

Etnologia

Poznańskie Studia Antropologiczne

nr 1
**Akademickie
czasopismo naukowe**
ISSN 0000-0000

Etnologia

Poznańskie Studia Antropologiczne



UNIwersytet
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

Akademickie czasopismo naukowe

Studenckie Koło Naukowe Etnologów
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wydział Historyczny
ul. Umultowska 89 D
61-614 Poznań
etnokolo.uam@gmail.com

Recenzenci

dr Jacek Bednarski
dr Mariusz Filip
dr Łukasz Kaczmarek
dr Kacper Pobłocki

Redaktor naukowy

Agata Stasik

Spis Treści

5

Agata Stasik

Słowo wstępne

7

Anna Adamczyk

Dziedzictwo świętej wyspy. Funkcje prawosławnego monasteru Walaam wperspektywie antropologicznej

33

Magdalena Chojnacka

Autoreprezentacje Greków wczasie kryzysu. Esej antropologiczny na podstawie obserwacji z Aten

58

Michalina Januszevska

Miasto odwóch twarzach. Turystyka wSokółce

81

Stanisława Maria Piotrowska

O wspólnym spożywaniu posiłków jako formie budowania i podtrzymywania relacji społecznych na podstawie narracji mieszkańców Poznania iokolic



Agata Stasik

Słowo wstępne

Idea poznańskiego czasopisma antropologicznego ma przynajmniej kilkanaście lat. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych założono studencki periodyk pod tytułem „Magazyn Etno(logiczny)”. Opracowano trzy numery, niestety nie kontynuowano działalności wydawniczej. W trakcie ostatnich piętnastu lat kolejni opiekunowie Studenckiego Koła Naukowego Etnologów wraz ze studentami podejmowali pewne próby reaktywacji lub stworzenia nowego pisma, niestety – aż do teraz – bez większych rezultatów. Swoją nazwą pierwszy numer „Etnologiki” nawiązuje bezpośrednio do swojego poprzednika, forma oraz zakres merytoryczny, w jakim będą kontynuowane studia, pozostają na tę chwilę nieokreślone.

Prezentowane czasopismo składa się z czterech ułożonych alfabetycznie artykułów poruszających istotne społecznie zjawiska, takie jak różne formy mobilności, tożsamość i religia. Zagadnienia te odzwierciedlają główne zainteresowania badawcze poszczególnych autorek, będących absolwentkami Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Publikowane na łamach czasopisma „Poznańskie Studia Antropologiczne” teksty są skróconą i przeredagowaną wersją prac licencjackich.

Numer otwiera artykuł Anny Adamczyk poświęcony zmianom funkcji prawosławnego monasteru na wyspie Walaam, który za czasów Związku Radzieckiego z przybytku religijnego stał się obozem dla inwalidów wojennych. Od zlikwidowania obozu podejmowane są próby przywrócenia wyspie charakteru religijnego.

Magdalena Chojnacka dowodzi, że o ile reprezentacje Grecji i Greków są stosunkowo homogeniczne, o tyle dużo bardziej zróżnicowane są ich auto-reprezentacje. Osiągnięcie zażyłości kulturowej z Grekami pozwala autorce dostrzec ich buntowniczy charakter oraz ambiwalentny stosunek do rodziny.

Z kolei Michalina Januszevska wykazuje, że ruch turystyczny i pielgrzymkowy w Sokółce prowadzi do rozdwojenia wizerunku miasta raz wielokulturowego, raz religijnego, co nie pozostaje bez wpływu na przestrzeń miejską, w której istnieją obecnie dwa centra.

Artykuł Stanisławy Piotrowskiej omawia praktyki wspólnego spożywania posiłków we współczesnym świecie. Udowadnia, że komensalizm nie traci na znaczeniu, a jego nowe formy nie mają destrukcyjnego wpływu na więzi międzyludzkie

Anna Adamczyk

Dziedzictwo świętej wyspy. Funkcje prawosławnego monastynu Walaam w perspektywie antropologicznej

Zagadnienia mobilności, kształtowania się granic oraz ich przekraczania są tematami często podejmowanymi przez współczesną antropologię. Wraz ze zmianą sposobu oddziaływania ludzi na przestrzeń tworzą się nowe relacje społeczne, kulturowe, a także ekonomiczne. Zjawisko deterytorializacji ujawnia w jaki sposób *odległe* wydarzenia wdzierają się do sfery codziennych doświadczeń *tutaj*, a zatem „lokacja” staje się naznaczona przez „dystans” (Appadurai 2005: 76-77).

Szczególnie wyraziście zarysowuje się to, gdy analizowane miejsce stanowi przestrzeń półotwartą. Mam tu na myśli formy życia monastycznego, które w swym założeniu polegają na odsunięciu się od świata, by poprzez modlitwę przyczyniać się do zbawienia ludzkości (Przybył 2006: 217). Obecność pielgrzymów, którzy w takich miejscach poszukują ojcostwa duchowego, przywołanego już w *Braciach Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, współcześnie nie jest już jedynym sposobem oddziaływania społeczności świeckiej na życie monastyczne. Analiza funkcji prawosławnego monastynu na wyspie Walaam na Jeziorze Ładoga w Rosji, stanowi główny przedmiot mojego artykułu.

Antropologia rozpatruje szersze problemy poprzez próby doświadczenia zjawiska w perspektywie lokalnej. Jako badaczka, podążająca tą ścieżką, pragnę więc osadzić interesujące mnie zagadnienie w pewnej przestrzeni geograficznej. Nie mam na celu jednak uczynienia z tego obszaru dookreślonej całości (Herzfeld 2004: 73), lecz ukazanie tego, jak jest on wpleciony w szczególną „strefę kontaktu” oraz mobilności.

Wyróżniam tutaj dwa problemy badawcze, które w dalszej części artykułu poddam analizie. Pierwszy z nich to pielgrzymowanie w miejsca odosobnień, drugi odnosi się do zamieszkiwania przez osoby świeckie obszaru przynależnego do klasztoru. Pomocne w tym zadaniu jest przywołane już pojęcie „strefa kontaktu”, które Mary Louise Pratt (2011: 25) definiuje jako przestrzeń społeczną znajdującą się na styku różnych kultur, które zderzają się ze sobą, pozostając w często nierównych relacjach. Określenie to pierwotnie odnosiło się do zależności kolonialnych, jednak dotykając kwestii dominacji i podporządkowania, staje się użyteczne także przy opisie wyspy Wałaaam. Obszar ten permanentnie znajduje się na styku odmiennych interesów – ludności świeckiej oraz mnichów. Z tego powodu uważam za konieczne przyrzeć się temu, jak w strefie kontaktu kształtują i przenikają się granice pomiędzy grupami, pomiędzy mobilnością a wartościami chronionymi przez osoby duchowne. Poddaję refleksji wybrane zagadnienia, ujawniając kiedy możemy mówić o współobecności, a kiedy dostrzegamy symboliczny konflikt. W przypadku Wałaaam jego korzenie odnajdujemy zarówno w uwarunkowaniach historycznych, jak i politycznych. Charakterystyczne sposoby zamieszkiwania oraz przemieszczania się są szczególnie wyraziste na pewnej zamkniętej geograficznie przestrzeni, jaką stanowi wyspa.

Empiryczne podstawy mojego artykułu stanowią materiały zebrane podczas trzytygodniowego pobytu na wyspie Wałaaam we wrześniu 2013 roku: obserwacje odnotowane w dzienniku badacza, a także rozmowy przeprowadzone z osobami świeckimi oraz duchowymi; moimi głównymi rozmówcami było ośmiu członków społeczności oraz dwóch mnichów i inoków. Bazuję także na relacjach pisemnych, uzyskanych od badanych już po powrocie z wyspy. Było to możliwe dzięki stałemu kontaktowi, jaki utrzymywałam z informatorami, z którymi wspólnie pracowałam na rzecz poprawy jakości życia na wyspie. Moje badania traktuję jako pilotażowe, jednak, jak się wydaje, w klarowny sposób ukazujące wyraziste problemy społeczne. Z pewnością wskazują one na potrzebę dalszych, pogłębionych badań tego zagadnienia.

Stan dobrowolnej liminalności

Pielgrzymowanie ma genezę sięgającą czasów starożytnych, dopiero jednak ukonstytuowanie się wielkich historycznych religii sprawiło, że uzyskało ono status istotnego zjawiska kulturowego. W perspektywie antropologicznej fenomen pielgrzymowania wyraża się poprzez tymczasowość, prowizoryczność oraz permanentne pozostawanie pielgrzyma w stanie przejściowym (Perszon b.r.w.). Poprzez te terminy podkreśla się ulotność doświadczenia „sakralnej drogi”. Trud tej ścieżki zwieńczony zostaje poprzez uczestnictwo w tym, co osoba uważa za święte. Początkowa konieczność wyjścia poza własne środowisko (fizyczne, społeczne, symboliczne) ukazuje podobieństwo postawy pielgrzyma do codziennych zmagañ antropologa. Dla celów niniejszej pracy przydatna jest koncepcja *rites de passage* stworzona przez Arnolda van Gennepa (2006). Pierwsza faza obrzędu przejścia ma na celu oderwanie jednostki od danej grupy, struktury społecznej, generującej pewne stałe uwarunkowania kulturowe. Kolejna, określana jako liminalna, utrzymuje człowieka pomiędzy wszystkimi znanymi mu kategoriami klasyfikacyjnymi. W ostatniej fazie uczestnik powraca do struktury społecznej, zyskując nowy status i określone obowiązki. Warto podkreślić, że przy analizie zjawiska pielgrzymowania istotne będzie pełniejsze scharakteryzowanie okresu przejściowego – stanu, w którym znajduje się uczestnik tej specyficznej wędrówki. Pielgrzymkę charakteryzują takie atrybuty fazy liminalnej jak: uwolnienie z codziennych struktur, homogenizacja statusu, prostota stroju i zachowania, *communitas*, refleksja nad znaczeniem podstaw kulturowych i religijnych, zgodność pomiędzy paradygmatami religijnymi a doświadczeniem oraz ruch od świeckiego centrum w stronę sakralnej peryferii, które staje się punktem odniesienia jednostki. Należy zauważyć, że pielgrzymka odbiega od obrzędów przejścia na stałe wpisanych w strukturę społeczną, gdyż nie ma charakteru obowiązkowego, lecz dobrowolny. Victor Turner proponuje więc, by określać ją jako „liminoidalną” lub „quasi-liminalną”. Pielgrzym wyrusza do odległego świętego miejsca, przekraczając granice własnej codzienności. Ma to formę inicjacji, gdyż uczestnik musi zmierzyć się z niekomfortowymi warunkami, które mogą napawać go niechęcią i nakłaniać

do powrotu do swojego życia. Z drugiej strony przekroczenie struktury życia codziennego przynosi odczucie wolności, która zostaje ograniczona dopiero po przybyciu do sanktuarium przez takie struktury symboliczne, jak budowle religijne, wizerunki i przedstawienia. Symbole są tutaj jednak nośnikami form ideologicznych – struktur myślenia i odczuwania. Ich powtarzalność oraz sugestywność pozwala pielgrzymowi z większą empatią odbierać kulturowe znaczenia (Turner i Turner 2009: 31).

Wspominałam już wcześniej, że cechą charakterystyczną dla zjawiska pielgrzymowania jest *communitas*, określana jako liminalna oraz łącząca takie wartości, jak niski status, świętość, homogeniczność oraz braterstwo. Turner opisywał *communitas* nawet dosyć nieformalnie: „jest silnie nacechowana uczuciowo, przeważnie pozytywnie. Ma w sobie coś magicznego. Ci, którzy *communitas* doświadczają, mają poczucie nieskończonej mocy” (Turner i Turner 2009: 221). Fiona Bowie wyodrębnia pięć typów peregrynacji z uwagi na ich cel. Pierwszym z nich jest pielgrzymka do świętego miejsca. To miejsce docelowe implikuje fizyczną strukturę taką jak budynek czy inna konstrukcja (Bowie 2008: 265-266), czego doskonały przykład stanowi prawosławny monastyr na wyspie Walaam.

Współcześni następcy pielgrzymów

By pełniej opisać jak wygląda zjawisko pielgrzymowania na wyspie Walaam należy zwrócić się w kierunku antropologii mobilności. Warto tu wspomnieć o określanym jako „bardziej mobilne” – podejściu teoretycznym w naukach społecznych (Diken 1998: 248). Przede wszystkim skupia się ono na badaniu stopnia, zasięgu i skutków ludzkich mobilności cielesnych, wyobrażonych oraz wirtualnych. Nie tak istotną jawi się niezmienność, struktura czy porządek społeczny. Za pomocą odpowiednich metafor, które przytoczę za chwilę, tworzy się naukę opartą na ruchu, mobilności oraz przypadkowej organizacji (Urry 2009: 34-35). Takie podejście przenosi środek ciężkości z analizy struktur na próbę uchwycenia antystruktur. Przedstawienie wyników spostrzeżeń w postaci spójnego tekstu rodzi większe trudności. Badacze, by poradzić sobie ze

strukturalnym językiem zaproponowali więc zastosowanie metafor. Metafora, pomimo iż jest elementem komunikacji werbalnej wykracza poza nią. Zwrócili na to uwagę już George Lakoff i Mark Johnson (1988: 25) ukazując jej rolę w kształtowaniu się ludzkich procesów myślowych.

Warto tu przywołać metafory mobilności, które mogą być pomocne także przy badaniu zjawiska pielgrzymowania. Najbardziej popularną we współczesnej myśli społecznej okazała się rola nomady. Odwołując się do Gillesa Deleuze'a oraz Felixa Guattariego (1986: 249-251) najczęściej można spotkać takiego ponowoczesnego koczownika w państwach zdeterytorializowanych, a więc ogarniętych przez migracje. Eric Cohen jest autorem koncepcji turysty jako człowieka w drodze do jakiegoś centrum kulturowego, którego wyodrębnia pięć typów: rekreacyjny, szukający odmiany, szukający doświadczeń, eksperymentujący, egzystencjalny (Podemski 2004: 51-54). O krok dalej poszedł Bauman (1993: 18-29), który wyróżnił metaforyczne wzory podróżnika charakterystyczne dla społeczeństwa postmodernistycznego: spacerowicz, włóczęga, turysta oraz gracz. Zastąpiły one model wędrowca jako pielgrzyma.

Poprzez te typologie zmierzamy do odkrycia, że obecnie tradycyjna rola pielgrzyma ulega przekształceniu. Często peregrynacja wiąże się z konkretnymi wymaganiami dotyczącymi miejsca oraz formy podróży. Appadurai spostrzega, że „rzeczy nie mają znaczenia prócz tego, jakie nadają im ludzkie transakcje, atrybucje i motywacje” (Eriksen 2009: 198). A pamiątki zakupione u celu wędrówki stanowią ważny artefakt tego dokonania, ubarwiają codzienność wtapiając się w przestrzeń domową. Liczba pielgrzymów przybywających do największych sanktuariów świata stale rośnie, wpływa na to z pewnością rozwój turystyki. Niekiedy te formy przemieszczania się uwikłane są w kontekst polityczny. Przykładem mogą tu być miliony Rosjan corocznie odwiedzających grób Lenina na Kremlu (Turner i Turner 2009: 206). Pielgrzymi przemieszczając się tworzą oraz odtwarzają życie społeczne oraz formy kultury religijnej. Kultury same stają się mobilne dzięki tym mobilnościom, podtrzymujących oraz kształtujących rozmaite wzorce społeczne.

Definiowanie granic – pomiędzy znaczeniem a formą

Nie będzie odkryciem stwierdzenie, że zewsząd otaczają nas granice. Granica pomaga klasyfikować rzeczywistość człowieka, który od zawsze miał potrzebę życia w uporządkowanym świecie (Eliade 1974: 59-85). W kategoriach antropologicznych okazuje się jednym z najbardziej rudymenarnych, podkreślających niejednorodność ludzkiego doświadczenia uwikłanego w czas oraz przemijanie (Kowalski 1994: 150). Opisywanie odrębnych kultur w antropologii nie byłoby możliwe bez dokonania podziału. Przywołać tu można choćby analizy struktury społecznej Claude'a Lévi-Straussa, który podkreślał, że nie jest to wzorowe odzwierciedlenie rzeczywistości empirycznej, a modele ją konstytuujące (2000: 249). Przywołane wcześniej określenia *communitas* utworzone przez Turnera oraz *rites de passages* Van Gennepa również koncentrują się wokół doświadczeń granicznych. Te przykłady pokazują oderwanie się od wybiórczego rozumienia tego pojęcia w kategoriach geograficznych. Granice naturalne czy też stanowione, widoczne na mapach fizycznych i administracyjnych, są pewną klasyfikacją niekoniecznie poddającą się przekształceniom społecznym. Fredrik Barth zwrócił zaś uwagę na tworzenie oraz utrzymywanie barier, niwelując znaczenie rzekomo trwałej „zawartości kulturowej” (Herzfeld 2004: 193).

Od czasu publikacji *Ethnic Groups and Boundaries* różnica pomiędzy kartograficznym a antropologicznym ujęciem granicy stała się szczególnie wyrazista. Barth ograniczył postrzeganie tego pojęcia w kategoriach przestrzennych. Z jednej strony skupiał się na relacji występującej pomiędzy zbiorowymi różniczeniami między ludźmi, a z drugiej na podziale znaczeń i form – „materiału kulturowego” (Herzfeld 2004: 193). Każde zjawisko podlega interpretacji w bardzo różny sposób w zależności od perspektywy. Członkowie grup znajdujących się po przeciwnych stronach mogą zmierzać do wzmożonej, wewnętrznej identyfikacji poprzez język, strój czy rytuały. Wynika z tego, że linia podziału jest wytworem ludzkiego działania. W wyniku szybszego przemieszczania się ludzi, technologii oraz idei, przestrzeń domaga się nowej conceptualizacji. Appadurai (2005) przywołuje w tym celu pojęcie deterytorializacji. Grupy kulturowe, przemieszczając się na wielkie odległości przenoszą w świadomości granice

kulturowe. Miejsce konstruuje się w zdecydowanie bardziej świadomy sposób, by nasycić je znaczeniem kulturowym. Określenie „transgraniczny” pokazuje, że granica nie jest już linią ani też odseparowaną przestrzenią. Migracje, mobilność czy Internet zamazują precyzję tego określenia. Ujawnia się afirmacja sieci, przepływów czy przecięć. Z tego powodu także w antropologii określa się świat nie jako archipelag odrębnych kultur, lecz swobodny system relacji wielokrotnych (Eriksen 2009: 316). To spostrzeżenie może wydać się istotne, szczególnie zważając na fakt, że klasyczna retoryka granicy opierała się często na relacjach dualistycznych. Podział obcy-swój kreuje przeciwstawne więzi, pomocne w klasyfikacji, jednak być może zbyt sterylne znaczeniowo. Modele pomagają porządkować rzeczywistość, nie powinny być jednak jedyną soczewką doświadczania odmienności przez badacza.

Charakterystyka i formy monastycyzmu

Monastycyzm zajmuje szczególne miejsce w przedstawianiu historii duchowości. Są to wszelkie sposoby życia, które w centrum stawiają sobie dążenie do osiągnięcia celu duchowego (Solignac 2002: 25). Według *Encyklopedia Britannica* mnichem jest: „człowiek, który oddziela się od społeczeństwa i żyje bądź to samotnie lub też w jakiejś zorganizowanej wspólnotie, aby poświęcić czas życiu religijnemu” (cyt. wg Bielawski b.r.w.). Główne formy życia monastycznego to po pierwsze: anachoretyzm, określający życie w całkowitym odosobnieniu. Kolejny typ to eremityzm, który pozwala połączyć samotne życie z przebywaniem w grupie innych mnichów. Obecnie najbardziej rozpowszechnioną formę stanowi jednak cenobityzm określający rozwój duchowy w grupie mnichów (Przybył 2006: 210).

W życiu monastycznym można spróbować wyróżnić kilka wspólnych elementów. Przede wszystkim jest to klasztorne odłączenie się od świata. Wyraża się ono poprzez tendencję do tworzenia odrębnych grup. Rytuał przejścia w obręb tej społeczności obudowany jest szczególnymi obrzędami oraz noszeniem charakterystycznego stroju (Solignac 2002: 25). Rytuały mogą kanalizować oraz wyrażać emocje, wzmacniać formy zachowania, prowadzić do zmiany lub

w końcu przywracać na nowo harmonię i równowagę (Bowie 2008: 149). Dla antropologa motyw ucieczki mnichów może wydać się szczególnie interesujący dlatego, że oznacza on oddalenie się od kultury świata świeckiego i próbę stworzenia pewnego rodzaju kontrkultury (Benedyktowicz 1983: 163). U mnichów rozwój życia wewnętrznego dokonuje się głównie poprzez modlitwę lub praktykę medytacyjną. Nie sposób nie wspomnieć tu także o celibacie, który podkreśla ucieczkę z życia w społeczeństwie poprzez rezygnację z założenia rodziny. Mnich ma stracić zainteresowanie motywacjami zachowań świeckich, by dojść do wewnętrznej wolności.

Kolejny elementem są praktyki ascetyczne. Mogą to być na przykład tendencje do ograniczania snu oraz pożywienia, by wyostrzyć czujność duchową (Solignac 2002: 36-37). Asceza może być także postrzegana jako rodzaj egzorcyzmowania myśli (Guillaumont 2006). Ma ona doprowadzić do uzdrowienia duszy i „beznamiętności”, dzięki której intelekt staje się zdolny do duchowej kontemplacji.

Ostatni element, który pragnę wyodrębnić opiszę jako mistyczne inspiracje. Wyostrzony zmysł Absolutu oraz droga w tym kierunku rysuje ważną ścieżkę dla mnicha. Odnosząc się do takich badaczy, jak Robert Gimello, Walter Clark, William James, Walter Pahnke i Joachim Wach wyróżnię cechy, które powtarzają się w doświadczeniach mistycznych: spontaniczność, niezależność od ludzkich starań; silne emocje; ogarnięcie całości doznającego podmiotu (myśli, uczuć i woli); utrudnienie racjonalnej refleksji; poczucie jedności, pełni; poczucie ładu kosmicznego, sensu i celowości, rozwiązywania wszystkich zagadek bytu; niewysławialność; nietrwałość doświadczenia (pomimo możliwości subiektywnego odczucia wieczności) oraz mocne przekonanie o jego prawdziwości (Szyjewski 2011: 16-17).

Badanie monastycyzmu można określić jako interdyscyplinarne. Perspektywa historyczna umożliwia poznanie dziejów tego zjawiska. Jest to najbardziej rozwinięta dziedzina, które bierze na warsztat zarówno położenie danego klasztoru, jego konstrukcję architektoniczną oraz inne źródła materialne, jak na przykład manuskrypty. W tej perspektywie użyteczna okazuje się metodologia nauk historycznych. Spojrzenie teologiczne zakłada badanie monastycyzmu

w optyce danego wyznania religijnego. Nacisk kładzie się tutaj głównie na powiązanie doktryny wyznania z formą życia klasztornego. Najpełniejszą jednak wydaje się perspektywa antropologiczna, poprzez którą badacz opisuje i próbuje zrozumieć doświadczenie człowieka jako mnicha oraz na odwrót. Jest to spojrzenie charakteryzujące się najwyraźniejszą interdyscyplinarnością, obejmując zarówno wymiar socjologiczny, psychologiczny oraz filozoficzno-egzystencjalny (Bielawski b.r.w.).

Doświadczenie mnicha najczęściej opisywane bywa poprzez negacje, gdyż uznaje się, że jakiegokolwiek pozytywne poznanie Boga (przez określenia jaki jest) wykracza poza możliwości ludzkiego rozumowania (Tarnowski 2009). Zajmuje się tym obszernie teologia apofatyczna. Widać tu wyraźne oddzielenie od rzeczywistości „zewnętrznego” świata, szczególnie w jego współczesnej formie. Gromadzenie i odrzucanie, wzbogacanie się oraz wybór ubóstwa, relacyjność i samotność – te kontrasty tworzą wyjątkowy rodzaj kontrkultury. Formy przeżywania świata – poza światem, ukierunkowanej w szczególny, niematerializowany sposób na pomaganie ludziom.

Sens religijnej izolacji we współczesnym świecie

Współczesnemu, aktywnemu w działaniu człowiekowi coraz trudniej pojąć znaczenie monastycyzmu w kontekście problemów obecnego świata. Obraz życia w monastyrze może kojarzyć się z wieloma wyrzeczeniami, izolacją czy też monotonią. Odejmowanie sobie, gdy istnieją liczne sposobności gromadzenia dóbr, które mają wzbogacić człowieka, może wydawać się bezcelowe. Poza tym pomoc często kojarzy się z aktywnym działaniem na rzecz osoby lub społeczności. Przez aktywność rozumiem tutaj starania w pewien sposób zmaterializowane, których następstwa są dostrzegalne od razu i łatwo wyodrębnić związki przyczynowo-skutkowe. Idea mnicha odbiega w pewien sposób od tych założeń. W literaturze prawosławnej odnajdujemy taki opis:

Mnich jest kolumną wytrwałości (...). To człowiek naśmiewający się z wszystkiego, co w tym świecie uznawane jest za piękne, rozkoszne, chwalebne i pociągające. (...) Mnich jest ładem i kondycją przechowywaną w materialnym ciele, istot bez-

cielesnych, mających na względzie w każdym czasie i miejscu oraz przy wszelkim dziele jedną tylko Boskość. Nie sposób stale trwać przed Bogiem temu, kto się Mu nie powierzy w każdej swojej potrzebie całym sercem i nie odrzuci od siebie wszelkiej troski (Wieliczkowski 1995: 126)

Ta narracja wyraziście pokazuje, jak ważnym dowodem na istnienie Boga oraz pogłębionej relacji z nim jest w religii chrześcijańskiej obecność mnichów. Podkreśla się odrzucenie siebie, swojego indywidualizmu oraz egoizmu w służbie nie tylko Stwórcy, ale także drugiemu człowiekowi. Rozjaśnia to społeczny aspekt monastycyzmu. Życie mnicha polega na odsunięciu się od świeckiej codzienności oraz jednoczesnej modlitwie w tej intencji.

Monastycyzm wschodni i jego zasięg

Monastycyzm nadal stanowi niejako duszę Kościoła Wschodniego. Oznacza to, że wciąż jest syntezą najbardziej żywotnych realiów chrześcijaństwa. Należy jednak wspomnieć, że podziały w obrębie Kościołów Wschodnich miały wyraźny wpływ także na monastycyzm. Współcześnie możemy dostrzec monastycyzm bizantyjski, ormiański, syro-antiocheński, maronicki, chaldejski oraz koptyjski (De Vogue 2010). Czują się oni spadkobiercami poszczególnych tradycji, które wciąż jednak zaliczane są do szerokiego kręgu monastycyzmu starożytnego – symbolu jedności chrześcijaństwa zachodniego oraz wschodniego.

Monastyny prawosławne różnią się od zachodnich, których rozwój poszedł wspólną drogą wraz z administracyjnym rozkwitem kościoła. Nie stanowiły one fundamentu inicjatyw cywilizacyjnych, ale umacniały sferę sacrum poprzez dostarczanie wyraźnych wzorów ascetycznych (Benedyktowicz 1983). Na Zachodzie tworzone były struktury hierarchiczne, które czyniły klasztory podległe jednemu zwierzchnikowi zarządzającemu życiem monastycznym. Funkcjonowanie prawosławnych monastyrów nie jest z kolei podporządkowane określonym strukturom. Mają one pełnię niezależności jurysdykcyjnej, a podporządkowują się tylko własnemu zwierzchnikowi oraz lokalnemu biskupowi diecezji, na której terenie usytuowany jest monastyr. Warto tutaj wspomnieć także o tym, że większym klasztorom nadaje się specjalny status. Określane są

one jako stauropegialne. Zgodnie z Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich:

Patriarcha z ważnej przyczyny, po zasięgnięciu zdania Biskupa eparchialnego oraz za zgodą stałego Synodu, może w akcie erekcyjnym przyznać monasterowi *sui iuris* status monastynu stauropegialnego. Monastyr stauropegialny podlega bezpośrednio Patriarsze tak, że ma on te same prawa i zobowiązania co Biskup eparchialny wobec członków do niego należących oraz osób, które we dnie i w nocy przebywają w monasterze; inne zaś osoby przypisane do monastynu podlegają bezpośrednio i wyłącznie Patriarsze tylko w sprawach dotyczących ich zadań lub urzędów (www.diecezja.lublin.pl/kkkw/pdf/Kodeks_cz.1.pdf).

