniwersalne[24].

Innym, istotnym, często przewijającym się w wypowiedziach twórców Teatru, pojęciem jest 'tradycja'. Jest ono szersze od kategorii 'kultura ludowa', zawiera je w sobie, ale się na nim nie kończy. Na stronie internetowej Teatru można przeczytać, że „[c]echą pierwszych wystąpień artystycznych <<Węgajt>> był nowy stosunek do tradycji. Był on, z jednej strony, demaskatorski, odrzucał stereotypy i klisze epoki peerelowskiej. Z drugiej strony, tak samo ważne jednak było to, że spektakle <<Wegajt>> odsłaniały świat tradycji wieloetnicznej i multikulturalnej"[25]. A zatem artyści w swoich poszukiwaniach nie ograniczają się wyłącznie do polskiej kultury ludowej czy jedynie do polskiej tradycji. Chcąc znaleźć ważne treści i wartości, skupiają się również na penetracji kultur mniejszości zamieszkujących dawniej i dzisiaj ziemie polskie, a także tradycji dalszych obszarów kulturowych. W miarę upływu czasu, wykraczanie poza rodzimą tradycję zyskiwało na znaczeniu. W związku z tym, że dla członków Teatru wartością jest różnorodność kulturowa i czerpanie z różnych tradycji, starają się oni przekraczać granice kultur.

[24] http://www.domwarminski.pl/content/view/362/500/.
[25] http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=2.

Ze względu na miejsce funkcjonowania Teatru oraz obszar zainteresowań jego członków wielu badaczy wskazuje na analogie pomiędzy nim a ośrodkiem teatralnym „Gardzienice". „Węgajty" są niekiedy postrzegane jako kontynuatorzy perspektywy wyznaczonej przez podlubelską formację. Niektórzy badacze zaznaczają jednak, że istnieją pomiędzy nimi również zasadnicze różnice. Tadeusz Kornaś na przykład dostrzega je w spektaklach obu grup. W przypadku „Gardzienic" bohaterem zbiorowym jest „pogrążona w ciągłym ruchu gromada. Postacie wyłaniają się z niej i na powrót są przez nią wchłaniane" (Kornaś 1991, s. 69), natomiast w węgajckich „*Historiach Vincenza* bohaterowie są indywidualnościami i mówią w swoim imieniu" (Kornaś 1991, s. 69). Magdalena Grudzińska widzi także różnicę w podejściu obu grup do relacji z mieszkańcami miejscowości, w których wspomniane teatry działają: „Gardzienice tworzą pewną zamkniętą enklawę, nie ma tam tak rozbudowanego współdziałania między wsią a teatrem, jakie jest u Was [w Teatrze „Węgajty" – O.K.]. Nie widać starań, by wpisać się w otoczenie" (Grudzińska 1997, s. 32).

Sami artyści z Węgajt są świadomi tego, że ich Teatr i jego działalność bardzo często są wiązane z aktywnością „Gardzienic". Grupa z Warmii nie odżegnuje się od tych związków, tym bardziej, że małżeństwo Niklausów jakiś czas współtworzyło zespół Staniewskiego, a Sobaszek brał udział w niektórych realizowanych przez niego przedsięwzięciach. Niklaus zwraca jednak uwagę, że niektóre podobieństwa między obydwoma grupami teatralnymi mają raczej powierzchowny charakter. Dotyczy to takich spraw, jak: wieś jako miejsce życia i pracy, prowadzenie poszukiwań w obszarze kultury ludowej i fascynacja nią, a także podejmowanie wypraw. Realizacja tych kwestii jest często odmienna. Według Niklausa jedną z zasadniczych różnic między tymi formacjami jest to, że „Teatr węgajcki jest bardziej <<wiejski>>, życie na wsi (…) to nie jakiś romantyzm, to inny rytm. W Gardzienicach jest raczej rytm miejski

przeniesiony na wieś" (Poprzeczko 1993, bs.). Na tę różnicę zwraca również uwagę Magdalena Grudzińska podkreślając, że „o ile Gardzienice są teatrem miejskim, działającym w warunkach wiejskich, to Wy [Węgajty – O.K.] jesteście teatrem *stricte* wiejskim" (Grudzińska 1997, s. 32).

Kiedy mowa o teatrach alternatywnych, dość często pojawia się opinia, że duża ich część dąży twórczo do przywrócenia współczesnemu światu *sacrum*. Warto zwrócić uwagę, jak widzi tę kwestię lider Teatru, Sobaszek. Nie zgadza się on z postrzeganiem teatru w kategoriach *sacrum*. Jego zdaniem, przynależy on raczej do sfery *profanum*. Twórca zdecydowanie odcina się od wszelkiego pseudomistycyzmu w teatrze, *sacrum* jest dla niego związane przede wszystkim z religią. Teatr natomiast dotyczy życia świeckiego, tak jak to wytyczył Szekspir. Sobaszek wskazuje również, że jeśli odwołamy się do eliadowskiej[26] definicji *sacrum*, czyli tego, co w ludzkim życiu jest intensywne, zauważymy, że kultura ludowa jest przepojona sakralnością. Teatr, który umieszcza ją w centrum swoich zainteresowań, dotyka wówczas *sacrum* (Podsiadło, 1993, s. 152).

Na początku lat 90. ubiegłego wieku Teatr skorzystał z okazji, jakie dawały zmiany zachodzące w kraju, polegające m. in. na tworzeniu struktur umożliwiających budowanie społeczeństwa obywatelskiego oraz wspieranie oddolnych inicjatyw społecznych i zmienił swój status prawny. Zrezygnowano z dotychczasowego funkcjonowania pod egidą Wojewódzkiego Domu Kultury w Olsztynie i powołano do życia Stowarzyszenie Twórcze Teatr Wiejski „Węgajty". Celem tej zmiany było uzyskanie większej niezależności oraz uruchomienie ośrodka teatralnego, w którym można by realizować, różne formy działalności Teatru.

[26] Teksty Mircei Eliadego, podobnie jak w przypadku artystów związanych z Lucimiem, odegrały istotną rolę w kształtowaniu sposobu myślenia Sobaszka: „Był czas, znowu wspomnę połowę lat 70., że nazwisko to brzmiało w uszach młodych ludzi jak zaklęcie. Mircea Eliade był w tamtych czasach tak ogromną nadzieją, że stawał się kimś bliskim. Z kim można było rozmawiać, spotykać się przynajmniej w wyobraźni. A poszukując pewnych ostatecznych odpowiedzi, nawet pragnąc bezpośredniego spotkania" (Sobaszek 2001, s. 176-177).

W połowie lat 90. XX wieku doszło do zasadniczych zmian w obrębie Stowarzyszenia. Wiązało się to z wykrystalizowania się dwóch odmiennych profili w działalności Teatru. Część zespołu, pod kierownictwem Wolfganga Niklausa, skoncentrowała się na pracach nad rekonstrukcją dramatu liturgicznego. W ten sposób doszło do wydzielenia się w ramach Stowarzyszenia „Scholi Teatru Węgajty”[27]. Zespół działający pod kierunkiem Wacława Sobaszka skupił się na pracy nad żywymi formami obrzędowymi jako inspiracją dla teatru. Ta grupa przyjęła nazwę „Projekt terenowy”. W tym czasie zrezygnowano również ze stosowania w tytule Stowarzyszenia przymiotnika „wiejski”.

Pojawienie się nazwy „Projekt terenowy”, z jednej strony wiązało się z podziałem wewnątrz Stowarzyszenia, z drugiej, wynikało z potrzeby zmiany dotychczasowej nazwy Teatru. Nie tylko przestała być ona adekwatna w stosunku do ówczesnej działalności grupy, ale dodatkowo budziła w odbiorcach skojarzenia, które grupa zaczęła odczuwać jako ciężar. Pierwotnie nazwa Teatr Wiejski „Węgajty” była wyrazem niezależności i wskazówką, jakie obszary stanowią przedmiot zainteresowania zespołu. Zmieniał się jednak kontekst istnienia Teatru, ewoluowały też poszukiwania grupy. Według Sobaszka nazwa „wiejski” prowokowała do widzenia Teatru jako nastawionego na „powrót do przeszłości, jakąś utopię, jakieś sentymenty do przeszłości. Wieś, wiejskie te nazwy kojarzone są z przeszłością tak czy owak. I to zaczęło uwierać, przeszkadzać” (Bartnik 2006, s. 130). Nowy termin był pod tym względem neutralny. Wskazywał, że przedmiotem zainteresowania zespołu jest teren, ale nie jakiś określony, równie dobrze mógł nim być obszar wsi, jak i

[27] W związku z tym, że prezentacje działań „Scholi” nie odbywają się w samych Węgajtach (jeśli ma to miejsce w najbliższej okolicy, to wyłącznie we wsiach, w których znajdują się kościoły) a kierujący grupą Wolfgang Niklaus wraz z rodziną mieszka w oddalonym o kilka kilometrów od Węgajt Nowym Kawkowie, nie będę poświęcać działalności tego zespołu uwagi. Przegląd i obszerną charakterystykę przedsięwzięć „Scholi” można znaleźć m.in. w tekście Aldony Mikulskiej pt. *Odszukiwanie zapomnianych form: Węgajty* (1999, s. 232-235) oraz w drugim numerze „Polskiej Sztuki Ludowej. Konteksty” z 2007 roku, prawie w całości poświęconym Scholi.

miasta. Sobaszek podkreślał, że zawsze interesował ich teren dziki, nieskażony cywilizacją, administracją, a miasto również posiada takie nisze (Bartnik 2006, s. 131). Ponadto, w jego odczuciu, teren wiąże się z aktem przekraczania, wkraczania w jakiś obszar. Jego następstwem jest spotkanie między przychodzącymi i mieszkającymi w danym miejscu. Nazwa „Projekt terenowy" odzwierciedla nastawienie twórców na przyszłość. Wskazuje na coś, co ma się dopiero stać, co w danym momencie jest zaledwie projektem (Bartnik 2006, s. 133). Nazwa mówi o poszukiwaniu i pozostawia jednocześnie otwartą przestrzeń na pytanie o wynik penetracji terenu, o to, co w jej wyniku zostanie odkryte.

W trakcie trwającej już ponad dwadzieścia lat aktywności Teatru skład zespołu wielokrotnie się zmieniał. Oprócz dwóch małżeństw: Sobaszków i Niklausów, które mają w nim najdłuższy staż, tworzyli go m.in.: Katarzyna Krupka, Witold Broda[28], Siergiej Petryczenko i Maria Łubiancewa (obecnie Neyla (Marijka) Brzezińska). Później, po wydzieleniu się w ramach Stowarzyszenia „Projektu terenowego", wraz z Sobaszkami i Marią Łubiancewą współtworzyli go m.in.: Trev Hill, Grzegorz Podbiegłowski, Joanna Wichowska, Zofia (Katarzyna) Bartoszewicz, Monika Paśnik, Mariusz Gniadek, Iwona Chodorowska**,** Daniel Brzeziński, Justyna Wielgus, Sławomir Gostański, Monika Blige i Katarzyna Regulska (Bartnik 2006, s. 129-130). Dla niektórych osób praca w Teatrze była tylko epizodem, dla innych trwającą wiele lat działalnością. Niektórzy osiedlili się na stałe w Węgajtach lub najbliższej okolicy, inni pomieszkiwali tu okresowo, jeszcze inni wyłącznie tu dojeżdżali. Aktualnie stały zespół Teatru tworzą Sobaszkowie i Justyna Wielgus. Inni aktorzy są zatrudniani tylko przy realizacji konkretnych spektakli i warsztatów.

Można mówić o kilku profilach aktywności „Węgajt". Pierwszy z nich, konstytutywny dla istnienia każdego teatru, wiąże się oczywiście z

[28] Witold Broda odszedł z Teatru w 1993 roku. Stworzył wraz z innymi muzykami *Bractwo Ubogich*, grupę grającą muzykę ludową *in crudo*. Aktualnie gra i prowadzi wraz z żoną *Kapelę Brodów*. Mieszka z rodziną na kolonii Węgajt, gdzie kupił dom.

realizacją spektakli. Przedstawienie inicjujące działalność węgajckiej formacji w tym zakresie to *Historie Vincenza* (1988). Spektakl ten zrodził się z fascynacji postacią, twórczością oraz działalnością Stanisława Vincenza. Przedstawienie powstało na podstawie jego epopei *Na wysokiej połoninie*, opowiadającej o Huculszyźnie – miejscu przenikania się kultur polskiej, ukraińskiej i żydowskiej. Następnym spektaklem była *Gospoda ku wiecznemu pokojowi*, oparta na wątkach z *Doliny Issy*, Czesława Miłosza, fragmentach *Historyi o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, Mikołaja z Wilkowiecka oraz wierszach Johannesa Bobrowskiego, a także na ludowych pieśniach i przyśpiewkach z Warmii (1992)[29]. Kolejne przedstawienia były już realizowane przez „Projekt terenowy". Pierwsze z nich to *Opowieści Kanterberyjskie*, przygotowane wspólnie ze „Scholą" na podstawie fragmentów czternastowiecznego tekstu Geoffrey'a Chaucera o tym samym tytule (1996). Premiera następnego spektaklu pt. *Kalevala – fragmenty nieopisane*, stworzonego na podstawie fragmentów fińskiego eposu *Kalevala*, odbyła się w 2000 roku. Zespół zrealizował też dwa widowiska plenerowe: *Missa Pagana*, na podstawie poematu Edwarda Stachury o tym samym tytule (2000) oraz *Upiorny Całun*, według *Dziadów* Adama Mickiewicza (2002). Ostatni spektakl grupy to *Synczyzna*, zrealizowana na podstawie *Ślubu* i *Trans-Atlantyku* Witolda Gombrowicza (2004).

Spektakle Teatru wyrastają z zainteresowania kulturą tradycyjną, ale spojrzenie artystów na nią ewoluuje, różne jej aspekty stają się przedmiotem ich refleksji. Jest to szczególnie widoczne, kiedy porówna się pierwsze przedstawienie z ostatnim. *Historie Vincenza* są apoteozą tradycyjnej kultury ludowej, wskazaniem na kryjące się w niej istotne, wzbogacające wartości. Ostatni spektakl natomiast prezentuje zupełnie inne spojrzenie na kulturę tradycyjną. Wskazuje na jej ograniczenia, obciążenia i

[29] Opis i analizę pierwszego oraz drugiego spektaklu „Węgajt" można znaleźć w tekście Aldony Mikulskiej, *Odszukiwanie zapomnianych form: Węgajty* (1999, s. 226-230).

niebezpieczeństwa. Skupienie się wyłącznie na tradycji może bowiem prowadzić do postaw etnocentrycznych, nietolerancyjnych a nawet nacjonalistycznych. Spektakl jest wskazaniem i krytyką negatywnych cech kultury tradycyjnej, które zubażają, a nie wzbogacają, dzielą, a nie integrują.

Patrząc na liczbę spektakli zrealizowanych przez „Węgajty", można stwierdzić, że jest ona dość skromna. Wynika to jednak z wyboru samych artystów, dla których istotną wartością jest przede wszystkim jakość przedstawień, a nie ich liczba. Proces ich powstawania jest dość długi, przeciętnie trwa kilka miesięcy. Charakterystyczną cechą węgajckich spektakli jest to, że nie mają one zamkniętej struktury. Kolejne prezentacje każdego z przedstawień różnią się od siebie. I nie wynika to wyłącznie ze zmian w obsadzie aktorów, choć ten czynnik zapewne odgrywa istotną rolę. Na ich kształt wpływa aktualny kontekst społeczno-kulturowy oraz nurtujące artystów w danym momencie problemy. Przedstawienia zatem ciągle ewoluują. Są w nich eksponowane i akcentowane inne wątki.

W spektaklach plenerowych, oprócz aktorów i uczestników wydarzenia, „gra" również krajobraz. „Aktorami" są zatem takie jego elementy jak: „wiatr, kamienie, las, pagórki, echo"[30].

Zespół prezentuje spektakle w swojej węgajckiej sali teatralnej lub w plenerze w najbliższej okolicy, ale także w trakcie wypraw[31] oraz na rozmaitych festiwalach czy przeglądach w kraju i za granicą. Wizytom w węgajckim Teatrze towarzyszy – co bardzo często podkreślają odbiorcy – specyficzna, niepowtarzalna atmosfera. Wynika ona m.in. z tego, że aktorzy traktują swoje przedstawienia przede wszystkim jako sposób na życie, a nie jako przedsięwzięcia artystyczne, podzielają też przekonanie, że sztuka nie powinna kończyć się wraz z przedstawieniem. Celem działań grupy nie jest wyłącznie prezentacja inscenizacji, ale przede wszystkim spotkanie

[30] http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=13.
[31] O koncepcji wypraw szerzej piszę w dalszej części pracy.

człowieka z innym człowiekiem, człowieka z innymi ludźmi. Aktorzy w tym wypadku nie są dalecy, odizolowani. Wręcz przeciwnie, zazwyczaj widownia ma z nimi kontakt przed i po prezentacji. Są dostępni, otwarci, często bezpośrednio witają się z gośćmi, częstują jedzeniem, tworząc familiarną atmosferę. Są gotowi do rozmowy czy dyskusji. Przyjazd na spektakl do „Węgajt" jest swoistą wyprawą, czas jej trwania jest zazwyczaj znacznie dłuższy niż w teatrze instytucjonalnym. Miejsce i jego naturalne otoczenie skłaniają do zatrzymania, wyciszenia, „otrząśniecie się" z miejskiego pośpiechu.

Teatr węgajcki charakteryzuje prostota. Wyraża się ona w oszczędnym stosowaniu rekwizytów w przedstawieniach, skromnym pod względem ekonomicznym życiu członków zespołu, kształcie i charakterze budynku teatralnego i jego oszczędnym wystroju. Manifestuje się nawet w takich szczegółach, jak naczynia, w których jest serwowana kawa czy herbata po spektaklach. Nie ma tu filiżanek, często zastępują je blaszane kubki. Za trafne można uznać spostrzeżenie jednego z dziennikarzy, który stwierdził, że „[s]posób bycia jest tu znakiem prostych pierwotnych wartości, które inspirują działania teatralne " (Weihs-Pawlik 1990, bs.).

W opinii lidera zespołu, adresatem spektakli są przede wszystkim młodzi, poszukujący ludzie. Przyjeżdżają tu jednak także mieszkańcy okolicznych wsi, co Sobaszka bardzo cieszy. Uważa, że to dobrze, kiedy widownia jest zróżnicowana, gdy odbiorcy wywodzą się z odmiennych środowisk, ponieważ to wywołuje intensywność odbioru oraz zagęszczenie uwagi (Podsiadło 1993, s. 152-153).

Istotną cześć działalności Teatru stanowią podejmowane już w końcu lat 80. ubiegłego wieku wyprawy do wsi położonych głównie na wschodzie i południu kraju, ale także do wsi huculskich, leżących w granicach obecnej Ukrainy czy wiosek macedońskich. Podczas nich grupa z Węgajt początkowo prezentowała swoje spektakle, z czasem zaś zaczęła realizować działania wpisane w kalendarz obrzędowy. W trakcie wypraw dąży się

również do spotkania z mieszkańcami wsi, którzy pamiętają dawne pieśni, opowieści i podania. Kornaś określa ten rodzaj aktywności „swoistym połączeniem etnografii z działaniami artystycznymi" (Kornaś 1991, s. 68). Leszek Kolankiewicz natomiast, wskazując na istnienie wielu grup teatralnych, które stosują m.in. tego typu praktyki, mówi o zjawisku *teatru zarażonego etnologią* (Kolankiewicz 1991, s. 13-22). Sam Sobaszek w stosunku do swojego Teatru również chętnie używa tego zapożyczonego od antropologa określenia (np: Mazgal 1999, s. 3.; Socha 1992, s. 18). Głównym celem wypraw są spotkania z ludźmi, którzy są świadkami ginącej tradycji (Kornaś 1991, s. 68). W ich trakcie dochodzi do przekazania tradycyjnych treści młodszemu pokoleniu. Dawna relacja, typowa dla kultury ludowej, gdzie osoby, pomiędzy którymi zachodziła transmisja były najczęściej spokrewnione i funkcjonowały na tym samym terytorium, została zastąpiona nową. W tym wypadku, pomiędzy uczestnikami procesu nie ma ani związków pokrewieństwa, ani więzi wynikających z życia na jednym obszarze. Treści są przekazywane osobom przychodzącym z zewnątrz, a sama sytuacja przekazu jest świadomie aranżowana przez jedną ze stron – grupę związaną z Teatrem. Zasadnicze znaczenie w transmisji ma postawa obu stron biorących udział w tym procesie, pragnienie przekazu tradycyjnych treści i otwartość na ich przyjęcie. Nawiązanie kontaktu i spotkanie stają się tu kluczowymi elementami. W związku z tym, że uczestnicy wypraw pochodzą z różnych miejsc, przekazane treści „wędrują" w inne obszary, często też są łączone z wywodzącymi się z jeszcze innych rejonów, tworząc nowe, synkretyczne jakości. Zjawisko to wpisuje się w szersze procesy, coraz powszechniej zachodzące we współczesnej kulturze, polegające na ożywianiu wykorzenionych tradycji i łączeniu ich w nowe konfiguracje (patrz: Clifford 2000, s. 22-23).

Z praktykowania wypraw oraz coraz głębszych zainteresowań członków Teatru obrzędowością doroczną wykształciły się w końcu lat 80.

ubiegłego wieku zimowe, a na początku lat 90. XX także wiosenne *wyprawy kolędnicze*[32]. Są one kontynuowane do dziś. Kolędowanie, zarówno styczniowe, jak i wielkanocne, ma określoną strukturę. Składają się na nią takie elementy jak: obchodzenie domów, wygłaszanie i składanie życzeń, śpiewanie pieśni, odgrywanie scenek i przyjmowanie darów. Jest tu wiele miejsca na improwizację i spontaniczne zachowania.

„Węgajty", odwołując się do koncepcji teatru Mieczysława Limanowskiego, poszukują sposobu realizacji teatru prawdziwego, istotnego, takiego, który skupia się na utworach „wielkiego natchnienia" i jest „najpełniejszą formą twórczości zbiorowej" (Sobaszek 1991, s. 71). Dla lidera grupy, idącego tropem Stanisława Vinceza, tego typu dziełem jest właśnie kolędowanie. Jest ono teatrem całkowitym. Dlatego też stało się jedną z najistotniejszych form działania węgajckiego Teatru. Wielodniowa, intensywna praktyka kolędowania prowadzi, według lidera zespołu, do zupełnie nowego, głębszego niż na jej początku odczuwania melodii przez osoby kolędujące. Pojawia się wówczas odczuwanie melodii „jako odbicie emocji czyjejś, dawnej" (Sobaszek 1991, s. 71).

Kolędowanie zimowe jest prezentowane w dwóch terminach styczniowych, zgodnie z kalendarzem obrzędowym katolików i prawosławnych. Węgajcka grupa kolędnicza wędruje w tym czasie głównie po wsiach Beskidu Żywieckiego, Beskidu Niskiego, Bieszczad oraz (od połowy lat 90. XX wieku) po Warmii. Odwiedza również z kolędą wsie huculskie. Na wiosenne kolędowanie natomiast jeździ do wiosek na Suwalszczyźnie, gdzie tradycyjnie funkcjonowało tzw. *chodzenie z Alilują*.

Zimowy scenariusz kolędniczy był przez Teatr tworzony stopniowo. Najpierw pracowano nad kilkoma znalezionymi w terenie motywami kolęd. Ogromnie ważny dla rozwoju prac okazał się kontakt z Waldemarem Tkaczukiem z położonego niedaleko Węgajt Kawkowa, który był wiejskim muzykantem a swojego czasu także kolędnikiem. Członkowie Teatru

[32] Takim terminem artyści określają swoje wyjazdy w teren, których celem jest kolędowanie.

zarejestrowali znane mu melodie i teksty kolędnicze. Istotne i inspirujące okazało się także znalezienie na jednym ze strychów węgajckich domostw szkieletu *szemla* – warmińskiego konia, z którym tradycyjnie chodzono w tym rejonie po kolędzie. W efekcie powstał transkulturowy obrzęd, w którym przewijają się kolędy warmińskie, niemieckie, polskie i ukraińskie (Kuligowska-Korzeniowska 1998, s. 99).

Każdą *wyprawę kolędniczą* poprzedza czas przygotowań. Mają one postać dwóch lub trzech kilkudniowych sesji warsztatowych organizowanych w węgajckiej sali teatralnej dla grupy stażystów przyjeżdżających z różnych stron Polski[33]. Podczas nich młodzi ludzie uczą się kolęd lub pieśni wielkanocnych oraz tzw. *oracyjek*[34], tańców, a także – w przypadku kolędowania zimowego – ról postaci z orszaku. Biorą też udział w treningach fizycznych[35]. Uczestnicy *wypraw kolędniczych* podkreślają niezwykłość i intensywność tego doświadczenia. Składają się na nie: mozolne wędrowanie, zimą w mrozie i o zmroku, wiejskimi drogami od domu do domu, wysiłek śpiewu, a także spotkania z gospodarzami. Reakcje mieszkańców odwiedzanych wsi na kolędowanie są różne. Niektórzy oczekują kolędników, inni są w stosunku do nich obojętni, jeszcze inni udają, że nie ma ich w domu (patrz np: Kubel 1998). Kolędowanie Teatru jest niezwykłą formą. Pozwala bowiem przyjść obcym ludziom do domu nieznanego człowieka, nawiązać z nim kontakt. Współcześnie, w innej sytuacji, byłoby to o wiele bardziej skomplikowane.

Niektórzy badacze postrzegają działania Teatru związane z *wyprawami kolędniczymi* jako proces przywracania zwyczaju chodzenia po kolędzie macierzystemu środowisku, czyli mieszkańcom wsi, którzy utracili

[33] Staże przygotowujące do kolędowania stanowią część działań realizowanych w ramach projektu edukacyjnego noszącego tytuł: *Inna szkoła teatralna*, rozpoczętego w 2000 roku. Więcej na temat tego przedsięwzięcia patrz: http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=4.

[34] Są to często rozbudowane formy retoryczne wygłaszane w trakcie kolędowania wiosennego, które zawierają życzenia i prośby o dary.

[35] Dokładne omówienie przebiegu warsztatów poprzedzających kolędowanie można znaleźć w tekście Erdmute Sobaszek i Wacława Sobaszka pt. *Fieldwork project (projekt terenowy)* (2002, s. 150-154) oraz na stronie internetowej Teatru: http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=4.

go w wyniku procesów cywilizacyjnych (patrz np: Bogusławska 1998/1999, s. 253). Wydaje mi się jednak, że trudno mówić tu jedynie o zjawisku przywracania, mamy raczej do czynienia z prezentacją nowej jakości.

Warto zwrócić uwagę, że to, co działo się w trakcie *wypraw kolędniczych* stawało się niejednokrotnie inspiracją, a także materią w spektaklach „Węgajt". Wywodzące się z tych sytuacji gesty, słowa, zachowania, historie były w nie wplatane (Bartnik 2006, s. 129-130). W dużej mierze z doświadczenia związanego z wyprawami zrodziły się osobne spektakle, związane z określonym okresem roku kalendarzowego: *Spektakl domowy* przygotowywany jest na Boże Narodzenie, *Widowisko synkretyczne – ostatki, zapusty* jest natomiast prezentowane w karnawale. Odwołuje się ono do motywów karnawałowych pochodzących z różnych stron świata. Przygotowane zostało z myślą o prezentacji w przestrzeni miejskiej. Warto jednak zwrócić uwagę, że grane jest przede wszystkim w miejscach, w których przebywają ludzie marginalizowani we współczesnym świecie, m.in. w domach pomocy społecznej, schroniskach dla bezdomnych, więzieniach, szpitalach psychiatrycznych, a od roku 2007 w ośrodku dla uchodźców.

Kolejny, istotny nurt działań Teatru, zapoczątkowany w latach 90. ubiegłego wieku, to organizacja *Międzynarodowych Seminariów Teatralnych*. Ich koncepcja wyrosła z potrzeby przedyskutowania w gronie praktyków i teoretyków teatru istotnych dla twórców węgajckiego Teatru zagadnień oraz poszukiwania odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Chodziło również o to, by zaprezentować te dyskusje na szerszym forum. Pierwsze seminarium nosiło tytuł „Teatr i ekologia" (1990). Jego tematem przewodnim było odkrywanie i ochrona naturalnych, pierwotnych zasobów kultury. Kolejnym był kilkuletni cykl pt. „Bliższe Ojczyzny" (1991-1993). Dotyczył on zagadnień dziedzictwa kulturowego lokalnych społeczności, poznania ich tradycji i umiejętności czerpania z nich. Główny nacisk

położono na tradycje muzyczne różnych grup. Następne seminarium nosiło tytuł „Ścieżki tradycji" (1994). Głównym jego celem było tworzenie płaszczyzny przepływu treści wywodzących się z różnych tradycji. Wierzono, że poprzez ich poznanie można zapobiegać procesom izolacji i wrogości. I tym razem koncentrowano się na kwestiach związanych z muzyką, traktując ją jako uniwersalny i łączący ludzi język. W kolejnych latach realizowano seminarium pt. „W stronę tradycji żywej" (1995-1996). Tym razem skupiono się na tym, co w poszczególnych tradycjach wydaje się najważniejsze, poruszające i co może stanowić inspirację dla współczesnego człowieka. Przedmiotem analiz i prezentacji były tradycje kolędnicze, przede wszystkim z obszaru ziem polskich, ale także z innych stron Europy.

Integralną częścią programu każdego z seminarium, oprócz wykładów i dyskusji, były korespondujące z tematem danego przedsięwzięcia prezentacje spektakli, a także warsztaty, wystawy i pokazy dokumentacji filmowej. Spotkania i wydarzenia realizowane w ramach seminariów odbywały się nie tylko w Węgajtach, ale także w niedalekim, gminnym Jonkowie oraz w innych pobliskich miejscowościach, a nawet w Olsztynie. Do udziału w nich zapraszano specjalistów zajmujących się teatrem i muzyką, z Polski, a także z innych krajów Europy.

W 2003 roku Teatr zaczął realizować (w okresie letnim) festiwal „Wioska teatralna". Początkowo, z założenia, do udziału w nim zapraszane były przede wszystkim zespoły pracujące w przestrzeni tradycji, którą twórcy Teatru rozumieją w dwojaki sposób: „z jednej strony jako źródło inspiracji, z drugiej jako problemy, zagrożenia, konflikty"[36]. Prowadzenie badań nad tradycją i jej rekonstrukcją jest ciągle potrzebne. „[P]race te mogą [bowiem – O.K.] tworzyć remedium na cierpienia i zagrożenia, które aktualnie przeżywamy"[37]. Z czasem spektrum występujących poszerzono o

[36] http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=19#2003.
[37] http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=19#2003.

grupy, często amatorskie, które w swoich spektaklach poruszają aktualne i istotne kwestie społeczne, np. zjawisko uchodźstwa[38] czy przemocy wobec kobiet[39]. Festiwal jest specyficzną formułą, łączącą działalność artystyczną z aktywnością edukacyjną oraz zaangażowaniem społecznym. W trakcie jego trwania odbywają się prezentacje spektakli grup teatralnych z różnych stron Polski oraz świata. Mają miejsce warsztaty teatralne, muzyczne i głosowe. Biorą w nich udział młodzi ludzie przyjeżdżający z całej Polski, ale także z innych państw Europy. Realizowane są rozmaite warsztaty (m. in. ceramiczne, *capoeiry*[40], chodzenia na szczudłach) skierowane przede wszystkim do miejscowych dzieci i nastolatków. Rezultatem działań podejmowanych w ramach Festiwalu ma być pojawianie się sztuki w miejscach, w których dotychczas nie była ona obecna. Stąd wiele wydarzeń jest realizowanych poza budynkiem teatralnym, w pobliskich wsiach oraz na okolicznych łąkach, wzgórzach lub polanach. Dzięki takim działaniom ma się poszerzyć widownia Teatru. Bardzo ważnym celem Festiwalu, akcentowanym jak nigdy dotąd w projektach realizowanych przez Teatr, jest ożywienie lokalnej społeczności, działanie na rzecz jej rozwoju, nie tylko poprzez przygotowanie specjalnie dla niej oferty artystyczno-warsztatowej, ale również poprzez zaangażowanie jej w przygotowania i realizację Festiwalu od strony organizacyjnej. Aktywność ta wiąże się przede wszystkim z przygotowywaniem posiłków dla uczestników imprezy oraz wynajmowaniem im miejsc noclegowych.

Pisząc o „Węgajtach" nie można pominąć wątku muzyki. Od początku istnienia Teatru zajmowała ona centralne miejsce w działaniach grupy. Poszukiwania wiodły „[o]d muzyki przez pieśń do słowa" (Kłosiewicz

[38] Tych kwestii dotyczył spektakl pt. *Rasa pieczątek* teatru „Migrator", zrealizowany przez mieszkających w Polsce uchodźców, zaprezentowany na Festiwalu w 2006 roku.
[39] Tego problemu dotyczyło przedstawienie pt. *Pasja. Obrzęd zdjęcia masek ofiarnych*, przygotowane przez uczestniczki projektu „Praca i Godne Życie dla Kobiet Ofiar Przemocy", w reżyserii Marii Depty i Dagny Ślepowrońskiej, które było prezentowane na Festiwalu w 2007 roku.
[40] Brazylijska forma taneczno-ruchowa z elementami pozorowanej walki.

1990, bs). Pod koniec lat 80. ubiegłego wieku Tadeusz Kornaś pisał, przywołując słowa Sobaszka, że jej rolą jest wywołanie impulsu, z którego następnie rodzą się energia oraz myśl. One zaś powodują wzbieranie i przelewanie się uczuć (Kornaś 1989, s.?). Dlatego tak istotny stał się wymóg, aby każdy aktor Teatru posiadał umiejętność gry na instrumencie, by był jednocześnie także muzykiem. Sobaszek bardzo mocno to akcentował, twierdząc nawet, że „instrument powinien być dla niego [aktora – O.K.] jakby częścią ciała" (Mikulska 1999, s. 231). Zasadnicze instrumentarium grupy stanowią: skrzypce, kontrabas, klarnet, akordeon, bęben i ligawki. W jej repertuarze znajdują się pieśni warmińskie, polskie, ukraińskie, żydowskie i niemieckie. Muzyka jest jednak traktowana przez zespół nie tylko jako środek teatralnej ekspresji, który ma poruszyć widzów czy element wyzwalający energię w trakcie warsztatów. Jest postrzegana także jako uniwersalny język, umożliwiający, szczególnie podczas wypraw, nawiązywanie bezpośredniego i autentycznego kontaktu z mieszkańcami odwiedzanych wsi. Skupienie zainteresowań członków Teatru na muzyce oraz „muzyczność" jego wszystkich przedsięwzięć, od spektakli poczynając, poprzez wyprawy a na wiejskich zabawach skończywszy, ma być cechą wyróżniającą „Węgajty" spośród innych grup teatralnych (Mikulska 1999, s. 231).

Zainteresowania Teatru ciągle ewoluują. Pod koniec lat 90. XX wieku Magdalena Bogusławska napisała, że zespół odszedł już od drogi wiodącej od muzyki do słowa dramatycznego i gestu, a swoją uwagę skierował bardziej ku zagadnieniu oralności, która stanowi podstawę kultury tradycyjnej (więcej patrz: Bogusławska 1998/1999, s. 252-253). Nie oznacza to, że muzyka przestała być obecna i ważna w działaniach Teatru.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Teatr nie stosuje środków technicznych przy tworzeniu *fonosfery* swoich spektakli, ani przy realizacji innych działań. Według twórców „Węgajt" współczesny teatr jest osaczany przez technikę. Wiele grup teatralnych

coraz bardziej zmierza w stronę wykorzystywania różnorakich nośników dźwięku, jest to jednak niezgodne z istotą teatru. „Węgajty" poszukują naturalnego dźwięku i, jak podkreśla Sobaszek, życie na wsi właśnie temu sprzyja. W przeciwieństwie do egzystencji w mieście, gdzie panuje „permanent accompaniament" (Podsiadło 1993, s. 152). Miejską przestrzeń wypełniają nakładające się na siebie, w większości przetworzone technicznie, dźwięki (Podsiadło 1993, s. 152).

Inną, ważną formą aktywności, towarzyszącą prawie każdemu przedsięwzięciu Teatru, jest animowanie zabaw. Tańce przy muzyce tradycyjnej, wywodzącej się z różnych obszarów Europy, granej przez aktorów, mogą stanowić odrębne wydarzenie, najczęściej jednak są elementem większej całości. Odbywają się prawie po każdym spektaklu Teatru, są obowiązkowym elementem kończącym kolędowanie, przeplatają także czas trwania festiwalu „Wioska teatralna". Według Sobaszka reżyseria zabawy tanecznej to pasjonująca i subtelna sztuka. W jej trakcie „[p]ogodzić trzeba dwa odrębne światy: zaplanowaną i przygotowaną formę z otwartością na reakcje tańczących, słuchaczy i okoliczności. Planuje się przebieg zabawy wiedząc, że jest to tylko rama, a to, co ją wypełni, jest zawsze zaskoczeniem" (Burzyński 1995, bs.).

Spektrum działań Teatru jest bardzo szerokie. Jak widać z powyższego opisu, część z nich jest realizowana poza Węgajtami, przede wszystkim w trakcie wypraw. Publiczność stanowią wtedy mieszkańcy odwiedzanych wiosek. Większość z przedsięwzięć jest jednak organizowana przede wszystkim w Węgajtach i okolicy. Ich odbiorcami są wówczas najczęściej osoby przyjeżdżające do wsi z zewnątrz, niejednokrotnie z bardzo odległych stron. Warto zwrócić uwagę, że lokalna społeczność, nawet jeśli nie uczestniczy w wydarzeniach animowanych przez Teatr, bądź bierze udział tylko w ich części, to jednak odczuwa, że w Teatrze coś się akurat dzieje, choćby poprzez obecność zwiększonej liczby osób z zewnątrz w wiosce. Oczywiście, sami artyści nie ograniczają

dostępu do realizowanych przez siebie przedsięwzięć. O ich elitarności decyduje raczej profil działalności Teatru. Zainteresowanie kulturą ludową, teatrem jako takim, a alternatywnym w szczególności, ma charakter niszowy, biorąc pod uwagę nawet skalę ogólnopolską. Jednocześnie pewna część działań Teatru jest przygotowywana specjalnie z myślą o lokalnej społeczności. Ponadto, twórcy Teatru w ściśle określony sposób widzą możliwości jej udziału w organizowaniu niektórych przedsięwzięć i czerpania z nich korzyści w postaci dodatkowego zarobku.

Można powiedzieć, przyglądając się aktywności artystów skierowanej do mieszkańców Węgajt i okolicznych wsi, że od momentu powstania Teatru ewoluowała ona ku coraz intensywniejszemu zaangażowaniu. Był to dość długi proces. Od samego początku „Węgajty" były pozytywnie nastawione i otwarte na kontakt z mieszkańcami okolicy, zgodnie z przekonaniem, że nie chcą i nie mogą żyć i tworzyć w izolacji. W pionierskich latach swojej działalności skupiono się jednak przede wszystkim na tworzeniu Teatru jako miejsca oraz kreowaniu własnego oblicza artystycznego. Na ostrożne angażowanie się zespołu w życie lokalnej społeczności miało wpływ także to, że artyści byli świadomi jej trudnej sytuacji wynikającej w dużej mierze ze skomplikowanej i bolesnej historii powojennej Warmii. Po II wojnie światowej odrębność kulturowa Warmiaków była bardzo źle postrzegana przez władze, bezpieczniej było jej nie manifestować. W latach 70. ubiegłego wieku większość autochtonów wyjechała do RFN. Tylko niewielka część Warmiaków zdecydowała się pozostać, mimo niesprzyjających warunków politycznych. Na miejsce wyjeżdżających przybyli nowi mieszkańcy z różnych stron Polski. Lokalna historia i kultura w realiach PRL-u stały się swoistym tabu. Większość Warmiaków ukrywała więc swoją tożsamość. Okoliczności te nie sprzyjały społecznej integracji i rodziły wiele problemów. W kontaktach międzyludzkich dominowała atmosfera nieufności i ostrożności. Aktorzy mieli świadomość, że wchodzenie w takie środowisko jest trudnym i

skomplikowanym procesem. Pojawienie się Teatru, a szczególnie jego zainteresowanie i odwoływanie się do lokalnej tradycji, mogło wzbudzić niepokój wśród mieszkańców Węgajt, zarówno wśród nielicznych Warmiaków, jak i nie-Warmiaków, którzy zasiedlili te tereny.

W tej sytuacji prawdopodobnie najbardziej neutralną, a jednocześnie atrakcyjną propozycją artystów, bezpośrednio skierowaną do mieszkańców Węgajt i okolicznych wiosek, mogły stać się zabawy taneczne przy granej na żywo muzyce ludowej. Do tej pory zresztą zajmują one istotne miejsce w działaniach Teatru skierowanych do miejscowych i stanowią najpopularniejszą formę aktywności realizowaną przez artystów w centrum Węgajt w ramach różnorodnych, większych imprez.

Zmiany polityczno-ustrojowe, jakie nastąpiły w Polsce po 1989 roku sprzyjały decentralizacji na wielu poziomach oraz budowie społeczeństwa obywatelskiego. W dyskursie społecznym pojawiło się wówczas, zyskujące dużą popularność, myślenie w kategoriach „małych ojczyzn". Odmienności kulturowe pomiędzy regionami zaczęto postrzegać jako atut, a ich eksponowanie stawało się coraz bardziej modne. Sprzyjało to rozpoczęciu dyskusji na temat przeszłości Warmii, specyfiki jej kultury i tradycji[41]. Nieliczni, pozostali w regionie Warmiacy zaczęli mówić o swojej tożsamości. Ludność napływowa natomiast zaczęła dostrzegać dotychczas często ignorowaną i niechcianą przeszłość zasiedlonych ziem oraz to, że można ją interpretować jako wartość.

Na początku lat 90. ubiegłego wieku „Węgajty" już coraz intensywniej włączały się w życia społeczności wiejskich na obszarze całej gminy Jonkowo. Angażowały się w powstawanie kapeli, dziecięcego zespołu muzycznego, organizowanie ogniska muzycznego, grając na zabawach i weselach (Kłosiewicz 1991, s. 129). Warto zwrócić uwagę, że

[41] Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest działalność powstałego w 1990 roku w Olsztynie Stowarzyszenia Wspólnota Kulturowa „Borussia" (więcej patrz np: http://www.borussia.pl/). W spektrum jego zainteresowań oprócz Warmii znalazły się także Mazury.

liderzy Teatru realistycznie, bez przeceniania swojej roli w życiu członków lokalnej społeczności, oceniali wzajemne relacje:

„Węgajty" mają z wioską i okolicą kontakty naturalne. Uważają, że wszelkie manifesty o zacieśnianiu związków stanowią pułapkę. Wejście w społeczność, nawet tak mało zwartą jak tutejsza, to rzecz delikatna. Wchodzą w nią i tak mieszkają**c** tu stale, mając w szkole dzieci. Wszystko, co robią jako „Węgajty" jest otwarte dla ludzi ze wsi. Są tacy, którzy nigdy nie byli w teatrze i tacy, którzy przychodzą często. Niektórzy wolą warsztaty, bo mogą potańczyć (Szejnert 1993, s. 10).

Byli też świadomi tego, że „nigdy obcy nie wrosną zupełnie w zastane środowisko" (Mazgal 1991, bs). Sobaszek podkreślał wówczas, że mają już pośród członków lokalnej społeczności swoją stałą widownię. Przede wszystkim jednak odbiorcami ich spektakli i działań są inni nowoosadnicy, których sporo osiedliło się w okolicznych wioskach, gdzie najczęściej zajmują się biodynamicznym rolnictwem, ekologią lub terapią (Mazgal 1991, s. 3).

Przełomowy moment w relacjach pomiędzy Teatrem a węgajcką społecznością nastąpił w połowie lat 90. ubiegłego wieku, kiedy, jak już wspominałam, znaleziono na jednym z tutejszych strychów szkielet *szemla* – warmińskiego konika kolędniczego. Do tego czasu „Węgajty" wyjeżdżały na *wyprawy kolędnicze* w inne rejony kraju. Nie kolędowały natomiast w swojej miejscowości, gdzie jeszcze w czasach powojennych chodzenie z kolędą było bardzo popularne. Wraz z wyjazdami autochtonów zaczęło jednak zamierać, aż znikło z krajobrazu kulturowego Węgajt zupełnie. Znalezienie *szemla* zainspirowało Teatr do zorganizowania zimowego kolędowania w Węgajtach. Od tamtej pory odbywa się ono co roku[42].

Kolędowanie stwarzało członkom Teatru i tym z mieszkańców Węgajt, którzy decydowali się przyjąć kolędników, warunki do

[42] Jak już pisałam, prezentowane w Węgajtach kolędowanie ma charakter transkulturowy. Według jednej z badaczek, synkretyczność stworzonego obrzędu mogła zostać zaakceptowana przez mieszkańców Węgajt, ponieważ oni sami nie praktykowali już kolędowania w czasie, kiedy zostało zrealizowane po raz pierwszy przez Teatr. Pozytywnemu przyjęciu mogło też sprzyjać to, że w orszaku kolędniczym występowali autentyczni Niemcy i Ukraińcy (Kuligowska-Korzeniowska 1998, s. 99).

wzajemnego poznania się. Zgodnie z opinią aktorów, kolędowanie jest taką formą obrzędową, która pozwala na nawiązanie jedynego w swoim rodzaju, bardzo intensywnego, bezpośredniego kontaktu. W Węgajtach prawdopodobnie również wywoływało ono podobny efekt. Dzięki kolędowaniu artyści byli wpuszczani do prywatnej przestrzeni domowej mieszkańców, stawali się ich gośćmi. Następowała też wymiana darów. Tego typu akty tworzą między uczestnikami więź, również na poziomie symbolicznym. Istotne jest także to, że z czasem zaczęto organizować kolędowanie z udziałem miejscowych dzieci. Mieszkańcy Węgajt przestawali być tylko goszczącymi orszak kolędniczy, ale stawali się także jego uczestnikami. Wszystko to zbliżało Teatr do miejscowej społeczności. Jednocześnie, „Węgajty" wyraźniej i intensywniej zaistniały w świadomości zbiorowej mieszkańców. Nawiązany w trakcie kolędowania kontakt miał wpływ na pojawienie się wzajemnych relacji, jeśli wcześniej ich nie było, oraz na podtrzymywanie ich w tzw. życiu codziennym. To wszystko stwarzało sprzyjającą atmosferę do poszukiwania i realizowania przez Teatr kolejnych działań w przestrzeni wsi. Ponadto, w samych liderach „Węgajt" budziło chęć i zapał do ich podejmowania.

Z czasem Teatr zaczął organizować we wsi Sobótki oraz pewną część działań wchodzących w skład *Międzynarodowych Seminariów Teatralnych*, a przede wszystkim wiele imprez realizowanych podczas festiwalu „Wioska teatralna". Trudno byłoby tutaj wymieniać szczegółowo wszystkie te działania, ich lista jest bardzo długa.

W trakcie trwania „Wioski teatralnej" w 2004 roku Wacław Sobaszek podkreślał, że „festiwal obejmuje zasięgiem coraz większą przestrzeń wsi" (Waś 2004b, bs.). Podczas tej edycji festiwalu bardzo mocno został położony akcent na przedsięwzięcia z udziałem mieszkańców Węgajt. Z jednej strony, byli oni angażowani do działań artystycznych (np. warsztaty ceramiczne, *capoeiry*). Z drugiej strony, mieli możliwość kwaterowania gości Teatru i przygotowywania dla nich posiłków. Jak podkreślał wówczas

Sobaszek, „dzięki temu wyrywamy lokalną społeczność z zastoju, dajemy im nowy rodzaj zajęć. Mają możliwość oderwać się na chwilę od swoich problemów" (Waś 2004b, s. 6). Niektórzy z mieszkańców Węgajt bardzo mocno zaangażowali się we współpracę z Teatrem. W 2005 roku, kiedy obchodzono 10-lecie istnienia „Projektu Terenowego", jedna z takich osób została szczególnie uhonorowana przez artystów przyznaniem jej nagrody dziesięciolecia za udostępnienie łąki na festiwal „Wioska teatralna" (E.J. 2006, s. 2).

Wypracowywana przez lata dobra atmosfera w relacjach pomiędzy Teatrem a lokalną społecznością została zakłócona niemiłym incydentem, jaki wydarzył się w czasie trwania festiwalu „Wioska teatralna" w 2006 roku. Został wówczas pobity do nieprzytomności jeden z jego uczestników, Abdel Manili, mieszkający od kilkunastu lat w Polsce Marokańczyk, aktor Teatru „Migrator", prezentującego na festiwalu spektakl pt. *Rasa pieczątek*. Zdarzenie miało miejsce w centrum Węgajt, w nocy, po zakończeniu muzyczno-tanecznej zabawy zorganizowanej przez Teatr. Po tym zajściu w ogólnopolskim wydaniu „Gazety Wyborczej" ukazał się artykuł, pt. *Rasiści w Węgajtach* (Wojciechowska 2006, s. 2) opisujący jego przebieg. Na pytanie aktora za co jest bity, napastnicy odpowiedzieli: „[z]a to, że jesteś ciemny" (Wojciechowska 2006, s. 2). Na tej podstawie czyn zinterpretowano jako atak na tle rasistowskim. W tekście pojawiła się również informacja, że strażacy, którzy mieli pilnować porządku przy remizie w trakcie zabawy, nie reagowali na zajście, pojawili się dopiero, kiedy ofiara została już dotkliwie pobita. Jeden ze strażaków miał przekonywać dziennikarkę, że Marokańczyk odniósł obrażenia w wyniku upadku, którego przyczyną było potknięcie się. Zamieszczono również wypowiedź jednej z mieszkanek Węgajt „[o]t, popili, to i się pobili" (Wojciechowska 2006, s. 2), która miała świadczyć o niefrasobliwym podejściu do całego zajścia.

Niedługo potem, również w ogólnopolskim wydaniu „Gazety Wyborczej" opublikowano list zatytułowany *Społeczność Węgajt w obronie strażaków*, który prostował dane zawarte w artykule (Społeczność … 2006, s. 7). Był on podpisany przez Ochotniczą Straż Pożarną w Węgajtach, Zespół Teatru „Węgajty" oraz gości festiwalu „Wioska teatralna". Podkreślano, że informacja jakoby strażacy nie reagowali na pobicie aktora jest nieprawdą oraz to, że do zdarzenia doszło po zakończeniu imprezy, a nie w jej trakcie. Ponadto, atak miał miejsce 200 metrów od remizy i w ciemnościach, mimo to członkowie straży od razu po zauważeniu go zareagowali. Jeden ze strażaków udzielił ofierze pierwszej pomocy, wezwano pogotowie i policję. Oprócz tego w liście napisano, że „[p]odawanie takich informacji [jak ta w artykule opublikowanym w „Gazecie Wyborczej" – O.K.] grozi naruszeniem sąsiedzkich stosunków między społecznością lokalną a zespołem Teatru <<Węgajty>> i ich gośćmi, które od lat układają się bardzo dobrze" (Społeczność… 2006, s. 7). Jednocześnie zaznaczono, że lokalna społeczność odcina się od wszelkich postaw rasistowskich.

W niedługim czasie napastnicy zostali złapani i ukarani. Okazały się nimi osoby przybyłe do Węgajt z zewnątrz. Jednak całe zajście i atmosfera wokół niego, w dużej mierze również ukazanie się artykułu Joanny Wojciechowskiej, wpłynęło na pogorszenie się relacji artystów z mieszkańcami wsi. Znaczna część z nich poczuła się urażona i zniechęcona do kontaktów z artystami i realizowania z nimi wspólnych przedsięwzięć.

Teatr, mimo tej sytuacji, nie zrezygnował z kontynuowania swoich działań we wsi. W 2007 roku odbyło się i zimowe kolędowanie, i niektóre z imprez wchodzących w skład festiwalu „Wioska teatralna". Były one jednak skromniejsze niż w poprzednich latach. Na warsztaty chodzenia na szczudłach, prowadzone w trakcie festiwalu na boisku w Węgajtach, zgłaszały się tylko pojedyncze, miejscowe dzieci. W paradzie przez wioskę, a potem w ognisku przy remizie, udział brali głównie przyjezdni. Na

przedstawienie na pobliskim wzgórzu także wybrało się niewielu miejscowych. Nie odbyła się też tradycyjnie realizowana w centrum wsi w trakcie festiwalu zabawa taneczna. Zorganizowano ją tym razem w budynku Teatru na kolonii Węgajt. Prawdopodobnie po to, by uniknąć ewentualnej napiętej atmosfery wywołanej wspomnieniami zeszłorocznych wydarzeń.

Liderzy Teatru nie chcą rezygnować z podejmowania działań w Węgajtach, zdają sobie jednak sprawę, że przykre wydarzenia w trakcie „Wioski teatralnej" w 2006 roku znacząco wpływają na stosunek mieszkańców wsi do ich propozycji. Dlatego też podchodzą z dużą uwagą do nastrojów wśród członków lokalnej społeczności i uwzględniają je przy podejmowaniu swoich działań. Ograniczyli liczbę imprez organizowanych w centrum wsi, kierowanych jednocześnie i do mieszkańców Węgajt, i do osób przyjeżdżających z zewnątrz. Kładą natomiast akcent na formy aktywności, które są skoncentrowane przede wszystkim na lokalnym środowisku. Teatr coraz intensywniej angażuje się w mniej spektakularną, ale bardzo ważną społecznie działalność związaną z animacją dzieci ze środowisk wiejskich. Świadczy o tym choćby realizacja w 2007 roku szerokiego projektu „Pedagogika teatralna", który swoim zasięgiem obejmował wioski gminy Jonkowo. W ten sposób artyści nawiązują do pozytywistycznej tradycji pracy u podstaw. Głównym celem projektu jest nauczenie dzieci umiejętności dialogu poprzez sztukę. W jego przygotowaniu istotną rolę mogły odgrywać dwie kwestie. Po pierwsze, dzieci wiejskie mają ograniczony dostęp do edukacji i sztuki. Istnieje zatem potrzeba stworzenia im takich możliwości. Po drugie, istotny jest tu pogląd twórców Teatru na sztukę jako sferę, która nie powinna być odseparowana od życia. Za jej pomocą można przeobrażać relacje międzyludzkie, pełni zatem ważną funkcję społeczną. Realizując program, dążono przede wszystkim do wyrobienia w dzieciach zdolności komunikowania się i organizowania wokół wspólnego, twórczego celu. W ramach projektu

zrealizowano cykl rozmaitych warsztatów, podczas których dzieci mogły przygotować m.in. spektakl, nagrywać film, brać udział w zajęciach muzycznych, tanecznych, plastycznych czy ceramicznych.

Sobaszkowie, osiedlając się w Węgajtach, zyskali własny, wymarzony, wiejski dom w przepięknym miejscu, blisko natury. Przede wszystkim jednak dzięki temu stworzyli własne, niezależne miejsce pracy, według własnych zasad i zgodnie ze swoimi wartościami. Pomiędzy ich życiem prywatnym a zawodowym nie ma wyraźnej granicy, obydwa te obszary przenikają się. Podobnie jak nie ma wyrazistego podziału na ich przestrzeń domową i teatralną. Najbardziej wyrazistą tego manifestacją jest to, że biuro stworzonego przez nich Stowarzyszenia znajduje się w ich domu. Praca nie trwa „od…do", nie ma określonych ram czasowych. Niekiedy jest jej mniej, innym razem wymaga prawie dwudziestoczterogodzinnego zaangażowania. Szczególnie w okresie przygotowań do wielodniowych imprez, a potem w trakcie ich trwania ciągle jest coś do załatwienia. Wymaga to dużej elastyczności i gotowości do podejmowania nieprzewidzianych wcześniej zadań. Praca związana z Teatrem jest jednak pasją Sobaszków i taki sposób jego funkcjonowania jest konsekwencją wyboru, a nie przymusu. Sobaszkowie wykreowali własne miejsce, swój mikroświat, gdzie obowiązuje postawa otwartości i panuje przyjazna atmosfera. Stworzyli przestrzeń dla wymiany myśli oraz twórczych działań. Ważna jest zasada: „być, a nie mieć". Teatr i jego działalność wyrosły z poszukiwania odpowiedzi na ciągle na nowo wyłaniające się pytania dotyczące kultury ludowej i tradycji oraz sztuki, która się do nich odwołuje. Stwarzając swój ośrodek teatralny, skupili międzynarodowe środowisko, które jest zainteresowane zadawaniem tego rodzaju pytań. Teatr jest centrum kulturalnym, działającym na prowincji, paradoksalnie – najbardziej przyciągającym ludzi z centrów miejskich, poszukujących alternatywy dla dominującej kultury.

Liderzy Teatru nie chcą jednak, by ich widownia ograniczała się wyłącznie do fascynatów i koneserów; pragną, by byli nią również ci, którzy zazwyczaj nie mają (w ogóle bądź bardzo rzadko) kontaktu ze sztuką. Artyści sami poszukują możliwości dotarcia do takich grup. Teatr angażuje się w działania na rzecz najróżniejszych środowisk marginalizowanych. Z jednej strony tych, które zostały wyłączone z głównego nurtu życia społecznego poprzez konkretne strategie separowania (mieszkańcy ośrodków pomocy społecznej, uchodźcy, więźniowie). Z drugiej strony, takich jak społeczność Węgajt i innych miejscowości gminy Jonkowo, które mają ograniczony dostęp do sztuki i edukacji (z tego względu można ją również uznać za środowisko dotknięte marginalizacją). Dzięki Teatrowi sztuka i twórcze działania nie są miejscowym obce.

Węgajty stały się wsią Sobaszków. Tu konsekwentnie realizują wybrany przez siebie model funkcjonowania, stąd też co jakiś czas wyjeżdżają, ale po to, by powrócić do wybranego przez siebie dwadzieścia pięć lat temu miejsca, w którym stworzyli swój dom i Teatr. Dzięki ich „Węgajtom" wieś stała się jedyną w swoim rodzaju. Jest znana bardzo wielu ludziom w Polsce i na świecie.

Jeśli przyjmiemy perspektywę Pierre'a Bourdieu, można powiedzieć, że Sobaszkowie są osobami funkcjonującymi w obrębie *pola artystycznego*. Gdyby w jego ramach wydzielić jeszcze mniejszą jednostkę, zogniskowaną wokół teatru, można by umieścić ich w obrębie *subpola sztuki teatralnej*. Graczami w tym *subpolu* są inni aktorzy, reżyserzy, krytycy, widownia, sponsorzy oraz wszyscy ci, którzy spełniają podstawowy warunek uczestnictwa w grze. Oznacza to, że są przekonani o sensie jej prowadzenia i angażowania się w nią, wierzą i włączają się w uprawianie sztuki teatralnej, oglądanie oraz komentowanie jej.

Jak już wspomniałam, według Bourdieu jednostki w ramach *pola*, a zatem i *subpola*, mogą funkcjonować na dwa sposoby: albo działają zgodnie z obowiązującymi w nim regułami gry i je reprodukują, albo je

całkowicie lub częściowo kwestionują i dążą do ich zmiany. Istnienie nurtu teatru alternatywnego, do którego węgajcka formacja jest zaliczana, jest efektem stosowania drugiej ze strategii. W nurcie tym odrzucona została formuła teatru dominująca w kulturze oficjalnej[43]. Opowiedziano się natomiast za takim teatrem, w którym m.in. nie ma rozdziału pomiędzy sztuką a życiem, przekraczane są także granice między poszczególnymi rodzajami sztuk. U podstaw działań teatralnych znajduje się idea spotkania. Dlatego odrzucony zostaje prymat sztuki estetyzującej. Istotną rolę w tym nurcie pełni odwoływanie się do korzeni teatru jako fenomenu kulturowego, związanych z rytuałem. Teatr alternatywny znajduje się na peryferiach *subpola sztuki teatralnej*, ma niewielki dostęp do władzy w jego obszarze, czyli określania reguł w nim obowiązujących. Sobaszkowie zatem w całym *subpolu sztuki teatralnej* nie odgrywają roli *leaderów*. W nurcie teatru alternatywnego natomiast pełnią już taką rolę, ponieważ biorą udział w definiowaniu zasady uprawiania sztuki w jego ramach. Mają swoich aktorów, adeptów, widownię, zafascynowanych ich działalnością krytyków – całe środowisko, które tworzy fenomen „Węgajt" i potwierdza sens jego istnienia. Sobaszkowie, jako przedstawiciele alternatywnego nurtu *subpola sztuki teatralnej*, dążą do powiększania jego obszaru poprzez rozszerzanie prawomocności zasad w nim obowiązujących. Realizowanie działań w Węgajtach oraz angażowanie w nie mieszkańców wsi może być traktowane jako jeden z rodzajów takiej strategii. Im więcej uczestników i widzów z Węgajt przekonanych o wartości imprez organizowanych przez Teatr, czyli zaangażowanych graczy, tym większa siła reprezentowanego przez Sobaszków nurtu *subpola sztuki teatralnej* w relacji z dominującym w nim nurtem, innymi *subpolami* oraz *polami*.

