Roch Sulima

KULTURA POLSKIEJ WSI – CO SIĘ WYŁANIA?

Teksty, które są zawarte w tomach monografii *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, są wolne od poetyki „publikacji rocznicowych". Monumentalną publikację Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk, wzbogaconą o unikatowy album fotografii *Patrząc na wieś* (Rosner, Śpiewak, Kozdroń 2019), należy uznać za gruntowne studium z historii kultury polskiej. Niezwykle rzadko się zdarza, aby sprawy polskiej wsi wpisywały się w tak wszechstronnym ujęciu w ogólny zarys dziejów narodowych. W istniejących, nielicznych zresztą, syntezach historii kultury polskiej zawsze brakowało tego głosu, to się zaś wiąże z – równie rzadko stawianym – pytaniem: „czyja" jest historia Polski? Nie będę tej kwestii szerzej rozwijał, nadmienię tylko, że znany antropolog Kacper Pobłocki przygotował do druku książkę *Chamstwo*, a publicyści proponują pilne powołanie Muzeum Pańszczyzny. Uznaję to za symptom szerszych zmian w postrzeganiu społecznych wymiarów polskiej historii. Już na wstępie zaznaczam, że interesują mnie współczesne ramy dyskursu „chłopskości".

Zakres monografii *Ciągłość i zmiana* obejmuje czasy Polski porozbiorowej, choć, rzecz jasna, koncentruje się na ostatnim stuleciu jej istnienia. Prace tam zawarte stwarzają okazję do spojrzenia na społeczeństwo i kulturę polską w szerokim rozumieniu antropologicznym, które według klarownych rozróżnień Antoniny Kłoskowskiej (1981) widzi kulturę jako system norm i wartości, działań podejmowanych zgodnie z tymi normami i wartościami oraz rezultatów tych działań. W dobie postmodernistycznego zamętu terminologicznego i definicyjnego warto przypomnieć te ustalenia oraz wskazać – ważne dla historyka kultury, a przy tym wyraźnie czytelne w tomach *Ciągłość i zmiana* – rozróżnienia dziedzinowe na: kulturę bytu, kulturę społeczną i kulturę symboliczną oraz – co wydaje mi się szczególnie istotne – podkreślić „wyłaniające się" w publikacji szerokie rozumienie tego, co „kulturowe", w analizach procesów gospodarczych i społecznych. Koncepcja Kłoskowskiej się uhistoryczniła i – podobnie jak teoria trzech układów kultury tej badaczki – wydaje się wciąż prawomocna do opisu tego typu rzeczywistości społeczno-kulturowej w jej wymiarze historycznym, który wyłania się z prac zawartych w zbiorowym opracowaniu przygotowanym przez badaczy różnych specjalności.

Przyjmuję wstępnie szerokie pojęcie „kultura wsi", które jest konstruktem poznawczym, pojęciem zakresowym, odnoszącym się bardziej do przedmiotu poznania niż przedmiotu badania, i które w swojej historycznej treści obejmuje wyraźniej wyodrębnione kategorialnie pojęcia: kultury ludowej, kultury chłopskiej czy kultury tradycyjnej. Odwołuje się ono do przedteoretycznych, archetypicznych wręcz wyobrażeń wsi, czytelnych w kulturze polskiej i europejskiej. Warto zauważyć, że teorie o rodowodzie okcydentalnym próbują rzutować to rozumienie wsi na rzeczywistości poza Europą. Dziś, według założeń „zwrotu neonaturalnego" czy „nowej humanistyki", definiuje się kulturę – mówiąc w największym skrócie – jako akty „współbycia" różnych aktorów zdarzeń społecznych, a więc nie tylko ludzi. Widzi się kulturę w ramach paradygmatu „sieci" czy „przepływów".

W analizie „świadectw" i znaków historii kultury polskiej ostatniego stulecia, w badaniach obiegów społecznych wyobrażeń wsi i chłopa (Sulima 2014) – a ich badanie jest jednym z istotnych celów niniejszego opracowania – pozostają wciąż ważne wzory porządku aksjonormatywnego, znaki symbolicznego imaginarium Polaków (Taylor 2010), w którym wieś i chłopi stanowią wyrazistą topikę, do tej pory jednak niedostatecznie opisaną. Dzisiejsza obecność wsi w publicznych dyskursach, w tym również w przekazach popkultury i tak zwanych dyskursach postzależnościowych (Wołowiec, Krawczyńska, Grochowski 2019), do czego jeszcze powrócę, może być symptomem podstawowej reorientacji postaw. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że kultura polska w globalnym wymiarze, nie zaś – jak dotąd bywało – w jakimś niszowym czy specjalnie poświęconym wsi zakresie, wzbogaca się o pełnoprawny głos, w którym sprawy wsi i rolnictwa są postrzegane coraz wyraźniej jako problem kultury. Żywność stała się dziś pełnoprawnym motywem kulturowym, a nawet „przedmiotem" sztuki. Nigdy ludzkość nie widziała tylu zwizualizowanych, choćby za sprawą reklamy, warzyw, owoców i mięs. Jak brzmi ten głos o sprawach wsi w globalnie rozumianej kulturze polskiej oraz w jakich przestrzeniach życia społecznego on wybrzmiewa, będę próbował pokazać – a raczej tylko pobieżnie naszkicować – w dalszych rozważaniach.

Reorientacje postaw wobec wsi i jej kultury zaznaczyły się wyraźnie w latach trzydziestych XX wieku, uobecniały się, nierzadko z radykalnym wydźwiękiem, w konspiracyjnej publicystyce ruchu ludowego w latach 1939–1945 oraz w dyskusjach z lat 1945–1948. Zrekonstruował te dyskusje Jerzy Jastrzębski w bogatej materiałowo pracy *Wokół kultury i literatury ludowej* (Jastrzębski 1978), którą należałoby znów przeczytać, a przy tym podjąć lekturę paralelną *Prześnionej rewolucji. Ćwiczeń z logiki historycznej* Andrzeja Ledera (2013),

pokazującego istotną zmianę polskiego imaginarium symbolicznego w latach czterdziestych XX wieku, polegającą na wypchnięciu siłą z tego imaginarium figury Pana, a zatem i jego antagonisty – Chłopa, który miał teraz sam szukać własnej drogi, już bez kurateli Pana. Oczywiście nowy kurator szybko się pojawił – była to władza komunistyczna. Wojna i „reforma" („rewolucja agrarna") zdekomponowały odwieczne imaginarium, legitymizowane przez stulecia potęgą „mitu organicznego", a więc boską kreacją społecznego porządku. Zdekomponowana została również materialna „podstawa" tego imaginarium – licząca kilkaset lat struktura agrarna.

Dwudziestowieczne dyskursy o wsi i chłopie, konstytuujące pamięć społeczną i poczucie kulturowej tożsamości Polaków, wciąż są generowane przez „rozrachunki" z centralną figurą tego imaginarium, czyli Panem. Taka teza mogłaby się obecnie wydać przebrzmiała, historyczna, jeśli jednak dziś spojrzymy na społeczne wyobrażenia (obrazy i stereotypy) „wiejskości" czy „chłopskości", współczesne postawy wobec wsi i chłopa, zdają się one powracać w ukształtowane kiedyś ramy myślenia, z tym, że zmienia się podmiot te ramy ustanawiający, co nierzadko, szczególnie w sferze symbolicznej, w sferze sztuki, wygląda na nową ludomanię. Używam tu świadomie pojęcia „rozrachunki", a nie „porachunki", gdyż mitologia ziemiańska ożywia wciąż style życia, także chłopskich wychodźców ze wsi, bywa również tworzywem popkulturowych obrazów. Po administracyjnym akcie wywłaszczenia ziemian rozrachunki te przebiegają w sferze symbolicznej, w niej są najbardziej czytelne, co widać było szczególnie wyraźnie w dziełach „nurtu chłopskiego" z lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, w literaturze, którą określiłem kiedyś kliniką społecznych neuroz, rodzajem wglądu w podświadomość narodową.

Nie chciałbym w tym wywodzie przeoczyć ważnego problemu, który można sprowadzić do pytania: co wynika z przebudzonego w ostatnich dziesięcioleciach publicznego dyskursu „wiejskości" na przykład dla pracy koła gospodyń wiejskich, dla wiejskiego zebrania w remizie strażackiej, dla – niekiedy całodobowej – publiczności zgromadzonej wokół wiejskiego sklepu (odwzorowywanej jakoś w serialu *Ranczo*), dla wiejskiego dziecka (i jego rodziców) dojeżdżającego do szkoły gminnej, dla działalności gminnej biblioteki czy gminnego domu kultury, dla relacji wewnątrzrodzinnych i sąsiedzkich, dla oferty konsumpcyjnej i usługowej małego miasteczka, dla rodzaju płodozmianu, dla sposobu urządzenia obejścia, a więc: co ostatecznie wynika na przykład tylko z faktu, że wieś staje się „modna" w popularnych mediach, pojawia się na portalach społecznościowych, sama dysponuje wyrazistą inicjatywą medialną. Inicjatywa

ta może mieć również wymiar polityczny, gdy widzimy zmediatyzowany strój ludowy jako tło działań politycznych.

