

ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

OBYWATELSTWO PO GÓRALSKU

Rozważania na temat obywatelstwa warto uzupełnić spojrzeniem z innej, antropologicznej perspektywy. Podejście antropologiczne ujmuje kwestię obywatelstwa nie przez pryzmat doktryn czy procedur – antropolog skupia się na tym, w jaki sposób tak abstrakcyjna idea jest rozumiana i doświadczana przez jednostki. Prawa określające przywileje i obowiązki obywatela stanowią ramę, którą indywidua wypełniają lokalnymi dyskursami i praktykami (mówiąc językiem Bourdieu), ramę, w którą podmioty prawa potrafią wpisać treści niekiedy zaskakująco różne od intencji prawodawcy.

Jakiego rodzaju wyobrażenia na temat obywatelstwa wyrażane i kształtowane są w codziennych wiejskich rozmowach i działaniach? Na to pytanie (oraz na kilka innych) szukałam odpowiedzi, realizując projekt badawczy zakończony książką *Wyobrażenia o władzy i państwie we wsiach nowotarskich w latach 1999–2005*¹. Książka podsumowuje wieloletnie badania prowadzone metodą etnograficzną. Etnograficzne badania terenowe polegają na długotrwałym przebywaniu w terenie, wejściu w zażyłość z jego mieszkańcami, prowadzeniu wywiadów otwartych, pogłębionych, ustrukturuowanych przez dyspozycję badawczą, nazywanych rozmowami z racji ich dialogicznego, a często polifonicznego charakteru.

Pojęcie „obywatel” najczęściej było wprowadzane do rozmowy przez pytanie badacza i zwykle wydawało się rozmówcom nieco nie na miejscu, toteż dość szybko zostawało przez nich zastąpione słowem Polak. Pytani wprost o znaczenie terminu „obywatel”, starzy ludzie odnosili je do określenia „obywatel ziemski” i mówili, że „obywatel to na cmentarzu. To tak na płycie [nagrobnej] napisane jest”. Obywatel to, ich zdaniem, pojęcie historyczne odnoszące się

¹ A. Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o władzy i państwie we wsiach nowotarskich w latach 1999–2005*, Warszawa 2008.

do ziemian, których już nie ma. Takie użycie terminu jest zbieżne z zakresem znaczeniowym słowa obywatel funkcjonującym w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, czyli w czasach, gdy pojęcie to opisywało ludzi wywodzących swe korzenie ze stanu rycerskiego, mających prawo wpływu na decyzje o losach kraju poprzez uczestnictwo w sejmach i sejmikach oraz elekcjach królów². W podhalańskich rozmowach w takim znaczeniu używano najczęściej słowa „pan” lokalnie uważanego za mniej archaiczny synonim „obywatela”. Objasniając termin „pan”, podkreślano jako cechę wyróżniającą wolność, nie zaś zaangażowanie polityczne i odpowiedzialność za losy państwa. Mówiono: „pan, jak to pan — wolny, nie?!” Drugim często przywoływanym wyznacznikiem „panów” było to, że „nie muszą robić”, czyli nie są zmuszeni przez los do pracy fizycznej. Stosunek do pracy fizycznej czyli roboty jednoznacznie dzielił naród na tych, „co muszą” i tych, „co nie muszą robić”, czyli „panów”.

Innym kontekstem, w jakim pojawiało się słowo „obywatel”, było odniesienie do czasów PRL: „obywatel to było tak za komuny raczej używane, nie?! Ja słowo obywatel to z wojska znam, bo tam nie było «pan», tylko «obywatel» do każdego. «Obywatelu majorze», «obywatelu sierżancie» się mówiło”. W czasach PRL zwrot: „obywatelu” pojawiał się najczęściej w sytuacjach kontaktu ze służbami mundurowymi. Jak opowiadali rozmówcy, milicjant do zatrzymywanego kierowcy zwracał się: „obywatelu kierowco!”, a obywatel odpowiadał: „panie władzo!” W efekcie słowo obywatel kojarzyło się rozmówcom z kontaktami ze zwierzchnością, co w jakiejś mierze współgrało z przedwojennymi znaczeniami, według których obywatel to człowiek postawiony wyżej w hierarchii społecznej.