Obraz nowoosadnictwa w Węgajtach byłby niepełny, gdyby poprzestać wyłącznie na prezentacji Teatru. Trzeba wspomnieć także o innych nowoosadnikach, którzy wybrali tę wieś na miejsce swojego życia.

[43] Używam tego terminu w rozumieniu Aldony Jawłowskiej (1988, s. 11).

Jednym z nich jest Niemiec, mieszkający na Warmii od 10 lat. Wcześniej mieszkał w jednej z pobliskiej miejscowości. Od kilku lat prowadzi na kolonii Węgajt gospodarstwo ekologiczne. Zajmuje się przede wszystkim produkowaniem sera z krowiego i koziego mleka. Długi czas oferował również miejsca noclegowe w swoim domu. Korzystali z nich młodzi ludzie przyjeżdżający na warsztaty do Teatru. Ostatnio jednak zrezygnował z tej formy działalności. Jest samotnikiem, nie dąży do kontaktu z ludźmi, żyje na uboczu społeczności wiejskiej. Pewnie dlatego, mało kto z mieszkańców wsi wspomina o jego osobie. Nie utrzymuje jakiś intensywnych relacji z okolicznymi nowoosadnikami. Jego kontakt z Teatrem polegał przede wszystkim na udostępnianiu noclegów jego gościom. Zna niektóre z przedstawień artystów, nie do końca jednak trafiają one do niego, uważa je za trudne.

Na kolonii mieszka także rodzina artystów muzyków, która stworzyła własny zespół i koncertuje po Polsce. W jego repertuarze znajdują się utwory świeckie i religijne z obszaru Pierwszej Rzeczpospolitej. Rodzina, w kontekście interesującego mnie nowoosadnictwa, jest przypadkiem szczególnym, ponieważ trudno ją jednoznacznie zaklasyfikować do kategorii nowoosadników, skłaniam się jednak ku temu. Mąż wywodzi się z miasta, przybył do Węgajt z powodu Teatru, początkowo był nawet jego członkiem. W latach 90. ubiegłego wieku odszedł z zespołu i wraz z żoną zaczął iść własną drogą związaną wyłącznie z muzyką. Mieści się on zatem w mojej definicji nowoosadników. Jego żona natomiast nie przybyła do Węgajt z miasta, wywodzi się z pobliskiej wioski. Stąd trudność z włączeniem jej do kategorii nowoosadników. W związku z tym, że pochodzi z okolicy, a rodzina, z której się wywodzi, znana jest wielu mieszkańcom Węgajt, nie jest ona postrzegana jako obca. Z drugiej strony, ze względu na osobę męża, a przede wszystkim specyficzną, artystyczną profesję wspólnie przez nich uprawianą, jej status nie jest do końca jednoznaczny, a dystans

społeczny-kulturowy pomiędzy nią a społecznością wioskową się powiększa. Ponadto, mieszkańcy wsi wypowiadając się na temat Teatru, czy szerzej środowiska tzw. *warszawiaków*, niejednokrotnie zaczynali mówić również o tej rodzinie, co świadczy o tym, że postrzegają ją w relacji do grupy teatralnej. Wymienione okoliczności sprawiły, że mimo licznych wątpliwości, zdecydowałam się jednak zaliczyć tę rodzinę do nowoosadników.

WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

W tym podrozdziale postaram się odpowiedzieć na pytania: jak członkowie lokalnej społeczności Węgajt postrzegają mieszkających w tej wsi nowoosadników? Co o nich wiedzą? Które z rodzajów ich aktywności znają? Czy w nich uczestniczą? Jeśli tak, to w jaki sposób? Jak oceniają Teatr i jego działalność? Co pamiętają z jego wieloletniej aktywności? Jakie znaczenie ma dla ich życia? Jaką rolę odgrywa w funkcjonowaniu wsi? Czy mieszkańcy wsi oczekują czegoś od Teatru? Jeśli tak, to czego?

Teatr funkcjonuje w Węgajtach od ponad 20 lat, a zatem, podobnie jak w przypadku nowoosadników z Lucimia, kategoria pamięci będzie tu również istotna, a odwołania do przeszłości podobnie ważne. Teatr jednak, w przeciwieństwie do grupy lucimskiej, jest nadal obecny we wsi i ciągle w niej działa. Węgajckie nowoosadnictwo nie należy do porządku przeszłości, jego historia nie jest zamknięta, rzecz nadal się rozgrywa i ciągle może się wydarzyć coś nowego, co się z nim wiąże. Okoliczności te z pewnością miały wpływ na kształt i treść narracji moich węgajckich rozmówców.

Stosunek mieszkańców Węgajt do mojej propozycji rozmowy na temat Teatru był zróżnicowany. Większość członków lokalnej społeczności reagowała na nią pozytywnie. Zapraszano mnie do domów, poświęcano swój czas, angażowano się w rozmowy i starano się w miarę możliwości udzielać odpowiedzi na zadawane pytania. Nie zawsze jednak moi rozmówcy byli w stanie (czy chcieli) wypowiadać się szerzej na interesujący mnie temat. Często natomiast przechodzili do omawiania wątków bezpośrednio związanych z ich życiem.

Niewielka część mieszkańców nie wyraziła zgody na rozmowę, nie uzasadniając tego w jakikolwiek sposób. Inni jako przyczynę odmownej odpowiedzi podawali brak zainteresowania Teatrem lub swoją niewielką wiedzą na ten temat. Zdarzały się i takie przypadki, kiedy odmowy nie werbalizowano wprost. Stosowano natomiast różne strategie komunikujące

niechęć do kontaktu oraz rozmowy, np. poprzez prowadzenie konwersacji w progu domu, udzielanie lakonicznych odpowiedzi czy nieprzerywanie wykonywanych akurat prac.

Jedną z przyczyn niechęci niektórych mieszkańców Węgajt do wypowiadania opinii dotyczących Teatru może być poczucie znużenia i zmęczenia tym tematem. Obecność Teatru w Węgajtach sprawia, że we wsi ciągle pojawia się nadzwyczaj wiele osób z zewnątrz. Ze względu na działalność artystów mieszkańcy mają także dość często do czynienia z dziennikarzami[44]. Pewna, zauważalna niekiedy ostrożność w wyrażaniu poglądów na temat Teatru może mieć swe źródło właśnie w dotychczasowych, nie zawsze pozytywnych doświadczeniach z mediami.

Bardzo często mieszkańcy wskazywali na osobę, niekiedy dodatkowo na dwie inne, które – według nich – mają dysponować największą wiedzą na temat Teatru i radzili się do nich udać. W większości wypowiedzi powtarzało się nazwisko tej samej kobiety. Jej kompetencje uzasadniano przede wszystkim utrzymywaniem kontaktu z artystami w związku z prowadzeniem działalności usługowej dla gości Teatru (przyjmowanie na nocleg i gotowanie obiadów). Drugą, trochę rzadziej wymienianą osobą był sołtys, który ma mieć dużą orientację w sprawach związanych z Teatrem ze względu na pełnioną przez niego przez wiele lat funkcję w strukturze lokalnej władzy. Niekiedy wskazywano również na jego żonę. Wymienianie wyłącznie tych osób, jako posiadających odpowiednie kompetencje do wypowiadania się na temat Teatru, może sugerować, że zasięg intensywnych relacji pomiędzy artystami z mieszkańcami jest ograniczony.

[44] Na to, że moja osoba była kojarzona z *mediami* wskazują niektóre, zazwyczaj wygłaszane żartobliwym tonem, wypowiedzi mieszkańców. W trakcie prowadzenia wywiadu z jedną z mieszkanek, jej krewny, śmiejąc się, przestrzegał ją, że ma uważać, bo znowu będzie w telewizji. Innym razem, mój rozmówca ze śmiechem zadawał pytanie: w jakiej stacji będzie ten wywiad? Działo się tak, chociaż nie ukrywałam swojej tożsamości, ani celu wizyty. Na początku każdej rozmowy informowałam, że jestem pracownikiem Uniwersytetu w Toruniu i zbieram materiały do pracy doktorskiej.

Większość osób nie pamięta dokładnie, kiedy Teatr pojawił się we wsi. Podkreślano jednak, że jego obecność w Węgajtach trwa już wiele lat. Niektórzy próbowali dokładniej określić czas jego istnienia, mówiąc np. o 20 latach. Inni kwitowali to ogólnym stwierdzeniem: „o to już długo", czy „sporo czasu". Niekiedy próbowano ustalić datę przybycia Teatru do Węgajt, odnosząc się do istotnych momentów w swojej biografii, np. do dat urodzin dzieci, przypominania sobie, czy wówczas artyści już byli w wiosce, czy też jeszcze nie. Trudno się dziwić, że mieszkańcy raczej nie pamiętają konkretnej daty przybycia artystów. W codziennym życiu rzadko operuje się dokładnymi datami. Minione wydarzenia tracą ścisłe określenia czasowe, zlewają się z innymi, otrzymując ogólniejsze etykietki tego, co miało miejsce całkiem niedawno, tego, co zdarzyło się dawno, albo jeszcze dawniej. W tym kontekście wyróżnia się młody inteligent, który znał dokładny rok powstania Teatru w Węgajtach. Okazało się jednak, że nie jest to wydarzenie przez niego pamiętane, ani znane z relacji członków lokalnej społeczności. Wiedzę na ten temat zaczerpnął ze strony internetowej artystów.

Dla określenia roli Teatru w życiu mieszkańców wsi istotniejsze od ustalenia znajomości daty przybycia może być raczej to, czy pamiętają oni swoje pierwsze spotkanie z artystami oraz jego okoliczności; to, czy w ich pamięci zachował się obraz tego wydarzenia. Większość mieszkańców jako moment pierwszego zetknięcia z artystami wymienia jedną z zabaw, jakie zwykli oni organizować w centrum wsi. Często jednak deklaracja ta nie wynikała z rzeczywistej pamięci o tym fakcie. Była raczej wynikiem spekulacji. W związku z tym, że najczęstszą formą obecności artystów we wsi są zabawy, a dla większości autochtonów są one najbardziej typową postacią uczestnictwa w przedsięwzięciach organizowanych przez Teatr, stąd – twierdzili – to pierwsze spotkanie prawdopodobnie miało miejsce podczas jednej z nich.

W przypadku niektórych osób pierwsze zetknięcie z artystami jest mocniej osadzone w ich pamięci. Żona jednego z przedsiębiorców wspominała, że wielu mieszkańców mogło poznać artystów dzięki temu, że mieli oni zwyczaj zapraszania miejscowych na ostatnie przed premierą próby przedstawień. Ta opinia jest ciekawa nie tylko ze względu na swoją oryginalność – nikt inny nie wspominał o tego rodzaju praktyce – ale również dlatego, że stanowiła ona próbę szerszej refleksji. Rozmówczyni nie ograniczyła się do mówienia o swoim indywidualnym doświadczeniu spotkania z artystami, ale określała także, kiedy taką sposobność miała, według niej, cała zbiorowość. Osoba ta swoją wypowiedź poszerzyła również o komentarz, że w trakcie spotkań na próbach tworzyła się więź między Teatrem a mieszkańcami. Co ciekawe, ta sama osoba, mówiąc o pierwszym spotkaniu z artystami, oddzielnie mówiła o swoim kontakcie z nimi w związku z ich aktywnością teatralną, a zupełnie niezależnie o pierwszym zetknięciu z Sobaszkami, które miało miejsce poza kontekstem artystycznym. Był to moment ich sprowadzenia się do wioski oraz organizowania dla nich pomocy przy przedostaniu się przez zaspy do ich nowego domu na kolonii wsi. Moja rozmówczyni nie zdawała sobie jeszcze wówczas sprawy, że Sobaszkowie mają zamiar zajmować się działalnością teatralną. Wiedziała natomiast, że przyjechali z Niemiec[45] i była tym bardzo zaskoczona: „pamiętam, jak oni tu przyjechali, byłam zdziwiona, bo nasi stąd składali dokumenty, płakali, że ich nie chcą puścić do Niemiec, a oni przyjechali z Niemiec, początkowo to tak (…) [jakoś] nie tak, wszyscy uciekają, a oni jedni jedyni [przybywają tutaj]" (wyw. 4W).

W przypadku niektórych mieszkańców wsi pierwszy pamiętany przez nich kontakt z artystami nie był związany z działaniami teatralnymi, miał natomiast miejsce w tzw. codziennym życiu. Kilka osób wspominało, że poznało Sobaszka dzięki temu, że podwoził ich swoim charakterystycznym

[45] Rozmówczyni być może nie orientowała się, że tylko Erdmute Sobaszek przybyła z Niemiec i to w dodatku ze Wschodnich.

„gazikiem" na trasie Węgajty-Jonkowo. Jedna z inteligentek zetknęła się z artystami po raz pierwszy w swoim domu, kiedy przyszli skorzystać z jedynego wówczas we wsi telefonu. Jeszcze inny inteligent zobaczył twórcę Teatru podczas przetargu jednego z gminnych budynków węgajckich.

Osobami jednoznacznie kojarzonymi przez członków lokalnej społeczności z Teatrem jest małżeństwo Sobaszków. Było one wymieniane we wszystkich rozmowach. Sporadycznie natomiast wspominano o małżeństwie Niklausów. Prawdopodobnie ze względu na to, że nie mieszka ono w Węgajtach, a w pobliskiej wsi Nowe Kawkowo. Ponadto, nie jest już zaangażowane w działania samego Teatru, a przedsięwzięcia Scholi, choć niektórym mieszkańcom znane, rzadko są kojarzone z Węgajtami. Niektórzy mieszkańcy mówiąc o Teatrze wspominali czasami o tym, że kiedyś w jego skład wchodzili również Witek i Ania[46] Brodowie. Teraz jednak od dłuższego już czasu funkcjonują samodzielnie i nie zajmują się działalnością teatralną, a wyłącznie muzyczną. Mieszkańcy wsi, oprócz Sobaszków, bardzo rzadko wymieniali inne osoby ze zmieniającego się w ciągu wielu lat składu zespołu. Dobrą orientację w tym zakresie, szczególnie jeśli chodzi o pierwotne konfiguracje zespołu, ma tylko kilka osób: przede wszystkim sołtys, jego żona oraz kobieta zajmująca się przygotowywaniem noclegów i posiłków dla stażystów Teatru, a także jej mąż. W niektórych przypadkach potrafią oni nawet określić, gdzie w tej chwili są poszczególni artyści i czym się zajmują. Wynika to zapewne z tego, że mieszkańcy ci mieli intensywny, w tym towarzyski, kontakt z niektórymi z aktorów. Szczególnie osobisty, bardzo emocjonalny stosunek do nich ma osoba zajmująca się wynajmowaniem noclegów. O pewnym stopniu zażyłości pomiędzy obydwoma stronami świadczyć może to, że niekiedy mieszkańcy ci przy różnych okazjach otrzymywali od aktorów skromne upominki. Ponadto, mimo że wielu artystów nie jest już zaangażowanych w działalność Teatru i rzadko bywa w Węgajtach, to

[46] Zastosowałam tu formę imion artystów zgodną z tą, jakiej używali mieszkańcy Węgajt.

jednak w trakcie sporadycznych wizyt we wsi odwiedzają oni również swoich wioskowych znajomych. Towarzyskie kontakty, ale wyłącznie z kilkoma aktorkami z początkowego składu Teatru, utrzymywała również jedna z rolniczek. Pozostali mieszkańcy Węgajt nie wspominali o jakichkolwiek swoich bliższych relacjach z artystami z kolejnych składów. Jedna z mieszkanek miała dobrą orientację, co do osób, które „przewinęły" się przez zespół Teatru, ze względu na wykonywaną pracę. Jest kierowniczką lokalnej poczty. Jeśli do artystów przychodziła korespondencja, trzeba było wiedzieć komu ją dostarczyć.

Większość członków lokalnej społeczności nie postrzega twórców Teatru oraz ich współpracowników jako jednostkowego, odrębnego przypadku artystów, którzy osiedlili się na wsi. Włącza ich natomiast do szerszej grupy, przez wielu określanej jako tzw. *warszawiacy*. Wyznacznikiem przynależności do tej zbiorowości nie jest jednak pochodzenie z Warszawy. Część osób zaliczanych przez autochtonów do tej kategorii faktycznie pochodzi ze stolicy albo spędziła tam lata studiów. W wielu przypadkach jednak nie są to osoby związane z Warszawą. Społeczność wioskowa Węgajt nie potrafi jednak dokładnie określić ich pochodzenia. Wydaje się, że podstawą włączania ludzi do tej kategorii jest styl życia, który łączy *warszawiaków*, a jednocześnie odróżnia od reszty mieszkańców tych terenów. Chodzi tu przede wszystkim o rodzaj miejsca zamieszkania, wygląd domu i obejścia, sposób zarobkowania, wykonywane zajęcia (najbardziej popularne są: profesja artystyczna, rzemieślnicza, ekologiczna uprawa roli, prowadzenie *zielonych szkół*), sposób ubierania się, rodzaj diety, zachowanie itp. Ponadto *warszawiacy* zakładają stowarzyszenia[47], angażują się w życie społecznie, przez ich domy przewija się duża liczba przyjezdnych. Mieszkańcy jako jedną z najbardziej charakterystycznych cech *warszawiaków* wymieniają to, że osiedlili się oni

[47] Na przykład: Stowarzyszenie „Zielona Gmina", Stowarzyszenie Artystyczno-Ekologiczne „Ręką Dzieło".

na koloniach[48]. Ponadto, kilka osób z wiejskiego proletariatu wyraziło opinię, że to, co łączy *warszawiaków* to żydowskie pochodzenie. Zgodnie z przyjętą przeze mnie perspektywą *warszawiacy* mieszczą się w kategorii nowoosadników.

Dla mieszkańców Węgajt z Teatrem Sobaszków nierozerwalnie związani są ponadto *teatralni*. Mianem tym określani są ludzie, którzy przyjeżdżają do Węgajt ze względu na Teatr. Jest to przede wszystkim młodzież interesująca się rzemiosłem teatralnym, w większości posiadająca też predyspozycje artystyczne. Bierze ona udział w warsztatach i współorganizuje imprezy animowane przez Teatr. Przebywa wówczas okresowo we wsi. Grupa ta nie ma określonego, stałego składu, charakterystyczna jest dla niej pewna rotacja. Większość mieszkańców postrzega ją jednak jako niezindywidualizowaną całość. Jedynie w przypadku osób ściślej współpracujących z Teatrem i mających większy kontakt z *teatralnymi* jest inaczej. Przez nich *teatralni* są widziani już jako grupa złożona z konkretnych osób, mających określone uzdolnienia i zainteresowania, zajmujących się na co dzień określonymi rzeczami, pochodzącymi z konkretnych państw, miast. Teatr jest oceniany przez miejscowych również przez pryzmat zachowania i aktywności tych osób.

Warszawiacy i *teatralni* często są postrzegani łącznie. Z perspektywy mieszkańców Węgajt istnieje pomiędzy nimi wiele podobieństw, a jednocześnie wiele różni ich do lokalnej społeczności. Odmienny od stylu mieszkańców jest ich sposób ubierania się. O tym, że ta dystynktywna cecha obydwu środowisk jest przez autochtonów postrzegana jako istotna i odgrywa ważną rolę w określaniu przynależności do odpowiedniej grupy mogą świadczyć następujące wypowiedzi: „dziewczyny sukienki długie noszą, całkiem inaczej [niż tutejsi – O.K.], chustki przepasane na głowę

[48] Nie oznacza to jednak, że mieszkają oni wyłącznie na koloniach. Wielu z nich funkcjonuje w samych wioskach. Istotne jest jednak to, że domy stojące poza zwartą częścią wsi były najbardziej poszukiwane przez *warszawiaków*, a w tej chwili są zamieszkane przede wszystkim przez nich. Autochtoni najczęściej nie byli zainteresowani ich nabywaniem ze względu na trudniejsze, z ich perspektywy, warunki życia na kolonii.

(wyw. 7W); „oni w ogóle chodzą śmiesznie ubrani, płaszcze starodawne [noszą], nie tak jak my" (wyw. 14W), ponadto często mają oni „*dready*, loki, nie wiadomo co, [są – O.K.] umalowan[i], pokolczykowan[i]" (wyw. 21W). Komentarze dotyczące wyglądu nie pojawiały się zbyt często w narracjach mieszkańców[49]. Rzadko też przewijał się wątek specyfiki diety *warszawiaków* i *teatralnych*. Jeśli jednak już go przywoływano, mówiono o nim nie kryjąc zdziwienia. Jedna z kobiet, należąca do proletariatu wiejskiego, która była zatrudniona przy przygotowywaniu posiłków u prowadzących *zielone szkoły*, bardzo mocno podkreślała nieznane jej sposoby przyrządzania potraw i odmienne smaki. Z przejęciem opowiadała mi i kilku osobom z jej klasy społecznej, które były obecne przy tej rozmowie, jak kazano jej przyrządzić gulasz dla ponad dwudziestu osób z dwóch lasek kiełbasy: „ja to pociełam, porobiłam, po tego, ona [pracodawczyni] jakąś tam mąkę mi dała, ale jakieś tam ziółka pływały". Ponadto podkreślała: „ja herbaty nie parzyłam, oni parzyli, to później jak oni gdzieś pojechali (…) ja spróbowałam to (…) chodziłam taka jakby po kielichu" (wyw. 18 W). W kulinarnym obszarze widać bardzo mocno dystans dzielący proletariat wiejski od *warszawiaków* i *teatralnych*.

Jeśli chodzi o wiedzę autochtonów na temat przyczyn osiedlenia się Sobaszków właśnie w Węgajtach, to najczęściej padała odpowiedź: „nie wiem". Niekiedy po tym stwierdzeniu pojawiały się pewne przypuszczenia odnośnie tej kwestii. Najczęściej wyrażano opinię, że spodobała się im okolica oraz siedlisko, na którym znajduje się ich dom i Teatr. Cenne miały być dla nich cisza i spokój tego miejsca. Według niektórych osób istotne było także to, że wybrane przez nich gospodarstwo jest oddalone od wsi.

[49] Unikanie wypowiadania się na ten temat może wynikać ze znajomości dyskursu kultury dominującej, obecnego również w formie popularnej w mediach, gdzie wartością jest pluralizm stylów życia, a dominujące komunikaty to: *odnaleź swój styl*, *bądź sobą* (szczególnie dotyczy to manifestacji zewnętrznego wizerunku) itp. Zwracanie uwagi na różnice w stylu ubierania się, a przede wszystkim krytykowanie ich wobec przychodzącej z zewnątrz badaczki, wydaje się w tym kontekście być nie na miejscu. Być może, w mniemaniu rozmówcy, wpłynęłoby to na to, że byłby on postrzegany jako osoba nienadążająca za współczesnymi trendami, a nawet jako zacofana. Stąd prawdopodobnie unikanie tego wątku, bądź mówienie o odmiennym stylu ubierania się w kategoriach pozytywnych.

Niektórzy natomiast podkreślają, że na decyzję Sobaszków mogła mieć wpływ obecność krewnego Sobaszka w Węgajtach. Dość często wspominano też, że siedlisko, które należy teraz do nich, było akurat do wzięcia. Ponadto, w momencie przybycia Sobaszków, przyjechało tu więcej podobnych osób z miast, poszukujących domów do zasiedlenia. Być może znali się oni już skądś wcześniej i chcieli mieszkać blisko siebie. I właśnie w okolicy, gdzie dziś jest Teatr znaleźli taką możliwość. Jak stwierdził właściciel sklepu: „no wiadomo jak na przykład jadą gdzieś wszyscy z innych miejscowości, gdzie się już przedtem znali, to chcą blisko siebie mieszkać" (wyw. 5W). Prawdopodobne taki typ myślenia był właściwy większości przybywających w te strony w kolejnych falach po 1945 roku, m.in. rodzicom rozmówcy. Jeden z inteligentów wskazywał natomiast, że istotnym czynnikiem było także bliskie położenie Olsztyna. Jeszcze inni mówili, że przyczyną wyboru Sobaszków był zwyczajny przypadek. Można przypuszczać, że oprócz piękna i odosobnienia miejsca, jako czynników decydujących o wyborze, o których powszechnie wiadomo, że są istotne dla okolicznych nowoosadników, większość rozmówców przypisuje aktorom motywacje, które są ważne z ich własnej perspektywy.

Informacje o przedsięwzięciach Teatru, zarówno tych, które są przygotowywane w jego siedzibie, jak i tych realizowanych w pobliskich miejscowościach, a także w samych Węgajtach i ich pobliżu, docierają do mieszkańców wsi za pośrednictwem różnych środków. Po pierwsze, w postaci plakatów. Są one wieszane w trzech miejscach: w sklepie, na specjalnej tablicy ogłoszeniowej stojącej w pobliżu przystanku, czasami także na ścianie jednej ze stodół usytuowanej w pobliżu drogi, która pełni rolę zwyczajowej tablicy ogłoszeń. Chociaż teatralne plakaty stanowią charakterystyczne elementy w węgajckiej ikonosferze i są zauważane przez miejscowych, to jednak często nie są przez nich dokładnie czytane, nie przywiązuje się też do nich dużej wagi. W związku z tym mogą być mało skuteczne jako środki transmisji komunikatów. Po drugie, w sklepie

zostawiane są zaproszenia (ta forma pojawia się najczęściej w przypadku wiadomości na temat warsztatów). Po trzecie, mieszkańcy wspominali o tym, że bywali również zapraszani bezpośrednio przez grupę *teatralnych* wędrujących od domu do domu przy wtórze instrumentów i śpiewów. Po czwarte, sami mieszkańcy przekazują sobie nawzajem informacje w formie ustnej, działa tu tzw. *poczta pantoflowa*. Ponadto, autochtoni pozostający w bliższych relacjach z aktorami mówili, że zdarzało się, iż byli zapraszani przez samych Sobaszków przy okazji przypadkowych spotkań z nimi np. w Jonkowie. Wielu mieszkańców Węgajt wspomina również, że wieści na temat teatralnych działań docierają do nich również za pośrednictwem *mass mediów*, przede wszystkim telewizji, rzadziej prasy i radia.

Znaczącą rolę w orientacji autochtonów co do tego, że „coś się dzieje" w Teatrze lub, że jakieś działania będą realizowane przez artystów na terenie wsi odgrywają jednak także inne czynniki. W pierwszym przypadku „wskaźnikiem" jest intensywniejszy niż na co dzień ruch samochodów i pieszych zmierzających w kierunku kolonii. Jeśli impreza trwa kilka dni, jak np. „Wioska teatralna", to na trasie pomiędzy domem w centrum wsi, w którym część uczestników nocuje i je obiady, a ośrodkiem teatralnym, gdzie odbywają się zajęcia, kilka razy w ciągu dnia ciągną „pielgrzymki" młodych, kolorowo ubranych ludzi. W drugim przypadku natomiast, „wskaźnikiem" jest wzmożona liczba osób z zewnątrz w samej wsi a także duża liczba zaparkowanych w niej aut. Intensywność ruchu ludzi, pojazdów oraz specyficzny rodzaj „zatłoczenia" przestrzeni są dla miejscowych znakami wzmożonej aktywności Teatru.

Kiedy się rozmawia z mieszkańcami Węgajt o działaniach Teatru, wyraźnie widać, że dzielą je na te, które są realizowane „tam", „w lesie", „u nich", czyli w Teatrze i te, które mają miejsce „tu", „u nas", czyli we wsi. W każdym z przypadków propozycje artystów są odmiennie traktowane, inny jest sposób uczestniczenia w nich, zróżnicowana jest również frekwencja. W Teatrze realizowane są przedstawienia, zabawy oraz

warsztaty. We wsi odbywają się niektóre ze spektakli, przede wszystkim jednak organizowane są zabawy. Wyłącznie tutaj ma miejsce kolędowanie[50] oraz obchodzenie uroczystości św. Jana.

Wizyta w siedzibie Teatru wymaga podjęcia określonej decyzji, zorganizowania specjalnego, tylko z tym związanego wyjścia, pokonania dwukilometrowej drogi wiodącej od zwartej części wsi do siedziby artystów. Wiąże się również z koniecznością poświęcenia większej ilości czasu. Ponadto, wymaga odnalezienia się w mało znanej przestrzeni, a także wśród przybyłych w większości z zewnątrz, obcych ludzi. Dla niektórych mieszkańców ta kwestia stanowi dużą trudność. Dotyczy to przede wszystkim osób z klasy wykwalifikowanych robotników i pracowników sfery usługowej oraz należących do proletariatu wiejskiego. Zupełnie inaczej jest, kiedy Teatr przybywa do wsi i organizuje swoje działania w jej przestrzeni albo w jej pobliżu, na okolicznych łąkach czy wzgórzach, chociaż i wówczas w większości teatralnych przedsięwzięć bierze udział bardzo dużo osób nieznanych „autochtonom", przyjeżdżających z zewnątrz[51]. Mieszkańcy w tym przypadku są jednak „na swoim", dobrze im znanym terytorium, na którym czują się gospodarzami. To, co jest realizowane wówczas przez aktorów, w większym stopniu jest odbierane przez mieszkańców jako adresowane do nich. Poza tym stąd większość z nich ma blisko do swoich domów. W każdej chwili mogą bez trudu włączyć się do uczestnictwa w wydarzeniu animowanym przez artystów lub odwrotnie, wyłączyć się z niego i bez wysiłku wrócić do siebie. Mają też możliwość przyglądania się temu, co się dzieje, nie opuszczając własnego podwórka.

Niektórzy z mieszkańców twierdzili, że nigdy nie byli w Teatrze, uczestniczyli jedynie w tym, co aktorzy realizowali w wiosce. Inni mówili,

[50] Koncentruję się wyłącznie na działaniach mających miejsce w Węgajtach, w siedzibie Teatru i w centrum wsi, dlatego pomijam w tym miejscu kolędowanie realizowane przez artystów w okolicznych wioskach oraz innych regionach Polski.
[51] Część z nich stanowi widownię, część wchodzi w skład zespołu współtworzącego artystyczną sytuację.

że byli tam tylko raz, może dwa. Takie wypowiedzi dominowały przede wszystkim wśród proletariatu wiejskiego. Inteligenci natomiast deklarowali, że co jakiś czas odwiedzają Teatr. Z rozmów wynika, że większość mieszkańców bywa tam raczej sporadycznie. Według niektórych rozmówców frekwencja zmieniała się z upływem czasu. W początkowej fazie istnienia Teatru na przedstawienia „do lasu" chodziła większość miejscowych. Kierowała nimi ciekawość, przyciągała nowość zjawiska. Z czasem część mieszkańców zrezygnowała z wizyt na kolonii. Niektóre osoby uzasadniały ten fakt tym, że spektakle okazały się niezrozumiałe. Teatr się ludziom znudził, przestał być ciekawostką, wiedzieli już czego się mogą po jego sztukach spodziewać i nie było to dla nich atrakcyjne. Ponadto, dawniej Teatr był jedną z niewielu dostępnych miejscowym formą rozrywki, a teraz mają do dyspozycji wielokanałową telewizję, wielu ma też już dostęp do Internetu. W przypadku niektórych osób jednak, ich stosunek do wydarzeń animowanych w ośrodku teatralnym był początkowo odmienny. We wczesnej fazie istnienia Teatru spektakle grane na kolonii nie cieszyły się ich zainteresowaniem, budziły wyłącznie zdziwienie, dopiero z czasem zostały zaakceptowane. Tak o tym opowiadał mieszkaniec, który w czasie przybycia artystów do wsi był nastolatkiem:

wiedzieć [że pojawił się we wiosce Teatr – O.K.] to wiedzieliśmy, no jest, to jest, śmiesznie, że taka mała wioska, a teatr jest, nie wiem kiedy to się zaczęło, to był taki okres, że tych, ja żeśmy mówili, warszawiaków zaczęło się dużo sprowadzać po koloniach, coś się zaczęło dziać, coś zaczęli robić, mnie to nie interesowało, człowiek miał swoje życie, piłka, jezioro, dyskoteki (…) mnie w ogóle nie interesował żaden teatr, to były początki tego Teatru, raz kiedyś byłem na jakimś przedstawieniu z ojcem, on tam często chodził do warszawiaków (…), mnie to nie interesowało, raz poszedłem dla mnie to było dziwne przedstawienie, a teraz jest normalne, może dlatego, że człowiek się starzeje (wyw. 6W).

Jeszcze bardziej radykalnie widział to inny trzydziestolatek z proletariatu wiejskiego. W jego opinii, w tamtym czasie on i jego nastoletni rówieśnicy z Węgajt mieli przekonanie, że uczestniczenie w spektaklach nie tylko nie jest dla nich, ale stanowi nawet pewnego rodzaju dyshonor. Było ono wręcz źle widziane: „jak by ktoś poszedł [na przedstawienie] i

znajomy by to usłyszał, to by powiedział: głupi jesteś" (wyw. 21W). Wraz z kolegami wolał wówczas jeździć na często organizowane w okolicy „balangi", czy dyskoteki. Zdarzało się, że zjawiali się grupą na przedstawieniu w Teatrze, ale traktowali to raczej jako okazję do wypicia we wspólnym gronie alkoholu. Ich celem była zabawa według własnego scenariusza, spektakl stanowił jedynie jej tło.

Większość mieszkańców jako przyczynę obecnego niechodzenia do Teatru najczęściej podaje liczne obowiązki zawodowe i domowe oraz wynikające z tego zmęczenie. Rolnicy podkreślali ponadto, że w czasie, kiedy odbywają się przedstawienia, oni mają porę obrządku. Przedsiębiorcy natomiast zazwyczaj nie mają okazji uczestniczyć w spektaklach, szczególnie w tych, które są organizowane podczas większych imprez, ponieważ mają wówczas najbardziej „gorący czas" związany z organizacją usług dla teatralnych gości. Niektórzy z tych, którzy dawniej bywali dość regularnie w Teatrze, jako powód rzadszych wizyt, oprócz braku czasu związanego z licznymi zajęciami, podają również to, że się starzeją i nie mają już tyle sił. Można przypuszczać, że istotnymi przyczynami zaniechania bywania na spektaklach „w lesie" był również wysoki stopień ich trudności oraz zbyt rzadkie zmiany w repertuarze grupy[52]. Co prawda, o tych kwestiach, jako o bezpośrednich powodach nieuczęszczania do Teatru, mówiono wyjątkowo, ale dość często wspominano o nich przy innych okazjach w trakcie wywiadów.

Przedsięwzięcia artystów realizowane „w lesie" przez większość miejscowych nie są traktowane jako propozycje dla nich. Dzieje się tak, mimo że często są na nie zapraszani przez samych organizatorów. Mieszkańcy Węgajt postrzegają je raczej jako projekty skierowane do osób przyjeżdżających z zewnątrz, z Olsztyna, ale także – co jest często podkreślane – z innych miast Polski a nawet z zagranicy. Są to wydarzenia

[52] Do tego wątku wrócę i szerzej go przedstawię w dalszej części pracy.

realizowane przede wszystkim dla miłośników sztuki teatralnej. Jedna z rolniczek lapidarnie skomentowała ten fakt mówiąc:

z Teatrem w Węgajtach jest tak, jak z *Radiem Maryja* w Toruniu, mieszkańcy Torunia tam nie chodzą, a ludzie z zewnątrz przyjeżdżają (wyw. 17W)[53].

Niektóre z osób z proletariatu wiejskiego, odczuwające duży dystans społeczno-kulturowy w stosunku do przyjeżdżających, mówiły o tym w ten sposób:

[na spektakle i imprezy organizowane przez Teatr – O.K.] przyjeżdżają przeważnie [osoby – O.K.] z ich towarzystwa [artystów – O.K.]", więcej uczone ludzie, profesorowie, czy inni, z Warszawy tam przyjeżdżają, i z tych wszystkich tych okolic, gdzie one są [*warszawiacy* – O.K.], pochodzenia żydowskiego (wyw. 1W; wyw. 18 W).

Wyjątek na tym tle stanowią warsztaty i wydarzenia przygotowywane przez artystów dla miejscowych dzieci. Są one bez wątpienia traktowane jako skierowane do lokalnej społeczności. Aktorzy w trakcie ich realizacji organizują specjalny transport dowożący najmłodszych ze wsi na kolonię i z powrotem. Dzięki temu dotarcie na zajęcia jest bezpieczne i łatwe, a bariera odległości znika. Dla wielu rodziców jest to istotny argument, brany pod uwagę przy podejmowaniu decyzji o udziale dziecka w warsztatach. Najubożsi mieszkańcy wsi zwracali uwagę, że zdarzało się, iż pani Sobaszkowa[54] osobiście zachęcała i namawiała ich do posyłania dzieci na zajęcia do Teatru. W konsekwencji, to węgajckie dzieci o wiele częściej bywają w ośrodku teatralnym i lepiej znają to miejsce, niż ich rodzice. Przyglądając się tej sytuacji, można powiedzieć, że „Teatr Węgajty" pełni rolę lokalnego domu kultury. Dość typowe jest to, że z oferty tego typu miejsc, czy to w dużych miastach, czy w mniejszych miejscowościach, zazwyczaj korzystają najmłodsi. Podobnie jest tutaj. W tym kontekście, z punktu widzenia mieszkańców, Teatr przede wszystkim jest miejscem odpowiednim dla dzieci a animowane przez niego działania są propozycją

[53] Kiedy w trakcie wywiadu osoba ta i członkowie jej rodziny dowiedzieli się, że jestem z Torunia bardzo się tym zainteresowali. Zaczęli mnie wypytywać o stację radiową „Radio Maryja", pytali o to, czy tam chodzę, jak tam jest itp. Porównanie sytuacji Teatru w Węgajtach i radiostacji ojca Rydzyka w Toruniu było komentarzem do moje odpowiedzi, że podobnie, jak większość mieszkańców mojego miasta, nie odwiedzam tej rozgłośni.

[54] Używam tutaj określenia stosowanego przez samych rozmówców.

adekwatną dla tej grupy wiekowej. Nieliczni mieszkańcy Węgajt mieli jednak co do tego pewne wątpliwości. Kobiety należące do proletariatu wiejskiego wspominały o tym, że początkowo bały się posyłać dzieci do Teatru ze względu na krążącą po okolicy opinię, że są tam zażywane narkotyki.

Zdarza się, że zajęcia dla dzieci stanowią również okazję dla dorosłych do złożenia pierwszej wizyty w Teatrze. Nierzadko są one także motywacją do kolejnych odwiedzin w ośrodku Sobaszków. Prawdopodobnie w innych okolicznościach osoby te w ogóle by tu nie zajrzały. Co prawda, w tym wypadku pełnią one przede wszystkim rolę opiekunów dzieci czy wnuków biorących udział w warsztatach, przyprowadzają je i odprowadzają z ośrodka teatralnego. W trakcie ich zajęć przebywają jednak w przestrzeni teatralnej i mają okazję ją poznać.

Lokalna inteligencja i przedsiębiorcy odwiedzają Teatr częściej. W miarę możliwości bywają na przedstawieniach, niektórzy przychodzą tu także towarzysko. W przypadku przedsiębiorców współpracujących z artystami ich wizyty w ośrodku teatralnym bardzo często są związane z kwestiami organizacyjnymi.

Działania Teatru realizowane w zwartej części wsi i jej najbliższej okolicy można podzielić na trzy rodzaje ze względu na miejsca, w których się one rozgrywają. Pierwszy, istotny punkt stanowią wzgórza usytuowane po prawej stronie wsi[55], za domami mieszkańców, do których te tereny należą. Tam zazwyczaj są prezentowane spektakle grane przez Teatr lub przez zapraszane przez niego formacje z Polski czy z zagranicy. Miejscowi, wskazując, gdzie się odbywały przedstawienia, używali określenia „góra" lub „górka" dodając następnie nazwisko lub imię jej właściciela. W związku z tym, że wzgórza stanowią własność prywatną, są każdorazowo udostępniane Teatrowi na zasadzie grzecznościowej umowy pomiędzy mieszkańcami, do których należą a artystami. Większość autochtonów,

[55] Kiedy się wjeżdża do niej od strony Jonkowa.

uczestnicząc pierwszy raz w spektaklach rozgrywanych na wzgórzach, również po raz pierwszy w życiu na nich przebywała. Tak było w przypadku jednej z najstarszych rolniczek, Warmiaczki, która w trakcie mojego pobytu w Węgajtach wybrała się na przedstawienie „na górze". Kobieta doskonale zna wieś, pamięta ją jeszcze z czasów przedwojennych, ale po raz pierwszy oglądała swoją miejscowość z takiej perspektywy. Przebywanie na wzgórzu miało dla niej niecodzienny wymiar bycia w przestrzeni okołowioskowej, wykraczający poza dotychczasowe doświadczenia i przyzwyczajenia, poza bezrefleksyjne, mechaniczne wręcz, zinternalizowane w jej *habitusie* poruszanie się znanymi szlakami. Dla większości mieszkańców każde kolejne „wizyty na górkach" wiązały się z teatralnymi akcjami. Z jednej strony, wędrowanie po wzgórzach, przebywanie na nich nie jest dla lokalnego środowiska aktywnością zwyczajną. Po pierwsze, wzgórza stanowią czyjąś własność, poruszanie się po nich wymaga wiedzy oraz zgody właściciela i ewentualnie jest praktykowane w sytuacjach koniecznych, np. w związku z pracami polowymi. Na pewno jednak nie ma wówczas takiego masowego charakteru. Po drugie, mieszkańcy w codziennym życiu poruszają się po określonej sieci wspólnych, powszechnie użytkowanych dróg i wydeptanych dróżek, którymi poprzecinana jest wieś. Ścieżki, a w niektórych odcinkach nawet jednorazowo wyznaczane szlaki, wiodące na wzgórza nie należą do nich. Z drugiej strony, wieloletnia obecność i działalność Teatru w Węgajtach włączyła nietypową aktywność rozgrywającą się na wzgórzach w skład praktyk, w których wielu mieszkańców uczestniczy. Można powiedzieć, że udział w wydarzeniach artystycznych stał się uzasadnieniem przemieszczania się i przebywania na tym terenie.

Drugim, ważnym miejscem działań Teatru jest remiza strażacka oraz plac usytuowany obok niej. Tu odbywają się przede wszystkim zabawy taneczne, palone są ogniska, podczas nocy świętojańskiej na pobliski stawik

puszczane są wianki. Remiza znajduje się w centralnej części wsi. Budynek ten i jego okolica jest doskonale znana „autochtonom". Należy do swojskiej codziennie oglądanej i przemierzanej ikonosfery wsi. Remiza i obszar w jej pobliżu należą do przestrzeni wspólnej, jako centrum wsi stanowią strefę reprezentacyjną, są otaczane troską, porządkowane i upiększane. Formalnie remiza należy do lokalnej Ochotniczej Straży Pożarnej i jest użyczana Teatrowi na czas imprez. Strażacy udostępniają artystom nie tylko swoją siedzibę, ale również pomagają im organizacyjnie. Przygotowują i „zabezpieczają" teren, urządzają miejsce na ognisko, „organizują" drewno itp. Zajmują się także zapewnieniem bezpieczeństwa uczestnikom zabaw. W ten sposób część mieszkańców wsi włącza się w realizację działań artystycznych wraz z Teatrem.

Trzecim obszarem, w którym rozgrywają się działania realizowane przez Teatr jest przestrzeń każdego z węgajckich domów, do którego artyści są wpuszczani w trakcie zimowego kolędowania po wsi. W tym wypadku mieszkańcy Węgajt nie udają się do siedziby Teatru, czy miejsc wybranych przez artystów na swoje działania. To aktorzy, jako grupa kolędnicza, przybywają do ich domostw – przestrzeni najbliższej, najbardziej prywatnej, wręcz intymnej. Widzami-uczestnikami widowisk kolędniczych są wszyscy członkowie lokalnej społeczności, którzy decydują się przyjąć kolędników, ale nie wszyscy naraz i nie w tym samym momencie. Akcja kolędnicza jest rozgrywana za każdym razem dla konkretnej rodziny zamieszkującej dane domostwo.

Wyróżnione powyżej formy działań, oprócz kolędowania, nie stanowią osobnych wydarzeń. Najczęściej są realizowane w taki sposób, że:

> każda impreza, jaka tylko jest, (…) to nie jest tylko potańcówka, czy jakaś inscenizacja, to jest jedno i drugie, bo jeżeli jest na przykład (…) noc świętojańska, to są jakieś przedstawienia, jakieś zabawy (…) latem [o – O.K.] 20.00 z minutami rozpoczyna się, (…) potem jest ta ceremonia wianków puszczania, jeszcze coś dodatkowo, skecze, inscenizacje, a dopiero potem zabawa (wyw. 4W).

Wszystkim formom działań zazwyczaj towarzyszy przemarsz po centralnej części wsi. Spektakle i zabawy poprzedza przejście głośnego,

grającego na instrumentach muzycznych, barwnego korowodu przez wioskę. Na jego czele idą artyści, za nimi uczestnicy warsztatów, następnie przybyli z zewnątrz goście. Pochód jest komunikatem dla miejscowych, że oto właśnie teatralna impreza się zaczyna, jednocześnie stanowi zaproszenie dla nich. Przejście po wsi towarzyszy również kolędowaniu, choć w tym wypadku wygląda ono trochę inaczej. Przede wszystkim nie stanowi wstępu do dalszej części działań. W istotę kolędowania wpisana jest wędrówka, przeplatana „przystankami" w poszczególnych domach, gdzie za każdym razem na nowo jest rozgrywany spektakl. Każdy przemarsz Teatru po wsi można także interpretować jako próbę czasowego wzięcie jej w posiadanie. Artyści obchodząc wioskę wyznaczają terytorium artystycznej gry, starają się zmienić status miejsca z codziennego na niezwykły. Zapraszając mieszkańców na swoje działania, skłaniając ich do porzucenia wykonywanych właśnie czynności, próbują wyeliminować, a przynajmniej przesunąć na dalszy plan aktywności innego rodzaju niż artystyczne. Mieszkańcy, przychodząc i biorąc udział w imprezie, włączają się do proponowanej przez artystów gry, pozostając w domu czy w obrębie podwórka, odmawiają uczestnictwa w niej.

Artyści swoimi wieloletnimi działaniami nadali nowe znaczenia miejscom[56] w topografii Węgajt. Pagórki, na których rozciągają się wykorzystywane gospodarczo łąki, stały się jednocześnie przestrzenią, gdzie rozgrywają się przedstawienia. Do ich wymiaru użytkowego został dołączony wymiar artystyczny. Patrząc z perspektywy Bourdieu'owskiej, można powiedzieć, że pagórki, zazwyczaj użytkowane gospodarczo przez właściciela lub dzierżawcę, a zatem przynależące do *pola ekonomicznego*, w trakcie prezentacji spektakli wchodzą w skład *pola artystycznego*. Remiza jest miejscem Ochotniczej Straży Pożarnej. Jej pierwotna rola techniczno-użytkowa aktualnie właściwie nie istnieje, ma jedynie wymiar historyczny. Oczywiście, zwyczajowo remiza strażacka, podobnie jak i w

[56] Używam tu pojęcia 'miejsce' w rozumieniu Yi-Fu Tuana (1987, s. 13-18).

innych wsiach, obok pełnienia podstawowych zadań związanych z ochroną przed ogniem, była i bywa miejscem zabaw lokalnej społeczności. Zabawy organizowane przez artystów mają jednak charakterystyczny rys muzyczny i taneczny, są swoiste również pod względem składu grupy, która bierze w nich udział. Przyjeżdża na nie wiele osób z zewnątrz (często stanowią one większość w porównaniu do liczby autochtonów). Można zaryzykować twierdzenie, że węgajcka remiza w trakcie działań artystycznych stanowi „filię" Teatru z kolonii i również włączana jest w obszar *pola artystycznego*. W trakcie kolędowania natomiast każdy z domów staje się czymś w rodzaju *mikroteatru* i wówczas znajduje się także w obrębie tego *pola*.

Chcąc ustalić, jaką rolę w życiu lokalnej społeczności pełni Teatr, trzeba przyjrzeć się znajomości repertuaru jego spektakli i działań przez mieszkańców Węgajt oraz temu, jak są one oceniane. Lokalna społeczność swoją wiedzę w tym zakresie kształtuje przede wszystkim na podstawie prezentacji realizowanych w zwartej części wsi, a nie tych, które mają miejsce w Teatrze. Jeśli chodzi o spektakle, to wiele osób, szczególnie spośród proletariatu wiejskiego, twierdziło, że ich nie oglądało, ponieważ nie są tym zainteresowane, przede wszystkim jednak nie mają na to czasu. Część nie była w stanie zbyt wiele powiedzieć na temat przedstawień, poza tym, że miały one miejsce i że je widzieli. Z tych, którzy oglądali przedstawienia, mało kto pamiętał ich tytuły. Znane były one byłemu sołtysowi, jego żonie i kobiecie organizującej noclegi. W niektórych przypadkach stosowali oni inną nazwę niż oficjalna. Na przykład zamiast tytułu *Upiorny całun* używali nazwy utworu, na którego podstawie spektakl powstał, a mianowicie *Dziady*. Niektórzy mieszkańcy próbowali w inny sposób dookreślić, które z przedstawień widzieli. Najczęściej robili to poprzez wskazanie miejsca jego prezentacji lub poprzez przywołanie detalu, który utkwił im w pamięci, np. drzwi postawione na łące[57]. Spośród

[57] Element scenografii w spektaklu pt. *Upiorny Całun*.

grup zapraszanych przez Teatr do Węgajt w pamięci większości mieszkańców utkwił cyrk z Niemiec – wymieniano go najczęściej, pamiętano, że był we wsi co najmniej dwukrotnie, najbardziej się też podobał. Wyjątkowa na tym tle jest wiedza osoby zajmującej się organizowaniem noclegów i przygotowywaniem posiłków dla *teatralnych*. Nie tylko bez problemu wymieniała ona większość tytułów przedstawień – wiele z nich widziała kilkakrotnie – ale opowiadała o nich z dużym zaangażowaniem, podkreślała także, co się jej w nich podobało. Ponadto, odróżniała poszczególne wersje przedstawień, np. te, na których była w Teatrze od tych, które widziała we wsi. Wspominała także warianty grane przez różne składy zespołu. Widać, że poszczególne spektakle wywarły na niej duże wrażenie i zapadły jej w pamięć.

Większość mieszkańców ocenia spektakle węgajckiego Teatru jako trudne. W tej kwestii właściwie zgodna jest cała społeczność Węgajt, od proletariuszy wiejskich poczynając na inteligencji skończywszy. Oceny i postawy członków lokalnej społeczności wobec tej trudności są już często różne.

Część proletariatu wiejskiego oraz niektórzy rolnicy twierdzili, że sztuki są trudne, niezrozumiałe, że nie wiadomo o co w nich właściwie chodzi oraz, że „nie są dla nich". Opinie te niejednokrotnie wyrażane były w formie zarzutów wobec Teatru, brzmiała w nich wyraźna dezaprobata. Dobrym przykładem tego może być sąd trzydziestolatka, wywodzącego się z proletariatu wiejskiego:

żeby ten spektakl [można było] zrozumieć w ogóle. Jak kiedyś na tej górze odstawili sztukę po niemiecku, żydowsku, ukraińsku, nie wiem, czy Dziadów wtedy [nie] wystawiali, to ja do tej pory nie wiem o co tam chodziło (wyw. 21W).

Niejednokrotnie pojawiały się opinie, że spektakle Teatru byłyby bardziej interesujące, gdyby były oparte na powszechnie znanej literaturze bądź dotyczyły współczesności. Tak to ujęła jedna z węgajckich nastolatek:

ja to bym wolała chodzić na takie przedstawienia, które są oparte na jakiś książkach, albo na życiu współczesnym, a oni, ja nie wiem, ja w ogóle nie rozumiem o czym to jest, oni raczej o innych rzeczach [opowiadają] o upiorach, zmorach (wyw. 11W).

W takich przypadkach problemy z odbiorem sztuk decydowały najczęściej o rezygnacji z uczestnictwa w ich oglądaniu. Po kilkukrotnych nieudanych próbach zrozumienia spektakli uznawano, że są one przeznaczone dla innych, przede wszystkim przyjezdnych i że szkoda na nie czasu. Propozycje artystów nie zdobyły uznania, zostały odrzucone, kontestowano je jako nieinteresujące i mało istotne.

Członkowie pozostałych klas węgajckiej społeczności również zwracali uwagę na to, że spektakle Teatru są trudne. I w tych środowiskach często przewijała się wypowiedź tego typu: „dla mnie jest to troszkę trudna sztuka, ja tej sztuki za bardzo nie rozumiem" (wyw. 19W). Nawet w opinii mieszkającego w Węgajtach profesora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, a więc przedstawiciela inteligencji z wyższym wykształceniem, odbiór spektakli Teatru może sprawiać trudność. I choć, generalnie, jemu samemu percepcja spektakli nie sprawia kłopotu, to niekiedy jednak zdarza się, że i on, mimo wykształcenia, ma problem ze zrozumieniem pewnych kwestii. Tym bardziej ma świadomość, że dla wielu mieszkańców wsi obcowanie z tego rodzaju sztuką i zrozumienie jej stanowi istotną trudność.

W środowisku wykwalifikowanych robotników i pracowników sfery usługowej, wśród części rolników, a przede wszystkim wśród przedsiębiorców i inteligencji, inaczej niż w przypadku wiejskiego proletariatu, za główną przyczynę problemów z odbiorem spektakli uznawano zbyt małe przygotowanie do tego odbiorców. Profesor na przykład podkreślał, że przedstawienia wymagają odpowiedniego wykształcenia, oczytania, a szczególnie orientacji w zakresie sztuki. Inni zwracali uwagę, że artyści, tworząc swoje przedstawienia, sięgają często do bardzo dawnych i mało znanych zwykłemu człowiekowi utworów literackich, do treści rzadkich i wyszukanych. Większość rozmówców twierdziła, że nie miała szans poznać ich w ramach kanonu obowiązującego w szkole. Dlatego nie zna tekstów, na których artyści bazują, a w

konsekwencji ma problemy z odbiorem ich przedstawień. Niejednokrotnie w tle pojawia się sugestia, że gdyby wcześniej znali te utwory, być może problem by znikł. Jeden z rozmówców tłumaczył: „[bo to – O.K.], tak jakby pani przeczytała książkę a potem obejrzała film, to wszystko by pani wiedziała, a tak nie" (wyw. 5W). Odbiorcy z tego grona za podstawową przyczynę problemów ze zrozumieniem sztuk uważają niedostatki systemu edukacji, przez który przeszli. Wartość samych spektakli natomiast, mimo że postrzega się je jako trudne, nie jest kwestionowana. Pojawiające się problemy ze zrozumieniem sztuk nie wynikają więc z błędów czy niedociągnięć twórców, ich przyczyny leżą raczej po stronie niedostatecznie przygotowanej do tego widowni. Wśród mieszkańców pojawiły się próby przezwyciężenia tej trudności. Za przykład jednej z takich strategii można uznać skierowanie prośby do artystów przez żonę sołtysa[58], aby przed spektaklami prezentowali coś w rodzaju wprowadzenia do nich:

ja mówię, wiesz co, ty jako reżyser, jako dyrektor tego teatru, to powinieneś wyjść, (…) wiejska ludność (…) nie jest tak oczytana (…) te ich książki jeszcze gdzieś z Irlandii, czy piorun wie skąd (...), no przecież ci ludzie nie mieli do czynienia z tym, to jest naprawdę bardzo ciężkie; powinieneś wyjść przed sztuką, wytłumaczyć jak krowie na miedzy, o co chodzi, żeby ludzie przynajmniej wiedzieli, co oglądają (wyw. 4W).

Warto zwrócić uwagę, że moja rozmówczyni w tym wypadku nie mówiła o swoich, własnych problemach ze zrozumieniem sztuki, ale występowała w imieniu innych autochtonów, była ich rzeczniczką. W związku z tym, że ma ona dość bliski kontakt z artystami, a jednocześnie dobrze zna lokalne środowisko i ma świadomość jego możliwości percepcji spektakli, stała się w tej sytuacji pośredniczką pomiędzy obydwoma stronami. Starała się zmodyfikować postawę Sobaszka. Jej działania do pewnego stopnia okazały się skuteczne:

potem od czasu do czasu, jak mu się to przypomniało, to zaczął tak robić [tłumaczyć – O.K.], (...) ale robił to tylko dla tego naszego środowiska, ale jak już przyjeżdżała taka ekipa z Olsztyna (…)

[58] Aktualnie byłego sołtysa.

autokary przyjeżdżały, ludzie teatru, nauczyciele szkolni, polonistyki, no to wtedy wiadomo, to już się nie ośmieszał, ale przynajmniej dla nas, także potem to robił (wyw. 4W).

Powyższa wypowiedź świadczy jednak o tym, że rozmówczyni postrzega konieczność tłumaczenie spektakli w obecności widowni, która posiada odpowiednie kompetencje do odbioru sztuki, jako praktykę, która jest wstydliwa dla artystów, jako coś nie na miejscu.

Inną strategią radzenia sobie z trudnościami w odbiorze spektakli, stosowaną przez członków lokalnej społeczności, jest intensywne poszukiwanie i koncentrowanie uwagi przede wszystkim na kwestiach korespondujących z ich wiedzą, doświadczeniami oraz zainteresowaniami. Istotne jest to, że wątki te często są poboczne w stosunku do samych przedstawień. Mimo trudności ze zrozumieniem treści oraz koncepcji spektakli, widz jednak czerpie satysfakcję z ich oglądania. Dobrym tego przykładem jest refleksja żony byłego sołtysa. Kwestią, która ją przede wszystkim intryguje w spektaklach jest przemiana, jaka się dokonuje w młodych ludziach, grających w przedstawieniach. Kobieta, szczególnie dzięki pracy w sklepie, ma okazję obserwować ich w sytuacjach pozateatralnych i to staje się istotnym punktem odniesienia dla jej oglądu spektakli:

ja osobiście (...) mogę tych treści za wiele tam nie rozumieć, ale jak ja widzę tych ludzi na co dzień, (…) chodzi to, to takie, (…) żyje bo żyje, a tam, na tej scenie tryska energią i to nie jest ten sam człowiek, to uważam, że ta młodzież ma niesamowite zdolności, mnie to fascynuje, bo ja ich tu widzę, jak oni chodzą, (…), dogadać się z tym nie można, a tam to pełnia życia, rozpiera ich energia (wyw. 4W).

Kwestia ta musiała wywrzeć bardzo silne wrażenie na żonie właściciela sklepu. Prawdopodobnie była też przedmiotem rozmów w rodzinnym gronie, ponieważ były sołtys również wyraził podobną opinię na ten temat:

idzie taki flegmatyk, ledwo to idzie, ten plecak niesie, ja go za dwie godziny widzę [podczas gry w przedstawieniu – O.K.], to (…) dosłownie iskry wyskakują z tego człowieka, trudno mi to zrozumieć, jak już gra to na pełnych obrotach, (…) takie porównanie, idzie taka sierota, ledwo człapie, człapie, jak [ma miejsce – O.K.] przedstawienie [to następuje zmiana] (…) kontrast niesamowity (wyw. 5W).

Wypowiedzi te można traktować jako specyficzne poszukiwanie ciągłości pomiędzy sztuką a życiem. Nie dostrzega się jej w treści samych spektakli, odnajduje natomiast w postaciach biorących udział w spektaklach. Stażysta spotykany w „zwykłym" życiu i aktor grający w przedstawieniu to ciągle ta sama osoba, mimo że z zaskakująco przeobrażonym temperamentem. „Zwyczajnej" i aktorskiej aktywności nie postrzega się w tym wypadku jako sfer izolowanych. Ponadto, na podstawie powyższych wypowiedzi można wysnuć wniosek, że cenionymi cechami są witalność oraz zdecydowanie i konkretność, manifestujące się zarówno w kontaktach międzyludzkich, jak i w postawie ciała oraz sposobie poruszania się. Stanowią one wartość nie tylko dla węgajckich przedsiębiorców, do których należy rodzina byłego sołtysa, ale również dla środowiska rolników, z którego się ona, a także większość innych mieszkańców Węgajt, wywodzi. Z ich perspektywy, w przypadku stażystów cechy te można, niestety, obserwować wyłącznie w trakcie spektakli. Ich brak w życiu codziennym jest przez członków lokalnej społeczności dostrzegany i krytykowany.

Poszukiwanie ciągłości pomiędzy obszarem sztuki i życia, w perspektywie koncepcji Bourdieu, jest strategią najbardziej typową dla *klasy najniższej*. Jednak *klasa średnia* również ma skłonność do jej stosowania. Dzieje się tak, ponieważ, mimo że aspiruje ona do smaku *klasy wyższej*, jednocześnie jest uwikłana w gust *klasy najniższej*. Większości mieszkańców Węgajt trudno znaleźć związki pomiędzy treścią i formą sztuk Teatru a ich własnym życiem, swoimi doświadczeniami. Proletariat wiejski oraz niektórzy rolnicy oczekiwali tej korespondencji, a nie znalazłszy jej, rezygnowali z oglądania spektakli. Jednocześnie zakwestionowali ich wartość. Ich reakcja na sztukę, przyjmując bourdieu'owską perspektywę, sytuuje ich w obrębie *najniższej klasy* w lokalnej społeczności. Stosunek większości pozostałych mieszkańców do przedstawień Teatru charakteryzuje natomiast to, co Bourdieu określa jako

postawę *dobrej woli kulturowej* (Bourdieu 2005, s. 393). Jak już wspominałam, jej podstawą jest rozbieżność pomiędzy poznaniem a uznaniem kultury dominującej. Z jednej strony, mieszkańcy mówią o trudnościach w zrozumieniu spektakli – co można interpretować jako ograniczoną znajomość treści kultury dominującej[59], wyrażają też opinie, że spektakle powinny bardziej korespondować z życiem, co wskazywałoby na uwikłanie w *smak niższy*. Z drugiej strony jednak, nie kwestionują ich wartości. Deklarują, że kontakt ze sztuką jest istotny i cenny.