Zazwyczaj stauropegia nie przekracza granic kościoła autokefalicznego, który także posiada niezależność od zewnętrznych struktur organizacyjnych dotyczącą prawodawstwa, ustroju wewnętrznego i sądownictwa (Sanderson b.r.w.). Monastyny te współcześnie nazywa się ławrami. Co kryje się za określeniem niezależności wewnętrznej danego klasztoru? Przede wszystkim daje to swobodę wyboru rodzaju życia monastycznego, czyli reguły. Nazywa się ona *typikonem*, który spisany jest w formie księgi i ustanawia zasady organizacji, zarządzania oraz życia mnichów w konkretnej jednostce (Van Antwerp Fine 1987). Zwierzchnik prawosławnego monastynu czyli igumen ma możliwość dostosowania reguły do potrzeb danej wspólnoty. Współcześnie dzieli się monastyny prawosławne na idiorytyczne oraz posiadające bardziej surową regułę skity. Pierwsze z nich zostały wprowadzone na górze Athos pod koniec XIV w. W klasztorach idiorytycznych mnich nie musi żyć w ubóstwie, ma możliwość gromadzenia oraz zarządzania dobrami materialnymi w sposób swobodny. Mieszka w tzw. „rodzinach” czyli wspólnotach złożonych z sześciu, siedmiu innych zakonników (Daniluk, Klauza 1994: 13). Skity zaś przeznaczone są dla mnichów pragnących prowadzić bardziej ascetyczne życie oddalone od głównych budynków klasztornych. Ich nazwa pochodzi od jednego z najbardziej znanych skupisk życia monastycznego w Dolnym Egipcie w IV i V wieku. Osiedle Sketis założył Makary Wielki, który po śmierci swoich rodziców oraz żony skierował się w stronę pustyni, by w końcu spędzić tam sześćdziesiąt lat. Zgromadzili się wokół niego tacy ojcowie pustyni jak Besarion, Pafnucy, Izajasz czy Sisoes Wielki (Przybył 2006: 210-211). Ciekawym aspektem jest

to, że formalnie w Kościele Prawosławnym mnisi jako grupa stanowią część społeczności laickiej. By wstąpić do duchowieństwa powinni prócz postrzyżyn przyjąć także święcenia kapłańskie.

Jednym z najważniejszych miejsc świętych monastycyzmu prawosławnego jest republika mnichów na Świętej Górze Athos w Grecji. Obszar ten ma zagwarantowaną autonomię w ramach państwa greckiego. Obecnie na Athos znajdują się dwadzieścia czynnych klasztorów, osiem pustelni, kilka domów oraz osad eremickich. Półwysep zamieszkują także anachoreci. Ze względu na zawłość historyczne monastyny mają charakter obronny i wzorowane są na Wielkiej Ławrze czyli pierwszym klasztorze wzniesionym na Athos (Przybył 2006: 222-226).

Najstarszy klasztor prawosławny, który został utworzony na ziemiach ruskich to Ławra Kijowsko-Pieczerska. Okres od XI do XII wieku to czas największego rozwoju klasztoru. Już w 1159 roku otrzymał on stauropigię. Przełomowe jednak okazało się nadanie mu w 1598 roku tytułu ławry. Największą niezwykłość monastynu wyznaczają relikwie znajdujące się w dwóch największych kompleksach pieczar, wykutych przez samych mnichów (Przybył 2006: 230-234). Obecnie stanowi ona siedzibę zwierzchnika Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Ławra Troicko-Sergijewska często nazywana bywa sercem Rosji, położona niecałe sześćdziesiąt kilometrów od stolicy. Ta odległość przyciąga wielu pielgrzymów, którzy pragną pomodlić się przy relikwiach świętego Sergiusza z Radoneża, założyciela monastynu. W 1993 roku ławra zagościła na liście światowego dziedzictwa UNESCO (Klimiuk 2012). Ostatnie wyjątkowe miejsce, które chciałabym opisać, przywoływałam wcześniej przy opisie instancji ojcostwa duchowego. Według pewnej legendy Pustelnię Optyńską utworzył nawrócony rozbójnik Opta, nie jest to jednak nic pewnego. Jej położenie to rzeka Jizdra koło Kaługi. W pobliżu pustelni zamieszkiwali najśłynniejsi rosyjscy starcy: Leonid, Ambroży Gierkow, Warson oraz Makary Iwanow. Tego drugiego odwiedzali wspaniali pisarze, tacy jak Gogol, Dostojewski oraz Tołstoj (Przybył 2006: 237-238). Klasztor Wałaamski, czyli kolejny ważny cel prawosławnych pielgrzymek omówię już szczegółowo w empirycznej części mojego artykułu.

Pomiędzy miejscem świętym a obozem dla inwalidów wojennych

Monastyr na wyspie Wałaam na Jeziorze Ładoga w rosyjskiej republice Karelii ma status stauropeigialnego. Według jego reguły możliwe są trzy formy życia monastycznego: wspólne w monastyrze, w mniejszych grupach w skitach bądź odosobnione życie pustelnicze. Jest to miejsce częstych oraz tłumnych odwiedzin pielgrzymów z różnych obszarów Rosji. Jego malowniczość przyciągała także malarzy (I. Szyszkina, I. Korownina), pisarzy (N. Leskow, A. Murawjow, A. Apuchtin) oraz kompozytorów (P. Czajkowski, A. Głazunow) (Klimiuk 2012). Już między X a XI wiekiem w tym rejonie powstawały wspólnoty mnichów. Przywołując jednak legendę, taki charakter wyspie nadał apostoł Andrzej w I w. n.e. udając się z misją ewangelizacyjną na północ. To on postawił na Wałaam kamienny krzyż, ale za założycieli klasztoru uznaje się świętego Siegieja oraz Germana. Udokumentowany początek historii monastynu datuje się na XIV wiek (<http://valaam.ru/ru/history/398>). Zaobserwować możemy tutaj bogate tradycje monastyczne, uwikłane jednak w burzliwe wątki dziejowe. Ze względu na usytuowanie geograficzne klasztor wielokrotnie ulegał zniszczeniu, co hamowało również klasztorną codzienność. Warto w tym kontekście wyróżnić takie wydarzenia, jak: walki o strategiczny, komunikacyjny szlak określany jako „od Waregów do Greków” (Koneczny 2003), wojny rosyjsko-szwedzkie oraz okres władzy komunistycznej. XIX wiek charakteryzował się religijnym i ekonomicznym rozkwitem monastynu. Ihumen Damaskin doprowadził do powstania licznych pracowni rzemieślniczych: stolarskich, ślusarskich, jubilerskich i ikonograficznych. Na wyspie rozwijało się także rolnictwo oraz rybołówstwo. Był to czas, kiedy klasztor stał się celem licznych odwiedzin i dlatego w 1843 roku zorganizowano specjalny transport wodny dla pielgrzymów. Pomiędzy 1917 a 1940 rokiem wyspa przynależała do Finlandii. Gdy obszary te ponownie znalazły się w granicach ZSRR, mnisi z obawy przed prześladowaniami ze strony władz radzieckich opuścili klasztor. W tym czasie powstał monastyr Nowy Wałaam w fińskiej miejscowości Heinavesi. Gdy mnisi wyjechali z wyspy

założono tam sowchoz. W latach 1952-1984 na wyspie funkcjonował obóz dla inwalidów wojennych, był to czas licznych zniszczeń dziedzictwa religijnego (Klimiuk 2012).

Temu radzieckiemu fragmentowi historii chciałabym poświęcić w mojej pracy więcej uwagi. Budynki monastyrskie w znaczny i szybki sposób zmieniły swoje funkcje. W niższej części głównej cerkwi, gdzie wcześniej inocy modlili się przed podobiznami walaamskich ascetów, zaczęto gromadzić warzywa. W miejscu ołtarza otwarto sklep. W Woskriesieńskim skicie utworzono bazę turystyczną. Kamienne skity rozbierano na cegły, a drewniane traktowano jak łatwo dostępny opał (<http://valaam.ru/ru/history/416>). W latach 50. XX wieku na wyspę zwieziono setki czerwonoarmistów z całego obszaru Związku Radzieckiego. Byli to najciężej ranni bohaterowie wielkiej wojny ojczyźnianej, odznaczeni Orderem Czerwonego Sztandaru, weterani spod Łuku Kurskiego, a także zdobywcy Berlina. O tej masowej zsyłce decydowała radziecka ekonomia, polityka oraz „estetyka”. Kraj po wojnie nie był w stanie zapewnić obywatelom godnych warunków życia, 25 mln ludzi mieszkało w barakach i wagonach kolejowych (Miecik 2013). Leczenie oraz zapewnienie protez bohaterom wojennym nie było priorytetem na drodze do przywracania równowagi państwa. Postanowiono więc ich ukryć, a wyspa Walaam okazała się doskonałym miejscem, by to urzeczywistnić. Pobudki zsyłki miały także charakter polityczny. Inwalidzi wojenni byli najczęściej ludźmi społecznie zniszczonymi, stracili oni wszystko, co należało do ich dawnego życia. Bez rodziny, dachu nad głową, żebrali, popadali w alkoholizm, a przede wszystkim – działali na przekór władzom. Byli wolnymi głosami w kraju o zaostrowym reżimie. Głośno wypowiadali swoje zdanie, co w ZSRR nie miało racji bytu. Zaburzali główny dyskurs polityczny, przekaz wielkich ideałów, w których bohater wojenny był uosobieniem wdzięku i siły. Inwalidzi nie odzwierciedlali podobizn socrealistycznej sztuki, stanowili więc niejako zaprzeczenie całego systemu. Szerokim łukiem omijał ich socjalistyczny dobrobyt, siła oraz proletariacka uległość. Tacy ludzie trafili na wyspę Walaam, by wyraźniej odcisnąć piętno na historii klasztoru niż wszelkie wojny międzypaństwowe.

Akcje takie są dowodami na cichą eksterminację weteranów wojennych, często odznaczonych licznymi orderami. Przymusowo byli oni osadzani w obozach pod pozorem zapewnienia im opieki socjalnej. Giennadij Dobrow, artysta plastyk, spędził kilka tygodni na wyspie Wałaam pod koniec lat 60. XX wieku. Był jedną z niewielu osób postronnych, którym umożliwiono pobyt w tego rodzaju obozie. Dzięki jego relacjom, także w formie plastycznej obraz sytuacji na wyspie w czasach komunistycznych staje się pełniejszy. „Dom Inwalidów Wojny i Pracy” otwarto na Wałaam oficjalnie w 1950 roku. Pierwsze zsyłki miały tam jednak miejsce już dwa lata wcześniej. Taką relację otrzymał Dobrow do Stiepana Zacharowa, więźnia pamiętającego ten początek: „Podłogi zerwane, więc kamień lub klepisko, w murach i dachach dziury po bombach, okien prawie żadnych, a to Północ. Pierwszej zimy od samego mrozu zmarł co najmniej co czwarty z osadzonych”. Ziemia wałaamska naznaczona jest licznymi samobójstwami; z przekazów wynika, że dla upadłych bohaterów wojennych jawiło się to jako droga do wolności. W 1959 roku w monastyrze przebywało 1500 weteranów, znajdował się tam także szpital psychiatryczny¹.

Specyficzna sytuacja, która zaistniała na wyspie wynikała zarówno z uwarunkowań przestrzennych (położenie geograficzne), jak i historycznych (konflikty, zmiany systemów politycznych). Tutaj już odnajdujemy źródło kształtowania się strefy kontaktu (Pratt 2011: 25-28). Używam tego pojęcia nie odnosząc się bezpośrednio do kontekstu kolonialnego, ale do pewnej formy zniewolenia jednej grupy ludzi przez drugą (Young 2008: 15). Można uznać, że w latach 40. XX wieku na Wałaam nastąpiło drastyczne starcie świata monastycznego (a dokładnie tzw. dziedzictwa materialnego) ze światem socjalistycznym, w wyniku czego wyłoniła się relacja jaskrawo niesymetryczna. Kultura radziecka skolonizowała prawosławie na tej ograniczonej przestrzeni. Sacrum starej

1. W odkryciu tej historii szczególne miejsce należy się etnologom, ponieważ to oni odnaleźli archiwum Wałaamu podczas badań terenowych w Karelii. Zostały one przewiezione do małej wsi Widlica w momencie ostatecznej likwidacji obozu w 1984 roku. Odnaleziono głównie karty medyczne, które zawierają dosyć zwięzłe informacje: „Wasilij Nikitowicz Artunkin. Urodzony 1915 r. Kategoria niepełnosprawności – następstwa oparzenia twarzy 2. i 3. stopnia. Utrata obydwu gałek ocznych. Amputowane cztery palce lewej dłoni. Amputowana prawa dłoń. Ranny podczas obrony ZSRR. Zmarł 20.05.62 r. Przyczyna zgonu – wylew” (Miecik 2013).

Rosji zostało zagarnięte przez ciemną stronę jej nowej świętości – ideologii komunistycznej. Zniszczone budynki, obecnie poddawane renowacji, symbolizują czasy zniewolenia religii. Od moich informatorów (mnichów oraz osób zaangażowanych w rozwój wyspy) dowiedziałam się, że ludzie, którzy współcześnie zamieszkują Wałaam, to potomkowie opiekunów tamtych zesłańców. Wyraziście więc można obserwować opisywane przez Pratt relacje współobecności i interakcji.

Pomiędzy miejscem świętym a odrzuceniem prawosławnych wierzeń i praktyk

W 1989 roku sześciu mnichów wróciło na wyspę Wałaam. Rozpoczęła się odbudowa życia monastycznego. Jeden z moich informatorów, który wielokrotnie pielgrzymował na Wałaam, a także przez kilka lat pracował w sekretariacie opata, opowiadał mi o niedawnej przeszłości wyspy:

monastyr był zrujnowany i ci ludzie żyli w ubogich warunkach i w większości nie mieli pracy, gdy już obóz został w końcu zamknięty. Pili oczywiście itd. Większość tych ludzi nie była wcale religijna. Kiedy mnisi przybyli na wyspę, zaczęli odnawiać monastyr i niektórzy przyłączyli się do nich, a niektórzy traktowali ich jak wrogów. (tłum. A.A.).

Jego relacja jest doskonałym wstępem ukazującym obecną sytuację na wyspie. Na Wałaam spędziłam ponad trzy tygodnie. Moje badawcze eksploracje przybrały jednak formę antropologii zaangażowanej. Tak długi pobyt na wyspie, poznanie pielgrzymów, mnichów oraz innych mieszkańców umożliwił mi wyjazd w roli wolontariusza. Dzięki temu miałam niezwykłą okazję obserwować oraz uczestniczyć w wałaamskiej codzienności. Dla badacza występowanie także w roli wolontariusza może być kłopotliwe, mi jednak otworzyło wiele drzwi: łatwiejsze okazało się zorganizowanie spotkania z duchownymi, inni rosyjscy wolontariusze oraz pielgrzymi także byli do mnie przychylnie nastawieni ze względu na to, że przyjechałam „z daleka”, by pomóc. Wszystko to sprawiło, że nietrudno mi było nadać nawiązywanym relacjom charakter nieformalny

i zdobyć interesujące mnie informacje.² Antropologia zwraca uwagę, że interpretujemy znaczenia kulturowe także poprzez bezpośrednie doświadczenie. Wartość kultury nie ukrywa się wyłącznie we wzorach i zasadach języka, ale w codziennej praktyce ludzi (Buchowski 2004: 22).

Z wielości doświadczeń wałaamskiej rzeczywistości zdecydowałam się wyodrębnić sytuację, która na pierwszy rzut oka nie wpisuje się w dominujący dyskurs „Świętej Wyspy”, często określanej też jako „Athos Północy”, lecz przejawia się w zachowaniach aktorów społecznych. Ludność świecka zamieszkująca wyspę pozostaje w konflikcie z mnichami. Dla pierwszych stanowi ona „dom otrzymany”, a dla drugich miejsce powrotu, dlatego też trudno jest jednoznacznie określić, komu przysługuje większe prawo do zamieszkiwania. Jeden z wolontariuszy, który od lat pomaga na Wałaam, twierdził, że:

W 2000 roku monastyr zaproponował tym ludziom nowe mieszkania w Sortawala, zamiast mokrych i zimnych klasztornych celi, w których żyli od lat. Sporo ludzi opuściło wtedy wyspę, lecz kilku wciąż tu mieszka i okazuje pogardę klasztorowi. Czują się oni jak właściciele tego miejsca. Taka to historia. (tłum. A.A)

Będąc na wyspie miałam okazję zaobserwować, jak urzeczywistnia się zarysowana w tej narracji perspektywa. W pewien wrześniowy piątek Sobór Przemienienia Pańskiego, czyli główne kompozycyjne centrum monastynu, zgromadził osoby duchowne, pielgrzymów, a także sporą część rosyjskich wolontariuszy na uroczystym nocnym czuwaniu. Dla prawosławnej części mieszkańców było to szczególne wydarzenie, cerkiew na wiele godzin wypełniona była po brzegi. Kobiety stały po lewej stronie świątyni przed obrazem Bogurodzicy, a mężczyźni po prawej przed ikoną Chrystusa. W tym samym czasie, niejako na przekór temu wydarzeniu, pozostała część ludności zainicjowała potańcówkę w miejscowym Domu Kultury znajdującym się dziesięć metrów od soboru, zaraz naprzeciwko. Głośna dyskotekowa muzyka i duże ilości wypijanego alkoholu silnie kontrastowały z wyobrażeniem Wałaam,

2. Ta podwójna rola wytwarzała sytuacje, które znajdowały się poza moją indywidualną sprawczością i w które zostałam zaangażowana jako uczestnik wolontariatu, ale jednocześnie pozostawiając otwartą furtkę do dalszych badań poza kontekstem wolontariatu.

jednego z głównych miejsc pielgrzymkowych w Rosji. W tej samej przestrzeni symultanicznie wybrzmiewały interesy dwóch grup społecznych: mnichów, którzy dążą do „uświęcenia” wyspy, oraz potomków radzieckich przybyszów, którzy na swój wyrazisty sposób kłócą się z tym przekazem. W takiej formie przebiegało zaproponowane przez Bartha rozgraniczenie materiału kulturowego (Herzfeld 2004: 202). W tej sytuacji członkowie przeciwnych grup w wzmożony sposób dążyli do identyfikacji poprzez podejmowane przez siebie działania, które badacz określa jako znaki diakrytyczne.

Inny z moich informatorów, inok, zwrócił uwagę, że mnisi woleliby, aby wyspa była pod wyłączną jurysdykcją Cerkwi. Nie jest to jednak możliwe, także ze względu na istnienie na tym obszarze parku narodowego, a mianowicie „Archipelagu Wałaam” założonego w 1999 roku (<http://valaam.org.ru/en/valaam>). Funkcjonuje on pod nadzorem Naukowego Centrum Badawczego „Wałaam”, które jest aktywnie zaangażowane w rozwiązywanie środowiskowych problemów regionu (<http://valaam.org.ru/en>). Na wyspie nie ma wyraźnych podziałów przestrzennych. Na drogach do nierównomiernie porozmieszczanych cerkwi, skitów czy kapliczek niejednokrotnie znajdują się raczej słabej konstrukcji domostwa. Jedyny na wyspie sklep ogólnospożywczy zlokalizowany jest w połowie drogi pomiędzy cerkwią a portem. Oprócz produktów spożywczych można tam zakupić także artykuły drogerijne oraz monopolowe. Zaraz obok, bliżej Soboru Przemienienia Pańskiego, znajduje się sklepik z dewocjonaliami. W tej okolicy przeplatają się ścieżki duchownych, miejscowej ludności oraz odwiedzających wyspę pielgrzymów lub turystów. W Domu Kultury, o którym wspominałam wcześniej, odbywają się wydarzenia mające wzbogacić życie miejscowej ludności (przedstawienia, pokazy filmów), jednak na co dzień nie gromadzi on mieszkańców. Poza budynkami sakralnymi na wyspie znajdują się również liczne sady, w których przygotowuje się przetwory i konfitury, a także farma, na której pracuje część mnichów. Jedną z głównych zasad wyrażania pokuty na Wałaam jest praca własnymi rękoma. Owocuje to dużą liczbą rzemieślników oraz warsztatów, zajmujących się garbarstwem, wytwórstwem ceramiki, obróbką metali, bednarstwem czy stolarstwem.

Umiejscowienie monasteru na wyspie skłoniło to mnichów do utworzenia własnej gospodarki w znaczny sposób samowystarczalnej. Składa się na to własny transport wodny, pojazdy – samochody oraz maszyny rolnicze, gospodarstwa oraz stajnie. Niektórzy mnisi wytwarzają także w swoich izbach ikony lub inne pamiątki z obrazem wyspy. Społeczność monastyrzka od czasu powrotu na Wałaał zainicjowała sprawny system funkcjonowania na takiej przestrzeni. W te działania zaangażowani są także wolontariusze, którym zapewniony jest nocleg oraz wyżywienie w zamian za pomoc na rzecz monasteru. W pracach remontowych na rzecz klasztoru biorą także udział tzw. trudniki, którzy na wyspie spędzają nawet po kilka miesięcy. Miałam okazję poznać takiego pracownika, który pobyt na Wałaał traktował jako okazję do przemyślenia własnego życia oraz odnowy wewnętrznej.

Ta mozaika ujawnia niejasny status wyspy. Przenikanie się interesów odmiennych grup wpływa na kształtowanie się etnokrajobrazu Wałaał. Przestrzenna współobecność w tym wypadku wywołuje symboliczny konflikt. Na jednorodnym wizerunku „Świętej Wyspy” pojawiają się pęknięcia. Za święte uznaje się często przestrzeń sakralną, czyli wszelkie miejsca sprawowania kultu religijnego (np. kościoły, cerkwie, kapliczki). Profaniczne struktury występują poza tymi obszarami. Warto jednak zwrócić uwagę, że dla ludności świeckiej przestrzeń profaniczna i zresztą cała wyspa, posiada w pewnym sensie sakralny charakter, gdyż jest to ich mała ojczyzna. Moi informatorzy podkreślali, że jest to miejsce, skąd wywodzi się ich rodzina i oni także chcą tu pozostać i tworzyć swoje życie. Biorąc pod uwagę kwestie pochodzenia, Wałaał dla nich to także sacrum, jednak w bardziej osobistym wymiarze. By sytuacja pomiędzy grupami mogła się zharmonizować konieczne byłoby wydzielenie odpowiednich przestrzeni do zamieszkiwania.

Pomiędzy miejscem świętym a codziennością handlu

Często podkreśla się, że lata 90. XX wieku przyniosły odrodzenie duchowe w Rosji.³ Współcześnie pielgrzymowanie do świętych miejsc ma charakter indywidualnych, rodzinnych lub grupowych wyjazdów. Organizowane są one przez firmy, biura lub specjalne służby pielgrzymkowe, działające przy Cerkwi oraz świeckie. W ofertach znajdują się różnego rodzaju trasy pielgrzymkowe po rosyjskich prawosławnych sanktuariach (Klimiuk 2012). Na Wałaam tłumy pielgrzymów przybywają szczególnie w weekendy. Odbiega to jednak od pierwotnego rozumienia znaczenia pielgrzymki, które przywołałam wcześniej. Trudno dostrzec tutaj wyróżnione przez Turnera takie elementy, jak *communitas* czy prostota stroju oraz zachowania. Czasowo wyspa przyjmuje dużą liczbę zwiedzających, którzy przyjeżdżają z konkretnymi oczekiwaniami i wracają ze zgromadzonymi wrażeniami. Zidentyfikować można tutaj jeden z typów osobowości ponowoczesnej wyróżnionych przez Baumana (2008: 26-32).

Turysta określany jest jako kolekcjoner wrażeń oraz przedmiotów, które mają te wrażenia przywoływać. Pielgrzymi przemieszczają się z miejsca do miejsca, prowadzeni przez przewodnika w konkretnym kierunku. W kilku opisach otrzymują zwięzły obraz wyspy, który stanowi także cel pielgrzymki. Wycieczce towarzyszy częste robienie fotografii, a jej zwieńczeniem są pokazane zakupy w pobliskich sklepikach (otwieranych specjalnie dla turystów). Te odwiedziny stanowią czasową ingerencję w przestrzeń monastynu. Trudno o zachowanie strukturalnej spójności, gdy uwidacznia się deterytorializacja kultur (Appadurai 2005: 76-77). Pielgrzymi-turyści przemieszczając się wraz ze swoimi oczekiwaniami zakreślają pewne granice kulturowe. Mnisi nie są w stanie zaspokoić popytu na pamiątki związane z Wałaam, co angażuje ludność świecką i otwiera dla niej niszę na własną działalność gospodarczą. Na wyspę można dostać się statkiem z różnych miejsc: z Priozerska, Sortawali, a nawet

3. Mimo że deklaracje wyznaniowe w Rosji mają obecnie często charakter tylko deklaracyjny, a zatem przynależność do Cerkwi nie jest tożsama z aktywnym uczestnictwem w życiu wspólnoty, to jednak dla wielu Rosjan prawosławie stanowi element umacniania się tożsamości narodowej (Nadskula 2013: 145).

bardziej luksusowym wprost z Sankt Petersburga. Odwiedzający przybywają do jednego z dwóch portów, które na czas ich przyjazdu ożywają, stając się kolorowymi targowiskami pełnymi różnobarwnych przedmiotów, bezpośrednio lub pośrednio związanych ze świętą wyspą. Prócz sznurów modlitewnych (tzw. czotki), ikon, płyt ze śpiewami mnichów, można tam kupić swetry, korale, wisiorki, magnesy, torebki, zabawki dla dzieci... Przestrzeń handlu rozrasta się, czyniąc przestrzeń dla turystów bardziej oswojoną. Mieszkańcom wyspy daje możliwość utrzymania i zachęca do podtrzymania decyzji o pozostaniu.

Zjawisko to określiłam jako uprzedmiotowienie miejsca kultu. Rzeczy stanowią szczególny obiekt, na który kieruje się uwaga człowieka. Często zjawisko to jawi się jako oczywiste i dopiero wnikliwe spojrzenie ujawnia szereg znaczeń. Można tu przywołać kolejne stadia obrazu nakreślone przez Jeana Baudrillarda i przyrównać je do rzeczy. W pierwszym więc stadium obraz stanowi odzwierciedlenie głębokiej rzeczywistości, następnie skrywa i wypacza głęboką rzeczywistość, by potem skryć nieobecność głębokiej rzeczywistości. W ostateczności pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością (Baudrillard 2005: 11-12). Można zaryzykować stwierdzenie, że torebka z wizerunkiem Wałaa, wystawiona na sprzedaż w raczej wysokiej cenie, oderwała się od miejsca, które było inspiracją dla jej wytworzenia. Szczególne doświadczenie pielgrzymkowe rozbija się więc na wiele różnorodnych elementów: może zostać zaklęte w długopisie, magnecie czy portfeliku. Przedmioty, które można nosić ze sobą, mają większą wartość, gdyż prowadzą do możliwości podzielenia się tym przeżyciem, podjęcia opowieści, która przywoła na nowo tamte doświadczenie. Narracja ta skonstruowana jest z wypowiedzi ludzi odwiedzających wyspę, z którymi mogłam porozmawiać. Większość tych rozmów miała krótką formę, dlatego ich fragmenty stały się częścią moich relacji z pobytu na Wałaa. Konieczny był tutaj przekład międzykulturowy, który wymaga zastosowania podwójnej subiektywności. Zakłada ona, że zarówno u obserwatora, analityka i tłumacza zjawisk społecznych występuje sympatia i empatia oraz dystans i neutralność. Badacz „subiektywnie” wnika w intencje jednostek, by zrozumieć je we własnych kategoriach, następnie zdystansować się od nich i przełożyć na kategorie zrozumienia odbiorców (Tambiah 2007: 127). Końco-

wy raport jest wynikiem połączenia różnych narracji i utworzenia możliwie spójnej całości, która wykracza poza jednostkowe głosy.

Na wyspie mamy więc okazję zaobserwować specyficzną zależność. Osoby nie związane z prawosławiem odkryły konsumpcyjną wartość dziedzictwa kulturowego monastynu i poprzez sprawne nim zarządzanie zapewniły sobie dogodne warunki bytowania. Odwrócone zostało znaczenie świętej wyspy w celu wydobycia korzyści materialnych. Nie cała jednak przestrzeń handlu jest zawłaszczona przez osoby świeckie bez porozumienia z monastynem. Wewnątrz Soboru Przemienienia Pańskiego, głównej sakralnej budowli, znajduje się sklepik nadzorowany przez mnichów. Wybór w porównaniu do targowiska jest jednak znacznie ograniczony. Dominują tam ikony, różańce oraz świeczki wotywnie, które zapala się w cerkwi w intencji osób, za które się modli. Pomimo tego akcentu, rozdźwięk w kwestii handlu pozostaje znaczny. Wpływa to na krajobraz kulturowy wyspy i utrwała oraz przekształca zarysowujące się tam podziały.

Podsumowanie

Analiza interesującego mnie problemu stanowi krok wyjściowy do dalszych, pogłębionych badań terenowych. Fundament teoretyczny był przygotowaniem do kontekstowego ujęcia krajobrazu kulturowego na wyspie Wałaaam. Pozwoliło to zarysować pewne ramy, w obrębie których mogą klarować się dalsze obserwacje.

W kraju, gdzie podkreśla się odrodzenie religii po czasach politycznego uciemiężenia, wciąż odnaleźć można echa radzieckiej estetyki. Koncentrują się one wokół sposobów zamieszkiwania. Nie mam tu na myśli jedynie konkretnej przestrzeni geograficznej, ale także to, jak się ją zagospodarowuje. W czasach ZSRR na Wałaaam znalazła się ludność w specyficzny sposób związana z tamtą ideologią. Potomkowie opiekunów inwalidów wojennych, pomimo zmiany systemu, wciąż tak jak oni odrzucają religię prawosławną. W pośredni sposób są więc spadkobiercami tamtych czasów, co w obliczu współobecności mnichów stanowi konflikt głęboko osadzony w historii.