Dla zdiagnozowania problemu kultury wsi w skali ostatniego stulecia istotne wydaje się przekonanie, że dyskurs „chłopskości" się zuniwersalizował, jest czytelny w skali ogólnej, przestaje być czymś wstydliwym, choć widać w nim wciąż istotny potencjał znaczeniowy tego, co „zmilczane". Będzie o tym jeszcze mowa. Wygląda na to, że konkluzje moich wstępnych rozpoznań współbrzmią w znacznym zakresie z konkluzją Jerzego Wilkina, który w przekrojowym tekście *Ewolucja wsi i rolnictwa w Polsce w okresie stulecia 1918–2018* (Wilkin 2018, s. 225) napisał: „Ujmując rzecz symbolicznie lub metaforycznie: wieś przyłączyła się nie tylko do Polski, ale również do Europy i radzi sobie w niej zupełnie dobrze". Może zatem – w ramach postulowanego tu przeze mnie przekraczania zastanych czy dominujących horyzontów poznawczych – spojrzeć na sprawy wsi bez rozpowszechnionego „narzekania", bez wpisywania się w odwieczne postawy fatalizmu, bez rozpatrywania „sprawy chłopskiej" w kręgu polskich „przeklętych problemów" (Sulima 2015b). Przy takim postawieniu zagadnienia polskie „przeklęte problemy" mogą stać się przedmiotem badania, a nie polem podświadomych motywacji, ukrytych przekonań o dużej sile oddziaływania, także politycznego. Jak już wcześniej stwierdziłem, w analizie usytuowania wsi i chłopa w symbolicznym imaginarium Polaków ważne okazuje się bliższe rozpoznanie społecznych uwarunkowań tego dyskursu, co znalazło swój wyraz w pracach z ostatniego dziesięciolecia, czego przykładami mogą być: *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* Jana Sowy (2011), *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys* Marcina Zaremby (2012), *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej* Andrzeja Ledera (2013).

Uprawiana tu dyskursologia wydaje mi się niezbędna, wychodzę bowiem z założenia, że na plan pierwszy wysuwa się problem nie tyle „jak jest", ile „jak należy o tym myśleć". Pytania takie można stawiać wtedy, gdy dzięki licznym już pracom socjologów, etnografów, folklorystów, historyków i badaczy procesów gospodarczych powstał wielowymiarowy obraz wsi i chłopa, zarysowany nie tylko w ostatnim stuleciu. *Sto lat rozwoju polskiej wsi* jest swoistym zwieńczeniem takich poszukiwań badawczych, a w zakresie omawianej tu przeze mnie problematyki kulturoznawczej rozprawa Izabelli Bukraby-Rylskiej pod charakterystycznym, „całościującym" – wydobywającym problemy wsi z niszowej pozycji – tytułem *Kultura wsi – kontekst lokalny, narodowy, globalny* daje wyczerpujący zarys historii kultury wsi XX i XXI wieku, za którym – należy to dopowiedzieć – stoi teoretyczny, faktograficzny i koncepcyjny potencjał pionierskiej *Socjologii wsi polskiej* pióra tej autorki.

Podstawowy problem – co się wyłania z dotychczasowych badań, w tym z rozpoznań zawartych w *Stu latach rozwoju polskiej wsi* – wymaga kilku dookreśleń, gdyż nie ma humanistyki bezzałożeniowej. Interesuje mnie nie to, co ma się wyłaniać zgodnie z przesłankami myślenia teleologicznego, ale to, co może się wyłaniać, to zaś wiąże się z przekraczaniem zastanych horyzontów poznawczych, zawieszeniem oczekiwań, na przykład takich, że w procesie zmian wieś stanie się miastem. Ważne są nie tylko linearności, lecz również dostrzegalne „nieciągłości", które otwierają nas na transdziedzinowe poznanie. Teksty *Stu lat rozwoju polskiej wsi*, choć mają w jakiś sposób założoną architektonikę wywodu, tworzą jednak strukturę otwartą. Ta architektonika wywodu dowartościowuje znaczenie struktur temporalnych, co najlepiej widać w diagramach „osi diachronicznej" procesów zmian, a co jest zgodne z przyjętą przez redaktorów publikacji koncepcją „długiego trwania". Może już w tym miejscu warto odnotować, że w recenzji wewnętrznej działu *Przestrzeń wiejska* (w pierwszym tomie monografii) Piotr Fogel pisze: „W żadnej sferze funkcjonowania polskiej wsi przemiany nie są tak widoczne, jak w PRZESTRZENI". Do zagadnień wymiaru przestrzennego, a nawet proksemicznego, jeszcze powrócę.

Zanurzając się w stuletnią historię wsi, której znaczenia organizuje wektor „stamtąd" – „tu", warto pomyśleć o znaczeniach, które wyłaniają się za sprawą wektora skierowanego przeciwnie: „stąd" – „tam". Na przeszłość można wówczas spojrzeć z perspektywy teraźniejszości, można określać treść i wymiary teraźniejszości (a to dziś istotny postulat w antropologii), można na teraźniejszość spojrzeć z perspektywy „najbliższej przyszłości", obdarzać sensem rozpoznane procesy i zjawiska. Bez takiego spojrzenia nie mogłyby się uobecnić jedno z najwyraźniejszych dziś zjawisk w kulturze, czyli dyskursy tożsamościowe, dyskursy pamięci społecznej, dziedzictwa kulturowego, nowej regionalistyki czy kultury rozumianej jako „doświadczenie". „Obciachowa" dawniej wieś została dziś we wszystkie te dyskursy naturalnie wprzęgnięta i trafia – bez specjalnej przepustki – do u n i w e r s u m współczesnej kultury polskiej. Nie musi być tam obecna za sprawą solidarystycznych idei, zwyczajnej ludomanii, w ramach rekompensaty za dziejowe krzywdy, a nawet w zgodzie z ideą „podnoszenia" ludowego do narodowego czy ludowego do ludzkości (Cyprian Kamil Norwid).

Spojrzenie na wieś i jej kulturę z perspektywy stuleci nie może – w imię dyrektywy „ciągłości" (linearności) – poddać się dyktatowi „naocznej" prawdy o automatycznym przechodzeniu jednych form w drugie (na przykład feudalizmu w kapitalizm). Nie można lekceważyć wagi myślenia kontekstowego, pomijać znaczenie „równoczesności", a więc „splotów" procesów i zjawisk

społeczno-gospodarczych, które wydarzyły się w skali europejskiej lub wydarzają się również poza Europą. Idzie więc o spojrzenie nie tylko „wzdłuż", ale także „w poprzek" dziejów. Za takie „poprzeczne" przekroje uznaję wydawany co dwa lata przez Fundację na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa *Raport o stanie wsi*, który spotyka się ze znacznym rezonansem wśród naukowców i publicystów.

Prezentowany tu wywód nie przynosi systematycznego opisu kultury wsi, ma jednak charakter reinterpretujący. Przede wszystkim jest próbą zarysu koncepcji projektującej, a więc jest ryzykowną próbą zadawania pytań „z przyszłości", próbą przekraczania poznawczego horyzontu, w którym sytuują się nie tylko potoczne wyobrażenie wsi i chłopa, ale także bardziej systemowe diagnozy. W planie metodologicznym należy przestać patrzeć na wieś „z dobrodziejstwem inwentarza" jako na coś „swojskiego", w co jesteśmy „wrośnięci" mentalnie i fizycznie, co jest dla nas bezpiecznym „wielkim mitem" albo konstruktem wygenerowanym przez niepodważalną moc *Rocznika statystycznego*. A przy tym, nawiązując do zbiorowych wyobrażeń, można odnieść wrażenie, że polskie klasy polityczne – przez wieki – były z polskim chłopem w przenoszonej ciąży, oczekując na rozwiązanie. Metaforę tę wzmacnia fakt, ze w indeksie haseł do książki *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu* Franciszka Pepłowskiego (1961) hasło „lud" ma blisko sto odniesień, a „szlachta" tylko dziesięć, „pan" zaś jest jeden.

Jeśli trzymać się języka kulturowych symboli, to bardziej powinna nas zaprzątać diagnoza *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego niż epickość *Chłopów* Władysława Reymonta, bardziej proza Mirona Białoszewskiego, mieszkańca warszawskiego „chamowa", niż proza Tadeusza Nowaka, a *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza warto przeczytać równolegle na przykład z *Pałacem* Wiesława Myśliwskiego. Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że w *Weselu* Wyspiańskiego narodowe imaginarium (jego symbole i znaki) zlokalizowane jest jeszcze w okolicach szlacheckiego dworku, ale niemal w tym samym czasie, za sprawą wydarzeń rewolucji lat 1905–1907, przenosi się ono, już chyba na trwałe, do przestrzeni miasta. A jego lokalizacją, po dzień dzisiejszy, stają się miejskie place i ulice (por. działania „Solidarności" czy „miesięcznice smoleńskie" po 2010 roku).

Podejście, które nakazuje patrzeć na własną „swojskość" jak na hipotetyczną, atrakcyjną poznawczo „obcość", spoglądać na siebie „z zewnątrz", jakby cudzymi oczami („efekt obcości" u Bertolda Brechta, „zasada egzotopii" u Michaiła Bachtina), przyjęło się we współczesnej antropologii kultury określać mianem defamiliaryzacji, czego potwierdzeniem praca *Defamiliaryzatorzy*.

Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności Waldemara Kuligowskiego (2016). Wiąże się ono – jak mówi James Clifford – z kryzysem „narracji monokultury postępu". „Dwudziestowieczne tożsamości – czytamy w książce *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka* (Clifford 2000, s. 22) – nie zakładają już ciągłości kultur i tradycji. Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienia ze zgromadzonych (na nowo) przeszłości, używając obcych mediów, symboli i języków. Istnienie pośród fragmentów często przedstawiane było jako proces upadku i ruina kultury".