Można tutaj wyróżnić dwie grupy. Pierwsza z nich uznaje wartość spektakli „Węgajt" i nie odrzuca uprawianej przez nie sztuki. W rzeczywistości jednak rzadko ogląda przedstawienia Teatru, uzasadniając to zazwyczaj niemożnością uczestniczenia w nich ze względu na brak czasu i liczne obowiązki. Druga grupa natomiast, nie tylko uznaje uprawianą przez Teatr sztukę za wartość, ale podejmuje również trud oglądania przedstawień. Jeśli przyjąć, że spektakle Teatru przynależą do obszaru kultury dominującej, to uczestniczenie w przedstawieniach można odczytywać jako przejaw aspirowania do niej i uznania jej prymatu. Sama partycypacja w spektaklach, jako czymś przynależnym do świata *klasy wyższej*, może – mimo problemów ze zrozumieniem formy i treści – być nobilitująca. Mieszkańcy reagujący w ten sposób na świat sztuki to przede wszystkim lokalna inteligencja i przedsiębiorcy. W perspektywie Bourdieu sytuowaliby się oni w obrębie *klasy średniej* w węgajckim „mikrokosmosie". Wykwalifikowani robotnicy, personel sfery usługowej oraz rolnicy, którzy uznają spektakle Teatru za wartość, jednak bezpośrednio w nich nie uczestniczą, lokowaliby się natomiast pomiędzy *klasą najniższą* a *średnią*. Traktując stosunek do uprawianej przez Teatr

[59] Mimo że „Węgajty" należą do nurtu teatrów alternatywnych i bardzo różnią się od tzw. tradycyjnych teatrów miejskich, to z perspektywy większości mieszkańców Węgajt ich działania przynależą do kultury dominującej. Świadczyć o tym mogą przyjazdy na spektakle Teatru osób piastujących wysokie stanowiska w świecie nauki, sztuki, w administracji państwowej, rzeszy inteligentów, w tym także dziennikarzy. Jednocześnie, kwestia oryginalność „Węgajt" i problem z zakwalifikowaniem ich do głównego nurtu kultury dominującej jest widoczny w narracjach społeczności węgajckiej. Powrócę do tej sprawy w dalszej części pracy.

sztuki jako kryterium wyznaczania przynależności do trzech wyróżnionych przez Bourdieu klas, za reprezentantów *klasy wyższej* w Węgajtach można by uznać jedynie małżeństwo pracowników naukowych Uniwersytetu. Traktują oni kontakt ze sztuką jako coś oczywistego, niezbędnego dla człowieka. Ponadto, tylko ci inteligenci deklarowali, że odbiór spektakli nie stanowi dla nich problemu, mimo że i w ich opinii są one trudne.

Niektórzy mieszkańcy Węgajt, wyrażając sądy na temat spektakli Teatru, oprócz tego, że zwracali uwagę na poziom ich trudności, podkreślali również, iż repertuar „Węgajt" jest niewielki, ograniczony tylko do kilku sztuk. Właściciel sklepu mówił o tym jako o świadectwie wypalenia się artystów. Mieszkańcy, którzy są krytycznie nastawieni do Teatru, szczególnie po przykrych dla wsi konsekwencjach związanych z pobiciem Marokańczyka, akcentowali kwestię ograniczonego repertuaru Teatru i podkreślali, że jest to poważna wada formacji. Jeden z rolników stwierdził z przekąsem: „co oni za spektakle mają? Trzy sztuki! Inny teatr z takim repertuarem to by zbankrutował" (wyw. 8W). W przypadku innej osoby ze środowiska rolniczego, niewielka liczba sztuk realizowanych przez Teatr stała się przyczyną rezygnacji z uczęszczania na spektakle. Irytowało ją to, że przychodziła „po raz kolejny na przedstawienia, a tu znowu ta sama sztuka" (wyw. 17W). Z perspektywy osoby współpracującej z artystami i zafascynowanej ich działalnością natomiast niewielka liczba sztuk w repertuarze Teatru nie jest postrzegana w kategoriach negatywnych. Interpretuje to ona raczej jako specyfikę tego rodzaju grupy teatralnej, gdzie te same przedstawienia ulegają pewnym transformacjom w czasie: „oni w ogóle [dużo] zmieniają [w swoich sztukach], właściwie spektakl jest raz, a za jakiś czas ogląda się ten sam i są troszeczkę inne" (wyw. 9W).

Zdarzało się i tak, że niektórzy mieszkańcy pytani o spektakle, które zrobiły na nich największe wrażenie i najbardziej zapadły im w pamięć, wymieniali i opowiadali raczej o przedstawieniach grup teatralnych zapraszanych przez „Węgajty" niż samego Teatru. Może to być również

związane z różnicą w poziomie trudności w odbiorze sztuk. Diagnoza ta jest tym bardziej prawdopodobna, że jedna z osób wyraziła wprost opinię, iż spektakle niektórych z gościnie występujących we wsi grup są „o wiele bardziej czytelne (…) niż nasze [tzn. tutejszego Teatru – O.K.]" (wyw. 4W).

Inną aktywnością Teatru wymienianą przez mieszkańców Węgajt było kolędowanie. Ta forma działań artystów jest wśród nich zdecydowanie lepiej znana niż spektakle, o wiele więcej osób też w niej bezpośrednio uczestniczy. Narracje dotyczące kolędowania były dużo bardziej rozbudowane i zawierały więcej szczegółów niż w przypadku przedstawień. Większość mieszkańców przy tej kwestii również bardziej angażowała się w rozmowę. Ponadto, kolędowanie, w przeciwieństwie do sztuk, rzadko było oceniane. Kontrast pomiędzy wypowiedziami na temat kolędowania i spektakli był szczególnie widoczny w przypadku proletariatu wiejskiego. O intensywniejszym zaangażowaniu w opowieści na ten temat decydowały prawdopodobnie trzy kwestie. Po pierwsze, jak już pisałam, w przypadku kolędowania to artyści wraz ze zorganizowaną przez nich grupą przychodzą bezpośrednio do domów każdej z węgajckich rodzin. Autochtoni nie podejmują tu decyzji idę/nie idę na spektakl, tylko przyjmuje/nie przyjmuję kolędników. W tej sytuacji są oni mniej anonimowi, aktywność artystów jest skierowana bezpośrednio do nich, a nie do całej grupy, jak to się dzieje w przypadku przedstawień i wymaga natychmiastowej reakcji. Po drugie, fenomen kolędowania jest znany wszystkim mieszkańcom. Duża część starszych mieszkańców doświadczyła go bezpośrednio, ponieważ w czasie ich dzieciństwa i młodości tradycja kolędnicza była żywa w ich miejscowościach. Ich rodziny przyjmowały, wywodzących się z lokalnego środowiska, wiejskich kolędników. Nierzadko oni sami chodzili w orszakach kolędniczych. Istnieje pamięć o tym zwyczaju. Młodsi, którzy dopiero w wyniku działań powziętych przez Teatr mieli okazję poznać tę formę bezpośrednio, w większości dysponowali wiedzą na temat

kolędowania już wcześniej. Zawdzięczali ją przede wszystkim przekazom szkolnym i medialnym, cyklicznie się pojawiającym wraz z okresem Świąt Bożego Narodzenia, czasami również opowieściom rodzinnym.

O łatwości w odbiorze kolędowania decyduje stałość jego schematu oraz powszechna znajomość sensów religijnych z nim związanych. Dodatkowo jest to forma tradycyjnie osadzona w życiu wiejskim, odwrotnie niż spektakle, które kojarzą się przede wszystkim z porządkiem miejskim. Można powiedzieć, że kolędowanie dla mieszkańców Węgajt jest aktywnością nie tylko bardziej znaną, ale nawet zwyczajną, w porównaniu z przedstawieniami. Struktura i sens kolędowania są dla nich o wiele bardziej czytelne. Kolędowanie może też być bardziej atrakcyjną formą dla miejscowych, ponieważ zakłada ich aktywne i określone uczestnictwo, poczynając od zapraszania kolędników, poprzez zabawę z nimi, śpiewanie kolęd, po wręczanie im darów. Szczególne zainteresowanie może również wywoływać kolędowanie, w którym uczestniczą miejscowe dzieci. Najbliższa rodzina, dalsi krewni, sąsiedzi są wówczas w bardzo osobisty, emocjonalny sposób zaangażowani w sytuację.

Rozmówcy rzadko mówili o tym, kiedy kolędowanie artystów w Węgatach się rozpoczęło. Niektórzy mieszkańcy wspominali tylko, że nie odbywało się ono od razu, od momentu przybycia Teatru do wsi. Tylko nieliczni zwracali uwagę na to, że jego początek był związany ze znalezieniem na strychu jednego z domostw *szemla*[60]. Pierwsze kolędowanie pamiętała jedynie kobieta organizująca noclegi i posiłki dla *teatralnych*. Nieliczni, mieszkający w Węgajtach Warmiacy wspominali także, że artyści robili z nimi wywiady na temat dawnego kolędowania w wiosce i okolicy. Opinie o tym, czy kolędowanie artystów jest podobne do tego, które mieszkańcy znają z przeszłości, były podzielone. Niektórzy twierdzili, że jest właściwie takie samo, inni, że Teatr robi je trochę inaczej, ciekawiej oraz, że wersja artystów jest bardziej rozbudowana.

[60] Wersje, w którym dokładnie domostwie miało to miejsce były różne.

Wszyscy moi rozmówcy deklarowali, że przyjmują kolędników. W przypadku niektórych osób, głównie należących do proletariatu wiejskiego, w trakcie dalszej rozmowy okazywało się jednak, że zdarzały się lata, kiedy tego nie robiły. Zazwyczaj tłumaczyły to tym, że w domu były wówczas małe dzieci, które bardzo się bały obcych, przychodzących w gromadzie i głośno śpiewających ludzi. Ci z mieszkańców, którzy mocno akcentowali, że zawsze wpuszczają kolędników, jednocześnie silnie podkreślali, że nie we wszystkich domach otwiera się przed nimi drzwi. Opowiadali o tym, że niektórzy ludzie gaszą światło i udają, że są nieobecni. Nigdy jednak opowiadający o tym nie wskazywali na konkretne osoby, które tak postępują. Pytani natomiast o powód takiej reakcji, odpowiadali najczęściej, że „ludzie mają wysprzątane na święta i nie chcą żeby kolędnicy im nabrudzili". Ta, należąca do współczesnego dyskursu czystości, racjonalizacja wydaje się nie wykluczać innych, nieujawnianych bezpośrednio przyczyn zachowania niektórych mieszkańców w sytuacji kolędniczej. Istotną rolę może tu odgrywać niewielka powierzchnia mieszkaniowa oraz ograniczone możliwości ugoszczenia i obdarowania kolędników. Kwestie te mogą być szczególnie ważne w przypadku najuboższych autochtonów.

W związku z tym, że kolędowanie w Węgajtach ewoluowało, mieszkańcy w wywiadach wyróżniali dwie kategorie grup kolędniczych. Początkowo z kolędą chodzili tylko dorośli: Sobaszkowie oraz aktorzy tworzący w danym momencie skład zespołu lub też osoby, które były uczestnikami warsztatów organizowanych przez Teatr. Z czasem Sobaszkowie zrezygnowali z tej formy na rzecz chodzenia po kolędzie przede wszystkim z miejscowymi dziećmi. Małżeństwo, wraz z jednym, czy dwoma innymi, dorosłymi aktorami przewodziło takiej grupie. Drugi rodzaj kolędowania jest realizowany do dzisiaj.

Członkowie lokalnej społeczności w większości orientują się, że Teatr kolęduje również w okolicznych miejscowościach. Ci, którzy pozostają w

bliższych stosunkach z artystami, jak osoba organizująca noclegi i posiłki dla *teatralnych*, czy były sołtys i jego żona, wiedzą dodatkowo, że Teatr organizuje także kolędowanie na południu Polski, we wsi Nowica.

Jak już wspominałam, większość mieszkańców nie oceniała przebiegu samego kolędowania. Rzadko też pojawiały się refleksje dotyczące znaczenia animowania tego rodzaju działań dla lokalnej społeczności. Jedynie inteligencja zwracała uwagę, że są one bardzo cenne, ponieważ w ten sposób zostaje przywrócona wsi zapomniana, a w przypadku autochtonów często nieznana, warmińska tradycja. Podkreślano, że działania te są szczególnie ważne, ze względu na dzieci. Jedna z Warmiaczek zaznaczyła, że jest to istotne zwłaszcza w przypadku dzieci wywodzących się z rodzin warmińskich. Jest to dla nich właściwie jedna z niewielu dróg do poznania i kultywowania tradycji kolędniczej swoich przodków, której nie mogą poznać za pośrednictwem lokalnego przekazu międzypokoleniowego. Dla inteligencji tradycja oraz przeszłość miejsca, w którym żyją są interesującymi i istotnymi wątkami, stanowią godne poznania i pielęgnowania wartości. Stąd pozytywna ocena kolędniczych działań artystów. O przeciwnej postawie wobec tradycji świadczy sąd jednej z nastolatek, wywodzącej się z wiejskiego proletariatu, która jeszcze do niedawna chodziła w orszaku kolędniczym. Według niej, kiedy kolędowali we wsi po raz kolejny, to dla odwiedzanych przez nich ludzi było to już nudne. Jej sąd może świadczyć o tym, że bliskie są jej tendencje charakterystyczne dla współczesnej kultury popularnej, w której przede wszystkim istotna jest nowość oraz ciągle zmieniające się, zaskakujące wrażenia, każda zaś powtarzalność jest oceniana jako nieciekawa i niosąca ze sobą nudę.

Badania w Węgajtach prowadziłam m.in. w grudniu 2006 roku. Było to przed zwyczajowym czasem kolędowania. Niektórzy z mieszkańców, z którymi przeprowadzałam wówczas wywiady, spekulowali w trakcie rozmów, czy Teatr zdecyduje się zorganizować kolędowanie we wsi w tym

roku. Było to ważne pytanie ze względu na napiętą sytuację pomiędzy wioską a Teatrem, związaną z wypadkiem pobicia Marokańczyka podczas „Teatralnej Wioski", latem tamtego roku. Mieszkańcy mieli świadomość, że kolędowanie byłoby pierwszą bezpośrednią konfrontacją artystów i wsi od momentu niefortunnego incydentu i całej historii z tym związanej. Z jednej strony, nie byli pewni jak zachowają się artyści, czy będą kolędować, czy też nie. Z drugiej strony, potencjalna decyzja artystów o kolędowaniu stawiała mieszkańców wobec konieczności określenia, jak mają się sami zachować, czy nadal podejmować działania wspólnie z Teatrem – a kolędowanie tego przecież wymaga, czy się w nie w ogóle angażować. Nie było jasne, co zrobi każda ze stron, czy będzie w stanie kontynuować coś, co je połączyło i stworzyło bliższą relację pomiędzy nimi, czy w ogóle będą jeszcze tym zainteresowane. Były to pytania tym bardziej ważne, że kolędowanie jest wpisane w czas świąteczny, zakładający pierwiastek pojednania w sytuacji konfliktu. Przyjęcie kolędników i wspólna z nimi zabawa wyklucza trwanie waśni, pomaga – przynajmniej czasowo – ją unieważnić, pomaga też ponownie się do siebie zbliżyć.

Kiedy przyjechałam do Węgajt w styczniu 2007 roku, okazało się, że kolędowanie się odbyło, choć według niektórych mieszkańców miało skromniejszy wymiar. Pozwoliło to jednak przynajmniej częściowo załagodzić konfliktową sytuację i pokazało dobrą wolę obydwu stron.

Kolejnymi, wymienianymi przez mieszkańców Węgajt istotnymi działaniami Teatru były zabawy. Ta forma aktywności jest wśród nich powszechnie znana i wszyscy o niej mówili. Przede wszystkim wspominano o zabawie organizowanej z okazji wigilii św. Jana, ale także o tych, które stanowią element towarzyszący, a właściwie najczęściej kończący inne imprezy realizowane przez artystów. Spośród działań Teatru to właśnie zabawy cieszą się największą popularnością wśród członków lokalnej społeczności. Wielu z tych, którzy nie chodzą do Teatru, nie oglądają też spektakli granych we wsi, przychodzi na tego typu imprezy.

Podkreślają, że uczęszczają na nie, bo dzieją się niedaleko. Faktycznie, mają one miejsce w centrum wsi, a więc dla wszystkich, oprócz nielicznych mieszkańców kolonii, jest to blisko. Zasadniczą rolę wydaje się tu jednak odgrywać to, że w kontekście tych działań znika bariera trudności czy niezrozumiałości, tak często podkreślana w przypadku spektakli. Zabawa ma charakter spotkania towarzyskiego, gdzie można potańczyć, porozmawiać, najczęściej również pobiesiadować, jedząc czasami jakieś specjały, a przede wszystkim pijąc alkohol. Jeden z wykwalifikowanych robotników w ten sposób opisywał zabawy:

to jest podobne do takiej typowej wiejskiej zabawy, z orkiestrą na żywo, czyli orkiestra z Teatru, ludzie świetnie się przy tym bawią, na trawce, przy ognisku, tańczą oczywiście, też tańczymy czasami, to jest naprawdę fajna sprawa, inna muzyka, inna kultura, inny taniec, [no] bo wiadomo, jak człowiek się bawi na dyskotekach, inaczej na weselach, choć muzyka jest podobna jak na dyskotekach. [Na zabawach] to jest inna muzyka, podobna do staropolskiej i przy tym ludzie się świetnie bawią i nie ważne, począwszy od takich jak mój synek po takich po sześćdziesiąt [lat – O.K.], i w tym momencie nie ma różnicy wieku, ten ma lat dwanaście lat ten sześćdziesiąt (wyw. 6W).

Zabawa jako taka jest znaną i bliską formą dla większości członków lokalnej społeczności Węgajt. Co prawda, rodzaj muzyki i tańców prezentowanych przez Teatr dla wielu z tych mieszkańców, którzy mają poniżej 50 roku życia, a szczególnie dla nastolatków, nie należy do takich, które określiliby mianem „swoich", nie są one im jednak nieznane. Ponadto, jeśli nawet słuchanie takich melodii i udział w tego rodzaju tańcach nie stanowi atrakcji, to *frajdą* jest popatrzeć na innych, nierzadko też pośmiać się z nich:

no bo lepiej postać i popatrzeć na nich jak się bawią, bo tacy śmieszni są, no jak przyjdzie ci na bębnie wygrywa łyżką do ciasta drewnianą, to co się nie pośmiać, tylko się pośmiać, jak wtedy była impreza, przychodzi w bęben nastukuje, ale łyżką drewnianą jak się ciasto robi, i łyżką wali, nie śmieszne? (wyw. 21W).

Część mieszkańców deklarowała, że chodzą na zabawy tylko oglądać, jak inni się bawią, sami natomiast poprzestają na roli obserwatorów. Jak w przypadku jednej z nastolatek wywodzącej się z proletariatu wiejskiego:

[idę na zabawę] tak popatrzeć sobie, chłopacy to idą się napić, a ja to idę popatrzeć, zobaczyć jakieś fajne twarze, zawsze lepiej iść pooglądać, niż w domu siedzieć (wyw. 11W).

W opinii osób, które zazwyczaj biorą czynny udział w *potupajkach*[61], *teatralni* starają się zawsze tę tendencję przełamywać, stosują nawet specjalne strategie, mające na celu wciągnięcie wszystkich do zabawy:

oni mają ze dwie, trzy osoby, które wciągają ludzi do tańca, robią korowody, oni się tutaj wyćwiczyli i żeby tych gapiów nie było za wielu, więc te dziewczyny, które przyjeżdżają na warsztaty, to chwycą z jednej strony, to z drugiej pociągną, potrafią rozbawić (wyw. 4W). Ci z teatru są tak przyjemni, że oni nie pozwolą komuś tylko patrzeć, sami podchodzą, biorą do tańca, tam nie ma, że nie pójdę, dotąd tego [będą nakłaniać – O.K.], że aż wyciągną do tańca, z wioski ci chłopi to przeważnie wszyscy tańczyli, czy on umie, czy nie (wyw. 3W).

Dla wielu starszych osób natomiast, zabawa przy akompaniamencie muzykantów jest czymś znajomym, koresponduje z ich wspomnieniami z młodości i w związku z tym stanowi atrakcję.

Generalnie większość mieszkańców wyrażała pozytywne opinie na temat zabaw organizowanych przez Teatr[62]. Zdarzały się jednak również oceny wyjątkowo aprobujące oraz bardzo negatywne. Jedna z osób z proletariatu wiejskiego podkreślała, że bardzo sobie ceni zabawy organizowane przez Teatr nie tylko dlatego, iż lubi się bawić, ale również ze względu na to, że podczas nich jest grana muzyka na żywo, w tym m.in. na akordeonie. Marzeniem tej osoby, jeszcze w czasach młodzieńczych, była gra na tym instrumencie. Niestety, udało się jej zrealizować je tylko w niewielkim stopniu. Ponadto, w jej rodzinie wytworzył się specyficzny zwyczaj związany z zabawą świętojańską organizowaną przez Teatr. Nieżyjący już w okresie, w którym prowadziłam badania, ojciec tej osoby nosił imię Jan i specjalnie przyjeżdżał na wigilię św. Jana z innego regionu Polski do Węgajt, by tu obchodzić swoje święto. Dzięki wioskowej imprezie sobótkowej zyskało ono niepowtarzalny wymiar. W tym przypadku, pozytywny odbiór zabaw jest dodatkowo silnie związany z indywidualną biografią mieszkańca. Ważnym jej elementem są

[61] Takiego określenia w stosunku do zabaw użyła jedna z mieszkanek Węgajt.

[62] Wyjątkiem była tu zabawa, podczas której miał miejsce wypadek pobicia Marokańczyka. O negatywnej opinii na jej temat zdecydowały jednak specyficzne kwestie. W związku z tym, że sprawa napaści na uchodźcę i związanych z nią, późniejszych wypadków bardzo często pojawiała się w wywiadach z mieszkańcami wsi, poświęcam im osobną uwagę w dalszej części pracy.

zainteresowania muzyczne. Ponadto, zabawa świętojańska organizowana przez Teatr została mocno spleciona z uroczystością jego własnej rodziny.

Odmienny stosunek do zabaw reprezentowała jedna z kobiet z proletariatu wiejskiego, której nie odpowiadała ani muzyka, ani tańce proponowane przez Teatr. Osobie tej nie przypadła do gustu nie tylko ta forma aktywności artystów, ale w ogóle większość ich działań.

Niektórzy z mieszkańców Węgajt wspominali, że chętnie zapraszają na imprezy organizowane przez Teatr swoich gości, którzy akurat są w Węgajtach w trakcie ich trwania. Niekiedy także, jeśli dzieją się tam jakieś ciekawe rzeczy, zabierają ich do Teatru na kolonii. Zdarza się też, że specjalnie zapraszają swoich krewnych, przyjaciół, czy znajomych na wydarzenia animowane przez artystów. Tak o tym mówi żona jednego z wykwalifikowanych robotników:

teraz mieliśmy gości na święta i było kolędowanie, byli zdziwieni, że coś takiego jest, ale się podobało, atrakcja była, jedna osoba miała kamerę i nagrała i pokazywali to aż w drugim końcu Polski, bo tam rodzinę też mamy, wszystkim się podobało, że coś takiego jest, a w wakacje moja siostra była spod Warszawy, akurat były warsztaty w teatrze, poszły z koleżanką, też były zachwycone, w naszych stronach [mowa o stronach, z których rozmówczyni pochodzi –O.K.] nie ma takiego czegoś, też się podobało (wyw. 7W).

Czasami sami krewni czy znajomi proszą mieszkańców Węgajt, aby ich powiadamiali o tym, że Teatr będzie coś ciekawego organizował we wsi i wówczas specjalnie przyjeżdżają. W tym kontekście, Teatr staje się jedną z atrakcji wizyty w Węgajtach, którą mieszkańcy mogą zaproponować swoim gościom, mogą się nią także pochwalić. Ponadto, dla niektórych gości obecność artystów w Węgajtach jest czynnikiem motywującym do zorganizowania wyjazdu do wioski.

W narracjach kilkorga mieszkańców pozostających w bliższych relacjach z Teatrem pojawił się również wątek zapraszania artystów w roli muzykantów na rodzinne czy sąsiedzkie imprezy. Ich wizyta stanowiła „prezent niespodziankę" dla krewnych lub sąsiadów, których uroczystość świętowano. Rodzina sołtysa zaprosiła artystów na 80 urodziny jego matki. Był to dla solenizantki bardzo wzruszający prezent. Kiedy jedna z

mieszkanek kończyła 70 lat, sołtysowa poprosiła aktorów także o zagranie na jej imprezie:

ona całą rodzinę ma w Niemczech i chciałam jej zrobić niespodziankę, to też poprosiłam ich, więc pograli, pobalowali całą noc, ja jej zaprosiłam gości, ale była szczęśliwa, zadowolona, nagrali jeszcze kamerą i pokazali w Niemczech jakie to ona miała urodziny, a oni [artyści – O.K.] chętnie chodzą, naprawdę chętnie (wyw. 4W).

Również kobieta organizująca noclegi dla *teatralnych* zaprosiła aktorów na uroczystości 50-lecia pożycia małżeńskiego swoich rodziców. Tak wspomina to wydarzenie jej matka:

[czułam się tak – O.K.] jak bym do nieba szła, środek wolny, trąbeczki, korytarzem środkiem szliśmy, bo pod ścianami oni [artyści – O.K.] stali (…), mi się podobało to granie, tak jakbym do nieba szła, jak aniołki śpiewały ładnie (wyw. 10W).

Każde zaproszenie artystów na tego rodzaju imprezę stanowiło ogromną niespodziankę dla jubilatów, a także atrakcję dla wszystkich gości.

Istotnym wątkiem, który przewijał się w narracjach mieszkańców Węgajt, była kwestia odmienności lokalnego Teatru w stosunku do znanych im bezpośrednio lub pośrednio instytucji teatralnych przeważających w nurcie kultury dominującej. Z jednej strony, teatr jako specyficzna forma aktywności z obszaru sztuki, do której przynależą również „Węgajty", jest klasyfikowany przez mieszkańców jako zjawisko z obszaru kultury dominującej, z drugiej jednak strony, zauważają oni różnicę pomiędzy węgajcką formacją a teatrem tzw. tradycyjnym, funkcjonującym w mieście. Niektórzy z mieszkańców wyraźnie dostrzegają tę specyfikę „Węgajt". Profesor wyższej uczelni podkreśla, że oryginalność Teatru tkwi już w samym fakcie, że funkcjonuje on na wsi. W Polsce nie ma wiele takich grup i choćby z tego powodu należy węgajcką formację wspierać. Inne osoby również widzą specyfikę lokalnego Teatru, choć w innych obszarach. W rozmowach próbowały ją dookreślić, nazwać. Właściciel sklepu, dawny sołtys, zwracał uwagę, że Teatr „nie jest lokalny, to jest wędrowny Teatr, ponadgminny, ponadwojewódzki" (wyw. 5W). Wskazał ponadto, że jego charakterystyczną cechą jest fakt, iż artyści przekazują innym to, czego się nauczyli. Robią to tu, w Węgajtach, w trakcie warsztatów, ale także w

innych miejscach, kiedy wyjeżdżają ze wsi. Poza tym „Węgajty" stanowią „filar (…) dla różnych środowisk twórczych, dla jakiś malarzy, plakacistów, rzeźbiarzy, kiedy są tu jakieś warsztaty, wszystko co jest tylko możliwe [z zakresu sztuki ma miejsce – O.K.]" (wyw. 5W). Jeszcze innym wyróżnikiem lokalnej formacji, według byłego sołtysa, jest to, że „teatr nasz nie lubi [grać] na scenie, tylko wśród ludzi, to taka jego specyfika" (wyw. 5W). Ta konstatacja wyraźnie wyrasta z porównania Teatru z własnej wsi z teatrem znanym autochtonom z miasta. Dla mieszkańców Węgajt, którzy mieli kontakt z teatrem instytucjonalnym[63]„ zasadniczym punktem, z którego określa się odmienność „Węgajt" jest właśnie zestawienie ze sobą tych dwóch typów teatru. Wykwalifikowany robotnik tak to ujmuje:

bo to wiadomo, teatr, to jest teatr [chodzi o teatr tradycyjny – O.K.], (…) siadają widzowie, jest scena, wszyscy siedzą, a tam [w siedzibie „Węgajt"] jest zupełnie inaczej, widzowie siadają dookoła, całkiem inaczej jest, przede wszystkim tu jest na luzie, a nie, że siądą wszyscy, się patrzą (…), tu *luz blues*, fajniej jest (wyw. 6W).

W tym przypadku różnica w sposobie uczestniczenia widzów w spektaklu „Węgajt" jest waloryzowana pozytywnie. Niekiedy jednak porównanie z teatrem instytucjonalnym, znanym z miasta, wypada na niekorzyść wiejskiej formacji. Według lokalnego przedsiębiorcy w węgajckim Teatrze „sztuki są małe, nie są takie duże, są małego, mniejszego formatu, a tam [chodzi o Teatr im. Stefana Jaracza w Olsztynie-O.K.], no ja bardziej lubię taki teatr duży, może dlatego więcej mnie to interesuje" (wyw. 13W). Ta sama osoba dostrzega oryginalność miejscowej grupy teatralnej, ale woli przedstawienia instytucjonalnego teatru w mieście: „specyficzny ten teatr [„Węgajty" – O.K.] jest, ja chodzę do teatru owszem, ale do *Jaracza* [Teatr im. Stefana Jaracza w Olsztynie – O.K.] (…), może częściej można mnie spotkać w teatrze w *Jaraczu*, niż tu" (wyw. 13W). Okazuje się, że prostota i minimalizm sali teatralnej, oszczędna

[63] Pod nazwa 'teatr instytucjonalny' rozumiem teatr miejski, finansowo uzależniony od państwa; który swoim repertuarem powinien zaspokajać gusta szerokiej publiczności (dorosłych, młodzieży i dzieci).

scenografia, czy prezentacja spektakli w plenerze bywają czasami odbierane jako wynik zbyt małego wysiłku włożonego w przygotowanie miejsca przedstawienia. Inteligent, który niedawno osiedlił się na stałe w Węgajtach[64] w ten sposób to komentuje:

no wiadomo chciałbym sobie usiąść w komforcie i pooglądać, nie mówię, że musi być popcorn, ale tak, żeby sobie usiąść spokojnie, czy jakaś ławka, żebym wiedział, że pójdę i nie będę siedział na górce jakiejś i nie wiadomo skąd patrzył, i żebym widział, że oni się przykładają (wyw. 23W).

W węgajckim dyskursie na temat Teatru oryginalność „Węgajt" odgrywa istotną rolę. Mieszkańcy, którzy podczas rozmów deklarowali pozytywny stosunek do Teatru, albo jej specjalnie nie akcentowali, bądź wręcz odwrotnie, podkreślali ją, ale wówczas waloryzowali ją pozytywnie, prezentując ją jako atut węgajckiej formacji. Łączy się to z poczuciem dumy z tego, że teatr, którego „naturalną" przestrzenią jest miasto a nie wieś, jest obecny w ich wiosce. Ci członkowie lokalnej społeczności natomiast, którzy mają jakieś zastrzeżenia do „Węgajt", koncentrują się na ich specyfice, uwypuklają ją, ale waloryzując ją negatywnie, w kategoriach braku i wady. W ich narracjach Teatr jawi się jako teatr nie do końca prawdziwy, nie taki, jak powinien być. Ten argument pozwala im kwestionować sens istnienia i obecności Teatru w ich wsi, ale również sensowność dofinansowywania go z publicznych, w tym szczególnie gminnych funduszy, użyczania mu wioskowych obiektów oraz angażowania się autochtonów w animowane przez artystów działania. Opinie na temat Teatru zdają się nie mieć charakteru stałego, szczególnie te, które są połączone z negatywną oceną. Pozostają one w relacji ze zmieniającą się pod wpływem obecności artystów w Węgajtach sytuacją wsi. Kwestia specyfiki Teatru stanowi prawdopodobnie jeden z argumentów w dyskusjach toczących się wśród mieszkańców Węgajt na temat współpracy z artystami bądź rezygnacji z niej.

[64] Osoba ta ma rodzinę w Węgajtach. Bywała tutaj często przed osiedleniem się, dlatego ma dobrą orientację w lokalnych realiach.

Pojawienie się negatywnych ocen specyfiki Teatru, ale także pejoratywnych opinii o formacji w ogóle, wiąże się w dużej mierze z napadem na Marokańczyka, który miał miejsce podczas „Wioski Teatralnej" latem 2006 roku oraz jego konsekwencjami. Wątek dotyczący tej sprawy przewijał się w większości narracji mieszkańców Węgajt. W niektórych przypadkach temat ten stawał się motywem przewodnim w całym wywiadzie. Dotyczyło to przede wszystkim osób, które przeżyły silny niepokój w związku z tą sytuacją, bądź członkowie ich rodzin bezpośrednio ponieśli konsekwencje tego wydarzenia. Tak było w przypadku kobiety, która rano, po imprezie, podczas której miał miejsce napad, otrzymała informację o tym niefortunnym wydarzeniu, a jeden z jej synów w noc, kiedy była zabawa nie wrócił do domu. Jej niepokój wzrastał tym bardziej, że w momencie, w którym dotarła do niej zła wiadomość nie mogła nawiązać z nim kontaktu i ustalić miejsca jego pobytu. W tym czasie nie było jeszcze wiadomo, co dokładnie się stało oprócz tego, że miał miejsce napad na obcokrajowca, który był uczestnikiem imprezy animowanej przez Teatr. Nie były znane przyczyny wypadku, jego przebieg, kto w nim uczestniczył. Kobieta obawiała się o bezpieczeństwo syna. Sądziła, że mógł być obecny w miejscu napaści. Ponadto, uczestnicy imprezy mogli być pod wpływem alkoholu, co zwiększało prawdopodobieństwo, że mogły się wydarzyć różne złe rzeczy. Kobieta bardzo mocno podkreślała, że w związku z tą sytuacją przeżyła straszne chwile. W jej opinii, inne matki, będące w takie samej sytuacji, również to bardzo mocno przeżyły. Nie winiła ona Teatru za sam incydent. Miała jednak zastrzeżenia do opinii artystów, że napad miał charakter rasistowski. Według niej tak nie było. Przyczyną incydentu była sprzeczka o wódkę, a w jej trakcie napastnicy i ofiara byli już pod wpływem alkoholu. Kobieta miała przede wszystkim żal do Teatru o to, że w związku z tym wypadkiem nieprawdziwa i krzywdząca informacja o Węgajtach jako o rasistowskiej wiosce, za pośrednictwem mediów i Internetu, „poszła" w Polskę i w świat.

Po niefortunnym incydencie kobieta odebrała liczne telefony od zaniepokojonej rodziny i znajomych z Polski i z Niemiec, do których takie wieści doszły. Musiała odpowiadać na pytania, co się właściwie w Węgajtach stało. Uspokajała, że z nią i rodziną wszystko w porządku. Musiała też tłumaczyć się i wstydzić za wioskę, mimo że jej mieszkańcy w rzeczywistości nie zawinili. Kobieta całe to zamieszanie wokół sprawy napadu jako aktu rasistowskiego uważa za niepotrzebne. W jego wyniku wioska miała tylko wiele nieprzyjemności i uzyskała złą opinię. Kobieta przy tym pozytywnie oceniała dotychczasowe działania artystów, szczególnie te skierowane do dzieci. Podkreślała też, że Teatr jest jedyną rozrywką dla mieszkańców Węgajt. Zaznaczała jednak, że nie wiadomo jak będzie wyglądać relacja wsi z Teatrem po tej niefortunnej „historii" napadu. Czy mieszkańcy wioski zgodzą się, żeby artyści nadal organizowali imprezy w centrum wsi, ponieważ opinie na ten temat wśród nich są różne.

Podobnie w narracji jednej z nastolatek z proletariatu wiejskiego, której brat został zatrzymany na 24 godziny w celu wyjaśnienia sprawy, kwestia wydarzeń związanych z napadem zajęła istotne miejsce. Dziewczyna podkreślała, że członek jej rodziny ratował życie Marokańczykowi po napadzie, a potem został potraktowany jak podejrzany. Jako strażak, wraz z innymi kolegami ze straży pożarnej, był niesprawiedliwie oskarżany o zaniedbania związane z ochroną bezpieczeństwa uczestników imprezy. W związku z tymi wydarzeniami dziewczyna miała żal do Teatru. Wyraziła również opinię, że wioska nie będzie już chciała nic robić wspólnie z artystami, ponieważ w konsekwencji mogą mieszkańców spotkać przykrości a tego nikt nie chce. Mówiła również, że strażacy nie podejmą się już ochrony żadnej imprezy organizowanej przez Teatr. Artyści natomiast, jeśli chcą coś organizować, powinni postarać się o zapewnienie profesjonalnej ochrony i wynająć grupę zawodowych ochroniarzy.

W narracjach innych mieszkańców na temat Teatru wątek napadu na Marokańczyka przewijał się również, ale w o wiele mniejszym stopniu. Przede wszystkim członkowie lokalnej społeczności kwestionowali interpretację Teatru i mediów jakoby napad miał charakter rasistowski i był związany z tym, że ofiara była imigrantem. Dobrym przykładem może być wypowiedź jednego z inteligentów:

niektórzy mieszkańcy Węgajt mają ciemniejszą skórę od opalenizny, niż ten Marokańczyk, i ciężko tu mówić [o rasizmie]. [Poza tym – O.K.] dla mnie to on nie jest żadnym obcokrajowcem, dla mnie jest to człowiek stąd, a to że ma pochodzenie, korzenie skądś, to mnie nie interesuje, jest człowiekiem, tutaj mieszka, jest nasz, jest Polakiem, tym bardziej, że on ma obywatelstwo polskie, z tego co słyszałem (wyw. 23W).

W wypowiedzi tej widać próbę ośmieszenia argumentacji prezentowanej w mediach, ukazania jej jako wręcz nielogicznej. Mieszkańcy interpretują napad na Marokańczyka jako zwykłą wiejską bijatykę związaną przede wszystkim z nadmiarem alkoholu. Nie zgadzają się na wyjaśnianie jej w kategoriach ataku rasistowskiego tym bardziej, że mają poczucie, iż sprawa napadu na Marokańczyka godzi bezpośrednio w nich, mimo że winnymi okazały się osoby spoza wsi. W ten sposób to widzi była sołtysowa:

bo za mocno krzyknęli, że to jest rasizm, i jak to poszło pod kątem rasizmu, tak wieś się oburzyła, bo to wiadomo wszystko się skupiło na mieszkańcach Węgajt, bo tu nikt nie jest rasistą, przecież myśmy się czasami bawili [z gośćmi Teatru przyjeżdżającymi z bardzo różnych stron świata i – O.K.] nie było problemów, ale to nie wiem, czy to było zaplanowane, bo właśnie ta „Wioska teatralna" była organizowana pod względem rasizmu, jakieś takie hasło było, dlaczego się to wydarzyło, dla nas jest to zagadką do dzisiaj (wyw. 4W).

Oskarżenie o napad z przyczyn rasistowskich w obliczu prawa, a przede wszystkim w odczuciu opinii społecznej, stanowi o wiele poważniejszy zarzut niż w przypadku zwykłej wiejskiej bijatyki. Wielu mieszkańców Węgajt odebrało nieprawdziwe oskarżenia mediów wobec lokalnej straży pożarnej (jakoby ta nie wywiązała się ze swoich obowiązków w trakcie imprezy, podczas której zdarzył się niefortunny incydent) jako oskarżenia skierowane w stronę całej wioski. Zabolał ich też tytułu „Rasiści w Węgajtach", który nosił jeden z artykułów

zamieszczonych w „Gazecie Wyborczej". Członkowie lokalnej społeczności uważają, że na skutek informacji zamieszczanych w mediach, nie zawsze prawdziwych, wioska otrzymała „łatę" rasistowskiej. W ten sposób została oczerniona i upokorzona. W miejsce najczęstszych do tej pory reakcji na nazwę ich miejscowości: „a, to tam, gdzie jest teatr", po artykułach w prasie pojawiły się inne: „a to stamtąd, gdzie był napad rasistowski". Mieszkańcy doskonale wiedzą, że we współczesnym świecie liczy się pierwsza informacja na temat jakiegoś wydarzenia. Kształtuje ona pogląd opinii społecznej. Wszelkie sprostowania natomiast mają już niewielki wpływ na jego zmianę. Dlatego, w ich odczuciu, zamieszczone w „Gazecie Wyborczej" wyjaśnienia, co do zachowania lokalnej straży pożarnej w czasie wypadku, nie załatwiają sprawy, ponieważ opinia o rasizmie Węgajt „poszła" w świat. Ponadto, w odczuciu wielu osób, mieszkańcy wsi zostali po napadzie bardzo źle potraktowani przez policję, która poszukując sprawców, zatrzymała niektórych mężczyzn z Węgajt na 24 godziny w celu wyjaśnienia sprawy. Byli oni „wyciągani" z domów i na oczach innych członków społeczności prowadzeni w kajdankach do policyjnych samochodów. Niektórzy twierdzili, że te upokarzające i obraźliwe dla mieszkańców całej wioski działania zostały przeprowadzone właśnie w ten sposób, ponieważ stanowiły akcję pokazową policji.

Mieszkańcy bardzo mocno podkreślali, że imprezy, w których uczestniczyli obcokrajowcy z różnych stron świata odbywały się w Węgajtach od wielu lat i nigdy takie przykre wydarzenia nie miały miejsca. Nigdy dotychczas nie żywili też żadnych obaw w związku z obecnością obcokrajowców w wiosce. Jak mówił były sołtys:

tutaj wszelkie narodowości, wszelkie rasy tutaj były, człowiek miał tą możliwość spotkania się, swoiste – kiedyś się śmialiśmy – Mastrich jest tutaj przy remizie, nie trzeba żadnych polityków, ludzi się sami dogadają, zaprzyjaźnią się, nie ma problemu (wyw. 5W).

Po napadzie na Marokańczyka to się jednak zmieniło. Okazało się bowiem, że obecność obcokrajowców może wiązać się z niebezpiecznymi sytuacjami. Niektórzy mieszkańcy szukali przyczyn wypadku, który miał

miejsce w Węgajtach w postawie ofiary pobicia. Mówili, że o napaści zdecydowało zachowanie samego Marokańczyka, że on sam sprowokował swoim zachowaniem atak. Podkreślali, że w czasie wypadku był już pod wpływem alkoholu, co mogło mieć duży wpływ na zaistnienie konfliktowej sytuacji. Dla niektórych fakt, że został on już kilka razy pobity w Polsce, również nie świadczył na jego korzyść.

Niektóre z osób pozytywnie oceniających obecność i działalność Teatru w Wegajtach, a przede wszystkim pozostających w bliższych relacjach z artystami, starały się nie koncentrować na wątku napadu. Najczęściej komentowały to przykre wydarzenie krótką wypowiedzią. Stwierdzały, że źle się stało, iż taki incydent miał w ogóle miejsce. Teatr jednak nie ponosi za niego winy, ponieważ to samo mogło się wydarzyć wszędzie. Podkreślały również, że jak na tak wieloletnią działalność Teatru we wsi, tego rodzaju wypadek w Węgajtach miał miejsce po raz pierwszy. Do tej pory wszystkie wydarzenia animowane przez Teatr miały bezkonfliktowy charakter i spokojny przebieg. Akcentowały też, że sprawcy napaści byli spoza wioski.

Sprawa przykrych konsekwencji napadu na Marokańczyka, które stały się udziałem wsi, podzieliła przede wszystkim członków Ochotniczej Straży Pożarnej. Część z nich opowiedziała się za dalszą współpracą z Teatrem, ponieważ nie z jego winy doszło do wszystkich tych nieprzyjemnych sytuacji. Inni uznali, że to właśnie przez artystów przede wszystkim do nich doszło. W związku z tym należy zerwać kontakt z Teatrem, a imprezy teatralne nie powinny już odbywać się w wiosce. Do najbardziej skrajnych opinii należał sąd jednego z rolników, według którego Teatr żeruje na wsi. Udostępniano mu za darmo remizę, wioska włączała się w organizację imprez, zamiast mieć jednak z tego korzyści, spotkały ją tylko nieprzyjemności.

„Sprawa Marokańczyka" podzieliła pozostałą część mieszkańców Węgajt. Jeden z członków OSP, z którym powadziłam wywiad w styczniu

2007 roku, mówił, że trudno jeszcze powiedzieć jak ta kwestia zostanie ostatecznie rozstrzygnięta. Nie było to nadal jasne latem tamtego roku. Świadectwem napięć pomiędzy Teatrem a mieszkańcami wsi, ale także próby rozwiązania tego problemu, był komunikat pani sołtys, który został zamieszczony na tablicy ogłoszeń tuż przed „Wioską Teatralną" 2007. Informował on o tym, że w najbliższym czasie rozpocznie się festiwal organizowany przez Teatr oraz o tym, że artyści zaproponowali realizację występu i parady w centrum wsi. Pani sołtys prosiła mieszkańców w związku z tym o wyrażenie opinii, a także zgłaszanie ewentualnych sprzeciwów wobec tych planów. Ogłoszenie świadczyło o tym, że wśród mieszkańców cały czas toczą się dyskusje na temat poprzedniej „Wioski Teatralnej" oraz, że niektórzy mieszkańcy mają zastrzeżenia co do kwestii organizowania czegokolwiek przez Teatr w centralnej części wsi. Komunikat dawał możliwość wyrażenia swojego zdania i obiekcji. Nikt jednak nie zgłosił się w tej sprawie do pani sołtys. Dlatego też pochód we wsi odbył się, a na pobliskim wzgórzu zaprezentowano spektakl. Impreza miała jednak o wiele skromniejszy wymiar niż w poprzednich latach. Ponadto zabawa kończąca imprezę odbyła się tym razem w siedzibie Teatru, a nie, jak zazwyczaj, w centrum wsi.

Chcąc ustalić, jaki jest obraz artystów-nowoosadników widziany z perspektywy lokalnej społeczności, koniecznie trzeba przyjrzeć się temu, w jaki sposób jej członkowie oceniają skutki obecności i działalności Teatru we wsi. Mieszkańcy, mówiąc na ten temat, zwracali uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim wszyscy podkreślali, że dzięki artystom wioska jest znana i to nie tylko w regionie, ale w całej Polsce, a nawet na świecie. Ze względu na Teatr przyjeżdża tu wielu ludzi, a w mediach, głównie regionalnych, pojawiają się dość często informacje o Węgajtach. Dzięki temu wieś jest miejscowością szczególną, a nie jedną z wielu anonimowych polskich wiosek. Jej nazwa jest rozpoznawana, Węgajty to wieś, w której jest Teatr. Sława wioski odgrywa istotną rolę w relacjach członków lokalnej

społeczności ze światem zewnętrznym. Niektórzy mieszkańcy w tym kontekście przytaczali jako anegdoty historie związane z reakcjami na nazwę Węgajty, które przydarzyły się im lub ich znajomym. Pojawiała się opowieść, o tym, jak to mieszkaniec Wegajt jechał tzw. „okazją" do domu. Kiedy, odpowiadając na pytanie kierowcy dokąd zmierza, wymienił nazwę swojej miejscowości, usłyszał: „a to te Węgajty". Pasażer, również korzystający z „okazji", ale wybierający się do Jonkowa, usłyszał natomiast od prowadzącego auto: „a do Jonkowa koło Węgajt". W tej historii to większe, gminne Jonkowo leży koło mniejszych, ale bardziej znanych Węgajt[65]. Mieszkańcy Węgajt wspominali, że z pozytywną reakcją na nazwę swojej miejscowości spotykali się bardzo często w olsztyńskich szpitalach, podczas wizyt u lekarzy oraz w urzędach. Tak o tym mówiła żona byłego sołtysa:

[dzięki Teatrowi – O.K.] przynajmniej ta wiocha jest znana, gdziekolwiek się człowiek nie pojawi, czy u lekarza, czy cokolwiek się w Olsztynie załatwia, [to słyszy – O.K.:] to ta „słynna wioska teatralna?", wystarczy powiedzieć miejscowość i reagują (wyw. 4W).

Mieszkańcy są dumni z „teatralnej" sławy Węgajt, mówili o niej z wyraźnym zadowoleniem. Dzięki niej nie tylko ich miejscowość nie jest anonimowa, ale również oni przestają być anonimowymi pacjentami lub petentami. Można przypuszczać, że ma to pozytywny wpływ na kontakty mieszkańców z urzędnikami czy personelem medycznym. Sława wsi jest nie tylko przyczyną dumy, ale pełni w pewnym sensie także rolę pragmatyczną.

Niektórzy mieszkańcy zwracali uwagę, że w związku z napadem na Marokańczyka wieś ostatnio[66] zyskała, niestety, negatywny rodzaj „sławy". Po raz pierwszy od momentu przybycia Teatru do wsi, mieszkańcy doświadczyli negatywnych konsekwencji wynikających z pozostawania w relacji z Teatrem. Co prawda, jak podkreślali niektórzy, nie były one przez

[65] Pomiędzy wsiami istnieje sąsiedzka rywalizacja i animozje. Takie opowieści pełnią m.in. rolę kompensacyjną.

[66] Kwestia napadu na Marokańczyka i jego konsekwencji była w trakcie moich badań bardzo świeża. Od ataku minęło zaledwie pół roku. Ponadto, sprawa sądowa były akurat w toku. W związku z tym, niektórzy z mieszkańców byli wzywani przez sąd w roli świadków.

artystów zamierzone, związały się jednak z animowaną przez nich imprezą. Festiwal „Wioska teatralna" sprowokował napastników do przybycia do Węgajt i dokonania napaści. Nazwa wsi była nadal rozpoznawana i budziła reakcje, tym razem jednak towarzyszyła temu aura niezdrowej sensacji, ciekawości i potępienia. Było to dla mieszkańców wsi bardzo przykre i uciążliwe, szczególnie dla tych, którzy pracują w Olsztynie i często byli zmuszeni wysłuchiwać złych opinii na temat swojej wsi.

Ważnym aspektem obecności Teatru we wsi, podkreślanym i pozytywnie waloryzowanym przez prawie wszystkich jej mieszkańców, jest wprowadzenie w życie węgajckiej społeczności pewnej dynamiki. Członkowie lokalnej społeczności, mówiąc o tej kwestii, podkreślali najczęściej, że dzięki artystom w Węgajtach „coś się dzieje", „jest ruch", „przyjeżdża tu dużo ludzi", „jest ciekawie", „nie ma nudy", „jakaś rozrywka przynajmniej jest". W tej perspektywie wartością jest sam fakt, że „coś" się dzieje. Mniej istotne jest może już to, co dokładnie jest organizowane oraz to, czy samemu się w tym uczestniczy. Inteligenci zwracali uwagę, że oprócz sławy wioski oraz samego faktu, że coś się we wsi dzieje, istotne jest to, że dzięki działaniom artystów mieszkańcy Węgajt mają możliwość kontaktu ze sztuką. Jest to tym bardziej ważne, że w przypadku mieszkańców obszarów wiejskich jest to najczęściej utrudnione. Decydują o tym ograniczenia czasowe, transportowe oraz finansowe. Szczególnie dla najbiedniejszych członków lokalnej społeczności stanowią one poważną barierę. Dzięki temu, że Teatr jest na miejscu, a także zaprasza wielu artystów do wsi, te ograniczenia tracą rację bytu. Tym bardziej, że mieszkańcy Węgajt bardzo często mają wstęp wolny na spektakle. Dobrze ilustrują tę kwestię słowa członka jednej z inteligenckich rodzin:

ci, co by nigdy nie poszli na przedstawienie do teatru, biorą udział, odbywa się to w miejscowości, nigdzie nie muszą się wybierać, biletów drogich kupować, sztuka jest, jakoś dociera, jak ją [kto – O.K.] rozumie, tak rozumie, ale uczestniczy, czyli coś tam wynosi z tej sztuki, docenić też trzeba,

że oni pracują, [ich działania – O.K.] to nie jest dwa dodać dwa, trzeba mieć do tego zdolności, zacięcie jakieś i umieć (wyw. 26W).

W powyższej wypowiedzi dobrze widoczne jest również przekonanie, że kontakt ze sztuką jest dla człowieka ważny, a także, że niezależnie od tego, jakie są możliwości percepcyjne odbiorcy, wywiera ona na niego wpływ.

W opinii większości mieszkańców jedną z najważniejszych korzyści dla wioskowej społeczności, wynikającej z obecności Teatru w Węgajtach, jest to, że zajmuje się on miejscową młodzieżą i dziećmi. Przede wszystkim dzięki organizowanym z inicjatywy Teatru różnego rodzaju warsztatom (kolędniczym, plastycznym, ceramicznym, *copueiry*, chodzenia na szczudłach itd.) mają one zajęcie:

bądź co bądź te dzieci trochę łykną, przynajmniej mają czas zajęty, a nie tylko przed telewizorem, czy komputerem, i tak klikać myszką, to sobie tam poklika, no ale coś pomalować, ukleić, to jednak bądź co bądź wyrabiają jednak sobie te zdolności manualne (…) chociaż te małe dzieci przynajmniej wciągnięte przez nich [są], inaczej zdziczałoby to, tak od czasu do czasu chociaż na te warsztaty [pójdą] (wyw.4W).

Z punktu widzenia dorosłych dzieci i młodzież są grupą, która ma najwięcej czasu wolnego. Teatr swoimi propozycjami wypełnia go. Jednocześnie, w ten sposób artyści wspomagają rodziców w zajmowaniu się dziećmi i organizowaniu im rozrywki. Niektóre matki podkreślały, że wiedząc, iż ich latorośle przebywają na zajęciach w Teatrze, są spokojne o ich bezpieczeństwo. Zwracano uwagę, że dzieci i młodzież, uczestnicząc w warsztatach, rozwijają swoje umiejętności manualne. Według reprezentantki grupy inteligencji, pracującej na Uniwersytecie, dzięki działalności Teatru dzieci z małej wioski, jaką są Węgajty, mają również okazję do licznych kontaktów z ludźmi z zewnątrz. W ten sposób poszerzają swoje interpersonalne umiejętności, ponadto zyskują „większą pewność siebie, jak później gdzieś startują w świat" (wyw. 24W).

Z perspektywy młodzieży kwestia ich uczestniczenia w działaniach Teatru wydaje się być bardziej skomplikowana niż z punktu widzenia dorosłych. Można odnieść wrażenie, analizując wypowiedzi węgajckich

nastolatków, że istnieje granica wiekowa, od której uczestnictwo w warsztatach i działaniach organizowanych przez Teatr (szczególnie chodzi tu o kolędowanie), zaczyna być czymś nie na miejscu. Należy zatem przestać brać w nich udział. Szesnastoletnia dziewczyna, która jeszcze niedawno chodziła w kolędniczym pochodzie, teraz podkreśla, że już tego nie robi, ponieważ jest na to za stara; jest to przeznaczone dla dzieci. Istnieje w tym względzie również presja rówieśników. Udział starszych nastolatków w kolędowaniu jest przez nich wyśmiewany jako uczestniczenie w zajęciach przeznaczonych dla dzieci. Dotyczy to szczególnie chłopców, w mniejszym stopniu dziewcząt. Można odnieść wrażenie, że rezygnacja z „teatralnych" zajęć jest jednym z elementów przechodzenia z grupy dzieci do grupy młodzieży.

Dla niektórych członków lokalnej społeczności istotnym aspektem obecności Teatru w wiosce jest również to, że jego *leaderzy* często służą im pomocą w sprawach niezwiązanych ze sztuką. Żona byłego sołtysa mówiła na przykład o tym, że doskonale znająca niemiecki Erdmute Sobaszek pomagała jej, kiedy trzeba było przetłumaczyć coś na ten język lub z niego. Artystka dzieliła się również chętnie swoją wiedzą i doświadczeniem związanym z pisaniem projektów. Doradzała młodemu inteligentowi, który zainicjował pomysł przebudowy budynku remizy strażackiej, tak by stworzyć w Węgajtach świetlico-remizę, jak skonstruować wniosek o dofinansowanie oraz do jakich instytucji go skierować. Dla wykładowczyni z Uniwersytetu istotne jest natomiast to, że Teatr angażował się również w inicjatywy związane z ochroną środowiska. Brał udział m.in. w proteście przeciwko rozbudowie położonej niedaleko Węgajt żwirowni, przyczyniającej się do niszczenia lokalnego krajobrazu oraz w akcji ochrony pobliskiej alei drzew. Kobieta była bardzo mile zaskoczona, kiedy dotarła do Urzędu Marszałkowskiego w Olsztynie z pismem w sprawie zakazu wycinania drzew, a tam zastała już petycję dotyczącą tej kwestii podpisaną przez Teatr.

O ile wielu mieszkańców Węgajt ma poczucie, że obecność i działania artystów oddziałują na egzystencję lokalnej społeczności, to mało kto wspomina o tym, że Teatr wywarł (czy wywiera) jakiś większy wpływ na jego własne życie. Do wyjątkowych należy opinia jednej z nastolatek, która stwierdziła, że dzięki uczestnictwu w kolędowaniu stała się śmielsza, a publiczne wystąpienia po tym doświadczeniu nie są dla niej już tak trudne jak dawniej. Wyjątkiem na tym tle jest także przypadek kobiety organizującej noclegi dla *teatralnych*. Jak twierdzi, dzięki współpracy z Teatrem: „mam czasami zajęcie i coś mi z tego kapnie" (wyw. 10W). Oprócz okresowej pracy i ekonomicznych profitów, kontaktom z artystami zawdzięcza ona przede wszystkim możliwość poznania wielu ciekawych ludzi. I ten aspekt najbardziej sobie ceni. Świadectwem tego jest – z dumą przez nią zaprezentowany podczas wywiadu – zeszyt z papieru czerpanego, prezent od jednej z nocujących u niej swego czasu osób, który pełni rolę swoistej kroniki. Wypełniony jest pamiątkowymi, różnojęzycznymi wpisami nocujących u niej *teatralnych*. Właścicielka zeszytu potrafi z pasją opowiadać o każdej z osób, która zostawiła w jej „kronice" zapis, przywoływać różne historie z nią związane. Kobieta bardzo mocno podkreślała, że zeszyt ten jest dla niej ogromnie ważną rzeczą, wręcz „relikwią"[67]. Kobieta, prawie pięćdziesięcioletnia, jest osobą ciekawą świata i ludzi. Kiedy była w szkole średniej dużo podróżowała, uczestniczyła w obozach wędrownych. Po wyjściu za mąż i urodzeniu trójki dzieci, rezygnacji z pracy w banku na rzecz rodziny i pracy w gospodarstwie, jej życie uległo dużym zmianom. Skoncentrowała się przede wszystkim na sprawach rodzinnych. Z czasem, kiedy dzieci podrosły, poczuła, że w jej życiu jest czas na nowe aktywności. Stały się nimi współpraca z artystami oraz z właścicielem olsztyńskiego sklepu „Swojskie klimaty". Dzięki temu poznała (i ciągle poznaje) interesujących ludzi zajmujących się sztuką, podróżujących. Wśród nich często są

[67] Takiego określenia użyła rozmówczyni.

reprezentanci różnych kultur. Kontakt z *teatralnymi* urozmaicił jej życie, w relacje z niektórymi z nich bardzo się zaangażowała emocjonalnie. Interesuje się ich losami, cieszy ich sukcesami, martwi, jeśli spotykają ich nieszczęścia. Podoba jej się ich styl życia. Jednym z przejawów jej otwartości na odmienność jest to, że z łatwością włączyła do obiadowego menu *teatralnych* wegetariański wariant, kiedy okazało się, że jest wśród nich dość duże zapotrzebowanie na tego rodzaju kuchnię. Uwzględnia również potrzeby wegan i przygotowuje dla nich posiłki, które nie zawierają żadnych produktów pochodzenia zwierzęcego (m.in. jajek, nabiału)[68].