Oczywiście przekonanie, że obywatel to „pan” jest całkowicie niezgodne z egalitarną, oświeceniową wykładnią tego terminu. W pismach myślicieli Oświecenia słowo to ma nacechowanie zdecydowanie egalitarne, zaleca jak najdalej idące poszerzanie grupy ludzi uprawnionych do uczestnictwa w życiu publicznym, stanowienia prawa i konstytuowania władzy.

Zderzenie znaczeń terminu „obywatel” pojawiających się w wiejskim dyskursie lokalnym z jego konotacjami w dyskursie europejskich elit pokazuje klarownie, że sfera „przekonaniowo-pojęciowa” (Geertz) ma znaczną inercję i zmienia się wolniej w grupach słabiej wykształconych. Wyobrażenia zmieniają się znacznie wolniej niż praktyki. Ludzie dość szybko dostosowują się do nowych form życia społecznego, organizacji rzeczywistości ekonomicznej czy zmian systemu politycznego. Nie oznacza to jednak, że wyobrażenia, jakimi

² J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej*, t. 1: *Społeczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce*, Warszawa 1938.

się kierują, ulegają równie szybkiej zmianie. Ta inercja jest dobrze opisana w literaturze etnologiczno-antropologicznej (np. Geertz, Sahlins).

Chcąc poszerzyć obszar dyskursywnych poszukiwań, uczestnicy nowotarskiego projektu badawczego wprowadzali do rozmów wyrażenie „obowiązek obywatelski”. Rozmówcom z wykształceniem podstawowym lub zawodowym wydawało się ono obce. Absolwenci technikum radzili sobie z nim mówiąc o wyborach, o podatkach, niekiedy o służbie wojskowej. Często wahali się przy użyciu tego określenia. Płacenie podatków traktowali jako oczywistą konieczność wynikającą z utrwalonego porządku świata, jedną z fundamentalnych zasad istnienia wszelkiej władzy: „podatki nie są może obowiązkiem, tylko po prostu to normalne, podatki się płaci, no, bo się płaci! Jak to mówią co cesarskiego cesarzowi, a co boskiego Bogu!” Służby wojskowej także nie opisywano w kategoriach obywatelskiego obowiązku. Była to raczej: „walka o Polskę” lub „obrona narodu”. Te i podobne wypowiedzi na temat służby wojskowej były formułowane w terminach należących do języka patriotycznego i zawsze wiązane z ideą narodu, a nie obywatelstwa.

W odróżnieniu od pojęcia „obywatel” czy wyrażenia „obowiązek obywatelski” słowo „obywatelstwo” było w powszechnym użyciu. Rozmówcy samorzutnie wprowadzali je do rozmów o emigracji zarobkowej do Ameryki. Co więcej, wówczas okazywało się, że zaskakująco duża część naszych rozmówców miała obywatelstwo amerykańskie i tu pojawiał się bardzo istotny wątek „wyrabiania obywatelstwa”. Zdobycie amerykańskiego obywatelstwa było traktowane jako działanie pragmatyczne, ułatwiało otrzymanie lepszej pracy i poprawienie dobrobytu rodziny. Taką argumentację przytacza 82-letnia gaździna, kończąca swoją wypowiedź słowami: „ja mam dwie klasy – pisać i cytać to nie umim, ale żem zrobiła w Ameryce obywatelstwo i wszystkie dzieci żem wypchała i wszystkich wnuków. Ja sześcioro dzieci miała i wszystko żem wypchała, bo co tu biedaki mieli robić!”