By lepiej zrozumieć tę kolizję pomocny był zarys dotyczący monastycznych form życia. Zapoznanie się z tymi ideami uwrażliwia czytelnika na znaczenie osamotnienia w rozwoju duchowym mnicha i trudności wynikające ze ściernia się ze „światem zewnętrznym”. I znów kładąc nacisk na lokalną perspektywę – różnice interesów społeczności świeckiej uniemożliwiają pełne zagospodarowanie przestrzeni na modłę monastynu. Granice pomiędzy grupami przekształcają się jednak dynamicznie, dysharmonia jest zjawiskiem stałym, jednak w pewien sposób oswojonym. Te zabiegi są konieczne ze względu na brak możliwości formalnej zmiany sytuacji. Obie społeczności wykształciły więc strategie przystosowawcze. Dla duchownych jest to dalszy rozwój zagospodarowania przestrzeni; łącznie z angażowaniem osób z zewnątrz, takich jak wolontariusze czy dobrowolni pracownicy. Odnawianie obiektów sakralnych, ulepszanie samowystarczalności monastynu uwyrażnia wizerunek świętej wyspy. Ludność świecka natomiast skoncentrowała się wokół gromadzenia dóbr materialnych, by uprawomocnić swoje zamieszkiwanie tego regionu. Działalność Domu Kultury ma za zadanie integrowanie społeczności, udostępniając przestrzeń do wspólnego przebywania i prezentowania go na zewnątrz, a nie tylko w obrębie grupy.

Dzięki tym podejmowanym działaniom, spotkania przeszłości z teraźniejszością, mamy możliwość obserwacji niezwyklej mozaiki postaw na ograniczonym obszarze, jaki stanowi wyspa. Wielość aspektów ujawnia się więc wraz z bardziej uważną analizą zagadnienia. Moje podsumowanie traktuję jako subtelny szkic do portretu Wałaam, miejsca nieoczywistego i z każdym spostrzeżeniem coraz bardziej fascynującego. Uważam także, że ten przypadek stanowić może klucz do badania szerszego kontekstu kultury rosyjskiej z całym jej bogactwem historycznym oraz symbolicznym.

Bibliografia

Appadurai A. 2005. *Nowoczesność bez granic*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Barth F. 2007. *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Baudrillard J. 2005. *Symulakry i symulacja*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.

Bauman Z. 2008. *From Pilgrim to Tourist*, w: Hall S., p du Gay *Questions of Cultural Identity*, Los Angeles: Sage.

Bauman Z. 1993. *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1 (200): 435-458.

Benedyktowicz Z. 1983, *Symboliczne i kulturowe aspekty monastycyzmu wschodniego*, „Polska Sztuka Ludowa - Konteksty” 37(3-4): 163-174

Bielawski M. *Studia nad monastycyzmem - status quaestionis*, <http://666026224822587084.weebly.com/studia-nad-monastycyzmem.html> (data dostępu: 25.05.2015).

Bowie F. 2008. *Antropologia religii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Buchowski M. 2004. *Zrozumieć Innego. Antropologia Racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Daniluk M., Klauza K. 1994. *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego: pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sigła*, Lublin -Rzym.

De Vogue A. 2010. *Kochać post. Doświadczenie monastyczne*, Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.

- Deleuze G., Guattari F. 1986. *Nomadology*, New York: Semiotext.
- Diken B. 1998. *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Aldershot: Ashgate.
- Eliade M. 1974. *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eriksen T.H. 2009. *Małe miejsca, wielkie sprawy*, warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Guillaumont A. 2006. *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, Kraków, Tyńiec: TYNIEC-Wydawnictwo Benedyktynów.
- Herzfeld M. 2004. *Antropologia, praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- <http://walaam.org.ru/en/> (data dostępu: 25.05.2015).
- <http://walaam.org.ru/en/Walaam/> (data dostępu: 25.05.2015).
- <http://walaam.ru/ru/history/398/> (data dostępu: 25.05.2015).
- <http://walaam.ru/ru/history/416/> (data dostępu: 25.05.2015).
- Klimiuk E. 2012. *Pielgrzymki i miejsca święte w Rosji – krótki zarys historyczny*, „Rozprawy Społeczne” 6(1): 119-125.
- Kowalski P. 1994. *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: T. Smolińska (red.), *Pogranicze jako problem kultury*, Opole: Uniwersytet Opolski.
- Lakoff G., Johnson M. 1988. *Metafory w naszym życiu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss C. 2000. *Antropologia strukturalna*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mieć I. T. 2013. *Dziś weteranów Wielkiej Wojny Rosja używa do budowania mitu. Ale ZSRR bez skrupułów pozbywał się inwalidów wojennych*, „Newsweek” nr 9, <http://www.newsweek.pl/historia/zwiazek-radziecki-armia-wojsko-in->

walidzi-wojenni-ii-wojna-swiatowa-wielka-wojna-ojczyzniana-newsweek-pl,artykuly,285635,1,3.html (data dostępu: 25.05.2015).

Nadskula O. 2013. *Stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do opozycji politycznej w Rosji*, w: T. Stępniewski (red.) *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Perszon J. b.r.w. *Antropologiczny i religijny wymiar pielgrzymowania*, http://www.bezpiecznypowiat.pl/download/konf_2013/5_Antropologiczny_i_religijny_wymiar_pielgrzymowania.pdf (data dostępu: 25.05.2015).

Podemski K. 2004. *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Pratt M. 2011. *Imperialne spojrzenie, pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Przybył E. 2006. *Prawosławie*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Sanderson Ch., *Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the eastern Orthodox Church*, <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/1903/2340/1/umi-umd-2195.pdf> (data dostępu: 25.05.2015).

Solignac A. 2002. *Monastycyzm: historia i duchowość*, Kraków, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Szyjewski A. 2011. *Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne*, „Studia Religiologica” s. 44.

Tambiah S.J. 2007. *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tarnowski K. 2009. *Tropy myślenia religijnego*, Kraków : Instytut Myśli Józefa Tischnera.

Turner V., Turner E. 2009. *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Magdalena Chojnacka

Autoreprezentacje Greków w czasie kryzysu. Esej antropologiczny na podstawie obserwacji z Aten

Niniejsza praca powstała na podstawie badań etnograficznych przeprowadzonych głównie w Atenach od września 2013 roku do lipca 2014 roku. Początkowo badania dotyczyły trwającego wówczas strajku na Uniwersytecie w Atenach, z czasem kwestia ta okazała się jedynie punktem wyjścia do rozważań na temat autoreprezentacji Greków. W pierwszej części tekstu przyglądam się zatem procesowi wyłaniania się problemu badawczego. W części drugiej analizuję dwie reprezentacje Grecji dominujące w dyskursie medialnym w kraju i za granicą, które okazują się mieć wpływ na tworzenie się autoreprezentacji Greków: Grecja starożytna i Grecja w kryzysie. W ostatniej części tekstu staram się pokazać, że o ile poetyka społeczna greckiego państwa narodowego eksponuje niektóre aspekty autoreprezentacji Greków, szczególnie w ramach przemysłu turystycznego i w polityce, to innych aspektów nie sposób znaleźć w oficjalnych narracjach greckiego państwa narodowego, ponieważ uznawane za wstydlive i są źródłem zakłopotania na arenie międzynarodowej, ale pojawiały się w moich rozmowach z Grekami. Rozpatruję je w ramach zażyłości kulturowej za Michaeliem Herzfeldem (2007). Zasadniczą część materiałów badawczych na potrzeby prezentowanej pracy zebrałam w trakcie rocznego pobytu w Atenach w ramach programu Erasmus¹, który spędziłam na tamtejszym uniwersytecie.

1. Program wymiany studentów między uczelniami europejskimi, finansowany z budżetu Unii Europejskiej.

Teren

Pomysł na prowadzenie badań w Grecji, w celu zebrania materiałów do pracy licencjackiej, zrodził się z mojego wzrastającego zainteresowania tym krajem, rozwijanym przez coraz częstsze w nim wizyty. Stopniowo poszerzałam krąg greckich znajomych i coraz lepiej poznawałam język.

Pierwotnie moje zainteresowania etnologiczne dotyczyły pracowników branży turystycznej i hotelarskiej, z którymi nawiązałam kontakty w czasie poprzednich wyjazdów². Jednakże wyjechawszy na stypendium Erasmus do Aten we wrześniu 2014 roku, dowiedziałam się, że Uniwersytet Narodowy im. Kapodistriasa w Atenach, na którym miałam podjąć naukę, nie zostanie otwarty, ponieważ przystąpił do strajku. Za namową promotora mojej pracy licencjackiej zaczęłam uważniej przyglądać się całej sytuacji i prowadziłam dziennik badawczy, w którym zapisywałam wszystko, co wydawało mi się być związane ze strajkiem. Po pierwszej analizie materiałów zorientowałam się, że w największym stopniu zaczęłam zwracać uwagę na narracje Greków o samych sobie.

Przed przystąpieniem do badań starałam się najpierw przeanalizować stan mojej *przedwiedzy* na temat Grecji i Greków oraz zmierzyć się z wyobrażeniami, które już posiadałam.³ Zdawałam sobie sprawę, że fakty te mogą mieć wpływ na moje późniejsze badania. Pracując w greckich hotelach w okresie wakacyjnym poznałam Greków, którzy od wielu lat pracują tylko w sezonie. Ponieważ jednak sezon trwa od 4 do 6-7 miesięcy (dłużej w południowych częściach kraju), a w lipcu i sierpniu pracuje się nawet do 12 godzin dziennie, to po powrocie do Polski przeciwstawiałam się narracjom rodaków o „leniwych Grekach, co to tylko leżą i nic nie robią”. Moja postawa mogła mieć później znaczenie, kiedy to przybyłam studiować do Aten i okazało się, że na uniwersytecie właśnie rozpoczął się strajk. Wcześniej widziałam jak Grecy ciężko i sumiennie pra-

2. Co roku w okresie letnim pracowałam w greckich hotelach. Pierwszy wyjazd w 2011 roku był zorganizowany przez jedną z polskich agencji specjalizujących się w wysyłaniu studentów turystyki na praktyki do zagranicznych hoteli.

3. Herzfeld (2007: 212) uważa, że „przynajmniej na pewnym poziomie antropologia jest analizą przesądów i to nie tylko innych ludzi, lecz także naszych własnych”.

cują. Uświadomiłam sobie, że mogę być podatna na zbieranie tylko takich narracji, całkowicie popierających strajk. Ponadto uświadomiłam sobie, że na wyspach miałam do czynienia jedynie z pracownikami sektora prywatnego, a w Atenach zetknę się pierwszy raz z pracownikami sektora publicznego (np. na uniwersytecie, w szpitalu). Ustalenie swojej przedwiedzy i zdanie sprawy ze swoich dotychczasowych wyobrażeń doprowadziło mnie do następujących wniosków: w swojej pracy powinnam dotrzeć do możliwie największej liczby różnorodnych opinii i postaw (Kaczmarek 2013: 35), aby zrozumieć, otrzymać jak najpełniejszy obraz badanych przeze mnie zagadnień.

Nie tylko moje wcześniejsze doświadczenie miały wpływ na badania w Atenach, ale także moja osobowość i gra pozycją społeczną. W momencie gdy trafiałam do nieznanego mi środowiska, przyjmowałam określoną strategię przedstawiania się, która miała mi pomóc, jak zakładałam, w dotarciu do wielu informacji⁴. Dlatego też w czasie demonstracji i zgromadzeń na uniwersytecie (w czasie strajku), aby zebrać jak najwięcej materiału etnograficznego, często przyjmowałam pozę „biednej studentki Erasmusa, która nie do końca wie, co się dzieje”. O skuteczności tej taktyki przekonałam się, kiedy próbując dopytywać przypadkowo spotkanych pod uniwersytetem studentów o strajk, zostałam potraktowana bardzo oschle przez studentki prawa. Jak się później okazało, czekały one na rezultat posiedzenia w sprawie kontynuacji strajku, a wyjaśniły mi to dopiero, gdy poinformowałam je, że jestem studentką programu Erasmus. Wtedy to dziewczyny wyraźnie zainteresowały się moją osobą, wypytując z jakiego jestem wydziału. W rezultacie zawołały swojego kolegę, który studiował na tym samym wydziale co ja, aby udzielił mi informacji.

Jednak fakt, że byłam studentką tej samej uczelni, nie zawsze mi pomagał. To, że pojawiałam się na demonstracjach, automatycznie było interpretowane przez uczestników jako znak, że w pełni popieram strajk i że przyszedłam wspierać strajkujących. Bywało to niewygodne, kiedy znajdowałam się wśród ludzi reprezentujących konkretną partię polityczną, której reprezentanci zawsze pojawiali się na demonstracji. W takich sytuacjach zazwyczaj tłumaczyłam, że

4. Sytuację tę Hammersley i Atkinson rozpatrują jako świadomie tworzenie własnego wizerunku, które „stanowi nieodłączny aspekt interakcji społecznych podczas badań terenowych” (2000: 99).

nie rozumiem na tyle dobrze języka greckiego, żeby się w pełni zaangażować, dlatego trudno mi poprzeć strajk, dopóki nie zgłębię dokładnie sytuacji⁵. Nie chciałam dyskutować o polityce, ponieważ nie czułam się na tyle kompetentna, a ponadto nie chciałam nieświadomie wywołać „nieprzychylnej reakcji otoczenia” (Hammersley, Atkinson 2000: 100). Postawa „nie rozumiem, chcę się dowiedzieć” wydawała mi się najrozsądniejsza.

Często starałam się po prostu gdzieś być, przebywać, zauważać jak najwięcej, prowadzić badania także w innych okolicznościach niż te związane ze strajkiem na uniwersytecie, stosując się do rady Hammersleya i Atkinsona (2000: 123), iż „badacz powinien być ciągle w stanie gotowości i sporą część uwagi poświęcać na wyszukiwanie okazji badawczych, które można dostrzec lub zaaranżować w każdej sytuacji społecznej”. Prowadziłam głównie obserwacje uczestniczącą; rzucałam się w wir wydarzeń. Starałam się poznać wielu ludzi, trafiać do wielu środowisk. Chodziłam na lekcje capoeiry, spotkania językowe, festiwale. Kiedy ktoś mnie gdzieś zapraszał - rzadko odmawiałam. Odnowiłam znajomości z poprzednich pobytów w Grecji. Przyjęłam taktykę *deep hanging out* w rozumieniu Rosaldo: „żywa interakcja społeczna w cierpliwie zbudowanych, jak najbardziej nieformalnych czy wręcz zażytych relacjach interpersonalnych z osobami, które zaakceptują moje częste towarzystwo i to, kim jestem, oraz zgodzą się wprowadzać mnie w swój świat” (Kaczmarek 2013: 13). Próbowałam „używać takich metod, jakie są możliwe w dynamicznych sytuacjach badawczych i przybliżą nas do jak najlepszego zrozumienia tego, co nazywamy habitusem” (Kaczmarek 2013: 43).

Często moja narodowość okazywała się być atutem (Hammersley 2010: 103) w procesie zbierania informacji. Bywało dla mnie zaskoczeniem, w jakich grupach moja narodowość okazywała się korzystna. Miałam kontakt z anarchistami. Zaskoczyły mnie ich skojarzenia i fakt, że anarchiści, którzy przy innych okazjach deklarują antypaństwowość i nieuleganie stereotypom, tak łatwo odwoływali się do stereotypów np. „w Polsce tam dużo pijecie”.

5. „Badacz musi zdecydować do jakiego stopnia „odkrycie siebie” jest właściwie korzystne” (Hammersley, Atkinson 2000: 103).

Niemniej jednak zmagalam się także z wieloma trudnościami w trakcie badań, których przyczyną był zapewne charakter mojego pobytu w Grecji: studentka programu Erasmus. Formalnie jego celem nie było tylko zebranie materiałów do pracy licencjackiej. Na uniwersytecie miałam dużo pracy, a w wyniku strajku rok akademicki został skrócony. Napotkałam także badawcze problemy natury ekonomicznej. Nie byłam w stanie codziennie chodzić na kawę czy piwo. Grecy, z którymi miałam kontakt, niemalże codziennie spotykali się towarzysko w kawiarniach i barach. Często, czego teraz żałuję, brak pieniędzy powstrzymywał mnie od takich spotkań. Także moja osobowość czasami bywała przyczyną trudności badawczych - nie uważam się za osobę bardzo przebojową, a bardziej za „płochliwą”. Nad zmianą tej cechy regularnie pracuję jako przyszły antropolog.

Obserwator jest uwikłany w to, co stanowi przedmiot jego obserwacji. Moje uczestnictwo najczęściej można określić jako aktywne (Angrosino 2010: 107). Podejmowałam działania w terenie swoich badań wraz z jego aktorami, ale starałam się nie angażować w postawy, cele i wartości. Bywało jednak, że moje uczestnictwo przechodziło w pełne. Szczególnie „ponosiło mnie” na demonstracjach antyfaszystowskich, gdzie opowiadałam się za głoszonymi hasłami i skandowałam je z innymi. Zdaję sobie sprawę, że przez moją zaangażowaną postawę mogłam wiele faktów, być może istotnych dla badań, przeoczyć. Niemniej jednak okoliczności, w których się znajdowałam, sprzyjały budowaniu siatki informatorów.

Reprezentacje: Grecja starożytna, Grecja w kryzysie

W czasie konferencji w The Netherlands Institute at Athens, w której uczestniczyłam jako słuchacz, architekt Thomas Doxiadis (jeden z prelegentów), na podstawie analizy wiadomości medialnych i doświadczeń w pracy w międzynarodowym otoczeniu stwierdził, że dominującymi narracjami o Atenach, ale także całej Grecji są: Ateny i Grecja klasyczne/starożytne oraz Ateny i Grecja w obliczu kryzysu. Chociaż mam podobne spostrzeżenia i podzielam opinię pana Doxiadisa, to chyba warto dodać do tej listy także przekonanie o tym, że Grecja jest zacofana w porównaniu do reszty Europy. Takie stwierdzenia

padały w różnych okolicznościach. Kiedy pytałam np. o bankowe przelewy elektroniczne, z którymi napotkałam pewne trudności, otrzymywałam odpowiedź: „Czego ty się spodziewasz? Grecja jest 100 milionów lat do tyłu z takimi rzeczami”.⁶ Podobny punkt widzenia przedstawiały pytania kolegów z Polski kontaktujących się ze mną w trakcie mojego pobytu na Programie Erasmus: „a te Ateny; tam się gorzej żyje, nie? Takie zacofanie większe, co?”. Przekonanie to wydaje się mieć bezpośredni związek z historią Grecji, która rozwijała się pod wpływem odmiennych czynników niż te kształtujące Europę Zachodnią. Na przykład pod panowaniem Imperium Osmańskiego (przez niemal 400 lat) Grecję ominęły ruchy oświeceniowe i romantyzm (Clogg 1997)⁷.

Powrót do antycznej chwały?

W wyniku toczącej się w latach 1821-1832 wojny o niepodległość Grecja znów stała się niezależnym państwem. W październiku 1827 roku połączona flota brytyjska, francuska i rosyjska odniosła zwycięstwo nad Imperium Osmańskim w bitwie pod Navarino. Zwycięskie mocarstwa zadecydowały, że na powrót niepodległe państwo greckie będzie monarchią, a król nie może pochodzić z żadnego z trzech mocarstw. Na pierwszego króla Grecji wybrano zatem Fryderyka Otto Wittelsbacha, syna Ludwiga I Bawarskiego. Otto w 1833 przybył do miasta Nafplio, pierwszej stolicy niepodległej Grecji. Wkrótce potem podjęto jednak decyzję o przeniesieniu stolicy do Aten, symbolu „dawnej antycznej chwały” (Bastea 2000: 3).

W tym czasie pojawiało się wiele komentarzy, że przeniesienie stolicy wygeneruje jedynie niepotrzebne koszty, które mogłyby być przeznaczone na inwestycje w rolnictwie, edukacji lub tym podobne przedsięwzięcia wzmacniające młode państwo. Jednakże nostalgia za antyczną Grecją, która była pasją bawarskiego króla i jego świty, wygrała. To, co greckie i antyczne, przeżywa-

6. Wypowiedź pracownika banku Pireus z Półwyspu Chalcydyckiego, Stefanosa, 34 lata.

7. Topolski (2003) pisze o nierównomiernym rozwoju. W myśl tej koncepcji różne kraje podążają odmiennymi ścieżkami rozwoju. Nie znaczy to, że poszczególne ścieżki są lepsze lub gorsze. Nie ma jednej ewolucyjnej ścieżki rozwoju, a istniejące są ze sobą często powiązane.

ło wówczas swój renesans w całej Europie (szeroko pojęty neoklasycyzm). Rozbudowę nowych Aten powierzono dwóm młodym architektom z Berlina, uczniom Schinkela (ibid.). Wizje króla realizowane były nie bacząc na potrzeby ówczesnego społeczeństwa. Mieszkańców siłą i z ogromną brutalnością wysiedlano. Wyedukowani na zachodzie Europy Grecy chcieli przeorganizować życie w Grecji na wzór Zachodu - zamierzali wprowadzić rozwiązania, które przyjęły się na Zachodzie, zapominając, że greckie społeczeństwo rozwijało się inny sposób pod rządami Turków Osmańskich, tj. panowały, chociażby, inne trendy w sztuce, rozwiązania w handlu itd.⁸

Ryzykownym jest stwierdzenie, że wydarzenia sprzed ponad 100 lat mogą mieć istotny wpływ na sposób myślenia dzisiejszego greckiego społeczeństwa. Jednak uważam, że prace historyków z tego okresu, a właściwie ich poglądy mają znaczący wpływ na dyskurs medialny, mają także wpływ na autoreprezentacje Greków (przykłady przytaczam w dalszej części pracy); na publikacje współczesnych historyków, takich jak Finley lub Osborne, „którzy uważają, że starożytna Grecja stworzyła świat nowoczesny” (Goody 2009: 46), czy też archeologów i znawców sztuki, którzy opierają swoje narracje na założeniu: „to tu w antycznej Grecji wszystko się zaczęło”; mając na myśli początek demokracji, sztuki itp. Spivey (1998: 23) dowodził, że niektóre nielogiczne, błędne założenia z XVIII i XIX wieku przetrwały do dziś⁹ i dopiero dziś są poddawane krytyce.

Demokracja uznawana jest za jedno z ważniejszych osiągnięć cywilizacji zachodniej. Zazwyczaj jej funkcjonowanie pozostawia jednak wiele do życzenia, a antyczny wzorzec, do którego tak chętnie się odwołujemy, współcześnie

8. Lewis (1972:483) pisze o zmianach w Imperium Osmańskim: „Taking the solutions from Western Europe contributed to the ‘tax-farmers being transformed into Freeholders and added to the immemorial sufferings of the Oriental peasantry and dry new European afflictions as distraitt and eviction; above all, an old and accepted system of social, economic, and political functions and responsibilities was disrupted and destroyed, leaving a void that was hard to fill’

9. Spivey pisze: “The *perfection* of Classical Greek art was indebted to the circumstances of individual liberty’ as first asserted by J.J. Winckelmann (1718-68). (...) By hingeing great art on the circumstances of ‘liberty’, Winckelmann set some awkward traps for himself (...) the phenomenal posthumous reputation of Winckelmann has ensured a long life for connection of ‘perfect’ Classical art to the circumstances of democratic Greece and in particular Periklean Athens, Ernst Curtius and Zimmern were just two of a number of highly influential archaeologists and ancient historian who enthusiastically endorsed that connection” (Spivey 1998:24).

zostałby zapewne uznany za skandaliczne odstępstwo od jej ideałów. Prawa wyborcze posiadali tylko mężczyźni, wyłączwszy niewolników. Przypisywanie korzeni demokracji antycznej Grecji jest uproszczeniem. Antyk dostarczył pewnych wzorców, ale systemy, które brały pod uwagę konsultacje ze społeczeństwem przy tworzeniu praw, istniały znacznie wcześniej (Goody 2009: 267). Po drugie to właśnie w XIX wieku niszczone późniejsze dzieła sztuki, architektury, aby odsłonić pozostałości po antycznej Grecji¹⁰.

Kryzys ekonomiczny

W 2007 roku doszło do ogólnoświatowego kryzysu gospodarczego rynków finansowych i bankowych. Kryzys spowodowany był udzielaniem pożyczek hipotecznych osobom, które nie posiadały środków finansowych na ich spłacanie. Geneza kryzysu to jednak problem znacznie bardziej złożony; ściśle związany z pojawieniem się tzw. wirtualnych pieniędzy. Okres posługiwania się wirtualnymi pieniędzmi rozpoczął się oficjalnie 15 sierpnia 1971, kiedy prezydent Stanów Zjednoczonych, Nixon, podjął decyzję, że dolary w obiegu nie będą dłużej wymieniane na złoto (Vradis, Dalakoglou 2011: 238) i rozpoczęciem sprzedaży tzw. towarów fikcyjnych. Towar w swojej istocie zostaje wytworzony po to, żeby być sprzedanym. Praca, ziemia i pieniądz nie powstały w tym celu, ich sprzedaż jest sztuczna, dlatego są towarami fikcyjnymi (Polanyi 2011: 83-93).

Konsekwencje kryzysu finansowego, który rozpoczął się w 2007 roku, stały się widoczne w greckiej społeczności dopiero dwa lata później (Brekke, Dalakoglou 2014: 79). Szczególnie dotkliwie zaczęli odczuwać go imigranci, którzy tak często są celem politycznych rozgrywek. Kiedy na stacji kolejowej oblano kwasem pracującą na dworcu sprzątaczkę, to co prawda w całym państwie podniosły się demonstracje solidarnościowe z pokrzywdzoną, niestety w tym samym czasie, w maju 2009 roku, prawicowe ugrupowanie polityczne Złoty

10. Informacja, z wystawy w Byzantine and Christian Museum, Athens: "Right up to the first decade of the 20th century, the practice of cleaning Byzantine archaeological sites and more recent monuments in order to give prominence to monuments from the classical eras was very common"

Świt (Chrysi Avgi) zwołało demonstracje przeciwko imigrantom w centrum Aten ([www. crisis-scape.net](http://www.crisis-scape.net)). W październiku 2009 roku nowo wybrany premier, Papandreou ogłosił, że deficyt budżetowy Grecji jest dwa razy większy niż się spodziewano (www.crisis-scape.net/timeline). Kryzys w Grecji stał się lokalnym wyrazem europejskiego i globalnego kryzysu, który ujawnił mechanizm działania i wady ekonomii rynkowej, Unii Europejskiej, ekonomii na poziomach lokalnych, jak i systemów politycznych (Vradis, Dalakoglou 2011: 16).

Piątego maja 2010 roku doszło do podpisania „memorandum of agreement” między greckim rządem a przedstawicielami tzw. Troiki: Międzynarodowego Systemu Walutowego, Unii Europejskiej i Europejskiego Banku Centralnego, którzy udzielili pożyczki finansowej dla Państwa Greckiego. Tym samym grecki rząd oficjalnie wkroczył w erę globalnego kryzysu (Brekke, Dalakoglou 2014: 7). Decyzja o zasięgnięciu pożyczek, której następstwem było wprowadzenie polityki oszczędności (m.in. zredukowanie wydatków w sektorze publicznym) wywołała poważne napięcia w społeczeństwie, które trwają po dziś dzień, a ich najbardziej widoczny skutek to masowe demonstracje i inne formy sprzeciwu, często bardzo radykalne¹¹.

Wydarzenia poprzedzające o dwa lata podpisanie memorandum nazywa się „rewoltą grudniową”. 6 grudnia 2008 roku szesnastoletni Alexandras Grigoriopoulos został zastrzelony przez policjanta w jednej z centralnych ateńskich dzielnic Exarchia. To wydarzenie stało się początkiem wybuchu masowych demonstracji w Atenach przeciwko brutalności policji, które przerodziły się w zamieszki, walki z policją, ataki na, zdaniem protestujących, „symbole kapitalizmu i wadliwego systemu” tj. banki, luksusowe butik i sklepy (www.crisis-scape.net). W przeciągu tygodnia protesty odbyły się także w innych miastach Grecji. Stały się one wyrazem ogólnego niezadowolenia z sytuacji politycznej i gospodarczej kraju. 13 grudnia podpalono the Ministry of Planning and Public Works. Pod koniec grudnia 800 szkół i 200 budynków uniwersyteckich znalazło się pod okupacją uczniów i studentów. Symbolicznym dla ateńskich demonstracji stało się wydarzenie podczas premiery w jednym z ateńskich

11. W kwietniu 2014 w pobliżu biura Troiki eksplodował podłożony ładunek wybuchowy.

teatrów, gdzie ukazał się baner „everyone to the streets” (www.crisis-scape.net). Demonstracje były bardzo licznie wspierane przez mieszkańców Aten, szczególnie po ogłoszeniu przez Papandreou cięć w sektorze publicznym.