W narracjach kilku mieszkańców, oprócz oceny funkcjonowania Teatru we wsi, pojawił się również wątek dotyczący poprawy organizacji jego funkcjonowania. Mówiono o konkretnych rozwiązaniach jego usprawnieniach:

Teatr, czyli pan Sobaszek, są słabymi organizatorami, nie potrafią przyciągnąć – moim zdaniem – ludzi. Ktoś ma przyjechać na sztukę na 40 minut z Olsztyna i tylko na 40 minut. I (…) ma zapłacić 10 czy 20 zł, to on z tego zrezygnuje. Trzeba coś dać jeszcze. Były takie sytuacje, ja mówię słuchaj Wacek, zaplanuj sobie to tak, masz tą sztukę, proszę bardzo, o tej 19.00, kończy się sztuka, niech ta druga zmiana rżnie od razu [chodzi o kapelę, która miałaby grać muzykę po spektaklu – O. K.]. Ci ludzie zostaną, kapela jakaś [niech gra – O.K], z tym kapeluszem oblecieć. No to on się zajął tam dyskusj[ą], zrobił zebranie, dyskusja na temat tej sztuki we własnym gronie, z krytykami literackimi. Ludzie postali, postali, zapalili. (…) Potem, na drugi raz tych widzów nie było. „Po co to było przyjeżdżać" takie głosy [było słychać], tak mówili ludzie, których nie znam (wyw. 5W).

Powyższa opinia stanowi przykład marketingowego sposobu myślenia w kategoriach zysków i strat. Z takiej perspektywy spektakle i inne działania Teatru są towarem, który artyści oferują klientom, a w związku z tym podlegają one prawom ekonomicznym. Właściciel sklepu z własnego doświadczenia wie, że jeśli chce się sprzedać swój towar czy usługę, to trzeba dbać o klientów. Według przedsiębiorcy Sobaszek ignoruje te zasady

[68] Ten kulinarny „przeskok" mógł być dla niej łatwiejszy ze względu na to, że jej córka również jest wegetarianką i dzięki niej już wcześniej miała okazję poznać specyfikę tej diety.

ze stratą dla Teatru. W związku z tym, że były sołtys, jako przedstawiciel lokalnej władzy, często współpracował z artystą, organizując różnorakie imprezy, zdecydował się podzielić z nim swoimi krytycznymi uwagami.

Kilka osób zwracało uwagę, że droga do Teatru powinna być lepiej oznaczona, ponieważ:

dużo ludzi się o Teatr pyta, niby jest jakiś znak, ale jest mało widoczny, powinni coś większego postawić i podać ilość kilometrów przybliżoną (wyw. 6W).

Pomysł tego usprawnienia wynika z tego, że mieszkańcy, szczególnie ci mieszkający przy końcu wsi, tak jak moi rozmówcy, są nagminnie pytani przez osoby, które przyjeżdżają do Teatru, jak tam trafić.

Jeszcze inny mieszkaniec, który niedawno osiedlił się w Węgajtach, a wcześniej mieszkał w Olsztynie, oczekiwałby od Teatru nowoczesnych form reklamy oraz prezentacji swojej działalności:

mogliby postawić swoją tablicę, może jakieś zdjęcia pokazali, no bo mnie tak same takie treści suche, że w tym i w tym dniu coś się odbędzie to tak, nie bardzo dla mnie, no bo mi się wydaje, że gdyby mieli taką nawet niewielką tablicę i by było trochę zdjęć, jak się ubierają, jak to się do tego przykładają, jaka jest sala, jak to wygląda [to by jego i innych zachęciło do wizyty w Teatrze] (wyw. 23W).

Jako przybysza z miasta nie satysfakcjonują go ogłoszenia wieszane w zwyczajowym miejscu, w lokalnym sklepie. Nie ma on zresztą nawyku ich czytania. Jest natomiast przyzwyczajony do dominujących w przestrzeni miejskiej form reklamy i takie chciałby oglądać w przypadku Teatru.

Członkowie proletariatu wiejskiego, którzy w swoich narracjach na temat Teatru niewiele uwagi poświęcali jego repertuarowi oraz określeniu jego roli w życiu wioski, wypowiadali się natomiast na temat charakterystycznych, według nich, cech osobowości artystów oraz pewnych aspektów ich zachowania. Podkreślali, że Sobaszkowie, jak i inni *warszawiacy* mieszkający w Węgajtach, są bardzo grzeczni i uprzejmi, o wiele bardziej niż inni ludzie w wiosce, w stosunku do siebie nawzajem. Nie są też – w przeciwieństwie do niektórych mieszkańców wsi – kłótliwi. Wymienione przymioty są w środowisku rozmówców cenione i podziwiane. Artyści charakteryzują się ich posiadaniem w wymiarze

wykraczającym ponad przeciętną. Miejscowi natomiast cechują się nimi w o wiele mniejszym stopniu, niektórym zupełnie ich brak. Charakterystycznym rysem artystów i ich środowiska jest, według moich rozmówców, również to, że podczas organizowanych przez siebie imprez nie piją alkoholu i bawią się na trzeźwo. Z jednej strony, mówiono o tym z podziwem, traktując to jako zaletę, z drugiej – ze zdziwieniem. Z perspektywy moich rozmówców alkohol jest jednym z podstawowych elementów wpisanych w sytuację spotkania towarzyskiego, a zabawy w szczególności. Dobra, prawdziwa zabawa nie może się bez niego obyć. Wspólne spożywanie alkoholu jest też jednym z ważniejszych sposobów zawiązywania i potwierdzania wspólnoty. Stąd jego niespożywanie budzi duże zaskoczenie.

Wątek używek (w kontekście Teatru) nie kończył się jednak na tym. Rozmówcy sądzą, że środowisko teatralne jest wolne od spożywania alkoholu, zażywa natomiast narkotyki. Dlatego, według ich opinii, o Węgajtach mówiono w okolicy „wioska ćpunów". Osoby, z którymi rozmawiałam, twierdziły, że *teatralni* często znajdują się pod wpływem substancji odurzających, co łatwo można rozpoznać po ich oczach, ruchach i zachowaniu. W teatralnym środowisku nieobecny jest zatem swojski dla autochtonów środek oszołamiania – alkohol, popularny jest natomiast inny, nieznany im i niebezpieczny, w postaci narkotyku. Stąd brały się – wspomniane już przeze mnie – obawy dotyczące posyłania dzieci do Teatru, czy pewna nieufność wśród niektórych mieszkańców w stosunku do napojów serwowanych przez *teatralnych* podczas imprez, z obawy, czy aby „coś" nie zostało do nich dosypane.

W narracjach tych samych osób zaznaczył się silnie wątek dotyczący domniemanego żydowskiego pochodzenia artystów. Według nich, Sobaszek, podobnie jak większość mieszkających w okolicy *warszawiaków*, nie jest „czystym Polakiem", ma bowiem pochodzenie żydowskie. Podstawę do kwestionowania jego polskości, a jednocześnie

dowód jego żydowskości, stanowi przede wszystkim doskonała znajomość języków obcych oraz wysoki poziom inteligencji. Zaznaczano też, że jego, a także innych *warszawiaków,* dzieci przewyższają pod tym względem swoich rówieśników z lokalnej społeczności Węgajt i okolicznych wiosek. O tym, że Sobaszek i inni z jego towarzystwa mają pochodzenie żydowskie mają świadczyć ponadto specyficzne, noszone przez nich nakrycia głowy. Są one interpretowane jako żydowskie, a „[przecież – O.K.] papież ma te czepki i Żydzi tylko" (wyw. 18W). Z powyższymi wypowiedziami koresponduje również następująca opinia:

bo na nich [artystów – O.K.] różnie mówią i ćpuny, że oni narkotyków używają, że oni innego wyznania są, ale oni są dużo lepsi ludzie jak tutejsi, (…) nie wiem [jakiego są wyznania], po kościołach występy mają, grają, to chyba naszego, nie wiem, w mieszkaniach obrazów świętych nie trzymają, to prawda, ale po kościołach grają przecież, ale lepsi dla mnie są jak ci niby wierzący, chrześcijanie ogromni, oni ani nie zaklną, a naszym ludziom często i gęsto się zdarzy, mi zresztą też, ani nikomu nie ubliżą (…), [ludzie opowiadają, że jak były – O.K.] takie upały to oni nago zupełnie chodzili, że śpią wszyscy razem, jedni na podłodze, na materacach, ja tego [jednak – O.K.] nie spotkałem (wyw. 3W).

Autor tych słów należy do proletariatu wiejskiego. Przedstawił on negatywne opinie na temat artystów krążące wśród mieszkańców, podkreślił jednak, że sam się z nimi nie zgadza. W jego opinii Sobaszkowie są lepszymi ludźmi, niż krytykujący ich miejscowi. Warto zwrócić uwagę, że człowiek ten pozostaje w serdecznym kontakcie z Sobaszkami, ma o nich pozytywną opinię, lubi ponadto brać udział w organizowanych przez nich zabawach.

Powyższe opinie są świadectwem tego, że wśród niektórych mieszkańców Węgajt funkcjonuje stereotypowe myślenie na temat artystów i ich środowiska w kategoriach „obcych". W tych narracjach Teatr jawi się jako anty-świat, którego mieszkańcy żyją inaczej niż miejscowi, inaczej jadają, ubierają się, inaczej się bawią. Nie do końca wiadomo, jakiego są wyznania, nie są też prawdopodobnie Polakami tylko Żydami. W dyskursie tym Żyd nie jest definiowany ani w kategoriach religijnych, jako wyznawca judaizmu, ani etnicznych. Jest nim raczej każdy, kto jest inny, odmienny od

członków lokalnej społeczności pod względem stylu życia. Realna odmienność artystów w odniesieniu do miejscowych, polegająca przede wszystkim na wykonywaniu nietypowego dla wsi zawodu aktora, pociąga za sobą całą „litanię" cech zazwyczaj przypisywanych „obcym". Jedną z najbardziej zakorzenionych figur „obcego" w kulturze polskiej jest postać Żyda[69] i właśnie ona została zastosowana przez niektórych mieszkańców Węgajt przy kategoryzowaniu artystów i ich środowiska. Ten rodzaj postrzegania nowoosadników przez lokalne środowisko był najczęściej dostrzegany przez badaczy zajmujących się zjawiskiem nowoosadnictwa. Uznano go przy tym za reprezentatywny dla wszystkich członków lokalnej społeczności. Chciałabym zdecydowanie podkreślić, że przypadku nowoosadników węgajckich stanowi on jeden ze sposobów widzenia artystów, ale nie jest to sposób jedyny. Funkcjonuje on przede wszystkim wśród członków proletariatu wiejskiego. W przypadku narracji innych mieszkańców wątek ten natomiast nie występował.

Mieszkańcy Węgajt, poza kilkoma jednostkami, nie mają bliższych kontaktów z Teatrem. Funkcjonuje on raczej „obok" ich życia. Jego działania w większości są traktowane jako propozycje dla ludzi z zewnątrz. Lokalna społeczność natomiast korzysta wyłącznie z pewnego fragmentu szerokiego spektrum przedsięwzięć realizowanych przez Teatr. Nie interesują jej specjalistyczne seminaria i dyskusje, nie uczestniczy również w większości warsztatów. Część mieszkańców, głównie inteligencja, bywa czasami na spektaklach prezentowanych w siedzibie Teatru. Więcej osób natomiast uczestniczy w działaniach rozgrywających się w centrum wsi. Najbardziej znane spośród działań artystów są zabawy oraz kolędowanie. Dla niektórych istotne jest to, że Teatr organizuje różne zajęcia i warsztaty dla dzieci. Wiedza większości członków lokalnej społeczności ogranicza się do faktu, że Teatr istnieje na kolonii (poza centralną częścią wioski), co

[69] Więcej na ten temat patrz: Cała (2005) oraz Tokarska-Bakir (2004a; 2004b; 2004c).

jakiś czas coś się w nim dzieje, a artyści niekiedy organizują coś w centrum wsi i wówczas – jeśli jest czas, idzie się to oglądać.

Wizja sztuki artystów, teoretyczne założenia leżące u jej podstawy, mało komu są znane. Kultura ludowa, która jest przedmiotem zainteresowania Teatru, nie stanowi istotnego elementu w życiu mieszkańców Węgajt. Dla wielu z nich, szczególnie ludzi młodych, funkcjonujących w kulturze popularnej, jest ona tak samo egzotyczna, jak dla większości mieszkańców miast. Niektórzy członkowie wioskowej społeczności wiedzą, że Teatr zajmuje się tradycją, zdają też sobie sprawę, że w dyskursie kultury oficjalnej stanowi ona wartość. Z treściami prezentowanymi przez Teatr jako tradycyjne rzadko mogą się jednak identyfikować, ponieważ pochodzą one z zewnątrz, nie wynikają z ich życia. Trudnością jest również to, że obszary tradycji, do których Teatr się odwołuje, są bardzo szerokie. Także koncepcja znoszenie granicy pomiędzy aktorem a widzem w trakcie spektaklu jest trudna do zrealizowania w lokalnym środowisku. To, że w Teatrze nie ma kurtyny dla miejscowych nie oznacza zniknięcia dystansu pomiędzy artystami i nimi. Artyści nadal są aktorami, miejscowi natomiast występują w roli widowni. W przypadku działań realizowanych poza salą teatralną, zgodnie z hasłem, że sztuka pojawia się w miejscach, w których dotychczas była nieobecna, odbiorcy niekiedy są zdezorientowani. Rodzi się pytanie: Czy to jeszcze jest teatr, skoro znikają takie elementy, jak sala teatralna i widownia? Niektórzy oczekują od Teatru czegoś niezwykłego. W tym kontekście prezentacja spektakli w dobrze znanym im krajobrazie nie stanowi atrakcji. Większość mieszkańców, szczególnie proletariat wiejski, oczekuje przede wszystkim rozrywki; w takich kategoriach traktuje też i ocenia propozycje Teatru.

Często powtarzane przez mieszkańców stwierdzenie, że dzięki Teatrowi coś się w wiosce dzieje, koresponduje z opinią Sobaszka, że Teatr swoją działalnością „wyrywa wioskę z zastoju”. Niewielu mieszkańców Węgajt jest natomiast zainteresowanych podejmowaniem okresowej pracy

związanej z aktywnością Teatru. Dlatego, stwierdzenie Sobaszka, że swoją działalnością Teatr daje lokalnej społeczności nowy rodzaj zajęć zarobkowych, wydaje się być opinią na wyrost. Usługi noclegowe i żywieniowe dla *teatralnych* oferują raczej okoliczni nowoosadnicy[70]. Z lokalnej społeczności Węgajt zdecydowały się na tego rodzaju działalność tylko dwie osoby. Inni mieszkańcy wsi nie są zainteresowani wzięciem na siebie absorbującego obowiązku. Ci, którzy pracują w Olsztynie, nie poszukują dodatkowego źródła zarobków, poza tym nie dysponują czasem, który trzeba by temu poświęcić. Część z tych, którzy są na miejscu, nie ma warunków do prowadzenia tego rodzaju usług, np. nie posiadają wolnej przestrzeni w domu, nie dysponują funduszami, które trzeba by zainwestować w prowadzenie tego typu działalności. Wydaje mi się, że istotnym czynnikiem może być tu również obcość *teatralnych*. Podejmując się prowadzenia noclegów i żywienia dla gości Teatru trzeba by było wpuścić ich do przestrzeni domowej, do której zaprasza się ludzi znanych i bliskich. Ważną rolę może również odgrywać odmienność zwyczajów żywieniowych *teatralnych*, która wymagałaby prawdopodobnie od miejscowych nauczenia się innego sposobu przygotowywania posiłków. Być może oferowane przez nowoosadników warunki płacowe nie są też tak atrakcyjne, by zachęcały członków lokalnej społeczności do zaangażowania się w prowadzenie usług dla *teatralnych*.

Chciałabym w tym miejscu ponownie przywołać propozycję zainspirowaną refleksją Pierre'a Bourdieu, zgodnie z którą działania artystów w Węgajtach są interpretowane jako strategia rozszerzania *pola artystycznego* (a dokładniej alternatywnego nurtu *subpola sztuki teatralnej*). W tym kontekście, każda pozytywna odpowiedź członka lokalnej społeczności odnośnie uczestnictwa w określonych przedsięwzięciach animowanych przez Teatr jest jednocześnie włączaniem się i

[70] Dla nich działalność tego rodzaju nie jest nowością. Wręcz odwrotnie, wielu z nich właśnie na nią jest nastawionych.

wzmacnianiem siły tego *pola*. Nieuczestniczenie w nich stanowi natomiast zarazem odmowę udziału w grze w ramach *pola artystycznego* i osłabianie go. W pierwszym przypadku osoby decydujące się na udział w wydarzeniach teatralnych są przekonane o sensowności podejmowanej gry. Na przykład biorą udział w spektaklach, mimo że są one trudne i uznają, iż warto je oglądać, ponieważ kontakt ze sztuką stanowi wartość. W ramach ich *habitusów* uczestniczenie w przedstawieniach jest widziane jako praktyka ważna i możliwa do zrealizowania. W drugim przypadku mamy do czynienia z mieszkańcami, którzy nie angażują się w grę w *polu artystycznym*, ponieważ nie ma ona dla nich sensu. Na przykład nie biorą udziału w spektaklach, ponieważ są one zbyt trudne i oglądanie ich jest uważane za stratę czasu. Ich *habitusy* sprawiają, że nie mają systemu motywacji do brania udziału w takich przedstawieniach, uczestniczenie w nich postrzegają jako praktykę nie dla nich.

Dynamika włączania się mieszkańców Węgajt w grę w *polu artystycznym* jest zmienna w czasie. Decydują o tym różne czynniki. Na początku działalności Teatru była ona większa, z czasem zaczęła ulegać osłabieniu. Jeśli relacje wioski z artystami są dobre, zyskuje ona na sile, jeśli ulegają pogorszeniu, jak miało to miejsce po zajściach związanych z napaścią na Marokańczyka, zmniejsza się. O natężeniu tej dynamiki decyduje również rodzaj artystycznego przedsięwzięcia. Jest ona mniejsza w odniesieniu do spektakli niż w przypadku zabaw i kolędowania.

Duma z teatralnej sławy Węgajt w świecie zewnętrznym, przyjmowanie pozytywnych komentarzy na jej temat w związku z Teatrem, jest swoistym czerpaniem profitów przez członków lokalnej społeczności z włączenia wioski przez artystów w obszar *pola artystycznego*. Węgajty są słynne właśnie z tego powodu.

Wizerunek nowoosadników, wyłaniający się z zebranych przeze mnie narracji członków lokalnej społeczności Węgajt, nie ma jednorodnego charakteru. Jest zróżnicowany i dynamiczny. Składa się na niego wiele

niekiedy bardzo zróżnicowanych opinii i wyobrażeń na temat Sobaszków i ich teatralnego środowiska. O zróżnicowaniu sądów decyduje kilka czynników. Wpływ na sposób widzenia Teatru przez mieszkańców ma ich przynależność klasowa i pozostające z nią w relacji ich *habitusy*. Dobrze to pokazała analiza zróżnicowanego stosunku członków poszczególnych klas do zagadnienia trudności spektakli oraz problemu ciągłości pomiędzy sztuką i życiem. Znaczenie ma tu również częstotliwość kontaktów z artystami. Osoby, takie jak były sołtys, jego żona, kobieta organizująca noclegi, długie lata intensywnie współpracujące z Teatrem, mają szerszą wiedzę na temat artystów i ich działań niż inni mieszkańcy. Istotne są tu także predyspozycje osobiste. Doskonale pokazuje to przypadek osoby przyjmującej *teatralnych* na noclegi. Jej pasja, potrzeba kontaktu z nietuzinkowymi, młodymi ludźmi z kręgów artystycznych, ale także odwaga podjęcia się prowadzenia niestandardowego w wiejskim środowisku interesu sprawiły, że jest ona jedyną osobą tak bardzo zaangażowaną w kontakt z artystami i ich środowiskiem. Posiada niespotykaną wśród innych mieszkańców Węgajt wiedzę na temat spektakli, historii Teatru, artystów i *teatralnych*. Na sposób widzenia Teatru ma też wpływ wiek poszczególnych osób. Ujawnia się to szczególnie intensywnie w przypadku przechodzenia dzieci do grupy młodzieży. Ogromny wpływ na kształt i zmiany wizerunku artystów w oczach miejscowych mają ponadto bieżące wydarzenia związane z Teatrem i wsią. Jak wielokrotnie wspominałam, po napadzie na Marokańczyka duża część mieszkańców Węgajt poczuła się zmęczona „zamieszaniem" wywołanym wokół ich miejscowości w wyniku tej sprawy. To zdecydowało o pojawieniu się negatywnych opinii na temat Teatru, niechęci do relacji z nim i wycofania się części mieszkańców z kontaktu z artystami.

OPOWIEŚĆ III
BOŻEWO
PROJEKT W TRAKCIE URZECZYWISTNIANIA

PODSTAWOWE INFORMACJE NA TEMAT WSI I SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Bożewo to wieś położona ponad 20 kilometrów na północny-wschód od Płocka. Wioska rozciąga się na płaskiej, mało urozmaiconej pod względem ukształtowania terenu Nizinie Mazowieckiej. Otaczają ją ciągnące się po horyzont pola uprawne. Gdzieniegdzie widać niewielkie zagajniki lub rosnące wzdłuż polnych dróg rzędy wierzb – obraz charakterystyczny dla mazowieckiego krajobrazu. Jedyne istotniejsze urozmaicenie okolicznego, monotonnego pejzażu stanowi przebiegająca kilka kilometrów od wsi dolina rzeki Skrwy z wysokim, urwistym brzegiem. Ziemia płocka, w której obrębie leży Bożewo, nie należy do szczególnie atrakcyjnych pod względem krajobrazowym regionów Polski. Niewielu turystów zagląda w te strony, w porównaniu z Warmią, Mazurami czy Podhalem. Nie jest to również obszar Polski popularny wśród nowoosadników, dla których piękno krajobrazu stanowi jeden z istotniejszych czynników wyboru miejsca osiedlenia.

Bożewo, w gruncie rzeczy, to dwie wsie: Bożewo (przez niektórych mieszkańców zwane niekiedy Starym Bożewem) i Bożewo Nowe. Administracyjnie są to dwie osobne miejscowości, każda z nich ma swojego sołtysa i odrębną radę sołecką. Dla przybysza z zewnątrz podział na dwie wsie nie jest jednak widoczny. Na zielonych tablicach, ogłaszających awersami początki miejscowości a rewersami jej końce, widnieje wyłącznie nazwa Bożewo. Próżne okazałyby się wysiłki tego, kto szukałby podobnych plansz z napisem Bożewo Nowe. Pewnie dlatego, że nie wiadomo, w jaki sposób umieścić takie tablice, by były czytelne. Wnikliwy obserwator może natomiast dostrzec, że na tabliczkach numeracyjnych niektórych domów oprócz numeru widnieje również napis Bożewo lub Bożewo Nowe. Ani jedna, ani druga miejscowość nie stanowią architektonicznie odrębnych, zwartych całości. Działki i stojące na nich

zabudowania, administracyjnie przynależące do różnych jednostek, przeplatają się ze sobą przestrzennie.

Podział administracyjny wynika z historii tego miejsca. Pierwotnie – jak sugerują nazwy – istniała tu tylko wieś Bożewo. W wyniku parcelacji ziem należących do miejscowego majątku powstało Bożewo Nowe. Niektórzy mieszkańcy, głównie ludzie starsi, potrafią dokładnie wskazać, które kompleksy domów należą do jednej lub drugiej jednostki administracyjnej. Inni natomiast, szczególnie ci, którzy osiedlili się tu w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, nie są w stanie tego precyzyjnie określić, choć zdają sobie sprawę, że podział na dwie miejscowości istnieje. W codziennym życiu nie jest on jednak szczególnie istotny, nawet dla tych, którzy potrafią go wskazać w lokalnej topografii. W związku z tym, w swojej pracy obydwie jednostki administracyjne będę traktować łącznie, stosując dla całości nazwę Bożewo. Mieszkańców obydwu wsi natomiast będę traktować jako jedną społeczność lokalną, która zetknęła się z nowoosadnikami.

Bożewo, podobnie jak wcześniej prezentowane wioski (Lucim i Węgajty), składa się z części zwartej i rozproszonej. W pierwszej z nich przeważa piętrowa zabudowa jednorodzinna, która w dużej mierze powstała w latach 80 i 90. XX wieku. Tylko w niektórych obejściach obok budynków mieszkalnych stoją również zabudowania gospodarcze. Część obiektów we wsi pochodzi sprzed II wojny światowej. Są one murowane. Nie ma natomiast w Bożewie prawie śladu po – popularnych w tym regionie przed 1939 rokiem – domach glinianych. Jeśli jakieś się zachowały do dzisiaj, to pełnią wyłącznie rolę budynków gospodarczych. Gdzieniegdzie widać piętrowe domy, których płaskie dachy zdradzają czas ich powstania. To budownictwo wiejskie typowe dla lat 70. XX. Z kolei w rozproszonej zabudowie dominują domy z lat 80. XX. Najczęściej nie są one otynkowane i mają eternitowe dachy, podobnie jak stojące w ich pobliżu budynki gospodarcze.

W centrum Bożewa znajduje się późnogotycki kościół, kilka sklepów, duża remiza strażacka. We wsi usytuowana jest nowoczesna szkoła podstawowa[1]. Funkcjonuje także niewielki punkt pocztowy. Z lokalnej infrastruktury korzysta nie tylko wioskowa społeczność. Bożewo jest ośrodkiem parafialnym, handlowo-usługowym i edukacyjnym[2] także dla mieszkańców pobliskich miejscowości. We wsi prężnie działała Ochotnicza Straż Pożarna (prowadzi m.in. lokalną orkiestrę dętą).

Obecnie we wsi jest 117 numerów domów. Od lat 90. XX wieku Bożewo intensywnie się rozbudowuje. Powstało tu duże osiedle o charakterze podmiejskim. Kolejne grunty rolne są przekształcane w działki budowlane i sprzedawane. Tendencja ta będzie się najprawdopodobniej utrzymywać. Ze względu na niedużą odległość miejscowości od Płocka wielu płocczan jest zainteresowanych kupnem tu ziemi, budową domu i osiedleniem się. W efekcie tych procesów wieś coraz bardziej traci rolniczy charakter i staje się wioską podmiejską, pełniącą rolę sypialni Płocka.

Proces przeobrażeń Bożewa nie jest jednak wyłącznie kwestią ostatnich dwóch dekad. Sięga on początku lat 60. XX wieku, kiedy w Płocku zaczęto budować Petrochemię. Wówczas część mieszkańców wsi znalazła zatrudnienie przy budowie kombinatu, potem zaś przy jego eksploatacji. W związku z tym, niektóre osoby zrezygnowały całkowicie z uprawy ziemi. Większość jednak łączyła pracę w mieście z prowadzeniem gospodarstwa. W ten sposób wykształciła się w Bożewie nowa kategoria społeczno-zawodowa: chłoporobotnicy.

Bożewo liczy 446 mieszkańców. Do wyjątków we wsi należą rodziny, które utrzymują się wyłącznie z rolnictwa lub hodowli zwierząt. Duża część osób, która ma gospodarstwa, jednocześnie pracuje zawodowo poza wsią. Są oni obecnie zatrudnieni w rozmaitych płockich firmach, a nie – jak to

[1] Do gimnazjum miejscowe dzieci jeżdżą do oddalonego o kilka kilometrów gminnego Mochowa. Do szkół wyższego stopnia uczęszczają natomiast w Płocku lub w Sierpcu.
[2] Najniższego stopnia.

miało miejsce w czasach PRL-u – przede wszystkim w Petrochemii[3]. Większość mieszkańców Bożewa utrzymuje się z wykonywania jednej, pozarolniczej profesji. Tylko nieliczni pracują na miejscu. Pozostałe osoby dojeżdżają do pracy do Płocka, rzadziej do oddalonego o 17 kilometrów na północny-wschód miasteczka Sierpc. Wieś jest dobrze skomunikowana z Płockiem, jeżdżą tam dość często i do późnych godzin wieczornych autobusy.

Jak widać, na kształt i charakter wsi oraz jej społeczności bardzo duży wpływ miało i ma bliskie położenie Płocka oraz jego rozwój. Dzięki napływowi płocczan z kapitałem, Bożewo stało się zamożną wioską. Najbardziej widocznym świadectwem tego są liczne inwestycje budowlane i remontowe poczynione tu w ostatnich latach. Dobra kondycja finansowa wsi nie oznacza, że prosperity dotyczy wszystkich jej mieszkańców w jednakowym stopniu. Widoczne są pomiędzy nimi spore dysproporcje majątkowe. Można powiedzieć, że beneficjentami transformacji, jaka zaszła po 1989 roku w Polsce, są przede wszystkim osoby, które się osiedliły w Bożewie w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Negatywne skutki procesu zmian dotknęły natomiast przede wszystkim miejscowych chłoporobotników. Wśród nich jest też najwięcej osób bezrobotnych we wsi.

W przypadku społeczności Bożewa skonstruowanie jednoznacznej mapy zróżnicowania klasowego jest skomplikowane. Ze względu na bliskość Płocka dynamika jej zmian jest bardzo duża. Ciągłym przeobrażeniom ulega np. struktura zawodowa mieszkańców wsi. Systematycznie zmniejsza się liczba rolników i chłoporobotników, zwiększa się natomiast liczba osób zatrudnionych w różnych branżach w Płocku. Z jednej strony, osoby wywodzące się z Bożewa podejmują rozmaite prace w pobliskim mieście. Z drugiej strony, na wsi osiedlają się reprezentanci najróżniejszych zawodów zatrudnieni w Płocku.

[3] Obecnie jest to Polski Koncern Naftowy ORLEN S.A.

Pierwszy zasadniczy podział, zarysowujący się w społeczności Bożewa to rozdział na tych, którzy utrzymują się z rolnictwa lub hodowli zwierząt oraz tych, których egzystencja nie jest z tym w żadnym stopniu związana. Do pierwszej grupy należą **rolnicy** – ich byt jest oparty wyłącznie na uprawie ziemi lub hodowli oraz **chłoporobotnicy**, którzy zdobywają środki utrzymania z dwóch odrębnych źródeł. Uprawiają rolę, niekiedy hodują także bydło lub trzodę chlewną, jednocześnie pracują jako robotnicy w zakładach przemysłowych Płocka. Funkcjonują jednocześnie w dwóch odrębnych światach pod względem miejsca, stylu i etosu pracy. Część zajęć, podobnie jak rolnicy, wykonują na miejscu. Prace te są w dużym stopniu uzależnione od rytmów przyrody. W życie chłoporobotników wpisane są jednak również codzienne dojazdy do miasta i praca o mocno ustrukturyzowanym charakterze, wykonywana w zindustrializowanym krajobrazie. Podstawowym kapitałem ekonomicznym rolników jest ziemia. Większość gospodarstw ma ok. 7-8 hektarów, nieliczne mają kilkanaście hektarów. W przypadku chłoporobotników, oprócz posiadanych niewielkich gruntów, ich kapitał stanowią również pieniądze otrzymywane w miejscu zatrudnienia. Ziemia, która do nich należy stanowi zbyt mały kapitał, by zapewnić im byt, dlatego muszą poszukiwać innego jego źródła. Kapitał kulturowy obu klas stanowi m.in. zespół umiejętności pozwalający uprawiać ziemię lub hodować zwierzęta. W przypadku dwuzawodowców jest to także biegłość w wykonywaniu działań wymaganych w miejscu pracy w mieście. Ze względu na to, że prace rolnicze wymagają działań zespołowych w obydwu środowiskach przywiązuje się dużą wagę do więzi rodzinnych i sąsiedzkich. Podobnie jak wśród rolników z Lucimia i Węgajt, i tu w środowisku rolniczym cenione są: pracowitość, uczciwość, oszczędność, rozsądne gospodarowanie, zaradność.

Aktualnie coraz więcej bożewskich gospodarzy, ze względu na nieopłacalność swojej branży i dla ratowania budżetu, zmuszonych jest do

podejmowania pracy poza rolnictwem. Niektórzy z nich decydują się nawet całkowicie zrezygnować z prowadzenia gospodarki na rzecz zatrudnienia w innych sferach. Pozostać w branży rolniczej mogą wyłącznie gospodarze dysponujący dużym kapitałem ekonomicznym, który pozwala na powiększenie areału uprawianej ziemi (poprzez jej zakup lub dzierżawę) oraz daje możliwość podejmowania inwestycji usprawniających funkcjonowanie gospodarstwa. Mimo zmniejszającego się znaczenia klasy rolników w strukturze społecznej Bożewa *habitusy* ukształtowane w ramach tej grupy ciągle odgrywają istotną rolę, funkcjonują wśród osób, które przestały być pod względem zawodowym rolnikami. Z zajmowania się gospodarką w celach zarobkowych rezygnuje też wielu chłoporobotników, koncentrując się wyłącznie na pracy zawodowej w mieście.

Drugą grupę, która można wyróżnić w społeczności Bożewa stanowią mieszkańcy, których funkcjonowanie i utrzymanie nie wiąże się z rolnictwem i hodowlą. Z jednej strony należą tu osoby, które od urodzenia mieszkały w Bożewie lub w jednej z okolicznych wiosek[4] i mimo że wywodzą się z rodzin rolniczych, swoją drogę zawodową od początku związały z pracą w Płocku lub Sierpcu. Są to głównie **pracownicy sfery usługowej** oraz **robotnicy**. Generalnie mają oni zapewnione podstawowe zabezpieczenie ekonomiczne, niejednokrotnie jednak zdarza się, że borykają się z problemami finansowymi. Nie dysponują też nadwyżkami, które pozwalałyby im wyjść poza zajmowanie się podstawowymi sprawami bytowymi. Ich *habitusy* mają wyraźny związek z *habitusami* rolników. Osoby z tej grupy mają własne domy oraz działki, które zazwyczaj są przeznaczone na ogrody kwiatowe oraz uprawy warzyw na własny użytek. Niektóre z nich posiadają również niewielkie areały ziemi, nie wykorzystują ich jednak gospodarczo, niekiedy dzierżawią je rolnikom czynnym zawodowo.

[4] Do Bożewa trafiły najczęściej w wyniku zawarcia małżeństwa z osobą mieszkającą w tej wsi.

Z drugiej strony, w skład grupy, która nie ma związku z uprawą ziemi lub hodowlą zwierząt wchodzą osoby, które zamieszkały w Bożewie w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Ta część mieszkańców jest bardzo zróżnicowana pod względem zawodowym. Wszyscy musieli jednak posiadać odpowiednie środki finansowe, umożliwiające zakup działki i budynku mieszkalnego w Bożewie. Co istotne, dla wielu z tych osób posiadanie własnego domu w Płocku nie byłoby możliwe ze względu na o wiele wyższe koszty tego rodzaju inwestycji oraz jej późniejszego utrzymania w obrębie granic administracyjnych miasta. Duża część ich życia, szczególnie zawodowego, jest związana z Płockiem. Bożewo pełni rolę podobną do osiedli domków jednorodzinnych, jakie funkcjonują w mieście, z którego głównie ci mieszkańcy przybyli. Zasadnicza różnica polega na tym, że jest ono usytuowane w kilkudziesięciokilometrowej odległości od ośrodka miejskiego. Posiadanie aut oraz dobra komunikacja publiczna sprawiają jednak, że dystans przestrzenny nie odgrywa znaczącej roli.

W grupie tej można wyróżnić dwie klasy: **inteligencję** oraz **przedsiębiorców**, prowadzących niewielkie, o różnym profilu firmy. Osoby te mają średnie lub wyższe wykształcenie, większość z nich pracuje w Płocku, rzadziej w Sierpcu. W pierwszym przypadku są to przede wszystkim nauczyciele, pracownicy urzędów państwowych oraz osoby wykonujące pracę umysłową w rozmaitych firmach. Niewielka część mieszkańców Bożewa z tej klasy wykonuje swoją pracę na miejscu. Należą do niej przede wszystkim nauczyciele lokalnej szkoły. Sytuacja finansowa obydwu grup jest dobra, nie są one ograniczone przymusami ekonomicznymi. Dysponują wysokim poziomem kapitału wszystkich rodzajów. W przypadku inteligencji szczególnie wysoki poziom ma kapitał kulturowy, w klasie przedsiębiorców – ekonomiczny.

Osiedlenie się w ostatnich czasach dużej liczby nowych osób w Bożewie, pochodzących z miasta, przyzwyczajonych do anonimowych,

powierzchownych kontaktów, nie sprzyja nawiązywaniu bliższych relacji pomiędzy autochtonami i nowymi mieszkańcami wsi, ani między samymi nowo przybyłymi.

PORTRET NOWOOSADNIKÓW

W czerwcu 1998 roku do wsi Bożewo przybyło pięcioro młodych ludzi związanych z ruchem ekologicznym z zamiarem stworzenia tu *ekowioski*. Głównymi pomysłodawcami i animatorami przedsięwzięcia byli: Mariusz Duchewicz (Dóhó) i Mariusz Pająkowski (Zając). Grupa zamieszkała w ponadośmiohektarowym gospodarstwie należącym do rodziny Duchewicza, oddalonym od zwartej części wsi około 2 kilometry. W domu znajdującym się na posesji mieszkała wówczas jego babcia od strony ojca oraz wuj. Ekolodzy zakwaterowali się w oboro-stodole usytuowanej naprzeciwko budynku mieszkalnego.

Mariusz Duchewicz wywodzi się z pobliskiego Płocka[5]. Pod koniec nauki w liceum ogólnokształcącym, w wieku 18 lat, wraz z młodzieńczym buntem wobec świata dorosłych, pojawił się u niego bardzo krytyczny stosunek wobec zastanej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Dotyczył on szczególnie kwestii związanych z postawą ludzi wobec zwierząt we współczesnej kulturze euro-amerykańskiej. W ramach dominującej w niej antropocentrycznej wizji świata, zwierzęta są uważane za byty niższe w stosunku do człowieka. Pozwala to traktować je przedmiotowo oraz eksploatować w celu zaspokajania potrzeb ludzkich, nie zważając na ich cierpienie. Najbardziej widocznym skutkiem antropocentrycznej postawy

[5] Duchewicz w dzieciństwie i czasach licealnych mieszkał w podpłockiej wiosce Biała. Miejscowość ta, mimo że formalnie miała (i nadal ma) status wsi, nie posiadała już wówczas charakteru rolniczego, pełniła raczej rolę podmiejskiego osiedla Płocka, którego mieszkańcy byli w większości robotnikami. W tej sytuacji można uznać, że Duchewicz, mimo że formalnie mieszkał na wsi, żył i funkcjonował jednak w mieście. Tym bardziej, że w Płocku uczęszczał do liceum ogólnokształcącego, tutaj angażował się w powstanie lokalnego ruchu ekologicznego i realizował w jego ramach różnorakie działania. Na marginesie warto dodać, że zachowywanie statusu wsi przez Białą wiąże się ze specyficzną sytuacją ekonomiczną tej miejscowości. Władze Płocka dążyły do włącznia wioski w granice administracyjne swojego miasta. Wieś nie była (i nadal nie jest) tym jednak zainteresowana. Na jej terenie znajduje się część Polskiego Koncernu ORLEN S.A. (dawniej Petrochemii Płock), wynikające z tego finansowe profity wpływają bezpośrednio do budżetu gminy, do której Biała należy. Dla mieszkańców wsi taka sytuacja jest korzystniejsza niż dzielenie się swoimi dochodami z Płockiem. Zdecydowałam się szerzej przedstawić proces kształtowania się ekologicznego światopoglądu jednego z liderów projektu *ekowioski* i jego angażowania się w działalność ekologiczną, ponieważ stanowi on dobre *exemplum* biografii, w której pojawia się decyzja o osiedleniu się na wsi w celu realizacji alternatywnego – wobec dominujących wzorców – stylu życia.

jest niehumanitarne traktowanie zwierząt hodowlanych i laboratoryjnych. Duchewicz, nie akceptując takiego stanu rzeczy oraz nie zgadzając się na przyczynianie się własnym sposobem życia do cierpienia „braci mniejszych", zrezygnował z jedzenia mięsa i został wegetarianinem. Od tego momentu coraz bardziej wzrastało jego zainteresowanie tematyką wegetarianizmu, sytuacją zwierząt hodowlanych oraz ochroną praw zwierząt, a także szeroko rozumianą ochroną środowiska. Zaczął się również interesować ideami anarchistycznymi, zielonym anarchizmem[6] oraz głęboką ekologią. W tym czasie zaczął czytać wydawnictwa poświęcone tej tematyce, takie jak publikowany przez Front Wyzwolenia Zwierząt[7] *zin* pt. „Mamkły mampazury" oraz czasopisma: „Wegetariański Świat" i „Zielone Brygady". Decyzja Duchewicza o przejściu na dietę wegetariańską oznaczała wprowadzenie zmiany na poziomie własnego, jednostkowego życia. W wyniku lektury publikacji środowisk wegetariańskich i ruchu ekologicznego pojawiła się u niego również potrzeba kontaktu z ludźmi podobnie myślącymi i podejmowania wraz z nimi działań na rzecz przeprowadzenia zmian dotyczących stosunku do zwierząt na szerszą skalę, na poziomie społecznym. W związku z tym, zaczął tworzyć i konsolidować w Płocku środowisko osób zainteresowanych obroną praw zwierząt.

[6] Jeden z wielu nurtów anarchizmu, który zaistniał w latach 60. XX wieku. W jego ramach wyróżnia się dwa mniejsze nurty: ekologię społeczną i anarchoprymitywizm. Pierwszy z nich krytykuje i odrzuca instytucję państwa oraz kapitalistyczny system ekonomiczny dominujący we współczesnym świecie, ponieważ są one przyczyną eksploatacji ludzi oraz natury. W ich miejsce postuluje tworzenie sieci małych wspólnot, funkcjonujących na zasadach oddolnej demokracji, których gospodarka ma być oparta na rolnictwie ekologicznym i przemyśle na „ludzką skalę". Ponadto postuluje się w nim rozwój i wprowadzanie tzw. zielonych technologii (więcej patrz np: Bookchin 2006). Drugi nurt ma radykalniejsze oblicze. Odrzuca nie tylko państwo i kapitalizm, ale współczesną cywilizację w ogóle. Nie zgadza się także na stosowanie tzw. zielonych technologii, ponieważ używanie ich jest zwalczeniem przyczyn, a nie skutków negatywnego funkcjonowania współczesnych społeczeństw. Nurt ten propaguje tworzenie sieci niewielkich wspólnot nawiązujących do modeli dawnych społeczności, których struktura miała egalitarny, a nie hierarchiczny charakter. Ponadto, anarchoprymitywizm odwołuje się do idei głębokiej ekologii.

[7] Frontu Wyzwolenia Zwierząt to ogólnopolski ruch obrońców zwierząt, który został założony przez Dariusza Paczkowskiego w 1988 roku w Grudziądzu.

W 1996 roku z ich inicjatywy powstała nieformalna grupa Front Wyzwolenia Zwierząt Oddział Płock. Jednocześnie Duchewicz nawiązał kontakt z liderami ruchu ekologicznego skupionymi wokół czasopisma „Zielone Brygady". Powiadomił ich, że w Płocku ukonstytuowała się nieformalna grupa zainteresowana otrzymywaniem informacji i materiałów dotyczących problematyki ekologicznej, chcąca włączyć się również w działania ogólnopolskiego ruchu ekologicznego. W tym samym roku Duchewicz został zaproszony na Ogólnopolskie Spotkanie Ruchów Ekologicznych "Kolumna", gdzie zetknął się z najważniejszymi organizacjami tworzącymi ruch ekologiczny w Polsce, m.in. Pracownią na Rzecz Wszystkich Istot, Klubem Gaja, tam również poznał liderów tego środowiska.

Pośród szerokiego spektrum działalności ruchu, najbliższy zainteresowaniom Duchewicza i większości członków płockiej grupy okazał się profil Klubu Gaja. Dlatego też zaangażowali się oni przede wszystkim w kampanie prowadzone przez tę organizację. Jedna z nich nosiła nazwę „Zwierzę nie jest rzeczą". Jej celem było wywarcie nacisku społecznego na rządzących, by uchwalili nową ustawę „O ochronie zwierząt"[8]. Grupa płocka organizowała w swoim mieście akcje *lobbingowe* na rzecz tego aktu prawnego. Urządzała m.in. spotkania i debaty z udziałem lokalnych polityków, zbierała na ulicach i w szkołach podpisy pod petycją do marszałka sejmu postulującą zmianę ustawy.

Inna, ważna kampania Klubu Gaja nosiła nazwę „Teraz Wisła"[9]; dotyczyła ona ochrony największej z polskich rzek. Jedną z istotniejszych kwestii był sprzeciw wobec planów regulacji Wisły. W związku z tym, że

[8] W miejsce rozporządzenia obowiązującego w polskim ustawodawstwie od okresu międzywojennego, zgodnie z którym „zwierzę jest rzeczą". Kampanię rozpoczęto w 1995 roku. Była ona prowadzona bardzo dynamicznie i skutecznie. Zakończyła się w 1997 roku, kiedy to sejm uchwalił nową ustawę, z której niepożądany zapis znikł.

[9] Kampania rozpoczęła się w 1994 roku. Jej głównym celem było „poprawienie jakości wody i jej racjonalne wykorzystywanie, ochrona bioróżnorodności i wartości kulturowych poprzez aktywizację społeczności lokalnych oraz edukację ekologiczną" (http://www.klubgaja.pl/teraz_wisla/). Kampania jest prowadzona nadal.

rzeka ta przepływa przez Płock, miejscowi ekolodzy bardzo aktywnie uczestniczyli w realizacji kampanii. Szczególnie zaangażowali się w *lobbowanie* na rzecz realizacji projektu utworzenia nadwiślańsko-narwiańskiego parku krajobrazowego, który miał obejmować odcinek doliny Wisły rozciągający się między Płockiem a Warszawą. Równolegle do tych działań środowisko płockie prowadziło na terenie swojego miasta kampanię antycyrkową pt. „Cyrk jest śmieszny nie dla zwierząt". Jej celem było zwrócenie uwagi mieszkańców na cierpienie zwierząt wykorzystywanych w cyrkowych przedstawieniach oraz wywieranie nacisku na lokalne władze, by wydały zakaz pokazów cyrkowych z udziałem zwierząt na terenie Płocka[10].

W 1996 roku grupa płocka działała bardzo prężnie, organizowała manifestacje, *happeningi*, starając się zwrócić uwagę mieszkańców miasta na problematykę ekologiczną, w tym szczególnie na problem cierpienia zwierząt w wyniku różnorakich działań ludzkich. Grupa prowadziła również zajęcia edukacyjne w szkołach, organizowała festyny edukacyjne dla dzieci na temat zwierząt cyrkowych i domowych. Dzięki swojej aktywności zwróciła na siebie uwagę lokalnych mediów a także zyskała przychylność lokalnych władz. Duchewicz wraz z częścią płockich ekologów uznali, że aby usprawnić działalność grupy, warto sformalizować jej status. W ten sposób doszło do powstania Stowarzyszenia Ekologiczno-Kulturalnego „Krąg Przyjaciół Ziemi"[11]. Jego prezesem został Duchewicz. Przez kolejne dwa lata (1997-1998) organizacja kontynuowała i rozwijała dynamicznie działalność z okresu nieformalnego istnienia grupy.

Płocki ekolog w tym czasie, oprócz intensywnej działalności lokalnej, brał aktywny udział w ogólnopolskich spotkaniach liderów ruchu

[10] Ostatecznie, mimo dużego zaangażowania mieszkańców na rzecz wprowadzenia tego zakazu oraz sprzyjającej postawy lokalnych urzędników wobec tych żądań, okazało się, że władze miasta nie mają prawa wydania takiego ograniczenia, ponieważ jest ono sprzeczne z ustawą o swobodzie działalności gospodarczej.

[11] Powołanie do życia Stowarzyszenia spowodowało rozłam w środowisku płockich ekologów. Część osób, silnie przywiązana do idei wolnościowych i anarchistycznych, chciała funkcjonować nadal jako grupa nieformalna, dlatego też nie weszła w skład nowo powstałej organizacji.

ekologicznego. Panowała na nich atmosfera zaangażowania, entuzjazmu i otwartości. W ich trakcie toczyło się wiele istotnych dyskusji dotyczących ochrony przyrody, pojawiało się także mnóstwo cennych pomysłów, w jaki sposób realizować działania na rzecz ochrony środowiska oraz jak wpływać na społeczeństwo, by w swoim funkcjonowaniu uwzględniało tego rodzaju kwestie. Duchewicz wspomina uczestnictwo w tych spotkaniach jako niezwykle istotne dla jego rozwoju. Dzięki nim poznawał coraz bardziej zasady funkcjonowania ruchu, uczestniczył w rozmaitych szkoleniach, na których m.in. zdobywał wiedzę na temat tego, w jaki sposób prowadzić kampanie społeczne na rzecz ochrony przyrody oraz działania edukacyjne związane z ekologią.

Na jednym z ogólnopolskich spotkań ruchu ekologicznego Duchewicz poznał Mariusza Pająkowskiego, który w tym czasie prowadził w Radomiu grupę Frontu Wyzwolenia Zwierząt, a także angażował się w działania ruchu ekologiczno-pokojowego „Wolę Być". Miał zatem bardzo podobne doświadczenia w zakresie organizowania środowiska ekologicznego, jak Duchewicz. W dyskusji, w której uczestniczyli obaj liderzy, pojawił się pomysł, żeby wyjść poza rozmowy na temat anarchizmu, praw zwierząt, wegetarianizmu i spróbować tworzyć alternatywne społeczeństwo, które będzie m.in. realizować założenia anarchizmu, uwzględniać prawa „braci mniejszych" i praktykować dietę bezmięsną. Chodziło o to, by zacząć oddziaływać na społeczeństwo swoim przykładem, a nie, jak dotychczas, wyłącznie za pomocą akcji protestacyjnych. Idea ta była propozycją przejścia od działań, które kontestowały dominujący porządek kulturowo-społeczny do aktywności o charakterze konstruktywnym, kreującej alternatywne wobec niego formy egzystencji ludzkiej. Dla Duchewicza i Pająkowskiego pomysł tworzenia alternatywnej społeczności okazał się bardzo inspirujący. Zbiegło się to z przełomowym momentem w życiu każdego z nich. W tym czasie obydwaj byli na etapie kończenia swoich policealnych szkół i musieli podjąć decyzję: co dalej? Nie odpowiadał im

standardowy scenariusz pójścia do pracy w ramach dominującego systemu i prowadzenie egzystencji jak większość ludzi. Musiałoby się to wiązać z rezygnacją z istotnych dla nich ideałów i ograniczeniem ich dotychczasowej wolności. Zdecydowali się na wyjazd na wieś, by tam stworzyć osadę, która byłaby zalążkiem alternatywnego społeczeństwa. Mieli zamiar zebrać kilka osób, które również chciałyby żyć alternatywnie i wspólnie z nimi podjęłyby się realizacji tego projektu.

Ekolodzy zdecydowali, że swój pomysł będą realizować we wsi Bożewo. Wybór padł na tę miejscowość przede wszystkim z dwóch powodów. W związku z tym, że Duchewicz był mocno zaangażowany w działalność Stowarzyszenia i był zainteresowany jej kontynuowaniem, nie chciał wyprowadzać się daleko od Płocka. Ponadto, w Bożewie znajdowało się gospodarstwo należące do rodziny płockiego ekologa. Familijne powiązania umożliwiały mu do niego dostęp. Dzięki temu, że gospodarstwo należało do Duchewiczów, ekolodzy nie musieli ponosić kosztów związanych z jego kupnem lub wynajmem i dzierżawą[12].

Według Duchewicza i Pająkowskiego tworzenie alternatywnego społeczeństwa niezależnego od dominującego systemu, dla którego priorytetem byłoby „życie zgodnie z przyrodą i prawami innych istot" (Dóhó 1999, s. 32), wiązało się z koniecznością wyjazdu na wieś. Nie

[12] W związku z tym, że ojciec Duchewicza początkowo nie wyrażał zgody na zamieszkanie ekologów w jego rodzinnym gospodarstwie, okres osiedlenia się w Bożewie poprzedziły poszukiwania innego miejsca, w którym mogliby zrealizować swoje zamierzenia. Najpierw, około tygodnia, mieszkali w namiocie w opuszczonym sadzie pod Petrochemią Płock. Następnie wyprowadzili się na podpłocką działkę należącą do rodziców znajomych Duchewicza. W tym czasie dołączyły do nich jeszcze dwie osoby zainteresowane tworzeniem wspólnoty na wsi. Pojawił się pomysł, aby chodzić po okolicznych miejscowościach i szukać opuszczonego gospodarstwa. Zamierzano je zająć, a potem, w razie potrzeby, negocjować z właścicielem warunki jego przejęcia (praktyka popularna w środowisku *punkowym* w Europie Zachodniej, w Polsce o wiele rzadziej stosowana). Grupa szczególnie zainteresowana była znalezieniem młyna wodnego, ponieważ wyremontowanie tego rodzaju budynku dawałoby jej szansę na większą samowystarczalność. W związku z tym zorganizowano kilka wypraw wzdłuż lokalnych rzek. Okazało się jednak, że w okolicach Płocka trudno nie tylko o opuszczony młyn, ale w ogóle o jakiekolwiek opuszczone gospodarstwa. Po kolejnych negocjacjach z ojcem, Duchewiczowi udało się uzyskać w końcu jego zgodę na osiedlenie się w Bożewie i ostatecznie to właśnie w tej miejscowości ekolodzy realizowali swoje przedsięwzięcie.

wierzyli w możliwość kreowania takiego modelu w mieście[13]. Sądzili, że tylko na obszarach wiejskich można zyskać całkowitą samodzielność ekonomiczną, można bowiem samemu uprawiać ziemię i dzięki pracy własnych rąk wytwarzać żywność. Na wsi istnieją też większe możliwości zbudowania domu według własnego pomysłu i z wykorzystaniem naturalnych surowców oraz pozyskiwania energii. Wszystko to można uzyskać bezpośrednio, odwrotnie niż w mieście, gdzie aby zdobyć środki na realizację swoich potrzeb, najpierw trzeba iść do pracy. Ponadto, za przeprowadzką na wieś przemawiał jeszcze jeden istotny argument. W tym czasie bardzo ważny był dla nich bezpośredni kontakt z przyrodą oraz możliwość odczuwania, że jest się jej częścią. Życie na wsi pozwalało im te potrzeby zrealizować, w mieście nie widzieli na to szans. Duchewicz i Pająkowski byli przekonani, że żyjąc w małej wspólnocie na wsi będą mogli kreować swoje życie w o wiele większym stopniu niż w mieście.

W środowisku ekologicznym życie na wsi stanowi ideał. Dużo się na ten temat rozmawia, wiele osób marzy o osiedleniu się na obszarach wiejskich. W rzeczywistości jedynie najbardziej zaangażowanym ideologicznie i najsilniej zdeterminowanym jednostkom udaje się realizować ten ideał w praktyce. Zazwyczaj wzbudzają one wśród członków ruchu ekologicznego podziw i szacunek. A zatem wybór dokonany przez Duchewicza i Pająkowskiego był jednym z najbardziej pożądanych w ich środowisku sposobem życia. Zapewniał im ponadto prestiż wśród jego członków.

Do Bożewa wraz z Duchewiczem i Pająkowskim przybyły trzy inne osoby. Nie odegrały one jednak większej roli w tworzeniu *ekowioski*, ponieważ bardzo szybko wycofały się z uczestnictwa w projekcie i opuściły wieś. Główni pomysłodawcy i realizatorzy przedsięwzięcia zostali w

[13] Obydwaj znali koncepcję *squatów*, Pająkowski współtworzył nawet tego rodzaju miejsce w Radomiu. Nie traktowali jednak wspólnot zamieszkujących tego typu ośrodki jako prawdziwej alternatywy wobec dominującego systemu.

Bożewie we dwójkę. Swojej przyszłej *ekowiosce* nadali miano *Ekoespero*[14], ponieważ miała ona, podobnie jak toczące się w niej życie, być „<<nadzieją>> wobec systemu niszczącego życie na ziemi" (Dóhó 1999, s. 32). Docelowo Duchewicz i Pająkowski chcieli stworzyć samowystarczalną wspólnotę. Gospodarstwo miało być strefą maksymalnie niezależną od dominującego systemu społeczno-kulturowego, czymś na kształt obszaru autonomicznego, w którym naczelną wartością miało być życie w zgodzie z naturą i poszanowanie prawa do życia wszystkich istot. Zasadzie tej miały być podporządkowane wszelkie praktyki podejmowane przez członków wspólnoty, poczynając od sposobów pozyskiwania żywności, poprzez zabiegi higieniczne, sposoby uprawy ziemi, uzyskiwania energii, utylizacji odpadów, na rozrywce skończywszy. Relacje międzyludzkie miały się opierać na współdziałaniu i wzajemnej pomocy, a nie jak w świecie zewnętrznym – rywalizacji. Decyzje dotyczące wspólnoty i *ekowioski* miały być podejmowane wspólnie. Pierwotnie wspólnota miała skupiać wyłącznie wegan[15], czyli osoby, które wykluczyły ze swojego jadłospisu mięso i ryby oraz wszelkie produkty pochodzenia zwierzęcego na rzecz artykułów zbożowych oraz warzyw i owoców. Z czasem zdecydowano, że mogą do niej należeć również wegetarianie, którzy nie spożywają mięsa i ryb, nie eliminują natomiast ze swej diety produktów pochodzenia zwierzęcego (chodzi tu przede wszystkim o nabiał). Jednym z zasadniczych elementów

[14] Projektowana wioska otrzymała nazwę w języku esperanto, którą można przetłumaczyć jako *ekonadzieja*. Była odzwierciedleniem zainteresowań Duchewicza i części płockiego środowiska ekologów tym językiem oraz prób upowszechnienia go w środowisku alternatywnym. Nazwa, w zamierzeniu pomysłodawców bożewskiej *ekowioski*, miała charakter tymczasowy, ale się utrwaliła i już tego nie zmieniano. Funkcjonowała na poziomie oficjalnego dyskursu kręgów alternatywnych, kiedy to o przedsięwzięciu lub wydarzeniach mających miejsce w Bożewie pisano w czasopismach takich jak „Wegetariański Świat", „Zielone Brygady", czy w Informatorze WAS. Nie stała się natomiast nazwą stosowaną przez osoby regularnie przyjeżdżające do Bożewa. W tekstach można spotkać różne zapisy nazwy bożewskiej *ekowioski*: *EcoEspero* (Projekt informatora… brw., bns.), *Eko-Espero* (http://biuletyn.zrodla.org/17/wakacje.htm), *Ekoespero* Projekt informatora… brw., bns.), a także *Espero* (Dóhó 1999, s. 29). Zdecydowałam się na stosowanie zapisu *Ekoespero* i konsekwentnie wyłącznie jej używam w całej pracy.

[15] W czasie zakładania *ekowioski* obydwaj byli już nie tylko wegetarianami, ale weganami. Dieta wegańska ma radykalniejszy charakter niż wegetariańska. Osoby decydujące się na nią wykluczają ze swojego jadłospisu jeszcze większą liczbę rodzajów pokarmów spożywanych w dominującym nurcie kultury, niż wegetarianie.

jednoczących mieszkańców miała być zatem dieta. Była ona konsekwencją przyjęcia zasady o niekrzywdzeniu i niezadawaniu cierpienia żyjącym istotom. Innym jej skutkiem było podjęcie decyzji, że członkowie społeczności nie będą nosić odzieży i butów ze skóry[16].

Na terenie *ekowioski* miano także zrezygnować z używania środków chemicznych służących do ochrony uprawianych roślin i związanych z utrzymaniem czystości otoczenia oraz własnego ciała. Chodziło o wyeliminowanie substancji, które zanieczyszczają środowisko oraz środków higienicznych i kosmetyków, których produkcja w większości jest związana z przeprowadzaniem testów na zwierzętach. Zdaniem ekologów, w kulturze dominującej istnieje wiele potrzeb, które są sztucznie wywoływane, ich zaspokajanie jest natomiast prezentowane jako niezbędne dla utrzymania życia, zdrowia i kondycji człowieka. Dotyczy to szczególnie potrzeb związanych ze spożywaniem mięsa i produktów odzwierzęcych oraz zapewnieniem higieny ciała ludzkiego. Według ekologów, w obydwu przypadkach ich zaspokajanie nie jest dla człowieka niezbędne, łączy się natomiast ze stosowaniem niszczących dla środowiska technologii, produkcją szkodliwych odpadów i zadawaniem zwierzętom nieuzasadnionego cierpienia. Ze stosowania wielu z nich można zrezygnować bez uszczerbku dla kondycji fizycznej człowieka, albo zastąpić je alternatywnymi, niezagrażającymi przyrodzie. Dlatego też zamierzano również stosować w *Ekoespero* technologie nieszkodzące środowisku, m.in. myślano o stworzeniu ekologicznej oczyszczalni ścieków. Wioska miała funkcjonować zgodnie z powszechną w środowiskach alternatywnych zasadą „być a nie mieć", a zatem miano się w niej koncentrować na wieloaspektowym rozwoju człowieka. Jednocześnie jej istnienie miało być wyrazem sprzeciwu wobec zaniedbań w tych kwestiach w kulturze dominującej oraz obowiązującej w niej nadmiernej

[16] Zasady dotyczące diety i odzieży nie dotyczyły mieszkających w obrębie bożewskiego gospodarstwa krewnych Duchewicza i ich gości. Nie były też rozciągane na osoby odwiedzające grupę.

konsumpcji dóbr. Konsekwencją przyjęcia zasady o nadrzędności jakości życia nad posiadaniem dóbr materialnych miała być prostota i minimalizm życia mieszkańców *Ekoespero* pod względem materialnym. Za gest manifestujący (na poziomie symbolicznym) autonomiczność gospodarstwa w stosunku do dominującego systemu społeczno-kulturowego można uznać wywieszenie przez Duchewicza i Pająkowskiego flagi zielonego anarchizmu na dachu stodoły[17].