Można mówić o „kresie kultury chłopskiej" (Myśliwski 2003) jako o wycofywaniu się „kultury typu ludowego", na co zwracał uwagę w znanej pracy *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Ludwik Stomma (1986, s. 145–146), czyli określonego, a przy tym historycznie dominującego „wzoru", ale nie można mówić o zaniku kultury wsi, gdyż była ona, także w poprzednich wiekach, wieloskładnikowa – jak pokazywał w latach trzydziestych XX stulecia w książce *Kultura ludowa* Jan Stanisław Bystroń (1936, s. 18–21) – była splotem różnych tradycji, wpływów uznawanych za „zewnętrzne", a więc stanowiła „pewien wytworzony historycznie zespół treści kulturalnych". Jest to ujęcie typologiczne, a nie genetyczne. Wciąż warto przypominać Bystronia, który stwierdzał w tej samej pracy: „[...] możemy mówić w pewnym sensie o kulturze ludowej, szlacheckiej czy mieszczańskiej, ale nie możemy pod grozą wejścia na fałszywy tor, mówić o treściach kulturalnych, które są same przez się ludowe, szlacheckie czy miejskie". Ludwik Stomma, admirator i uważny czytelnik Bystronia, w latach osiemdziesiątych XX wieku dodawał: „kultura *stricte* ludowa [...] nigdy nie istniała" (Stomma 1986, s. 147).

Przyjęte przeze mnie pojęcie „kultura wsi" (a więc nie „kultura wiejska") zbliża się (lecz się nie pokrywa w swojej treści) do konceptu kultury „obszarów wiejskich", który znamy z pracy *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy* Krzysztofa Gorlacha (2004), zbliża się także do ujęć Marii Halamskiej, które znajdziemy w pracy *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI w.* (Halamska 2011). Przyjęte przeze mnie rozumienie „kultury wsi" nawiązuje również do – zbudowanego w ramach innego paradygmatu – konceptu „*continuum* miejsko-wiejskiego", którego autorem w pracy *Zmiany układu przestrzennego zaludnienia obszarów wiejskich. Wiejskie obszary zmniejszające zatrudnienia i koncentrujące ludność wiejską* jest Andrzej Rosner (2012). Także w innych próbach definiowania podstawowych pojęć, na przykład w artykule *Wieś, obszar wiejski, ludność wiejska – o problemach z ich definiowaniem. Wielowymiarowe spojrzenie* Moniki Stanny (2014), mamy pojęcia „otwarte" na dynamikę – mówiąc najogólniej – procesów społecznych i gospodarczych,

a nie na inercyjny, izolowany byt z peryferii dominującego systemu społeczno-kulturowego, jakim widziano wieś i jej kulturę przez stulecia.

Otwarcie na współczesną historię wsi, historię, która nie odnosi się tylko do procesów „reprodukcji kultury", do jakichś światów „unieruchomionych" przez badaczy skupionych na przykład na rekonstrukcjach tradycji, widzianych zazwyczaj linearnie (linearność powinna być nie tylko jedną z dyrektyw, ale także przedmiotem badania), przynosi stosunkowo mało znana w Polsce koncepcja Hermanna Bausingera z lat sześćdziesiątych XX stulecia, wyłożona w książce *Volkskultur in der Technischen Welt* (Bausinger 1961). Analizuje się w niej losy tradycji/kultury ludowej w społeczeństwie przemysłowym, co prowadzi do istotnego podważenia dominanty patrzenia „stamtąd" – „tu" na rzecz „współbieżności", „ziarnistości" struktur i procesów kulturowych, a to znosi na przykład klasyczną opozycję: kultura ludowa – kultura masowa i okazuje się bardzo przydatne do diagnozy naszej sytuacji na przełomie XX i XXI wieku. Oczywiście pomysły Bausingera dotyczą stosunków społecznych i gospodarczych na Zachodzie, musimy więc pamiętać o różnicach cywilizacyjnych, które można pokazać choćby na jednym, ale symptomatycznym przykładzie: gdy na przełomie XIX i XX wieku w polskich pieśniach nowiniarskich, inaczej zwanych dziadowskimi czy jarmarcznymi (pieśni te są protoplastami dzisiejszych tabloidów), głównymi motywami były zdarzenia ze sfery życia rodzinnego (dzieciobójstwo, matkobójstwo i ojcobójstwo), to w niemieckich pieśniach nowiniarskich mówiło się o katastrofach w fabrykach, kopalniach, na kolei, o trzęsieniach ziemi, powodziach i pożarach (Grochowski 2010, s. 117–124).

Pomysły Bausingera warto zestawić z koncepcją kultury „typu ludowego" Ludwika Stommy, która niekoniecznie musi mieć odniesienie do społeczności wiejskich. Podnosi te kwestie Waldemar Kuligowski (2016). Analizując kulturę wsi polskiej XIX wieku, Stomma zwracał uwagę na jej podstawowe wyróżniki: izolację przestrzenną (wymiar lokalno-regionalny), izolację społeczną (chłopstwo jako klasa społeczna), izolację światopoglądową (świadomość mityczna, religijna). Z kolei Bausinger, odwołując się do społeczeństwa przemysłowego, nie zajmował się procesami izolacji, ale procesami transformacji: przestrzennej (analiza wzrastającej ruchliwości społeczności wiejskich), doświadczenia czasu (nieproblematyczna w doświadczeniu równoczesność występowania znaków przeszłości i teraźniejszości, a dziś na przykład w naszej kulturze popkulturowa/konsumpcjonistyczna, nie zaś religijna waloryzacja cyklu dorocznego), społecznej (wykształcanie się ponadregionalnych standardów kulturowych czy stylów życia). Bausinger wskazywał na funkcjonalne analogie między obiegami folkloru i obiegami kultury popularnej, korzystającej

z technicznych form transmisji. Warto dodać, że Bausingerowi zawdzięczamy pojęcie „folkloryzmu", które wciąż zachowuje istotną wartość diagnostyczną, a także ostrzeżenie przed polityczną mityzacją kultury ludowej, co pokazywał na przykładzie nazistowskich Niemiec.

* * *

Usytuowanie problematyki kultury wsi w ponadlokalnych – a w gruncie rzeczy globalnych – procesach dynamiki życia społecznego i gospodarczego znajduje potwierdzenie w koncepcjach współczesnej antropologii, która – jak lapidarnie zauważa Clifford – oscyluje między „dwiema metanarracjami: jedna z nich to metanarracja homogenizacji i zaniku, druga – wyłaniania się różnic i wynalazków kulturowych" (Clifford 2000, s. 25).

Chciałbym wskazać – moim zdaniem, podstawowe, o zasięgu globalnym – dyskursy („formacje dyskursywne" w rozumieniu, które nadaje im Michel Foucault) czy, mówiąc bardziej tradycyjnie, narracje, które poszerzają, a zarazem zmieniają spojrzenie na problemy wsi i jej kultury, rewaloryzują jej pozycję, uniwersalizują myślenie o wsi. W tym tekście idzie mi przede wszystkim o to, jak dyskursy globalne „odkrywają" wieś, wydobywają wieś z kręgu problematyk „niszowych", nie zajmuję się zaś historycznymi przeobrażeniami samowiedzy mieszkańców wsi, formami ich podmiotowej aktywności, nie zajmuję się instytucjami kultury wsi czy wzorem „człowieka ziemi" (Éric Fottorino), rekonstruowanym między innymi przez Izabellę Bukrabę-Rylską. To niezwykle ważne problemy, ale odkładam je na inną okazję.

Zgodnie z założeniami niniejszego opracowania pragnę spojrzeć na ostatnie stulecie z perspektywy „najbliższej przyszłości", która – choćby dlatego, że ma sens hipotezy projektującej – nakazuje umieścić wieś i jej kulturę w dyskursach globalnych. Jednym z nich jest g l o b a l n e m i ę d z y m i e ś c i e, którego oznakami są między innymi zmiany gęstości zaludnienia, w tym spadek gęstości zaludnienia ważnych ośrodków miejskich (na przykład Nowego Jorku). Międzymieście (termin urbanisty Thomasa Sievertsa) to – jak lapidarnie określił w znanej książce *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* Kacper Pobłocki (2017, s. 239) – „hybryda tego, co kiedyś było śródmiejskie i jednocześnie definiowało miejskość jako zjawisko kulturowe, oraz tego, co kiedyś było peryferyjne, czyli podmiejskie. [...] W dobie globalnej urbanizacji [...] miasto i miejskość wylewają się poza ustalone granice". Międzymieście uznaję za hipotezę badawczą o dużej wartości diagnostycznej, dla mnie oznacza ono bardziej wyraźny wektor zmian niż samą treść tych zmian, która może być bardzo zróżnicowana, zależna od kulturowych wzorów czy h a b i t u s ó w.

Koncepcja międzymieścia poświadcza zmianę postaw badawczych, kładzie akcent na przestrzenny wymiar zjawisk społecznych. Przypisywane wsi cechy „pierwotności", „naturalności", ale także „zacofania", akcentowały wymiar czasowy, również „peryferyjność" nosiła stygmat zapóźnienia czasowego. Współczesne nauki społeczne, w tym antropologia, postrzegające świat w ponadlokalnym czy globalnym wymiarze, odwołują się coraz częściej do niewartościującej kategorii „gdzie indziej", a więc akcentują przestrzenny wymiar rzeczywistości społecznej i gospodarczej. Warto zauważyć, że w chałupach wiejskich wisiały kalendarze, ale nie mapy czy plany. Przestrzeń była po prostu naturą, jej skale, jak pokazał w książce *Miary i ludzie* Witold Kula (2000), również były naturalne („na rzut kamieniem"). Na naszych oczach słabnie społeczna wyrazistość określeń „ze wsi", „z miasta". Analizy przestrzennego wymiaru zróżnicowań społecznych paradoksalnie pokazują słabnięcie „różnicującej" mocy klasycznej opozycji wieś – miasto. Znajduje to wyraz między innymi w nowym sposobie organizacji przestrzeni, zarówno na wsi, jak i w mieście (ruralizacja miast), w kształtowaniu nowego typu stosunków przestrzennych, w społecznym „wytwarzaniu przestrzeni". „W ciągu ostatnich dekad maleje udział wsi wybitnie rolniczych lub tych, w których przewagę stanowi funkcja rolnicza. Skutkiem tego jest dekompozycja zagród oraz zanik tradycyjnej zabudowy wiejskiej na rzecz typizacji budownictwa jednorodzinnego. W wyniku procesów urbanizacji w sferach podmiejskich powstają układy wieloosiowe cechujące się zagęszczeniem zabudowy lub jej ekspansją na dawne siedlisko, wzdłuż szlaków komunikacyjnych oraz w obrębie przyległych rozłogów wiejskich" (Figlus 2018, s. 734).