Strajk na Uniwersytecie Ateńskim

Strajk na Uniwersytecie Ateńskim to wynik wydarzeń przytoczonych powyżej i sprzeciwu wobec rządowych reform administracji państwowej realizujących tzw. politykę zaciskania pasa (w przypadku Uniwersytetu Ateńskiego chodziło o zwolnienie nawet 40% pracowników). Trwał od końca września do 16 grudnia 2013 roku. W Atenach do strajku przystąpiły w istocie dwa uniwersytety: Uniwersytet Ateński i Politechnika Ateńska. Działalność zawiesiły jeszcze trzy inne uniwersytety w kraju, ale strajk trwał jednak najdłużej na Uniwersytecie Ateńskim. Całkowicie zawieszono działalność, uniwersytety były zamknięte, nie odbywały się zajęcia. Część profesorów spotykała się ze studentami poza uniwersytetem. Na jeden dzień otwarto biuro Erasmusa, aby wręczyć potwierdzenie przyjazdu studentom zza granicy. Studenci na demonstracjach popierających strajk nawiązywali nie tylko do trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się grecki system szkolnictwa, ale także pokazywali swoją solidarność z imigrantami i wyraźnie zaznaczali sprzeciw wobec ugrupowań faszystowskich; wzywali też m.in. do poprawienia sytuacji w służbie zdrowia.

Niezmiennie od paru lat kryzys jest jednym z głównych tematów poruszanych w dyskursie medialnym w kontekście Grecji. Był to także częsty temat rozmów wśród Greków, których poznałam. Szuka się przyczyn i winnych kryzysu, za których uważa się m.in.: „Turków, imigrantów, innych, leniwych Greków”. Interesowało mnie wszystko, co znani mi Grecy, mówili na ten temat kryzysu. Po analizie zebranych materiałów zorientowałam się, że w kontekście kryzysu Grecy mówią najwięcej o sobie, tworząc autoreprezentacje w momencie szukania winnych kryzysowi („bo my tacy jesteśmy, tu zawsze jest chaos”) czy szukania rozwiązań dla kryzysu („W Grecji rodzina jest najważniejsza, rodzina musi sobie pomagać”). Strajk stał się dla mnie punktem wyjścia do rozważań na temat autoreprezentacji Greków.

„Nasi mądrzejsi przodkowie“

W narracjach Greków, z którymi miałam kontakt, bardzo często pojawiał się wątek *antycznych przodków*, w tym przede wszystkim znanych greckich filozofów, jako tych obdarzonych niezwykłą mądrością czy ogólnie „antycznych Greków – ojców demokracji” lub „wybitnych” artystów, architektów i wojowników. „Tak dużo mądrych filozofów w przeszłości [w starożytności] a teraz co? Teraz mamy tylko idiotów w rządzie”. Ten komentarz usłyszałam od 33 letniego Greka, kucharza, w czasie oglądania wiadomości w jego domu. Obecny przy tym był jeszcze jego ojciec, sześćdziesięciolatek, trudniący się wieloma zawodami. Był żeglarzem, pracownikiem budowlanym, malarzem. Ponieważ niewiele zrozumiałam z przekazu telewizyjnego, poprosiłam o wyjaśnienie sytuacji. Usłyszałam, że nawet nie warto tłumaczyć „kolejnych przekrętów polityków”. Jedyne czego się dowiedziałam od mojego znajomego to, że „kiedyś Grecy byli mądrzejsi”, z którym to zdaniem od razu zgodził się jego ojciec.

Niejednokrotnie bywało, że Grecy, z którymi rozmawiałam, podkreślali swoją dumę zstarożytnego dziedzictwa. Szczególnie ciekawy był przypadek osób, które same lub ich rodzice bądź dziadkowie pochodzą z tej części Grecji, która nie była zajęta przez Imperium Osmańskie przez 400 lat. Miałam kontakt z Grekami z wyspy Korfu. Osoby te twierdziły, że z pewnością są *nieskażonymi* potomkami starożytnych Greków, ponieważ nie dotknęły ich tureckie wpływy; jako przykład skażenia podawano np. potomstwo Turków i Greczynek. Trzydziestoletni Grek, którego ojciec pochodzi z Korfu, wskazywał na swój wygląd: „Zobacz, jestem blondynem, mam zielone oczy. Tak wyglądali starożytni Grecy i Rzymianie! A nie czarne włosy! To czarne, to po Turkach”.

Wydaje się, że w podobnych narracjach celem nie jest wywyższenie się ponad innych Greków. Ci Grecy związani z Korfu, których spotkałam, utożsamiają się ze wszystkimi Grekami („My Grecy” mówili innym razem), a chodzi bardziej o podkreślenie jeszcze większej dumy i satysfakcji ze swojego niewątpliwie (co jest logicznie ich zdaniem uargumentowane) bezpośredniego pochodzenia od starożytnych Greków. Duma ze starożytnej spuścizny podkreślana jest bar-

dzo często w rozmowach na różny temat i w różnych sytuacjach. Starożytne dziedzictwo stało się także chwytem marketingowym.

Jak można zauważyć na zdjęciu powyżej większość pocztówek z Aten (a także z Grecji) przedstawia głównie starożytne budowle. Akropol zajmuje centralne miejsce. Elizabeth Edwards (1998: 203) nazywa takie praktyki homogenizacją: kreowaniem reprezentacji danego regionu lub kraju używając cech charakterystycznych tylko dla jednej grupy; w tym wypadku konkretnego miejsca czy okresu historycznego. Pocztówki są: „jedną z metod rozprzestrzeniania na szeroką skalę obrazów innej kultury w nowoczesnym świecie” (Edwards 1998: 216). Edwards uważa, że to zadanie m.in. muzealników i ludzi pracujących w innych instytucjach kultury, aby poddawać krytyce podobne przedstawienia. Wydaje się, że muzea w Grecji nie najlepiej radzą sobie z tym problemem. Jedno z najnowszych, The Acropolis Museum, prezentuje głównie wystawy nawiązujące do antyku. Muzeum naśladuje zupełnie „praktyki zawłaszczania tekstów z przeszłości i ich kontekstów (nie ważne jak efektywnych w swoich czasach)” (Plantzos 2011: 624). Jedynie na ostatnim piętrze muzeum zwiedzający mogą zapoznać się z historią Akropolu przez wieki, do dzisiejszych czasów oglądając krótki, 10 minutowy film.

Na podstawie moich obserwacji odnoszę wrażenie, że turyści często przybywają do Grecji w wyniku nostalgii za antyczną przeszłością. Natalia Bloch (2013) pisze, że Dennis O'Rourke, twórca dokumentalnego filmu pt. „Cannibal Tours”, zauważa, że dzisiejszy człowiek tęskni za tym, aby być w innym miejscu. Zmaga się z poczuciem straty, tęskni za światem, który sam zmienił. Turyści chcą znaleźć pozostałości po „prawdziwej” antycznej Grecji, kiedy to „ludzie żyli lepiej, spacerowali po ogrodach oliwnych, rozważali nad sensem życia, troszczyli się o rozwój ciała i duszy”¹². Według Deana MacCanella takie narracje stanowią świadectwo pragnienia doświadczenia autentyczności. Badacz nie wini za to jednak turystów, ponieważ ci są ofiarami przemysłu turystycznego; to organizatorzy turystyki rozpoznają pragnienia turystów i dostarczają je im (Bloch 2013). I tak Grecy używają swojej antycznej przeszłości, tworząc auto-

12. Wypowiedź m.in. Polaka, nauczyciela historii, którego spotkałam w hostelu w Atenach.

reprezentacje w rodzaju: „My pochodzący od starożytnych Greków” w celach jak najbardziej komercyjnych. Także Michael Herzfeld (2007: 214) zgadzając się z Seanem Damerem (1988) zauważa, że pewne autoreprezentacje są „wartościowym towarem, który może być użyteczny dla przemysłu turystycznego”. Nostalgia za antyczną przeszłością ilustruje też zainteresowanie (zarówno popyt, jak i podaż) miniaturkami antycznych rzeźb, wycieczkami po Akropolu i kolekcjonowanie sentencji greckich filozofów.

Z drugiej strony, wielu Greków wierzy na przykład, że widowiskowe inscenizacje przekazania ognia olimpijskiego dają Grecji rzadką okazję udowodnienia swojej wartości (Plantzos 2012: 156). Taka logika jest też widoczna w poetyce i praktykach greckiego państwa narodowego, które jest inicjatorem organizowania tego typu wydarzeń¹³.

Grecy w kryzysie

Wydaje się, że nie da się uniknąć rozmów o kryzysie, szczególnie jeśli chodzi o relację Grek – obcokrajowiec; obcokrajowiec, który jest najczęściej turystą. Miałam okazję obserwować takie sytuacje, odwiedzając moich znajomych w pracy, często w barze. Turysty z innych krajów pytali: „to jak u was żyje się z tym kryzysem?”. Mój znajomy barman, około lat czterdziestu, odpowiadał zazwyczaj: „Powiem ci, co to kryzys: bogaci są bardziej bogaci, a biedni są bardziej biedni”.

Wiele osób, z którymi miałam kontakt, odczuwało wyraźną zmianę sytuacji materialnej w porównaniu do czasów na przykład dziesięć lat wstecz: „teraz to nie to, co kiedyś, teraz ludzie nie mają pieniędzy, nie wychodzą aż tak często”. Spacerując po ulicach Aten lub innych miast greckich często spotykałam się z komentarzem „widzisz tę kawiarnię, wcześniej była ona pełna ludzi, a teraz są wolne stoliki”. Podobne komentarze słyszałam na plaży: „widzisz jak tu teraz

13. „Ideologie państwa i retoryka życia codziennego są zaskakująco podobne zarówno w wy-suwaniu swoich żądań, jak i w tym co zwykle osiągną” (Herzfeld 2007: 14) .

pusto, mało ludzi, ludzie teraz nie mają pieniędzy¹⁴”.

Wiele razy słyszałam opinię, że czyjeś niewłaściwe zachowanie jest spowodowane trudną sytuacją ekonomiczną w wyniku kryzysu. „Ludzie zmienili się teraz Magda, każdy ma swoje frustracje”. Taka była reakcja znajomego Greka z Aten w wieku trzydziestu lat, obecnie bezrobotnego, dorabiającego „na czarno”, po opowiedzeniu mu nieprzyjemnej dla mnie sytuacji, która miała miejsce w autobusie. Mianowicie kierowca autobusu nie chciał sprzedać mi biletu ulgowego, pomimo że posiadałam kartę ISIC, która uprawniała mnie do zniżek na autobusy również tej linii. Kierowca prawdopodobnie nie znał tej karty i odmówił mi przejazdu, krzycząc: „Co to ma być?”, wskazując jednocześnie na moją międzynarodową legitymację studencką. Mój znajomy wyjaśnił mi: „Wiesz, teraz każdy jest bardzo nerwowy przez to, co się dzieje wokół: kryzys, nieudolny rząd. Ludzkie twarze zmieniły się” (tłumacząc, że teraz częściej można spotkać ludzi ze „skwaszoną miną” niż uśmiechniętych, jak bywało w czasach przed kryzysem).

Mówiono mi także, że „teraz ludzie są bardziej zobojętniali”. Któregoś dnia zaczęłam robić zdjęcia namiotowi, który stanął przed uniwersytetem. Podeszła do mnie kobieta, wręczając ulotkę; jak się później okazało była to nauczycielka ze szkoły średniej. Dopytywałam ją o akcje przed uniwersytetem, odpowiedziała: „Informuję ludzi o trudnej sytuacji, w jakiej znalazło się szkolnictwo. Niewielu ludzi właściwie wie, co się dzieje. Nie obchodzi ich to. Każdy dba o własnego osła. Ludzie myślą, że nas zwolnią i przyjdą następni. A tak nie będzie. Cały system szkolnictwa ucierpi, a z tym i ludzie, bo na przykład ich dzieci”. Faktycznie spotkałam wielu Greków, którzy o strajku na uniwersytecie nie wiedzieli. Kiedy pytałam o ich opinię, odpowiadali często: „Nie śledzę tego w telewizji. Nie wiem. Zapytaj studentów, może oni coś więcej ci powiedzą”.¹⁵

Obserwowałam więcej zachowań, które mogłyby potwierdzić wypowiedź nauczycielki, że „ludzie zobojętnieli; każdy dba o swojego osła”. W semestrze

14. Wszystkie te opinie słyszałam głównie od Greków w wieku powyżej trzydziestu lat mieszkających w różnych częściach Grecji, którzy szczególnie pamiętają czas sprzed dziesięciolecia, kiedy to mieli po dwadzieścia lat, i „rozpoczynali studia i dorosłe życie”.

15. Wypowiedź znajomego Greka z Aten z grupy capoeira,.

letnim na uniwersytecie trwał strajk sprzątaczek. Uniwersytet zaczął dosłownie „tonąć w śmieciach”. Na jednym z wykładów, na które chodziłam, dyskutowano na ten temat. Profesorka poradziła, aby zabierać odpady ze sobą do domu. W Grecji bardzo popularna jest zimna kawa na wynos w plastikowych kubkach. Owe kubki w trakcie strajku stały dosłownie wszędzie, przed biblioteką na szafkach, w których zostawia się rzeczy, na korytarzu. Nie zauważyłam, aby ktoś zabierał te puste kubki ze sobą, nawet słuchacze wspomnianego wykładu. Studenci i profesorowie komentowali, że są już bardzo zmęczeni kryzysem. Mówili, że „ciężkie czasy nastały dla greckich uniwersytetów; każdy tylko patrzy, aby *jemu* było dobrze”.¹⁶

Mimo wyżej przytoczonych sytuacji, wskazujących na rosnącą obojętność i znieczulenie społeczne, spotkałam się także z przeciwnymi zachowaniami i komentarzami. Ateńczycy – ku oburzeniu przedsiębiorstw transportowych – podają sobie bilety komunikacji miejskiej, na których pozostał niewykorzystany czas przejazdu. Wciąż ważne bilety niemalże zawsze leżą na barierkach lub stojakach reklamowych przed wejściem do metra. Podzieliłam się tym spostrzeżeniem z moimi greckimi znajomymi i wiele komentarzy brzmiało w ten sposób: „No ludzie tak robią, bo trzeba sobie pomagać. Teraz jest ciężko w Grecji”.

Część Greków, z którymi miałam kontakt, wspominała, że „Grecy sami doprowadzili się do kryzysu: przez głupotę i rozrzutność, nieroztropne zachowanie, brak myślenia o przyszłości”. W trakcie kryzysu wiele osób straciło pracę, ich pensje pomniejszyły się, „ale ludzie żyli jak dawniej, rozrzutnie!” – opowiadał mi Grek po trzydziestce, kucharz z Aten. „Ludzie wynajmowali kogoś do koszenia trawy, kupowali ogromne samochody (w Grecji podatek jest wyższy od posiadania dużego samochodu), nie myśleli racjonalnie i dlatego są teraz w takiej ciężkiej sytuacji [ekonomicznej]” – komentował.

Zauważyłam, że obecnie wiele osób podejmuje pewne działania, które

16. Wypowiedź ta padała często z ust profesorów Uniwersytetu Ateńskiego, z którymi miałam styczność. Szczególnie od pani profesor zajmującej się historią Bizancjum, która niestety uważała również, że „Uniwersytet ma dosyć problemów, a studenci Erasmusa przyjeżdżają tu jeszcze zawracać głowę profesorom”.

pozwolą im zaoszczędzić pieniądze i „przetrwąć kryzys”. Wielu Greków stara się uprawiać swoje własne warzywa, robić przetwory. Wydaje się, że bardziej szanuje się żywność w dobie kryzysu. Kucharze, z którymi miałam styczność, myślą „o potrzebujących w dobie kryzysu”: jeden z moich znajomych szefów kuchni, kiedy ma czas, pakuje dobre jeszcze jedzenie, którego już nie wykorzysta w restauracji i oddaje np. imigrantom dorabiającym myciem szyb na ulicy.

W Atenach popularne są (wiele osób, które poznałam, wiedziało o takich miejscach) punkty recyklingu społecznego np. Skoros na Exarchii, gdzie można zaopatrzyć się w odzież, książki, a nawet naczynia, które ktoś przyniósł tam, bo nie były już mu potrzebne. Jednak w opinii Greków z Aten, których znam Skoros i podobne mu miejsca nie działają właściwie. Przekonałam się sama, że podobne miejsca mają problem z organizacją, kiedy. W wybrałam się do Skoros pewnej soboty. Punkt miał być otwarty od godziny 11, ale o 12.30 wciąż było zamknięte. „Klienci” czekali przed wejściem. Byli zniecierpliwieni i wydawało się – oburzeni: „No zobacz, znowu, przecież oni wszyscy blisko mieszkają! Daliby klucz innemu. Brak odpowiedzialności!” – rozmawiały kobiety w wieku około 50 lat. Również inna studentka z Aten mówiła, że rzadko korzysta z podobnych inicjatyw: „bo nigdy nie wiadomo do końca czy to będzie otwarte”. Wiele osób, które poznałam w Atenach, popiera istnienie takich miejsc, samodzielnie, oddolnie zorganizowanych. Jednakże osoby te często nie wierzą, że takie miejsca mogą działać „dobrze”, czyli być otwarte na czas, dobrze zorganizowane itp.

Słowo kryzys stało się wytłumaczeniem zarówno negatywnych zachowań wśród Greków (zobojętnienie, bo kryzys; smutek, bo kryzys), ale także pozytywnych (większa solidarność społeczna, bo panuje kryzys). „Kryzys” zaczął być wykorzystywany także komercyjnie: w przemyśle reklamowym i w kampaniach promocji turystyki w Grecji. W supermarketach i innych sklepach co rusz napotkać można na produkty „najodpowiedniejsze na kryzys”: buty „z solidnych materiałów”, filtry do wody montowane na kran („nie trzeba kupować tej w butelce, przez rok zaoszczędzisz”), a na piekarniach szyldy „uderzamy w kryzys – chleb wiejski¹⁷”.

17. Szyld zauważony na jednej z piekarni w dzielnicy Peristeri, Ateny.

Wątek kryzysu w interesujący sposób został przedstawiony w oficjalnej turystycznej kampanii reklamowej wyspy Kreta z 2012 roku pod hasłem „The Island of Crete, Greece – sea for yourself”¹⁸. Na filmiku widzimy prawdopodobnie Anglika, który udał się na wakacje na Kretę. W trakcie pobytu – czy to podczas leżakowania przy basenie hotelowym, czy wieczornym spacerze – nieustannie sprawdza medialne doniesienia na temat sytuacji w Grecji. Słyszy o przemocy na ulicach Aten, wzrastającej niechęci Greków do obcokrajowców. Tymczasem wokół niego panuje wręcz sielankowa atmosfera: uśmiechnięta kelnerka serwuje koktajle, greckie kobiety żartują, mężczyźni spotykają się przy barze, żywiołowo witają się, po czym wstępują do środka, aby napić się ouzo. W końcu ów Anglik spostrzega to, co dzieje się wokół niego, dzięki swojej partnerce zniecierpliwionej jego postawą. Pozostawia on tablety, gazety itp. i zaczyna cieszyć się chwilą w towarzystwie gościnnych Greków. Zanurzając się w ciepłym, czystym morzu w końcu rozumie, że Kreta (a i zarazem Grecja) jest piękna i warto tu przyjechać. Zamiast przejmować się doniesieniami mediów, „trzeba to sprawdzić samemu”.

Filmik ten obrazuje postawy Greków wobec kryzysu, z którymi także się spotkałam: „Kryzys kryzysem, a my żyjemy swoim życiem”. Jest to jednak jedna z wielu opinii. Nie da się ukryć, że we wspomnianym spocie reklamowym mamy do czynienia z esencjalizującą autoreprezentacją Greków, którym przypisywane są pewne cechy: „dobrze się bawią” i „są gościnni”.

Grecka buntowniczność

Prawie wszyscy Grecy, z którymi miałam kontakt, wykazywali dużą niechęć i brak zaufania do poczynąń rządu. Przejawiało się to stwierdzeniami, o których wspominałam już wcześniej („w rządzie sami idioci”), ale także obwinianiem rządzących choćby za choroby. W okresie wiosennym, wiele osób miało problemy ze zdrowiem: przeziębienie, bóle gardła itd. Kilka razy usłyszałam teorię, „że to rząd helikopterem zrzuca na nas wirusy, bo chcą nas wykończyć”.

18. Film z kampanii dostępny na serwisie YouTube: www.youtube.com/watch?v=0j06RMlo_Cc.

Nierzadko spotykałam się z opinią, że „rząd upokarza Greków, zabierając im to wszystko to, co lubią”. W opinii Greków, z którymi miałam kontakt, celowym działaniem rządu jest – „nakładanie wyższych podatków na produkty szczególnie lubiane przez Greków”. Dlatego też „tyropita¹⁹ jest droższa niż spanakopita, bo większy podatek! Mało kto lubi spanakopitę” – stwierdziła któregoś dnia znajoma mi nauczycielka języka greckiego z Aten.

Zauważyłam także wyjątkową niechęć do policjantów. Na demonstracji upamiętniającej wydarzenia z 17 listopada²⁰ cała trasa była obstawiona w pełni uzbrojonymi policjantami. Udając się na miejsce rozpoczęcia demonstracji, mijaliśmy szwadrony policji. Grek, który był z nami, poradził nam uważać na „policyjne prowokacje”. Wiele osób mówiło, że „boi się uzbrojonych w ten sposób policjantów”. Na demonstracjach kilka razy widziałam, jak ktoś staje naprzeciw uzbrojonych policjantów, wykrzykując im w twarz, że „są faszystami”.

Moi rozmówcy wykazywali także dużą niechęć i lekceważenie dla wszelkich zakazów jak i nakazów czy to ustanowionych prawem, czy po prostu wprowadzonych choćby w uczelnianej bibliotece. Prawie wszystkie znane mi osoby jeździły na motocyklu bez kasku. Spotykałam osoby, które siadały za kierownicą po wypiciu alkoholu i rzadko napotykały na sprzeciw ze strony np. swoich towarzyszy. W bibliotece na porządku dziennym było wchodzenie do biblioteki z kawą, mimo rozwieszonych wszędzie tabliczek ukazujących na rysunku przekreślone napoje. Pytając o te zachowania, otrzymywałam odpowiedź, że: „No, bo u nas jest inaczej niż np. w Niemczech, albo u ciebie, w Polsce. Jest luźniej”.

Osobiście owo „luźniej” często oznaczało z mojej perspektywy brak organizacji. Szczególnie w trakcie strajku na uniwersytecie napotkałam wiele trudności ze znalezieniem informacji o aktualnej sytuacji. Przeszkodą nie była tu słaba znajomość języka greckiego, gdyż nawet greccy studenci narzekali na dezinformację i sprzeczne doniesienia. Co jakiś czas w auli uniwersyteckiej odbywały

19. Pita to popularna w Grecji przekąska, dostępna w piekarniach z różnymi nadzieniami, często podawana na ciepło; tyropita jest z serem, spanakopita jest ze szpinakiem.

20. Dzień upamiętniający wydarzenia z 1974 roku: okupację Politechniki w Atenach. W wyniku interwencji wojska, zginęło wiele młodych osób.

się zebrania, gdzie dyskutowano nad zaprzestaniem bądź kontynuacją strajku. Zebrania przyciągały także studentów, którzy oczekiwali na decyzje. Któregoś dnia poprosiłam pierwszą napotkaną osobę, żeby wytłumaczyła mi co dzieje się w auli. „Idź, zobacz jak się kłóć” – w ten sposób podsumował „obradę na sali” zagadnięty chłopak, jak się okazało, licealista. „Kłóć się?” – dopytywałam. „No tak. W Grecji tak jest. Tu wyjaśnia się coś dopiero w momencie podejmowania decyzji” – wyjaśnił.

Odniosłam wrażenie, że niewiele osób przejmie się tym, co moi koledzy z Austrii i Niemiec nazywali „kompletną dezorganizacją”. Szczególnie znajomi z Niemiec narzekali na strajk na uniwersytecie, twierdząc, że w Niemczech „coś takiego jest nie do pomyślenia”. Na grecką dezorganizację – jeżeli chodzi o sposób zagospodarowania przestrzeni w Atenach – narzekała któregoś razu znajoma z Holandii. Wybraliśmy się na plażę samochodem. Było z nami dwoje Greków. Janette z Holandii komentowała: „To tylko w Grecji taka sytuacja, że stoją zaczęte i niedokończone domy. W Holandii coś takiego nie miałoby miejsca”. W pewnym momencie jeden z Greków wybuchnął: „Zamknij się, narzekasz, narzekasz. Tak wszystko w Holandii piękne, a i tak przyjeżdżacie do Grecji na wakacje, bo tu ludzie są lepsi”. Była to sytuacja bardzo podobna do tej, w której znalazł się Herzfeld (2007: 96) krytykując Greków. Wiele krytycznych opinii Greków o samych sobie często można usłyszeć, ale osoby z zewnątrz powinny być ostrożne w ich wygłaszaniu²¹.

Zdarza się także dość często, że za negatywnymi względem siebie opiniami Greków pojawia się jakaś próba wytłumaczenia „My Grecy jesteśmy arogantami, wiele mamy w dupie, ale to przez klimat!” – stwierdził pewien Grek, pytując moją znajomą z Australii. I tak słyszałam nieraz, że powodem lenistwa i arogancji może być klimat, zaś chaosu – „durne nakazy i zakazy, które trzeba jakoś omijać, żeby dało się żyć”.

Wydaje się, że należy nauczyć się jak sobie radzić w „greckim chaosie”. Jeden z moich znajomych Greków, kiedy miałam jakieś trudności, na przykład z uzy-

21. Herzfeld (2007: 96) twierdzi, że „tylko ci którzy mają przywilej dostępu do sfer zażyłości kultury greckiej, mogą się włączyć w grę płynności semantycznej, która pozwala na (...) szkodliwą ocenę miejscowej kultury.

skaniem potrzebnych mi dokumentów z uniwersytetu, twierdził, że jestem za nazbyt miła czy nieśmiała wobec ludzi, czyli Greków na Grecję: „Jesteś taka spokojna! Tutaj trzeba walczyć o swoje! Ktoś ci mówi głupotę – zażądaj tego na piśmie”. Co ciekawe ów Grek w innych sytuacjach twierdził, że nie przepada za greckimi kobietami, „bo są za głośne, kapryśne i tak dalej”. Inni, niczym Grek Zorba²², twierdzili otwarcie, że Słowianki są lepsze, bo spokojniejsze. „Postawa walcząca” jest momentami wymagana, ale nie przez wszystkich jest ona aprobowana, we wszystkich sytuacjach.

Wielu Greków deklaruje swoją „grecką, wrodzoną, wybitną nieufność i podejrzliwość” do poczynąń władzy, a tym samym niechęć do wszelkich zakazów, czy nakazów. Takie postawy analizować można w kontekście koncepcji zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007). Są to te aspekty autoreprezentacji, których nie znajdziemy w narracjach oficjalnych greckiego państwa narodowego. „Grecki chaos” nie przystaje do norm zachodnich i jest ukrywany na arenie międzynarodowej. Przedstawiciele greckiego rządu nieustannie dążą do osiągnięcia standardów, jakie „panują na Zachodzie”. Stało się to jakby niejako oficjalnym obowiązkiem w momencie podpisania przez Troikę (www.crisis-scape.net) porozumienia w sprawie pomocy finansowej dla Grecji. Część Greków dziwi się takiemu postępowaniu: „Chcą z nas zrobić drugie Niemcy, a przecież tu nie Niemcy, tu Grecja” – podobne opinie słyszałam często od strajkujących.

Grecy przywiązani do rodziny

Wielokrotnie dane mi było usłyszeć, podobne stwierdzenie, „bo dla Greka rodzina jest ważna”, jak też i to, że szczególnie rodzina powinna sobie pomagać w dobie kryzysu. Wśród znajomych mi Greków spotkałam się z opinią, że rodzice, troszcząc się o swoje dzieci, często uważają, że zapewniają tym sobie spokojną przyszłość. Z jedną znajomą udałam się do domu jej chłopaka, który mieszka z rodzicami. Zostałyśmy poczęstowane obiadem. Mojej znajomej zostały także podarowane warzywa i owoce z domowego ogródka. Znajoma podziękowała

22. Podobną opinię wyraża główny bohater powieści Kazantzakisa Grek Zorba (2009) twierdząc wręcz, że słowiańskie kobiety są lepsze od greckich

i w odpowiedzi usłyszała: „Podziękujesz w przyszłości. Kto wie, może będziecie małżeństwem z Jorgosem i wtedy to ty będziesz nam pomagała, jak będziemy już starzy”. Kilka razy spotykałam się z historią, że próbowano zainwestować w domy i mieszkania dla swoich dzieci, ewentualnie rozbudować tak, rodzinne domy by zmieściły się w nim wielopokoleniowe rodziny. Rodzice wysyłają swoje dzieci na studia, pełni nadziei, że uda się im znaleźć dobrą pracę. Na moją sugestię: „Na wyspach jest dużo pracy w turystyce”, usłyszałam, że: „dobra praca to praca za biurkiem, taka w hotelu powinna być jedynie tymczasową pracą. Nie tego szukają Grecy”.

Jedna z moich znajomych nie wypowiadała się w przychylny sposób o swojej rodzinie. Uważała, że „nie pasuje do niej”, że „myśli w sposób zupełnie odmienny niż członkowie jej rodziny”. Zauważyłam jednak, że bardzo często odwiedzała rodziców, którzy (też mieszkali w Atenach), za każdym razem otrzymując od nich zapas jedzenia, ubrania i tym podobnych rzeczy. Prosiła też matkę o pomoc podczas sprzątania mieszkania. Nawet jeśli wygłaszane przez nią opinie nie były przychylne wobec rodziny, to ewidentnie w każdej sytuacji mogła liczyć na jej pomoc i z niej korzystała.