Ekolodzy planowali budowę na terenie gospodarstwa pięciu domów z naturalnych surowców, przede wszystkim z wykorzystaniem gliny oraz drewna, wykluczali natomiast jakiekolwiek użycie betonu. Mieszkańcy każdego z budynku mieli mieć do swojej dyspozycji hektar ziemi, na której mogli uprawiać warzywa na swoje potrzeby. Pozostałe 3,5 hektara miał zajmować należący do całej społeczności ośrodek ekologiczno-kulturalny oraz wspólny warzywnik uprawiany przez wszystkich członków *Ekoespero*. Planowano stworzyć ośrodek w przerobionej specjalnie pod tym kątem dawnej oboro-stodole. Z jednej strony, miał on pełnić rolę domu kultury dla stałych mieszkańców *ekowioski*, z drugiej strony, miał służyć osobom przyjeżdżającym z zewnątrz, zainteresowanym poznaniem alternatywnego stylu życia. Stali mieszkańcy *ekowioski* organizowaliby dla nich imprezy i spotkania uświadamiające istnienie wielu złożonych problemów ekologicznych oraz możliwość ich rozwiązywania poprzez podejmowanie działań w skali makro i przede wszystkim mikrospołecznej, m.in. wprowadzając zmiany na poziomie życia codziennego. Planowano również organizowanie warsztatów uwrażliwiających na kontakt z przyrodą, uświadamiających, że się jest jej częścią oraz zapoznających z konkretnymi praktykami chroniącymi środowisko naturalne.

Życie na wsi bez minimalnych chociażby środków finansowych, szczególnie na wstępnym etapie tworzenia *ekowioski*, okazało się nierealne. Dlatego, aby zdobyć pieniądze na egzystencję i realizację projektu obydwaj

[17] Ekolodzy zdjęli ją jesienią, kiedy spłowiała i podarła się.

ekolodzy podejmowali prace w obszarze dominującego systemu społeczno-kulturowego. Od momentu zamieszkania w Bożewie utrzymywali się z dorywczych prac budowlanych podejmowanych u ojca Duchewicza, który trudnił się realizacją tego typu zleceń, głównie na terenie Płocka. W związku z tym, musieli dojeżdżać około 23 kilometry do miasta. Ażeby zaoszczędzić pieniądze, przemieszczali się tam rowerami albo autostopem. Warto zwrócić uwagę, że chociaż osiedlili się na wsi, dużą część czasu musieli spędzać w mieście. Nie mogli zatem poświęcić się jedynie tworzeniu *ekowioski*, co istotnie spowalniało realizację projektu.

Ekolodzy żyli bardzo skromnie i oszczędnie. Najczęściej jedli proste, mało urozmaicone posiłki, np. kaszę z ogórkiem. Przystosowali do zamieszkania niewielkie pomieszczenia gospodarcze wyodrębnione w budynku oboro-stodoły. Wyposażyli je w podstawowe z ich perspektywy sprzęty, jak łóżka, stół, kuchenkę, ale także w komputer, niezbędny do wykonywania prac związanych z działalnością Stowarzyszenia. Zamontowali również bardzo proste urządzenie grzewcze, aby przeżyć w Bożewie zimę. Ich minimalizm nie wynikał bezpośrednio z braku finansów, choć po części prawdopodobnie łączył się z nim. W pierwszym rzędzie był jednak konsekwencją świadomie wybranej ścieżki życiowej. Niewielkie sumy pieniędzy, jakie zarabiali, w większości odkładali na cele związane ze stworzeniem *ekowioski*. Ustalili, że realizację swojego projektu będą finansować wyłącznie ze środków, które sami wypracują. Chcieli, aby ich *ekowioska* od początku do końca była efektem „oddolnej inicjatywy" (wyw. 1B), w myśl zasady: „chcemy robić alternatywę dla świata, więc nic nie chcemy od tej cywilizacji" (wyw. 1B). Z założenia rezygnowali z możliwości, jakie dawało im istnienie w dominującym systemie społeczno-kulturowym agend rządowych oraz organizacji specjalizujących się w przydzielaniu funduszów na cele związane z ekologią. Zdecydowali tak, mimo że w tamtym czasie dysponowali już wiedzę oraz doświadczeniem, gdzie i jak takie środki pozyskiwać.

Zimę przełomu 1998 i 1999 spędzili w Bożewie. Ten czas poświęcili przede wszystkim planowaniu kształtu *Ekoespero*. Rysowali plany *ekowioski*, gromadzili pomysły, ustalali reguły mające w niej obowiązywać. W efekcie wypracowali i sformułowali następujące zasady:

- nie tolerujemy żadnych uprzedzeń (rasowych, płciowych itp.)
- jesteśmy wegetarianami
- ziemię uprawiamy bez środków chemicznych
- do budowania chat, ogrzewania, pozyskiwania energii elektrycznej, prowadzenia gospodarki ściekowej, wykorzystujemy ekologiczne technologie
- wspólnie utrzymujemy ośrodek (remonty, opłaty za energię elektryczną)
- wioska jako całość nie jest związana z żadną religią, nie akceptujemy jednak religii opartych na bezwzględnym posłuszeństwie i przemocy (Dóhó 1999, s. 32).

Warto zwrócić uwagę, że chociaż w okresie, w którym reguły te zostały opublikowane w „Wegetariańskim Świecie", część elementów związanych z techniczno-użytkową stroną funkcjonowania wspólnoty nie została jeszcze wprowadzona w życie, to całość zaprezentowano w taki sposób, jakby wszystko już działało[18]. W wypowiedzi granica między tym, co zostało realnie zrobione, a tym, co należy jeszcze do sfery planów została zamazana.

Od momentu osiedlenia się ekologów w Bożewie, przyjeżdżało do nich mnóstwo gości. Były to przede wszystkim osoby mniej lub bardziej związane z ruchem ekologicznym i kulturą alternatywną z różnych stron Polski, głównie jednak z pobliskiego Płocka i z Radomia (rodzinnego miasta Pająkowskiego). Bożewo stało się wśród nich słynnym i atrakcyjnym miejscem. Pobyty gości miały różny charakter. Od przeważających, spontanicznych wizyt polegających na spędzeniu kilku dni poza miastem, bez sprecyzowanych z góry celów, po zaplanowane spotkania z określonym programem. Dobrym przykładem działań mieszczących się w drugim nurcie może być Ogólnopolski Biwak Obrońców Praw Zwierząt, zorganizowany w Bożewie przez

[18] Efekt taki osiągnięto m.in. poprzez zastosowanie w wypowiedzi czasu teraźniejszego.

Stowarzyszenie „Krąg Przyjaciół Ziemi", w którym wzięli udział przedstawiciele dwunastu organizacji ekologicznych oraz sympatycy ruchu (Duchewicz, Rezner 1998)[19]. Podczas wizyt goście wraz z gospodarzami miejsca często wykonywali wspólnie prace na rzecz *ekowioski*, np. zbierali siano z pola, sadzili drzewa, wyrzucali obornik, zalegający od kilku lat w oborze, itp. Liczne wizyty ludzi z ruchu ekologicznego, zainteresowanych czasowymi pobytami na wsi, utwierdziły Duchewicza w przekonaniu o słuszności decyzji tworzenia ośrodka ekologiczno-kulturalnego, którego istnienie i działalność odpowiadałyby na potrzeby środowiska ekologicznego.

W związku z tym, że wśród osób tak licznie odwiedzających *Ekoespero* nie znalazł się nikt, kto chciałby i mógł w pełni zaangażować się w realizację bożewskiego projektu, ekolodzy zdecydowali się napisać list do czasopisma „Wegetariański Świat". Przedstawili w nim swoją koncepcję i zaprosili wszystkich zainteresowanych życiem na wsi w zgodzie z naturą oraz powstaniem *ekowioski* do przyjazdu i włączenia się w realizację tego zamierzenia. W odpowiedzi otrzymali kilkadziesiąt listów. Były one głównie wyrazem zainteresowania i poparcia dla ich idei. Jedynie dwie osoby zgłosiły chęć zamieszkania w Bożewie na dłużej i włączenia się w realizację projektu. Była to Małgorzata Kowalska (Ruda)[20] z Torunia oraz Marta Olak[21] z Piaseczna. Dołączyły one do ekologów wiosną 1999. Pierwsza z nich była aktywną działaczką ruchu ekologicznego i zaangażowaną weganką, bardzo zainteresowaną tworzeniem alternatywnej,

[19] W trakcie spotkania omawiano kwestie związane z kampanią „Zwierzę nie jest rzeczą", kampanią antycyrkową, z problemem wiwisekcji, zaprezentowano działalność organizacji PETA w Tajlandii, ALF-u, rozmawiano także o możliwościach wykorzystania języka esperanto w kulturze alternatywnej, a także o diecie witariańskiej (Duchewicz, Rezner 1998, s. 29).

[20] Wersja wydarzeń Kowalskiej różni się od zaprezentowanej tu wersji Duchewicza. Jak mówi, o projekcie *ekowioski* w Bożewie dowiedziała się na festiwalu „Muzyka w krajobrazie" w Inowłodzu, gdzie Duchewicz i Pająkowski prezentowali swój projekt i zapraszali do włączenia się w jego realizację. Jeszcze tego samego lata przyjechała do Bożewa na organizowany przez nich „Biwak obrońców praw zwierząt". Zimą natomiast napisała do nich list z pytaniem, czy może przyłączyć się do realizacji ich przedsięwzięcia. W odpowiedzi otrzymała zaproszenie. Była wówczas na drugim roku studiów, na kierunku biologia na toruńskim UMK. W semestrze letnim wzięła urlop dziekański i zamieszkała w Bożewie.

[21] Osoba ta odmówiła mi udzielenia wywiadu.

samowystarczalnej wspólnoty. Olak również była weganką, oprócz tego do Bożewa sprowadziła ją chęć mieszkania na wsi w prostych warunkach. Dzięki listowi w „Wegetariańskim Świecie" do realizacji projektu przyłączyły się jeszcze dwie osoby: Tomasz Ostrowski z Płocka oraz Hubert Napiórski z pobliskiego Sierpca. Nie zamieszkały one jednak na stałe w Bożewie, można raczej powiedzieć, że pomieszkiwały tu i spędzały bardzo dużo czasu.

Początkowo wszyscy członkowie grupy mieli do dyspozycji przede wszystkim niewielkie pomieszczenia zajmowane dotychczas przez Duchewicza i Pająkowskiego. Kiedy zrobiło się cieplej i można już było zrezygnować z używania urządzeń grzewczych, ekolodzy przeprowadzili się na piętro oboro-stodoły. Cztery mieszkające na stałe w Bożewie osoby miały tu do swojej dyspozycji osobne, niewielkie i w surowym stanie pomieszczenia. Dotychczasowe dolne lokum nadal pełniło rolę wspólnej kuchni i miejsca do mycia, przestało być natomiast miejscem noclegowym.

Wraz z powiększeniem się bożewskiej wspólnoty rozpoczął się nowy etap prac nad realizacją projektu *Ekoespero*. Nadal prowadzono wiele dysput ideowych, zasadniczych dla kształtu i działania *Ekoespero*, ale odbywały się one już w większym gronie. Jednocześnie zasadnicze cele i zasady funkcjonowania *ekowioski*, określone wcześniej przez Duchewicza i Pająkowskiego, mogły być dynamiczniej wprowadzane w życie.

Ważną sprawą dla grupy była egzystencja bez korzystania z wielu wynalazków cywilizacyjnych, postrzeganych przez uczestników dominującej kultury jako niezbędnych w codziennym życiu, bez których, według ekologów, można się obejść, oszczędzając w ten sposób energię i wodę. Przyjeżdżając do Bożewa świadomie wybrali życie bez sprzętów i urządzeń obecnych w przeciętnym polskim gospodarstwie domowym (roboty kuchenne, urządzenia służące do utrzymania czystości itd.). Spartańskie warunki i prostotę struktury techniczno-użytkowej bożewskiego gospodarstwa postrzegano jako zaletę, a nie wadę.

Wynikającą stąd konieczność wykonywania większości prac ręcznie, również uważano za rzecz pozytywną.

Warto podkreślić, że w *Ekospero* nie było również telewizora. Członkowie grupy nie wspominali o tym w wywiadach, traktując to prawdopodobnie jako kwestię oczywistą w ich środowisku. Medium to jest bardzo krytycznie oceniane i odrzucane przez większość członków ruchu ekologicznego, zarówno z powodu związanego z nim sposobu spędzania czasu, polegającego na siedzeniu przed ekranem, jak i ze względu na treści przez nie emitowane, bardzo mocno wpływające na styl życia widzów. Telewizja stanowi główne medium współczesnej kultury, za pomocą którego upowszechniane są jej treści. W większości polskich domów telewizor jest bardzo istotnym sprzętem, bez którego wielu nie potrafi sobie wyobrazić życia. Świadoma rezygnacja z dostępu do TV jest odcięciem się się od treści i kodów kultury dominującej.

Mówiąc o odrzuceniu elementów cywilizacyjnych w *Ekoespero*, które szkodzą środowisku, warto przywołać kilka przykładów związanych z praktykami higienicznymi. Do mycia ciała członkowie grupy zamiast mydła używali gliny, stosowali ją również do czyszczenia zębów oraz mycia naczyń. Odzież prali z użyciem soli i octu zamiast detergentów powszechnie używanych w dominującym systemie kulturowo-społecznym[22]. Innym przejawem prób odcięcia się od cywilizacji i realizacji postulatu samowystarczalności były eksperymenty z robieniem obuwia z łyka oraz nieużywanie obuwia i chodzenie boso, kiedy pozwalała na to temperatura.

Nowe osoby dołączyły do grupy wiosną. W tym okresie można było wznowić prace budowlano-remontowe oraz rozpocząć uprawę ziemi. Duchewicz i Pająkowski, co prawda, nadal pracowali na płockich budowach, ale pozostały czas poświęcali na angażowanie się w prace w Bożewie, głównie w działania mające przeobrazić dawną oboro-stodołę w

[22] Kowalska zrezygnowała również ze stosowania w tym celu soli, aby nie zasalać gleby.

ośrodek. Ponadto, zgłębiali ekologiczne techniki budowy. Poznany za pośrednictwem „Wegetariańskiego Świata" Tomasz Kiziak, zajmujący się ekologicznym budownictwem z gliny, przeprowadził dla nich warsztaty produkcji bloczków gliniano-słomianych. Tę tanią, prostą i ekologiczną technikę chcieli później wykorzystać przy budowie domów.

Na twórców *Ekoespero*, którzy dążyli do samowystarczalności, duży wpływ wywarła koncepcja *permakultury*[23]. U jej podstaw leży holistyczna wizja świata. Człowiek, funkcjonując w świecie, zaspokajając podstawowe potrzeby, zawsze pozostaje w relacji ze swoim otoczeniem. Wymogiem etycznym jest branie tego pod uwagę i takie egzystowanie, aby w jak najmniejszy sposób wpływać swoimi działaniami na równowagę środowiska. Chodzi o to, by człowiek w swoich przedsięwzięciach współgrał z naturą, a nie działał przeciwko niej, ponieważ ma to zapewnić mu właściwe (tzn. korzystne dla niego) funkcjonowanie. W koncepcji *permakultury* najwięcej uwagi poświęca się kwestiom związanym z uprawą ziemi. Nie postrzega się jednak działalności rolniczej jako aktywności izolowanej. Widzi się ją w szerszym kontekście, jako powiązaną relacjami z wieloma innymi aspektami. *Permakultura* postuluje tworzenie ekosystemów rolniczych gwarantujących zrównoważony rozwój. Aby realizować to w praktyce sięga się, z jednej strony, do dawnych technik uprawy ziemi, budowy domów, wytwarzania przedmiotów codziennego użytku, itd. z drugiej – do współczesnych, wysokozaawansowanych technik pozyskiwania energii nieszkodliwych dla przyrody. Za model życia społecznego najlepiej realizujący warunek zrównoważonego rozwoju uznaje się niewielkie, samowystarczalne wspólnoty. W uprawach ziemi stosuje się zasadę minimalizacji zużycia surowców i nakładów energii z jednoczesnym maksymalnym wykorzystaniem warunków naturalnych

[23] Koncepcję tę stworzyli w latach 70. XX wieku Australijczycy Bill Mollison i Dawid Holmgren. Była ona reakcją na coraz bardziej narastający w tamtym czasie kryzys ekologiczny i jedną z propozycji wyjścia z niego. Termin powstał z połączenia dwóch angielskich słów: *permanent* i *culture*. Mianem *permakultury* określa się również ruch społeczny, którego uczestnicy wprowadzają zasady tej koncepcji w życie.

danego ekosystemu. W praktyce polega to na rezygnacji z używania środków chemicznych, stosowaniu zamkniętego systemu obiegu energii, maksymalnym zróżnicowaniu roślin w danym siedlisku, wykorzystywaniu rozmaitych odpadów organicznych (naturalne nawozy i kompost), stosowaniu płodozmianu, ściółkowaniu gleby (wykorzystując do tego siano, słomę, liście, trociny) oraz trosce o korzystne sąsiedztwo roślin (więcej na ten temat patrz np: Mollison 1988).

Dla członków *Ekoespero* szczególnie istotne w koncepcji *permakultury* były konkretne rozwiązania dotyczące uprawy ziemi. Ponieważ chciano, by wspólnota miała własne, „pozbawione chemii" warzywa, przystąpiono do założenia i prowadzenia ogrodów, starając się robić to zgodnie ze stosowanymi w *permakulturze* zasadami. Tą działalnością zajęły się przede wszystkim dziewczyny. Była to bardzo ciężka, mozolna i czasochłonna praca. Tutejsza ziemia była słabej jakości, oprócz tego długi czas leżała odłogiem, była też bardzo zarośnięta chwastami. Poza tym, ekolodzy nie używali do jej przygotowania pod uprawy (a potem pielęgnacji) żadnych maszyn. Większość zabiegów wykonywali ręcznie lub z wykorzystaniem najprostszych narzędzi. Nikt w grupie nie posiadał przy tym żadnego doświadczenia w zakresie prowadzenia ekologicznych upraw ziemi. Efekty ogrodniczej działalności były raczej mizerne.

W ważną dla grupy ideę samowystarczalności wpisywała się również praktyka wykorzystywania dzikorosnących w danym miejscu ziół. Można je wielorako stosować w kuchni jako przyprawy, herbaty, w praktykach leczniczych jako naturalne lekarstwa oraz w zabiegach higienicznych. Korzystanie z nich stanowi alternatywę dla konieczności nabywania sztucznych medykamentów oraz kosmetyków. W ten sposób nie jest się klientem wielkich koncernów farmaceutycznych i kosmetycznych, które najczęściej eksploatują i szkodzą środowisku. Poza tym, stosując zioła jako lekarstwa nie jest się skazanym na ponoszenie skutków ubocznych

współczesnych medykamentów. Dlatego też zbieranie i suszenie ziół, którym w Bożewie zajmowała się pasją Kowalska, stanowiło ważne zajęcie.

Inną, istotną kwestią w funkcjonowaniu grupy w Bożewie była sprawa utylizacji śmieci. Wprowadzano w życie praktyczne sposoby pozwalające rozwiązać ten problem bez szkodliwych skutków dla środowiska. Praktykowano segregowanie śmieci. Do likwidacji odpadów pochodzenia organicznego zbudowano *kompostownik*, tych, które nie ulegają biodegradacji, starano się w miarę możliwości unikać.

W *Ekoespero* z założenia panowała wolność i swoboda w sposobie spędzania czasu przez członków grupy. Każdy mógł angażować się przede wszystkim w zajęcia, które najbardziej lubił. Starano się jednak wprowadzić praktyki, które konsolidowałyby wspólnotę. Miała temu m.in. służyć zasada spożywania wspólnie przynajmniej jednego posiłku dziennie oraz praktykowanie tzw. *spotkań w kręgu*, podczas których omawiano cele grupy i dyskutowano bieżące sprawy *Ekoespero*. Miało to zapewnić demokratyczne podejmowanie istotnych dla wszystkich członków wspólnoty decyzji oraz dobrą komunikację między nimi. Spotkań tego typu odbyło się jednak niewiele, ponieważ większość spraw była omawiana podczas spontanicznie podejmowanych rozmów, a organizowanie specjalnych zebrań wprowadzało, według niektórych osób, rodzaj zbędnej sztuczności.

Dość częstą praktyką podejmowaną przez większość członków grupy były całodniowe, piesze wyprawy po okolicy. Celem tych, niejednokrotnie nawet trzydziestokilometrowych, wędrówek było przebywanie w plenerze i odczuwanie bliskiego kontaktu z naturą. Nie były one planowane pod względem kierunku czy osiągnięcia konkretnego miejsca, miały raczej charakter spontaniczny.

Charakterystyczną cechą bytowania grupy w Bożewie były ciągłe przyjazdy gości. Mimo że stacjonarnie funkcjonowało tu czworo ekologów,

to często w gospodarstwie przebywało więcej osób, szczególnie w weekendy i inne dni wolne od pracy. Grono gości nie ograniczało się wyłącznie do znajomych członków *Ekoespero*. Niejednokrotnie przywozili oni do Bożewa swoich znajomych. Większość przyjeżdżających była jednak w mniejszy lub większy sposób związana z ruchem ekologicznym lub kulturą alternatywną. Pobyty gości zazwyczaj łączyły się ze spędzaniem wieczorów i nocy przy ogniskach. Często wówczas muzykowano.

Życie członków *Ekoespero* i ich aktywność nie ograniczały się do bożewskiego gospodarstwa i jego okolicy. Bardzo często wyjeżdżano stąd, nie tylko do pobliskiego Płocka, ale również tam, gdzie odbywały się istotne spotkania i ważne akcje ruchu ekologicznego.

Najczęściej członkowie grupy jeździli jednak z Bożewa do Płocka. Z jednej strony, były to wyjazdy Duchewicza i Pająkowskiego związane z pracą zarobkową. Z drugiej – cała grupa jeździła tam, aby prowadzić lub brać udział w działaniach Stowarzyszenia „Krąg Przyjaciół Ziemi”[24]. Dwóm wizytom członków *Ekoespero* w Płocku chciałabym poświęcić więcej uwagi, ponieważ zakończyły się one kontaktem z miejscową policją, co w opinii ekologów miało potem następstwa w ich życiu w Bożewie.

W pierwszym przypadku, kilka osób z bożewskiej grupy wzięło udział w radykalnej akcji przeciwko cyrkowi. W trakcie występów zwierząt osoby te weszły na arenę i rozwiesiły transparent z napisem: „Cyrk nie jest śmieszny dla zwierząt”. Śmiałkowie zostali złapani i poturbowani przez ochronę. Z powodu zakłócenia przez ekologów przebiegu widowiska została wezwana również policja.

Niedługo potem, kiedy w związku z wizytą Papieża w Warszawie ogłoszono w województwie mazowieckim prohibicję, grupa z Bożewa zorganizowała *happening*, który miał wyrażać protest przeciwko wprowadzaniu przez urzędników tego typu ograniczeń. Ekolodzy pojechali

[24] Miały one podobny charakter, jak przed osiedleniem się Duchewicza w Bożewie. W związku z tym, że były one już wcześniej prezentowane w tej pracy, nie opisuję ich ponownie w tym miejscu.

na rowerach do Płocka ubrani w piżamy. Na rynku miasta zrobili piknik, rozłożyli się na kocu, przygrywali na akordeonie i popijali herbatę miętową z butelek po wódce. Rozwinęli też transparent, na którym widniał napis: „Dziś prohibicja, jutro inkwizycja". Według relacji Duchewicza, akcja spodobała się przypadkowym widzom, nie znalazła jednak zrozumienia u straży miejskiej, która nakazała zakończenie imprezy, a po odmowie, zawiadomiła policję. Ta zabrała uczestników *happeningu* do aresztu. Zostali wypuszczeni po interwencji zaalarmowanych dziennikarzy, którzy zapowiedzieli funkcjonariuszom, że opiszą w prasie sprawę bezpodstawnego zatrzymania. Po tych dwóch wydarzeniach grupą osiadłych w Bożewie ekologów zaczęła interesować się policja. Funkcjonariusze z pobliskiego gminnego Mochowa składali im częste wizyty i „wyciągali" wszelkie niezgodności z prawem, np. brak zameldowania osób dłuższy czas przebywających w gospodarstwie, zaczęli też sprawdzać czy posiadane przez nich rzeczy nie pochodzą z kradzieży, itp. Jeśli w okolicy miało miejsce jakieś przestępstwo, ekolodzy często byli traktowani jako podejrzani. To nękanie ze strony policji – jak określił jej taktykę Duchewicz – stało się bardzo męczące i nieprzyjemne. Dodatkowo, konsekwencją wizyt policjantów w gospodarstwie był wzrost nieufności wobec ekologów ze strony lokalnej społeczności. Według Duchewicza miała tu zadziałać zasada: „może i oni nic nie zrobili, ale policja bez przyczyny do nich nie przyjeżdża" (wyw. 1B).

Ekolodzy wyjeżdżali również poza Płock. W czasie prac nad *Ekoespero* otrzymali informację, że w wioskach w okolicy miejscowości Dąbrówka na Lubelszczyźnie od wielu lat funkcjonuje prężnie działająca społeczność alternatywna. Grupa z Bożewa pojechała tam i nawiązała kontakt z jej liderami. Dzięki tej wizycie członkowie *Ekoespero* mieli okazję poznać sposób funkcjonowania oraz osiągnięcia nowoosadników z kilkunastoletnim wówczas stażem. Dowiedzieli się również o istnieniu dwóch innych dużych społeczności o podobnym charakterze we wsi

Wolimierz i jej pobliżu, w Sudetach oraz w miejscowości Pupki i jej okolicach, na Warmii, a także o funkcjonowaniu międzynarodowej sieci *ekowiosek* (*Global Ecovillage Network*). Wyjazd do Dąbrówki był niezwykle ważnym wydarzeniem dla członków bożewskiej grupy. Przede wszystkim był spotkaniem z ludźmi, nie tylko podzielającymi istotną dla nich koncepcję tworzenia alternatywnych społeczności na wsi, ale wcielającymi ją w życie. Jednocześnie, bardzo mocno uświadomił im, że stanowią część większego ruchu społeczno-kulturowego. Ponadto, w związku z tym, że zdecydowali się przystąpić do organizowanej w tym czasie przez Nicole Robespierre polskiej sieci wiejskich społeczności alternatywnych (WAS), stawali się członkami pewnej struktury, dzięki czemu zyskiwali możliwość kontaktu i współpracy z ludźmi, którzy wybrali podobną ścieżkę życiową.

Jednym z efektów nawiązania współpracy z animatorką sieci WAS było umieszczenie informacji na temat *Ekoespero*, przygotowanej przez Duchewicza, w „Projekcie informatora o WAS wiejskich społecznościach alternatywnych i wiejskich ośrodkach kultury i ekologii". Warto przytoczyć jej fragmenty, ponieważ ukazują one, jak grupa postrzegała wówczas samą siebie i jak chciała, aby widzieli ją inni:

widzą siebie jako wspólnotę nieformalną i początek *ekowioski*, z niektórymi określonymi zasadami i wyrażanymi celami, np. dążenie do maksymalnej samowystarczalności.(…) ilość ludzi tworząca tę społeczność aktualnie 6 [osób – O.K.], przewidują, że w tym roku liczba mieszkańców urośnie do 10. Są młodymi ludźmi (22-24 lata), weganami, ekologami i anarchistami. Na razie mieszkają razem w ośrodku, ale planują budowę osobnych domów dla każdej rodziny (Projekt informatora… brw., bns.).

Nowoosadnicy przypisują ważną rolę walorom środowiskowym miejsca osiedlenia i jego okolicy. W autoprezentacji grupy również zostały wymienione znajdujące się w pobliżu Bożewa atrakcje przyrodnicze:

Jezioro Józefowskie, Park Krajobrazowy[25], unikatowa na Nizinie Mazowieckiej dolina o bardzo stromych zboczach. Dodatkowo, jako interesujące miejsce w okolicy wymieniono, oddalone od Bożewa o 17 kilometrów, Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu.

W opisie *Ekoespero* znalazła się również notka na temat relacji grupy z mieszkańcami wsi i okolicy. W związku z tym, że lokalna społeczność postrzegała ich jako sektę, pojawiły się trudności z akceptacją ich obecności w wiosce. Podkreślono natomiast, że mieli pozytywny kontakt z miejscową policją i lokalnymi urzędnikami (Projekt informatora… brw, bns.).

Prezentacja każdej społeczności zawierała również informację, co może ona zaoferować potencjalnemu odbiorcy swoich usług. W opisie grupy bożewskiej znalazły się: wystawa „Cyrk nie jest miejscem dla zwierząt", prelekcje na temat praw zwierząt, Wisły i esperanto. Tym, którzy byliby zainteresowani przyjazdem do Bożewa, proponowano od 20 do 30 miejsc do spania.

Od momentu przystąpienia *Ekoespero* do sieci WAS „bożewiacy" stali się jej czynnymi uczestnikami[26]. Brali udział w większości spotkań i przedsięwzięć animowanych w ramach tej organizacji. Podczas nich poznali bezpośrednio członków innych alternatywnych społeczności z Polski, a także z zagranicy. Według Duchewicza, liderzy społeczności z Dąbrówki i Wolimierza byli pod wrażeniem grupy z Bożewa. Postrzegali sposób tworzenia *Ekoespero* jako działania o wiele bardziej przemyślane, niż w przypadku ich własnych wspólnot, które powstawały w wyniku spontanicznych decyzji, związanych przede wszystkim z potrzebą ucieczki z miasta. Jako korzystne postrzegali to, że u podstaw tworzenia bożewskiej *ekowioski* leży zasadnicza, podzielana przez wszystkich uczestników idea weganizmu (potem wegetarianizmu) oraz sformułowanie zasad funkcjonowania wspólnoty. Przewidywali, że w ten sposób *Ekoespero*

[25] W informatorze nie zamieszczono nazwy parku, prawdopodobnie chodziło o Brudzieński Park Krajobrazowy.
[26] Także po późniejszych zmianach koncepcji i składu *Ekoespero*.

może uniknąć w przyszłości problemów, które stały się ich udziałem, a wiązały się ze zbyt małym zintegrowaniem nowoosadników w poszczególnych społecznościach.

Wydaje się, że aktywność bożewskich nowoosadników była dość duża, a jej spektrum szerokie. Opinie niektórych członków *Ekoespero* na ten temat, wypowiadane z perspektywy lat, są jednak zróżnicowane. Według Duchewicza, w czasie, kiedy wspólnie mieszkali w Bożewie robili bardzo dużo rzeczy, wręcz „zarzynali się" pracą. On i Pająkowski zarabiali na budowach, a jednocześnie aktywnie pracowali nad realizacją *ekowioski*, dodatkowo zajmowali się jeszcze działalnością Stowarzyszenia[27] – właściwie ciągle byli zajęci. Kowalska uważa natomiast, że raczej wydawało im się, że intensywnie działają, a tak naprawdę robili niewiele.

Przyjrzyjmy się obecnie temu jak bożewscy nowoosadnicy postrzegali swoje relacje z lokalną społecznością oraz jak, według nich, byli postrzegani przez mieszkańców wsi. Rozpocznę od prezentacji kwestii, jak do osiedlenia się ekologów odniosła się gospodyni bożewskiego gospodarstwa i członkini lokalnej społeczności – babcia Duchewicza. Według opinii wnuka, początkowo była bardzo zadowolona z ich przybycia. Cieszyła się, że osoba z jej rodziny chce pracować na roli. Wiązała z tym nadzieje, że jej podupadłe gospodarstwo zacznie ponownie dobrze funkcjonować, a zaniedbana ziemia znowu będzie uprawiana. Obecność wnuka i jego przyjaciół mogła też zapewnić starszej, schorowanej kobiecie pomoc i opiekę[28]. Z czasem jednak postawa babci Duchewicza wobec nowoosadników zaczęła ulegać zmianie, pojawiało się

[27] W tym czasie Stowarzyszenie otrzymało spore fundusze na projekt związany z działaniami na rzecz powstania parku wiślańsko-narwiańskiego. W związku z tym, trzeba było się skupić na zrealizowaniu tego przedsięwzięcia, tak by wykorzystać przydzielone środki. Absorbującą i czasochłonną pracą nad projektem zajął się przede wszystkim Duchewicz (w ramach akcji na rzecz powstania parku nadwiślańsko-narwiańskiego zorganizował m.in. pieszy obóz wzdłuż Wisły na odcinku od Nowego Dworu Mazowieckiego do Modlina). Pozostałe osoby z grupy, mimo że również włączały się w działania Stowarzyszenia, sugerowały jednak, żeby zrezygnować z angażowania się w prace z tym związane, a skupić się przede wszystkim na realizacji *ekowioski*.

[28] Było to tym bardziej istotne, że nie był jej w stanie tego zapewnić mieszkający z nią, uzależniony od alkoholu, syn.

z jej strony coraz więcej krytycznych uwag i pretensji. Przyczyniły się do tego przede wszystkim zachowania przybyszów, niezgodne z jej standardami (m.in. dziwny sposób ubierania się, nieuczęszczanie do kościoła, praca w niedzielę i święta). Zarzewiem konfliktów były również stosowane przez nich, nieznane i niezrozumiałe dla niej, ekologiczne praktyki uprawy ziemi i prowadzenia gospodarstwa. Z jej perspektywy były one nieprawidłowe, a nawet szkodliwe. Odbierała je jako przejaw złego gospodarzenia i marnotrawstwa. Na przykład, praktykę podsypywania grządek słomą, zgodnie z zasadami *permakultury*, postrzegała jako nieznajomość reguł, według których należy uprawiać warzywnik oraz wyraz niechlujności i świadectwo braku umiejętności utrzymania porządku, których będzie się musiała wstydzić przed innymi członkami wsi. W pewnym momencie, na podstawie informacji nadawanych przez stację radiową „Radio Maryja" oraz obserwacji stylu życia nowoosadników, doszła do wniosku, że stanowią oni – jak się wyrażała – *sekstę*[29]. To jeszcze bardziej zaogniło jej relację z ekologami.

Duchewicz znał niektórych mieszkańców Bożewa z okresu swojego dzieciństwa, kiedy przyjeżdżał do dziadków na wakacje. W tamtym czasie miał przede wszystkim kontakt z członkami dalszej rodziny, mieszkającymi również we wsi oraz z osobami, z którymi utrzymywali relacje jego krewni. Według niego to, że niektórzy mieszkańcy Bożewa znali go osobiście, wielu innych natomiast wiedziało, że jest członkiem rodziny mieszkanki wsi, wpływało na to, że lokalna społeczność łatwiej tolerowała obecność ekologów we wsi. Przynajmniej jeden z nich nie był dla nich osobą całkowicie anonimową i obcą.

Członkowie *Ekoespero* zgodnie twierdzili, że mieli znikomy kontakt z mieszkańcami Bożewa. Gospodarstwo Duchewiczów jest położone w

[29] Takiego terminu używała, mając na myśli sektę. Trudno stwierdzić, dlaczego stosowała zniekształconą formę tego określenia. Być może było to wynikiem występujących u niej problemów ze słuchem, może nie mogła zapamiętać prawidłowej wersji tego słowa, a być może trudność sprawiało jej jego właściwe wymówienie.

pewnej odległości od zwartej części wsi, dodatkowo oddziela je od niej lasek. Zazwyczaj spotykali miejscowych przy okazji robienia zakupów, przez niektórych byli także zabierani *na stopa*. Z niektórymi mieli częstszy kontakt, ponieważ odwiedzali oni babcię Duchewicza. Stąd np. znali sąsiadkę z pobliskiego gospodarstwa. Miała ona opinię plotkary, według ekologów, śledziła ich poczynania. Od czasu do czasu mieli do czynienia z kilkoma młodymi osobami z Bożewa, które były do nich pozytywnie nastawione i zainteresowane ich poczynaniami. Kontakty z lokalną społecznością miały jednak charakter bardzo ograniczony i sporadyczny. Generalnie ani oni, ani mieszkańcy wsi nie dążyli do zmiany tego stanu. Niekiedy zdarzało się natomiast, że osoby spośród grona odwiedzających grupę bożewską nawiązywały kontakt z członkami lokalnej społeczności. Ze strony przyjezdnych padały propozycje, żeby grupa bożewska zorganizowała coś dla lokalnej społeczności. Członkowie *Ekoespero* byli jednak przede wszystkim skoncentrowani na realizacji swojego projektu. Nie doskwierał im brak kontaktu z innymi mieszkańcami wioski, ponieważ masowo odwiedzali ich przedstawiciele ich środowiska, nie byli zainteresowani nawiązywaniem relacji z miejscowymi. Można powiedzieć, że funkcjonowali w izolacji od lokalnej społeczności, a nawet w opozycji wobec niej, ponieważ postrzegali jej członków jako reprezentantów systemu, któremu się przeciwstawiali, jako ludzi, którzy bezrefleksyjnie podporządkowują się jego zasadom. Świadomie podejmowali działania, o których wiedzieli, że mogą budzić kontrowersje wśród mieszkańców wsi i być negatywnie odbierane jako nierespektowanie obowiązujących wśród nich norm. Najbardziej jaskrawym przykładem tego typu praktyk było podejmowanie prac budowlanych i gospodarskich w niedzielę oraz dni świąteczne, np. w Boże Ciało.

Z jednej strony, o ich wykonywaniu w czasie przeznaczonym przez katolików na uczestniczenie w nabożeństwach i odpoczynek decydowały względy pragmatyczne. W związku z tym, że Duchewicz i Pająkowski w

tygodniu (łącznie z sobotą) pracowali na budowach, czas, który mogli poświęcić na prace związane z tworzeniem *ekowioski* mieli przede wszystkim w dni wolne od pracy, czyli właśnie w niedziele i święta. Z drugiej strony, decydowały o tym kwestie ideologiczne. Członkowie grupy, nie będąc katolikami, nie czuli się w obowiązku przestrzegać norm obowiązujących w lokalnej społeczności, a nawet świadomie, bo po przedyskutowaniu tej kwestii, je kontestowali, np. podejmując prace w gospodarstwie w dniu Bożego Ciała. Mieli świadomość, że takie postępowanie jest łamaniem obowiązujących zasad, ponieważ otrzymywali takie komunikaty bezpośrednio ze strony zbulwersowanej ich zachowaniem babci Duchewicza. Z dzisiejszej perspektywy, większość uczestników projektu bożewskiego uważa swoją ówczesną postawę wobec lokalnego środowiska za zasadniczy błąd.

Na pytanie: dlaczego nie zapraszali do siebie miejscowych, by propagować swoje ekologiczne idee? Duchewicz – patrząc na to z dzisiejszej perspektywy – odpowiedział, że na tamtym etapie nie mieli jeszcze niczego, co mogliby zaprezentować mieszkańcom Bożewa. Najpierw chcieli stworzyć *ekowioskę*, zrealizować swój projekt i dopiero potem przedstawiać efekty innym. Zaznaczał jednocześnie, iż miał świadomość, że miejscowych, szczególnie rolników, ich idee śmieszyłyby i z pewnością odebraliby je jako dziwactwa.

Ekolodzy wiedzieli, że we wsi ich obecność budziła emocje i wywoływała obawy. Docierały do nich informacje, że są postrzegani jako sekta. Flagę zielonego anarchizmu, wiszącą w początkowym okresie ich funkcjonowania w Bożewie, miejscowi traktowali jako tego dowód. Między innymi w związku z tym, że źle odbierano jej obecność, kiedy uległa zniszczeniu zdjęto ją i nie wieszano już kolejnej. Fakt zamieszkania z nowoosadnikami dwóch młodych kobiet wydał się również mieszkańcom wsi podejrzany i został przyjęty z dezaprobatą. Do pojawienia się

negatywnych opinii o ekologach przyczyniły się także wspomniane już wizyty policji w zamieszkiwanym przez nich gospodarstwie.

Bardzo rzadko jednak dochodziło do sytuacji, kiedy niektórzy członkowie lokalnej społeczności ujawniali bezpośrednio negatywną postawę wobec ekologów. Zdarzyło się to np. podczas jednej z nielicznych wizyt nowoosadników w miejscowym *pubie*. Kiedy tylko weszli do środka, poczuli „zagęszczenie atmosfery" (wyw. 2B). Kilku podpitych mężczyzn podeszło do nich i zaczęło szarpać męską część grupy, mówiąc, że to „za Staszka [mowa o wuju Duchewicza – O.K.] [za to – O.K.], że syf mu robimy" (wyw. 2B). Nowoosadnicy wycofali się z lokalu i wrócili do swojej siedziby. Obawiali się mimo wszystko, że podchmieleni mężczyźni przyjdą za nimi i dojdzie do awantury. Ostatecznie nic takiego się nie wydarzyło. Sytuacja ta może świadczyć o tym, że niektórzy mieszkańcy wsi byli w stanie tolerować obecność ekologów we wsi, nie życzyli sobie natomiast ich wizyt w swoim miejscu spotkań towarzyskich. Nie chcieli też mieć bezpośredniego kontaktu z ekologami, czemu wspólne przebywanie w *pubie* by sprzyjało. W ten sposób miejscowi bywalcy lokalu określili granice przestrzenne, na których przekroczenie nie dawali przybyszom przyzwolenia. Określili zarazem dzielący ich i nowoosadników dystans społeczno-kulturowy.

Zdarzyło się jednak, że kilku wrogo nastawionych mężczyzn ze wsi, będących pod wpływem alkoholu, przyszło do siedziby ekologów. Skończyło się na szarpaninie, zniszczeniu kilku rzeczy przez napastników oraz kradzieży jednego z niewielu sprzętów elektrycznych, jakie nowoosadnicy posiadali – czajnika na prąd. Wypadek ten naruszył jednak poczucie bezpieczeństwa ekologów.

Nowoosadnicy, za pośrednictwem wuja, babci oraz bywającego od czasu do czasu u nich ojca Duchewicza, dowiadywali się o plotkach krążących na ich temat we wsi. Opowiadano na przykład, że ekolodzy jeździli w nocy z dużą szybkością wozem zaprzężonym w konia. W trakcie

jazdy mieli okładać zwierzę ciągnące pojazd tak mocno, że z pyska leciało mu mnóstwo piany, a na wozie miało się palić ognisko. W innej wersji mieli jeździć nocami po okolicy czarnym dżipem. Mieli też harcować nocami przy ognisku oraz kopulować na wozie. Mówiono także, że chodzili ze świeczkami na miejscowy cmentarz. Pojawiło się również oskarżenie, że ekolodzy kradną gromnice z kościoła. Kowalska, kiedy była zabiera przez miejscowych *na stopa*, często była pytana: w jaki sposób mieszkają, w co wierzą oraz czy uprawiają wspólny seks?

Nieliczni młodzi ludzie z Bożewa, znani członkom *Ekoespero*, żalili się ekologom, że starsi nie pozwalają im na kontakt z nimi. Większość mieszkańców uważała zatem, że nie należy wchodzić w relacje z nowoosadnikami, prawdopodobnie uważano to za niebezpieczne. Dlatego, być może, jeśli ktoś to czynił, uważano to za objaw lekkomyślności lub akt odwagi. Świadczyć może o tym sytuacja, o której opowiadał Duchewicz. Pewnego razu na podwórko gospodarstwa niespodziewanie zajechały „maluchem" trzy miejscowe dziewczyny. Oznajmiły, śmiejąc się, że przyjechały zobaczyć, co oni tu robią. Następnie odjechały. Duchewicz przypuszczał, że ich „wizyta" była wynikiem zakładu o to, że odważą się wybrać do ekologów.

Zdziwienie i zainteresowanie na wsi mogły budzić, według Duchewicza, kontakty ekologów z obcokrajowcami. Wśród odwiedzających *Ekoespero* nierzadko bywały osoby z zagranicy i to z różnych państw, mówiące rozmaitymi językami. Wizyty obcokrajowców na polskiej wsi nie były w tamtym czasie (i nadal nie są) zbyt powszechnym zjawiskiem. Ponadto, w związku z tym, że ekolodzy nawiązali kontakt z różnymi zagranicznymi organizacjami zajmującymi się obroną praw zwierząt, prosząc o przesłanie materiałów na ten temat, otrzymywali wiele przesyłek spoza Polski. Listonoszka, która je doręczała, była zadziwiona miejscami pochodzenia korespondencji oraz jej ilością.

Według Duchewicza na postrzeganie grupy bożewskich ekologów przez lokalną społeczność duży wpływ miało zachowanie niektórych osób odwiedzających *Ekoespero*. Do skrajnie negatywnie ocenianych przez miejscowych, a nawet bulwersujących, należało zdjęcie przez kilka dziewczyn staników w pobliżu kościoła. Ekolodzy tworzący *Ekoespero* również negatywnie oceniają tamto wydarzenie. I to nie tylko ze względu na to, że obraziło ono mieszkańców Bożewa, ale także z powodu braku wyobraźni winowajczyń, które nie wzięły pod uwagę, że oni, jako goszczący je, poniosą konsekwencje tego zachowania. Mimo że uczestniczki zdarzenia nie miały już potem wstępu do gospodarstwa ekologów, to zła opinia, którą swoim zachowaniem wywołały, faktycznie stała się udziałem całej grupy ekologów, zarówno tych, którzy tu osiedli, jak i innych przyjeżdżających. W opinii Duchewicza, zdarzały się jednak i takie zachowania odwiedzających *Ekoespero*, które mogły wpływać pozytywnie na odbiór nowoosadników przez lokalną społeczność. Niektórzy goście byli bardzo uprzejmi, przyjaźni i otwarci w stosunku do miejscowych, byli także zainteresowani nawiązaniem kontaktu z nimi. Przypadki te nie wpływały jednak w istotny sposób na relację ekologów z lokalną społecznością. Obydwie grupy funkcjonowały przede wszystkim w izolacji od siebie.

Jesienią 1999 roku członkowie grupy uznali, że nie ma sensu spędzać nadchodzącej zimy w Bożewie, ponieważ w tym okresie nie można prowadzić żadnych prac związanych z uprawą ziemi, ani budowlano-remontowych. Istotną rolę w podjęciu tej decyzji odegrała również kwestia dokuczliwego braku środków na bieżące życie, nie mówiąc już o większych funduszach potrzebnych na realizację *ekowioski*. Zdecydowali, że opuszczą wieś, aby zarobić pieniądze na kontynuację projektu i wówczas wrócą do Bożewa. W ten sposób zakończył się etap osiadłego funkcjonowania w Bożewie, trwający w przypadku głównych pomysłodawców i realizatorów przedsięwzięcia ponad rok, a pozostałych osób kilka miesięcy.

Zimą zorganizowano spotkanie w rodzinnym domu Duchewicza w Białej. Wówczas Pająkowski poinformował, że rezygnuje z dalszego uczestnictwa w realizacji projektu bożewskiego. Zdecydowało o tym kilka kwestii. Przede wszystkim, pojawiły się zbyt duże różnice pomiędzy jego i Duchewicza wizją *ekowioski* i prowadzenia prac nad jej tworzeniem. Ekolodzy, mimo że mieli wspólne założenia dotyczące idei *Ekoespero*, różnili się w kwestiach szczegółowych, inaczej rozkładali akcenty w sprawach wcielania idei w życie. Pająkowski, podobnie jak pozostałe osoby zaangażowane w realizację projektu, postulował, aby przede wszystkim skupić się na tworzeniu *ekowioski*. Dlatego uważał, że trzeba skoncentrować się na budowaniu społeczności zintegrowanej wokół wspólnych idei, w wymiarze materialnym natomiast na budowie domów dla jej członków. Pająkowskiemu nie odpowiadało równoległe angażowanie się w działania Stowarzyszenia, na czym z kolei bardzo zależało Duchewiczowi. Pająkowski oceniał to jako niepotrzebne rozpraszanie energii niezbędnej przy tworzeniu *ekowioski*. Chciał ponadto, aby w pierwszej kolejności zająć się budową poszczególnych domów dla członków wspólnoty, a dopiero potem tworzeniem ośrodka, za czym optował drugi z liderów.

Duchewicz był zainteresowany przede wszystkim tworzeniem *ekowioski* jako egzemplifikacji społeczności alternatywnej, która stanowiłaby inspirację dla innych ludzi. Stworzenie jej nie było natomiast dla niego celem samym w sobie. Pierwszoplanową sprawą było zorganizowanie ośrodka, który stanowiłby centrum edukacyjno-kulturalne. Jego istnienie umożliwiałoby przyjmowanie osób przyjeżdżających z zewnątrz i organizowanie dla nich zajęć. W ten sposób następowałoby upowszechnianie idei alternatywnej wspólnoty. Duchewicz uważał ponadto, że ośrodek pełniłby bardzo istotną role w procesie wyłaniania członków społeczności *ekowieoski*. W okresie mieszkania w Bożewie zdarzało się, że kiedy pewne osoby deklarowały chęć współtworzenia

Ekoespero, potem jednak z różnych powodów rezygnowały z tego. Wprowadzało to zamęt w funkcjonowanie grupy. Istnienie ośrodka pozwoliłoby tego uniknąć. Aby zostać członkiem społeczności, najpierw trzeba by było przejść okres próbny. Przez rok byłoby się kimś w rodzaju rezydenta i mieszkało w ośrodku. Dopiero po tym okresie, dana osoba mogłaby zostać pełnoprawnym członkiem społeczności *ekowioskowej*. Dlatego przebudowa oboro-stodoły na ośrodek była dla Duchewicza priorytetem, a budowa domów dla poszczególnych członków społeczności stanowiła dalszą kwestią. Celem płockiego ekologa nie było wyłącznie mieszkanie na wsi. Zależało mu na tym, by łączyć je z aktywnością wykraczającą poza sprawy wspólnoty. Przede wszystkim chciał nadal brać udział w dotychczasowej działalności Stowarzyszenia. Ta odmienność stanowisk członków grupy była przyczyną wielu dyskusji i sporów jeszcze w trakcie wspólnego mieszkania w Bożewie.

Na rezygnację Pająkowskiego z udziału w realizacji bożewskiego projektu miały wpływ również inne kwestie. Doszedł do wniosku, że chce kreować alternatywną społeczność w innym regionie, zawsze marzył o *ekowiosce* w górach. Nie czuł się też związany z Bożewem żadnymi więzami, ani rodzinnymi, ani emocjonalnymi, jak miało to miejsce w przypadku płockiego ekologa. Była to dla niego wieś, jak każda inna. Był też zmęczony konfliktem z babcią przyjaciela. Dodatkowo, w tamtym czasie zdecydował, że podejmie dwuletnią naukę na Uniwersytecie Ludowym we Wzdowie (woj. podkarpackie), aby rozwijać swoje umiejętności rękodzielnicze i na tym chciał się skoncentrować. Po rezygnacji Pająkowskiego również Kowalska[30] i Olak[31] wycofały się z dalszego uczestnictwa w realizacji projektu.

[30] W 2006 roku Kowalska wraz z mężem nabyła dom we wsi Grabowo na Pomorzu i pracuje tam nad stworzeniem ośrodka ekologiczno-kulturalnego. W tym samym roku powołała do życia, wraz z innymi osobami chcącymi działać na rzecz obszarów wiejskich, Stowarzyszenie Wiejskie „Zielona Przestrzeń" Na jego stronie można przeczytać: „[Stowarzyszenie] jest niezależną organizacją pozarządową skupiającą ludzi, którym bliska jest idea zachowania tradycyjnego charakteru wsi wraz z bogatą kulturą oraz walorami przyrodniczymi, a jednocześnie aktywizacja mieszkańców i harmonijny rozwój społeczny i ekonomiczny. Marzymy, żeby każda wieś była

Dla Duchewicza rezygnacja członków grupy ze wspólnego przedsięwzięcia stanowiła duży zawód. W ten sposób upadła idea tworzenia *Ekospero* w pierwotnej wersji oraz koncepcja realizacji tego przedsięwzięcia w dotychczasowym składzie. Duchewicz nie zrezygnował, mimo wszystko, ze swych zamierzeń związanych z Bożewem. Priorytetem stała się jednak praca nad powstaniem ośrodka ekologiczno-kulturalnego. Po rozpadzie grupy Duchewicz nie wrócił na wieś. Pozostał w domu rodzinnym w Białej, gdzie pracował u ojca realizując wraz z nim zlecenia budowlane. Jednocześnie zajmował się przygotowywaniem swoich bożewskich planów i działalnością ekologiczną[32].

W maju 2000 roku Duchewicz zorganizował w gospodarstwie spotkanie (później zwane małą majówką) osób związanych z ruchem ekologicznym. Większość stanowiły osoby ze środowiska warszawskiego. Spotkanie miało bardzo kameralny charakter i spontaniczny przebieg, nie miało żadnego określonego programu. Polegało przede wszystkim na wspólnym spędzeniu wolnego czasu poza miastem, „na łonie natury". W ten sposób została zapoczątkowana tradycja organizowania w Bożewie *majówek* – cyklicznych spotkań w czasie wolnych dni majowych – która jest kontynuowana do dzisiaj. Z czasem zaczęło przyjeżdżać na nie po kilkadziesiąt osób, a ich organizatorzy przygotowywali specjalny, bogaty program. W jego ramach realizowano m.in. różnorodne warsztaty, wykłady, zawody oraz projekcje filmów. Od tego momentu rozpoczął się również nowy etap funkcjonowania bożewskiego gospodarstwa. Nie polegał on już na stałej obecności ekologów w Bożewie, tylko na okresowych przyjazdach

mikrokosmosem tętniącym życiem z zachowanymi silnymi więziami społecznymi, a wszelkie działania były pełne szacunku wobec przyrody i dorobku poprzednich pokoleń. Wierzymy, że to możliwe jeśli za naszą ideą podążą inni ludzie" (http://zielona.org/Zielona_Przestrzen).

[31] Od kilku lat mieszka i pracuje w Irlandii.

[32] Przygotowywał akcję protestacyjną przeciwko budowie stopnia na Wiśle w Nieszawie, wydał także m.in. cztery numery biuletynu bioregionalnego „Głos Ziemi Płockiej".

i realizacji imprez o określonym programie. Oprócz majówek, organizowano czasami Noc Kupały[33], a niekiedy także obozy letnie.

Duchewicz nie zrezygnował z planu, aby osiąść w Bożewie na stałe, realizacja tego zamierzenia przełożył jednak na przyszłość (przede wszystkim ze względów finansowych). Skoncentrował się natomiast na tym, by prace nad stworzeniem ośrodka w miarę możliwości postępowały oraz na tym, żeby gospodarstwo funkcjonowało jako miejsce, w którym od czasu do czasu odbywają się spotkania i wydarzenia ekologiczno-kulturalne.

W 2000 roku w działania związane z powstaniem ośrodka oraz realizacją poszczególnych imprez organizowanych w bożewskim gospodarstwie włączyła się Magdalena Wieczorek – ówczesna dziewczyna Duchewicza (od 2006 roku jego żona). Do dziś ona i płocki ekolog są głównymi animatorami bożewskiego przedsięwzięcia.

Wieczorek (obecnie Wieczorek-Duchewicz) pochodzi z Warszawy, jest psychologiem, ma również wykształcenie wokalne. Kiedy przeżywała jako nastolatka bunt przeciwko światu dorosłych, również związała się ze środowiskiem alternatywnym. Szczególnie interesowały ją kwestie demokratyzacji społeczeństwa, problematyka dotycząca ochrony środowiska oraz głęboka ekologia. W okresie licealnym i studenckim była zaangażowana w działalność nieformalnej grupy warszawskiej współpracującej z Pracownią na rzecz Wszystkich Istot. Brała udział w organizowaniu *happeningów* i akcji protestacyjnych ruchu „Zielonych". Wykorzystywała przy tym swoje uzdolnienia muzyczne, dramatyczne oraz plastyczne. Prowadziła też warsztaty kontaktu z przyrodą. Duchewicza poznała bliżej podczas organizowanej przez niego *majówki* w Bożewie, na

[33] Ze względu na naukę lub pracę uczestników nie zawsze było możliwe zorganizowanie tej imprezy w noc z 23 na 24 czerwca; odbywały się one nieraz w weekend poprzedzający najkrótszą noc w roku lub następujący po niej.

którą przyjechała wraz z innymi osobami z Warszawy związanymi z ruchem ekologicznym[34].

Jak już wspomniałam, jedną z najważniejszych imprez organizowanych prawie każdego roku w Bożewie jest *majówka*. Dla zilustrowania charakteru takiego wiosennego, kilkudniowego spotkania zamieszczam poniżej zaproszenie na jedno z nich (odbyło się ono w 2006 roku).

MAJÓWKA,

czyli kolejne Święto Wiosny

w Bożewie

30 kwiecień – 1 maj

W równonoc Zima przekazała władanie przyrodą Wiośnie. Coraz dłuższe dni powoli budzą wszelkie życie z zimowego uśpienia. My również, po pierwszych wiosennych porządkach zaczynamy przygotowania do Święta Wiosny. Jak co roku zapraszamy więc wszystkich, którym bliska jest przyroda i życie nią w zgodzie, do mazowieckiej wsi Bożewo na Majówke!

Magda i Dóhó

A CO W TYM ROKU BĘDZIE NA MAJÓWCE?

Aikido - Konrad Szymański – zamiast porannych przysiadów i pompek pouczymy się trochę sztuki japońskiej samoobrony

Wiara Słowian – Rodzimy Kosciół Polski - wykład nt. wiary rodzimowierczej i rekonstrukcja slowiańskiego obrzędu ofiary

[34] Duchewicz i Wieczorek związali się ze sobą latem 2000 roku podczas akcji protestacyjnej przeciwko budowie stopnia wodnego na Wiśle w Nieszawie, którą zorganizował „Krąg Przyjaciół Ziemi". Przedsięwzięcie polegało na tym, że grupa ekologów płynęła po Wiśle od Płocka do Włocławka tratwą, na której był umieszczony napis „stopień Nieszawa to niedorzeczna sprawa". Skład załogi w trakcie rejsu zmieniał się.

Mydło i pachnidło – Anna Szweig - wprowadzi nas w swiat **Alch**emii, czyli **al**ternatywy dla **ch**emicznych, sklepowych kosmetyków. Nie bedzie to jednak bezproduktywne gadanie o tym, ze sztuczne kosmetyki nam nie służą. Będziemy natomiast samodzielnie je produkowac w pracowni alchemicznej! Kto wie, moze poza kosmetykami uda nam się uzyskac złoto?!

Wiosenne rytmy

- chór Żaboraban w skladzie: rzekotka drzewna, zaba trawna, zaba moczarowa

- scena ogniskowa, czyli wspólne granie przy ognisku – bębny, didjeridoo, fujarki, i co kto ze sobą przywiezie...

Champions League, czyli Wiejskie Igrzyska Olimpijskie (WIO) – pierwszy test w sportowej karierze. Dyscypliny takie jak; rzut widłami do stogu siana, czy wyscigi na taczkach przyniosły slawę już nie jednemu sportsmenowi.

Trza by cos zjeść…

- wspólny wegetariański obiadek w kręgu

Filmy w stodole

fajne filmy m.in. wszystkie odcinki Mody na Sukces ;-)

Niusy z ruchu ochrony przyrody

Pracownia na rzecz Wszystkich Istot – aktualne działania, sukcesy, porażki, marzenia, itp

Strojenie wiosennego slupa Majowego

Niech wszyscy wiedzą ze rządzi kwiecista Wiosna!

“Wiążesz Wiosno piękna,

Jasne dzioneczki,

Częste deszczyki,

Wyrosłe trawy,

[35] W tekście została zachowana oryginalna pisownia.

Czerwone kwiatuszki,

Nam na wianuszki!”

Poszukiwanie Madejowego skarbu – wyczytalismy w starych księgach, że grasujący dawniej nad Skrwą zbój Madej ukrył gdzieś w pobliżu swój skarb. Podobno prowadza do niego jakieś tajemne wskazówki. Pierwszą juz mamy, ale czy uda nam się znalezc następne? Na razie cicho sza, wielu by chcialo odnaleźć zbójecki skarb.

A poza tym…

- spacery po pobliskim lesie
- wyprawy nad rzekę Skrwę – dla twardzieli kąpiel
- wylegiwanie się na łące
- dyskusje filozoficzno-polityczne

Wszystko to dzieje sie na naszej łące, przy ognisku lub w stodole (ktora z mozołem przerabiamy na ośrodek ekologiczno - kulturalny) lub nad rzeką Skrwą.

WRAŻENIA WYBRANYCH LOSOWO UCZESTNIKÓW

Jestem pierwszy raz i będę przyjeżdzac co roku – Magda Wieczorek

Ta impreza jest lepsza nawet od Zlotu Emerytów w Ciechocinku – Maxi Kaz

Nie bawiłam się tak od czasu moich Chrzcin – 46-letnia Justyna

Wszystko bylo perfekcyjnie zorganizowane - Dóhó

Stadion się chowa przy WIO – kibic Legii

Chau – pies Gryzia

Podczas Majówki powstaje taka energia, ze kury składaja po 4 jajka dziennie, a każda krowa daje 3 razy więcej mleka - sąsiadka

Takie imprezy powinny być ustawowo zabronione – poseł LPR

ADNOTACJE URZEDOWE

Uwaga! Jest to impreza nie zarobkowa. Uczestnicy opłacają bilet wstepu w wysokosci 15 zl. Pieniądze te przeznaczamy na 1 dziennie symboliczny wspólny obiad w kręgu oraz zwroty kosztów podroży dla

osób prowadzących zajęcia[35].