Zjawiska te mają wymiar bardziej ogólny. „Dziś mamy do czynienia z silną fragmentaryzacją polskiej przestrzeni oraz »rozjeżdżaniem« się poszczególnych regionów i grup społecznych w różnych kierunkach. Dotyczy to zarówno tego, jak wyglądają glokalne urządzenia przestrzenne, jak i tego, jak potocznie doświadczany jest czas. Szczegółowe opisanie tych zjawisk wymagałoby dzieła na miarę kolekcji etnograficznej Oskara Kolberga" – pisze Kacper Pobłocki (2017, s. 529) i dodaje z pewną dozą radykalizmu: „Dychotomia miasto-wieś w Polsce jest dziś jedynie konwencją statystyczną. Realna przepaść – w sensie klasowym – to podział na wielkomiejskie oazy średnioklasowego stylu życia oraz małomiasteczkową, obciachową resztę. To dlatego pojęciem, które zrobiło oszałamiającą karierę w kulturze popularnej ostatniej dekady, jest Warszawka" (Pobłocki 2017, s. 534).

Międzymieście jako wektor zmian można rozumieć bardziej dosłownie, także w małej skali, jako coś, co wydarza się między Warszawą a Łowiczem, co

wydarza się we wsiach między Łowiczem i Kutnem, ale także we wsiach między bliską mi Iłżą a Radomiem, z którym popkultura skojarzyła dosyć trwale „chytrą babę z Radomia", a nie miejsce urodzin Jacka Malczewskiego i Leszka Kołakowskiego. Koncepcja międzymieścia reinterpretuje pojęcia „zderzenia", „konfliktu" czy „dialogu kultur", ujawnia inne strukturalne zależności niż „przedmieście", które było obdarzane złą (Annopol) lub dobrą sławą (Konstancin), wydobywa inne aspekty niż kontinuum czy opozycja wieś – miasto. W jakiejś mierze „ontologizuje" rzeczywistość, którą przynoszą procesy suburbanizacji, nowego osadnictwa czy dezurbanizacji. Rezultaty badań nad tymi zagadnieniami przedstawia w rozprawie *Migranci z miast i miejscowi. Jedna ojczyzna czy wiele małych ojczyzn* Anna Wrona (2019).

Koncepcja międzymieścia jest rodzajem metajęzyka, w ramach którego można dokonywać opisu („przekładu") różnorodnych wzorów, stylów/sposobów życia, pokazywać dynamikę procesów, badać kulturę „w ruchu". Różnice czasowe, różne historyczności, zacierają się, można powiedzieć, że dochodzi do ich uprzestrzennienia. Stają się równoczesne, funkcjonalne, potrzebne „teraz": stara chałupa pod strzechą i fotowoltaika, śródpolny staw z tatarakiem i gminny wodociąg, rzeczy z przeszłości i zapowiadające przyszłość stają obok siebie, poczucie lokalności jest potwierdzane przez globalne przekazy, co pokazują prace zespołu badawczego Joanny Kurczewskiej (Kurczewska, Mach, Ślarzyński 2019) i samej autorki (Kurczewska 2004, 2006, 2008).

Wieś widziana w perspektywie międzymieścia (międzymieścia, które reorientuje naszą wyobraźnię antropologiczną) ujawnia, także w globalnych dyskursach, potencjał „różnicujący", choć przez wieki uchodziła – w kulturowej refleksji – za „obiekt" inercyjny. Suburbanici czy nowoosadnicy konfrontują się z autochtonami w zakresie sposobu bycia, a konfrontacja ta przebiega – jak się wydaje, w pierwszej kolejności – na poziomie przedmiotowo-materialnym, który interpretowany jest (przez autochtonów) według charakterystycznej dla wzoru chłopskiego bytowania: naocznej, a nie spekulatywnej koncepcji prawdy, co jest zresztą podstawową zasadą „chłopskiej" fotografii. „Rzeczy są bardziej natarczywe niż myśli" – stwierdza w książce *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów* antropolog materialności Bjørnar Olsen (2013, s. 242). W planie materialności toczył się najbardziej spektakularny dla chłopskiej mentalności spór „diabelskiej kosy" ze „świętym sierpem" w *Konopielce* Edwarda Redlińskiego, książce napisanej – jak relacjonował mi kiedyś jej autor – właśnie w języku międzymieścia.

Trafną formą diagnozowania międzymieścia, szansą uobecniania się tego kulturowego fenomenu, jest esej antropologiczny. Międzymieście jest

sposobem myślenia, formą refleksyjności, co możemy odczytać ze stronic książki *Toast na progu* (Mencwel 2017), która wyrasta z idei międzymieścia, jest próbą przeniknięcia jego egzystencjalnych i kulturowych wymiarów.

Dziś wieś jest swoistym laboratorium „różnicowania się" sposobów bycia w skali kraju. Elementy kultury popularnej, choć wtapiają się „organicznie" w ciągle żywą świadomość i estetykę postfolkloru (między innymi fenomen disco polo), wpisują się w folkloryzm rozumiany jako styl kultury masowej, to jednak odsłaniają swoją popkulturowość w eksponowaniu konsumpcjonistycznego stylu życia. Także nowinki obyczajowe i techniczne są tu bardziej, to znaczy w swojej istocie (w postaci „istotowej"), widoczne niż w mieście. Kultura popularna, a raczej populistyczna (określenie Kłoskowskiej), oraz kultura konsumpcjonistyczna występuje tu niejako na obcym boisku. Różnica przestaje być dekretowana administracyjnie, politycznie, jest w polu wyboru. Topos arkadyjski stracił klasowe przypisanie: Arkadia to Pan, to „dwór na stu chłopach" (Hernas 1965). Dzisiejsze Arkadie, budowane często przez synów lub potomków chłopów, leżą w krainie Retrotopii – jak to określa Zygmunt Bauman.

W międzymieściu „inni" i „sąsiedzi" pochodzą z innego imaginarium niż na przykład w międzywojniu, kiedy byli nimi najczęściej Pan i Żyd, rzadziej Niemiec czy Rusin. Persony zasiedlające nowe imaginarium się rozmnożyły i nie zapowiadają się jak goście przybywający „z gościńca". Do tego imaginarium wprowadził się realnie na przykład biznesmen pochodzący z innego kraju, ale także – potencjalnie – uchodźca czy imigrant, człowiek z tak zwanego świata. Doświadczenie międzymieścia może na przykład neutralizować znaczenie – charakterystycznego dla starszych pokoleń – poczucia fatalizmu, który wpisany był w chłopski wzór życia („dawniej było lepiej"), może jednak zaszczepiać postawy prospektywne, wskazywać inne typy trajektorii życiowych, wyzwalać od utartego „biegu życia", wyznaczanego przez znaną na Słowiańszczyźnie koncepcję Doli – Losu.

Na zamknięcie rozważań o międzymieściu zaryzykuję tezę paradoksalną: chyba żadna inna dziś realność społeczna, poza wsią w międzymieściu, nie ma takiego potencjału rekonfigurowania myślenia o przyszłości naszej codziennej egzystencji, choć metropolie są wciąż uznawane za podstawowe siły napędowe gospodarki.

Wśród innych globalnych dyskursów należy wskazać postępującą intensywnie d e z a g r a r y z a c j ę wsi, którą Jerzy Wilkin uznał za: „Najważniejsze zjawisko zachodzące w strukturze wiejskiej gospodarki w ostatnich kilku dekadach" (Wilkin 2018, s. 842). W perspektywie nie tylko ostatniego stulecia to jedno ze zjawisk chyba najmocniej przyczyniających się do zmiany obrazu

wsi, do zburzenia na naszych oczach fundamentów chłopskiego etosu, gdyż ziemia – jak pisał we wspomnieniach *Z Komborni w świat* Stanisław Pigoń (1983) – „nadawała pion moralny". Jan Szczepański, wybitny polski socjolog, w zapiskach ogłoszonych pod tytułem *Korzeniami wrosłem w ziemię* pisał w tonie dalekim od sentymentalizmu i metafizycznych waloryzacji: „Ziemia to bezlitosny twardy przymus, dyktujący rytm życia codziennie, rok po roku – rytm pór roku, w których ziemia stawiała swoje wymagania. Dziecko wrastało w ten rytm jako naturalny. Ranek miał swój porządek działań i każda pora dnia miała inny. Ale za tym rytmem stała gdzieś przyczyna pierwsza – bezwzględny nakaz ziemi, która dawała chleb i życie tylko pod bardzo surowymi warunkami. Ziemia wymagała orki, pracy rąk, potu i trudu nieludzkiego, a ponadto modlitwy, zabiegów magicznych, ochrony przed czarami i przed siłami naturalnymi" (Szczepański 1984, s. 23). Współbrzmi z tym zdanie Jerzego Wilkina: „Ziemia była podstawą egzystencji i rozwoju gospodarstw chłopskich. Nazywam to wielofunkcyjnością wymuszoną warunkami życia" (Wilkin 2018, s. 867).