Jedna z osób, z którymi miałam kontakt, mimo, że ma własne, w pełni wyposażone mieszkanie, zawozi swoje pranie do domu rodzinnego oddalonego o 15 km do matki, ponieważ stwierdza „nikt tak nie robi prania, jak moja mama”. Wiele osób, które poznałam, zdecydowało się (w wieku trzydziestu-czterdziestu) powrócić do domu rodziców – często z całą swoją rodziną – z powodu problemów finansowych, utraty pracy, bądź zmniejszenia się zarobków.

Często spotykałam się z opinią ze strony ludzi w wieku 20-30 lat, zarówno moich znajomych jak i przypadkowo spotkanych m.in. w trakcie podróży pociągami, iż: „Moi rodzice mieli więcej szans, bo panowały np. lepsze warunki na podjęcie inwestycji”. Rodzice zdają się podzielać ten pogląd i z większym zaangażowaniem angażują się w pomoc swoim dzieciom szczególnie teraz, w trakcie kryzysu.

Podsumowanie

W swojej pracy starałam się wskazać w wypowiedziach Greków, z którymi weszłam w etnograficzną interakcję, pewne kluczowe aspekty, dla budowania greckich autoreprezentacji. Wiodące były tu narracje dotyczące greckiego kryzysu. Najczęściej też, prędzej czy później, moi rozmówcy odwoływali się także w jakiś sposób do starożytnej Grecji. Oba aspekty są obecne w budowaniu społecznej poetyki greckiego państwa narodowego (Herzfeld 2007). Grecja starożytna to wątek wykorzystywany do udowodnienia wartości Grecji na arenie międzynarodowej, a także jeden z aspektów greckiej tożsamości przez Greków wskazywany. Z kolei Kryzys często jest wykorzystywany do legitymizacji władzy i przemocy przez aparat państwowy, jak choćby podczas tłumienia demonstracji bądź agresywnej postawy wobec imigrantów.

Reprezentacje budowane są najczęściej przez polityków i media. Są one najbardziej powierzchowne, ale zarazem też najbardziej widoczne²³. W autoreprezentacjach dopiero widać jak bardzo społeczeństwo greckie jest różnorodne i dynamiczne.

Grecy, z którymi miałam kontakt, w codziennej retoryce eksponują swoje wady. Wątki te rozpatrywałam w pracy w ramach zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007). Przybysz usłyszysz o aroganckich, leniwych Grekach z ust ich samych, jednakże tylko nieliczni obcokrajowcy – ci, którzy nawiązali relacje zażyłości społecznej w realiach greckiej kultury – mogą zaryzykować używanie tych samych określeń w stosunku do Greków. Uważam, że udało mi się nawiązać tego rodzaju więź, w tych środowiskach, do których dostęp uzyskałam w trakcie wcześniejszych pobytów w Grecji. Wspólne doświadczenia z pracy pozwoliły nam wyjść poza wzajemne postrzeganie siebie w kontekście narodowości (ty – Polka, ja – Grek/Greczynka). Mogę sobie pozwolić na żarty z Greków, tak samo jak moi znajomi z Polaków, i nie dochodzi na tym tle do żadnych konfliktów. Sprawa nie jest oczywista w przypadku nowych znajomości z Aten. Podawałam przykład koleżanki z Holandii. Takie sytuacje są dla mnie dowodem na to,

23. Zauważam, że reprezentacje stworzone przez oficjalną władzę, są „najbardziej widoczne” i często „pretendują do miana jedynej autentycznej reprezentacji” (Bloch 2008: 483).

że często akceptacja badacza przez daną grupę ściśle zależy od długości jego pobytu w terenie, a także od podejmowanych wspólnie praktyk (Geertz 2005: 461-510). Im dłużej i więcej, tym lepiej²⁴.

Zarówno dyskurs na temat kryzysu, jak i ten dotyczący starożytnej Grecji, są wykorzystywane w przemyśle turystycznym. Przestrzeń jest aranżowana przez Greków. Większość biur podróży przygotowuje oferty w swoim programie, przeważnie zamieszczając te atrakcje związane z Grecją starożytną, zapominając o spuściźnie późniejszych epok. Pracownicy przemysłu turystycznego odpowiadają na potrzeby turystów poszukujących w Grecji spełnienia pragnienia doświadczenia autentyczności.

Zauważyłam, iż w wielu przypadkach deklaracje różnią się od praktyk. Rodzina jest bardzo często stawiana na pierwszym miejscu, jednakże z wypowiedzi moich informatorów wynika, że w jej obrębie występują często poważne konflikty, i brak szacunku. Bywa także na odwrót -pomimo deklaracji na swoją „niezależności” od rodziny, przy głębszym wejrzeniu okazywało się, że część znanych mi Greków, „właściwie nie dałaby rady funkcjonować np. z właszcza ekonomicznie, gdyby nie wsparcie członków rodziny.

Swoje badania etnograficzne traktuję nie tyle jako badania powtórne, lecz jako badania wstępne, gdyż pomimo tego, że weszłam powtórnie do „starego” środowiska, to po raz pierwszy weszłam tam tym razem jako badacz-etnolog. Zaczęłam budować siatkę informatorów, poznawać realia życia w Grecji, zapoznawać się z kontekstami historycznymi, a przede wszystkim uczyć się języka greckiego. Natrafiłam na wiele wątków, które w przyszłości zamierzam pogłębić, co wymaga dalszych badań.

24. Eriksen (2009: 35) uważa, że „antropolog powinien zostać w terenie tak długo, aż jego obecność pozostanie uznana za mniej lub bardziej «naturalną» przez stałych mieszkańców”.

Bibliografia

Angrosino M. 2010. *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.

Bastea E. 2000. *The creation of Modern Athens: planning the myth*, New York: Cambridge University Press.

Bloch N. b.r.w. *Prawdziwy dzikus - czyli zgubna wiara w utopię autentyczności* www.post-turysta.pl/arttykul/Prawdziwy-dzikus%E2%80%93czyli-zgubna-wiara-w-utopie-autentycznosci (data dostępu: 19.08.2013).

Bloch N. 2008. *Urodzeni Uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Brekke J., Dalakoglou D., Filippidis Ch., Vradis A. (red.) 2014. *Crisis Scapes. Athens and Beyond*, Athens: www.crisis-scape.net

Clogg R. 1997. *A Concise History of Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.

Damer S. 1988. *Legless in Sfakia: Drinking and Social Practice in Western Crete*, "Journal of Modern Greek Studies" 6: 291-310.

Edwards E. 1996. *Postcards: Greetings from Another World*, w: T. Selwyn (red.), *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*, Chichester, John Wiley & Sons.

Eriksen T.H. 2009. *Małe miejsca, wielkie sprawy*, Warszawa: Volumen.

Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Goody J. 2006. *Kradzież historii*, Warszawa: PWN.

Hammersley M., Atkinson P. 2000. *Metody badań terenowych*, Poznań: Zysk i S-a.

Herzfeld M. 2007. *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kaczmarek Ł. 2013. *Antropologiczna rewizyta terenowa. Etnografia zagrożona systemowo*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2(19): 17-41.

Kazantzakis N. 2009. *Greki Zorba*, Warszawa: MUZA S.A.

Lewis B. 1972. *The emergence of modern Turkey*, London: Oxford University Press.

Polanyi K., 2011. *Wielka transformacja*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Plantzos D. 2011. *Behold the raking geison: the New Acropolis Museum and its context- freearchaeologies*, „Antiquity” 85(328): 613-625.

Plantzos D. 2012. *The glory that was not: embodying the classical in contemporary Greece*, „Studies in Communication & Culture” 3(2): 147-171.

Spivey N. 1998. *Understanding Greek sculpture*. London: Thames and Hudson.

Topolski J. 2003. *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV-XVII wieku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Vradis A., Dalakoglou D. (red.) 2011. *Revolt and Crisis in Greece*, AK Press & Occupied London.

Projekt Athens Scape. Net: www.crisis-scape.net/ (data dostępu: 15.06.2014)

www.youtube.com/watch?v=Oj06RMlo_Cc (data dostępu: 20.09.2014)

Michalina Januszevska

Miasto o dwóch twarzach. Turystyka w Sokółce

Poniższy artykuł dotyczyć będzie turystyki w Sokółce¹ i jej wpływu na zmiany zachodzące w mieście. Do wyboru takiego tematu zainspirowały mnie badania terenowe prowadzone na Podlasiu w kwietniu 2013 roku w ramach laboratorium metodycznego. Podczas słuchania odpowiedzi dotyczących między innymi lokalności, wielokulturowości i tradycji, najbardziej interesowały mnie opowieści o tym, co informatorzy mówili o sprawach, o które nie pytałam. Takim tematem był cud eucharystyczny, który wydarzył się w kościele pod wezwaniem św. Antoniego w 2008 roku. Narracje dotyczące tego zdarzenia pojawiały się w różnych kontekstach. Było widać, że temat cudu jest dla sokółczan wyjątkowo ważny. Najbardziej zaskoczyło mnie to, że oprócz znaczenia religijnego, wydarzenie to odbierane było też jako istotne dla lokalności. Opowiadano o nim jak o „atrakcji turystycznej”, przydającej miastu oryginalności. Z terenu wyjechałam z kołaczącym w głowie pytaniem – dlaczego pielgrzymi są aż tak ważni dla Sokółki?

1. Sokółka to miasto powiatowe położone w województwie podlaskim, nieco ponad 40 km od Białegostoku i około 10 km od granicy z Białorusią. Najważniejszym w ostatnich latach wydarzeniem był tak zwany cud sokólski – na hostii, upuszczonej przez księdza w trakcie mszy w kościele pw. św. Antoniego, po jakimś czasie pojawiła się czerwona plamka wyglądająca jak fragment ludzkiej tkanki. Zdarzenie to miało miejsce w 2008 roku. Przez rok sprawa trzymana była w tajemnicy, toczyły się badania naukowe i kościelne. W 2011 roku cudowna hostia została uroczystie przeniesiona do kaplicy adoracyjnej. Od czasu podania informacji o wydarzeniu do wiadomości publicznej do Sokółki zaczęli przyjeżdżać masowo pielgrzymi. Cud nie jest jeszcze oficjalnie uznany przez papieża, lecz niektórzy wierni po modlitwie przy hostii doświadczają uzdrowień.

Okazja do rozwiania tych wątpliwości pojawiła się wraz z możliwością powrotu do Sokółki w listopadzie 2013. Celem jesiennych badań było dowiedzenie się czegoś więcej o problemie turystyki i jej wpływie na mieszkańców miasta. Podczas wywiadów kwestionariuszowych pytałam o przyjeżdżających do Sokółki turystów, a także o to, czy i w jaki sposób cud – który spowodował natężenie ruchu pielgrzymkowego – zmienił miasto. Najbardziej interesowało mnie, czy masowe przybywanie turystów przynosi sokółczanom jakieś korzyści, na przykład, czy powstają nowe inwestycje, czy mieszkańcy mają okazję do zarobku, czy zwiększyła się popularność Sokółki w świecie. Podczas tygodniowych badań zajmowałam się obserwacją i luźnymi rozmowami z mieszkańcami, przeprowadziłam też wywiady z dziesięcioma osobami. Wszyscy respondenci byli sokółczanami, większość z nich stanowiły kobiety. Do rozmów wybierałam osoby pracujące w miejscach, w których bywają turyści i pielgrzymi. Połowa informatorów to pracownicy sklepów, dwie osoby posługują w parafialnej sali pielgrzyma, pozostałe zatrudnione są w hotelu, muzeum i lokalu gastronomicznym.

Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie wyników moich badań terenowych. Chcę pokazać, jak wzmożony ruch pielgrzymkowo-turystyczny wywołał zmiany zachodzące w mieście. Pisząc, skupię się na perspektywie mieszkańców, ponieważ większość opracowań dotyczących turystyki w Europie koncentruje się na osobach przemieszczających się, pomijając środowisko gospodarzy. Proponowana przeze mnie perspektywa może być więc interesującym uzupełnieniem dyskursu. Przypadek Sokółki jest dobrym materiałem do takich badań, ponieważ ruch pielgrzymkowy dopiero się tam rozwija, można obserwować jego wpływ u początków zmian.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej z nich opisuję turystykę pielgrzymkową w Sokółce – jak nazywani są przyjezdni? Jak zmienia się dzięki nim infrastruktura miasta? Czy zjawisko wiąże się z korzyściami ekonomicznymi? W drugiej części przenoszę się na wyższy poziom i pokazuję, jak zmiany zachodzące w Sokółce wpływają na miasto jako całość.

Miasto turystyczno-pielgrzymkowe

Rozmyślenia dotyczące turystyki pielgrzymkowej w Sokółce warto rozpocząć od zdefiniowania samych pojęć „turystyka” i „pielgrzymowanie”. Według *Słownika języka polskiego* PWN turystyka to „zorganizowane wyjazdy poza miejsce stałego zamieszkania” (<http://sjp.pwn.pl/szukaj/turysta>), natomiast pielgrzym to „człowiek odbywający wędrówkę do miejsca kultu” (<http://sjp.pwn.pl/szukaj/pielgrzym>). W takim rozumieniu podczas wyjazdu turystycznego ważne jest jego zorganizowanie, natomiast podczas pielgrzymowania – cel podróży. Nieco szerszą definicję podaje *Przewodnik pielgrzymkowy*, określający pielgrzymkę jako „wędrówkę wiernych do sanktuariów ze spontaniczną manifestacją pobożności o głębokim znaczeniu religijnym i psychologicznym”, a pielgrzymi (pątnicy) określani są po prostu jako „uczestnicy pielgrzymek” (Szot 1993:7). Jeszcze inne spojrzenie na pielgrzymkę prezentuje *Słownik teologii biblijnej*. Według niego pielgrzymka to „wędrówka wierzących do miejsca uświęconego przez objawienie się bóstwa lub przez działalność założyciela religii, odbywana po to, aby tam modlić się w bardzo szczególnej atmosferze. (...) Pielgrzymka jest (...) szukaniem Boga i spotkaniem się z Nim na płaszczyźnie kulturowej (Świątkiewicz 2005: 117). Ważny jest więc nie tylko cel i przeżycia, ale przede wszystkim wiara i modlitwa. Victor i Edith Turnerowie podkreślają natomiast, że „sercem pielgrzymki jest lud, zwykli wierni, którzy dają «zmaterializowany» wyraz swej religijności (Turner, Turner 2009: IX).

Problem definicji pielgrzymy i turysty widoczny jest także dla sokółczan. Moje pytanie o to, czy jest jakaś różnica między turystami i pielgrzymami, budziło niekiedy zaskoczenie. Dla niektórych informatorów pojęcia te są równoznaczne. Padały takie stwierdzenia jak: „pielgrzym też jest turystą” czy „pielgrzym to mnie kojarzy się z turystą, prawda? (...) Można ich podciągnąć pod wspólny mianownik”. Usłyszałam również stwierdzenie, że wszystkie „osoby z zewnątrz” to turyści. Niekiedy też nazwy „turysta” i „pielgrzym” stosowanie były zamiennie. Oba pojęcia były też łączone w stwierdzeniach takich jak „szlak pielgrzymkowo-turystyczny” czy „specyficzna turystyka pielgrzymkowa”.

W większości przypadków jednak obie kategorie były rozróżniane, przykładowo jedna z informaterek mówiła, że są „turyści turyści” i „nazwijmy to turyści, do kościoła, pielgrzymi bardziej”, „typowi tacy turyści” i „tacy turyści-pielgrzymi”.

Osoby określane jako „pielgrzymi” to najczęściej „wierzący ludzie”, którzy przyjeżdżają „pod kątem cudu”, „żeby się pomodlić” w jakiejś intencji, na przykład „o zdrowie, egzaminy”, proszą o ratunek i łaskę, pragną doświadczenia. Pielgrzymki zwykle są zaplanowane, zorganizowane. Ich celem jest kościół, jeśli zwiedzają okolice – robią to tylko przy okazji. Motywacja osób definiowanych jako pielgrzymi jest religijna: „Na pewno pielgrzymi przyjeżdżają po to, żeby tu coś zobaczyć, przyjeżdżają oni dlatego, że ich tu Pan Jezus zaprasza”. Takie osoby stanowią większość przyjezdnych, zwłaszcza w „sezonie pielgrzymkowym”. Co ciekawe, tylko jedna z pytanych osób wspomniała o pątnikach prawosławnych.

Kategoria pielgrzymów jest, w wypowiedziach respondentów, zróżnicowana. Po pierwsze, dzielą się na indywidualnych i zorganizowanych. W opinii jednej z osób ci indywidualni są bardziej świadomi celu swojej podróży. Po drugie, różna bywa ich motywacja. Część z nich przyjeżdża „w intencjach”, część „po to, bo cudowna rzecz, na zasadzie atrakcja turystyczna”. Po trzecie, można zauważyć różnicę w sposobie przemieszczania się – w większości pielgrzymki są autokarowe, lecz zdarzają się też pielgrzymi-turyści, „wędrownicy”, najczęściej podróżujący samochodem, niekiedy też rowerem. Po czwarte, pielgrzymów dzieli też stosunek do religii – „jedni wierzą, inni się śmieją”. Zdarzają się wśród nich niewierzący, którzy „tylko przyjdą, zdjęcie zrobią, ani przyklękną, ani nic”. Niekiedy bywa jeszcze gorzej: „czasem wygadują takie antykościelne”. Jeden z pątników w sali pielgrzymy mówił wręcz „że to tylko propaganda”.

Warte zauważenia jest to, że „przy kościele wszyscy są pielgrzymami”. Rzeczywiście, w parafialnym sklepie z dewocjonaliami usłyszałam, że „my mówimy na wszystkich, że są pielgrzymami”. W sali pielgrzymy natomiast informatorka zapytana, czy do Sokółki przyjeżdżają turyści, zareagowała bardzo stanowczo: „jeśli chodzi o turystów, to nie wiemy, czy przyjeżdżają. Na pewno przyjeżdżają pielgrzymi do naszego sanktuarium”.

W przeciwieństwie do pielgrzymów, osoby określane jako turyści to ta część przybyszów, których motywacją jest ciekawość. Za „bardziej turystyczne” uważane są wyjazdy rodzinne, które „jadą, gdzie chcą”. Ich podstawowym działaniem jest „zwiedzanie”, o cudzie dowiadują się przy okazji.

Podział na „pielgrzymów” i „turystów” nie zawsze jest ostry. Zdarza się bowiem, że „przy okazji pielgrzymka ma walory turystyczne”, a „niektórzy pielgrzymi są turystami, którzy oprócz tego, że przyjeżdżają się pomodlić, to korzystają z tych paru wolnych dni i zwiedzają”.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że choć niektórzy z informatorów nie dzielą przyjezdnych na „turystów” i „pielgrzymów”, jednak nazewnictwo odgrywa pewną rolę. Oba słowa są odmiennie nacechowane semantycznie. Określenie „turysta” wywołuje obraz osoby podróżującej indywidualnie, kierującej się celami poznawczymi, oddającej się zwiedzaniu. „Pielgrzym” natomiast kojarzy się najczęściej z członkiem zorganizowanej grupy, jest wierzący, celem jego podróży jest kościół, a motywacją chęć modlitwy w świętym miejscu i nadzieja na spełnienie prośb.

Infrastruktura

Victor i Edith Turner piszą, że „najważniejsze sanktuaria działają jak magnes na cały system komunikacji i transportu (...), przyspieszając budowę świętych i świeckich budowli służących zaspokajaniu potrzeb nieprzerwanego strumienia ludzi, który przez nie przepływa” (Turner, Turner 2009: 199). Podobne skupienie na wpływie pielgrzymów na infrastrukturę można zauważyć w innych publikacjach. U Mączaka pojawia się wzmianka o zmianach w miejscu pielgrzymkowym: „ruch pielgrzymi wymaga i tworzy odpowiednie zaplecze handlowe, niekiedy wpływa nawet na ruch budowlany” (Mączak 1984: 107). Suprewicz pokazuje korzyści płynące z turystyki dla lokalnej społeczności – daje zatrudnienie, sprzyja równoważeniu lokalnego rynku pracy, aktywizuje lokalną gospodarkę, w tym emerytów i rencistów, „łagodzi skalę bezrobocia i jego skutki społeczne” (Suprewicz 2005: 249). Panasiuk wylicza natomiast sfery rozwijające się dzięki turystyce, takie jak: noclegi, gastronomia, usługi

przewodniczkę, transport, aktywny wypoczynek, sprzedaż detaliczna. Przypływ zwiedzających ma też wpływ na promocję miejscowości (Panasiuk 2008: 370-371). Stronę gospodarczą podkreśla również Gaj, pisząc o rozporządzeniach dotyczących „rozbudowy ogólnej infrastruktury kraju, wywierającej wpływ na rozwój turystyki (transport, komunikacja, ochrona środowiska); rozwoju bazy turystycznej (...); podejmowania inwestycji turystycznych”. Na poziomie wojewódzkim inwestycje te obejmują między innymi funkcjonowanie informacji turystycznej, działalność wydawniczą i promocyjną (Gaj 2008: 208).

Władysław Gaworecki rozwija tę myśl, pisząc, że turystyka może pełnić funkcję miastotwórczą. Turystyka, zdaniem badacza, powoduje rozwój miejscowości. Powstają nowe zakłady usługowe, nowe drogi, obiekty noclegowe i gastronomiczne, zwiększa się możliwość zarobkowania, miasto stabilizuje się gospodarczo (Gaworecki 2003: 396-398). Stopień zmian zależy od tego, jak wielkie jest zaangażowanie zawodowe ludności w turystykę. Im więcej ludzi zatrudnionych jest w branży turystycznej, tym większa szansa na rozwój miasta. Gaworecki pisze też o miejscowościach zaspokajających religijne potrzeby turystów. Podkreśla, że „warunkiem miastotwórczego działania turystyki na obszarze wspomnianych miast jest ponadregionalny i międzynarodowy zasięg oddziaływania ośrodków religijnych” (Gaworecki 2003: 400).

Czy o tego typu procesach miastotwórczych można mówić w kontekście Sokółki? Zobaczmy, co o procesach modernizacyjnych zachodzących w mieście opowiadają mieszkańcy. Niektórzy z nich nie zauważają żadnych zmian. Na moje pytanie, czy coś się zmieniło, odpowiadają „raczej nie”, mówią: „nic tam nowego w mieście”. To, co się zmienia, nie wiąże się z turystyką, a jest najwyżej „za pieniądze z Unii Europejskiej”. Z nowych sklepów otwarta została tylko „podobnoż chińszczyzna”.

Wątek braku zmian wywołuje wypowiedzi o zaniedbaniu miasta. Pojawiają się głosy, że główna ulica „to rupieciarnia”, a sama Sokółka to „kresowe miasteczko, które niestety wymiera”. Podobno nawet turyści „narzekają, że nie ma atrakcji w Sokółce”. Niektórym doskwiera też „brak działań pod kątem turystyki”.

Większość wypowiedzi dotyczy jednak tego, co w ostatnich latach zmieniło się w mieście. Wbrew opinii malkontentów, w Sokółce powstają nowe obiekty. Najbardziej zauważalne zmiany zachodzą przy kościele. Powstał tam sklep z dewocjonaliami i – w kwietniu 2012 roku – sala dla pielgrzymów, których nie było przed wydarzeniem się cudu. W weekendy pojawiają się też pod kościołem stragany. W czasie, gdy prowadziłam badania, nowością były noclegi „przy kościele, nad toaletami”, mieszczące się w odremontowanym jednym z zabytkowych parafialnych budynków – w „dawnej oborze”. Nowy obiekt mieści „na razie trzynaście osób”, zarządzany jest przez Akcję Katolicką. Zachwalano mi jego wyposażenie – jest tam pralka, łazienka, kuchenka, naczynia, mikrofalówka, wspólny stół. Zauważalne i często wymieniane są też zmiany na terenie kościoła: otoczenie placu „pięknym murem”, budowa szaletu, remont starej plebanii i plan odnowienia innego budynku, powiększenie parkingu, które miało to miejsce „z dziesięć lat temu, a teraz się przydaje”. Zmiany dotyczą także zieleni. Z jednej strony „zasadzono dużo drzewek”, z drugiej jednak – w miejscu rosnących tu niegdyś drzew owocowych posiano trawę. Odnawiana jest także sama świątynia, między innymi nakryto jej dach nową blachą. Remonty w kościele trzeba było jednak przerwać po wydarzeniu się cudu, by przygotować miejsce dla pielgrzymów. Parafianie podkreślają, że przykościelne „obejście się zmieniło na takie korzystniejsze”.

Oprócz terenu przy kościele, zmieniają się w mieście też inne obiekty. Przykładowo Bakunówka, zajazd położony najbliżej świątyni, została rozbudowana, dobudowano łazienki w pokojach, zamontowano windy. Budynek jest też „bardziej zadbane”.

Nowością są też sklepy z pamiątkami. Jeden z nich, przy ulicy Białostockiej, powstał w maju zeszłego roku. Mówi się jednak, że jest źle umiejscowiony, „powinien być między muzeum i kościołem”.

Kolejna zmiana to powstawanie w Sokółce i okolicach kwater prywatnych, oferujących noclegi dla pielgrzymów. Otwarto również „hotel na Zielonym Osiedlu”. Mówi się też o nowych obiektach gastronomicznych. Wymieniane są: „budka z pizzą, zapiekankami, kurczakami”, „coś nowego z salą bankietową” i przeznaczona dla turystów „lodziarnia przy kościele”.

W mieście powstają też centra handlowe i hipermarkety, lecz jest to uzasadniane nie tyle napływem turystów i pielgrzymów, co specyfiką miasta przygranicznego. „Pod turystów” otwiera się za to „restauracje i butiki”, rozwijają się, jak wymienia informator, hotele, pensjonaty, sale dla pielgrzymów, sale konferencyjne, prywatna działalność.

Wspomniana została też nieudana inwestycja – budynek na rogu przykościelnego placu. Został on wykończony pod wynajem, ale nikt nie chce prowadzić w nim działalności ze strachu, że interes nie będzie opłacalny. Podkreślane jest, że oprócz powstawania nowych obiektów, również „dużo się likwiduje”.

Wiele osób pytanych o zmiany w mieście podkreślało, że „miasto zaczyna dbać o wygląd”. Z powodu przyjeżdżających do miasta turystów „może lepiej burmistrz zadbał o porządek, takie chodniki, ulice, żeby to było częściej sprzątane”. Zabrano się też za odrestaurowywanie budynków, naprawę dróg, remontuje się kino, buduje ścieżki rowerowe. Dbą się też o wygląd Sokółki: ulepsza się chodniki, oświetlenie ulic, latem wystawia się kwiaty w donicach, a na święta wywiesza ozdoby.

Zmiany w mieście nie są jednoznacznie wiązane ze wzrostem turystyki. Możliwe, że to przez napływ gości „władze chcą dobrego wizerunku miasta”, bowiem „gdy ktoś przybywa, to jest większa presja na mieszkańców, żeby utrzymać jakiś ład, jakiś porządek”. Według innych jednak „drogi zawsze robią” i wszystkie opisane wyżej zmiany są wynikiem polityki miasta, nie mają żadnego związku z pielgrzymami.

Nie wszystkim sokółczanom podobają się prace modernizacyjne. Bo choć „zmieniło się bardzo dużo”, to dla niektórych nie jest to powód do zadowolenia, a dowód na „takie już na siłę podciągnięcie do tych standardów takich amerykańskich, europejskich”.

Jak widać, napływ turystów i pielgrzymów do Sokółki powoduje zmiany w miejskiej infrastrukturze. Najwięcej nowości widać tam, gdzie przybysze przebywają najczęściej. Szereg zmian zaszedł na terenie należącym do kościoła. Rozwija się też baza noclegowa – powstają kwatery prywatne, a hotele rozbudowują się. Rozrasta się baza gastronomiczna. Na potrzeby pielgrzymów otwiera się sklepy z pamiątkami. Zmienia się też wygląd miasta, lecz nie zawsze łączone

jest to z rozwojem turystyki. Mimo tego można zaryzykować stwierdzenie, że napływ turystów wpływa na procesy miastotwórcze. Nie są to wielkie zmiany, ponieważ na razie tylko niewielka część mieszkańców zaangażowała się zawodowo w obsługę ruchu turystycznego. Ponadregionalny, a wręcz – według deklaracji sokółczan – międzynarodowy zasięg ośrodka pielgrzymkowego pozwala jednak mieć nadzieję na dalszy rozwój.

Korzyści ekonomiczne

Wzmożony ruch turystyczny może przynosić miastu korzyści ekonomiczne. Maron zauważa, że turystyka „wpływa na poziom rozwoju ekonomicznego odwiedzanych, a tym samym przyczynia się do zmiany stylu życia gospodarzy” nie tylko na poziomie gospodarczym, ale też politycznym (Maron 2010: 69). Podobną rzecz zauważa Bowie: „pielgrzymowanie (...) przekształca ekonomię regionów” (Bowie 2008: 257) i Mazur: „turystyka jest bardzo ważnym źródłem dochodów ludności wielu krajów i regionów o szczególnych walorach turystycznych” (Mazur 2008: 58).