BAZA NOCLEGOWA

- wielogwiazdkowy hotel “Na trawie”
- hostel “Na sianie”

DOJAZD

Do Bozewa dojezdzaja autobusy PKS z Plocka lub Sierpca

TELEFON ALARMOWY:

0-604-696-759

BIURO INFORMACYJNE:

fantomo@o2.pl

Tego typu zaproszenia są rozsyłane przez organizatorów prawie każdego roku, w kwietniu, drogą elektroniczną znajomym i przekazywane dalej osobom, które mogą być zainteresowane spędzeniem w taki sposób wolnych dni maja. Na wiosenne imprezy przyjeżdżają przede wszystkim osoby z alternatywnych środowisk z Płocka, Warszawy i Torunia. Najbliżsi znajomi organizatorów zazwyczaj, w miarę możliwości, spędzają w Bożewie więcej czasu niż trwa oficjalna *majówka*, przyjeżdżają wcześniej, czasem zostają jeszcze po jej zakończeniu.

Innego rodzaju imprezami organizowanymi w Bożewie są letnie obozy. Nie mają one jednak charakteru cyklicznego, odbywają się bardzo nieregularnie. Latem 2000 roku miały miejsce dwa dwutygodniowe obozy zorganizowane wspólnie przez Duchewicza i Stowarzyszenie „Jeden Świat”. W prace związane z ich realizacją zaangażowana była również Wieczorek. W każdym z obozów brało udział piętnastu wolontariuszy pochodzących z różnych krajów Europy i z innych kontynentów. Zgodnie z zasadą obowiązującą na obozach organizowanych przez „Jeden Świat”, uczestnicy pracowali wspólnie kilka godzin dziennie przy realizacji

określonego celu, w tym wypadku nad stworzeniem ośrodka edukacyjno-kulturalnego w Bożewie. Zajmowali się tynkowaniem budynku przyszłego ośrodka, kopaniem rowu melioracyjnego, konstruowaniem pryszniców na świeżym powietrzu, budową *tipi* itp. Pozostały czas był natomiast przeznaczony na wspólną rekreację, rozmaite rozrywki oraz poznawanie ciekawych miejsc pod względem przyrodniczymi i kulturowym w okolicy[36].

W ramach współpracy osób należących do *Wiejskich Społeczności Alternatywnych* (WAS) para ekologów zorganizowała w 2004 roku obóz dla dzieci nowoosadnikow z Dąbrówki i Wolimierza. W związku z tym, że środowisko to nie dysponuje dużymi środkami finansowymi, szukano możliwości zorganizowania tanim kosztem ciekawego wyjazdu i wypoczynku latorośłom w jakimś dotychczas im nieznanym miejscu. Gospodarstwo w Bożewie idealnie się do tego nadawało. W skromnych, bardzo prostych warunkach, przy niewielkich nakładach finansowych młodzież spędziła tu prawie dwa tygodnie wakacji.

W latem w 2004 roku Duchewicz i Wieczorek zorganizowali pod egidą Mazowieckiego Oddziału Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot dziesięciodniowe warsztaty dla młodzieży pt. „Bliżej Natury". Uczestnicy mieli zapewnione noclegi i posiłki. Celem warsztatów było poznanie i nauka „tradycyjnych technik czerpiących z natury" (Zielone Brygady 2004, s. 23). Uczono się wykonywać przedmioty codziennego użytku z naturalnych materiałów, takich jak glina, wiklina i drewno.

Jak już wspominałam, dla nowoosadników z Bożewa istotną sprawą było przystąpienie do sieci *Wiejskich Społeczności Alternatywnych* (WAS). Po rozpadzie bożewskiej grupy, kontakt z liderami WAS – jako animatorzy zmodyfikowanego projektu bożewskiego – utrzymywali Duchewicz i Wieczorek. Razem aktywnie brali udział w spotkaniach oraz

[36] Obozy te nie do końca były udane. Przyczyną były nieporozumienia pomiędzy dwoma stronami organizującymi przedsięwzięcie, które dotyczyły spraw organizacyjnych i finansowych.

przedsięwzięciach realizowanych przez liderów sieci. Zorganizowali m.in. wspomniany już obóz dla dzieci nowoosadników w Bożewie. Zaprosili też na jedną z *majówek* Nicole Robespierre, główną animatorkę WAS, która zaprezentowała uczestnikom koncepcję *ekowiosek*.

Duchewicz dość krytycznie ocenia możliwości rozwoju sieci. W jego odczuciu, polskie środowiska alternatywne osiadłe na wsi, oprócz społeczności z Dąbrówki i z Wolimierza – najbardziej zaangażowanych w animowanie WAS – nie są zainteresowane podejmowaniem wspólnych inicjatyw. Z tego powodu najprawdopodobniej nie doszło do szerszego zintegrowania środowiska nowoosadników, a początkowa, dynamiczna aktywność organizacji z czasem straciła impet. Według Duchewicza niektóre z pomysłów, jakie pojawiły się w tym środowisku, są utopijne, np. wprowadzenie do społeczności wchodzących w skład sieci LETS[37]. W przeświadczeniu, że WAS się niewiele rozwija utwierdza Duchewicza to, że nie otrzymuje żadnych nowych informacji na temat przedsięwzięć realizowanych w jego ramach, ani propozycji udziału w nich.

Duchewicz od momentu wyprowadzenia się jesienią 1999 roku nie mieszkał już na stałe w Bożewie. Początkowo jakiś czas spędził w domu rodzinnym w Białej. Od jesieni 2000 roku przez kilka miesięcy funkcjonował jeżdżąc pomiędzy Warszawą, gdzie mieszkała Wieczorek i gdzie podejmował dorywcze prace, a Białą, do której przyjeżdżał, aby

[37] LETS to skrót od angielskiego terminu: Local Exchange Trading System (Lokalny System Wymiany Handlowej), rzadziej: Local Employment and Trading System (Lokalny System Zatrudnienia i Handlu lub Lokalne Ekonomie Towarowo-Spółdzielcze). LETS jest systemem, w którym osoby nim objęte wymieniają między sobą rzeczy i umiejętności, jakie posiadają, bez użycia pieniędzy, otrzymują natomiast za to punkty. „Dzięki systemowi (…), można wymieniać dobra/usługi nie tylko pomiędzy dwoma osobami, ale także w większej grupie ludzi (można np. dostać punkty za udzielenie komuś lekcji, a potem oddać te punkty za możliwość skorzystania z komputera u zupełnie innej osoby)" (http://lets.pl/). LETS przez jego zwolenników (w tym przez przedstawicieli środowisk alternatywnych) jest prezentowany jako uzupełnienie dominującego systemu ekonomicznego. W przeciwieństwie do niego, nie jest nastawiony na zysk i daje grupom, przez które jest stosowany, duży stopień niezależności od globalnego przepływu waluty. Funkcjonuje przede wszystkim w USA, Kanadzie, Australii, Nowej Zelandii oraz cześci Europy (więcej patrz: Barry, Proops 2000; http://www.gmlets.u-net.com/). W związku z tym, że większość nowoosadników skupionych w WAS to artyści lub rzemieślnicy, pula usług i towarów, które mogliby się ze sobą wymieniać jest bardzo ograniczona. Wymiana między nimi nie mogłaby objąć usług i towarów tzw. pierwszej potrzeby.

zarabiać u ojca, kiedy nie znajdował zatrudnienia w stolicy. Z czasem zamieszkał w Warszawie. Był zatrudniony przy realizacji wielkoformatowej wystawy zewnętrznej Yanna Arthusa-Bertranda pt. „Ziemia z nieba. Portret planety u progu XXI wieku", która była prezentowana w Warszawie w 2002 roku[38]. Przez jakiś czas pracował też w jednym z wegetariańskich barów sieci *Green Way*. W czasie pobytu w stolicy angażował się również w działalność Oddziału Mazowieckiego Pracownii na Rzecz Wszystkich Istot. W 2005 roku zaczął wyjeżdżać do pracy do Irlandii. Przez cały ten okres był jednak związany z Bożewem. W miarę możliwości bywał tam i prowadził dalej prace remontowe w budynku przyszłego ośrodka. Nadal z tym miejscem wiązał swoją przyszłość. Jednym z ważniejszych celów wyjazdów do pracy w Irlandii było zgromadzenie środków finansowych na budowę domu i rozwój ośrodka w Bożewie.

W 2006 roku Duchewicz i Wieczorek wzięli ślub. Był on, jak na polskie warunki, niestandardowy. Podobnie jak towarzyszące mu uroczystości weselne. Krótka wizyta w urzędzie stanu cywilnego w Białej miała charakter formalny i była tylko wstępem do najważniejszej część uroczystości, która odbyła się w Bożewie. Nowożeńcy złożyli sobie pod lipą stojącą na podwórzu gospodarstwa przysięgę małżeńską. Miała ona dla pary młodej istotniejsze znaczenie, niż słowa wypowiadane przed urzędnikiem stanu cywilnego. Impreza weselna odbywała się w drewnianej części dawnej oboro-stodoły, w której ustawiono stoły dla gości. Brali w niej udział członkowie rodziny, przyjaciele i bliscy znajomi a także najbliżsi sąsiedzi. Menu weselne było w pełni wegetariańskie, przygotowywała je specjalna firma *cateringowa* z Warszawy. Do tańca przygrywała czteroosobowa kapela z Węgajt[39].

[38] Zdjęcia wykonane z lotu ptaka prezentowały stan planety w różnych miejscach świata. Wystawa fotografii wykonanych w ramach projektu promowała idee zrównoważonego rozwoju.
[39] W jej skład wchodziło małżeństwo Sobaszków, jeden z ich synów oraz Justyna Wielgus.

W trakcie imprezy sąsiedzi Duchewiczów z własnej inicjatywy zorganizowali całą serię wiejskich zabaw weselnych. Dla zobrazowania ich charakteru przywołam opis jednej z nich. Panu młodemu zawiązano oczy, tak by nic nie mógł widzieć. Następnie przywiązano mu kiełbasę na sznurku w ten sposób, że zwisała mu nisko między nogami. Zadaniem panny młodej było takie prowadzenie męża, by trafił kiełbasą do postawionego na ziemi słoika. Treści seksualne tej zabawy są bardzo czytelne. Zaaranżowanie swoich gier weselnych przez sąsiadów w ramach odmiennej konwencji weselnej (gdzie inne były dania, wnętrze, styl zabawy itd.) można interpretować jako gest zaproszenia do swojego świata kulturowego kogoś obcego. Było ono również formą odwzajemnienia daru, jakim było zaproszenie na ślub i wesele ekologów. Zgoda pary młodej na uczestnictwo w tych zabawach była natomiast przyjęciem tego daru, a więc kolejną nicią budującą związek między sąsiadami na poziomie symbolicznym. Była ona również manifestacją otwartości w stosunku do sąsiadów, a pośrednio innych członków bożewskiej społeczności, którą reprezentowali oni na weselu. Warto zwrócić uwagę, że przystanie państwa młodych, będących wegetarianami, na użycie kiełbasy jako rekwizytu zabawy, było rodzajem ustępstwa z ich strony na rzecz budowania dobrosąsiedzkich relacji.

Małżonkowie mają świadomość, że mieszkańcy Bożewa postrzegają ich jako *innych*. Są jednak przekonani, że stosunek lokalnej społeczności wobec nich zmienił się od czasu, kiedy Duchewicz mieszkał w Bożewie wraz z grupą ekologów i nikt z nich nie był zainteresowany nawiązywaniem kontaktu z mieszkańcami wsi. Ich zdaniem, istotną rolę w zmianie postawy mieszkańców wobec nich odegrała zmiana stosunku ich samych do wioskowej społeczności oraz zawarcie przez nich małżeństwa. Duchewicz i Wieczorek-Duchewicz nie izolują się, są zainteresowani nawiązywaniem kontaktu, sami go inicjują. Najlepszym przykładem tego było zaproszenie sąsiadów na ślub i wesele. Szczególnie uwrażliwiona na te

kwestie jest Wieczorek-Duchewicz. Wychodzi ona z założenia, że trzeba dać się ludziom we wsi poznać, „niech myślą, że jestem inna, ale znana, a nie obca" (wyw. 3B). Największy i bardzo sympatyczny kontakt mają z jednymi z sąsiadów. Nawiązali z nimi nawet bliższą współpracę: dzierżawią im swoją ziemię.

Zdaniem Duchewicza i Wieczorek-Duchewicz, wieś czerpie pewne korzyści z inicjatyw podejmowanych przez nich w Bożewie. Przede wszystkim podkreślali dwa aspekty: ekonomiczny oraz poznawczy. W czasie *majówek*, ze względu na dużą liczbę przyjezdnych, którzy robią zakupy, znacznie rosną obroty lokalnych sklepów. Dzięki działalności pary ekologów bywają we wsi obcokrajowcy, mieszkańcy mają więc rzadką okazję zetknąć się z reprezentantami różnych kultur. Jak to określiła Wieczorek-Duchewicz: „wieś się dzięki nam wentyluje" (wyw. 3B).

Duchewicz i Wieczorek-Duchewicz planują osiedlić się na stałe w Bożewie. Trudno jednak określić, kiedy to nastąpi. Aktualnie oboje przebywają w Dublinie. Plan z szybkim zarobieniem pieniędzy w Irlandii niestety nie udał się. Dlatego na razie nie decydują się na powrót do Polski. Nadal gromadzą środki finansowe na realizację swoich bożewskich marzeń. On zarabia, wykonując na terenie Irlandii prace remontowo-budowlane. Jednocześnie cały czas jest zaangażowany w działalność ruchu ekologicznego. Wraz z dwoma innymi ekologami przebywającymi na Wyspach założył i prowadzi Fundację „Dzika Polska". Jej celem jest promowanie polskiej przyrody i działanie na rzecz jej ochrony, m.in. wspiera ona finansowo kampanię w obronie Tatr, Puszczy Białowieskiej, Rozpudy. Jej członkowie organizują w Dublinie wystawy, prezentacje multimedialne na temat ochrony środowiska w Polsce, a także akcje uliczne związane z tymi kwestiami. W tej chwili pracują nad organizacją

wielkoformatowej wystawy zewnętrznej, która będzie prezentować fotografie wykonane z lotu ptaka, dokumentujące stan terytorium Polski[40].

Wieczorek-Duchewicz po ślubie początkowo została w Polsce. Z czasem jednak zdecydowała się dołączyć do męża i również wyjechała do Irlandii, mimo że utrudnia jej to udział w ważnych przedsięwzięciach, np. nie jest już w stanie angażować się w działalność grającego afro-kubańską muzykę zespole ODO IRAWO, którego jest wokalistką[41]. W Dublinie zajęła się wydawaniem bezpłatnej anglojęzycznej gazety *Polish Neighbour*[42] na temat Polski i Polaków, adresowanej do mieszkańców Irlandii. Jest redaktor naczelną tego pisma. Planuje założenie fundacji, która będzie zajmować się kreowaniem i promocją pozytywnego wizerunku Polski i Polaków za granicą.

Małżeństwo Duchewiczów planuje po powrocie do Polski postawić na miejscu zrujnowanego budynku mieszkalnego w Bożewie nowy dom z gliny, do którego budowy i eksploatacji będą wykorzystywane ekologiczne technologie. W dawnej oboro-stodole zamierzają prowadzić ośrodek kulturalno-ekologiczny, w którym będą odbywać się różnego rodzaju warsztaty. Wieczorek-Duchewicz, która chce nadal działać jako wokalistka i ma liczne kontakty w środowisku muzycznym, chciałaby również, by były tam realizowane projekty muzyczne. Sala, która już powstała w budynku dawnej oboro-stodoły, po wyposażeniu jej w odpowiednią podłogę, będzie miała odpowiednie warunki akustyczne, by organizować w niej koncerty. Można by także w ośrodku zorganizować studio nagraniowe i nagrywać płyty.

[40] Pomysł został zainspirowany projektem fotograficznym Yanna Arthusa-Bertranda pt. „Ziemia z nieba. Portret planety u progu XXI wieku". W przypadku wystawy organizowanej przez polskich ekologów zdjęcia będą prezentować miejsca wyłącznie z Polski.

[41] Więcej informacji na temat formacji patrz: http://www.myspace.com/odoirawo.

[42] Gazeta jest wydawana od lutego 2007 roku, początkowo jako miesięcznik, przez jakiś czas ukazywała się nieregularnie, obecnie jest dwumiesięcznikiem. Jej „celem jest prezentacja naszego kraju – kultury, walorów turystycznych, biznesu, historii, znanych postaci oraz aktualnych wydarzeń. Magazyn stanowi również niezależne medium promujące polskie firmy w Irlandii. Jest dostępny w ponad 150 miejscach w Dublinie i innych dużych miastach Irlandii" (Wieczorek-Duchewicz http://www.goldenline.pl/forum/polscy-aktywisci-w-irlandii/186180).

Małżeństwo nie myśli już o budowie kilku domów dla nowoosadników na należącej do nich ziemi. Nie chcą też parcelować jej, jak zamierzano to zrobić w okresie tworzenia projektu *ekowioski* przez Duchewicza i Pająkowskiego. Obecnie Duchewicz i Wieczorek-Duchewicz wiele z ówczesnych planów postrzegają jako utopijne, trudne do zrealizowania we współczesnym świecie. Zależy im natomiast na tym, żeby w pobliżu ich terenu osiedlali się ludzie podobnie do nich myślący, związani z ruchem ekologicznym i zainteresowani realizacją ideału życia blisko przyrody. Uważają, że są na to szanse, ponieważ od czasu do czasu we wsi pojawiają się oferty sprzedaży ziemi. Niedawno sami nabyli kilkadziesiąt arów nad pobliską rzeką po to, by mogli organizować w ramach działalności swojego ośrodka spływy kajakowe. Duchewiczowie są zainteresowani zakupem kolejnych gruntów w Bożewie, myślą o tym, by później odsprzedać je znajomym zainteresowanym zamieszkaniem we wsi. W opinii Duchewiczów, jeśli dojdzie do osiedlenia się innych nowoosadników w Bożewie, ośrodek, który chcą prowadzić mógłby służyć również im, a nie tylko osobom przyjeżdżającym z zewnątrz.

Idąc tropem Pierre'a Bourdieu, można by pokusić się o wyodrębnienie na użytek tej pracy *pola*, o którym sam badacz nie wspomina, a mianowicie *pola ekologicznego*, gdzie stawką, o którą toczy się gra jest ochrona przyrody. *Pole* to, w porównaniu z innymi *polami*, w społeczeństwie polskim ma bardzo małą moc oddziaływania. Rzadko się zdarza, by wypracowane w jego ramach definicje sytuacji, problemów stały się obowiązującymi w innych *polach*. Koszty działań ludzi, które ponosi środowisko są ciągle uznawane za mało istotne, a nawet śmieszne. Graczami zaangażowanymi w toczącą się w *polu ekologicznym* grę są ekolodzy (niektórzy z nich pracują w organizacjach o profilu ekologicznym, inni są ich członkami, jeszcze inni niezrzeszonymi sympatykami) i wszystkie osoby, które są przekonane, że podejmowanie i prowadzenie działań na rzecz ochrony przyrody ma sens.

Cel uczestników *pola ekologicznego* brzmi tak samo: działania na rzecz ochrony przyrody, ale to, jak się go rozumie oraz jak definiuje się sposoby jego osiągania, jest postrzegane często odmiennie. Z tego powodu na przykład wyróżnia się nurt koncentrujący się na zwalczaniu skutków niszczenia przyrody oraz drugi, nastawiony na zajmowanie się eliminacją przyczyn, zwany ekologią głęboką. Pierwszy stanowi dominantę w *polu ekologicznym*. Dysponuje on wyższym kapitałem wszystkich rodzajów i ma większą moc definiowania problemów ekologicznych w dyskursie społecznym oraz określania sposobów ich rozwiązywania, niż drugi nurt. Ten, natomiast, który dąży do zwalczania przyczyn kryzysu ekologicznego znajduje się na marginesach *pola ekologicznego*. Krytykuje on i podważa dominującą ekologię, chce stanowić dla niej alternatywę.

Nowoosadnicy i duża część ich gości są zaangażowani właśnie w ten nurt. Małżeństwo ekologów, organizując spotkania w Bożewie, przyczynia się do konsolidowania środowiska dotychczasowych graczy zaangażowanych w nurt alternatywny *pola ekologicznego*. Ekolodzy „wciągają" do gry również nowych graczy, przekonując ich w Bożewie do prawomocności swoich definicji ochrony środowiska. W ten sposób zachodzi poszerzanie granic *pola ekologicznego*. Dzieje się to jednak poprzez angażowanie osób przybywających z zewnątrz. Nie powiększa się natomiast *pola* przez włączanie do niego mieszkańców wsi. Wysiłek, który trzeba by w to włożyć byłby prawdopodobnie bardzo duży, efekty natomiast niewielkie. Z punku widzenia graczy próba angażowania do gry osób sceptycznie nastawionych do ekologii byłaby nierozsądnym marnotrawieniem potencjału *pola*. Ekolodzy zdają sobie sprawę z niewielkiej popularności koncepcji głębokiej ekologii w polskim społeczeństwie, z niszowości swoich idei. Nie łudzą się, że mieszkańcy Bożewa przyjeliby je inaczej, niż większość Polaków. Można stwierdzić, że dla ekologów lepszą strategią jest niezapraszanie mieszkańców wsi do podejmowania wspólnych działań na rzecz ochrony środowiska, niż

skierowanie takiego zaproszenia i otrzymanie odpowiedzi odmownej. Brak ich udziału w mniejszym stopniu osłabia potencjał *pola ekologicznego*, niż świadome odrzucenie zaproszenia do uczestnictwa w nim.

Pomysł osiedlenia się nowoosadników w Bożewie został zainicjowany w 1999 roku. Do tej pory realnie realizowany był ponad rok. Od tamtego czasu jego koncepcja ewoluowała, zmieniał się również skład osób biorących w nim udział. Nie zrezygnowano z niego, ciągle jednak jest on w stadium urzeczywistniania.

WIZERUNEK NOWOOSADNIKÓW W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

W tym podrozdziale postaram się odpowiedzieć na pytania: Jak członkowie lokalnej społeczności Bożewa postrzegają nowoosadników, którzy od około dziesięciu lat funkcjonują w ich wsi i starają się stworzyć tam ośrodek ekologiczno-kulturalny? Czy ich znają? Czy mają z nimi kontakt? Co wiedzą na ich temat? Czy znają ich cele, idee? Jeśli tak, to co o nich sądzą? Jak interpretują i oceniają ich obecność w Bożewie? Czy odgrywa ona jakąś rolę w ich własnym życiu? Czy ma wpływ na funkcjonowanie wsi? Czy mieszkańcy wioski mają określone oczekiwania w stosunku od ekologów? Jeśli tak, to czego one dotyczą?

Projekt osiedlenia się nowoosadników w Bożewie jest realizowany prawie od dekady. Bożewski projekt nowoosadniczy różni się jednak pod względem temporalnym od dwóch pozostałych przedsięwzięć prezentowanych w tej pracy. Nie należy do zamkniętej przeszłości, jak inicjatywa lucimska. Nie stanowi także przedmiotu codziennego doświadczenia mieszkańców miejscowości, w której funkcjonują nowoosadnicy, jak ma to miejsce w Węgajtach. Członkowie lokalnej społeczności w Bożewie doświadczają obecności i aktywności alternatywnych osadników okresowo. Może ona jednak stać się ich udziałem w szerszym zakresie w przyszłości. Kwestie te mogły mieć wpływ na kształt i treść narracji moich bożewskich rozmówców.

Należy podkreślić, że odpowiedzi mieszkańców Bożewa na propozycję rozmowy na temat ekologów były w przeważającej mierze odmowne. Można powiedzieć, że w porównaniu z reakcjami, z jakimi spotkałam się w Lucimiu oraz w Węgajtach, proporcje były odwrotne: osoby, które wyraziły zgodę na wywiad stanowiły mniejszość. Większość mieszkańców Bożewa nie chciała rozmawiać o ekologach. Najczęściej mówiono: „nie wiem”, „nie mam nic do powiedzenia”, „ja się tymi sprawami nie interesuję”, „nie znam ich”. W ten sposób starano się uciąć

możliwość prowadzenia rozmowy. Z jakiegoś powodu kwestia ekologów budziła wśród niektórych mieszkańców Bożewa niechęć i nieufność, a proponowany temat okazywał się być niewygodnym[43].

Wiele osób, które zgodziły się na rozmowę, nie życzyło sobie, żebym rejestrowała ją na dyktafonie. W związku z tym, po kilku nieudanych próbach, zrezygnowałam z nagrywania wywiadów, poprzestając na ich ręcznym zapisywaniu. Niektóre osoby prosiły jednak również, bym nie notowała pewnych fragmentów ich wypowiedzi. Ze względu na niechęć rozmówców w stosunku do dokumentowania naszych spotkań, zrezygnowałam również z korzystania z aparatu fotograficznego.

Przyczyną uprzedzenia interlokutorów wobec rejestrowania ich wypowiedzi oraz wizerunków mógł być poruszany temat. Wpływ na to miały prawdopodobnie również złe skojarzenia wywołane tym, w jaki sposób wykorzystywane są materiały zarejestrowane takimi metodami w życiu publicznym (afery z taśmami dotyczące polityków, manipulacje medialne, kreowanie sensacji itp.). *Mass media* przynoszą wiele informacji na ten temat. Rozmówcy mogli mieć poczucie ryzyka, że ich wypowiedzi oraz wizerunki mogą zostać wykorzystane w sposób, który może zaowocować negatywnymi dla nich konsekwencjami.

Wielu spośród mieszkańców, którzy zgodzili się na udzielenie wywiadu, również spośród tych, którzy nie podjęli rozmowy, dość często wskazywało na osoby, będące – w ich mniemaniu – w stanie powiedzieć coś więcej na temat ekologów. Wymieniano przede wszystkim dwie rodziny mieszkające w bezpośrednim sąsiedztwie gospodarstwa nowoosadników oraz dwie żyjące we wsi krewne Duchewicza. W pierwszym wypadku o posiadaniu wiedzy miał decydować kontakt

[43] Do wątku niechęci dużej części mieszkańców Bożewa w stosunku do wypowiadania się na temat ekologów wrócę po przedstawieniu narracji tych członków lokalnej społeczności, którzy zgodzili się na udzielenie wywiadów. Myślę, że interpretacja przyczyn i znaczenia niechęci do wyrażania opinii o przybyszach oraz uwzględnienie tego w prezentacji obrazu nowoosadników widzianego z perspektywy społeczności lokalnej jest możliwe dopiero w kontekście narracji, które zostały przeze mnie zebrane.

wynikający z bliskości zamieszkania, w drugim – relacja rodzinna łącząca wskazywane kobiety z płockim ekologiem. Tym razem jednak, w przeciwieństwie do sytuacji w Lucimiu i Węgajtach, można było odnieść wrażenie, że nie chodzi wyłącznie o skierowanie mnie do osób, które dysponują największą wiedzą na interesujący mnie temat. W wielu przypadkach była to strategia, która miała odwrócić moją uwagę od aktualnego rozmówcy, zwolnić go z wypowiadania własnej opinii, dawała mu również szansę na szybkie zakończenie rozmowy.

Prawie nikt z moich rozmówców, opowiadając o ekologach, nie mówił o nich jako o osobach, które mieszkałyby w Bożewie przez dłuższy okres. Kiedy pytałam wprost: czy ktoś z nich mieszkał tu na stałe, reagowano zdziwieniem i odpowiadano z przekonaniem, że nigdy nie miało to miejsca. W odczuciu większości mieszkańców Bożewa ekolodzy wyłącznie bywają w ich miejscowości. Wielu twierdziło, że przyjazdy ekologów rozpoczęły się kilka lat temu, niektórzy określali to nawet dokładniej mówiąc o dziewięciu latach. Od tamtej pory przyjeżdżają tu co jakiś czas, spędzają kilka dni, tydzień, czasem miesiąc i wyjeżdżają. Pierwszy raz w roku pojawiają się zawsze wiosną, podczas wolnych dni majowych. Te przyjazdy od momentu pojawienia się ekologów w Bożewie odbywają się regularnie co roku. Według niektórych mieszkańców, przyjeżdża na nie po trzydzieści – czterdzieści osób, w opinii innych, liczba przyjeżdżających zmieniała się. Początkowo przyjeżdżały małe, kilkunastoosobowe grupki, z czasem ich liczba powiększała się, a obecnie dochodzi nawet do osiemdziesięciu osób. Po majówce ekolodzy przyjeżdżają do Bożewa również w czasie wakacyjnym, niekiedy jesienią. Te pobyty nie mają już jakiegoś stałego rytmu, określonych terminów. Zawsze jednak są krótkotrwałe. A zatem, około półtoraroczny okres spędzony przez Duchewicza i Pająkowskiego w bożewskim gospodarstwie – tak istotny dla obu ekologów – nie zaistniał w świadomości większości mieszkańców wioski. Podobnie ma się rzecz z jeszcze krócej trwającym

okresem zamieszkania w wiosce Kowalskiej i Olak. Wyjątek na tym tle stanowiły opinie członków rodziny, która mieszka w sąsiedztwie gospodarstwa ekologów. Wyłącznie oni wiedzieli, że Duchewicz wraz z kolegą mieszkali tu prawie dwa lata. Co ciekawe, inni sąsiedzi, mieszkający najbliżej posesji Duchewiczów, twierdzili, tak samo, jak większość mieszkańców Bożewa, że ekolodzy nigdy nie funkcjonowali tu przez dłuższy okres.

Można by przyjąć, że nie zdawano sobie sprawy z tego, iż członkowie *Ekoespero* osiedlili się w wiosce, ponieważ gospodarstwo, które stało się ich siedzibą jest oddalone od zwartej części wsi. Taka interpretacja wydaje się jednak być chybiona. Prawie niemożliwe jest, aby w niewielkiej wioskowej społeczności nie dostrzeżono osiedlenia się nowych osób. Zupełnie wykluczone natomiast jest, aby nie zarejestrowali tego wszyscy najbliżsi sąsiedzi. A jednak nawet zdecydowana większość osób należących do tej grupy zgodnie twierdziła, że żaden z ekologów nie mieszkał tu przez dłuższy okres. Można przypuszczać, że fakt egzystowania czworga nowoosadników w Bożewie nie został zinterpretowany przez mieszkańców w kategoriach osiedlenia się, ponieważ trwał zbyt krótko. Tym bardziej, że nawet wówczas, kiedy nowoosadnicy traktowali gospodarstwo w Bożewie jako swój dom, co jakiś czas stąd wyjeżdżali. Zasadnicze znaczenie dla kształtowania się w świadomości mieszkańców wsi obrazu sposobu funkcjonowania nowoosadników w Bożewie miały kilkudniowe wizyty dużej liczby ekologów. Były one bardziej spektakularne i odczuwalne przez lokalną społeczność, niż obecność – nawet długotrwała – pojedynczych osób, z tego względu też zostały zapamiętane. W ten sposób okresowe wizyty stały się jedyną – w opinii rozmówców – formą obecności ekologów w Bożewie. Dla członków lokalnej społeczności, poza jedną rodziną sąsiadów, Duchewicz wraz z innym osobami współtworzącymi *Ekoespero*, podobnie jak wszyscy inni przyjeżdżający do Bożewa ekolodzy, mają wyłącznie status gości, a nie mieszkańców wsi.

Prawie wszyscy członkowie lokalnej społeczności, z którymi rozmawiałam byli zorientowani, że jeden z ekologów, organizator bożewskich spotkań, jest wnukiem mieszkanki wsi[44]. Nie wszyscy jednak znali jego nazwisko. Przypuszczali natomiast, że właśnie ze względu na więzi rodzinne doszło do tego, że ekolog zaczął urządzać w gospodarstwie swojej babci zjazdy osób mających podobne zainteresowania. W ten sposób Bożewo stało się miejscem spotkań tego środowiska. Innego uzasadnienia wyboru swojej wsi na miejsce spotkań nie znajdowali.

Widoczna jest gradacja stopnia znajomości osoby samego Duchewicza. Część z mieszkańców wioski zna bezpośrednio ekologa (są to na przykład jego krewni oraz najbliżsi sąsiedzi, którzy pamiętają go jeszcze z czasów, kiedy przyjeżdżał tutaj jako dziecko), wielu zna go wyłącznie z widzenia. Tak jest przede wszystkim w przypadku sprzedawczyń ze sklepów oraz mieszkańców domów usytuowanych przy drodze wiodącej do gospodarstwa Duchewiczów. Duża część natomiast wie o istnieniu tej osoby ze słyszenia, nie byłaby jednak w stanie jej rozpoznać spośród innych przyjeżdżających do Bożewa ekologów. Dotyczy to szczególnie ludzi mieszkających z dala od części wsi, w której jest usytuowane gospodarstwo Duchewiczów, a także od centrum miejscowości oraz tych, którzy osiedlili się w wiosce w ciągu ostatnich kilku lat.

Większość członków lokalnej społeczności, z którymi rozmawiałam wie, że Duchewicz niedawno się ożenił. Osoba jego żony jest im znana w mniejszym stopniu niż on. Przede wszystkim znają ją członkowie rodziny i najbliżsi sąsiedzi, którzy wyrażali się o niej w samych superlatywach. Co ciekawe, według członków jednej z sąsiedzkich rodzin Wieczorek-Duchewicz miała ukończyć studia o profilu ekologicznym, to uzasadniało jej zainteresowanie ekologią i zajmowanie się tymi kwestiami w Bożewie.

Mieszkańcy orientują się, że istnieje główny organizator spotkań ekologów. Wiedzą, jakie są jego związki z Bożewem, a także, że wynikają

[44] Pani Duchewicz zmarła w 2007 roku.

one z powiązań familijnych. Postacie aktualnych animatorów bożewskich przedsięwzięć ekologicznych: Duchewicz i jego żona nie były jednak jakoś specjalnie eksponowane w narracjach większości członków lokalnej społeczności. Postrzegano ich łącznie z pozostałymi ekologami, włączano do szerszej zbiorowości. Prawdopodobnie małżeństwo nie wybija się tak mocno na tle grupy, ponieważ nie przebywa w Bożewie na co dzień. Nawet jeśli jest tu częściej niż inni ekolodzy, to jednak, tak samo jak oni, przyjeżdża tu wyłącznie na jakiś czas. Ich postacie mają bardziej spersonalizowany charakter jedynie w narracjach najbliższych sąsiadów i krewnych. Niektóre z ich opowieści dotyczyły konkretnie Duchewicza i Wieczorek-Duchewicz. Ponadto rozmówcy, mówiąc o nich, operowali ich imionami.

Nikt nie wspominał natomiast w jakiś szczególny sposób o osobach mieszkających czasowo w Bożewie, zaangażowanych w tworzenie *Ekoespero*. Jedynie członkowie jednej rodziny sąsiedzkiej mówili o Pająkowskim, przy czym nie używali ani jego imienia, ani *ksywki*, określali go mianem „kolega Mariusza” (wyw. 18B). Świadczy to również o tym, że okres mieszkania ekologów w Bożewie nie zaznaczył się wyraźniej w pamięci mieszkańców wsi oraz o tym, że osoby tworzące swojego czasu *Ekoespero* zostały potraktowane na równi z pozostałymi przyjeżdżającymi do wioski ekologami.

Członkowie lokalnej społeczności określali Duchewicza i jego krąg mianem ekologów. Istotną kwestią jest to, w jaki sposób uzasadniali stosowanie tej nazwy. Niektórzy twierdzili, że sami przybysze używali wobec siebie tego terminu, oni natomiast tylko przejęli ich nomenklaturę. Inni tłumaczyli to, wskazując na pewne zachowania przyjezdnych, które miały świadczyć o byciu ekologiem. Najczęściej mówiono o tym, że ekolodzy nie używali foliowych toreb, tzw. reklamówek, przy robieniu zakupów w miejscowych sklepach. Zawsze odmawiali ich przyjęcia i pakowali zakupione towary do przyniesionych ze sobą toreb wykonanych z

materiału. Praktyka ta była wymieniana jako znacząca prawdopodobnie z kilku powodów. Przede wszystkim występowała wśród przyjeżdżających do gospodarstwa Duchewicza powszechnie. Jednocześnie była odmienna od zwyczajów miejscowych klientów. Ponadto była jedną z niewielu praktyk przyjezdnych osób, którą mieszkańcy mogli bezpośrednio obserwować. Przestrzeń lokalnych sklepów to właściwie jedyne miejsca we wsi, gdzie dochodzi do spotkań członków obydwu środowisk. W dyskursie związanym z ochroną środowiska, znanym członkom lokalnej społeczności z *mass mediów*, a młodszym również dzięki edukacji szkolnej, rezygnacja z używania trudnych do utylizowania foliowych toreb na rzecz opakowań wielokrotnego użytku jest prezentowana jako jeden z elementów ekologicznego stylu życia. Jedna ze sprzedawczyń zwróciła uwagę, że przybysze nie kupowali krojonego chleba. Przypuszczała, że wiązało się to również z potrzebą uniknięcia zakupu produktu zapakowanego w folię, skoro istnieje możliwość jego nabycia bez tego rodzaju opakowania.

Inną, wymienianą przez mieszkańców Bożewa praktyką konsumencką, która miała uzasadniać określanie przybyszów mianem ekologów, było kupowanie przez nich bardzo dużej ilości warzyw i owoców. Wielu rozmówców mówiło ze śmiechem, że kiedy przyjeżdżają ekolodzy, to wykupują wszystkie jarzyny w lokalnych sklepach. W dyskursie kultury popularnej na temat kuchni przewija się niejednokrotnie pogląd głoszący, że warzywa są zdrowe i że powinno się jeść ich jak najwięcej. Mieszkańcy Bożewa, mimo że w ich własnej diecie, podobnie jak w przypadku większości Polaków, mięso stanowi podstawowy i pożądany składnik, a warzywa są jedynie dodatkiem, znają tę opinię. Dlatego nabywanie i spożywanie przez przybyszów dużej ilości warzyw mogło wywoływać u nich ciąg skojarzeń: zdrowa dieta – zdrowy styl życia. Dodatkowo ten łańcuch asocjacji mógł być łączony z hasłem: ekologia, ponieważ na poziomie kultury dominującej to, co ekologiczne jest prezentowane również jako zdrowe.

Największą możliwość obserwacji rodzaju zakupów dokonywanych przez Duchewicza i jego gości miały, z racji wykonywanej pracy, sprzedawczynie lokalnych sklepów. Jedna z nich zwróciła uwagę, że niestandardowej, jak na lokalne warunki, ilości kupowanych jarzyn towarzyszył jednocześnie brak zainteresowania nabywaniem mięsa i wędlin. Stąd m.in. pojawiła się wśród mieszkańców Bożewa wiedza o tym, że przybysze są wegetarianami. W kulturze popularnej dieta wegetariańska niejednokrotnie również prezentowana jest w kontekście zdrowego sposobu odżywiania się i ekologii.

Przekonanie o tym, że organizator spotkań w Bożewie i grono osób przyjeżdżających do niego to ekolodzy zostało potwierdzone przez relacje medialne w 2007 roku. Sąsiedzi Duchewicza opowiadali o tym, że niektórzy mieszkańcy wsi widzieli go w telewizyjnej relacji na temat protestów ekologów przeciwko budowie obwodnicy dla Augustowa przez dolinę Rozpudy[45]. Prawdopodobnie zauważono też podobieństwo w wyglądzie i stylu ubierania się pokazywanych w TV protestujących i osób przyjeżdżających do Bożewa.

Jedna z mieszkanek wsi, odnosząc się do relacjonowanego przez media sporu wokół obwodnicy Augustowa, wyraziła negatywną opinię na temat ruchu ekologów w ogóle: tam „ludzie giną, a oni protestują" (wyw. 12B). Wypowiedź ta świadczy o tym, że stanowisko obrońców doliny Rozpudy nie zdobyło jej uznania, a ich argumenty nie przekonały jej. Ponadto rozmówczyni przytoczyła opowieść o jednym z ekologów, który miał jakoby przyjechać na akcję protestacyjną autem i przywieźć ze sobą rower, którego używał dopiero na miejscu protestu. Według niej, skoro protestuje przeciwko budowie drogi dla samochodów, nie powinien w ogóle używać tego środka transportu: „Cwaniaczek, niech zasuwa rowerem, jak jest ekologiem" (wyw. 12B). Historia ta miała dowodzić cynizmu i

[45] Mowa o głośnych protestach z 2007 przeciwko niszczeniu doliny Rozpudy. Problem nadal nie został rozwiązany.

zakłamania środowiska ekologów. W związku z tym, że Duchewicz i ci, którzy przyjeżdżają do jego bożewskiego gospodarstwa uważani są za osoby związane z tym ruchem, można tę opinię uznać za dotyczącą również ich.

Komentując stosowanie wobec przybyszów nazwy ekolodzy, mieszkańcy niekiedy poddawali w wątpliwość słuszność jej użycia, ponieważ – w ich odczuciu – zachowania przyjeżdżających nie są adekwatne do tego miana. Dobrym przykładem takiego stanowiska jest opinia jednej z mieszkanek, która stwierdziła, że prawdziwy ekolog zajmuje się sprzątaniem swojego naturalnego otoczenia. Dlatego od przyjeżdżających, określających się jako ekolodzy, oczekiwałaby, że wysprzątają na przykład zaśmiecone rowy w Bożewie, „a nie przyjeżdżają się tu tylko bawić" (wyw. 12B). Przywołana wypowiedź przemawia za tym, że wśród mieszkańców Bożewa funkcjonuje, charakterystyczne dla kultury dominującej, wyobrażenie o ekologu jako o kimś, kto zajmuje się przede wszystkim utrzymaniem w czystości środowiska naturalnego, likwidowaniem zanieczyszczeń, m.in. poprzez sprzątanie śmieci. Członkowie lokalnej społeczności posiadają zatem pewne wyobrażenie na temat ekologii oraz tego kim jest ekolog i jak powinien się zachowywać. Jest ono kształtowane przede wszystkim na podstawie informacji czerpanych z mediów. Tworzą je m.in. doniesienia na temat spektakularnych, głośnych akcji, takich jak np. „Sprzątanie Świata". Zwolennicy ekologii głębokiej, do których należy Duchewicz oraz krąg ludzi odwiedzających jego gospodarstwo, uważają sposób myślenia wyrażony w wypowiedzi mieszkanki Bożewa za charakterystyczny dla krytykowanej przez nich ekologii płytkiej, która skupia się wyłącznie na zwalczaniu skutków, a nie przyczyn negatywnego oddziaływania człowieka na środowisko[46].

[46] W tym miejscu odwołuję się do podziału ekologii na ekologię płytką (niekiedy zwaną też *ekologią plastykową*) i ekologię głęboką, która została obszerniej zaprezentowana we wcześniejszej części pracy.

Dla mieszkańców, którzy znają działalność Muzeum Wsi Mazowieckiej w niedalekim Sierpcu, również ta instytucja stanowi autorytet i źródło informacji na temat różnorakich technik ekologicznych. Jak powiedziała jedna z mieszkanek, jeśli interesuje mnie ekologia to właśnie tam powinnam się udać i obejrzeć pokazy, które są organizowane w skansenie, bo „tam [to – O.K.] wszystko jest naturalne, wykonywane dawnymi technikami, bez udziału maszyn" (wyw. 12B), a nie zajmować się gospodarstwem Duchewicza, które w jej odczuciu z ekologią nie ma nic wspólnego.

Innym przykładem poddawania w wątpliwość adekwatności nazwy ekolodzy w stosunku do osób odwiedzających Duchewicza była wypowiedź sprzedawczyni z jednego z lokalnych sklepów. Kobieta uważała, że skoro przyjeżdżający zajmują się ochroną środowiska, to nie powinni palić papierosów. Część z nich z pewnością nie była wolna od tego nałogu. Sprzedawczyni niejednokrotnie miała okazję widzieć wśród grupek podążających w kierunku gospodarstwa Duchewicza osoby palące, poza tym niejeden z ekologów przychodził do sklepu, w którym pracuje, po papierosy. Tego typu zachowania podważały w oczach członków lokalnej społeczności wiarygodność przybyszów jako ekologów.

Warto odnotować, że jedynie małżeństwo miejscowych nauczycieli zwracało uwagę na to, że ekologię można rozumieć na różne sposoby. Mimo że im samym najbliższy jest nurt związany z utrzymaniem otoczenia w czystości, mieli świadomość tego, że nie jest on nurtem jedynym w kulturze. Przyjeżdżający do Bożewa ekolodzy mogą, według nich, odwoływać się do jakiś innych definicji ekologii i zgodnie z nią podejmować działania. Nauczyciele nie byli jednak w stanie nic bliższego na ten temat powiedzieć.

Wobec osób przyjeżdżających do gospodarstwa Duchewiczów we wsi stosowano również określenie „sekta". Niewielu mieszkańców używało jednak tego terminu w trakcie wywiadów spontanicznie, z własnej

inicjatywy. Prawdopodobnie uważano za niestosowne posługiwanie się nim w rozmowie z osobą przybywającą z zewnątrz. Być może rozmówcy wiedzieli, że mogę je odebrać jako pejoratywną ocenę ekologów z ich strony, a tego chcieli uniknąć. W kilku przypadkach moi interlokutorzy, mówiąc o przybyszach, stosowali je jednak otwarcie. Przy czym, nie wszyscy z nich używali terminu „sekta" jako określenia o zabarwieniu negatywnym, ale raczej wyłącznie jako pojęcia klasyfikującego. Poza tymi wyjątkami, nazwa ta pojawiała się najczęściej, kiedy mieszkańcy byli przeze mnie wprost pytani, czy określali ekologów mianem sekty. Twierdzili wówczas, że rzeczywiście, ludzie we wsi tak mówią. Uzasadnienia tego faktu bywały różne. Niektórzy przypuszczali, że było to efektem tego, że sama babcia Duchewicza w rozmowach z innymi mieszkańcami wsi mówiła w ten sposób o swoim wnuku i osobach z jego kręgu przyjeżdżających do Bożewa. Według większości członków lokalnej społeczności przyczyną określania ekologów mianem „sekty" była odmienność ich stylu życia. Można o niej mówić przede wszystkim na podstawie ich wyglądu, rodzaju odzieży, fryzur, estetyki, sposobu spędzania czasu w Bożewie oraz informacji o ich wegetariańskiej diecie. Istotną rolę odgrywał również brak wiedzy o tym, czym przybysze właściwie się zajmują na co dzień oraz, co dokładnie robią w jednym z bożewskich gospodarstw. Nie wiedziano, na czym polega ich działalność.

Wiele osób mówiło, że na stosowanie określenia „sekta" miało też wpływ to, że ekolodzy poruszali się po wiosce w grupach. Wyjątkowo widywano ich chodzących w pojedynkę. Na wsi poruszanie się w gromadzie jest zjawiskiem bardzo rzadkim, dla wielu dziwnym, a przez to zwracającym uwagę i domagającym się interpretacji.

Zbiorowe poruszanie się po wiosce było jednym z niewielu bezpośrednio widocznych dla mieszkańców charakterystycznych zachowań ekologów. Wiedziano jednak, że przybysze przyjeżdżają do bożewskiego gospodarstwa specjalnie po to, by właśnie wspólnie, a nie indywidualnie,

spędzać czas, aby razem wykonywać bliżej nieokreślone dla lokalnej społeczności czynności. Wspólne spędzanie czasu przez ekologów było najczęściej niewidoczne dla mieszkańców Bożewa. W ich przekonaniu miało jednak z pewnością odmienny charakter od właściwego im sposobu funkcjonowania. W konsekwencji odbierano ich zachowania jako tajemnicze. Grupowe i nieznane bliżej działania kojarzą się autochtonom z sektą. Dodatkowym czynnikiem wpływającym na przekonanie, że ma się do czynienia z grupą określaną tym mianem była duża liczebność przybyszów. Zanim ekolodzy zaczęli przyjeżdżać do Bożewa, mieszkańcy mieli do czynienia ze spotkaniami gromadzącymi dużą liczbę osób w ich wsi przede wszystkim w sytacjach obchodzenia uroczystości rodzinnych. Gromadziły one członków bliższej i dalszej rodziny. Do Duchewicza natomiast przyjeżdżali ludzie z całej Polski a także z zagranicy, których – według mieszkańców Bożewa – nie łączyły więzy rodzinne. Spotkania ekologów nie były też związane z obchodzeniem znanych autochtonom świąt i uroczystości, co uzasadniałoby organizowanie zgromadzeń skupiających dużą liczbę osób.

W narracjach mieszkańców wsi pojawiał się niekiedy w tym kontekście wątek flagi. Jej obecność na dachu oboro-stodoły Duchewiczów na początku funkcjonowania ekologów w Bożewie miała także świadczyć o tym, że są „sektą". Najczęściej pamiętano, że była ona czarnego koloru. Niektórzy dodawali, że było na niej również „coś namalowanego". Większość nie pamiętała, co to takiego było. Ci, którzy pamiętali, mieli różne zdanie na ten temat. Jedni twierdzili, że był to wizerunek diabełka, inni mówili, że widniała na niej głowa jakiegoś zwierzęcia.

Jako świadectwo tego, że ekolodzy są „sektą" kilku mieszkańców Bożewa wymieniło pisane kredą znaki i hasła, które mieli zostawiać na drodze prowadzącej do gospodarstwa Duchewicza. W takiej interpretacji oznaczenia pełniące prawdopodobnie rolę kierunkowskazów zyskiwały

wymiar sekretnych znaków porozumiewawczych, zrozumiałych dla wtajemniczonych osób, nieczytelnych natomiast dla postronnych.

Pojawiła się też opinia, że znaki przekazywane są sobie przez ekologów za pośrednictwem praktykowanego przez nich uderzania w *barabany*, jak określiła grę na bębnach jedna z mieszkanek wsi. Wydobywanie dźwięków poprzez uderzanie w bębny w tym wypadku nie zostało potraktowane w kategoriach gry czy muzyki. Być może wynika to z tego, że instrumenty te nie są ani osadzone w polskiej tradycji, ani powszechne w znanej mieszkańcom dzięki pośrednictwu mediów muzyce, funkcjonującej w kulturze popularnej. Instrumentarium, które jest bezpośrednio obecne w rzeczywistości mieszkańców Bożewa – zarówno instrumenty lokalnej orkiestry OSP, jak i zespołów grających na weselach – jest również zupełnie inne. Bębny stanowią zatem egzotykę. Dodatkowo, zdziwienie i niedowierzanie może budzić duża liczba osób przyjeżdżających do Bożewa, które potrafią, bądź próbują grać. W społeczeństwie polskim gra na instrumentach muzycznych należy raczej do rzadkich umiejętności.

Za dowód postrzegania ekologów jako „sekty" można uznać opinię jednej ze sprzedawczyń lokalnego sklepu, która twierdziła, że przybysze nigdy nie próbowali zmieniać miejscowych na swoją modłę, nigdy nie przekonywali nikogo do swoich poglądów, nie nakłaniali też do przejścia na ich dietę; jak podkreślała: „Nie, takiego namawiania to, broń Boże, nie było" (wyw. 23B). Mieszkańcy słyszeli zapewne, że sekty prowadzą działalność misyjną. Skoro ekolodzy są odbierani jako „sekta", to można było się obawiać tego rodzaju aktywności z ich strony. Przybysze, wbrew temu, zachowywali jednak w tym względzie neutralność. O ich postawie sprzedawczyni mówiła z aprobatą. Prawdopodobnie zatem, gdyby jednak próbowali wywierać tego rodzaju wpływ na mieszkańców, byłoby to bardzo źle odebrane. Również w kontekście postrzegania przybyszów jako „sekty" można odbierać stwierdzenie, które niekiedy pojawiało się w

rozmowach z autochtonami, a mianowicie, że nikt ze wsi nie przyłączył się do ekologów.

Najbliżsi sąsiedzi Duchewiczów wspominali, że ludzie we wsi powszechnie uważali ekologów za „sektę", szczególnie w początkowym okresie ich pobytów w Bożewie. Zaznaczali jednocześnie, że oni sami byli pewni, że to nie „sekta", ponieważ wiedzieli, że w sąsiednim gospodarstwie nic złego się nie dzieje. Sąsiedzi dystansowali się wobec opinii pozostałych mieszkańców wioski, prawdopodobnie ze względu na posiadanie szerszej wiedzy na temat sposobu funkcjonowania małżeństwa ekologów, a także działań kręgu ich znajomych. Istotną rolę mogło odgrywać również to, że znają bezpośrednio Duchewicza i jego żonę, a także to, że chcą utrzymywać z nimi dobre, sąsiedzkie kontakty. Rozpowszechnienie się informacji o rzekomej „sekcie" przypisywali aktywności ludzi, którzy „nic nie wiedzą, a gadają" (wyw. 17B).

Analizując narracje mieszkańców Bożewa można dostrzec, że funkcjonują w nich dwa zasadnicze sposoby rozumienia stosowanego wobec ekologów pojęcia „sekta". Część mieszkańców używała go w kontekście religii. Inni członkowie lokalnej społeczności stosowali je natomiast bez tego typu odniesień. W pierwszym ujęciu „sektę" rozumiano jako grupę ludzi wyznania odmiennego niż katolickie. Ich wyznanie nie było jednak szczegółowo określane i charakteryzowane. Wyjątek stanowiła wypowiedź jednej z sąsiadek Duchewiczów, która mówiła, że ekolodzy odprawiają swoje własne kulty, polegające np. na podchodzeniu do wbitego w ziemię wysokiego na kilka metrów kija, obłożonego u dołu kamieniami, gałęźmi i kwiatami, i oddawaniu mu hołdu (wyw. 25B). Zasadniczym rysem „sekty" miało być jednak przede wszystkim negatywne nastawienie do katolicyzmu. Miało się ono manifestować brakiem szacunku dla miejsc i obiektów związanych z kultem religijnym. Jedna z kobiet z oburzeniem opowiadała historię o kilku dziewczynach „od ekologów", które miały przyjść do kościoła tuż po zakończonym pogrzebie i, nie zważając na

świętość miejsca oraz szczególność sytuacji związanej ze śmiercią, skakać po kościelnych ławkach. Miały one również zabrać z kościoła gromnice[47]. Ta sama osoba opowiadała, że członek jej rodziny, wracając w nocy autem do domu, napotkał w pobliżu cmentarza rozstawione na jezdni w niejasnej dla niego konfiguracji. Praktyka ta, mimo że jej znaczenie nie było dla niej czytelne, wzbudziła niepokój. Przede wszystkim ze względu na jej czas (noc) i miejsce (okolice cmentarza) oraz związek ze zmarłymi. Rozmówczyni przypuszczała, że to dziwne wydarzenie również było dziełem ekologów, choć – jak zaraz dodała – nie wiadomo, czy było tak na pewno.

Kiedy pojawiały się opowieści związane z cmentarzem i zmarłymi, pojęcie „sekty" było łączone z wątkiem satanizmu; zyskiwało wówczas zdecydowanie pejoratywne zabarwienie. Niekiedy pomiędzy tymi dwoma terminami stawiano znak równości. Słowo „sekta" stawało się wtedy synonimem satanistów. W ten sposób negatywne nastawienie do wyznania katolickiego, o które podejrzewano ekologów, zyskiwało szersze uzasadnienie, ponieważ miało wynikać z ich powiązania z szatanem. W tym kontekście również określenie „ekolog" było niekiedy łączone z satanizmem. Wspomniana wcześniej flaga, poprzez swoją czarną barwę oraz wizerunki, które – według opinii części mieszkańców – tam widniały, również mogła być kojarzona z satanizmem. Tym bardziej, że lokalna społeczność nie zna symboliki anarchistycznej, której wyrazem była chorągiew. Pojawiła się także opinia, że Duchewicz najpierw był satanistą, a potem „przefarbował" się na ekologa (wyw. 12B). Wypowiedź ta wskazuje również na negatywną waloryzację określenia „ekolog", skoro tak łatwo można przeobrazić się w niego ze źle ocenianego satanisty. Wypowiedź tę można również interpretować w ten sposób, że w gruncie

[47] Można dostrzec pewne analogie pomiędzy obrazem ekolożek z tej opowieści, a figurą czarownicy obecną w religijności ludowej. Czarownice w kościele zachowywały się „na opak", przywłaszczały też sobie przedmioty należące do sfery *sacrum*, by używać ich do swoich magicznych celów (Tomicki 1981, s. 35-37).

rzeczy – w mniemaniu osoby, która ją sformułowała – Duchewicz nadal jest satanistą i tylko udaje ekologa. Określenie „przefarbować się" sugeruje zmianę na poziomie zewnętrznym. To, co ukryte pod zmienioną powierzchnią, zostało takie samo jak było.

Niektórzy mieszkańcy Bożewa stawiali znak równości pomiędzy określeniami: „ekolodzy" i „sekta". Dobrym przykładem tego jest wypowiedź jednego z mężczyzn: „Przyjeżdżają [tu młodzi ludzie – O.K.] a czy oni ekolodzy, czy inna sekta, to ja nie wiem" (wyw. 24B).

Inną opowieścią, w której ekolodzy byli prezentowani jako osoby dokonujące *profanicznych* czynów na cmentarzu, była historia spalenia wieńców nagrobnych. Jedna z mieszkanek wsi nie lubiła ekologów. Podobno miała wprost wyrazić przybyszom swoją negatywną opinię na ich temat. Jak powiedziała rozmówczyni: „miała ona pogonić ekologów". Kobieta chorował na raka i niedługo potem umarła. Ekolodzy za to, że zachowała się w stosunku do nich niegrzecznie, mieli rzekomo spalić wieńce leżące na jej grobie. Rozmówczyni od razu po opowiedzeniu tej historii zaczęła łagodzić jej charakter, stawiający w złym świetle Duchewicza i jego gości. Twierdziła, że spalenie wieńców miało faktycznie miejsce i że mieszkańcy wsi potem mówili, że ekolodzy mieli z tym związek. Jaka jest prawda – zakończyła – nie wiadomo, bo przecież wieńce mogły się równie dobrze zapalić od zniczy, bez udziału ludzi.

Jedną z podstawowych przyczyn określania przybyszów mianem „sekty" czy satanistów – choć nigdy nie wymienianą przez mieszkańców Bożewa wprost – jest prawdopodobnie to, że ekolodzy nie uczęszczali do kościoła. Za wyjątek potwierdzający regułę można uznać przypadek wspomniany przez jedną z miejscowych kobiet. Opowiadała ona o młodym mężczyźnie ze środowiska osób przyjeżdżających do gospodarstwa Duchewiczów, który nie tylko był na mszy w lokalnym kościele, ale pytał ją i inne kobiety ze wsi, gdzie może znaleźć księdza, bo chciałby się z nim spotkać. Wydarzenie to było na tyle nietypowe i zaskakujące, że utkwiło w

pamięci mojej rozmówczyni. Sam ksiądz z tutejszego kościoła nie wypowiada się na temat ekologów. Jak powiedziała jedna z mieszkanek: „Nie mówi o nich ani dobrze, ani źle" (wyw. 5B).

Drugi sposób rozumienia pojęcia „sekta" nie odwoływał się do kwestii związanych z wyznaniem. Słowo to było używane raczej jako synonim organizacji zrzeszającej ludzi mających wspólne idee i w związku z nimi spotykających się w Bożewie. Jeden z mieszkańców, na moją propozycję rozmowy o ekologach, stwierdził: „A, o sekcie chce pani rozmawiać" (wyw. 4B). Przy czym, zastosował to określenie bez skrępowania, traktując je jako nazwę klasyfikującą, neutralną, pozbawioną jakiegokolwiek zabarwienia negatywnego. Na pytanie: dlaczego w ten sposób ich określa odpowiedział, bo to „organizacja taka, że mięsa nie jedzą, tylko warzywa" (wyw. 4B). To, co zatem miało łączyć i jednoczyć członków grupy to bezmięsna dieta. Inny mieszkaniec twierdził, że to „sekta", ponieważ jedzą surową kapustę. W obu wypadkach sama specyfika i odmienność diety ekologów od zwyczajów żywieniowych lokalnej społeczności wystarczyła, by używać wobec nich określenia „sekta".

W diecie mieszkańców Bożewa podstawę stanowi mięso. Warzywa są jedynie dodatkiem. Jak już wspomniałam, wnioski o odmiennym stylu żywienia przybyszów zostały wyciągnięte przede wszystkim (i ciągle są potwierdzane) na podstawie obserwacji rodzaju produktów spożywczych kupowanych przez nich w sklepach. Była to jedna z najpowszechniej znanych, charakterystycznych cech przybyszów. Jedynie sąsiedzi Duchewiczów mieli okazję bezpośrednio obserwować spożywanie wegetariańskich posiłków przez ekologów, a także próbować bezmięsnych dań. Jeden z sąsiadów opowiadał, że podczas wizyty w gospodarstwie Duchewiczów, związanej z pomocą sąsiedzką, był częstowany wegetariańskim bigosem. Było to dla niego egzotyczne danie (mówił o tym jako o pewnej ciekawostce, która mu się przydarzyła). Jednocześnie stwierdził, że smakował mu ten posiłek, być może ku jego własnemu

zaskoczeniu. Rozmówca mówił o tym w taki sposób, jakby chciał mnie przekonać, że wegetariańskie posiłki nadają się w ogóle do jedzenia i na dodatek mogą być smaczne. Być może zdarzyło się, że tłumaczył to innym mieszkańców Bożewa.