„Procesy makrospołeczne, modernizacja i globalizacja – pisze Hanna Podedworna – wciągnęły wieś w procesy wymian ze światem zewnętrznym, co następnie doprowadziło do »końca chłopów«" (Podedworna 2014). Zgodnie z regułą, że kiedy jakaś klasa czy warstwa społeczna traci inicjatywę gospodarczą czy polityczną i schodzi ze sceny, przenosi się wówczas do sfery wyobrażeń symbolicznych. Teraz w sferze symbolicznej nadarza się okazja na fenomenologiczną analizę „chłopskości", gdyż podmiot tej „chłopskości", czyli chłop, trafia do uniwersum gier kulturowych, a potomkowie chłopów mogą już bez większych obciążeń grać z innymi podmiotami zbiorowymi/społecznymi w grę „chłopskości". Powrót czy zwrot w stronę ziemi od wieków oznaczał – na rynku dóbr nie tylko materialnych, ale także symbolicznych – „samowystarczalność", gest niezależności, nierzadko były to kontestowanie, forma oporu wobec dominujących „centrów" politycznych lub systemów uznawanych za opresyjne. Można z tej perspektywy spojrzeć na gentryfikację obszarów wiejskich.

Dezagraryzacja mocno współbrzmi z doświadczeniem międzymieścia. Można z nią powiązać zanik narracji etosowych, przewartościowania w rozumieniu pracy, która przestaje być powinnością wobec ziemi, a zatem wobec Boga i bliźnich. Przestaje być podstawowym wykładnikiem chłopskiej kondycji, staje się zaś wartością rynkową (Sulima 2015a). Zapowiedź tej kardynalnej i dramatycznej zmiany widać dokładnie w chłopskich suplikach do władz Polski Ludowej w czasach, gdy odbierano ziemię w czasie kolektywizacji, ogłoszonych w „Regionach": *Fakty, które podajecie są niedopuszczalne". Supliki chłopskie z czasów kolektywizacji 1949–1955*, oraz w chłopskich lamentacjach związanych

z przekazywaniem w latach siedemdziesiątych ziemi „za rentę", opublikowanych pod znamiennym tytułem *Ziemia – miłość porzucona* (Wójcik 1976). Fundamentalną wartość ziemi w językowym obrazie świata Polaków udokumentował *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego (1999). Dezagraryzacja podważa podstawowy typ więzi wiejskiej wspólnoty, opisany w licznych pracach (Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Józef Burszta, Maria Wieruszewska, Izabella Bukraba-Rylska, Hanna Podedworna), zmienia typ konfliktów, które już nie wiążą się z gospodarowaniem, zamiast związków komunitarnych rodzą się związki transakcyjne. Samochód zdegradował wiejskiego „bożka zagonów", czyli traktor, a „mruganiem" światłami samochodu pozdrawiają się mieszkańcy wsi, w której mieszkam.

Aby opisać współczesne perypetie dyskursu „chłopskości", warto zwrócić uwagę na globalny proces d e m o d e r n i z a c j i, który nakazuje dostrzec „ruchome" dziś lokalizacje „centrów" i „peryferii", „wsi" i „miasta". Wzorzec myślenia tymi opozycjami wymaga uhistorycznienia, załamuje się przekonanie o jednokierunkowym promieniowaniu centrum lub miasta. Badacze wskazują intensywne dziś procesy, u nas jeszcze w dużym rozproszeniu, oddziaływania peryferii na centrum. „Peryferie ukazują dzisiaj centrum jego przyszłość. Proces ów proponuję nazwać demodernizacją, ponieważ polega na odwróceniu kierunku przemian kojarzonych z kapitalistyczną nowoczesnością Używam tego terminu w sensie czysto opisowym, a nie wartościującym" – pisze w tekście *Kres kapitalistycznej nowoczesności – o rozszczepieniu czasu i przestrzeni* Jan Sowa (1918). Podobne kwestie podnosił w książce *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* Kacper Pobłocki (2017).

Można przyjąć, że powstające licznie na przełomie XX i XXI wieku „złomowiska" czy „wrakowiska", także na polskich wsiach, to refleks odziaływania dawnych peryferii, czyli zwiększających zapotrzebowanie na stal Chin. Pojawił się wówczas pewien typ socjokulturowy, czyli „zbieracz złomu", opisywany przez Tomasza Rakowskiego (2014). Wybitny przedstawiciel nurtu chłopskiego w polskiej literaturze, Marian Pilot, opisał fenomen wiejskiego/prowincjonalnego wrakowiska w powieści *Bitnik Gorgolewski*. W sztuce współczesnej zarysowuje się swoista estetyka złomowiska czy wręcz śmietniska. Peryferie są zagadką, tam bowiem może wyłaniać się coś istotnego, co jest reakcją na kryzys kapitalizmu o neoliberalnych korzeniach. Kultura wsi może dziś kontestować pozycję każdego dominującego centrum, używając „języka" (media), za pomocą którego to centrum oddziałuje na wieś. Społeczności wiejskiej są dostępne scenariusze miejskich protestów, nawet protestów „żółtych kamizelek" z Paryża. Żółte kamizelki są wywieszane przy szosie w okolicach Magnuszewa, a więc

w sadowniczym zagłębiu. Protest będzie zapewne istotnym wykładnikiem społecznej i politycznej kultury wsi. Zamazuje się wyrazista pozycja polskiej wsi jako czegoś na stale zlokalizowanego „gdzie indziej", a to była stała przesłanka myślenia utopijnego, mityzującego: niegdyś lokalizacja raju, dziś nierzadko śmietniska. Wieś wchodzi do rdzenia globalnych procesów.

* * *

Od dyskursów globalnych przejdę teraz do dyskursów, które historycznie konstytuowały polskie imaginarium symboliczne, w tym również „społeczne wyobrażenia" wsi i chłopa, wytworzyły również trwałe topiki kulturowe. Wskażę najogólniejsze ramy dyskursu d e m i t y z a c j i / m i t y z a c j i wsi i chłopa. Rozumienie mityzacji (mitu) przyjmuję za Rolandem Barthesem jako „przestawienie szeregów kultury i natury". Takie rozumienie przydatne jest w opisie europejskiej kultury. Problematyka mityzacji i demityzacji wsi oraz chłopa ma bardzo obszerną literaturę przedmiotu, stąd wskażę tylko kwestie najważniejsze dla dynamiki procesów kulturowych nie tylko ostatniego stulecia, ściślej: dla mentalności i samowiedzy kulturowej Polaków. Rozległa panorama dziejów polskiej wsi pozwala historycznie zorientowanemu antropologowi kultury podjąć w inny niż zwykle sposób „odwieczny" problem wsi i chłopa, który w naszej kulturze można było zaliczyć do tak zwanych polskich „przeklętych problemów", stanowiących treść polskich neuroz społecznych, nośnych mitów i uciążliwych kompleksów. W żaden sposób nie unieważniając społecznej mocy zmityzowanych obrazów wsi i chłopa, warto zastanowić się nad uprawomocnieniami pytań o demityzację tego obrazu. Możemy mówić o „nowej ludomanii" i nawrotach arkadyjskich mitów, na przykład w życiowych projektach wychodźców z miasta, ale należy także mówić o aksjologicznej niewywrotności oraz przetrwalnikowym charakterze systemów wiejskiego bytowania (równowaga bezpieczeństwa w sytuacjach kryzysowych). *Sto lat rozwoju polskiej wsi*, nawet wtedy, gdy na „osiach diachronicznych" pojawiają się tylko nazwy datowanych aktów prawnych, uprawomocnia pytania o demityzację i mityzację.

Obecne w dyskursach naukowych i potocznych (te drugie interesują mnie bardziej) historyczne kompleksy następujących pojęć: wieś, chłop, chłopskość, kultura ludowa, ludowość, pańszczyzna, plebs, lud, cham oraz pan, dworek, folwark, szlachta, mają wciąż istotny wpływ na potoczne aksjologie, tworzą pewien zespół znaczeniowy, charakteryzują się trwałą topiką, której nie możemy przypisać na przykład robotnikowi czy inteligentowi. Warto się tu odwołać do założeń „semantyki historycznej" Reinharta Kosellecka (szkoła badawcza

z Bielefeld), który twierdzi, że „historia pojęć spełnia rolę medium między dziejami realnymi a dziejami świadomości" (Koselleck 2001, s. 14). Pojęciom przypisuje się funkcje performatywne. Rekonstrukcja znaczenia pojęć przyjmuje tu reguły analizy historycznej, kontekstowej, odsłania historię użycia słów. Użycie słów odniesione jest do czegoś więcej niż tylko reguły systemu językowego, musi być odczytywane na tle społecznych praktyk komunikacyjnych, kulturowych, religijnych, ideologicznych, aksjologicznych i estetycznych. Na przykład w zasobie polskich przysłów ludowych hasło „pan" jest parokrotnie obszerniejsze niż hasło „chłop".

Doniosłość procesów mityzacyjnych opisywałem wielokrotnie, formułując między innymi w książce *Literatura a dialog kultur* (Sulima 1982) koncepcję figur myślenia o ludowości, które określiłem jako aksjologię źródła, aksjologię pionu, aksjologię podglebia, podkreślałem także ich romantyczną proweniencję (Norwid).