Jakie korzyści ekonomiczne, związane z napływem turystów, widzą sokółczanie? Podczas badań, pytając, czy cud zmienił coś w mieście, interesowałam się, czy dzięki niemu możliwy jest zarobek dla mieszkańców. Odpowiedzi były dość zróżnicowane. Większość informatorów podkreślała możliwość rozwoju dla przedsiębiorców, niektórzy dostrzegali korzyści dla parafii i dla miasta. Zmiany te były oceniane w różny sposób.

Zacznijmy od tych osób, które, zdaniem respondentów, korzystają najbardziej. Wśród przedsiębiorców zarabiających na pielgrzymach najczęściej wymienia się trzy grupy – związanych z usługami noclegowymi, gastronomią i sprzedażą pamiątek. Jak mówią respondenci, ta działalność jest „najpotrzebniejsza”.

Wśród miejsc noclegowych najczęściej wymieniana jest Bakunówka, zwana „zajazdem przy kościele”, ośrodek sportu i rekreacji nad zalewem, nowo wybudowany „hotelik parafialny” i hotel Verde. Wzmożony ruch pielgrzymkowy spowodował, że usługi noclegowe oferują również kwatery prywatne i funkcjonujące w okolicy gospodarstwa agroturystyczne. Docierają one do

pielgrzymów zostawiając swoje wizytówki w sklepie z dewocjonaliami, oferują dowóz turystów na miejsce noclegowe. Zorganizowane grupy najczęściej zatrzymują się w Bakunówce, gdzie oprócz zakwaterowania zapewniane jest też śniadanie i obiad. W sezonie pielgrzymkowym grupy muszą rezerwować tam miejsce z trzymiesięcznym wyprzedzeniem.

Jeśli chodzi o usługi gastronomiczne, wspomina się zwykle: karczma Pod Sokołem, Bakunówka, Cichy Kącik, bar na dworcu, gastronomia Matczaka. Podkreślane jest, że miejsca te oferują różne usługi – przykładowo obiady domowe najchętniej jada się w Bakunówce, a w kuchni regionalnej, kresowej, specjalizuje się karczma. Choć większość lokali istnieje od dawna, od pewnego czasu „lepiej funkcjonują”. Większe obroty notowane są zwłaszcza w wakacje. Za korzystających najbardziej uważa się Bakunówkę i karczmę Pod Sokołem, przez to, że są najbliżej kościoła – mówi się wręcz, że tylko „jeden hotel zarabia i karczma”.

Niemal wszyscy informatorzy podkreślają, że zarobić można na pamiątkach. Taka działalność wymaga jednak kreatywności, bo „potrzeba chwili wymaga od sprzedających wymyślania tych pamiątek”. Początkowo suveniry sprzedawano wyłącznie przy kościele, później działalność ta rozprzestrzeniła się – można je kupić nie tylko w parafialnym sklepiku z dewocjonaliami i sali pielgrzyma, ale też w pobliskim kiosku ze zniczami, w muzeum, a także w nowym specjalistycznym lokalu przy Białostockiej i innych sklepikach. Rozwój rynku pamiątkarskiego daje szansę zarobku ludziom prowadzącym własną działalność. Najwięcej pielgrzymów korzysta ze sklepiu przykościelnego, w którym jest najbogatszy wybór pamiątek i w sezonie pielgrzymkowym „czasem do tego sklepiu małego nie ma jak wejść”.

Niektórzy wspominają również o innych formach zarobku związanego z przyjezdnymi, bowiem „każdy widzi w tym biznes”. Przykładowo szwagier jednej z respondentek jest rzeźbiarzem i swoje wyroby sprzedaje w weekendy pod kościołem. W to samo miejsce przywożone jest pieczywo, zwłaszcza regionalne sękacze i mrówkowce oraz lody. Na rozwoju turystyki skorzystał też zapewne fotograf, który „pocztówek naklepał”. Więcej klientów mają lokalne sklepiki z wyrobami tradycyjnymi.

Podstawowym wkładem turystów w rozwój miasta jest to, że „zostawiają pieniądze”. Zarobek nie jest jednak duży, bo „ludzie patrzą na koszty”. Zyski często określane są jako „marne”, bo pielgrzymi są „oszczędni finansowo” i „to nie jest dobry target”. Jak mówią ludzie z branży pamiątkarskiej, „najlepiej schodzą takie groszowe sprawy”, a i to nie zawsze, bo „nie każdy coś kupuje”.

Oprócz zysku dla przedsiębiorców, niektórzy informatorzy podkreślają korzyści dla kościoła. Pieniądze płyną z tego, że „pielgrzymi dają na msze święte” oraz z dochodów parafialnej sali pielgrzyma. Nie są to jednak wielkie kwoty, bo, jak już wspomniałam, „pielgrzymi są biedni”. To, że udaje się przy skromnych dochodach prowadzić remonty, wydaje się zasługą proboszcza, który „jest bardzo sprytny finansowo”. Korzystne dla parafii zmiany wykraczają poza sferę materialną. Mówi się, że obecnie podejmuje się „próby rozruszania parafii” oraz że cud wpływa na pojednanie z prawosławiem. Dzięki pielgrzymom widzi się też w kościele więcej ludzi.

Informatorzy wspominają również o korzyściach, które czerpie dzięki turystom miasto. Niektórzy sokółczanie ich nie dostrzegają, na moje pytanie odpowiadają: „jako miasto, to myślę, że nie”, jednak większość dostrzega, że „pielgrzymki wzbogacają portfele mieszkańców” i „zostawiają pieniądze na rozwój miasta”. Mówiąc o finansach, respondenci porównują Sokółkę do innych miejsc pielgrzymkowych, zarobek jest „nie tak duży jak w Częstochowie czy Licheniu”. Informatorzy dostrzegają w turystyce szansę na rozwój miasta. Narzekają, że władarze „nie widzą, że nie ma innej możliwości jak rozwój turystyki na tym terenie, bo tu nic innego nie może powstać”. Mają nadzieję, że „z czasem miasto zacznie żyć z tych turystów”.

Sokółczanie wiele mówią także o korzyściach niematerialnych, o „zmianach w mentalności”. Od kiedy wydarzył się cud i przyjeżdżają pielgrzymi „mieszkańcy są może lepsi troszkę, uprzejmiejsi może”, miasto jest bardziej „wyciszone”, a sokółczanie zmienili swoje „postępowanie wobec drugiego człowieka”. Miasto zyskało na popularności, co z jednej strony wzbudza poczucie dumy, z drugiej natomiast rozpoznawalność ułatwia prowadzenie biznesu.

Na koniec zobaczmy, jak przemiany zachodzące w mieście oceniają jego mieszkańcy. Moje pytanie powodowało niekiedy zaskoczenie, bo „jak się

z tym jest na co dzień, to to nie jest jakieś łał” i trudno takie zjawisko ocenić. Niektórzy mówią, że cud, związany z napływem pielgrzymów, uważany jest za „przekleństwo dla miasta”, bo kojarzy się z nadzwyczajnością, co budzi opór parafian. Wydarzenie w kościele spowodowało też „polaryzację miasta na wierzących w cud i jego przeciwników”. Pojawiają się też głosy narzekające, że „z zatrudnieniem to tutaj nic nie przybyło”. Nie wszyscy jednak oceniają zjawisko negatywnie. Dla osób starszych popularność miasta jest atrakcją, inni mieszkańcy również „miło przyjmują” turystów, uważają, że „to pozytywne, że ludzie odwiedzają miasto”. Ważne jest oczywiście również to, że „kasa za tym idzie”. Niektórzy informatorzy podchodzą do tematu bardzo optymistycznie, mówiąc: „ja tutaj minusów nie widzę”.

Podsumowując, korzyści ekonomiczne czerpane przez sokółczan z turystyki związane są głównie z usługami gastronomicznymi, noclegowymi i ze sprzedażą pamiątek. Zyskują nie tylko przedsiębiorcy działający w mieście od dawna, lecz także zaradne osoby, wynajmujące turystom prywatne kwatery. Najwięcej korzyści mają lokale położone najbliżej kościoła, bo tam ruch pielgrzymkowy jest największy. Wykorzystują to sprzedawcy rozstawiający tam stragany z rękodziełem, pieczywem i słodyczami. Pewne korzyści czerpie także parafia – pielgrzymi płacą za zamawiane msze, ich obecność motywuje parafian do prężniejszej działalności. Oprócz ekonomicznych, widoczne są też zmiany mentalne. Choć na razie zyski nie są bardzo wysokie, a obecność w mieście pielgrzymów nie zawsze dobrze oceniana, w ruchu turystycznym dostrzegana jest szansa na wzbogacenie się miasta.

Turystyka a przestrzeń miejska

Zobaczmy teraz, jak turystyka może wpływać na miasto jako całość i na jego wizerunek w oczach mieszkańców i przyjezdnych. Zanim przejdę do postawienia związanej z tym problemem tezy, przyjrzyjmy się kilku opracowaniom teoretycznym dotyczącym przestrzeni.

Tim Ederson, pisząc o przestrzeni turystycznej, wymienia dwa jej rodzaje: enklawową i heterogeniczną (Podemski 2005: 71-72). Ta pierwsza występuje,

gdy część miejscowości odcięta jest od reszty i dostosowana wyłącznie do ruchu turystycznego. Stanowi ona samowystarczalny świat. Jej przeciwieństwem jest przestrzeń heterogeniczna:

Turystyka jest tylko jedną z wielu form aktywności, jakie w tej przestrzeni zachodzą. Infrastruktura turystyczna jest wymieszana z małymi lokalnymi firmami i domami prywatnymi. Ta infrastruktura to tanie hotele, małe sklepiki i restauracje, firmy rodzinne. Przestrzeń heterogeniczna jest przeznaczona i używana zarówno przez turystów jak i przez mieszkańców. Prototypem takiej przestrzeni jest rynek, bazar. Charakterystyczną cechą tego typu przestrzeni jest pewien brak ładu, brak regularności, brak kontrolowania estetyki miejsca (Podemski b.r.).

Warte zauważenia jest to, że prototypem przestrzeni heterogenicznej, z którą mamy do czynienia w Sokółce, jest według Edersona rynek.

Rynek lub, szerzej, plac miejski uważany jest przez innego badacza, Bartosza Czarneckiego, za element decydujący o przestrzeni miejskiej. To tam spotykają się mieszkańcy, koncentruje się życie, pełnione są funkcje usługowe i publiczne. Plac pełni funkcje społeczne: informacyjną, symboliczną, ludyczną, estetyczną, rekreacyjną; można tam obserwować wzorce obyczajowe, kontaktować się z innymi. To właśnie na placu znajdują się obiekty najbardziej charakterystyczne dla miasta, uchodzące za jego symbole. Co ważne, rynek najczęściej jest jedynym placem w mieście, dlatego kumulują się tam wszystkie funkcje symboliczne. Dla Białostocczyzny charakterystyczne jest jednak rozproszenie obiektów publicznych w różnych punktach miasta – mamy więc do czynienia z przestrzenią heterogeniczną, gdzie poszczególne elementy są wymieszane. Wewnątrz placu często usytuowany jest park. Takie miasta, o słabej pozycji rynku, są według autora mniej atrakcyjne dla turystów (Czarnecki 2003: 80-91).

Oprócz warstwy urbanizacyjnej ważny jest też społeczny wymiar miasta. Czytanie miasta to więc nie tylko postrzeganie jego struktury, ale też zwrócenie uwagi na recepcję i waloryzację przestrzeni, na to, co podkreśla wyjątkowość i indywidualność miejsca (Załęcki 2003: 134-136). Mariusz Zemło, w artykule dotyczącym społecznego przyporządkowania przestrzeni miejskiej zauważa, że opis form przestrzeni w małym mieście pozwala lepiej poznać społeczność

będącą gospodarzem terenu (Zemło 2003: 164). Być może więc zanalizowanie geograficzne Sokółki pomoże nieco lepiej zrozumieć zmieniającą się sytuację miasta.

Dwa centra

Spójrzmy teraz jak to, o czym mówią badacze, przekłada się na sokólską rzeczywistość. Większość z cech charakterystycznych dla miejskiego placu odpowiada Placowi Kościuszki. Zaspokaja on potrzebę informacyjną – znajduje się tam muzeum oraz Urząd Miejski. Do sfery ludycznej można zaliczyć kino i położony nieopodal placu Sokólski Ośrodek Kultury. Estetyczną rolę wypełnia, charakterystyczny dla podlaskich miasteczek, park usytuowany wewnątrz placu. Rolę miejsca spotkań mieszkańców pełni popularny wśród mieszkańców słup informacyjny. Do sfery symbolicznej przynależy cerkiew pw. Aleksandra Newskiego. Dwie pierzeje placu zajmują lokale handlowe i usługowe. Przestrzeń Placu Kościuszki jest heterogeniczna. Sąsiadują w niej obiekty mające różne znaczenie, a miejsca zwiedzane przez turystów – jak na przykład muzeum czy cerkiew – z przestrzeniami używanymi przez mieszkańców.

Sokólska przestrzeń pozornie pasuje idealnie do opisów. Problem powstaje, gdy przypomnimy sobie, że tak opisywany rynek powinien być jedynym placem w mieście i że to właśnie na nim winno znajdować się to, co podkreśla wyjątkowość i indywidualność miejsca. Od niedawna bowiem turyści przyjeżdżający do Sokółki pytają przede wszystkim o kościół pw. św. Antoniego. Co ciekawe, obiekt ten znajduje się przy drugim dużym placu, znajdującym się, podobnie jak Plac Kościuszki, przy głównej ulicy miasta. Tam też zachodzi większość zmian, opisywanych w poprzednim rozdziale.

Zobaczmy, czy teren przykościelny spełnia kryteria, pozwalające zakwalifikować go jako drugi miejski plac. Świątynia, podobnie jak cerkiew na Placu Kościuszki, pełni funkcję symboliczną. Informacji można zasięgnąć w sali pielgrzymów, znajdującej się przy wejściu na plac. Po drugiej stronie bramy usytuowana jest Księgarnia św. Antoniego, w której można kupić również pamiątki i dewocjalia – pełni ona funkcję podobną do lokali handlowych

na pierwszym z opisywanych placów. Oba miejsca zbliżone są też z punktu widzenia estetycznego – wypełnia je zieleń rosnących tam drzew. Funkcję ludyczną przykościelny plac pełni w weekendy, gdy pojawiają się na nim stragany ze słodyczami. Przestrzeń tego miejsca ma charakter bardziej enklawowy. Wszystkie wspomniane elementy znajdują się w obrębie częściowo ogrodzonego terenu kościelnego. Osoby przebywające tam, to parafianie lub pielgrzymi, a cała aktywność wiąże się w jakimś stopniu z religią.

W oczach przybywających do Sokółki pielgrzymów, to właśnie kościół i jego otoczenie stanowią owo charakterystyczne miejsce, które odróżnia miejscowość od wielu jej podobnych. Można więc postawić tezę, że Sokółka, ze względu na wzmożenie w ostatnich latach ruchu pielgrzymkowo-turystycznego, stała się miastem o dwóch centrach. Jedno z nich powiązane jest ze sferą religijną, drugie – kulturalną. Za reprezentanta pierwszej można uznać środowisko kościelne, zajmujące się przyjmowaniem i obsługą pielgrzymów. W drugim z odwiedzanych przez turystów centrów funkcję informacyjną pełni muzeum. Co ciekawe, obie instytucje wydają się mieć odmienne wizje promocji miasta i w inny sposób prezentują Sokółkę przyjezdnym.

Czarnecki, analizując rolę rynku pisze, że miasto niemające jednego placu, mającego silną pozycję, jest mniej atrakcyjne dla turystów (Czarnecki 2003:91). Wydaje mi się jednak, że Sokółka, posiadająca dwa takie miejsca, staje się przez to szczególnie interesującym miejscem, a przyjrzenie się obu sposobom promowania miasta da nam pełniejszy obraz tamtejszej rzeczywistości.

Dwie wizje

Marta Derek, specjalistka od geografii turystyki pisze, że „dopiero wówczas, gdy danemu miejscu nadane zostanie jakieś znaczenie i ranga, staje się ono atrakcją” (Derek b.r.w.). Zobaczmy teraz, w jaki sposób sokółczanie próbują przydać miastu atrakcyjności turystycznej.

Z jednej strony dobrym sposobem na promocję jest cud eucharystyczny: „przez ten cud to jest promocja miasteczka”. Dzięki temu wydarzeniu do Sokółki ściągają rzesze wiernych. Miasto spopularyzowane zostało w dużej mierze

przez media, które śledzą sytuację na bieżąco, pojawiają się przy okazji rocznic i uzdrowień. Przeprowadza się też wywiady z uleczonymi osobami i kręcone są w kościele filmy. Popularność medialna jest oceniana w różny sposób. Rozpoznawalność miasta w Polsce i na świecie cieszy respondentów: „przez nagłośnienie tego cudu w każdym chyba zakątku Polski wiedzą, że taka Sokółka jest”. Sokółczanie zauważają, że taka działalność dziennikarzy to dobra reklama dla miasta, dzięki której pojawia się coraz więcej turystów. Szczególnie ważna jest obecność w ogólnopolskich mediach, które „mają większą siłę rażenia”. Widoczne są jednak także wady związane z częstą obecnością mediów w Sokółce. Szczególnie krytykowani są redaktorzy, którzy tylko „szukają sensacji” i łatwego zarobku. Dziennikarze czasem nie potrafią zachować się w kościele, zakłócają porządek, zakłamują rzeczywistość i przedstawiają parafię w złym świetle. Niektórych dziwi też obecność w mediach, takich jak na przykład „Fakt”: „cud w Sokółce i ostatnia strona z gołą panią (...) to mnie bynajmniej nie cieszy”.

Z promocją miasta przez cud wiążą się specyficzne pamiątki. Wśród pielgrzymów najpopularniejsze są te „najbardziej związane z Sokółką, z opisem, obrazki, ale też kupują inne dewocjalia”. Lokalni twórcy sprzedają rzeźby – zwłaszcza krzyże i anioły. Wydawane są pocztówki. Podkreślane jest, że najpotrzebniejsze są pamiątki związane z lokalnością, „te dotyczące naszego wydarzenia”, bo „zwykłymi” dewocjaliami „cała Polska zatrzęsiona”.

Ważne jest to, skąd można czerpać w Sokółce informacje. Mieszkańcy powiadamiani są o sprawach związanych z cudem przez księdza w kościele. Dowiadują się tam między innymi o tym, jakie pielgrzymki przybywają do miasta oraz jak toczy się sprawa uznania cudu przez Watykan. Punkt informacyjny dla przyjezdnych „jest w sali pielgrzyma”. Oprócz opowieści o sokólskich wydarzeniach oferowany jest turystom pokaz filmów dotyczących cudów eucharystycznych. Bardzo ważna dla informatorów jest wiarygodność narracji. Ludzie często „mówią nie tak jak było”, „dużo osób bardzo przekręca fakty”. Na przykład jedna z pątniczek z sklepie z dewocjaliami „poprosiła o książeczkę z opisem latającego cudu”. Dlatego parafia wydała „taki informator o cudzie”, „broszurki zaakceptowane przez kurię”. Zawierają one wypowiedzi

osób bezpośrednio zaangażowanych w wydarzenia związane z cudem, dlatego są lepszym źródłem informacji niż „książeczki w gazetach”.

W wizji promocji miasta związanej z cudem nie pozostaje wiele miejsca na informowanie turystów o innych miejscach wartych zobaczenia, znajdujących się w Sokółce i okolicach. Pielgrzymi interesujący się kulturą zazwyczaj dowiadują się, że miasto leży na szlaku tatarskim, a w pobliżu są meczety w Kruszynianach i Bohonikach. Gdy nie zaspokaja to ich ciekawości, odsyłani są do muzeum.

Muzeum Ziemi Sokólskiej wiąże się z drugim sposobem promowania miasta, nastawionym nie na religię, lecz na kulturę. W tym przypadku popularność w mediach jest znacznie mniejsza – interesują się one tylko od czasu do czasu „sprawami gminnymi”. Zdaniem niektórych respondentów przed wydarzeniem się cudu „żadnych takich atrakcji turystycznych nie było”, a w Sokółce „jakichś zabytków większych nie ma”. Turystom kojarzy się tylko „Sokółka cud albo «U Pana Boga za piecem»”. Pierwszy zauważalny wzrost ruchu turystycznego w mieście nastąpił w czasach popularności filmów z serii „U Pana Boga...”². Po wejściu na ekrany tych filmów „nasiliła się turystyka”, zrobiły one „reklamę dla Sokółki, taką dla Sokółki i dla okolic”. Ludzie pytali o miejsca, w których kręcono poszczególne sceny, przyjeżdżali posłuchać podlaskiej gwary. Niestety, po jakimś czasie „temat się wyczerpał, nikt nic nie wymyślił z tym”.

Innym pomysłem na promowanie Sokółki jest wielokulturowość. Informatorzy zachwalają Sokółkę jako „skupisko różnorodnej ludności”. Szczególnie ważny jest tu wątek tatarski. Turyści odwiedzają miasto, podróżując szlakiem tatarskim. Niestety, poza muzeum, nie ma w Sokółce atrakcji z tym związanych. Niekiedy wini się za taki stan rzeczy władze lokalne, które nie protestują, gdy wydarzenia związane z Tatarami przenoszą się z Sokółki do Supraśla. O wielokulturowości wspomina się także w materiałach związanych z cudem – ksiądz opowiadający w jednym z filmów o Sokółce porusza ten temat, szczególnie podkreślając dialog z Tatarami.

Z promowaniem miasta wiążą się też pamiątki. Jeden z przedsiębiorców

4. Daty powstawania kolejnych części trylogii Jacka Bromskiego to: 1998 rok – „U Pana Boga za piecem”, 2007 rok – „U Pana Boga w ogródku”, 2009 rok – „U Pana Boga za miedzą”.

mówi: „stawiam na pamiątki z Sokółki, nieważne czy związane z cudem, czy nie”. Podobnie jak w przypadku suvenirów sprzedawanych przy kościele, również w mieście stawia się na przedmioty związane z lokalnością. W sprzedaży są ikony i wyroby rzemieślnicze miejscowych twórców. Wydawane są też pocztówki autorskiego pomysłu – w planach jest na przykład seria widokówek historycznych oraz z grafikami przedstawiającymi miasto. Można kupić także rzeczy związane z Tatarami oraz pamiątkowe monety, tzw. sokole, wydane z okazji 400-lecia Sokółki.

Sporo kontrowersji budzi sprawa punktu informacyjnego dla turystów: „brakuje takiego miejsca, gdzie by to wszystko poinformować ludzi”. Parę lat temu taki oficjalny punkt informacyjny istniał, ale miasto przestało go dofinansowywać. Teraz, pytając mieszkańców o to, gdzie się znajduje, można usłyszeć różne wersje: „on się chyba znajduje albo w gminie albo w ośrodku kultury”, często wymieniane jest też muzeum. Rzeczywiście, w ostatnim z wymienionych miejsc turyści mogą uzyskać informacje, dostać ulotki dotyczące okolicznych atrakcji, a nawet dowiedzieć się, gdzie można tanio przenocować. Broszury dostępne w muzeum dotyczą między innymi sokólskich Żydów, wielokulturowości, Tatarów, prawosławia. Wydany został też „taki przewodnik po Sokółce”.

Sporna jest też sprawa dofinansowywania turystyki przez miasto. Z jednej strony słyszałam, że jego władze od niedawna zmieniły sposób promocji Sokółki, ponieważ wcześniej skupiano się na sporcie. Z drugiej, pojawiły się głosy, że „miasto nic się nie dokłada do promocji miasta”, a „dział promocji w urzędzie miasta jest jednoosobowy”, bo obcięto „niepotrzebne” etaty. Niektórzy narzekają, że „dla tych biednych turystów to w tym mieście nie ma żadnej oferty, no”, a przecież gdyby było więcej atrakcji, byłoby więcej turystów.

Wspominałam, że zarówno promujący miasto przez cud, jak i ci skupiający się na wielokulturowości wydali w ostatnich latach książeczki informacyjne. Przyjrzyjmy im się bliżej. Parafia pw. św. Antoniego Padewskiego wydała dwie publikacje. Pierwsza z nich to *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce* z 2011 roku, zawierająca „tekst sprawdzony przez ks. kan. Stanisława Gniedziejko, proboszcza parafii” (Gniedziejko 2011: 2). Druga, autorstwa tegoż duchownego, pochodzi z 2012 roku, nosi tytuł *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce. Historia*

i owoce i posiada notę „za pozwoleniem władzy kościelnej, Kuria Metropolitalna Białostocka”. Starsza z publikacji zawiera dokładny opis wydarzeń związanych z cudem eucharystycznym, oficjalne stanowisko kościoła, opis uroczystego przeniesienia cząstki Ciała Pańskiego do specjalnie przygotowanej kaplicy oraz informacje o pielgrzymach przybywających do Sokółki z całego miasta. Nowsza broszura w pewnym stopniu powtarza treści zawarte w poprzedniej. Dodatkowo zawiera opis znaków eucharystycznych w Polsce i na świecie oraz duchowych owoców cudu w Sokółce i związanych z nim uzdrowień. W obu książeczkach znajdują się zdjęcia kościoła, kaplicy, w której przechowuje się cudowną hostię oraz fotografie z uroczystości przeniesienia. Przy końcu każdej z broszur widnieje informacja o porządku nabożeństw w kolegiacie św. Antoniego oraz treść koronki do Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie z adnotacją, że ma ona zezwolenie władzy kościelnej.

Książeczka wydana w 2013 roku przez Fundację Sokółski Fundusz Lokalny nosi tytuł *Sokółka znana i nieznana*. Treści w niej zawarte dotyczą historii miasta, wielokulturowości, sławnych osób związanych z Sokółką. Pojawiają się w niej także ciekawostki oraz informacje dotyczące działalności Fundacji. Zaprezentowane zostały wywiady z lokalną poetką, rzeźbiarzem i redaktorem. Publikacja zawiera wiele zdjęć, przedstawiających Sokółkę i jej mieszkańców, teraz i w przeszłości. Podkreślana jest różnorodność kulturowa miasta i okolic, współistnienie obok siebie katolików, prawosławnych, muzułmanów, Romów, a niegdyś także Żydów. Przypomniane jest, że „przenikają się na tych terenach tradycje i wyznania wielu grup etnicznych, narodowych i religijnych”, a na kulturę wpływają również „elementy litewskie, białoruskie, żydowskie i tatarskie” (Talarczyk 2012: 54).

Dwoiste miasto

Jak wynika z powyższych rozważań napływ turystów i pielgrzymów spowodował podzielenie się miasta na dwie strefy, kreujące na potrzeby przybyszów różny obraz miasta. Odmienne wizje dostrzec można zarówno w wypowiedziach informatorów, jak i w materiałach publikowanych w ostatnich latach w Sokółce.

Wizerunek miasta według pierwszej z koncepcji wiąże się ze sferą religijną. *Axis mundi* stanowi w tym przypadku kościół św. Antoniego, będący swego rodzaju enklawą. Tereny kościelne i bezpośrednio do nich przyległe są samowystarczalne jeśli chodzi o zaspokajanie potrzeb pielgrzymów. Znajduje się tam punkt, gdzie udzielane są informacje – większość z nich dotyczy wydarzenia eucharystycznego, a bardzo niewiele miasta i okolicznych atrakcji turystycznych. Pamiątki sprzedawane w tej przestrzeni, choć są „lokalne”, mają charakter katolicki. Cud popularyzowany jest w mediach, także ogólnopolskich. Wielką wagę przykładą się do rzetelności i wiarygodności przekazów, podkreśla się ich zgodność z zasadami kościelnymi. Sokółka w tej wizji wpisuje się w szeroki krąg miejsc związanych z chrześcijaństwem. Dowodem na wyrwanie jej z kontekstu lokalności i powiązanie z przestrzenią międzynarodową jest obecność pielgrzymów z wielu krajów. Sokółka w tym kontekście przedstawia się jako miasto katolickie, znane w świecie, pretendujące do roli międzynarodowego centrum pielgrzymkowego.

Konkurencyjna koncepcja promocji Sokółki opiera się na innych wartościach. Podkreśla się heterogeniczność – wielokulturowość i wieloreligijność miasta i okolic. Ta wizja zakorzeniona jest silnie w historii i lokalności. Można to zauważyć, przyglądając się pamiątkom sprzedawanym w tej przestrzeni, ulotkom informacyjnym dostępnym w muzeum, przewodnikowi po Sokółce. Silnie zaznacza się obecność Tatarów, co dodaje miastu egzotyki, wpisuje je w krąg kultury orientalnej. Wspominanie o bliskości granicy z Litwą i Białorusią wywołuje skojarzenie z mityzowaną przestrzenią Kresów. Urok lokalności i „małomiasteczkowości” podkreślają filmy z serii „U Pana Boga...”. Sokółka według tej wizji to miasteczko, którego atutem jest lokalna różnorodność, specyficzna atmosfera współistnienia różnych kultur i religii.

Wnioski

Jakie wnioski wysnuć można z powyższych rozważań? Przede wszystkim, wyraźnie widoczne jest to, że wzmożony ruch turystów i pielgrzymów ma wpływ na miasto i jego mieszkańców. Szczególnie zauważalne są korzyści na

poziomie ekonomicznym – większe zyski przynosi działalność gastronomiczna, usługi noclegowe i sprzedaż pamiątek. Dotyczy to zwłaszcza sokółczan, którzy wykazują się przedsiębiorczością i potrafią dostosować do potrzeb przybyszów. To, że zmiany nie są widoczne w całej Sokółce, jak również to, że nie wszyscy są z nich zadowoleni, wynika z faktu, że na razie niewiele osób angażuje się zawodowo w turystykę. Korzyści z turystyki czerpią tylko niektórzy.