Najistotniejszym doświadczeniem jednak, jeśli chodzi o kontakt z bezmięsną dietą, było dla niego i jego żony uczestnictwo w weselu młodych ekologów, na którym obowiązywało wegetariańskie menu. Wśród zaproszonych na tę ucztę gości spośród społeczności lokalnej było również inne małżeństwo mieszkające po sąsiedzku z Duchewiczami.

Wesele pod wieloma względami było dla jego bożewskich uczestników doświadczeniem odmiennym od dotychczas im znanych. Poświęcili mu też sporo miejsca w swoich narracjach. Dlatego nie ograniczam się do przedstawienia wyłącznie kwestii związanych z dietą weselną i prezentuję je szerzej.

Ślub i wesele w życiu wioskowej społeczności stanowi jedno z ważniejszych wydarzeń. Przygotowania do weselnych uroczystości, a przede wszystkim sam ich przebieg, jest tematem wielu rozmów, często jeszcze długo po zakończeniu ceremonii. Zaproszenie na ucztę stanowi rodzaj znaczącego wyróżnienia. W taki sposób odebrali też gest Duchewicza i Wieczorek ich sąsiedzi. Zaproszenie na wesele jest rodzajem daru, propozycją nawiązania relacji lub potwierdzenia i wzmocnienia tych, które już istnieją. W tym przypadku również pełniło ono tego typu rolę, tym bardziej, że wcześniejsze kontakty sąsiadów z parą ekologów były sporadyczne.

Wesele ekologów stanowiło dla bożewskich gości ciekawostkę. Na tle znanych im do tej pory imprez weselnych było ono niekonwencjonalne, niestandardowe, zarówno z uwagi na miejsce (pomieszczenie dawnej oboro-stodoły), jak i serwowane dania, a także muzykę oraz styl zabawy. Nietypowe było też składanie przysięgi przez małżonków, pod lipą zamiast w kościele. Sąsiedzi, opowiadając o weselu, wielokrotnie komentowali jego

odmienność za pomocą sformułowań: „Oni tak inaczej", „po swojemu" to zorganizowali. W ten sposób manifestowali też akceptację odmienności stylu życia młodej pary.

Wesele, właśnie przez swoją nietypowość, nie korespondowało jednak z oczekiwaniami, jakie wobec tego typu uroczystości mieli sąsiedzi, ukształtowanymi na podstawie doświadczanych do tej pory standardów. Dobre wesele to wesele, na którym można się znakomicie pobawić, „wytańczyć", zjeść obficie serwowane smakowite dania, wypić dużo alkoholu. Jednak o tym, jaka zabawa powinna być, by była uważana za dobrą, jaka powinna jej towarzyszyć muzyka i tańce, by uczestnicy czuli się usatysfakcjonowani oraz, jakie dania i trunki powinny się pojawić na weselnym stole, by zachwycić podniebienia gości, decyduje przede wszystkim *habitus* oraz jedna z jego podstawowych manifestacji – gust.

Potrawy wegetariańskie nie są zbyt często obecne w codziennej diecie sąsiadów Duchewiczów. Dania bezmięsne pojawiają się na ich stołach przede wszystkim w czasie jednego święta: wieczerzy wigilijnej. Przy czym, w dużej mierze są to potrawy z ryb, również z grzybów, a nie z warzyw. Dieta bezmięsna łączy się z religijną praktyką postów. W tym wypadku również mięso zastępują przede wszystkim ryby. Mięso jest postrzegane przez sąsiadów Duchewiczów, jak i przez większość członków lokalnej społeczności, jako nieodzowny i pożądany element diety. Jego brak jest przypisany do wyjątkowych, określonych przez kalendarz religijny okresów i ma charakter wyrzeczenia, które jest usankcjonowane przez porządek związany z religią. Według bożewskich gości weselnych w zwykłym, codziennym życiu produkt ten powinien być obecny. W okresie świątecznym natomiast i podczas uroczystości rodzinnych (w tym wesel) jest obligatoryjny i to wręcz w obfitości. Mięso stanowi jeden z elementów dystynktywnych, świadczących o tym, że nastał czas świąteczny[48]. Z tego

[48] Chodzi tu o czas świąt dorocznych, jak i świąt związanych z cyklem życia ludzkiego, w tym o wesela.

powodu jego brak na uczcie weselnej Duchewicza i Duchewicz-Wieczorek był odbierany tak silnie, jako coś niestandardowego i dziwnego. Z jednej strony, w tym przypadku traktowano to jako rzecz możliwą do przyjęcia (a nawet jako interesującą ciekawostkę). Wynikało to z tego, że dla swoich sąsiadów para młodych ma status „obcych", ludzi odmiennych, których nie dotyczą wymagania stawiane członkom własnego środowiska. Z drugiej strony jednak, sytuacja była niezgodna z tym, jak według znanych im standardów wesele powinno wyglądać. Brak potraw mięsnych, mimo obfitości różnorodnych dań wegetariańskich, sprawił, że sąsiedzi Duchewiczów mieli poczucie, że nie było co zjeść. Podkreślano zarazem, że na weselu było dużo smacznych ciast i alkohol. W ten sposób akcentowano, że chociaż zabrakło jednego z bardziej istotnych elementów weselnej uczty, to dwa inne, równie ważne, bez których – w ich mniemaniu – wesele nie może się obejść, były serwowane.

Dla bożewskich uczestników wesela egzotycznym elementem była również orkiestra weselna. Całej imprezie towarzyszyła wyłącznie muzyka grana przez nią na żywo. Jak mówiła jedna z sąsiadek, orkiestra przyjechała z daleka i dla panny młodej „wszystkie pieniądze była warta" (wyw. 17B). Jej jednak nie przypadła do gustu. Przed weselem zespół był zapowiadany przez nowoosadników jako grający cygańską muzykę i miał stanowić jedną z większych atrakcji imprezy. Małżonek sąsiadki pamiętał zespoły cygańskie grające na zabawach jeszcze z czasów kawalerskich i opowiadał, że to było „coś pięknego" (wyw. 17B). Kobieta nastawiła się więc, że muzyka oraz zabawa przy niej będą fantastyczne i z niecierpliwością oczekiwała wesela. Okazało się jednak, że gra orkiestry niewiele ma wspólnego z tą, którą jej mąż znał z młodości. W opinii bożewskich gości zespół nie był cygański tylko raczej regionalny. Muzykę przez niego graną określili natomiast jako ludową. Nie spodobała się im ona. W ich odczuciu nie nadawała się też do tańca. Jak powiedzieli: młodzież poskakała przy niej, a oni troszkę potańczyli i poszli do domu.

Kapela z Węgajt, która grała na weselu młodych ekologów, ma bardzo szeroki, synkretyczny pod względem kulturowego pochodzenia repertuar. Mieszczą się w nim m.in. pieśni tradycyjne z różnych regionów Polski oraz Europy a także muzyka cygańska i żydowska. Duża część tych pieśni i melodii powstała i funkcjonowała w ramach kultury ludowej[49]. Dla wielu mieszkańców miast stanowią one ciągle element kojarzący się z wsią. Dlatego m.in. dla bożewskich nowoosadników były pożądaną oprawą ich wiejskiego wesela. Aktualnie ten rodzaj muzyki i pieśni nie jest obecny w życiu większości mieszkańców wsi, jej miejsce zajęła muzyka powszechna w kulturze popularnej oraz *discopolo* i jego różnorakie wersje. Z tego względu, repertuar kapeli z Węgajt okazał się dla bożewskich uczestników wesela obcy i nieatrakcyjny.

Istotnym pytaniem w kontekście omawianego w pracy problemu jest kwestia, czy ekolodzy mieli kontakt z mieszkańcami Bożewa. Gdzie i w jakich okolicznościach miał on miejsce? Większość członków lokalnej społeczności jedynie widywała przybyszów, przede wszystkim kiedy przyjeżdżali autobusem lub autostopem do centrum wsi i stąd podążali do gospodarstwa Duchewiczów. Widywano ich również w trakcie opuszczania wioski. Wędrówki przybyszów mogli obserwować przede wszystkim ci, którzy mieszkają wzdłuż drogi wiodącej w stronę posesji ekologa. Wielu rozmówców twierdziło, że jak przez wieś idzie ktoś z plecakiem, to wiadomo, że to ekolog. Rodzaj bagażu zaczął funkcjonować jako znak rozpoznawczy przybyszów. Ekologów spotykano także w lokalnych sklepach, w których robili zakupy w czasie pobytu w Bożewie. Widywano ich również, kiedy spacerowali po wsi i okolicy.

Niewielu mieszkańców miało okazję być w gospodarstwie, które stało się *Mekką* ekologów. Ci, którzy pozostawali w bliższych relacjach z babcią lub wujem Duchewicza, za ich życia niekiedy tam zaglądali. Większość z

[49] Odwołuję się tu do klasycznego rozumienie kultury ludowej w literaturze etnologicznej jako kultury chłopskiej, przede wszystkim XIX i początku XX wieku.

nich unikała jednak odwiedzin w czasie przyjazdów dużej liczby ekologów. Niektórzy członkowie lokalnej społeczności widzieli natomiast posesję Duchewiczów z zewnątrz przy okazji zbierania grzybów w położonym niedaleko lasku lub spacerując po okolicy (ten rodzaj aktywności był podejmowany wyłącznie przez miejscowych inteligentów).

Osoby, które miały okazję widzieć posesję Duchewiczów wyłącznie z zewnątrz, i to z pewnej odległości, wyrażały się z dezaprobatą o aktualnym stanie gospodarstwa. Jak mówiła jedna ze starszych mieszkanek, kiedy żył jeszcze dziadek ekologa, było ono dobrze prowadzone, po jego śmierci zaczęło podupadać. Obecnie natomiast jest „to ruina, ziemia coraz bardziej zarasta dziko rozsiewającymi się drzewami, dom się rozwalił" (wyw. 14B) – wszystko to ma świadczyć o niegospodarności młodego Duchewicza. Kobieta, mimo że nie była w gospodarstwie, miała orientację, co do zmian, które w nim nastąpiły. Wiedziała, że ekolodzy „z obory zrobili mieszkanie". Przy czym mówiła o tym z dezaprobatą. Prawdopodobnie w jej mniemaniu przekształcenie pomieszczenia, które wcześniej było przeznaczone dla zwierząt na dom jest czymś dziwnym i trudnym do przyjęcia. Twierdziła też, że „na górze [budynku ekolodzy – O.K.] mieli swoje legowisko" (wyw. 14B). W tej wypowiedzi również obecna była dezaprobata w stosunku do sposobu funkcjonowania przybyszów. Termin „legowisko" jest stosowany raczej na określenie miejsca snu zwierząt, a nie ludzi. Użycie go może też sugerować wspólne, grupowe spanie. Tym bardziej, że zastosowano je w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej. Być może podejrzewano ekologów o wspólne spanie ze sobą i to nie tylko w sensie przebywania w stanie snu, ale również w znaczeniu uprawiania seksu. Wypowiedzi mieszkanki Bożewa mogą świadczyć o tym, że interpretowała ona sposób funkcjonowania ekologów jako bliższy zachowaniom zwierzęcym, niż ludzkim.

Osoby, które widziały wnętrze oboro-stodoły nowoosadników uważają, że została ona ładnie wyremontowana. Według krewnej

Duchewicza np. małżeństwo ma teraz taką salę, że mogliby organizować wesela. Według niej prowadzenie tego typu działalności byłoby dla nich bardzo dobrym interesem.

Członkowie lokalnej społeczności podkreślali, że wśród ekologów są osoby w różnym wieku, a nie wyłącznie młodzież, choć ta dominuje. Przyjeżdżają też ludzie w wieku 30 – 40 lat, niektórym towarzyszą małe dzieci. Większość mieszkańców twierdziła, że ekolodzy przyjeżdżają z różnych stron Polski, a nawet z zagranicy. Autochtoni nie byli natomiast zorientowani skąd dokładnie są przybysze, jakie jest ich pochodzenie, czy są znajomymi organizatora, czy też nie. Niektóre osoby wymieniały miasta, skąd ekolodzy mieli przybywać do Bożewa: Warszawa, Poznań, Bydgoszcz, Toruń. Wielu mieszkańców zwracało uwagę, że wśród przyjeżdżających do Duchewicza dość często pojawiali się obcokrajowcy. Niektórzy członkowie lokalnej społeczności poddawali jednak w wątpliwość ich pochodzenie: „Może i oni byli z zagranicy, a może dla szpanu mówili w obcych językach" (wyw. 12B). Inna osoba tak komentowała pochodzenie niektórych uczestników spotkań ekologów: „Jeżeli nie udawali i nie szpanowali przed nami, no bo teraz języków obcych uczy się na uczelniach, to sądzę, że z zagranicy [byli – O.K], bo mówili innym językiem" (wyw. 23B). Pojawiała się zatem sugestia, że przybysze posługujący się językami obcymi byli w rzeczywistości Polakami, którzy tylko udawali cudzoziemców przed mieszkańcami wsi po to, aby wywrzeć na nich wrażenie. Opinia ta, z jednej strony, może świadczyć o tym, że mieszkańcom Bożewa trudno uwierzyć w to, że jacyś cudzoziemcy mogą być zainteresowani przyjazdem do polskiej wsi, a jeszcze bardziej w to, że atrakcyjne może być dla nich spędzanie czasu z ekologami w spartańskich warunkach bożewskiego gospodarstwa. Z drugiej strony, może to również oznaczać, że z perspektywy członków lokalnej społeczności udział obcokrajowców w różnorakich przedsięwzięciach w Polsce dodaje tym działaniom splendoru, nadaje im większy prestiż.

Ekolodzy, chcąc uzyskać taki efekt, mieliby się starać sprawić wrażenie, że wśród nich są również cudzoziemcy. Kwestionowanie obecności obcokrajowców wśród gości Duchewicza stanowi jednocześnie wyraz nieufności niektórych mieszkańców w stosunku do przybyszów. Przypisuje się im intencję zatajania czegoś, umyślnego udawania i wprowadzanie w błąd członków lokalnej społeczności.

Kilka osób, wspominając o cudzoziemcach, przywoływało historię pewnego Hiszpania. Prawdopodobnie zyskała ona status lokalnej anegdoty. Obcokrajowiec miał przyjechać do Bożewa na obóz. Nie wziął jednak pod uwagę, że Polska nie należała wówczas do Unii Europejskiej i nie dopełnił jakiś istotnych formalności, z tego powodu spóźnił się na turnus. Kiedy pojawił się w Bożewie, jeden obóz już się skończył, a drugi jeszcze nie zaczął. Na miejscu nie było już żadnego z ekologów. Babcia Duchewicza, nie rozumiejąc o co cudzoziemcowi chodzi, miała go wygonić z gospodarstwa. Hiszpan błąkał się jakiś czas po wiosce, sypiał w jednym z nieukończonych budynków. Kobieta mieszkająca w pobliżu (*notabene* dalsza krewna Duchewicza) była zaniepokojona obecnością obcej osoby i wezwała policję. Żaden z funkcjonariuszy nie potrafił (ze względów językowych) porozumieć się z Hiszpanem, podobnie jak lokalni urzędnicy. W końcu udało się skontaktować z tłumaczem i dopiero wtedy okazało się kim przybysz jest, jaką miał przygodę oraz, że czeka w Bożewie na kolejny turnus obozu. Zawieziono go do gospodarstwa ekologów, a babcia Duchewicza, rada nie rada, musiała go przyjąć.

Bardzo ważną kwestią jest to, jakie – według członków lokalnej społeczności – były przyczyny przyjazdów ekologów do Bożewa. Wszyscy moi rozmówcy zgodnie twierdzili, że zasadniczym celem ich wizyt był i jest odpoczynek oraz rozrywka poza miastem. Przyjeżdżają w maju, bo wówczas jest kilka wolnych dni. Poza tym, jest już wyższa temperatura, a oni śpią w stodole lub pod namiotami, więc musi być ciepło. Wielokrotnie powtarzały się opinie, że młodzież zjeżdża się do wioski w dni wolne, by

spędzać czas na wspólnej zabawie. Palą wówczas ogniska, grają na gitarach, a przede wszystkim na bębnach. Biesiadują całymi nocami. Miejscowi wiedzą o tym, ponieważ widzą z daleka ogień i słyszą niosącą się aż do ich domów głosy oraz grę instrumentów. W kontekście wypoczynku przybyszów wymieniano również ich spacerowanie po wsi i okolicy: „Miastowi to normalne szli na spacer z nudów choćby" (wyw. 5B). Wielu mieszkańców mówiło o tej czynności w kontekście rekreacji, niezależnie od tego, że wyliczali ją również pośród tych, które miały świadczyć o tym, że ekolodzy są „sektą". Spacerowanie w jednym i drugim przypadku było postrzegane jako aktywność nietypowa i dziwna, szczególnie z perspektywy środowiska rolników oraz chłoporobotników. Tym razem jednak stawało się praktyką charakterystyczną dla ludzi z miasta. Być może miejscowi gospodarze widują osoby, które przeprowadziły się z Płocka do Bożewa, również spacerujące po okolicy, i dlatego powiązali tę aktywność z miejskim stylem życia.

Mówiąc o spacerach ekologów trzeba koniecznie wspomnieć o wątku związanym z jednym z głównych celów ich wędrówek, a mianowicie z pobliską rzeką. Zachowania niektórych przybyszów, mające miejsce na jej brzegach, silnie poruszały lokalną społeczność. Chodzi tu o przebywanie ekologów nago w otwartej przestrzeni. Wątek ten nie pojawiał się zbyt często w narracjach mieszkańców, jeśli natomiast już był obecny, omawiano go dość szeroko. Jak mówiła jedna z mieszkanek: ekolodzy kąpali się nago i „latali na nagusa" po brzegach rzeki. Rozmówczyni opowiadała o tym z oburzeniem i dezaprobatą. Przebywanie nago w grupie, w przestrzeni pozadomowej, i dodatkowo wystawianie nagości na widok przypadkowych osób jest czymś nieobyczajnym, zachowaniem łamiącym normy lokalnej społeczności. W wypowiedzi kobiety, zaraz po wyrażeniu negatywnej oceny, pojawiła się jednak próba logicznego – z jej punktu widzenia – uzasadnienia tego trudnego do zaakceptowania postępowania. Według niej, nagie kąpiele w rzece miały miejsce ze względu na to, że w

gospodarstwie Duchewiczów nie ma wody. Tylko niezbędna ilość, przeznaczona do celów spożywczych, jest przynoszona z sąsiedniego gospodarstwa. Ekolodzy, chcąc utrzymać higienę, musieli jakoś sobie radzić z tym problemem i dlatego chodzili się myć nad rzekę. W wypowiedzi mojej interlokutorki kąpiel w rzece, która może być sposobem spędzania czasu wolnego oraz przyjemną metodą ochłodzenia się podczas letnich upałów, została zawężona do praktyki mycia ciała, zabiegu koniecznego dla utrzymania jego czystości.

Jak już wspomniałam, według autochtonów, głównym celem przyjazdów ekologów do Bożewa jest wypoczynek. Większość z nich twierdziła, że nie orientuje się dokładniej, w jaki sposób ekolodzy spędzają czas i czym się zajmują przebywając w Bożewie. Niekiedy jednak sugerowali, że wśród członków lokalnej społeczności krążą pewne domysły na ten temat. Dobrze ilustruje to wypowiedź kierowcy PKS: „przyjeżdżają tu, ale co oni tam robią, czy bociany liczą, czy są seksuologami? Kto ich tam wie" (wyw. 24B). Warto pokusić się o interpretację tej krótkiej wypowiedzi. Z jednej strony, rozmówca deklarował w niej, że nie orientuje się dokładnie w tym, czym zajmują się osoby przyjeżdżające do Bożewa. Z drugiej strony, dał do zrozumienia, że mogą one zajmować się liczeniem bocianów, a zatem brać udział w niejednokrotnie nagłaśnianych przez media akcjach liczenia ptaków, które są organizowane przez różnorakie towarzystwa zajmujące się ich ochroną. Działania tego typu kojarzyły się mojemu rozmówcy z zadaniami osób określanych mianem ekologów. Warto jednak zwrócić uwagę również na to, że wymienił on wyłącznie ptaki jednego, określonego gatunku. Semantyka bociana w kulturze polskiej jest bardzo bogata, przede wszystkim wiąże się z płodnością. Można zaryzykować stwierdzenie, że wypowiedź zawierała również sugestię, iż wizyty ekologów w Bożewie są związane z prokreacją, a idąc dalej tym tropem: być może z uprawianiem seksu. Do odczytania wypowiedzi jako sugerującej istnienie związku między przybyszami i sferą seksu może

również skłaniać pojawienie się w niej słowa seksuolodzy. Termin ten oznacza osoby zajmujące się poradnictwem w zakresie współżycia seksualnego. Można przyjąć, że rozmówca użył tego terminu w znaczeniu bardziej ogólnym i potocznym, określając w ten sposób osoby, które są zainteresowane seksualną stroną życia ludzkiego i dysponują nieprzeciętną, specjalistyczną wiedzą na ten temat. Ciekawe jest to, że kierowca, formułując swoją wypowiedź, wykorzystał fonetyczne podobieństwo między określeniami ekolodzy i seksuolodzy.

Prawie nikt z członków lokalnej społeczności nie słyszał o tym, że Duchewicz wraz z kręgiem swoich znajomych mieli zamiar stworzyć w Bożewie *ekowioskę*. Niewiele osób znało także nazwę *Ekoespero*. Jedynie najbliżsi sąsiedzi Duchewiczów pamiętali, że swojego czasu tabliczka z takim napisem znajdowała się przy drodze wiodącej do gospodarstwa ekologów, ale nawet oni nie wiedzieli, co ten napis oznacza.

Mieszkańcy w przeważającej mierze nie wiedzieli też, że ekolodzy podejmowali różnorakie działania mające na celu stworzenie *ekowioski*. Nie orientowali się również, że zaczęli oni prowadzić prace związane z ekologicznymi uprawami. Pytani o tę kwestię w zdecydowanej większości odpowiadali, że ekolodzy nigdy nie zajmowali się uprawą ziemi. Nieliczne osoby twierdziły, że, przybysze próbowali hodować warzywa. W ich narracjach wątek ten miał jednak charakter poboczny, nie traktowano ogrodniczych przedsięwzięć przybyszów jako szczególnie znaczących. Pojawiła się nawet opinia, że jeśli już uprawiali oni jakiś ogródek, to musieli to robić z nudów. Oceny tych, którzy mieli okazję widzieć efekty ich wysiłków, bywały diametralnie różne. Jedni twierdzili, że „warzywka ładne mieli; kapustę, pomidory" (wyw. 4B), ktoś wspominał o dyniach i truskawkach, według innych, rezultat ich ogrodniczych działań był dość mizerny.

Szerszą wiedzę na temat ogrodniczego przedsięwzięcia ekologów miał wyłącznie jeden z ich sąsiadów. Opowiadał, że wiedział, iż chcieli

przeznaczyć kawałek ziemi na ekologiczną uprawę warzyw, w której nie stosowaliby nawozów. Rolnik, który wiedział jak ciężko jest przygotować glebę leżącą przez dłuższy czas odłogiem, zaoferował im pomoc. Zaproponował, że zaorze im pługiem grunt przewidziany na warzywnik. Początkowo się zgodzili, ostatecznie jednak zrezygnowali z jego usługi. Twierdzili, że wyczytali w literaturze dotyczącej rolnictwa ekologicznego, iż jeśli chcą, aby przedsięwzięcie miało charakter ekologiczny, to nie mogą zastosować takiego ułatwienia. Dlatego rozpoczęli uprawę bez poprzedzającej ją orki. W efekcie, mimo że warzywnik zajmował nieduży areał, nie byli w stanie uporać się z chwastami, które rosły jak szalone, w przeciwieństwie do warzyw. Sąsiad opowiadał tę historię z sympatią dla ekologów, ale też z pewnym pobłażaniem, co do wybranego przez nich sposobu uprawy warzyw. Według tego doświadczonego gospodarza na tutejszej ziemi nic nie urośnie bez stosowania nawozów. Przeszkodą jest niska jakość gleb (VI i V klasa) oraz to, że tutejsze grunty nie są zmeliorowane. On sam nawozi swoją ziemię jednocześnie i obornikiem, i nawozami sztucznymi – dzięki temu ma średniej wielkości plony. Jako dowód niepowodzenia w prowadzeniu upraw bez wykorzystania środków chemicznych przywołał eksperyment, który przeprowadził we własnym gospodarstwie. Któregoś roku jego matka zaproponowała, aby posadzili ziemniaki do gruntu nawożonego wyłącznie obornikiem. W efekcie uzyskali bardzo niskie plony, w dodatku bulwy kartofli były bardzo drobne. Podobnie krytyczną opinię na temat możliwości prowadzenia ekologicznych uprawy na tutejszych ziemiach mieli inni gospodarze. Żaden z nich nie zdecydowałby się na przestawienie swojego gospodarstwa na ekologiczne, choć większość uważała, że stosowanie chemii we współczesnym rolnictwie jest zbyt duże i ma negatywne skutki. Nieopłacalność prowadzenia tego typu upraw była dla nich oczywista i decydowała o odrzuceniu możliwości stosowania takiego modelu. Jeden z mieszkańców podsumował to w ten sposób: „Lepsza ta ekologia niż

nawozy, ale teraz się nie da inaczej, na tej ziemi tutaj z upraw ekologicznych się nie wyżyje" (wyw. 16B). Sąsiad Duchewiczów zwracał również uwagę na to, że problemem jest zbyt ekologicznych produktów. Jego zdaniem, ludzie mają taką mentalność, że wolą kupić towary tańsze niż droższe, ale zdrowe.

W narracji sąsiadów Duchewiczów pojawiła się historia znakomicie odzwierciedlająca różnice w wizji nowoosadników i miejscowych rolników odnośnie prowadzenia gospodarstwa, a dokładniej mówiąc – dotycząca zwierząt, które nadają się do hodowli. Ekolodzy w pewnym momencie sprowadzili do swojej zagrody kozę i kozła. Kiedy wyjechali, zostawili zwierzęta w obejściu, ale ani wuj, ani babcia Duchewicza nie chcieli się nimi zajmować. W związku z tym wygonili je poza obręb swojej zagrody. Zwierzęta zaczęły przychodzić na podwórze sąsiadów. Ci nie mogli się ich pozbyć, przepędzone już po chwili były z powrotem. Gospodarzom zrobiło się żal kozy i wydoili ją (długi czas nie wykonywano przy niej tej czynności i miała bardzo obolałe wymiona). Nie odważyli się jednak spróbować jej mleka. Jak twierdzą – nawet świnie, którym je dano, nie chciały go pić. W końcu znaleziono w okolicy gospodarzy, którym ze względu na alergię dziecka było potrzebne kozie mleko i ci zabrali zwierzęta do siebie.

Na to, że sąsiedzi Duchewiczów nie chcieli zatrzymać zwierząt miało wpływ kilka czynników. Zasadniczym powodem był obrzydliwy zapach, szczególnie kozła. Nie mniej istotną przyczyną była woń i smak koziego mleka, które w odczuciu rolników było wręcz niejadalne. Według gospodyni to, że nawet takie zwierzęta, jak świnie, które przecież nie uchodzą za wybredne, nie chciały go spożyć tylko to potwierdza. Ponadto, wśród rolników – jak sami opowiadali – panuje przekonanie, że posiadanie przez gospodarzy kozy jest świadectwem ich ubóstwa: „Jak jest koza w gospodarstw to już jest naprawdę bieda" (wyw. 17B).

We współczesnym dyskursie dietetycznym kozie mleko, ze względu na dużą wartość zdrowotną oraz odżywczą, jest bardzo polecanym

artykułem. Dzięki swoim właściwościom ono samo oraz produkty z niego robione zyskało wysoki status. Odzwierciedla się to m.in. w tym, że są one oferowane w sklepach specjalizujących się w sprzedaży zdrowej żywności lub sytuowane w supermarketach na wyodrębnionych półkach z tego typu towarami, a także w ich wysokich cenach. Hodowla kóz stała się w związku z tym opłacalnym zajęciem. W kręgach osób prowadzących gospodarstwa ekologiczne i agroturystyczne ich hodowanie jest bardzo popularne. Zwierzęta te stały się wręcz znakiem firmowym tego typu miejsc. Świadczy o tym również wykorzystywanie wizerunków kóz w materiałach promocyjnych. Prawdopodobnie ze względu na popularność tych zwierząt w środowiskach ekologicznych, nowoosadnicy z Bożewa także chcieli je mieć w swoim gospodarstwie. Gospodarze bożewscy natomiast, mimo że widzą, jaką karierę we współczesnym świecie robi kozie mleko, postrzegają kozy przez pryzmat przekonań na ich temat, funkcjonujących w kulturze chłopów.

Nikt z mieszkańców nie określiłby gospodarstwa Duchewiczów mianem ekologicznego. Na moje pytania: czy przybysze dążyli do stworzenia miejsca o takim charakterze, zdecydowanie odpowiadano przecząco. Większość rozmówców utożsamiała przy tym gospodarstwa ekologiczne z gospodarstwami agroturystycznymi. Być może wiązało się to z tym, że w odczuciu większości członków lokalnej społeczności nowoosadnicy nie zajmowali się uprawą ziemi. Nieuzasadnione zatem byłoby traktowanie gospodarstwa Duchewicza jako miejsca, w którym zajmowano by się ekologicznymi uprawami. Jednocześnie wiedziano, że duża liczba przybyszów przyjeżdża do wioski z różnych miast po to, by wypocząć. Podobny cel przyświeca gościom gospodarstw agroturystycznych. Ponadto, według opinii autochtonów, w okolicy nie ma rolników, którzy zajmowaliby się uprawami ekologicznymi, mieszkańcy zatem nie znają tego typu działalności. Niedaleko Bożewa istnieje natomiast kilka miejsc, w których jest rozwijana agroturystyka. Nawet jeśli

w spektrum ich działalności pojawia się ekologiczna uprawa ziemi, to prowadzi się ją na minimalną skalę i jest podporządkowana głównemu profilowi polegającemu na przyjmowaniu gości z miasta, którzy pragną wypocząć na wsi. Niektórym mieszkańcom, przede wszystkim inteligencji, znane były bezpośrednio gospodarstwa agroturystyczne. Inni mieli wyobrażenie na ich temat ukształtowane przez media oraz na podstawie zasłyszanych informacji. Wiedza ta były dla mieszkańców Bożewa punktem odniesienia w ocenie gospodarstwa ekologów. Według nich nie spełnia ono standardów agroturystycznej farmy. W takim miejscu musi być ładnie, powinno być ono zadbane i świecić przykładem pod względem estetyki, a u Duchewiczów ani budynki nie są porządne, ani ich otoczenie. Ponadto, nie ma u nich żadnych zwierząt, a te zawsze są obecne w gospodarstwach agroturystycznych. Poza tym, żeby prowadzić agroturystyczną działalność trzeba być cały czas na miejscu, a nie czasowo, jak ekolodzy.

Według przedstawicieli lokalnej inteligencji (nauczycieli) położenie zagrody Duchewiczów jest dogodne dla prowadzenia gospodarstwa agroturystycznego. Posesja znajduje się w idealnie nadającym się do tego miejscu, bo na uboczu wsi. W pobliżu jest lasek. Niedaleko płynie rzeka. Gospodarstwo nie ma jednak odpowiedniej infrastruktury. Oczywiście – mówili – jeśli ktoś lubi proste, spartańskie warunki to może tu wypoczywać. Być może dla niektórych młodych ludzi, którzy nie potrzebują dużo, to jest atrakcyjne, ale jeśli chce się czegoś więcej, to tam tego się nie znajdzie. Według inteligentów goście gospodarstw agroturystycznych mają zazwyczaj większe wymagania i co do warunków sanitarnych, i estetyki zagrody. Dlatego wyrażali wątpliwości, co do tego, by ktoś, kto poszukuje odpoczynku o takim charakterze wybrał gospodarstwo Duchewiczów. Prawdopodobnie nauczyciele brali pod uwagę również swoje oczekiwaniach wobec tego typu miejsc.

Jedynie członkowie sąsiedzkiej rodziny Duchewiczów, pozostający w najbliższych relacjach z nowoosadnikami, mieli orientację, że ekolog z Płocka miał plany związane z prowadzeniem gospodarstwa ekologicznego oraz, że wraz z kręgiem znajomych podejmował działania z tym związane. Mówili też, że w czasie, kiedy Duchewicz mieszkał z Pająkowskim w Bożewie planowali stworzyć piekarnię, w której by pieczono ekologiczne pieczywo.

Nikt oprócz sąsiadów nie wspominał o tym, że małżeństwo ekologów organizowało obozy dla obcokrajowców oraz dla dzieci. Jedna z mieszkanek, na moje pytanie, czy wie coś na temat tego typu wydarzeń, zdziwiona odpowiedziała, że pierwszy raz o tym słyszy. Uznała to raczej za niemożliwe, bo – jak powiedziała – aby prowadzić tego typu działalność, trzeba mieć pozwolenia i kwalifikacje, a w posiadanie jednych i drugich w przypadku ekologów wątpiła.

O tym, że u Duchewiczów odbywały się obozy wiedzieli jedni z ich sąsiadów. Mieli oni nawet okazję poznać uczestników takiego spotkania. W związku z tym, że w gospodarstwie ekologów nie ma wody, sąsiedzi bezpłatnie, w ramach pomocy międzysąsiedzkiej, umożliwiają im dostęp do swojego ujęcia. Podobnie było w czasie trwania obozów. Na potrzeby obozowej kuchni brano również od tej rodziny ziemniaki. W ramach wdzięczności zagraniczni goście pomogli gospodarzom w wykopkach. Po zakończeniu prac natomiast gospodyni zorganizowała specjalnie dla gości ekologów wegetariański podwieczorek. Sąsiedzi mieli też orientację, że ekolodzy zorganizowali m.in. obóz dla dzieci i młodzieży. Opowiadali także, że w trakcie jego trwania u gospodarzy przebywała na wakacjach dziewczynka z ich rodziny. Chodziła ona niekiedy do gospodarstwa ekologów, by spędzać tam czas ze swoimi rówieśnikami i uczestniczyć w organizowanych dla nich zajęciach.

Skupię się teraz na kwestii dotyczącej tego, czy sposób postrzegania ekologów przez lokalną społeczność ewoluował w czasie. Z relacji

niektórych mieszkańców wioski wynika, że pierwsze wizyty ekologów we wsi wywoływały wśród członków lokalnej społeczności sensację i poruszenie. Ich wygląd, zachowania, niejasność powodów i celów, dla których zaczęli przyjeżdżać do Bożewa budziły niepewność, obawy i nieufność mieszkańców. Czynnikiem, który w dużym stopniu wywoływał niepokój była również duża liczba przybywających osób. Niektórym mieszkańcom, szczególnie tym, których domostwa usytuowane są niedaleko posesji Duchewiczów, przeszkadzały też hałasy nocnych biesiad i gra na instrumentach oraz wywołane nimi ujadania okolicznych psów.

Dobrą ilustracją tego, że członkowie lokalnej społeczności żywili w stosunku do ekologów obawy jest wypowiedź sprzedawczyni z jednego z miejscowych sklepów. Opowiadała ona, że kiedy jej koleżanka zaczęła razem z nią pracować, bała się wizyt przybyszów. Moja rozmówczyni mówiła jej wówczas: „Nie bój się, oni nigdy nic nie zabrali [ze sklepu – O.K.], nie zdarzyło się żeby nie zapłacili, żeby ubliżyli, żeby byli niegrzeczni". Słowa mojej interlokutorki świadczą o tym, że mimo iż ekolodzy tego nie robili, obawiano się jednak, że mogli tak się zachowywać. Według sprzedawczyni przyczyną niepokoju jej współpracowniczki było to, że ekolodzy zjawiali się w sklepie jako tłum obcych i odmiennie wyglądających od miejscowych osób. Strach, który budzili porównała do grozy wywoływanej przez grupy kibiców sportowych. Na wsi zna się klientów, przynajmniej z widzenia, poza tym przychodzą oni raczej w pojedynkę, ewentualnie we dwie – trzy osoby.

Początkowo mieszkańcy przyjęli postawę wyczekującą. Obserwowali przybyszów i czekali, co z ich wizyt wyniknie. Tylko w tym pierwszym okresie – według rozmówców – miały mieć miejsce różne nieprzyjemne zajścia z udziałem ekologów. Nie umiano jednak (lub nie chciano) powiedzieć na czym miały one konkretnie polegać. Niektórzy rozmówcy od razu dodawali, że ekologów przyjeżdża bardzo dużo, a przy takiej liczbie osób trudno wykluczyć sytuację, że nie pojawi się wśród nich jakaś „czarna

owca", która wywoła przykry incydent. Ta strategia była ciekawym przykładem unikania stosowania odpowiedzialności zbiorowej wobec ekologów i nieobwiniania organizatorów spotkań o zachowania poszczególnych jednostek przyjeżdżających na nie.

Odmienność stylu życia ekologów budziła niechęć wśród niektórych mieszkańców Bożewa: „niektórym ludziom to się to nie podobało, [że ekolodzy tu przyjeżdżają – O.K.], no bo oni tacy odmieńcy [słowo to zostało użyte z wahaniem – O.K.], ale mi oni nie zawadzali, dlaczego mieli nie przyjechać, jak im się w ten sposób podobało odpocząć, to co mnie to interesuje" (wyw. 23B). Wypowiedź ta nie ogranicza się wyłącznie do wyrażenia stosunku rozmówczyni do wizyt ekologów, ale prezentuje i ocenia postawę innych mieszkańców wobec nich. Przykład ten dobrze też obrazuje to, że opinie na temat ekologów wśród członków lokalnej społeczności były i są zróżnicowane.

Niekiedy zdania na temat zachowania ekologów bywały skrajnie odmienne, a nawet sprzeczne ze sobą. Niektóre osoby mówiły na przykład, że ekolodzy pili piwo, że się upijali, inne wręcz odwrotnie, że charakterystyczne jest dla nich to, że nie kupują wódki i nie chodzą pijani.

Miejscowi są już obecnie przyzwyczajeni do okresowych przyjazdów ekologów, część z nich przekonała się, że raczej nic złego w związku z tym się nie dzieje: „Tak to są w porządku, tylko inaczej ubrani, innej wiary, [odmienne – O.K.] obyczaje [mają – O.K.]" (wyw. 4B). Większość autochtonów przywykła również do hałasów związanych z obecnością przybyszów. Gdyby było coś nie tak – jak powiedział jeden z miejscowych inteligentów – „wieś na pewno by na to reagowała (…), gdyby byli uciążliwi dla mieszkańców, to na pewno nikt z pokorą by tego nie znosił" (wyw. 9B). Inny mieszkaniec stwierdził: „oni się kulturalnie zachowują, spokojni są, nikomu nie wadzą, może gdyby burdy robili, to wioska miałaby coś przeciwko nim, ale tak, to nie" (wyw. 7B). Co ciekawe, mieszkańcy sami, z własnej inicjatywy, podczas badań poruszali wątki,

mówiące o nieszkodliwości obecności ekologów dla lokalnej społeczności. Można było odnieść wrażenie, że w ten sposób nawiązują do wątpliwości i obaw, które mogli żywić – szczególnie na początku – wobec przybyszów. Niektórzy z mieszkańców Bożewa nadal jednak zachowują w stosunku do nich postawę bardzo ostrożną.

Odmienny od lokalnego styl życia ekologów początkowo szokował członków lokalnej społeczności. Z czasem w pewnym stopniu przyzwyczajono się również do niego (dotyczy to szczególnie kwestii ubioru i fryzur). Być może przyczyniło się do tego także to, że niektóre z elementów wyglądu przybyszów zaczęły pojawiać się w obszarze dominującej kultury popularnej. W ten sposób to, co początkowo bardzo mocno zwracało uwagę mieszkańców i traktowane było jako wysokiego stopnia osobliwość, zaczęło tracić status egzotyczności i stawało się bardziej „normalne". Ilustracją tego może być przykład *dreadów*. Ich noszenie cały czas jest bardzo popularne w kręgu osób związanych z kulturą alternatywną. Można powiedzieć, że pełni rolę jednego ze znaków przynależności do środowisk alternatywnych. Z perspektywy wielu mieszkańców Bożewa ich posiadanie mogło być odbierane jako noszenie brudnych włosów, objaw ich zapuszczenia i zaniedbania. Niektórym osobom, szczególnie starszym, *dready* mogły kojarzyć się również z kołtunami, te natomiast mają swoją bogatą semantykę wywodzącą się z kultury ludowej, m.in. związaną z chorobą i magią. Obecnie jednak *dready* wyszły poza krąg kultury alternatywnej, zaczęły być noszone również przez osoby, które nie mają z nią nic wspólnego. Decydują o tym wyłącznie względy estetyczne. W ten sposób *dready* coraz bardziej stają się jedną z możliwych fryzur, może jeszcze nie tak popularną, ale na pewno nie tak rzadką jak kilka lat temu. Mieszkańcy Bożewa coraz częściej mogą oglądać osoby z *dredami*, pochodzące spoza środowiska przybywających do wsi ekologów. Ci, którzy pracują w Płocku widują je bezpośrednio na ulicach

miasta, inni widzą je w telewizji (*dready* miał np. Robert Leszczyński, jeden z jurorów w popularnym programie *Idol*).

Do tej pory jednak, mimo że specyficzna estetyka wyglądu przybyszów stała się czymś znanym i nie wywołuje już takich sensacji, jak na początku, wielu autochtonom nadal się nie podoba. Co ciekawe, wyrażanie opinii na ten temat podlega pewnej kontroli, prawdopodobnie ze względu na znany mieszkańcom z mediów dyskurs, w którym różnorodność i odmienność kulturowa jest prezentowana jako wartość. Negatywne wypowiadanie się o niej jest źle widziane. Można było to zaobserwować w czasie rozmowy, którą prowadziłam z mieszkankami Bożewa: matką i córką. Kobieta w średnim wieku spontanicznie wyraziła swoją negatywną opinię na temat wyglądu ekologów. Wynikało z niej, że wręcz budzi on w niej wstręt. Z miejsca została jednak przywołana do porządku przez córkę słowami: „No teraz to mama pojechała rasizmem" (wyw. 10B). Świadczy to o tym, że niektórzy mieszkańcy mają świadomość, iż publiczne wyrażanie swojej negatywnej oceny na temat odmienności może grozić oskarżeniem o rasizm i nietolerancję. Lepiej zatem unikać wypowiadania swojego zdania w tym zakresie.

Z relacji nowoosadników wynikało, że kiedy mieszkali przez dłuższy okres w Bożewie, przyjeżdżała do nich policja. Interesującą kwestią było dla mnie to, czy mieszkańcy Bożewa wiedzieli o tych wizytach, a jeśli tak, to jakie – według nich – były ich powody. Nikt z członków lokalnej społeczności nie wspominał o tych kwestiach z własnej inicjatywy. Pytani o nie wypowiadali się niechętnie i zdawkowo. Mówili, że faktycznie stróże prawa bywali w gospodarstwie Duchewiczów. Zdarzało się to jednak – podkreślali – wyłącznie w początkowym okresie przyjazdów ekologów do Bożewa. Podawano przy tym różne przyczyny tych wizyt. Kilka osób mówiło, że przyjazdy funkcjonariuszy mogły być związane z zakłócaniem porządku przez wuja Duchewicza pod wpływem alkoholu, a nie z obecnością samych ekologów. Inni wyrażali przypuszczenie, że policja

zaglądała tam z powodu zbyt dużego hałasu wywoływanego przez przybyszów. Niektórym osobom we wsi to przeszkadzało i być może zgłaszali skargi. Mieszkańcy, którzy mieli krytyczne nastawienie do ekologów dodawali, że interwencje policji były nieskuteczne, ponieważ zgromadzenia miały legalny charakter, były organizowane w ramach bliżej im nieznanego stowarzyszenia i nie można było ich zabronić. Sąsiedzi twierdzili natomiast, że funkcjonariusze przyjeżdżali do gospodarstwa Duchewiczów wyłącznie z ciekawości. Nie miała tam miejsca żadna interwencja, nie było takiej potrzeby, ponieważ nic złego się nie działo. Ekolodzy nie byli szkodliwi. Sąsiedzi pamiętali, że ich również odwiedziała policja i robiła wywiad, czy przybysze czasami nie przeszkadzają im swoimi zachowaniami, ale oni nie mieli w stosunku do nich żadnych zastrzeżeń.

Analizując obraz nowoosadników z perspektywy członków wioskowej społeczności należy wziąć pod uwagę, jak autochtoni postrzegają postawę ekologów wobec siebie. W ocenie większości mieszkańców Duchewicz i skupione wokół niego środowisko od początku funkcjonowało w izolacji od lokalnej społeczności. Nie nawiązywali z nią kontaktów. Stan ten nie zmieniał się, jest tak do chwili obecnej. Izolacji sprzyja usytuowanie gospodarstwa, które stało się *Mekką* ekologów. Decydujący wpływ na to ma jednak przede wszystkim brak zainteresowania nawiązaniem relacji ze strony nowoosadników i ich gości. Ekolodzy nigdy nie przedstawili się lokalnej społeczności, nie zaprezentowali siebie, swojej ideologii oraz tego, co organizują w Bożewie, nie byli też przez nikogo jej rekomendowani. Po prostu zaczęli tu bywać. Niektórzy mieszkańcy uważają, że właśnie takiego gestu prezentacji zabrakło, szczególnie jeśli przybysze tworzą jakąś organizację.

Mieszkańcy nigdy nie byli zapraszani przez Duchewicza i jego krąg na majówki, ani jakiekolwiek inne imprezy odbywające się w jego gospodarstwie. Wyjątkiem potwierdzającym regułę był przypadek ich

sąsiada, do którego zaproszenia na majowe spotkania były kierowane. Nigdy jednak z tego nie skorzystał. Twierdził, że to spotkania nie dla niego, a dla młodych. Prawdopodobnie jednak chodziło o ich charakter, a nie wyłącznie o kwestię różnicy wieku. Imprezy organizowane przez Duchewicza w odbiorze lokalnej społeczności są przeznaczone wyłącznie dla jego kręgu. Jak mówili autochtoni: przygotowuje je „dla swoich". Ekolodzy nigdy nie włączali się również w życie wsi. Ten stan na przestrzeni prawie dziesięciu lat ich funkcjonowania w Bożewie nie uległ zmianie. W związku z tym m.in. miejscowi nadal nie wiedzą do końca, co to właściwie jest za grupa, „jak się skrzykują, żeby tu przyjechać, jak są werbowani" (wyw. 13B)[50].

Kiedy omawiany był wątek zaproszeń, w wypowiedziach niektórych mieszkańców pojawiała się ambiwalencja. Z jednej strony twierdzili, że nie byliby zainteresowani uczestnictwem w spotkaniach organizowanych przez ekologów. Nie odpowiada im, nawet w niewielkim stopniu im znana, ich forma. Nie są zainteresowani tym, co się tam dzieje. Z drugiej strony, w ich wypowiedziach można było wyczuć ton urazy. Prawdopodobnie był on związany z tym, że zaproszenia ze strony ekologów nigdy się nie pojawiły. Nie chodziło tu zapewne o sam brak zaproszenia, jako czegoś, co umożliwiłoby mieszkańcom uczestniczenie w animowanych przez przybyszów przedsięwzięciach, ale jako gestu, który komunikuje otwartość wobec lokalnej społeczności i chęć nawiązania z nią kontaktu. Jego brak może być interpretowany jako ignorowanie i lekceważenie miejscowej społeczności ze strony ekologów.

Według opinii mieszkańców, ekolodzy nie uczęszczali też na imprezy organizowane przez wieś. Nie włączali się również w przygotowywanie tych, które się tu odbywają, czyli różnego rodzaju festynów animowanych

[50] Warto zwrócić uwagę, że w tej wypowiedzi pojawia się słownictwo używane w stosunku do „sekt".

przez Ochotniczą Straż Pożarną, szkołę, czy kościół. Nigdy nie proponowali też, że sami coś zorganizują dla wsi.

W opinii mieszkańców Bożewa autochtoni i nowoosadnicy funkcjonują zatem obok siebie. Małżeństwo ekologów nawiązało relacje wyłącznie z najbliższymi sąsiadami. Są one bardzo dobre i serdeczne, szczególnie z jedną z rodzin. Członkowie tej familii znają też niektóre z osób przyjeżdżające do Duchewicza i jego żony, zwłaszcza te, które pojawiały się w Bożewie wielokrotnie. Trzeba przy tym podkreślić, że intensywniejsze nawiązanie relacji pomiędzy nowoosadnikami i mieszkańcami sąsiedniego gospodarstwa nastąpiło w ciągu kilku ostatnich lat. Początkowo, kiedy Duchewicz wraz z Pająkowskim zamieszkali w Bożewie, miały one sporadyczny charakter. Wiązało się to z tym, że sąsiedzi jeszcze przed przybyciem ekologów do wsi nie utrzymywali zbyt intensywnych kontaktów z babcią i wujem Duchewicza i rzadko bywali w ich gospodarstwie. Jak sami mówili, na początku bytności Duchewicza i Pająkowskiego przyjęli wobec nich i ich gości postawę: „Są to są, nie interesowaliśmy się, nam nie przeszkadzało". Z czasem mieli coraz więcej kontaktu. Nawiązali współpracę sąsiedzką. Ekolodzy, w związku z tym, że w ich gospodarstwie nie ma dostępu do wody pitnej, brali ją od sąsiadów, kupowali od nich mleko na potrzeby uczestników majówek, obozów oraz organizowanych przez nich spotkań. Okazało się, że nowoosadnicy i ich sąsiedzi polubili się i – jak to określił gospodarz – teraz żyją w bardzo dobrej komitywie. Sąsiadka podkreślała, że Magda – jak mówi się u nich w domu o żonie Duchewicza – jeśli jest w Bożewie, to wpada do nich porozmawiać, wypić kawę.

Sąsiedzi bardzo mocno podkreślali to, że ekolodzy są w stosunku do nich niezwykle grzeczni i kulturalni. Opowiadali, jak za każdym razem, kiedy przybysze przychodzili do nich po wodę, pytali czy mogą jej nabrać i zawsze dziękowali, mimo że gospodyni prosiła, żeby brali ją już bez pytania. Innym razem przybysze w trakcie swoich wędrówek po okolicy

zaczęli deptać ich kapustę. Gospodyni zwróciła im wówczas uwagę i „nikt [z nich – O.K.] złego słowa nie powiedział" (wyw. 18B), a potem chodzili tak po polach, by nie zniszczyć upraw.

Na wysoką kulturę ekologów zwracały również uwagę inne osoby, które miały z nimi do czynienia, przede wszystkim sprzedawczynie z lokalnych sklepów, które podkreślały, że zawsze mówili im „dzień dobry" i grzecznie się wobec nich odnosili. Podobną opinię o przybyszach miała jedna z krewnych Duchewicza. Wspominała również, że byli uczynni. Starsza kobieta mieszka w pewnej odległości od centrum wsi, gdzie znajdują sie sklepy. Zdarzyło jej się prosić ekologów, przechodzących akurat obok jej domu, o kupno chleba i oni bardzo chętnie zrealizowali jej prośbę.

Sporadycznie w narracjach członków lokalnej społeczności pojawił się wątek oceny obecności ekologów w Bożewie ze strony osób mieszkających w gospodarstwie, które stało się miejscem ich pobytów. Według opinii sąsiadów Duchewiczów, nestorka tej rodziny początkowo była zadowolona z obecności wnuka i jego towarzyszy. Z czasem jednak zaczął ją irytować sposób ich funkcjonowania np. to, że „po nocach grali a w dzień spali" (wyw. 25B). Nie odpowiadały jej również poczynania ekologów związane z gospodarstwem m.in. to, że rozebrali tzw. *szajerki*. Niezadowolony od samego początku z obecności ekologów miał być natomiast wujek Duchewicza, cierpiący na chorobę alkoholową. Jak powiedziała jedna z osób z lokalnej społeczności: „dokuczał [on – O.K.] babci, może i ciasno mu pod szyją zrobili, to nie chciał żeby przyjeżdżali" (wyw. 23B). Ze względu na obecność ekologów i ich interwencje, nie mógł pozostawać bezkarny w swoich złych zachowaniach wobec matki, dlatego obawiał się ich przyjazdów.

W wielu wywiadach rozmówcy bardzo mocno podkreślali, że nowoosadnicy pomagali babci Duchewicza. Dzięki ich pobytom starsza, schorowana kobieta miała zapewnioną opiekę i wsparcie. W tym kontekście

obecność ekologów w Bożewie oceniano jako przydatną i cenną. W lokalnej społeczności, szczególnie w środowisku gospodarzy i chłoporobotników, opieka nad starszymi ludźmi z rodziny jest istotną powinnością, a realizowanie jej jest bardzo cenione. Ten pozytywny efekt obecności ekologów uzasadniał ich przyjazdy i pobyty w najbardziej bliski mieszkańcom sposób. Choć mieli świadomość, że dla samych ekologów nie był on najważniejszy.

Większość mieszkańców nie wie, jakie plany wobec gospodarstwa ma małżeństwo ekologów. Orientują się natomiast, że niedawno zmarła babcia Duchewicza. Niektórzy gospodarze wiedzieli, że ziemia nowoosadników została oddana sąsiadowi w dzierżawę. Kilka osób było zorientowanych, że niedawno do posesji Duchewiczów została podciągnięta woda. Na tej podstawie wnioskowali, że w takim razie „na pewno będą coś z tym [gospodarstwem – O.K.] robić, ale co – tego to już my nie wiemy" (wyw. 5B). Przypuszczali jednak, że młodzi ekolodzy będą się „tam budować" (wyw. 5B). Pozostający w bliższych kontaktach z ekologami sąsiedzi orientowali się nie tylko, że Duchewicz ma zamiar postawić na miejscu zrujnowanego domu nowy, ale wiedzieli także, iż małżeństwo kupiło grunty nad pobliską rzeką. Zdarzyły się i głosy wątpiące w to, że małżonkowie osiedlą się na stałe w Bożewie, m.in. ze względu na fatalny stan budynków: „Do czego tu wracać, do tej rudery?" (wyw. 14B), poza tym, „nie wiadomo, jak sobie teraz poradzą, bo wszystko tam zarosło" (wyw. 6B).

Jedynie najbliżsi sąsiedzi i mieszkające w Bożewie krewne Duchewicza orientowali się, że ekolog od kilku lat jeździ pracować do Irlandii. Jego zarobkowe wyjazdy za granicę znalazły u moich interlokutorów duże zrozumienie, oceniano je pozytywnie jako świadectwo zaradności Duchewicza. Jak stwierdził sąsiad: „aby rozpocząć [działalność w Bożewie – O.K.] trzeba mieć pieniądze na ruszenie, dobrze, że Mariusz wyjechał, bo skąd tu wziąć [potrzebne środki – O.K.]" (wyw. 18B). Rozmówcy nie wiedzieli natomiast czy żona Duchewicza jeździ z nim do

Irlandii, czy pozostaje w Polsce. Jedna z sąsiadek nowoosadników twierdziła, że babcia ekologa, kiedy jeszcze żyła, miała jej mówić, iż Wieczorek-Duchewicz uczy polskiego w Irlandii.

Można zadać pytanie: czy mieszkańcy Bożewa spotkali się kiedykolwiek z zainteresowaniem działalnością ekologów na wsi ze strony osób z zewnątrz, takich jak dziennikarze lub badacze? Spośród członków lokalnej społeczności jedynie sąsiedzi Duchewiczów napomknęli, że odwiedziła ich swojego czasu osoba z „Tygodnika Płockiego" i przeprowadziła z nimi wywiad na temat przybyszów. Potem czytali w tym czasopismie artykuł o spotkaniach ekologów organizowanych w Bożewie. Wspominali też o studentkach z Torunia, które miały zbierać materiały do prac dotyczących ekologów spotykających się w Bożewie i w związku z tym rozmawiały z nimi na temat sąsiadów oraz imprez przez nich organizowanych[51].

Obraz ekologów, który wyłania się z zebranych przeze mnie narracji mieszkańców wsi, pod niektórymi względami jest dość jednorodny i statyczny, pod innymi zróżnicowany i dynamiczny. Przede wszystkim ekolodzy są postrzegani jako grupa, która przyjeżdża do Bożewa w celach rekreacyjno-rozrywkowych. Nikogo z ich grona nie traktuje się jako mieszkańca wsi, wszystkim przypisywany jest status gości. Członkowie lokalnej społeczności mają jednak orientację, że wśród przyjeżdżających są osoby bezpośrednio związane z gospodarstwem, które stało się *Mekką* ekologów. Kiedy przybysze pojawiają się w Bożewie, funkcjonują w izolacji od mieszkańców wsi, nie nawiązują z nimi kontaktu. Dlatego wiedza członków lokalnej społeczności na ich temat nie jest ukształtowana, ani modyfikowana w wyniku bezpośrednich relacji. Obraz ekologów

[51] Prawdopodobnie chodzi o badania studentki etnologii UMK w Toruniu Magdaleny Jakubowskiej, których efektem była praca licencjacka pt: *Eko-osady. Powrót do natury sposobem kreowania alternatywnej rzeczywistości*, napisana pod kierunkiem dra Krzysztofa Piątkowskiego, Praca znajduje się w archiwum UMK w Toruniu. Zdecydowałam się nie wykorzystywać w mojej pracy materiału z tego opracowania, ponieważ nie wnosi on nic nowego do wiedzy na temat nowoosadnictwa.

powstał przede wszystkim na podstawie obserwacji ich zachowań oraz różnorakich domysłów na ich temat. Na kształt opinii o nich miały również wpływ relacje dotyczące ekologii oraz ogólnie ekologów, pojawiające się w mediach. W związku z tym, że przybysze funkcjonują w Bożewie w izolacji, istnieją bardzo dogodne warunki do tego, by obraz nowoosadników i ich gości, funkcjonujący w świadomości autochtonów kształtował się pod wpływem spetryfikowanych wyobrażeń na temat „obcych", a także, by przypisywać ekologom „ciągi" cech charakterystyczne dla „obcych". Duża część opinii na temat ekologów miała właśnie taki charakter.

Ekolodzy jawią się mieszkańcom Bożewa jako grupa charakteryzująca się odmiennym wyglądem oraz specyficznym, innym od znanego im, stylem życia. Swoistość przybyszów jest już w różny sposób traktowana przez autochtonów. W tym przypadku obraz ekologów ulega zasadniczemu zróżnicowaniu. Dla części mieszkańców są oni specyficzni, inni, ale nie są groźni, zachowują się w poprawnie i nie sprawiają lokalnej społeczności żadnych problemów. Dla niektórych mieszkańców jednak odmienność ekologów nie kończy się wyłącznie na wyglądzie i możliwych dla nich do zaakceptowania różnicach w stylu życia. Ekologom przypisuje się również podejmowanie działań *profanicznych*, tajemnych, niebezpiecznych i szkodliwych dla mieszkańców.

Osoby mieszkające w sąsiedztwie gospodarstwa nowoosadników i utrzymujące z nimi bliższe, serdeczne kontakty mają szerszą, konkretniejszą, bogatszą w detale wiedzę na ich temat. Jednocześnie kwestionowały one wiele negatywnych opinii o nowoosadnikach i ich gościach, które krążą wśród mieszkańców Bożewa, stwierdzając, że są to nieuzasadnione plotki.

Można by uznać, że na różnicę w sposobie widzenia nowoosadników przez mieszkańców Bożewa wpływa przede wszystkim odległość zamieszkania rozmówców od gospodarstwa Duchewiczów. Tak jednak nie jest. Owszem, dystans przestrzenny jest kwestią istotną, ale nie jedyną, by

wiedza na temat ekologów była w jakiś sposób wyjątkowa. Świadczy o tym fakt, że tylko jedna z sąsiedzkich rodzin posiada o nich szerszy zasób wiadomości. Inne natomiast mają wiedzę podobną do osób mieszkających w innych częściach wsi. Decydującym czynnikiem jest obecność i intensywność kontaktów z nowoosadnikami. Małżeństwo ekologów ma bliższe relacje wyłącznie z jedną rodziną mieszkającą po sąsiedzku. Z innymi sąsiadami utrzymują poprawne stosunki, ale ani jedna strona, ani druga nie dąży do ich zintensyfikowania i pogłębienia.