Do figur myślenia zaliczam ponadto pojęcie „małej ojczyzny" (Sulima 2001). Wspomniane figury myślenia łączą porządek dyskursu na przykład antropologicznego i porządek doświadczenia artykułowanego przez podmiot. Mają one tę właściwość, że mogą być odczytywane/interpretowane jako przejaw ludowej samowiedzy, treść „wiedzy lokalnej", a zarazem przynależą do porządku dyskursywnego. Figurę „małej ojczyzny", która jest wykładnikiem dyskursu identyfikacji i ma niejednokrotnie zabarwienie sentymentalne (zmityzowane), można powiązać z – analizowanym przez Martina Heideggera w eseju *Budować, mieszkać, myśleć* – doświadczeniem „zamieszkiwania", z paradoksalnym z pozoru przesłaniem, że najpierw „zamieszkujemy", później „budujemy". Heidegger pisze: „Mowa jest domem bycia, zatem do bytu docieramy nieustannie, przechodząc przez ten dom. Idąc do studni i przez las zawsze idziemy przez słowo »studnia« i przez słowo »las«, nawet jeśli nie wymawiamy tych słów i o niczym mownym nie myślimy" (Heidegger 1977, s. 212). Problematykę tę rozwija w książce *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni* Hanna Buczyńska-Garewicz (2006). Mała ojczyzna jest przedmiotem antropologii miejsca/przestrzeni, a w kulturowych praktykach mieszkańców wsi pojawia się i konkretyzuje – w tym kontekście – pojęcie krajobrazu kulturowego, w którego konstruowaniu uczestniczą lokalne media, strony internetowe gmin oraz instytucji pozarządowych. Tak rozumiany dyskurs „małych ojczyzn" może przyczyniać się do powoływania do życia „nowej przyrody", „przyrody alternatywnej" oraz ochrony „przyrody zastanej", o czym piszą w książce *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*

Phil Macnaghten i John Urry (2005), ale ogólnie, gołym okiem widać, jak zanika kulturowy polski krajobraz „ziemniaczano-żytni".

W praktykach językowych na współczesnej wsi nie funkcjonują dawne wykładniki stanowego usytuowania: pan – chłop, wieś – dwór, nie funkcjonują bezpośrednie świadectwa pańszczyzny, pamięć o nich przetrwała w języku najstarszego pokolenia. Nie jest to pamięć na wsi aktywna, bywa jednak ożywiana z wielką intensywnością w ramach tak zwanych dyskursów postzależnościowych, które są próbą, niekiedy pospieszną, reinterpretowania i przebudowywania symbolicznego imaginarium Polaków. Dzieje się to w publicystyce, opracowaniach naukowych, filmie dokumentalnym (*Niepamięć*), w teatrze (spektakl Moniki Strzępki i Pawła Demirskiego *W imię Jakuba S.*), w muzyce folkowej (album *Gore. Pieśni buntu i niedoli* nagrany według koncepcji Macieja Szajkowskiego) oraz – co jest dla mnie zaskoczeniem – w mediach społecznościowych. Oprócz najbardziej znanych, klasycznych dziś już książek Daniela Beauvois, Andrzeja Ledera i Jana Sowy, warto wymienić między inntmi: *Chłopskość* – tematyczny numer „Tekstów Drugich" (2017, nr 6) poprzedzony esejem *Kwestia chłopska* Grzegorza Grochowskiego (2017) oraz – można to tak nazwać – rozszerzoną, książkową wersję *Chłopskości*, czyli zbiór rozpraw *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze* wydany w serii Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych. Grzegorz Grochowski pisze: „[...] chłopska kondycja bywa często postrzegana jako podstawa społecznych wyobrażeń, powszechnych postaw i preferowanych stylów życia, gustów, nawyków, upodobań. Z tak określonej genealogii zbiorowej mają wynikać określone konsekwencje kulturowo-obyczajowe. Jako przykład można by wskazać uprzywilejowanie pewnych sposobów uczestnictwa w dyskursie – orientacja na konkretne doświadczenie i anegdotyczną jednostkowość przypadków zamiast refleksji systemowej; deklaratywny solidaryzm społeczny, retoryka »zgody« i skłonność do eufeminizowania i tabuizowania rzeczywistych podziałów; specyficzna dynamika sporów politycznych, bliska różnicom środowiskowym niż *stricte* ideologicznym. Następną kwestią, wskazywanych w rozlicznych omówieniach, byłaby powszechna formuła religijności, o charakterze obrzędowo-kolektywnym, zdominowana przez relacje hierarchiczne i »pastoralny« autorytet kościelnych instytucji (miałyby o tym świadczyć popularne formy współczesnego kultu, zrodzone z ducha ludowej pobożności, reprezentowane choćby przez swoisty folklor jasnogórski, licheński lub wadowicki). I wreszcie, przejawy postchłopskiej mentalności bywają też dostrzegane w sposobach parcelowanej i prywatyzowanej przestrzeni publicznej, z silnym akcentowaniem wyznaczników terytorialności

(postrzeganych jako współczesna mutacja »sporów o miedzę«) – od sporów sąsiedzkich, poprzez anarchiczność i swoisty »woluntaryzm zabudowy«, popularność ogródków działkowych, aż po zwyczaj grodzenia trawników i osiedli" (Grochowski 2017).

Można uznać, że jest to dziś jeden z najbardziej skondensowanych, a przy tym wielostronnych tekstów demityzacyjnych wymierzonych w ludomański, inteligencki w swojej genezie, wizerunek chłopa (chłopi raczej nie tworzyli syntetycznych czy systemowych autowizerunków), z drugiej strony – jest to swoiste repetytorium ze stereotypów „chłopskości", poprowadzone poza konwencją dotychczasowych sporów wokół tak zwanej kwestii chłopskiej, czyli poprowadzone w ramach dyskursów postzależnościowych, te zaś są – moim zdaniem – jedną z wersji wciąż żywotnych dziś dyskursów tożsamościowych.

Żywotność współczesnego dyskursu „chłopskości" potwierdza fakt, że w nawiązaniu do konkluzji Grochowskiego mogę wskazać publikację Bożeny Józefów-Czerwińskiej pod charakterystycznym tytułem *Oporni. Losy mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w kontekście problematyki pamięci oraz negatywnych stereotypów dotykających chłopów*, przynoszącą, w relacjach autochtonów, chłopską wersję historii swojej warstwy (Józefów-Czerwińska 2019). Przypomnę, że przełomowe znaczenie dla współczesnego dyskursu chłopskości może mieć przygotowana dla Wydawnictwa Czarne książka Kacpra Pobłockiego pod wielce wymownym, wręcz „wywrotowym" tytułem: *Chamstwo*. Otwarcie tego dyskursu w szerszej skali dostrzeżemy raczej w literaturze i publicystyce pozytywizmu, a nie w romantycznym czy młodopolskim zainteresowaniu się ludem.

Nie znam badań skupionych nad tym, jak intensywnie dziś ożywiana, zmediatyzowana „pamięć chłopskości", w tym na przykład pamięć „chłopskich krzywd", przenika do świadomości współczesnych mieszkańców wsi. Szczególnie intensywna obecność „chłopów" i „pańszczyzny" na moim Facebooku budzi zdumienie. Tekst Grochowskiego także widnieje w Internecie. Nie ma tygodnia, żeby dwa lub trzy razy nie pojawiły się informacje o działaniach – powiem najogólniej – w sferze chłopskiej pamięci (na przykład ciekawe inicjatywy naukowe Tomasza Wiślicza), przy braku w facebookowym gronie bliższego zainteresowania wsią współczesną. Jeśli ta się pojawia, to w związku z kampanią wyborczą, i wyjawia „grzechy" chłopskiego nieuspołecznienia, niekiedy sięgające w czasie do powstania styczniowego. Wybrzmiewa także wyraźnie nuta strachu przed „późnymi wnukami" pańszczyźnianych chłopów, przed „popańszczyźnianą" formacją mentalną, przed spadkiem po folwarcznej umysłowości w strukturach władzy, administracji i mediach.

* * *

Pora przejść teraz do dyskursów niejawnych, zmilczanych, do obiegu treści „wstydliwych", tabuizowanych. Wkraczamy tu na obszar polskiego systemu aksjologicznego, którego jawne artykulacje, (hasła na demonstracjach, deklaracje polityków) nie są trudne do zarejestrowania i opisu. Nie chodzi mi o „mocne" aksjologie, które bywają przyczyną lub legitymizacją wojen kulturowych. Nie interesuje mnie w tym wypadku aksjologia deklarowana, ale praktykowana, określana przez struktury językowego obrazu świata. Dobrym wprowadzeniem do zagadnienia może tytuł rozprawy wybitnego badacza tych zagadnień, profesora Jerzego Bartmińskiego *Tradycja „uśpiona" w języku. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej* (Bartmiński 2015). Według definicji Bartmińskiego językowy obraz świata „jest potoczną interpretacją rzeczywistości z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka, oddaje jego mentalność, odpowiada jego punktowi widzenia i jego potrzebom" (Bartmiński 2006, s. 14).