Zmiany w infrastrukturze, powodowane napływem przyjezdnych, wpływają nie tylko na wygląd miasta, lecz także na jego postrzeganie. Dość silne rozróżnienie na „pielgrzymów” i „turystów” ma swoje odbicie w dwóch sposobach kreowania wizerunku Sokółki. Dla tych dwóch typów podróżnych dostosowane są dwa centralne place miasta. Taki dwoisty sposób kreacji miasta powoduje, że staje się ono ciekawe dla różnych osób. Swoje potrzeby zaspokoi tam zarówno ciekawy świata, szukający egzotyki turysta, jak i pragnący religijnej atmosfery pielgrzym.

Zauważyć można, że sokólskie postrzeganie turystyki pełne jest dualizmów. Po pierwsze – mamy dwa place, będące społecznymi centrami miasta. Po drugie – są dwa rodzaje przyjezdnych: turyści i pielgrzymi. Po trzecie – mieszkańcy miasta dzielą się na zadowolonych i niezadowolonych. Po czwarte – wzrost ruchu turystycznego jednym się opłaca, innym nie.

Wykreowanie na potrzeby przyjezdnych dwóch centrów jest dowodem na różnorodność wartości ważnych dla sokółczan. Z jednej strony dumą dla miasta jest wielowiekowa tradycja współistnienia obok siebie różnych grup etnicznych i wyznaniowych, z drugiej – silnie zakorzeniona jest religia katolicka. Dwa centra, pełniące podobne funkcje dla turystów o różnych potrzebach, nie stanowią dla siebie konkurencji. Wzajemnie się uzupełniając, dają pełny obraz podlaskiej różnorodności – czerpią zarówno z kultury chrześcijańskiej jak i orientalnej, kresowej.

Dwie twarze Sokółki, odbijające się w turystycznym zwierciadle, tworzą jeden spójny wizerunek – miasta mającego wiele pomysłów na to, jak wypaść korzystnie w oczach przybyszów i jak z ich obecności czerpać korzyści.

Bibliografia

- Bowie F. 2008. *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czarnecki B. 2003. *Rola historycznego rynku miejskiego we współczesnym funkcjonowaniu i strukturze małych miast Białostocczyzny*, w: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl: Collegium Suprasliense.
- Derek M. b.r.w. Anatomia atrakcji – czyli jak stworzyć coś z niczego, <http://post-turysta.pl/artukul/anatomia-atrakcji> (wgląd: 11.05.2014).
- Gaj J. 2008. *Dzieje turystyki w Polsce*, Warszawa: ALMAMER.
- Gajdis T. 2000. *Ziemia zroszona łzami... Sokółka – moje rodzinne miasto, 1939-1947*, Białystok: PRYMAT.
- Gaworecki W. 2003. *Turystyka*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Gniedziejko S. 2011. *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce*, Sokółka-Warszawa: FIDEI.
- Gniedziejko S. 2012. *Eucharystyczne wydarzenie w Sokółce. Historia i owoce*, Sokółka-Warszawa: FIDEI.
- Maron A. 2010. *Turysta a pielgrzym – różnice motywacji poznawczej* w: Z. Kroplewski, A. Panasiuk (red.), *Turystyka religijna*, Szczecin: Wydaw. Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Mazur A. 2008. *Turystyka pielgrzymkowa a turystyka religijna*, w: Z. Kroplewski, A. Panasiuk (red.), *Turystyka religijna*, Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Mączak A. 1984. *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa: Czytelnik.
- Panasiuk A. 2008. *Koncepcja produktu turystyki pielgrzymowej*, w: Z. Kroplewski

ski, A. Panasiuk (red.), *Turystyka religijna*, Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.

Podemski K. 2005. *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Podemski K. b.r.w. *Wyreżyserowana przestrzeń turystyczna*, <http://post-turysta.pl/artukul/Wyrezyserowana-przestrzen-turystyczna> (wgląd: 11.05.2014).

Suprewicz J. 2003. *Socjologia turystyki*, Lublin: Wydawnictwo Akademickie Wyższej Szkoły Społeczno-Przyrodniczej w Lublinie.

Szot A. 1993. *Przewodnik pielgrzymkowy*, Toruń: Baedeker.

Świątkiewicz W. 2005. *Homo peregrinus wobec postmodernistycznej sekularyzacji* w: Z. Glaeser, J. Górecki (red.), *Pielgrzymowanie a integracja*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

Talarczyk M. (red.) 2013. *Sokółka znana i nieznana*, Sokółka: Fundacja Sokółski Fundusz Lokalny.

Turner V., Turner E. 2009. *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Turos L. 2003. *Antropologia turystyki*, Warszawa: Ypsilon.

Załęcki K. 2003. *Społeczny wymiar przestrzeni miasta* w: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl: Collegium Suprasliense.

Zemło M. 2003. *Ramy przestrzeni małego miasta i ich społeczne przyporządkowanie* w: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Przestrzenie*, Supraśl: Collegium Suprasliense.

Źródła internetowe:

<http://sjp.pwn.pl/szukaj/pielgrzym> (wgląd: 11.05.2014).

<http://sjp.pwn.pl/szukaj/turysta> (wgląd: 11.05.2014).

Stanisława Maria Piotrowska

O wspólnym spożywaniu posiłków jako formie budowania i podtrzymywania relacji społecznych na podstawie narracji mieszkańców Poznania i okolic

Jedzenie jest bardzo ważną częścią życia człowieka, spełniając w nim niezwykle istotne funkcje. Nie tylko zaspokaja ono podstawowe potrzeby fizjologiczne (zaspokajanie głodu), ale również potrzeby estetyczne i społeczne. Podczas przeprowadzania w 2014 roku, badań empirycznych na terenie Poznania i okolic, których efektem jest poniższy artykuł, zadałam sobie pytanie: jak budowane są relacje społeczne poprzez spożywanie wspólnych posiłków w domu i poza nim. Przecież posiłek jest często momentem spotkania, okazją do nawiązywania nowych znajomości i podtrzymywania już istniejących. Dzielimy się jedzeniem, konsumujemy je przy wspólnym stole, nierzadko razem je przygotowujemy. Jedzeniu towarzyszy rozmowa i rozrywka, ma więc ono funkcję komunikacyjną. Wszystkie te elementy składają się na pojęcie relacji społecznych.

Jak całe nasze życie, również formy spożywania posiłków podlegają nieustannym zmianom. Następowaly już od czasu przemian społeczeństw, określanych jako łowcy i zbieracze, którzy własnymi rękami zbierali pożywienie i przyrządzali posiłki, by potem spożyć je razem z rodziną, oraz późniejszej rewolucji agrarnej, która oznaczała osiadły tryb życia, rozpoczęcie uprawy roli i hodowli zwierząt. W końcu w społeczeństwach zachodnich nadeszła rewolucja przemysłowa oznaczająca oddzielenie się produkcji od konsumpcji. Jedzenie stało się wówczas niezwykle istotnym elementem wymiany, jego produkcja została zmechanizowana, częściowo przeniosła się do fabryk. Kobiety, które wcześniej przygotowywały posiłki dla rodzin, musiały coraz częściej podejmo-

wać się pracy poza domem, zmienił się więc styl życia miejskich rodzin. Nie miały one już ani czasu, ani możliwości samodzielnie produkować pożywienia. Konsumowano więc produkty gotowe, dostępne w supermarkecie. W efekcie zmieniły się również wzory spożywania i przygotowywania pokarmów: po pierwsze bardzo często posiłki przygotowywało się z półproduktów, po drugie coraz rzadziej jadano wspólnie posiłki. Były to już tylko wspólne kolacje oraz weekendowe i świąteczne posiłki często konsumowane już nie w domu, a poza nim: na przykład w zdobywających ogromną popularność lokalach gastronomicznych typu fast food. Takie restauracje pozwalały i pozwalają nadal w szybkim czasie zjeść posiłek w drodze do pracy, w przerwie na lunch i tak dalej (Szczepański et al. 2010: 151-159).

Według wielu badaczy pojawienie się jedzenia typu *fast food* przyczynia się do rozpadu więzi rodzinnych. Coraz więcej posiłków spożywanych jest albo w tego typu restauracjach, albo przed telewizorem, czy dzisiaj również przed komputerem. To z kolei utrudnia komunikację, jaka zwykła niegdyś towarzyszyć wspólnym posiłkom (Stoličná 2010: 12; Ritzer 1997: 228-230). Zjawiska te są efektem globalizacji, która wyraża się między innymi poprzez zintensyfikowanie doznań, wrażeń i przyspieszenie tempa życia. Mimo, że rozwój Internetu, telefonii komórkowej, środków komunikacji (takich jak samoloty, pociągi, samochody) ułatwia komunikację w przestrzeni i w czasie, to jednak z drugiej strony badacze zauważają kryzys relacji, zubożenie ich jakości i treści. Według Piotra Sztompki (2009: 44-47) tak duże rozszerzenie sieci kontaktów sprawia, że na pojedyncze relacje poświęca się coraz mniej czasu i uwagi, a to może powodować samotność. Według Zygmunta Baumana (2008) liczy się tylko „teraz”, w kontekście utrzymywania relacji coraz mniej patrzy się w przyszłość. Związki międzyludzkie przyrównuje się do materialnych przedmiotów konsumpcji, których używa się tylko chwilę, po czym gdy zaczynają sprawiać problemy, wyrzuca się lub reklamuje. Wskutek tego następuje „słabnięcie i uwiąd, rozpad i rozbicie więzi międzyludzkich, wspólnot i związków partnerskich. Zobowiązania «do grobowej deski» zmieniają się w umowy «na czas określony poczuciem satysfakcji»” (Bauman 2008: 123).

Chcąc przeanalizować powyższy problem, wyłoniony podczas studiowania literatury tematu i prowadzenia pierwszych wywiadów, postanowiłam dowiedzieć się jakie znaczenie dla moich rozmówców mają wspólne posiłki? Co wpływa na wybór miejsca i formy posiłku oraz jak konkretnie wygląda ich spożywanie? Głównym źródłem do analizy i refleksji są narracje uzyskane przez wywiady swobodne oraz częściowo ustrukturyzowane, które przeprowadzałam z mieszkankami Poznania i przedmieść (Puszczykowo, Mosina), od grudnia 2013 roku do maja 2014 roku. Przez te sześć miesięcy rozmawiałam z dwunastoma kobietami, w wieku od 22 do 35 lat¹. Część z nich to studentki, część to osoby pracujące na stałe lub dorywczo, samotne lub w związkach, posiadające własne rodziny i dzieci. Taki zróżnicowany dobór respondentek oraz miejsca badań (duże miasto: Poznań oraz małe miejscowości: Puszczykowo i Mosina) umożliwił mi wgląd w różne konteksty i formy konsumpcji posiłków. Przeprowadzenie wywiadów pogłębionych pozwoliło mi nie tylko dowiedzieć się w bezpośrednich rozmowach, jakie znaczenie dla moich rozmówczyń mają wspólne posiłki, ale także na konkretnych przykładach rozpoznać różne czynniki wpływające na formę spożywania posiłków. Taka forma badań nie da oczywiście odpowiedzi na pytanie o to, jak w dużej skali następują przemiany form komensalizmu² czy też jak komensalizm będzie wyglądał w przyszłości. Pozwoli jednak na weryfikację tez stawianych przez socjologów, filozofów i innych badaczy społecznych, mówiących o kryzysie relacji międzyludzkich.

Należy również zauważyć, że w badanej przeze mnie przestrzeni, moi rozmówcy nie polują i nie uprawiają własnoręcznie spożywanych później produktów, ale kupują je w supermarkecie lub na miejskim targu. Dzisiaj nie mamy też w Polsce do czynienia z deficytem żywnościowym, jak to było za czasów PRL-u. Na ulicach Poznania, jak i większości miast w Polsce, pojawiła się natomiast ogromna liczba lokali gastronomicznych serwujących najrozmaitsze dania. W Internecie, który odgrywa coraz istotniejszą rolę w życiu większości z nas,

1. W celu zachowania anonimowości moich współrozmówców, wszystkie imiona użyte w niniejszej pracy zostały zmienione.

2. Pojęcie komensalizm pochodzące od łacińskiego słowa *commensalis*, oznacza współbiednictwo, jest pojęciem przeniesionym z ekologii na grunt nauk społecznych (Szczepański, Śliz 2012: 48).

istnieje już mnóstwo blogów kulinarnych, w telewizji spotkać można specjalne programy czy całe stacje telewizyjne poświęcone gotowaniu, a półki działów kulinarnych w księgarniach dosłownie pękają w szwach. W przemianach form spożywania posiłków badacze upatrują przyczyny rozpadu i rozbicia więzi międzyludzkich. Nie kwestionując faktu, że w wielu sferach życia zaobserwować można kryzys relacji międzyludzkich, czego obrazem może być chociażby sytuacja instytucji rodziny w społeczeństwach Zachodnich (por. Burszta, Kuligowski 2005: 55-56), zadaję sobie jednak pytanie: czy faktycznie zmiany form spożywania posiłków oznaczają rozpad tych relacji, czy może jedynie ich przewartościowanie i postawienie w nowym kontekście?

Kwestia jedzenia w wybranych podejściach antropologicznych

Wcześni badacze kultury często skupiali się na bardzo konkretnym opisie składników jedzenia oraz przyrządzanych z nich potraw. Bardzo często jedzenie, z którym spotykali się u studiowanych przez nich społeczności, mocno różniło się od ich rodzimego pożywienia, co dodatkowo przykuwało ich uwagę. Jednak badacze szybko dostrzegli, że jedzeniu towarzyszą liczne zjawiska społeczne o symbolicznym znaczeniu. I tak przedmiotem badań stały się rytualne uczty, jak choćby potlach wśród Indian Ameryki Północnej (zob. Harris 1985: 112-117; Mauss 1973: 211-415; Godelier 2010: 71-98), które charakteryzowały się niezwykłą wystawnością i bogactwem, towarzyszyło im również celowe niszczenie i rozdawanie dóbr materialnych. Działania te miały wpływ na przyjmowany przez nich status społeczny. Im wystawniejsza uczta, im więcej zniszczonych lub rozdanych dóbr, tym wyższy status społeczny. Jedzenie i wspólne ucztowanie połączone z wymianą dóbr może być przyczynkiem do zacieśniania więzi międzyludzkich. Badacze podkreślali powszechność tego zjawiska, także i dzisiaj zaobserwować można uczty stanowiące wyznacznik prestiżu społecznego i przyczyniającego się do nawiązywania i podtrzymywania relacji społecznych. Są to między innymi wystawne wesela i ceremonie ślubne, chrzciny i inne towarzyszące ważnym wydarzeniom życiowym oraz świętom roku obrzędowego (Szczepański, Śliz 2012: 46-50).

Kwestią ucztowania zajmował się również Pierre Bourdieu, według którego smak i gust jako elementy kapitału kulturowego, ekonomicznego i symbolicznego wpływają na rodzaj spożywanych pokarmów oraz na formy w jakich się to odbywa (Bourdieu 2005: 460-474). Konsumpcja, mimo przemian w stylach życia nadal, a być może w czasach nam współczesnych w sposób szczególny, jest wyznacznikiem prestiżu i zajmowanej pozycji społecznej.

Przyjmowanie określonej formy konsumpcji, może być sposobem na odróżnienie „swoich” od „obcych”, na przykład niektóre pokarmy mogą stać się wyznacznikiem etniczności. I tak mamy do czynienia z kuchnią narodową, etniczną czy regionalną. Przykładem mogą być też tabu pokarmowe, chociażby spożywanie koszernych potraw przez Żydów, co odróżnia ich od innych grup, plemion, narodów spożywających pokarmy „nieczyste” (Douglas 2007: 348-361). Nie sposób omówić w tym miejscu całego dotychczasowego dorobku antropologii jedzenia, skupię się więc na kilku kluczowych koncepcjach, które posłużyły mi do dalszej analizy zebranego materiału empirycznego.

„Odszyfrowanie posiłku” w koncepcji Mary Douglas

Jedną z badaczek, która zajmowała się analizowaniem zjawiska wspólnego spożywania posiłków i sposobu ich postrzegania była Mary Douglas (2007), autorka artykułu „Odszyfrowywanie posiłku”. Tekst ten jest w pewnym stopniu odpowiedzią na koncepcję trójkąta kulinarnego Lévi-Straussa (1972: 71-80). Francuski antropolog wychwycił podobieństwo struktur językowych i kulinarnych, analizując zwyczaje kulinarne krajów europejskich oraz pozaeuropejskich, szczególnie mity genezyjskie Indian Ameryki Południowej. Stwierdza, że posiadanie języka, jak i spożywanie oraz wcześniejsze przygotowywanie posiłków jest cechą uniwersalną wszystkich społeczności ludzkich. System kulinarny przyrównał do dychotomicznego podziału na samogłoski i spółgłoski w języku. Opracował w ten sposób trójkątne pole semantyczne oparte na opozycjach binarnych, które miało obrazować przejście człowieka od natury do kultury.

Według Douglas koncepcja Lévi-Straussa wykazuje dwa podstawowe błędy. Po pierwsze w punkcie wyjścia stara się on znaleźć uniwersalne zasady, według których nadaje się znaczenia jedzeniu. Po drugie posługuje się analizą binarną, nie rewidując jej relatywnej wartości poznawczej, czyli nie sprawdzając tego, na ile przydatna jest w praktyce. Douglas postuluje więc by „zejść na ziemię” (2007: 336), tam jest odpowiedź na postawione przez nią pytanie: „jeśli jedzenie jest kodem, to gdzie jest zakodowana wiadomość?”. Zakres badań należy więc skierować na mikrorelacje społeczne, które utrzymują i konstytuują system klasyfikacji posiłków. Zagadnienia badań empirycznych dotyczących kultury kulinarnej, powinny obejmować takie tematy jak: analiza konkretnych jadłospisów, tego w jakiej kolejności są spożywane posiłki, o jakich porach, w jakiej kolejności podawane są dania i z czego się składają. Już przyglądając się tylko tym tematom można zauważyć, że system klasyfikacji posiłków to kwestia umowna, często trudno jest zdefiniować jednoznaczne granice między nimi. Trzeba zastanowić się nad tym co rozumie się w danym kontekście poprzez definicję posiłku. Ja przyjmuję, że są to wszelkie napoje i potrawy spożywane przez moje rozmówczynie w ciągu dnia, a dokładnie pytałam o śniadania, drugie śniadania, przekąski, które to kategorie zawierają wszelkie drobniejsze posiłki, obiady oraz kolacje, poza tym charakter posiłku nadałam również wszelkim sytuacjom, którym towarzyszyła konsumpcja pokarmów, o których opowiadały mi moje rozmówczynie, to jest wyjścia do pubów i konsumpcja napojów alkoholowych, wyjścia do kawiarni na kawę lub herbatę i tym podobne.

Istotny jest również kontekst społeczny posiłku, to znaczy: kto w nim uczestniczy, jakie potrawy je się przy jakich okazjach (święta religijne, uroczystości rodzinne). To, co według mnie niezwykle ważne w rozważaniach Mary Douglas, to akcentowanie roli wspólnych posiłków w tworzeniu relacji i więzi między jego uczestnikami. Rodzaj tych więzi i relacji jest według niej zależny od charakteru posiłku. Najmocniejsze więzi towarzyszą posiłkom spożywany w rodzinie, jednak są one wewnętrznie zróżnicowane. Istotne jest więc to kto nakłada potrawy, w jakiej kolejności, w jaki sposób dzielone jest jedzenie (kto otrzymuje najlepsze lub największe części). A także to, kto nakrywa do stołu, a kto sprząta, czy są ustalone miejsca przy rodzinnym stole i to jak sadzani są

przy nim goście. Ukazuje też, że posiłki spożywane są w ramach pewnych cykli: dziennych, dobowych i rocznych. I każdy z nich posiada swoje najważniejsze punkty. W ciągu dnia najistotniejszy jest obiad, na który podaje się najwięcej jedzenia, w ciągu tygodnia wyróżnia się obiad niedzielny, bardzo uroczysty, a w tradycji chrześcijańskiej mający często charakter na poły religijny. W ciągu roku wyróżniają się natomiast posiłki towarzyszące świętom i uroczystościom rodzinnym. Towarzyszy im szczególnie wzmożona konsumpcja, poprzedzona wcześniejszymi, często bardzo długimi, przygotowaniami.

Komunia i komunikacja w „doświadczeniu turystycznym”

Ciekawą koncepcję, poruszającą zagadnienie komunikowania się podczas spożywania wspólnych posiłków, rozwija Anna Wieczorkiewicz w książce „Apetyt turysty” (2012). W pracy tej, w całości poświęconej „doświadczeniu turystycznemu”, zajmuje się kwestią jedzenia, która jest jego ważnym składnikiem. Wieczorkiewicz powtarzając za Pasi Falkiem (1994), stwierdza: „jedzenie może działać jako tekst do interpretacji i jedzenie można obrócić w retorykę” (2012: 299). Analizuje ona zatem jedzenie, podobnie jak Lévi-Strauss i Douglas, w kontekście mowy. Punktem wyjścia jest klasyfikacja o charakterze historycznym, której głównymi wyznacznikami są ramy czasowe i przestrzenne posiłku oraz zażyłość między konsumującymi. I tak kolejno wyróżnia rytualne ucztowanie, posiłki rodzinne i spożywane z przyjaciółmi (w domu, oraz poza nim) oraz wszystkie te posiłki spożywane w pośpiechu, z powodu braku dostatecznej ilości czasu (w szkole, pracy, fast-foody itp.).

Stworzony w ten sposób model ukazuje następujące przemiany współczesnego komensalizmu. Posiłki spożywane są w zależności od rytmu dnia: ilości pracy, zajęć w szkole itp. Ludzie jedzą w różnych miejscach i o różnych porach. „Czas i przestrzeń przestają być głównymi czynnikami nadającymi strukturę społecznej organizacji posiłku” (2012: 300). Co więcej narażona została również funkcja integrująca jaką pełniły posiłki. Coraz więcej z nich przyjęło silnie zindywidualizowaną formę, czemu towarzyszyć ma „zamykanie ciała” (2012: 301), które wcześniej przyjmowało formę o wiele bardziej otwartą.

To społeczność i jej struktura określały gust i sposób spożywania pokarmów, dzisiaj są to sprawy określane w znacznej mierze jako indywidualne wybory i subiektywne odczucia. To jednostka, mając możliwość kontrolowania własnego ciała, decyduje o tym, co będzie jadła, a czego nie. „Zamykanie ciała” oznacza więc przekazanie jednostce kontroli nad wyznaczaniem granic swojego ciała – swoich gustów i wyborów kulinarnych.

Zindywidualizowany został sposób jedzenia, ale też język. Według autorki słowa i rozmowa zdominowały wspólny posiłek. Wspólnotowy wymiar uczto-
wania, polegający na tym, że w czasie dzielenia posiłku między biesiadnikami wytwarzała się pewna więź, zostaje przeniesiony na wyższą płaszczyznę oralności – na rozmowę. Z tego punktu widzenia lunch istnieje po to, by załatwić interesy służbowe, a kolacja we dwoje, by załatwić interesy prywatne. (2012: 302).

Nastąpiło więc przejście od komunii do komunikacji, gdzie komunia to szczególnie więzi łączące współbiesiadników konsumujących posiłek, ale też biorących udział w jego przygotowaniu, czemu często towarzyszy rytualna otoczka. Dlatego też podróżników biorących udział we wspólnej konsumpcji z „tubylcami”, Anna Wieczorkiewicz interpretuje jako próbę poszukiwania zagubionych „czystych” relacji z drugim człowiekiem. Jednak mimo, że towarzyszą oni w konsumpcji lokalnych pokarmów, nadal poruszają się w kategoriach nabytych w trakcie enkulturacji. Kulinarne okulary kulturowe podróżnika sprawiają, że jest on „indywidualistą w określonych granicach” (Wieczorkiewicz 2012: 303). Oznacza to między innymi, że niektóre nowo spotkane potrawy są dla niego nie do zaakceptowania i określane w kategoriach potraw niejadalnych lub obrzydliwych. Smak jest więc kwestią subiektywną jedynie do pewnego stopnia i zawsze kształtuje się na bazie określonego kontekstu kulturowego.

Choć koncepcja ta w pewien sposób esencjalizuje problem wspólnych posiłków na przykład pomijając fakt, że ludzie od wieków spotykali się by załatwiać interesy, ciekawą refleksją jest według mnie ukazanie podróżniczych uczt z „tubylcami”, jako formy poszukiwania, zagubionych gdzieś, bliskich relacji z drugim człowiekiem.

Pożywienie w obliczu przemian na wsiach pogranicza polsko-białoruskiego

Przemiany w sposobie spożywania posiłków, a więc również w formie praktykowania relacji społecznych na przykładzie wsi pogranicza polsko-białoruskiego, opisała Justyna Straczuk w książce „Cmentarz i stół” (2006). Jedzenie ma według niej funkcje integrujące i różnicujące, zarówno na polu ekonomicznym, jak i demograficznym, wiekowym, płciowym czy klasowym. Jak zauważa komensalizm wiejski ściśle łączy się z etosem chłopskim przełomu XIX i XX wieku, który oparty jest na wzajemnie powiązanych ze sobą wartościach. Są to: praca i ziemia (wspólna praca całej rodziny w ramach gospodarstwa, które tworzyło rodzaj samowystarczalnego przedsiębiorstwa produkcyjnego, wpływała na zacieśnienie się więzi między jej członkami), bieda (charakterystyczne w wiejskim życiu były pojawiające się co jakiś czas okresy biedy i głodu, w związku z tym istotny był sprawiedliwy podział jedzenia, który stanowił o jedności rodziny), rodzina i wspólnota sąsiedzka oraz religia (istniał wyraźny podział na czas świąteczny, najczęściej towarzyszący świętom religijnym oraz czas zwyczajny). Funkcjonuje on nadal w kręgach starszego pokolenia, natomiast pokolenie powojenne unaocznia już konkretne zmiany w tym zakresie (2006: 170-177).

Jedzenie wspólnych posiłków było jednym z głównych punktów codziennego życia rodzin na wsi, ale pełniły istotną rolę nie tylko w utrzymywaniu więzi rodzinnych. Wymiana jedzenia pomaga w nawiązywaniu i podtrzymywaniu relacji sąsiedzkich, chociażby poprzez kulinarne podarunki dla nowych sąsiadów lub ich zacieśnianiu poprzez dzielenie się mięsem z uboju z najbliższymi sąsiadami (2006: 207). Więzi sąsiedzkie często przyjmowały charakter rodzinny, poszczególne rodziny nawiązywały bliższe, pararodzinne kontakty na wiele pokoleń (2006: 211).

Momentem zacieśniania tych więzi były święta doroczne i rodzinne jak na przykład chrzciny lub wesela, które często przyjmowały formę imprez składkowych. Dzieje się to również przez „darzenie się”, czyli bezpośrednie podarunki z jedzenia, ofiarowywane na przykład młodej matce po urodzeniu dziecka, lub dawny zwyczaj obdarowywania jedzeniem dzieci przez ich rodziców chrzest-

nych przy okazji większych świąt, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, urodziny lub Pierwsza Komunia Święta. To zjawisko Straczuk analizuje przez pryzmat koncepcji daru Marcela Maussa (1973). Relacje oparte na darze mają charakter trwały, przyjęcie daru zobowiązuje do jego odwzajemnienia, odmowa przyjęcia – wypowiedzenie wojny. Dodatkowo dary te, podobnie jak w potlachu, pomagały przetrwać biednym, a bogatszym zyskać prestiż (2006: 213).

Komensalizm etosu chłopskiego został poddany zmianom wynikającym ze zmiany stylu życia, rozwinięcia się nowych technologii oraz wielu innych czynników. Wraz z zaspokojeniem deficytów żywnościowych konsumpcja stała się o wiele bardziej urozmaicona i obfita. Jednocześnie coraz mocniej przechodzi w sferę prywatną, dochodzi więc do „społecznej izolacji” i podobnie jak w koncepcji Wieczorkiewicz, według której następuje zamykanie się ciała, w tym przypadku Straczuk pisze o „zamykaniu się w kręgu rodzinnym i najbliższych znajomych” (2006: 243). Przejawia się to coraz mniejszą popularnością wspomnianych imprez składkowych, ponieważ w momencie, gdy wartość ekonomiczna pożywienia straciła na znaczeniu: „życie grupowe przestało przez to być na tyle atrakcyjne i pożyteczne, by mobilizować ludzi do ścisłej współpracy i ożywionych kontaktów” (2006: 216). Zanika też część wiejskich zwyczajów kulinarnych, jak na przykład domowe pieczenie chleba, a coraz rzadziej spotykane akty „darzenia się” wskazują na osłabienie więzi rodzinno-sąsiedzkich na wsiach.