Chciałabym powrócić do kwestii niechęci większości mieszkańców Bożewa do wypowiadania się na temat ekologów. W związku z tym, że ekolodzy funkcjonują w izolacji, mieszkańcy właściwie nie wiedzą czego można się po nich spodziewać. Część opowieści, które pojawiły się w narracjach, przemawia za tym, że przypisuje się im umiejętność działań naruszających porządek i spokój wsi. Wypowiedzi podkreślające, że ekolodzy są grzeczni, że nie szkodzą itp. świadczą o tym, że mieszkańcy, mogą żywić obawy, iż przybysze mogliby zachowywać się niewłaściwie. Ta niepewność mogła być przyczyną odmowy rozmowy o ekologach ze strony wielu mieszkańców Bożewa oraz ostrożności w wypowiadaniu opinii na ich temat ze strony tych, którzy wyrazili zgodę na przeprowadzenie wywiadu. Skoro się ich nie zna i nie wiadomo czego się można po nich spodziewać, to należy zachować ostrożność i unikać sytuacji wypowiadania otwarcie sądów ich dotyczących, bo nie wiadomo, jakie mogą być tego konsekwencje.

Inną przyczyną niechęci mieszkańców Bożewa do wypowiadania opinii na temat ekologów było funkcjonowanie indagowanych o rozmowę w niewielkiej społeczności. Dobrze ilustruje to wypowiedz jednego z robotników mieszkających w Bożewie: „na wsi to lepiej się nie interesować [tym, co robią inni – O.K.], swoje robić. [Tu jest – O. K.] inaczej niż w mieście, tu nie warto mówić [głośno swoich opinii – O.K.], tu wszyscy wszystko o sobie wiedzą, a potem mówią, a ty powiedziałeś to, a tamto”

(wyw. 13B). Według rozmówcy anonimowość, którą zna z życia w mieście, pozwala na bezkarne wygłaszanie swoich opinii. Nie ma tam bowiem tak silnych relacji i zależności między ludźmi, które nierozważną wypowiedzią można nadwerężyć lub nawet zniszczyć. Na wsi natomiast człowiek jest ograniczony do małego środowiska. Wyrażanie swoich poglądów może być przyczyną niesnasek, szczególnie jeśli dotyczą one newralgicznych tematów. Bezpieczniej zatem jest nie wypowiadać się wcale.

Mieszkańcy Bożewa nie mają poczucia, że przyjazdy ekologów przynoszą wsi jakiekolwiek profity. Przybysze przyjeżdżają, wypoczywają tu, bawią się, odjeżdżają i tyle. Nikt z rozmówców nie wspominał o tym, że wioska ze względu na ich przyjazdy zyskała sławę. Prawdopodobnie w okolicy mówi się na temat spotkań ekologów w Bożewie. Nie jest to być może jednak rozgłos, którym mieszkańcy wsi chcieliby się chwalić.

Sprawy związane z ochroną środowiska nie znajdują się w centrum zainteresowań polskiego społeczeństwa, nie są też takimi w mikrokosmosie bożewskim. Idee ekologii głębokiej znane są w Polsce w bardzo wąskim środowisku, a jako jedne z najbardziej radykalnych w dyskursie dotyczącym ekologii mają też niewielu zwolenników. O ruchu ekologicznym mówi się w środkach masowego przekazu najczęściej przy okazji poważnych sporów społecznych dotyczących strategii wobec obszarów cennych przyrodniczo (np. sprawa doliny Rozpudy). Ekolodzy występują wówczas jako jedna ze stron konfliktu. Często są przedstawiani w uproszczony sposób, jako osoby, które walczą o prawa przyrody przeciwko ludziom. Ich argumenty dla wielu odbiorców są niezrozumiałe i egzotyczne, często też śmieszne. Rozgłos Bożewa wynikający z przyjazdów do niego osób, które mają tego rodzaju wizerunek w mediach, może być sławą kłopotliwą dla mieszkańców wsi.

PODSUMOWANIE

Wizerunki nowoosadników funkcjonujące wśród członków każdej z badanych przeze mnie lokalnych społeczności są wielowarstwowe i polifoniczne. Warto poświęcić uwagę czynnikom wpływającym na ich kształt. Na podstawie analizy wypowiedzi autochtonów[1], przedstawionych w pracy, można podzielić je na trzy zasadnicze rodzaje. Są one ze sobą powiązane i wzajemnie na siebie wpływają.

Pierwszy typ czynników wynika z postawy i specyfiki nowoosadników. Wiąże się z tym sposób, w jaki weszli oni w świat lokalnego środowiska, czym się zajmują, jak funkcjonują w jego przestrzeni. Istotną rolę odgrywa również to, jakie nastawienie mają nowoosadnicy w stosunku do wioskowej społeczności, czy nawiązują z nią kontakt, czy też nie. Jeśli tak, to jak w niej działają, co jej proponują i czego od niej oczekują. Ważne jest także to, czy istnieją bliższe relacje łączące przybyszów z poszczególnymi członkami lokalnego środowiska i jaki jest ich rodzaj (np. pokrewieństwo, relacje towarzyskie, ekonomiczne) oraz to, czy osiedlenie się alternatywnych osadników w danej wsi stanowi jednostkowy przypadek, czy też jeden z wielu w okolicy.

Drugi rodzaj czynników łączy się ze specyfiką lokalnej społeczności, z jej strukturą klasową i rodzajami *habitusów* z nią powiązanych, a także z cechami osobowości poszczególnych jej członków. Nie bez znaczenia jest również to, w jakiej odległości od miasta funkcjonuje wioskowa społeczność, czy wieś ma charakter rolniczy, czy podmiejski, w jaki sposób oddziałuje to na dynamikę zmian jej struktury społecznej.

Trzeci rodzaj czynników związany jest szerszym kontekstem społeczno-kulturowym, w jakim funkcjonują obydwa środowiska. Chodzi

[1] Skoncentrowałam się wyłącznie na wyłonieniu i prezentacji istotnych czynników w tej kwestii na podstawie analizy wypowiedzi autochtonów. Mniej uwagi poświęciłam prezentacji tych czynników, które odegrały rolę z punktu widzenia nowoosadników. Kwestia ta została już dość dobrze omówiona w literaturze dotyczącej zjawiska nowoosadnictwa.

tu o specyfikę sytuacji na poziomie makrospołecznym oraz przeobrażenia na nim zachodzące, takie jak: transformacja ustrojowa, wejście Polski do Unii Europejskiej, zmiany cywilizacyjne, intensyfikacja zjawiska migracji mieszkańców miast na obszary wiejskie, demokratyzacja i pluralizacja stylów życia, poszerzanie się spektrum działania mediów, zwiększający się dostęp do nich, specyfika komunikatów transmitowanych przez *mass media* itp.

Dla kształtu wizerunku nowoosadników wśród członków lokalnej społeczności oraz relacji pomiędzy obydwoma środowiskami może mieć znaczenie moment i przebieg wejścia przybyszów w świat tej społeczności. Istotną rolę odgrywa tu obecność lub brak aktu przywitania się, przedstawienia się przez przybyszów, określenia, jakie są ich cele. Pojawienie się tego typu „powitalnych gestów" jest dla członków lokalnej społeczności wyrazem traktowania ich jako gospodarzy miejsca i odbierane jest jako przejaw szacunku wobec nich[2]. Taki rodzaj wejścia w świat wioskowej społeczności daje szansę na pozytywne nastawienie autochtonów wobec przybyszów, a także otwiera drogę do nawiązania kontaktu. I odwrotnie, brak tych elementów jest odbierany przez lokalną społeczność jako ignorowanie jej, nieliczenie się z nią. To natomiast sprawia, że wzrasta poziom nieufności, zwiększa się dystans w stosunku do przybyłych.

Artyści, którzy przybyli do Lucimia podjęli starania, by akt autoprezentacji miał miejsce. Dotarli do przedstawiciela lokalnej władzy, nawiązali z nim kontakt, opowiedzieli kim są, zaprezentowali swoje cele, zdobyli jego zaufanie i przekonali do swojej koncepcji. Z jego pomocą zorganizowano zebranie, na którym artyści przedstawili się członkom lokalnej społeczności i zaprezentowali swoje propozycje współpracy. Sołtys wsi stał się ich rzecznikiem w lokalnej społeczności, pełnił rolę

[2] Kwestia ta, ze zrozumiałych względów, nie odgrywała większej roli dla mieszkańców, którzy przeprowadzili się na wieś niedługo przed nowoosadnikami, albo po nich.

pośrednika między nimi a wioskowym środowiskiem. Dla autochtonów bardzo istotne było to, że osoba spośród nich, a przede wszystkim piastująca ważne stanowisko przedstawiciela wybranej przez nich władzy, obdarzyła przybyszów zaufaniem. Stanowiło to rodzaj gwarancji, że obecność i propozycje nowoosadników mogą być przydatne dla wsi, zmniejszało też siłę ewentualnych wątpliwości mieszkańców. Mimo że idee i koncepcje twórców nie zawsze były czytelne dla mieszkańców, a stosunek do nich poszczególnych członków lokalnej społeczności ewoluował w czasie, to większość pamiętała i doceniała sposób nawiązania z nimi kontaktu przez artystów. Ze względu na cel nowoosadników, czyli animację lokalnego środowiska, w gruncie rzeczy był to zabieg niezbędny, inaczej nie byliby w stanie zrealizować swojego planu.

W Węgajtach nikt z moich rozmówców nie wspominał, że miał miejsce jakiś określony, zorganizowany akt autoprezentacji ze strony artystów tuż po ich pojawieniu się we wsi. Poznawanie aktorów przez poszczególnych członków wioskowego środowiska, mające charakter bezpośredniego przedstawiania się sobie nawzajem, następowało najczęściej w trakcie indywidualnych spotkań. W przypadku konkretnych osób miało miejsce w różnym czasie i w rozmaitych okolicznościach. Nie dotyczyło też wszystkich mieszkańców (poznanie się z artystami mogło np. nastąpić w trakcie kolędowania, ale miało wówczas specyficzny charakter zdeterminowany sytuacją). Brak specjalnego aktu autoprezentacji ze strony aktorów zostawiał mieszkańcom przestrzeń do spekulacji i domysłów na temat przybyszów, szczególnie w pierwszym etapie ich funkcjonowania w Węgajtach. Ze względu na to jednak, że twórcy Teatru osiedlili się we wsi na stałe, a wielu związanych z nim artystów mieszkało tu przez dość długi okres, nieobecność tego aktu ze strony członków Teatru tuż po przybyciu nie odegrała aż tak istotnej roli w kształtowaniu wizerunku nowoosadników wśród członków lokalnej społeczności i ich stosunku wobec aktorów, jak inne czynniki. Wpływ na to mogło mieć również to, że społeczność Węgajt

w dużej mierze złożona jest z ludności napływowej, która sama nie czuje się gospodarzami wsi.

W przypadku nowoosadników z Bożewa akt przedstawienia się oraz autoprezentacji z ich strony lokalnej społeczności nie miał miejsca. Kilka lat temu lider tej grupy – Mariusz Duchewicz oraz związane z nim środowisko zaczęli po prostu regularnie przyjeżdżać do jednego z gospodarstw we wsi i jest tak do chwili obecnej. Mieszkańcy jako społeczność nie otrzymali bezpośredniej informacji ze strony nowoosadników kim są, czym się zajmują, co planują robić w Bożewie. Brak tych danych, a także wiele zachowań przybyszów, odczytano jako wyraz chęci funkcjonowania w izolacji od lokalnej społeczności. To wywołało u niektórych jej członków obawy i mocno zdystansowało wobec przyjezdnych. Szczególnie w początkowym okresie, kiedy właśnie ze względu na brak bezpośredniego komunikatu ze strony nowoosadników, kim są oraz niemożność wyciągnięcia jeszcze wniosków na podstawie własnych obserwacji, istniała trudność w zdefiniowaniu osób przybywających do Bożewa. Dystans kulturowy pomiędzy obydwoma środowiskami jest duży, a przybysze nie starali się go zmniejszyć przez okazanie gotowości przedstawienia, kim są, co robią w Bożewie oraz do nawiązania kontaktu. To uraziło część mieszkańców, poczuli się zlekceważeni jako gospodarze miejsca. Nowoosadnicy zachowali się zgodnie ze standardami obowiązującymi w mieście, gdzie nikt nie spodziewa się od nowoprzybyłych przedstawiania się[3]. W mniejszych społecznościach natomiast oczekuje się tego, ponieważ wciąż jest się w nich bardziej od siebie zależnym. Nieobecność autoprezentacji ze strony nowoosadników, ich brak zainteresowania nawiązywaniem kontaktów z miejscowymi, tendencja do izolacji, a w konsekwencji brak realnej wiedzy na ich temat, stwarzały przestrzeń dla pojawienia się wielu

[3] Choć jeśli takie zachowanie się pojawi, jest odbierane pozytywnie i potencjalnie stanowi wstęp do nawiązania dobrych relacji.

zestereotypizowanych opinii na temat „obcych", które by ją rekompensowały. Najprawdopodobniej dlatego też w przypadku wizerunku nowoosadników bożewskich przeważały tego typu opinie w porównaniu z dwoma pozostałymi środowiskami prezentowanymi w pracy. Postawa Duchewicza wobec lokalnej społeczności ewoluowała. Obecnie jest on bardziej otwarty na kontakt z nią; świadczy o tym zaproszenie sąsiadów na ślub i wesele. Interesujące jest to, na ile zmiana nastawienia lidera wpłynie na kształt dotychczasowego wizerunku grupy, którą reprezentuje.

Istotnym elementem odgrywającym rolę w postrzeganiu nowoosadników jest obecność związków pokrewieństwa pomiędzy przybyszami i osobami mieszkającymi we wsi. Związki oparte na więziach rodzinnych przez większość ludzi są traktowane jako „naturalne", zrozumiałe same przez się. Chociaż mówi się o tym, że w postmodernistycznym świecie tracą one na znaczeniu na rzecz innych relacji, to w życiu większości mieszkańców badanych przeze mnie społeczności pełnią one cały czas ważną rolę i przypisuje się im ogromną wartość. W przypadku autochtonów duża część ważnych relacji jest oparta na związkach pokrewieństwa, a większość ich życiowych spraw rozgrywa się w kręgu rodzinnym. Wiele osób, które przeprowadziły się z miast do Węgajt i Bożewa ma w tych wioskach bliższą lub dalszą rodzinę. Pełni ona rolę ich rzeczników w lokalnych społecznościach. Dla autochtonów te powiązania rodzinne stanowią rodzaj swoistej „gwarancji". Dzięki nim łatwiej im włączyć nowoprzybyłych do swojej społeczności.

W Węgajtach zwracano uwagę, że Sobaszek miał być spokrewniony z jednym z tutejszych autochtonów. Według niektórych mieszkańców miało to wpłynąć na decyzję osiedlenia się aktorów w tej miejscowości. Pokrewieństwo Sobaszka z osobą miejscową miało zatem – z punktu widzenia członków lokalnej społeczności – uzasadniać do pewnego stopnia dokonany przez niego wybór. Legitymizowało też jego prawo do pobytu w wiosce, dzięki temu nie był już człowiekiem „znikąd". Zaznaczyć przy tym

należy, że w tym wypadku pokrewieństwo z autochtonem wiązało przybyszów z nieistniejącą już tu wspólnotą i przede wszystkim uprawniało do związku z miejscem. Nie osadzało natomiast nowoosadników w społeczności aktualnie zamieszkującej Węgajty, ponieważ ukonstytuowała się ona w latach 70. ubiegłego wieku w określonych warunkach historycznych regionu.

Omawiany czynnik wydaje się być bardzo istotny w przypadku nowoosadników w Bożewie. Dla mieszkańców wsi, szczególnie dla tych, znających rodzinę Duchewicza, pokrewieństwo z osobami z wioski osadziło go w sieci lokalnych relacji i w ten sposób uczyniło do pewnego stopnia mniej „obcym" oraz wyposażyło w coś w rodzaju kredytu zaufania. Jest ono również jednym z niewielu elementów uzasadniających i uprawomocniających w sensowny dla autochtonów sposób obecność ekologa w Bożewie. W tym przypadku pełni ono tym bardziej istotną rolę, że wiedza na temat nowoosadników wśród członków lokalnej społeczności jest znikoma.

Kolejnym, ważnym czynnikiem wpływającym na kształt wizerunku nowoosadników jest wykonywana przez nich profesja oraz dziedzina, z którą są związani. W przypadku Lucimia i Węgajt przybysze to artyści, a obszarem ich działania jest sztuka. Postrzegani są przez pryzmat tych dwóch kategorii. Nowoosadnicy, którzy pojawili się w Bożewie są dla autochtonów ekologami. Niezależnie od tego, czy faktycznie zajmują się ochroną środowiska, łączeni są z ekologią [4]. Dla mieszkańców Bożewa nie jest też istotne, czy trudnią się tym zawodowo, czy społecznie w stowarzyszeniach stawiających sobie podobne cele, czy są niezrzeszonymi uczestnikami ekologicznego ruchu społecznego, czy też są wyłącznie jego sympatykami.

[4] W związku z tym, że dla autochtonów pierwszoplanową rolą nowoosadników jest bycie ekologiem, mimo świadomości wszelkich niuansów i nieścisłości, traktuję tę kategorię jako odpowiednik profesji.

Figura artysty ma ustabilizowaną pozycję w kulturze oficjalnej. Sztuka jest uznaną dziedziną, a zajmowanie się nią jest definiowane jako społecznie cenne. Obecność artystów we wsi, nawet jeśli uprawiana przez nich sztuka nie jest dla autochtonów zrozumiała, przyczynia się do wzrostu prestiżu wioski, przynosi jej popularność i zazwyczaj pozytywne zainteresowanie świata zewnętrznego. W przypadku osób zajmujących się sztuką istnieje społeczne przyzwolenie na reprezentowanie przez nie odmiennego od dominujących wzorców stylu życia, Niekiedy od artystów wręcz oczekuje się oryginalnego, wyróżniającego sposobu funkcjonowania. Odmienność stylu życia nowoosadników, obserwowana przez autochtonów, zyskuje dzięki temu legitymizację.

Inaczej jest w przypadku ekologów, szczególnie związanych z radykalnym nurtem ekologii. Nie mają oni wysokiego prestiżu w społeczeństwie polskim. Nierzadko stosunek do nich jest wrogi. Sława płynąca z obecności ekologów we wsi może być dla mieszkańców raczej kłopotliwa.

Charakterystyczne jest to, że wykraczanie poza kompetencje określone przez role, do których zostali przypisani nowoosadnicy, budzi opór członków lokalnych społeczności. Dobrze pokazuje to przykład Lucimia. Dopóki artyści działali w obrębie swojego *pola*, nawet jeśli nie rozumiano ich sztuki i nie wszyscy ją cenili, uznawano ich autorytet. Członkowie lokalnej społeczności mieli poczucie, że w tej materii oni sami nie posiadają odpowiednich kompetencji. Próby popularyzowania przez artystów agroturystyki, a przede wszystkim rolnictwa ekologicznego, zostały natomiast zignorowane. W przypadku rolników decyzje dotyczące gospodarstwa stanowią ich „być albo nie być”, W kwestiach związanych z uprawą ziemi i hodowlą zwierząt nie mogli pozwolić sobie na ryzykowne eksperymenty. Historia z *telechatą* natomiast stała się dla członków lokalnej społeczności potwierdzeniem tego, że w kwestiach niemieszczących się w kompetencjach nowoosadników nie należy polegać

na ich opinii, ponieważ koszty, jakie przyszło ponieść wiosce w związku z tym projektem, są odczuwalne do dzisiaj.

Drugi rodzaj czynników, związany ze specyfiką wioskowych społeczności, pełni – moim zadaniem – zasadniczą rolę w procesie kształtowania wizerunku nowoosadników wśród członków lokalnego środowiska. Kwestie te zostały szerzej przedstawione w IV rozdziale mojej pracy.

Warto zwrócić też uwagę na rolę czynników należących do ostatniego z wyróżnionych przeze mnie typów, czyli na uwarunkowania związane z szerszym kontekstem społeczno-kulturowym, w jakim funkcjonują oba środowiska. Ich wpływ na kształtowanie wizerunku nowoosadników wśród członków lokalnej społeczności jest także niemały. Pojawienie się pod koniec lat 70. ubiegłego wieku w Lucimiu i w Węgajtach nowoosadników zajmujących się sztuką stanowiło dla większości mieszkańców tych wsi atrakcję i początkowo wywołało bardzo duże zainteresowanie. W dużej mierze wpływał na to fakt, że możliwości rozrywek dostępnych wówczas Polakom były niewielkie. W przypadku mieszkańców wsi było to szczególnie dotkliwe. W ich miejscowościach niewiele się działo, a ze względu na ograniczone możliwości przemieszczania się do miast (wynikające przede wszystkim z braku dobrej struktury komunikacyjnej) rzadko mogli korzystać z dostępnych tam rozrywek. Wraz z przeobrażeniami społeczno-kulturowymi oferta atrakcji kulturalnych, jakimi można wypełnić wolny czas, zwiększała się. Rosła też ich różnorodność. W związku z tym, propozycje artystów-nowoosadników zaczęły tracić na popularności. Większość mieszkańców wsi dobrze je znała, co pozbawiało je atrakcyjnej aury nowości, jaką posiadały konkurencyjne oferty.

Zmiany systemowe, jakie nastąpiły w Polsce po 1989 roku, naruszyły z kolei w miarę stabilną, dotychczasową strukturę zawodową i społeczną prezentowanych w pracy wioskowych społeczności. Konsekwencją tego

było m.in. pojawienie się takich zjawisk jak indywidualizowanie się rytmów pracy oraz zmniejszenie się ilości czasu wolnego dużej części mieszkańców. To natomiast wpływało na ograniczenie możliwości i chęci uczestnictwa w propozycjach nowoosadników, np. w Lucimiu zmiany te uderzały w koncepcję twórców wspólnotowego, jednoczącego kreowania i przeżywania świąt.

Jeszcze innym skutkiem transformacji było zwiększanie się dysproporcji majątkowych między mieszkańcami omawianych w pracy wiosek, co zaowocowało tworzeniem się nowych linii podziału wewnątrz lokalnych społeczności. To z kolei wpłynęło na zmniejszenie zainteresowania tą częścią propozycji artystów, które miały charakter egalitarny.

Przypadek lucimskiej *telechaty* pokazuje natomiast, jak szerokie zmiany w rozwoju nowoczesnych technologii, całkowicie niezależne od lokalnych aktorów, mogą wpływać na relacje między nowoosadnikami a członkami lokalnej społeczności i modelować wizerunek przybyszów wśród autochtonów. Koncepcja stworzenia centrum teleinformatycznego, ze względu na szerokie upowszechnienie się dostępu do takich mediów, jak telefony komórkowe, Internet itd., okazała się „ślepą uliczką".

*

W swoich badaniach dążyłam do uchwycenia wizerunku nowoosadników widzianego z perspektywy członków poszczególnych, wybranych przeze mnie społeczności lokalnych. Obraz, jaki się z tego wyłonił został przedstawiony w formie trzech opowieści. Muszę jednak zaznaczyć, że nie udało mi się porozmawiać ze wszystkimi członkami społeczności. Wielu z nich nie chciało się wypowiadać na temat nowoosadników, a zatem ich opinie o przybyszach nie zostały mi udostępnione; materiał przedstawiony w pracy jest więc o nie uboższy. Ukazany przeze mnie obraz nie jest czymś ostatecznie domkniętym. Efekt

badań stanowi jednak ważny krok na drodze do pokazania tego, co nazwałam we „Wstępie" obrazem nieopisanym. Zgromadzone materiały pozwalają przede wszystkim dostrzec złożoność jednego z aspektów zjawiska naoowoosadnictwa, jakim jest sposób postrzegania nowoosadników przez mieszkańców wsi, do których przybyli. Kwestia ta nie doczekała się odpowiedniej uwagi w dotychczasowych badaniach nad tym fenomenem.

BIBLIOGRAFIA

PRACE PUBLIKOWANE

Anthropology at Home

1987 *Anthropology at Home*, Anthony Jackson (red.), Tavistock, London.

Appadurai Arjun

2005 *Wytwarzanie lokalności*, [w:] Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków, s. 263-294.

Atkinson Paul, Hammersley Martyn

2000 *Metody badań terenowych*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań.

Banaszczyk Tadeusz

1981 *Czas jako kategoria społeczna: wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

1989 *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

Barker Chris

2005 *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. Agata Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Bartnik Magdalena

2006 *10 lat „Projektu terenowego" Teatru Węgajty*, „Borussia", nr 40, s. 129-134.

Barry John, Proops John

2000 *Citizenship, Sustainability And Environmental Research Q Methodology and Local Exchange Trading Systems*, Edward Elgar Publishing, Massachusetts.

Bartuszek Joanna

2005 *Między reprezentacją a „martwym papierem". Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.

Basso Keith H.

1996 *Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape*, [w:] *Senses of Place*, Keith H. Basso, Steven Feld (red.), School of American Research Press, Santa Fe, s. 53-90.

Bauman Zygmunt

2000 *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. Ewa Klekot, PIW, Warszawa.

Beck Ulrich

2004 *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, tłum. Stanisław Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

Benedict Ruth

1999 *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Muza, Warszawa.

Benedyktowicz Danuta, Benedyktowicz Zbigniew

1990 *Symbolika domu w tradycji ludowej (Cz. I)*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 3, s. 48-61.

Benedyktowicz Zbigniew

2000 *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

2001 *„Tajemnicę czynić bliską..." (Rozmowa z Włodzimierzem Staniewskim)*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 1-4, s. 8-10.

Berger Peter L., Luckmann Thomas

1983 *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa.

Bogusławska Magdalena

1998/1999 *Ku prawdzie starowieku*, „Borussia", nr 17, s. 250-258.

Bookchin Murray

1980 *Towards an Ecological Society*, Black Rose Book, Montreal.

Bourdieu Pierre

2001 *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków.

2004 *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.

2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.

Bourdieu Pierre, Wacquant Loic J. D.

2001 *Habitus, illusio i racjonalność*, [w:] Pierre Bourdieu, Loic J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 100-131.

Bruczkowska Amanda

2006 *Zagubiony teren?*, „(op.cit.,)", nr 33, s. 8-9.

Buchowski Michał

1994 *Etnologiczne badanie światopoglądu*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Wojciech J. Burszta, Jerzy Damrosz (red.), Instytut Kultury, Warszawa, s. 132-146.

1996a *Jedna wieś, niejedna pieśń: postawy wobec zmian na wsi wielkopolskiej*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, Michał Buchowski (red.), Wydawnictwo „ECO", Międzychód, s. 102-128.

1996b *Klasa i kultura w okresie transformacji: Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Les Travaux du Centre Marc Bloch, Berlin.

2000 *Antropologia jako „próba ognia"*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe", R. XI, s. 81-90.

2004 *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Buchowski Michał, Burszta Wojciech J.

1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, PWN, Warszawa.

Bukraba-Rylska Izabela

2001 *Przyczynki do tematu wiejskiego. Recenzje z lat 1995-2000*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa.

2002 *Kultura ludowa – wieś – mieszkańcy wsi*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa.

Burke Peter

1999 *Historia i teoria społeczna*, tłum. Małgorzata Łamacz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków.

Burszta Józef

1976 *Społeczność lokalna*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Maria Biernacka i inni (red.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, t. 1, s. 437-475.

Burszta Wojciech J.

1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

1996 *Nostalgia i mit, albo o mechanizmie powrotu*, [w:] Wojciech J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, IEiAK, Łódź, s. 107-130.

Burzyński Tadeusz

1995 *Pieśniarze ziemi*, „Gazeta Robotnicza", z dn. 3 III.

Bystroń Jan Stanisław

1995 *Megalomania narodowa*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa.

Cała Alina

2005 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Chmielewski Bogdan

1989 *Punkt oparcia*, [w:] *Tumult Toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 191-193.

1997 *Od poczekalni do domu – od realności potocznej ku utopii retrospektywnej*, „Przegląd Artystyczno-Literacki", nr 4, s. 22-24.

2001 *„Rok Polski" – odnaleziony według czasu i miejsca*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

Chmielewski Bogdan i inni

1977-1978 *Akcja Lucim*, Socjalistyczny Związek Studentów Polskich, Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne, Lucim.

1989 *Etapy, realizacje, idee*, [w:] *Tumult Toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 191-192.

Chmielewski Witold

1982 *U progu nowej sztuki ludowej*, „Inspiracje", nr 4, s. 12-13.

1985a *Granice sztuki*, „Integracje", nr XIX, s. 61-70.

1985b *Inspiracje i działania plastyczne w Lucimiu*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 1-2, s. 23-36.

1985c *Przepowiednie lucimskie*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 1-2, s. 37-44.

1987 *Grupa Działania*, [w:] *Sztuka młodych 1975 – 1980*, Alicja Aratyn i inni (red.), Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa, s. 270-275.

1989a *Szósty wymiar (zarys)*, [w:] *Tumult Toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 195.

1989b *Trzecia droga (fragmenty)*, [w:] *Tumult Toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 196-197.

1998 *Odbudowa kulturowej tożsamości wsi*, [w:] *Rozwój obszarów wiejskich w perspektywie integracji z Unią Europejską*, Andrzej Kaleta (red.), Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 225-235.

Clifford James

2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dżurak i inni, Wydawnictwo KR, Warszawa.

2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wybór), tłum. Sławomir Sikora, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 139-179.

Conte Édouard, Giordano Christian

1996 *Bezdroża zagubionej wiejskości: refleksje o post-socjalizmie*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-*

kulturowe, Michał Buchowski (red.), tłum. Michał Buchowski, Wydawnictwo „ECO", Międzychód, s. 78-101.

Czachowski Hubert

1999 *Życiorys preparowany, czyli fakty i domysły utkane w historię*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu", t. II, s. 141-153.

Czyżewski Krzysztof

2002 *Czas prowincji*, „Znak", nr 7, s. 5-12.

Davies Norman

1998 *Boże Igrzysko. Historia Polski*, t. II, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Delorme Andrzej

2000 *Szarość komunistycznej codzienności. Percepcja jakości życia w PRL-u*, [w:] *PRL z pamięci*, Czesław Robotycki (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 13-57.

Devall Bill, Sessions George

1994 *Ekologia głęboka*, tłum. Elżbieta Margielewicz, Wydawnictwo „Pusty Obłok", Warszawa.

Dóhó

1999 *Saluton*, „Wegetariański Świat", nr 10, s. 29 i 32.

Domosławski Artur

2002 *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

Duchewicz Mariusz, Rezner Anna

1998 *Podsumowanie Ogólnopolskiego Biwaku Obrońców Praw Zwierząt w wiosce ekologicznej „Ekoespero" w Bożewie k. Płocka*, „Zielone Brygady", nr 15, s. 52-53.

Douglas Mary

1985 *Risk and Culture: An Essay on the Selection of the Technical and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.

Duthweiler Helmuth

1996 *Lucim - środowisko przyrodnicze i społeczność lokalna*, [w:] Andrzej Kaleta i inni, *Rewitalizacja obszarów rustykalnych Europy*, t.1, *Społeczność wiejska (na przykładzie wsi Lucim)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 39-62.

Dwyer Peter D.

1996 *The Invention of Nature*, [w:] *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Roy F. Ellen, Katsuyoshi Fukui (red.), Berg, Oxford, s. 157-186.

Dyoniziak Ryszard i inni [Iwonicka Krystyna, Kalwińska Anna, Nikołajew Jan, Pucek Zbigniew]

1997 *Społeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*. Zachodnie Centrum Organizacji, Kraków.

Dziamski Grzegorz

1987 *Kontekst artystyczny lat siedemdziesiątych*, [w:] *Sztuka młodych 1975-1980*, Alicja Aratyn i inni (red.), Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa, s. 7-19.

Dziubek-Hovland Magdalena

2004 *Przyroda nie należy do człowieka. Sylwetka i ekofilozofia Arne Naessa na tle norweskiej filozofii ekologicznej*, Wydawnictwo PNRWI, Bystra.

Edensor Tim

2004 *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. Agata Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków.

E.J.

2006 *Nagroda od „Węgajt" za udostępnienie łąki na Wioskę Teatralną*, „Gazeta Wyborcza – Olsztyn", z dn. 9 X.

Eliade Mircea

1999 *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Elias Norbert

1980 *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa.

Eriksen Thomas Hylland

2003 *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. Grzegorz Sokół, PIW, Warszawa.

Filipiak Marian

1999 *Od subkultury do kultury alternatywnej. Wprowadzenie do subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Geertz Clifford

2003a *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wybór), tłum. Sławomir Sikora, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 35-58.

2003b *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.

Giddens Anthony

2002 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Anna Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Gliński Piotr

1996 *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Godlewski Grzegorz

2002 *Animacja i antropologia*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, Grzegorz Godlewski i inni (red.), Instytut Kultury Polskiej UW, Warszawa, s. 56-67.

Goffman Erving

1999 *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Giordano Christian

1990 *Społeczeństwo rolnicze – temat aktualny. Niektóre aspekty stosunku antropologii do socjologii wsi z punktu widzenia etnologa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Socjologia Wychowania VIII – Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 216, s. 5-20.

Gosieniecka Anna

1996 *Telechata*, [w:] Andrzej Kaleta i inni, *Rewitalizacja obszarów rustykalnych Europy*, t.1, *Społeczność wiejska (na przykładzie wsi Lucim)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 95-101.

Grudzińska Magdalena

1997 *To trochę donkiszoteria... Z Wacławem Sobaszkiem rozmawia...*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna", nr 17, s. 31-35.

Górny Konrad

2003 *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wydawnictwo UWr, Wrocław.

2005 *Badania terenowe albo o potrzebie etnografii*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Marcin Brodzki i inni (red.), KEiAK UWr, Wrocław, s. 91-97.

Hastrup Kirsten

1994 *Natura jako przestrzeń historyczna*. „Polska Sztuka Ludowa", nr 3-4, s. 8-13.

2004 *O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wybór), tłum. Marta Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 87-99.

Heidegger Martin

1994 *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Hernas Czesław

1965 *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, PIW, Warszawa.

Herzfeld Michael

2003 *Pierwsza orientacja: Antropologia jako praktykowanie teorii*, [w:] Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 19-44.

Jackowski Aleksander

2003 *Miejsca i ludzie*, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa.

Jackowski Aleksander, Korulska Ewa, Szewczyk Hanna

1985 *O lucimskim eksperymencie*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 1-2, s. 44-48.

Jacyno Małgorzata

1997 *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Jawłowska Aldona

1975 *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa.

1976 *Style życia a wartości*, [w:] *Styl życia. Koncepcje, propozycje*, Andrzej Siciński (red.), PWN, Warszawa, s. 207-232.

1988 *Więcej niż teatr*, PIW, Warszawa.

1991 hasło: *kontrkultura*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 1, *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Aldona Jawłowska (red.), „Wiedza o kulturze", Wrocław, s. 63-85.

Jemiołka

2001 *Protest przeciwko kopalniom bazaltu*, „Pozytywne wiadomości Stowarzyszenia Dla Ziemi", nr 12, s. 43.

Kaleta Andrzej, Wieczorkowski Kazimierz

1993 *Telechata jako instrument kulturowej odnowy wsi*, „Kultura i Edukacja", nr 1, s. 43-52.

1996 *Lucim – środowisko przyrodnicze i społeczność lokalna*, [w:] Andrzej Kaleta i inni, *Rewitalizacja obszarów rustykalnych Europy*, t.1, *Społeczność wiejska (na przykładzie wsi Lucim)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 39-62.

Kaniowska Katarzyna

1999 *Opis – klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", tom XXXIX, Łódź.

2003 *Antropologia i problem pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, s. 57-65

Kempny Marian

1994 *Atropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, IFiSPAN, Warszawa.

Klejsa Konrad

2004 *Ruchy antyglobalizacyjne – druga fala kontestacji?*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, Małgorzata Jacyno i inni (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 315-335.

Kłosiewicz Teresa

1989 *Święty wieczór w Lucimiu*, „Gościniec", nr 12, s. 4-6.

1990a *Hej kolęda*, „Wspólnota", nr 41/42, z dn. 2-29 XII.

1990b *Teatr Wiejski „Węgajty"*, „Gościniec", nr 2, s. 6-8.

1991 *Bogowie zatrzymali się na Mazurach. Teatr Wiejski „Węgajty"*, „Kontakt Paryski", styczeń, s. 124-129.

Koczanowicz Leszek

2005 *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.

Kolankiewicz Leszek

1991 *Teatr zarażony etnologią*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3/4, s. 13-22.

Konecki Krzysztof

2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa.

Korbel Janusz, Lelek Marta

1999 *Alternatywni... Czy społeczeństwo XXI wieku tworzy się u WAS?*, „Dzikie Życie", nr 11, s. 3.

Kornaś Tadeusz

1989 *Węgajty*, „Scena", nr X, s. 4-7.

1991 *Węgajty*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3, s. 68-69.

Kopka Krzysztof

1991 *Topole w Lucimiu*, „Notatnik Teatralny", nr 1, s. 201-209.

Kowalewicz Kazimierz

1997 *Od praktykowania utopii do działań kulturowych. Krótki szkic zaistnienia pewnej utopii wraz z bibliografią*, [w:] *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*, Grzegorz Babiński i inni (red.), „Pogranicze. Studia społeczne" t. VI, Numer specjalny, Wydawnictwo Filii UW, Białystok, s. 104-119.

1999 *Działania alternatywne w środowisku lokalnym (na przykładzie „Kliniki Lalek"*, [w:] *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Janusz Mucha (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 158-177.

Kowalski Piotr

2001 *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław.

Kubel Ewa

1998 *Kolędowałam…*, „Regiony", nr 1-3, s. 243-244.

Kubiak Anna E.

2004 *Miejsca alternatywnych pielgrzymek*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, Małgorzata Jacyno i inni (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s.73-86.

2005 *Jednak New Age*, Jacek Santorski & Agencja Wydawnicza, Warszawa.

Kubikowski Tomasz

2000 *Teatr alternatywny*, [w:] *Teatr. Widowisko*, Marta Fik (red.), Instytut Kultury, Warszawa, s. 227-248.

Kunczyńska – Iracka Anna

1990 *Sygnały z Lucimia*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 1, s. 61-62.

Kuligowska-Korzeniowska Anna

1998 *Folklor w Teatrze. Od Leona Schilera do Teatru Wiejskiego Węgajty*, „Tygiel Kultury", nr 9-10, s. 95-100.

Kuligowski Waldemar

2003 *Glokalizacja po polsku: Wiejskie Alternatywne Społeczności. Przypadek Wolimierza*, „Kultura i Społeczeństwo", r. XLVII, nr 4, s. 17-45.

2005 *Glokalizacja po polsku: Wiejskie Alternatywne Społeczności. Przypadek Wolimierza*, [w:] Wojciech Burszta, Waldemar Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa, s. 256-292.

Kumorowicz Grzegorz

2000 *Węgajty – impresje*, „Borussia", nr 22, s. 95-102.

Kuroń Jacek, Żakowski Jacek

1996 *PRL dla początkujących*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

Kwiatkowska Olga

2004 *Make a Dreamscape Real: the Role of the Environment in New Rural Polish Settlements*, [w:] *De la connaissance des paysages à l'action paysagère. Recueil des résumés. Colloque International* (Bordeaux 2 – 4 décembre 2004), Bordeaux, bw., s. 59 + CD.

2005a *Nowoosadnictwo w Lucimiu, czyli historia pewnego eksperymentu artystyczno-społecznego. CZĘŚĆ I*, „Etnografia Polska", t. XLIX, z.1-2, s. 147-167.

2005b *Żyć w krajobrazie wymarzonym, czyli o miejscu środowiska w światopoglądzie nowoosadników na obszarach wiejskich w Polsce*, „Zeszyty Wiejskie", z. X, s. 235-243.

2006 *Nowoosadnictwo w Lucimiu, czyli historia pewnego eksperymentu artystyczno-społecznego. CZĘŚĆ II*, „Etnografia Polska", t. L, s. 197-212.

2007 *Lucim, czyli konsekwencje pewnego projektu*, [w:] *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek (red.), Olsztyn, Instytut Filozofii UWM, s. 251-270.

Laskowska-Otwinowska Justyna

2004 *„Swój – Obcy". Przejaw koegzystencji kulturowej społeczności wiejskiej i alternatywnej*, [w:] *Wartości uniwersalne i odrębności narodowe tradycyjnych kultur europejskich*, Mieczysław Marczuk (red.), Międzynarodowa Organizacja Sztuki Ludowej – Sekcja Polska, Wydział Politologii UMCS, Lublin, s. 293-301.

2006a *Agraryzm jako prekursorski nurt myśli ekologicznej*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna", nr 33, s. 165-186.

2006b *Chłopskie systemy wartości jako inspiracja dla polskich społeczności alternatywnych*, „Wieś i Rolnictwo", nr 3, s. 100-116.

2006c *Stereotypy a komunikacja międzykulturowa. Sprawozdanie z badań relacji między rolnikami a społecznościami tzw. alternatywnymi*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna", nr 33, s. 89-109.

Lelek Marta

1994 *Klinika Lalek. Z międzyplanetarnego królestwa sztuki* (Na podstawie nadesłanego opowiadania Jemiołki spisała Marta Lelek), „Dzikie Życie", nr 10, s.1-3.

Lubaś Marcin

2003 *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków.

Lutyński Jan

1994 *Antropologiczna monografia terenowa i badania społeczno-kulturowych przeobrażeń w Polsce*, [w:] Jan Lutyński, *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, s. 292-307.

Łepkowski Krzysztof, Łepkowska Dorota

2003 *Godki*, [w:] *„Zachowane – Ocalone?" O krajobrazie kulturowym i sposobach jego kształtowania*, Iwona Liżewska, Wiktor Knercer (red.), Stowarzyszenie WK „Borussia", Olsztyn, s. 203-218.

Maciąg Jolanta

1995 *Agroturystyka*, [w:] Andrzej Kaleta i inni, *Rewitalizacja obszarów rustykalnych Europy*, t.1, *Społeczność wiejska (na przykładzie wsi Lucim)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 77-85.

Macnaghten Phil, Urry Jon

2006 *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.

Majcherek Janusz

1991 *Jak w zwierciadle*, „Teatr", nr 12, s. 29-33.

Majewska-Wójcik Małgorzata

2002 *Allelujka w Dziadówku*, „Jaćwież", nr 18, s. 20-22.

Malewska-Szałygin Anna

2002 *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994 – 1995*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.

Mamzer Hanna

2004 *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań.

Marchlewski Wojciech

1991 *Pomarańczowa Alternatywa: dokumentacja wybranych działań*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.), Wydawnictwo „Wiedza o kulturze", Wrocław, s. 162-187.

Markisz Agata

2002 *Dwie skrajności współczesnej wsi. Dezintegracja wsi popegeerowskiej a świadomy wybór tworzenia nowych jakości kulturowych przez imigrantów z miasta*, „Masovia. Pismo poświęcone dziejom Mazur", t. 5, s. 111-130.

Maslow Abraham

2006 *Motywacja i osobowość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Matusiak Dariusz

2000 *Kolędnicze wędrówki*, „Wegetariański Świat", kwiecień, s. 42-44.

Mazgal Ewa

1991 *Odmieńcy. Rozmowa z Wacławem Sobaszkiem reżyserem Wiejskiego Teatru „Węgajty"*, „Gazeta Olsztyńska", z dn. 16 XII.

Mikulska Aldona

1999 *Odszukiwanie zapomnianych form: Węgajty*, [w:] *W stronę rytuału: od Yeatsa do Węgajt*, Małgorzata Sugiera (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 223-236.

Milton Kay

1993 *Land or Landskape: Rural Planning Policy and the Symbolic Construction of the Countryside,* [w:] *Rural Development in Ireland*, Michael Murray, John Greer (red.), Aldershot, Avebury, s. 120-150.

1996 *Environmentalism and Cultural Theory: the Role of Anthropology* in *Environmental Discourse*, Routldege, London and New York.

Mollison Bill

1988 *Permacultura: a Designer's Manual*, Tagari Publications, Tyalgum.

Mucha Janusz

1997 *Mniejszości kulturowe w Polsce i ich wizje kultury dominującej. Stan badań nad wybranymi mniejszościami i nowy projekt badawczy,* [w:] *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia,* Grzegorz Babiński i inni (red.), „Pogranicze. Studia społeczne", t. VI, Numer specjalny, Wydawnictwo Filii UW, Białystok, s. 5-25.

Nora Pierre

2001 *Czas pamięci,* „Res Publica Nowa", nr 7 (154), s. 37-43.

Od kontrkultury do popkultury

2002 *Od kontrkultury do podkultury,* Marian Golka (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją

1991 *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją,* Maria Wieruszewska (red.), Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa.

Okęcka-Bromkowa Maryna

1993 *Warmiak z berlinianką, Tyrolczyk z warszawianką* „Gazeta Warmińska", z dn. 23-29 XII.

Olechnicki Krzysztof

1998 *New Age. Kościół wobec wyzwania Wodnika*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

2002 *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych,* Oficyna Naukowa, Warszawa.

Olechnicki Krzysztof, Załęcki Paweł

1997 *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń.

Olędzki Jacek

1996 *Jednakowo, albo badacz i wciąż to samo środowisko*, [w:] *Wobec kultury. Problemy antropologa*, Ewa Karpińska (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne", nr XXXV, Łódź, s. 31-38.

Orłowski Hubert

2004 *Rzecz o dobrach symbolicznych. Gietrzwałd 1877*, Borussia, Olsztyn.

Osiński Zbigniew

1980 Grotowski i jego Laboratorium, PIW, Warszawa

Paleczny Tadeusz

1997 *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków.

Pałach Joanna

2001 *Teatr wiejski: Węgajty*, „Gutenberg", nr 3 s. 25-29.

Peperkamp Esther

2006 *Wspomnienia z polskiej wsi*, „(op.cit.,)", nr 33, s. 8-9.

Pęczak Mirosław

1991 *Pomarańczowi – absurd, parodia i polska codzienność*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Jerzy Wertenstein- Żuławski, Mirosław Pęczak (red.), Wydawnictwo „Wiedza o kulturze", Wrocław, s. 188-216.

Piątkowska Krystyna

1994 *Kultura a ikonosfera. Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", tom XXXIII, Łódź.

Piotrowski Piotr

1999 *Dekada. O syndromie lat siedemdziesiątych, kulturze artystycznej, krytyce, sztuce – wybiórczo i subiektywnie*, Wydawnictwo Obserwator, Poznań.

Podgórska Joanna

2002 *Wróćmy wszyscy do stajenki*, „Polityka", z dn. 21-28 XII.

Podsiadło Jacek

1993 *O teatrze wiejskim „Węgajty" z Wacławem Sobaszkiem rozmawia…*, „Borussia" nr 6, s. 152-154.

„Polska Sztuka Ludowa. Konteksty"

1998 nr 3-4.

1999 nr 1-2.

2007 nr 2.

Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi…

1996 *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*, Grzegorz Babiński i inni (red.), Wydawnictwo Filii UW, Białystok.

Poprzeczko Jacek

1993 *Czarowna noc*, „Polityka", z dn. 27 XI.

Porębski Mieczysław

1972 *Ikonosfera*, PIW, Warszawa.

Posłuszna Elżbieta, Posłuszny Jacek

2003 *Prawdziwe Dzieci Matki Ziemi. Szkic wprowadzający w zagadnienia ekoterroryzmu*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 4, s. 47-61.

Putnam Robert D.

1995 *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. Jakub Szacki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Rakowski Tomasz

2006 *Pustka, której nie ma*, „(op.cit.,)", nr 33, s. 7.

Rembowska Aleksandra

1997 *O duchowości w teatrze*, „Więź", nr 4 s. 194-196.

Ricoeur Paul

1995 *Pamięć – zapomnienie – historia*, tłum. Jacek Migasiński, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Krzysztof Michalski (red.), Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa, s. 22-43.

Robotycki Czesław

1992 *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

1996 *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*, [w:] *Wobec kultury. Problemy antropologa*, Ewa Karpińska (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne", nr XXXV Łódź, s. 23-30.

1998 *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Rocznik Statystyczny…

1978 *Rocznik Statystyczny woj. bydgoskiego 1977*, Wojewódzki Urząd Statystyczny w Bydgoszczy, Bydgoszcz.

Rocznik Statystyczny…

1977 *Rocznik Statystyczny woj. toruńskiego 1977*, Wojewódzki Urząd Statystyczny w Toruniu, Toruń.

Rosner Katarzyna

2003 *Narracja a tożsamość jednostki ludzkiej, A. MacIntyre, Ch. Taylor, A. Giddens, D. Carr*, [w:] Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków, s. 17-51.

Roszak Theodore

1969 *Making of a Counter-Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Anchor Books, New York.

Rychlik Agata

1998 *Wędrowanie z Węgajtami*, „Scena", nr XI-XII, s. 2-3.

Sakson Andrzej

1998 *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997*, Instytut Zachodni, Poznań.

Seed John i inni

1992 *Myśląc jak góra*, Wydawnictwo „Inny Obłok", Warszawa.

Serpell James

1999 *W towarzystwie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna PIW, Warszawa.

Sieraczyński Przemysław

2001 *Oswajanie aktora*, „Polska Sztuk Ludowa. Konteksty", nr 1-4, s. 397-400.

Sillitoe Paul

1998 *The Development of Indigenous Knowledge*, "Current Anthropology", vol. 39, nr 2, s. 39-62.

Singer Peter

2004 *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna, PIW, Warszawa.

Smużny Wiesław

1998a *„Wyciąg z Lucimia"*, [w:] *Tumult toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 190-191.

1998b *Na marginesie haseł programowych sztuki społecznej po ośmiu latach realizacji prospołecznej postawy artystycznej (fragmenty)*, [w:] *Tumult toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 193-195.

Sobaszek Erdmute, Sobaszek Wacław

2002 *Fieldwork project (projekt terenowy)*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, Grzegorz Godlewski i inni (red.), Instytut Kultury Polskiej UW, Warszawa, s. 150-154.

Sobaszek Wacław

1991a *Ewolucja teatru wiejskiego?*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 3-4, s. 71-72.

1991b *Ośrodek Teatralny „Węgajty" (okres 1990-93)*, „Czas Kultury", nr 5, s. 42-43.

2001 *Święte góry*, „Borussia", nr 23, s. 176-177.

2005 *Wypisy z dziennika*, cz. 1, „Borussia", nr 39, s. 236-255.

2006 *Wypisy z dziennika*, cz. 2, „Borussia", nr 40, s. 123-128.

Socha Adam Jerzy

1993 *Przywracanie pamięci. „Bliższe ojczyzny" w Węgajtach*, „Rzeczpospolita", nr 268, s. 18.

Sojak Radosław

2004 *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, FNP, Wrocław.

Sołtysiak Urszula

1997 *Rolnictwo ekologiczne*, [w:] *Rozwój obszarów wiejskich w perspektywie integracji z Unią Europejską*, Andrzej Kaleta (red.), Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 225-235.

Społeczność…

2006 *Społeczność Węgajt w obronie strażaków*, „Gazeta Wyborcza", z dn. 28 VII.

Spontaniczna kultura młodzieżowa…

1991 *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.), Wydawnictwo „Wiedza o kulturze", Wrocław.

Stomma Ludwik

1979 *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa", nr 3, s. 131-141.

2001 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca Piotr Dopierała, Łódź.

Sulima Roch

1992 *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja", Kraków.

2001 *Małe ojczyzny*, [w:] *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa, s. 129-181.

Szacki Jerzy

2001 *Historia i mitologia*, „Res Publica Nowa", nr 7 (154), s. 53-57.

2002 *Bourdieu: konstruktywizm strukturalistyczny*, [w:] Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 889-901.

Szejnert Małgorzata

1993 *Na gościńcu*, „Gazeta Wyborcza", z dn. 15-16 V.

Sztandara Magdalena

2001 *„Miejsca święte i miejsca przeklęte". Szkic o antyurbanizmie „Wiejskich Społeczności Alternatywnych"*, [w:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach*

kulturowych i literackich, Piotr Kowalski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 51-78.

2002 *Alternatywne „ucieczki" w kulturze masowej*, [w:] *Kultura popularna*, Wiesław Godzic i inni (red.), Rabid, Kraków, s. 59-67.

2003 *Sposoby na „ludowość". „Powrót do źródeł" i idea działań alternatywnych*, [w:] *Materiały pokonferencyjne: „Tradycja z przyszłością"*, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Sandomierz, s. 45-65.

Szyfer Anna

1996 *Warmiacy. Studium tożsamości*, SAWW, Poznań.

Szyłłejko Tadeusz

1996 *Na tropach tradycji żywej*, „Gazeta Wyborcza – Olsztyn", z dn. 30 XI.

Taranienko Zbigniew

1997 *Gardzienice. Praktyki teatralne Włodzimierza Staniewskiego*, Wydawnictwo Test, Lublin.

Tarkowska Elżbieta

1988 *Mała grupa w nieprzyjaznym społeczeństwie*, „Studia Socjologiczne", nr 4, s. 229-236.

1991 *„Inność" i „obcość" w perspektywie antropologicznej*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.), Wydawnictwo „Wiedza o kulturze", Wrocław, 46-79.

1992 *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Tester Keith

2003 *Przedmowa*, [w:] Zygmunt Bauman, Keith Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. Ewa Krasińska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, s. 9-26.

Thorne Tony

1995 *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa.

Tofler Alvin

1997 *Trzecia fala*, tłum. Ewa Woydyłło, PIW, Warszawa.

Tokarska-Bakir Joanna

2004a *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, [w:] *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, Maria Janion, Klaudia Snochnowska-Gonzalez i inni (red.), Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 110-148.

2004b *„Wieszanie Judasza" czyli tematy żydowskie dzisiaj*, [w:] Joanna Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste*, Pogranicze, Sejny, s. 73-94.

2004c *Żydzi u Kolberga*, [w:] Joanna Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste*, Pogranicze, Sejny, s. 49-72.

Tokarski Stanisław

1984 *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Tomicki Ryszard

1981 *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Maria Biernacka i inni (red.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, t. 2, s. 29-68.

Trzebiński Jerzy

2002 *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Jerzy Trzebiński (red.), Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 17-38.

Tuan Yi-Fu

1986 *Przestrzeń i miejsce*, tłum. Agnieszka Morawińska, PIW, Warszawa.

Tuner Jonatan H., Sthepan Fuchs

2004 *Strukturalizm konstruktywistyczny – Bourdieu*, [w:] *Struktura teorii socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 593-603.

Turner Victor W.

2004 *Liminalność i communitas*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka

(wybór), tłum. Ewa Dżurak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 240-266.

Ulewicz Bożena

1990 *Teatr pod strzechą,* „Posłaniec Warmiński", nr 10, 6-19 V.

Waś Beata

2004a *Pod dachem nieba,* „Gazeta Olsztyńska", z dn. 23 VII.

2004b *Sztuka pod remizą,* „Gazeta Olsztyńska i Dziennik Elbląski", z dn. 26 VII.

Waldens Bernhard

2003 *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sikorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Walesiak Izabela

1996 *Teatr Wiejski „Węgajty"*, „Przegląd Artystyczno- Literacki", nr 12, s. 19.

Weihs- Pawlik Jolanta

1990 *Sztuka prostoty*, „Olsztyński Kurier Obywatelski", z dn. 22-28 VI.

Węglarz Stanisław

1993 *Chłopi jako „obcy". Prolegomena*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Wojciech J. Burszta, Jerzy Damrosz (red.), Instytut Kultury, Warszawa, s. 78-101.

1997 *Tutejsi i inni*, cz. 1, *O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", nr XXXVI, Łódź.

Wieś i rolnictwo na rozdrożu?

1991 *Wieś i rolnictwo na rozdrożu?*, Izabella Bukraba-Rylska i inni (red.), Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa.

Wichowska Joanna

2005 *(nie)wystarczy być*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna", nr 69, s. 68-72.

Willis Paul

2004 *Wyobraźnia etnograficzna*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Wojciechowska Joanna

2006 *Rasiści w Węgajtach*, „Gazeta Wyborcza", z dn. 24 VII.

Wojciechowski Aleksander

1992 *Czas smutku, czas nadziei. Sztuka niezależna lat osiemdziesiątych*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa.

Wyka Anna

1983 *O awangardowym stylu alternatywnym*, [w:] *Style życia, obyczaje, etos w Polsce lat siedemdziesiątych – z perspektywy roku 1981*, Andrzej Siciński (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s.109-124.

1991 *Alternatywny światopogląd i praktyka społeczna (z doświadczeń zachodnich)*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, JerzyWertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.), Wydawnictwo „Wiedza o kulturze", Wrocław, 1991, s. 46-79.

1993a *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

1993b *„Talabot", czyli badacz społeczny jako przedmiot i podmiot zarazem*, [w:] *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Aldona Jawłowska i inni (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 199-228.

Yoshino Etsuo

1995 *Polscy chłopi w XX wieku. Podejście mikro-deskryptywne*, Semper, Warszawa.

Zarycki Tomasz

2003 *Tożsamość regionalna a logika kapitałów Pierre'a Bourdieu. Rozważania teoretyczne na marginesie społecznego tworzenia ojczyzn Wojciecha Łukowskiego*, [w:] *Wymiary globalizacji kulturowej – wyzwania badawcze*, Marian Kempny, Grażyna Woroniecka (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii Towarzystwo Wiedzy Powszechnej, Olsztyn, s. 250-258.

Zybertowicz Andrzej

1995 *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

Zysnarska Ewa

1995 *Ekologizacja rolnictwa*, [w:] Andrzej Kaleta i inni, *Rewitalizacja obszarów rustykalnych Europy*, t.1, *Społeczność wiejska (na przykładzie wsi Lucim)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 66-76.

Żuk Piotr

1999 *Wybrane aspekty ruchu anarchistycznego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 2, s. 25-53.

2001 *Społeczeństwo w działaniu ekolodzy feministki skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.

Żydowicz Marek

1989 *Kilka uwag o powojennej rzeczywistości Torunia. Rozmowa z Januszem Boguckim*, [w:] *Tumult Toruński. Sztuka poza centrum*, Fundacja Toruńskiej i Pomorskiej Sztuki Współczesnej „Tumult", Toruń, s. 14-18.

DRUKI ULOTNE

Grosspiere-Słomińska Nicole

brw *Wiejskie społeczności alternatywne*, [w:] *Projekt Informatora o WAS. Wiejskie Społeczności Alternatywne i Wiejskie Ośrodki Kultury i Ekologii*, bmw, s.1-5.

Projekt Informatora o WAS…

brw *Projekt Informatora o WAS. Wiejskie Społeczności Alternatywne i Wiejskie Ośrodki Kultury i Ekologii*, bmw.

PRACE NIEPUBLIKOWANE

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława

Prowincja w kręgu mitów inteligenckich (maszynopis tekstu – udostępniony przez prof. Bartmińskiego w 2007 roku).

Buszko Marta

Teatr i antropologia. Zarys problemu. Na przykładzie działalności Scholi Teatru Wiejskiego „Węgajty", praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Iwony Kabzińskiej, obroniona w Katedrze Etnologii UMK w Toruniu, w 2004 roku.

Hernik Anna

a. *Etos mieszkańców Wiejskich Społeczności Alternatywnych*, praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr. Waldemara Kuligowskiego, obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, w 2001 roku.

b. *Koncepcja natury wśród mieszkańców Wiejskich Społeczności Alternatywnych z Dąbrówki i Wolimierza*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr hab. Anny Szyfer, obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, w 2004 roku.

Jakubowska Magdalena

Eko-osady. Powrót do natury sposobem kreowania alternatywnej rzeczywistości, praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr. Krzysztofa Piątkowskiego, obroniona w Katedrze Etnologii UMK w Toruniu, w 2005 roku.

Jokeš Petr

Droga do krainy Rachmanów (maszynopis z archiwum Teatru „Węgajty").

Kaniowska Dorota

Od kontestacji do alternatywy. Wiejska społeczność alternatywna Dąbrówki i okolic, praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr. Waldemara Kuligowskiego, obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, w 2001 roku.

Kwiatkowska Olga

a. *Nowoosadnictwo na obszarach wiejskich jako próba realizacji alternatywnego stylu życia*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. hab. Czesława Robotyckiego, obroniona w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, w 1998 roku.

b. *Uciekając (?) przed "tyranią chwili", czyli kilka uwag na temat kategorii czasu w światopoglądzie nowoosadników* [w druku], TCh. Płynąc bez tchu/tonąc w informacjach, Krzysztof Abriszewski, Łukasz Afeltowicz (red.), Wydawnictwo UMK, Toruń.

Sztompka Agata

Alternatywne style życia jako praktyczna realizacja uznawanych wartości na przykładzie społeczności osadników miejskich z okolic Lubartowa, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr hab. Aldony Jawłowskiej, obroniona w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW w Warszawie, w 2003 roku.

STRONY INTERNETOWE

http://biuletyn.zrodla.org/17/wakacje.htm

http://etnosfera.org.pl/index.php?p=tekst_9

http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=2//

http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=4

http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=13

http://free.art.pl/teajty/pliki/tresc.php?go=19#2003//

http://gen.ecovillage.org//

http://lets.pl/

http://ospwegajty.w.interia.pl/index.htm

http://www.borussia.pl/

http://www.domwarminski.pl/content/view/362/500//

http://www.gmlets.u-net.com/

http://www.goldenline.pl/forum/polscy-aktywisci-w-irlandii/186180

http://www.klinikalalek.art.pl//

http://www.klubgaja.pl/teraz_wisla/

http://www.las.most.org.pl//

http:// www.most.org.pl/zrodla//

http://www.myspace.com/odoirawo

http://www.zb.eco.pl/zb/77/lets.htm

http://zielona.org/Zielona_Przestrzen