Etnolingwiści podnosili na przykład problem tego, jak potoczna polszczyzna, nie wprost, ale w wyrażeniach/odniesieniach metaforycznych, waloryzuje: chłopa, zwierzę i kobietę. Pisze o tym w rozprawie *Językowy obraz świata w metaforach potocznych* Ryszard Tokarski (1999). W polszczyźnie, gdy przychodzi w potocznych wypowiedziach metaforycznych określić kogoś lub coś negatywnie, odwołujemy się do porównania z chłopem, ze zwierzęciem lub z kobietą, a więc „człowiek małej/mniejszej wartości" jest jak wieśniak, prostak, czyli chłop; jest jak zwierzę, bydlę; jest jak baba, czyli kobieta. W jednym polu konotacyjnym, na jednej płaszczyźnie wartościowania, znalazły się: zwierzę, chłop i kobieta. Takie są waloryzacje wsi i chłopa, których w powierzchniowych warstwach praktyk narracyjnych nie widać, ujawnia je dopiero analiza językowego obrazu świata jako matrycy wartościowania otaczającej rzeczywistości. Odsłoniłem tu niejawne źródła postaw wobec wsi i chłopa funkcjonujące w języku, czyli rzeczywistości „długiego trwania". I jeszcze dwa przykłady, już jawnych narracji z dawnych wieków, które podaję za *Słownikiem* Samuela Lindego: „Wiele naszych poddanych zwierzątek tracicie", czyli „chłopków niebożąt", i „Kobieta jest to zwierzątko trudne do poznania".

Wśród głęboko zmilczanych dyskursów należy wskazać: chłopskie narracje o Holokauście, których raczej nie ma w samorzutnie spisywanych wspomnieniach, wydają się rzadkością w przekazach rodzinnych, nie docierają do świadomości młodszych pokoleń, pojawiają się jednak jako świadectwa, źródła wywołane w trybie instytucjonalnym. Dokumentację tego zjawiska znajdziemy

w wydanej właśnie pracy *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali* (Grochowski 2019).

Zmilczana była w sferze publicznej trwająca przez wieki „wstydliwość" chłopskiego rodowodu, dziś nierzadko demonstracyjnie przełamywana. Coraz liczniej eksponowana chłopska genealogia przybiera nierzadko postać kulturowej mody (o modach kulturowych pisał Jerzy Szacki), motywowanej niesłabnącą siłą dyskursów tożsamościowych, ale także uprawomocnianej atrakcyjnością współczesnych gier kulturowych, w których można wziąć udział w „przebraniu" potomka krzywdzonych chłopów albo potomka Jakuba Szeli, gotowego do wcielenia się w postać superbohatera.

Wśród dyskursów wstydliwych, zmilczanych, ale wyraźnie dziś słabnących w swojej wymowie, wymieniłbym samopisy dotyczące standardów żywieniowych i higienicznych wsi. Syndrom wychodka czy braku wychodka jako urządzenia modernizującego został zauważony na wsi w międzywojniu i przeniknął do sfery publicznej, a w dobie rozbudowywania sieci wodociągów i przydomowych oczyszczalni ulega neutralizacji. Należy jednak skonstatować, że antropologia nieczystości nie dotknęła jeszcze sfery wiejskiej. Nie napisano również dzieła o życiu seksualnym chłopów, a obraz ludowej erotyki pojawia się w książkach zatytułowanych jak z wodewilu: „miłość wieśniacza".

Wciąż trwałym komponentem życia społecznego na wsi, niedocenianym przez badaczy, jest niemilknący żywioł ludowego śmiechu, widzianego jako działanie performatywne, metamorficzne, wciąż o istotnych funkcjach regulacyjnych. Doskonałym potwierdzeniem żywotności tego zjawiska jest nagrodzony w konkursie Fundacji na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa zbiór gawęd *Opowieści sołtysa* sołtysa z Iwkowej Stefana Szota (2015), mówiący o Polsce „widzianej z dołu".

Wskazałem tu kilka zmilczanych dyskursów. Barwna, roztańczona i rozśpiewana wieś z opisów Oskara Kolberga ma również swoje „ciemne sprawy", które nie mogą uchodzić uwadze antropologa kultury. Wyłaniające się z perspektywy *Stu lat rozwoju polskiej wsi* „międzymieście", sytuujące wieś w perspektywie dyskursów ponadlokalnych i globalnych, stwarza możliwość otwierania dyskursów zmilczanych, otwiera szansę kulturowej „psychoanalizy" treści tabuizowanych.

* * *

Problematykę kultury wsi, jak już wcześniej zaznaczałem, staram się postrzegać nie w ramach opisu działań instytucji kultury na wsi i przeobrażeń tych instytucji, nie analizuję także „samodzielnych" na gruncie społeczności

wiejskich inicjatyw kulturalnych, nie podnoszę tym razem znaczenia „działań animacyjnych" (Rakowski 2013), dorobku „Gardzienic", „Pogranicza", „Węgajtów", interesuje mnie raczej – trudny do bliższego zdiagnozowania – potencjał kulturowy wsi, który globalne dyskursy (opisane wyżej) mogą wpisywać w dynamikę międzymieścia.

Interesują mnie istotnie się zmieniające w ostatnim stuleciu ramy kultury wsi, przekształcające się reguły obiegów, przekazów, zasady cyrkulacji tekstów (ich tworzenia i odbioru). Już na wstępie będzie można powiedzieć, że jest to przejście od dominacji obiegu folklorystycznego do obiegu cyberkulturowego, przejście od dominacji logosfery (ustność jako sposób egzystencji, a nie tylko komunikacji) do ikonosfery, do wizualizacji przekazów. Nowe wyobrażenia przychodzą nie „z miasta", ale z cyfrowych światów. Społeczności wiejskie uczestniczą w globalnej estetyzacji i karnawalizacji obrazów wsi, co świetnie analizował w książce pod wymownym tytułem *Od mowy magicznej do szeptów popkultury* Wojciech Burszta (2009).

Dla opisu kultury międzywojnia przydatna jest koncepcja „obiegu społecznego literatury", wyłożona w pracy *Kultura literacka 1918–1932* Stefana Żółkiewskiego (1973). Wprawdzie koncepcja ta dotyczy socjokomunikacyjnie rozumianej kultury literackiej, to ważna jest dynamika opisywanych przez badacza obiegów, diagnozujących także kulturę społeczności wiejskich. Żółkiewski wymienia: obieg wysoko artystyczny, popularny (kryminał, romans, literatura przygodowa), obieg brukowy (powieść zeszytowa, druki ulotne), obieg jarmarczno-odpustowy (literatura dewocyjna), obieg literatury „dla ludu" (realizacja idei patronackich i solidarystycznych), a na końcu obieg folklorystyczny. W celu zdiagnozowania kultury wsi porządek tych obiegów należałoby odwrócić.

Rzeczywistość powojenną, szczególnie zjawiska kulturowe z pierwszych dekad XX wieku, diagnozuje koncepcja trzech, niekiedy czterech, układów kultury, wyłożona w pracy *Społeczne ramy kultury. Monografia socjologiczna* Antoniny Kłoskowskiej (1972). Szczególnie ważny dla analizy sytuacji kultury wsi jest rozdział *Ramy kultury w społeczności lokalnej.* W ramach pierwszego układu przebiegają interakcje bezpośrednie, z przewagą rezyduów kultury ustnej (kultury folkloru), drugi układ to „lokalna sieć ponadlokalnych organizacji życia kulturalnego", trzeci – „treści przekazywane przez środki masowego komunikowania", czwarty – „elementy nie mieszczące się w ramach żadnego z wymienionych układów", dostępne w ramach działań pozalokalnych. Bogusław Sułkowski (2011) z dzisiejszej perspektywy dokonał aktualizacji tego modelu, wzbogacając go o piąty układ, czyli przekaz cyberkulturowy.

Koncepcja obiegów i społecznych ram kultury ma duże znaczenie w badaniu historii kultury wsi w ostatnim stuleciu, lecz do analizy współczesnej sytuacji kultury wsi wydaje się niewystarczająca ze względu na istotną zmianę struktury zjawisk kultury współczesnej, na jej polimorficzny, „zdarzeniowy", hybrydyczny, a nie sekwencyjny charakter. Kultura wsi odrywa się od społecznego, niegdyś macierzystego substratu, podlega dziś globalnym procesom, organizowana jest przez megaceremoniały oraz subświaty. Jak twierdzą Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki w książce *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*, to nieźle już dziś opisana na przykład „kultura iwentu" (festynu, festiwalu) oraz rzeczywistość „internetowych subświatów kulturowych" (Szlendak, Olechnicki 2017).

Nowe podejście do badań nad kulturą wsi przynoszą prace, które widzą wieś w poszerzonej perspektywie, na przykład *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie* (Bukraba-Rylska, Burszta 2011), albo prace, w których nie wyodrębnia się problematyki kultury wsi, ale wyznacza się szeroki zakres praktyk kulturowych Polaków, bada się ogólne regularności zachowań kulturowych i widzi się wieś na ich tle (Drozdowski i in. 2014; por. także: Kurczewska 2016).

Praktyki globalne są dziś w zasięgu działań jednostkowych podmiotów, stąd konieczność dopełnienia uprawianej tu dyskursologii, czyli widzenia zjawisk performowanych przez globalne dyskursy, przez zwrot do widzenia zjawisk w małej skali, badania mikroprocesów społecznych, studiów nad mentalnością, sięgania po instrumentarium psychologii społecznej, psychologii ekologicznej czy środowiskowej, ale także odniesienie do reguł „nowej humanistyki". Na kulturę wsi należy patrzeć z perspektywy działających podmiotów: na zmieniające się społeczne strukturacje, patrzeć jak na formy „współobecności", „współbycia" podmiotów. Podnoszone jest to w – pionierskich u nas na tym gruncie – pracach między innymi Izabelli Bukraby-Rylskiej jako problem doświadczania kultury, „doświadczenia nie tylko jako fenomenu poznawczego, lecz także emocjonalnego i behawioralnego", w którym rzeczywistość jest splotem „multisensorycznych doznań" (Bukraba-Rylska, Wieruszewska, Burdyka 2017). Zwrot do kategorii doświadczenia przebudowuje współczesną humanistykę: „spotkanie", współbycie" jakby dłużej zatrzymuje badaczy w terenie, a teren zmienia swój status ze ściśle badawczego na społeczny.