Badania oraz późniejsza analiza przeprowadzone przez Straczuk po raz kolejny pokazują, że jedzenie jest obrazem struktury społecznej. W sytuacji pogranicza, gdzie występuje kilka wyznań są one traktowane na równi ze sobą. Mieszkańcy wsi są więc do dzisiaj, bardziej lub mniej aktywnymi uczestnikami dwóch tradycji kulturowych – w tym tradycji kulinarnych. Mimo to, w niektórych sytuacjach mogą stać się narzędziem, za pomocą którego, kształtuje się tożsamość mieszkańców: „stają się one wówczas narzędziem potwierdzania i podtrzymywania podziałów i wzajemnej izolacji, nie zaś odwrotnie: nie tworzą tych podziałów same z siebie” (Straczuk 2006: 244). Analiza wiejskiego komensalizmu pozwala również dojrzeć przemiany społeczne, które zachodzą wraz z przebiegiem kolejnych lat, w tym przemian więzi społecznych.

Wybór omówionych powyżej tekstów nie jest przypadkowy. Z każdego z nich wyciągnęłam wątki, które uformowały moje podejście badawcze i sposób analizy. Za Douglas ukierunkowuję się na mikrorelacje społeczne, nie starałam się stworzyć metateorii wyjaśniającej na przykład przyczyny „kryzysu relacji międzyludzkich” lub jego braku, chciałam natomiast dowiedzieć się co o tym rzekomym kryzysie myślą ludzie, jak miałyby się on przejawiać w ich codziennym życiu, na przykładzie przemian w formach spożywania posiłków. Idąc śladem jej rozważań postanowiłam dowiedzieć się, w jaki sposób moi rozmówcy spożywają posiłki i do których z nich przykładają największą uwagę. Podejście proponowane przez Wieczorkiewicz kładzie nacisk na wagę rozmowy przy wspólnych posiłkach. W wywiadach pytałam czy wspólnym posiłkom towarzyszy rozmowa, jeśli tak to czego ona dotyczy i jak przebiega. Badania przeprowadzone przez Straczuk były dla mnie przykładem tego, jak można przeprowadzać badania etnograficzne nad jedzeniem „w terenie”. Ukazała ona przemiany w wiejskim komesaliźmie na przestrzeni ostatnich lat. Niektóre z pojawiających się tam wątków, ukazały się również podczas moich badań, co dało mi okazję do przeprowadzenia istotnych porównań.

Znaczenia nadawane posiłkom oraz formy ich spożywania w relacjach mieszkańców Poznania i okolic

Harmonogramy posiłków moich rozmówczyń są w większości bardzo skomplikowane i nieregularne, różnią się między sobą każdego dnia. Jadają one o rozmaitych porach i w różnych miejscach, ponieważ schematy te są poddane wielu modyfikacjom w zależności o okoliczności, nieraz nieprzewidzianych:

To zależy od dnia. W dni wolne staramy się jeść razem, tak przy stole. Ale nie zawsze się to udaje, w weekendy lubimy pospać, dzieci wstają jedno wcześniej, drugie później, śniadanie zwykle się rozłazi. Obiad zazwyczaj jemy razem. W tygodniu, kiedy pracujemy tylko czasami jemy razem posiłek. Choć rzadko całkiem samotnie, czyli w parach albo jakoś tak często. Najczęściej siadamy przy stole, ale zdarza się, że i na kanapie. Ostatnio lubię wieczorem sobie w rogu usiąść, zawinąć kocem i zjeść coś dobrego. (Ela, 32 lata, pracowniczka korporacji)

W istocie jest tak, jak zauważyła Wieczorkiewicz, że sposób spożywania posiłków jest zależny od rozkładu dnia, rodzaju pracy (czy jej czas jest normowany, czy elastyczny), miejsca pracy, studiów, miejsca zamieszkania i oddalenia od niego. Zauważyłam jednakże, że w miarę możliwości starają się one mimo wszystko przestrzegać określonych przez siebie zasad, czy to dietetycznych, czy dotyczących samej zasady spożywania codziennych wspólnych posiłków.

O sposobie spożywania posiłków decydują więc m.in. przyjęte reżimy dietetyczne. Jak u Oli i mamy Marii, u których brak zwyczaju jedzenia kolacji wyłącza je z tych posiłków; u Jadzi, w której domu obiad zawsze serwowany jest o godzinie dwunastej, ponieważ jej ojciec ze względów zdrowotnych musi jeść o tej właśnie porze; w domu Agaty, gdzie czasami jada się osobne kolacje, ponieważ ze względów zdrowotnych, domownicy nie chcą czekać z wieczornymi posiłkami do późna, aż ostatni z nich skończy pracę. Zjawisko to faktycznie może być symptomem procesu określonego przez Wieczorkiewicz jako „zamykanie ciała”, w którym sposoby jedzenia przechodzą w mocno zindywidualizowaną formę. Często w domach spotkać można osobę, która w sposób szczególny koordynuje wspólne posiłki, w momencie kiedy ona „zawiedzie” i zmieni nawyki żywieniowe – załamuje się również system wspólnych posiłków:

U mnie dotychczas jedliśmy razem kolacje, ale teraz moja mama stara się nie jeść kolacji. I to zepsuło system! Bo jeżeli ona nie je to nie uszykuje, nie powie „ej no to robimy, Marysia przynieś to, szykujemy” itd. Ja też teraz albo jem albo nie jem, także to też jest takie, no. (S: Czyli to ona koordynowała?) Tak strażniczką domowego ogniska jest mama. (Maria, 23 lata, studentka i urzędniczka państwowa)

Indywidualizm gustów kulinarnych jest jednak do pewnego stopnia ograniczony. Mimo, że wiele z moich rozmówczyń poprzez książki, prasę i blogi oraz odwiedziny w restauracjach, poszukuje nowych smaków, które będą im odpowiadały, to podczas jedzenia w domu nieraz muszą się jednak dostosować do gustu swoich partnerów, mężów, dzieci lub rodziców.

Na to w jakiej formie i z kim spożywany jest posiłek, wpływa też wygoda i poczucie komfortu, jakie konsumujący chcą czuć podczas jedzenia. Dlatego czasami moje rozmówczynie wolą zjeść posiłek same, na przykład jeśli się

spieszą lub jedzą potrawy, których spożywanie jest według nich nieestetyczne, są zmęczone, nie mają ochoty rozmawiać i chcą побыć same. Z tego względu również zdarza się, że posiłki w domu jadają, nie przy stole, a na kanapie przed telewizorem lub przed komputerem, co dodatkowo podkreśla czas relaksu, jakim powinien być posiłek.

A to jest masakra, na studiach to szybko i tanio. Fast foody i tak dalej. No ale ja jestem wzorem anty-zdrowego jedzenia. Jedyne co robię, to jem mało a często, a nie tak, że jem dwa razy tylko ale takie duże posiłki, bo mnie to męczy fizycznie. (S: Ale w jakich miejscach?) No na uczelni, albo u dziadków, albo na mieście, czasami wychodzimy z przyjaciółmi, a czasem sama. Ale chyba jak się spieszę to wolę sama, bo tak spokojnie... Ale jak mamy dużo czasu to możemy wyjść razem. (Marta, 23 lata, studentka i fizjoterapeutka)

Jak mam chwilę na uczelni to jem zapiekanekę i to nie jest fajny widok, jak to jem i to jest krępujące. Ale teraz czasami ze znajomym się umawiam na makaron i wtedy sobie siadamy razem i gadamy. Jak jest więcej czasu to można być kreatywnym. (Maria, 23 lata, studentka i urzędniczka państwowa)

W niektórych przypadkach potrzeba zjedzenia posiłku w towarzystwie jest jednak tak duża, że rozmówczynie decydują się na niedogodności. Adrianna, pracująca w centrum handlowym, opowiadała mi jak razem z koleżankami, po to by zjeść wspólnie obiad na niezwykle małym zapleczu ich sklepu, otwierają drzwi od toalety, gdzie jedna z nich je posiłek siedząc na zamkniętej desce klozetowej. Wszystko po to, by nie jeść samemu.

Chociaż moje rozmówczynie niewiele czasu w ciągu dnia mogą poświęcić na przygotowywanie i spożywanie posiłków, nie decydują się na zbyt częste jedzenie poza domem. Zdecydowanie górują posiłki domowe. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze ze względów finansowych, na co dzień jeśli jedzą poza domem decydują się więc na bary szybkiej obsługi lub niedrogie potrawy kupione w sklepie spożywczym, zjedzone na ulicy, przed salą wykładową, w mieszkaniu znajomych lub w miejscu pracy. Kolejnym powodem jest wyższa jakość posiłków domowych i towarzyszący im spokój. Rozmówczynie wolą

jeść w domach, ponieważ wiedzą co znajduje się w daniach, które przygotowują, mogą w ten sposób kontrolować swoją wagę oraz dobre samopoczucie. Niektóre z nich, jedząc poza domem, wybierają dania, które przypominają im jedzenie domowe.

Jeśli decydują się na dłuższe wyjścia, by zjeść coś na mieście, udają się tam nie same, a z przyjaciółmi, rodziną lub partnerami życiowymi. Wybierają wówczas miejsca, które zapewnią im wygodę, miłą i swobodną atmosferę, uprzejmą obsługę, spokój i smaczne jedzenie. Czasami chcą spróbować nowych, nieznanych dotąd potraw lub odwiedzić nowopowstały lokal, czasami jednak wolą udać się w sprawdzone i znane już im miejsce. Ogromnym plusem tych posiłków jest brak obowiązku ich przygotowywania i sprzątanía po nich. Zdecydowanie częściej rozmówczynie decydują się na jedzenie w domach swoich znajomych, przyjaciół i rodziny. Czas spędzony na posiłkach konsumowanych poza domem określany jest jako wyjątkowy, niecodzienny, czy wręcz świąteczny. Agata jada też w mieście posiłki biznesowe, wówczas wybiera miejsca o bardziej oficjalnym charakterze. Takie spotkania pomagają również nawiązać lepszy kontakt z klientami.

Mimo wszelkich trudności związanych z brakiem czasu i możliwości, na częste dzielenie posiłków z bliskimi, nadal mają one dla moich rozmówczyń niezwykle istotne znaczenie. Jest tak dlatego, że to nieraz jedyny moment w ciągu dnia, kiedy mogą wymienić się informacjami, o tym co dzieje się w ich codziennym życiu. Posiłki takie pełnią więc funkcję swego rodzaju punktów informacyjnych dla domowników. Czasami jednak jedzeniu towarzyszy rozmowa, o bardziej abstrakcyjnej i oderwanej od codziennej rzeczywistości tematyce: o muzyce, sztuce, kulturze, sporcie, polityce itp. Rozmowy przy posiłkach spożywanych ze znajomymi w pracy, w domach przyjaciół, razem z sąsiadami lub w różnego rodzaju lokalach gastronomicznych, są okazją do poznania ich zainteresowań, pasji, wymiany informacji o różnego rodzaju doświadczeniach, a także okazją do rozpoczynania zupełnie nowych znajomości i relacji (por. Warde, Martens 2008: 384-386). Ela opowiadała mi o „składkowych” imprezach organizowanych przez mieszkańców jej kamienicy i mieszkańców okolicznych kamienic.

Co do wspólnego jedzenia jeszcze, to w zeszłym roku przed wakacjami urządziliśmy sobie letni ogródek na podwórku. Ktoś przywiózł europalety, wyczyściliśmy je, część pomalowaliśmy. Podwórkowe porządki zaczęliśmy już kilka lat wcześniej, ale dopiero zeszłe lato spędziliśmy w naprawdę fajnym gronie sąsiedzkim. Po paletach przyszedł czas na piaskownicę dla dzieci, potem pojawiła się jeszcze konstrukcja ze zjeżdżalnią i huśtawka. Mamy fajnych sąsiadów, większość to młodzi ludzie z dziećmi. Przy sprzyjającej pogodzie spędziliśmy wiele wieczorów na tym naszym podwórku, przy piwku, winie, popalając trochę i gadając o różnych rzeczach. O dzieciakach, wakacjach, koncertach, teatrze. Czasem przychodzili znajomi znajomych, więc było naprawdę kolorowo i ciekawie. Jedliśmy też razem, zdarzało nam się wynosić obiad na podwórko, częstować się nawzajem. Czasem zamawialiśmy pizzę, sushi też było [śmiej]. Wieczorem do wina wiadomo, coś dobrego do jedzenia się też przydało, więc przy dłuższych nasiadówkach każdy coś z lodówki przynosił, szynki, sery, owoce, czasem coś specjalnie robiliśmy. Ja robiłam chłodnik litewski i zupę dyniową. Nie wiem czy w tym roku też tak aktywnie sąsiedzko spędzimy ten czas, może tak. Chodzi nam po głowie parę pomysłów, zrobienie wspólnego pikniku z wystawionymi stołami również dla sąsiadów z zewnątrz. (...) W naszej dzielnicy w ogóle sporo się dzieje ostatnio, między innymi wydarzenia dotyczące jedzenia. Były Restaurant Day³, my byliśmy dwa razy ale jako goście, swojego jedzenia nie dawaliśmy. Kilka dni temu byliśmy na majówce w dzielnicy obok - super sprawa, każdy coś przyniósł, to dobry pretekst do pogadania z ludźmi, jedzenie zawsze jest dobrym pretekstem chyba (...), można się dużo ciekawych rzeczy dowiedzieć. W poprzednim tygodniu taka ekipa z dzielnicy (robią warsztaty dla języckich dzieci, aktywizują je) organizowała jednodniową kawiarenkę na rogu naszej ulicy. Ania, moja córka, upiekła babeczki, różni ludzie coś poprzynosili, super to było. (Ela, 32 lata, pracowniczka korporacji)

Przychodzą mi w tym momencie na myśl imprezy organizowane na ulicy, przy której sama mieszkam, w małej podpoznańskiej miejscowości. Moi sąsiedzi wyszli z inicjatywą organizowania corocznych pikników. I tak pod hasłem „Imieniny Ulicy Brzozowej”, na ulicę wystawiamy stoły, grill, każdy z sąsiadów przynosi sałatki, ciasta, napoje i inne potrawy. Zabawom towarzyszy oczywi-

3. Restaurant Day to organizowane na całym świecie jednodniowe imprezy, podczas których każdy może przez jeden dzień poprowadzić własną restaurację, kawiarnię lub bar. Może to zrobić w domu, w biurze, na rogu ulicy, w ogrodzie lub w wewnętrznym dziedzińcu, w parku lub na plaży - tylko wyobraźnia jest granicą. Tekst pochodzi ze strony: <http://www.restaurantday.org/>

ście muzyka, taniec i konkursy z nagrodami dla dzieci i dorosłych. Pikniki te organizowane są od trzech lat i od tego czasu relacje sąsiedzkie wydają mi się jakby bardziej przyjazne i bliższe, nie mijamy się bez słowa na ulicy, wszyscy się witają i nie są wobec siebie tak anonimowi jak wcześniej.

Wspólna konsumpcja może też pełnić istotną rolę w załatwianiu interesów. Jak wyraziła się moja rozmówczyni: „wtedy jest dobre jedzenie, miłe miejsce, człowiek jest najedzony i czuje się tak dobrze, że coś się w nim przełamuje tak... chociaż czasami nawet to nie działa [śmiech]” (Ewa, 35 lat).

Jest więc tak jak pisała Wieczorkiewicz, w pewnych sytuacjach i kontekstach jedzenie jest tylko dodatkiem – główną rolę gra rozmowa i sam fakt przebywania z drugim człowiekiem. Jak wyraziła się Adrianna: „W tych posiłkach tak naprawdę nie chodzi o to, że się je, ale że robi się coś razem i przez to przebywa razem ze sobą”. Wspólne jedzenie jest więc okazją do spotkania z bliskimi: rodziną, przyjaciółmi, dawno niewidzianymi znajomymi. Opowiadały mi o tym wszystkie rozmówczynie. O ile w ciągu tygodnia to właśnie codzienne, zwykłe posiłki są przyczynkiem do spotkania z rodziną, czy znajomymi z pracy, ponieważ każdy w ciągu dnia musi coś zjeść, o tyle przy bardziej okazjonalnych spotkaniach jedzenie najczęściej tylko im towarzyszy. Jest miłym akcentem, który sprawia, że chwile spędzone z ważnymi dla moich rozmówczyń, osobami stają się jeszcze przyjemniejsze. Gdy w takich sytuacjach jedzenie zdominuje spotkanie rodzinne lub przyjacielskie, może być uważane za męczące.

Bardzo lubię spotykać się z moją rodziną, ale nie lubię kiedy to jest moja impreza, bo wtedy nie mogę spędzić z nimi czasu tak naprawdę. Tylko cały czas muszę latać do kuchni i z powrotem, to znaczy wiem, że dobra gospodyni tak robi, ale jakoś tak... Także jeśli bym kiedyś miała coś takiego większego organizować, to jeśli miałabym pieniądze wolałabym wynająć jakąś salę, tak żebyśmy mogła naprawdę z tą rodziną się spotkać. (Ola, 23 lata, studentka).

W święta [Bożego Narodzenia –przyp.]to cały czas się siedzi przy stole. I to jest takie straszne. (...) Oprócz tych całych przygotowań to też to samo jedzenie męczy. U mnie jest tak, że jest jak w zegarku, że o tej jest to, o tej jest tam to i tylko się zmieniają nakrycia na stole. Śniadanie się zmienia na obiad, obiad

na deser, potem na kolację, po kolacji to: „o może jeszcze ciasteczko położymy i kawę, może ktoś będzie chciał” [śmiech]. I jest tyle tych dań, że zjesz chętnie oczyma ale potem człowiek się czuje taki zmęczony... (Maria, 23 lata, studentka i urzędniczka państwowa)

Integrującą funkcję pełni też wspólne przygotowywanie posiłków. Ela opowiadała o warsztatach kulinarnych, które odbywały się w ramach integracji pracowników korporacji, w której pracuje. Opowiadała też o realizowanej z przyjaciółmi akcji gotowania dla bezdomnych, co również jest dla niej bardzo ważnym i dobrym wspomnieniem, doświadczeniem poczucia wspólnoty i jedności z innymi ludźmi. Wspólne przygotowywanie posiłków, przygotowywanie ich dla innych, to też okazja do przekazu międzypokoleniowego, moje rozmówczynie opowiadały o tym, jak uczą się od swoich mam i babć przygotowywania różnego rodzaju dań.

Czas jedzenia i wspólnego gotowania jest dla moich rozmówczyń istotny, ponieważ jest to czas wypoczynku i relaksu, przerwy w pracy, nauce i innych wyczerpujących zajęciach. Z drugiej strony, wspominały też o napięciach jakie im towarzyszą. Ponieważ posiłek jest momentem spotkania i bezpośredniego kontaktu członków rodziny, mogą się wówczas ujawniać konflikty i napięcia, panujące między nimi. Wspólne gotowanie może natomiast ujawnić, na przykład chęć dominacji matek nad swoimi córkami. Chęć dominacji może też ujawniać się w „walce” o najlepsze miejsce przy stole, jeśli nie są one z góry ustalone. Te wszystkie elementy wprowadzają nerwową i stresującą atmosferę podczas wspólnych posiłków.

Co do miejsc przy stole nie mamy sztywno ustalonych, choć są bardziej i mniej lubiane. (...) Nie mamy procedur, zwykle, jeśli jemy razem ja nakładam danie na talerze w kuchni i każdy siada ze swoim jedzeniem. Mówimy sobie smacznego, nie modlimy się, nie chwytny za ręce. Procedura wyboru miejsca sprawia jednak pewne kłopoty – kto pierwszy ten lepszy i potem zdarzają się przepychanki i pretensje. (Ela, 32 lata, pracowniczka korporacji)

Tak jak zauważyła Douglas, również w domach moich rozmówczyń, istnieją posiłki, którym w ciągu dnia, tygodnia i roku poświęca się najwięcej uwagi.

U Agnieszki w ciągu każdego dnia najważniejszym posiłkiem jest poczęstunek, zwany przez domowników „kawą”, u innych były to obiady, kolacje lub śniadania. Również w weekendy, w większości przypadków, jeden z posiłków starano się jadać wspólnie z bliskimi osobami. Czasem, który w sposób szczególny wiąże się ze spożywaniem wspólnych posiłków, jest okres świąt religijnych oraz rodzinnych.

Respondentki przywiązują szczególną wagę do posiłków świątecznych. Stwierdzały, że nie wyobrażają sobie świąt spędzonych inaczej, niż przy wspólnym stole z rodziną. Drażniący jest dla nich zbyt duży nacisk nałożony na kwestie związane z konsumpcją i przygotowaniami do niej, który skutkuje zmęczeniem, rozdrażnieniem i nieraz konfliktami. Podkreślają, że dla nich istotą świąt jest wspólne przebywanie z bliskimi, a nie samo jedzenie. Mają też swoje wypracowane sposoby na ułatwianie organizacji świąt i zapobieganie spięć z rodziną. Potrawy przygotowują zarówno gospodarze, jak i goście, którzy przywożą je do domu, w którym spędzają wigilię lub śniadanie wielkanocne. Domownicy dzielą się między sobą obowiązkami, również tymi związanymi z opieką i dbaniem o gości. Święta są więc okazją do współdziałania i pomagania sobie nawzajem.

Zakończenie

Podsumowując, elementami sprzyjającymi podtrzymywaniu więzi międzyludzkich podczas posiłków są: 1) rozmowa, za pomocą której utrzymuje się stały kontakt z bliskimi, jak również nawiązuje nowe relacje, wymienia informacje, wiedzę oraz doświadczenia; 2) wspólne gotowanie, będące okazją do przekazu międzypokoleniowego, ale też tak jak dzielenie się zadaniami związanymi z przygotowywaniem i sprzątaniem po posiłkach, jest okazją do współdziałania i integracji; 3) zajmowanie określonych miejsc przy stole, dbanie o wygodę innych domowników i gości podczas posiłków.

Nie ulega wątpliwości, że komensalizm podlega nieustannym zmianom. Tym co wpływa najmocniej na schematy spożywania posiłków, jest natłok obowiązków: praca lub studia, nieraz bardzo oddalone od miejsca zamieszkania, rozmaite dodatkowe zajęcia i obowiązki, które sprawiają, że nie jesteśmy w sta-

nie, jak dawniej spożyć wszystkich posiłków z rodziną. Harmonogramy dnia i jadłospisy moich rozmówczyń, bardzo różniły się od tych przedstawionych przez Straczuk panujących na wsi XIX-wiecznej. Inny jest charakter pracy, inne są sposoby spędzania wolnego czasu. Wiele posiłków zjada się w pośpiechu, a tylko niektóre z nich mogą być zjedzone w gronie rodzinnym.

W przeprowadzonych przeze mnie wywiadach nie spełniają się jednak, według mnie fatalistyczne wizje, chociażby Georga Ritzera, według którego restauracje fast food, jak również kuchenki mikrofalowe i dania instant staną się powodem całkowitego rozpadu więzi rodzinnych (Ritzer 1997: 228-230). Również zdanie Tomasza Szlendaka, mówiące o tym, jakoby święta rodzinne (a zatem, jak rozumiem, również wspólne posiłki świąteczne) miały ulec rozpadowi i zniknąć, ponieważ są przejawem dominacji i ucisku tradycji nad ludźmi, którzy pragnąc wolności, zrezygnują z przebywania z rodziną, szczególnie tą dalszą, z którą nie czują już bliskich relacji, wydaje mi się mocno przesadzone (Szlendak 2009: 210-211). Wszystkie moje rozmówczynie podkreślały wagę posiłków świątecznych w podtrzymywaniu ich relacji, z zarówno bliższą, jak i dalszą rodziną. Drażni je natomiast nadmierna konsumpcja i komercjalizacja świąt Bożego Narodzenia oraz Wielkiej Nocy, czemu starają się sprzeciwić, zwracając się ku bardziej duchowemu przeżywaniu świąt, jako czasu poczucia szczególnej wspólnoty z bliskimi.

Negatywne odczucia względem wspólnych posiłków wiążą się raczej z konfliktami i napięciami, które czasami im towarzyszą. Takie sytuacje powodują stres i dyskomfort, jedna z rozmówczyń stwierdziła nawet, że być może przeniosła takie zachowania ze swojego dzieciństwa do własnego domu. Te sytuacje nie wykluczają jednak wagi, jakie wspólne posiłki odgrywają w jej życiu. Teraz kiedy jest już dorosła, posiłki jedzone w rodzinnym domu są dla niej ogromną przyjemnością. Rozmówczynie mówiły też o smutku, jaki odczuwają kiedy posiłki, które zwykły jadać z kimś znajomym lub bliskim, nagle muszą jeść samotnie.

Zarówno Straczuk, jak i Wieczorkiewicz pisały o przechodzeniu kwestii związanych z jedzeniem w sferę prywatną oraz o ich indywidualizacji. Owszem, nieraz zdarza się tak, że na przykład przyjęte reżimy dietetyczne destabilizują system spożywania posiłków w rodzinie, ponadto ludzie rozwijają swoje indy-

widualne gusta kulinarne poprzez lekturę blogów, książek czy prasy, a także odwiedziny w rozmaitego rodzaju lokalach gastronomicznych, serwujących najróżniejsze potrawy. Myślę jednak, że potrzeba wspólnego przygotowywania i spożywania posiłków oraz idąca w parze, potrzeba poczucia wspólnoty z rodziną, przyjaciółmi, znajomymi z pracy, czy sąsiadami jest nadal aktualna. Wieczorkiewicz pisała o szukaniu zagubionych „czystych relacji” z drugim człowiekiem poprzez wspólną konsumpcję z „tubylcami”. Według mnie sposobem na poszukiwanie nowych relacji, jak i odnawianie tych już istniejących są na przykład odradzające się składkowe imprezy sąsiedzkie. Wspólne przygotowywanie takich pikników oraz następująca potem wspólna konsumpcja, rozmowy, taniec i zabawa pozwalają odnowić oraz zadzierzgnąć nowe przyjaźnie i znajomości. Przyjemny dla większości temat jedzenia, daje możliwość dowiedzieć się o innych ciekawych rzeczy o ich życiu. Spotkania takie są sposobem na przełamanie anonimowości panującej między sąsiadami, czy mieszkańcami dzielnicy, integrują ich i jednoczą.

Więzi społeczne, podtrzymywane między innymi przez wspólne spożywanie posiłków, napotykać wiele trudności. Z rozmów, które przeprowadziłam wynika jednak, że nadal zajmują one istotne miejsce w życiu człowieka. Ludzie starają się dostosować swój plan dnia tak, by chociaż na chwilę móc przy śniadaniu, obiedzie lub kolacji spotkać się z bliskimi. Szczególną wagę przykładają się też do posiłków świątecznych. Marek S. Szczepański oraz Anna Śliz tak wnioskuje ze swoich badań nad komensalizmem śląskim: „Okres świąteczny to czas szczególny, w którym wspólnotę stołu otacza pewna magia i specyficzna atmosfera. Tak było dziesiątki lat temu i tak jest dzisiaj. I będzie zapewne w przyszłości.” (Szczepański, Śliz 2012: 59). Budującym jest również fakt odradzania się składkowych imprez sąsiedzkich, świadczących o potrzebie integracji i wspólnoty, nie tylko w kręgu najbliższej rodziny i znajomych. Ludzie starają się też przenosić doświadczenia swojego dzieciństwa na teraźniejsze życie, wspomnienia wspólnych posiłków i smakowitych potraw stają się nieraz motorem do ich kontynuowania lub reaktywowania w teraźniejszości. Chociaż zmieniają się konteksty spożywania wspólnych posiłków, ich istota pozostaje wciąż taka sama.

Bibliografia

- Bauman Z. 2008. *Tymczasowość związków międzyludzkich*, w: *Bauman o popkulturze. Wypisy*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłós, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Burszta W.J., Kuligowski W. 2005. *Sequel: dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Douglas M. 2007. *Ukryte znaczenia: wybrane szkice antropologiczne*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Falk P. 1994. *The Consuming Body*, London-Thousand Oaks-New Dehli: Sage.
- Godelier M. 2010. *Zagadka daru*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harris M. 1985. *Krowy, świnie, wojny i czarownice: zagadki kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss C. 1972. *Trójkąt kulinarny*, „Twórczość” 2: 71-80.
- Mauss M. 1973. *Szkic o darze w: Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ritzer G. 1997. *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo MUZA SA.
- Stoličná R. 2010. *O metodologii badań nad pożywieniem*, w: R. Stoličná, A. Drożdż (red.), *Historie kucenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*, Cieszyn-Katowice-Brno: Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis.
- Straczuk J. 2006. *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
- Szczepański M.S., Śliz A., Handzlik I., Ślęzak-Tazbir W., Wojtkun J. 2010. *Wolni*

czy zniewoleni przez komensalizm?, w: K. Romaniszyn (red.), *Nowa droga do zniewolenia? O życiu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Szczepański M.S., Śliz A. 2012. *Świętowanie: komensalizm ponownie odczytywany*, „Kultura i Społeczeństwo”, 56(4): 45-60.

Szlendak T. 2009. *Co się dzieje z czasem wolnym? Od codziennego znoju i odpoczynku od codzienności, w której czas eksplodował*, w: M. Bogunia-Borowska (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Sztompka P. 2009. *Przestrzeń życia społecznego*, w: M. Bogunia-Borowska (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Warde A., Martens L. 2008. *Miłe spotkania przy stole*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Źródła internetowe:

Strona internetowa „Restaurant Day” - <http://www.restaurantday.org>