Przychodzi badać w terenie, jak ludzie dają świadectwo „bycia" w społeczności wsi. A to jest szczególnie ważne wobec zamilknięcia (inspirowanych lub samorzutnych) wypowiedzi pamiętnikarskich. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych mieliśmy nieustający konkurs na pamiętniki, Polska jest

w tym zakresie światowym liderem. Można nawet powiedzieć, że ogłaszane od lat dwudziestych XX wieku konkursy stanowią względnie trwałą „ramę kultury". Polska socjologia interesowała się głównie treścią przekazów jako poręcznym cytatem na badawczą tezę. Rzadko zdajemy sobie sprawę ze znaczenia kulturowego kodu ruchu pamiętnikarskiego wśród innych kodów kultury narodowej. Przekazy pamiętnikarskie analizujemy zazwyczaj jako świadectwo postaw społecznych, a niezmiernie rzadko – jako świadectwo praktyk językowych i tekstowych. Warto traktować je jako „wypowiedzenie" w ramach teorii dialogu Michaiła Bachtina, które konstruuje nadawcę i odbiorcę, a także zarysowuje szerszą wspólnotę komunikacyjną. Jestem przekonany, że językowość pamiętników (sposoby konstruowania wypowiedzi) może więcej powiedzieć o piszącym i jego „niejawnych" wzorach kulturowych niż bezpośrednie deklaracje „ja" piszącego.

* * *

Na zamknięcie tekstu konstatacja biograficzna. W końcu lat dziewięćdziesiątych XX wieku opublikowałem tekst *Kultura ludowa i polskie kompleksy* (Sulima 1997), a w 2015 roku ogłosiłem artykuł *Sprawa chłopska i polskie „przeklęte problemy"* (Sulima 2015b), w którym wyraziłem sugestię, że „w strukturze życia społecznego istnieje immanentna, czy organiczna potrzeba tematów »przeklętych«, naszych narodowych neuroz, niedających się racjonalizować, zawieszających lub kwestionujących – szczególnie w czasie wielkich społecznych przesileń – reguły przyjętego czy panującego porządku". Jest to rodzaj zwierciadła, zawsze pod ręką, w którym przegląda się świadomość zbiorowa. Swoista formacja myślowa, którą zapowiadają teksty ze *Stu lat rozwoju polskiej wsi*, uprawomocnia przekonanie, które starałem się sformułować w niniejszym tekście, że już za życia mojego pokolenia sprawa chłopska jako „polski kompleks" bądź „przeklęty problem" zaczyna tracić jedno z centralnych miejsc w wyobraźni społecznej Polaków i może zapowiadać istotną rekonfigurację kształtu polskiego imaginarium symbolicznego.

Bibliografia

Bartmiński J. (red.) (1999). *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos*, t. 1, z. 2. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Bartmiński J. (2006). *Językowe podstawy obrazu świata.* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Bartmiński J. (2015). Tradycja „uśpiona" w języku. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Wartości w języku i kulturze*, t. 8. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Bauman Z. (2017). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Bausinger H. (1961). *Volkskultur in der Technischen Welt.* Stuttgart: Kohlhammer.
Buczyńska-Garewicz H. (2006). *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do antropologii przestrzeni.* Kraków: Universitas.
Bukraba-Rylska I. (2008). *Socjologia wsi polskiej.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Bukraba-Rylska I. (2019). Kultura wsi – kontekst lokalny, narodowy, globalny. W: M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Bukraba-Rylska I., Burszta W.J. (red.) (2011). *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie.* Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
Bukraba-Rylska I., Wieruszewska M., Burdyka K. (2017). *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi.* Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Burszta W.J. (2009). *Od mowy magicznej do szeptów popkultury.* Warszawa: Wydawnictwo SWPS.
Bystroń J.S. (1936). *Kultura ludowa.* Warszawa: Nasza Księgarnia.
Clifford J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in. Warszawa: Wydawnictwo KR.
Drozdowski R., Fatyga B., Filiciak M., Krajewski M., Szlendak T. (red.) (2014). *Praktyki kulturalne Polaków.* Toruń: Wydawnictwo UMK.
Figlus T. (2019). Przemiany struktur przestrzennych osadnictwa wiejskiego. W: M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Gorlach K. (2004). *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Grochowski G. (2017). Kwestia chłopska. *Teksty Drugie*, 6.
Grochowski P. (2010). *Straszna zbrodnia rodzonej matki. Polskie pieśni nowiniarskie na przełomie XIX i XX wieku.* Toruń: Wydawnictwo UMK.
Grochowski P. (2019). Ustne narracje o Holokauście. Między folklorem a historią mówioną. W: P. Grochowski (red.), *O tym nie wolno mówić: Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali.* Toruń: Wydawnictwo UMK.
Halamska M. (2011). *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI w.* Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, EUROREG, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Halamska M., Stanny M., Wilkin J. (red.) (2019). *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Heidegger M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, Warszawa: Czytelnik.
Hernas Cz. (1965). *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej.* Warszawa: PIW.
Jarosz D. (1992). „Fakty, które podajecie są niedopuszczalne". Supliki chłopskie z czasów kolektywizacji. *Regiony*, 2.

Jastrzębski J. (1978). *Wokół kultury i literatury ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Józefów-Czerwińska B. (2019). *Oporni. Losy mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w kontekście problematyki pamięci oraz negatywnych stereotypów dotykających chłopów*. Pułtusk: Wydawnictwo Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora.
Kłoskowska A. (1972). *Społeczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kłoskowska A. (1981). *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Koselleck R. (2001). *Semantyka historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Kula W. (2000). *Miary i ludzie*. Warszawa: Książka i Wiedza.
Kuligowski W. (2016). *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowania antropologii współczesności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Kurczewska J. (red.) (2004). *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Kurczewska J. (red) (2006). *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Kurczewska J. (red.) (2008). *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Kurczewska J. (red.) (2016). *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce. Ramy, właściwości, epizody*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Leder A. (2013). *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo „Krytyki Politycznej".
Macnaghten P., Urry J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Mencwel A. (2017). *Toast na progu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Myśliwski W. (2003). *Kres kultury chłopskiej*. Warszawa: Fundacja im. Karola Lewakowskiego.
Olsen B. (2013). *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
Pepłowski F. (1961). *Słownictwo i frazeologia publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*. Warszawa: PIW.
Pigoń S. (1983). *Z Komborni w świat*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Pobłocki K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Warszawa: Wydawnictwo „Bęc Zmiana".
Pobłocki K. (2021). *Chamstwo*. Warszawa: Wydawnictwo Czarne.
Podedworna H. (2014). Gospodarka chłopska jako struktura długiego trwania. *Wieś i Rolnictwo*, 2.
Rakowski T. (2013). Wprowadzenie. W: T. Rakowski (red.), *Etnografia/ Animacja/ Sztuka*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
Rakowski T. (2014). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
Rosner A. (2012). *Zmiany układu przestrzennego zaludnienia obszarów wiejskich. Wiejskie obszary zmniejszające zatrudnienie i koncentrujące ludność wiejską*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

Rosner A., Śpiewak R., Kozdroń E. (red.) (2019). *Patrząc na wieś. Sto lat rozwoju polskiej wsi.* Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
Sowa J. (2011). *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
Sowa J. (2018). Kres kapitalistycznej nowoczesności – o rozszczepieniu czasu i przestrzeni. W: P. Czapliński, J.B. Bednarek, *Prognozowanie teraźniejszości. Myślenie z wnętrza kryzysu.* Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe „Katedra".
Stanny M. (2014). Wieś, obszar wiejski, ludność wiejska – o problemach z ich definiowaniem. Wielowymiarowe spojrzenie. *Wieś i Rolnictwo*, 1.
Stomma L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej.* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Sulima R. (1982). *Literatura a dialog kultur*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Sulima R. (1997). Kultura ludowa i polskie kompleksy. *Regiony*, 1.
Sulima R. (2001). Małe ojczyzny. W: R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa: DiG.
Sulima R. (2014). Społeczne wyobrażenia wsi na przełomie XX i XXI wieku. *Wieś i Rolnictwo*, 2.
Sulima R. (2015a). Pracowitość. W: M. Bogunia-Borowska (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości.* Kraków: Znak.
Sulima R. (2015b). Sprawa chłopska i polskie „przeklęte problemy". *Kultura Współczesna*, 1.
Sułkowski B. (2011). „Społeczne ramy kultury" czterdzieści lat później. *Kultura i Społeczeństwo*, 2–3.
Szczepański J. (1984). *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk".
Szlendak T., Olechnicki K. (2017). *Nowe praktyki kulturowe Polaków.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Szot S. (2015). *Opowieści sołtysa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Taylor Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak. Kraków: Znak.
Wilkin J. (2018). Ewolucja wsi i rolnictwa w Polsce w okresie stulecia 1918–2018. W: *Polska wieś 2018. Raport o stanie wsi.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Wilkin J. (2019). Ewolucja znaczenia ziemi rolniczej w rozwoju wiejskiej gospodarki. W: M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Wołowiec G., Krawczyńska D., Grochowski G. (red.) (2019). *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze.* Kraków: Universitas.
Wrona A. (2019). Migranci z miast i miejscowi. Jedna ojczyzna czy wiele małych ojczyzn. W: J. Kurczewska, Z. Mach, M. Ślarzyński (red.), *Kultury narodowe i lokalne a polityka.* Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Zaremba M. (2012). *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys.* Kraków: Znak.
Żółkiewski S. (1973). *Kultura literacka. 1918–1932.* Wrocław: Ossolineum.