Obywatelstwo było uważane za sprawę urzędową, która jeśli ją roztropnie załatwić, może ułatwiać życie i pracę. W żadnym razie nie było związane z poczuciem tożsamości. Rozmowy o sposobach „wyrabiania obywatelstwa” pokazywały, że w wiejskim dyskursie lokalnym rozróżnienie pomiędzy obywatelstwem a narodowością wygląda podobnie jak w dyskursie elitarnym w początku XX wieku, kiedy to: „narodową tożsamość uznawano za przypisaną, podczas gdy demokratycznie skonstruowane obywatelstwo państwowe za nabywane”³.

Zakorzenie idei narodowych w dyskursie lokalnym wsi nowotarskich kontrastuje z oporem, z jakim w tym dyskursie przyjmowało się słownictwo

³ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, Warszawa 1993.

związane z oświeceniowymi ideami obywatelstwa, umowy społecznej, demokracji reprezentacyjnej. Nie tylko pojęcia, ale i koncepcje nie trafiały na wsi na podatny grunt. Odpowiedzi na pytanie dlaczego tak jest, można sformułować kilka. Z pewnością wynika to między innymi z faktu, że patriotyczna edukacja prowadzona u progu XX wieku lepiej trafiała w chłopskie wyobrażenia dotyczące rodziny i gospodarstwa. Idea narodu mającego prawo do własnego państwa wymagała jedynie rozszerzenia wyobrażeń o relacjach znanych z doświadczenia życia i pracy w gospodarstwie. Z tymi wyobrażeniami łączyły się uczucia, które również zostały przeniesione z małej skali – ojcowizny, na wielką skalę – ojczyzny. W ten sposób, opisywana między innymi przez Stanisława Ossowskiego⁴, narodowa wspólnota wyobrażona została jako zakotwiczona w znacznie bliższym, nacechowanym uczuciowo doświadczeniu wspólnoty rodzinnej. Odwoływanie się do znanych wartości i uczuć czyniło idee narodowe łatwiejszymi do przyswojenia. Również determinujący, żeby nie powiedzieć fatalistyczny, aspekt koncepcji narodu lepiej pasował do chłopskich doświadczeń i wyobrażeń dotyczących losu określającego życie człowieka: przynależność do narodu tak jak do rodziny była ustanawiana przez fakt urodzenia.

Rozważając przyczyny niezakorzenia się w Polsce dyskursu oświeceniowego, do którego należy pojęcie obywatel, Jadwiga Staniszkis twierdzi, że: „katolickie kraje Europy Środkowej (w tym Polska) nie przeszły przez nominalistyczną rewolucję myślową, pozostając w kręgu tomistycznego realizmu. Wpłynęło to zasadniczo na odmienną tu koncepcję państwa, prawa i porządku społecznego – odmienną, która trwa do dziś”⁵. Przywołany w tym zdaniu nominalizm „formułował metafizykę państwa, traktując je przede wszystkim jako wyzwanie intelektualne. Dynamikę i legitymizację państwa wyznaczał w tej koncepcji niekończący się społeczny proces «racjonalizacji», rozumianej jako trafna substytucja materialnej rzeczywistości jednostkowych faktów, przez wytwory intelektu” (ibidem, s. 53).

Nowotarscy rozmówcy nie traktowali państwa jako „wyzwania intelektualnego”, nie dążyli też do jego „racjonalizacji”. Państwo starano się oswoić poprzez odwołanie się do znanych od pokoleń doświadczeń gospodarskich i związanych z nimi emocji. Te doświadczenia opisywano w kategoriach należących do dyskursu moralnego, etycznego, który trafnie charakteryzował Józef Tischner w *Etyce solidarności*⁶. Kategorie takie jak uczciwość i sprawiedliwość, kluczowe dla wiejskich rozważań o państwie i władzy, pojawiły się w wiejskim

⁴ S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.

⁵ J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 61–62.

⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności i Homo Sovieticus*, Kraków 2005.

dyskursie lokalnym za sprawą nauczania Kościoła, zanim jeszcze państwo podjęło jakiekolwiek inicjatywy edukacyjne. Idee narodowe upowszechniane na wsi przez polską szkołę w okresie międzywojennym współgrały z tym moralnym przesłaniem, rozszerzając powinności względem ojcowizny na skalę ojczyzny. W efekcie kategorie narodowe wciąż są żywe w nowotarskich rozmowach o państwie, podczas gdy pojęcia z dyskursu oświeceniowego – nie.

Co ciekawe, podobne diagnozy publikują badacze pracujący w krajach śródziemnomorskich. Christian Giordano⁷ badający stosunek włoskich wieśniaków do władzy lokalnej i państwowej oraz Michael Herzfeld⁸ prowadzący badania na ten temat w kreteńskiej wiosce Rethemno twierdzą, że rolnicze społeczności nigdy nie zinternalizowały oświeceniowych koncepcji politycznych, a ludzie, którym państwo i władza państwowa jawiły się przez wieki jako poborca danin, podatków i rekruta, nigdy nie czuli się obywatelami, czyli współuczestnikami w podejmowaniu decyzji, zobowiązanymi do lojalności wobec państwa.

Jakkolwiek kontekst śródziemnomorski wydaje się odległy od podhalańskiego, zbieżność obserwacji badaczy zainteresowanych wiejską wizją państwa i władzy jest potwierdzeniem stanowiska, że nieufność wobec oświeceniowych kategorii takich jak obywatel jest dziedzictwem chłopskiej kultury tradycyjnej. Jest też argumentem na rzecz tezy, że wyobrażenia ujawniane w rozmowach prowadzonych u początku XXI wieku we wsiach nowotarskich nie są przejawem mentalności postkomunistycznej czy też mentalności *homo sovieticus*. Są raczej przykładem post-chłopskiego myślenia o świecie łączącego kategorie tradycyjne z nowoczesnymi w niepozbawione wdzięku hybrydyczne całości.

Stawiając tezę, że współczesne góralskie wyobrażenia o państwie są bardziej zakorzenione w kulturze chłopskiej niż uformowane przez pięćdziesiąt lat realnego socjalizmu, warto zapytać o to, jakie były te tradycyjne wyobrażenia o władzy. Odwołując się do obrazu kreślonego przez badaczy kultury ludowej początku XX wieku wypada stwierdzić, że ówczesne chłopskie nastawienie wobec zwierzchności cechował daleko idący dystans, który wzmacniał elementy mistyczno-magiczne: „polityczny porządek jawił się chłopu jako w pewnej mierze bezosobowa, moralna siła, absolutnie tajemnicza, której przejaw można w jakiś sposób przewidzieć, ale której istota i prawa nie dadzą się zmienić

⁷ Ch. Giordano, *The gulf between state and citizens in complex societies: An interpretative approach to political anthropology*, w: *Mediterranean Ethnological Summer School*, eds. B. Brumen, Z. Šmitek, Priano 1995, s. 57–69.

⁸ M. Herzfeld, *Segmentation and Politics in the European Nation State: Making Sense of Political Events*, w: *Other Histories*, ed. K. Hastrup, London – New York 1992, s. 62–81

dzięki ingerencji ludzkiej”⁹. Odmienność i tajemniczość sfery władzy budziła zarówno strach, jak i zaciekawienie, które nie zwiększało poczucia wpływu na tę sferę, wciąż jawiącą się jako zasadniczo wroga zwyktemu człowiekowi. Owe wyobrażenia skutkowały „tradycyjną biernością chłopów w sprawach polityki”¹⁰.

Władza w wyobrażeniach chłopów galicyjskich miała dwa oblicza: „uznanie miał przede wszystkim autorytet osoby cesarza, panującego w dalekim Wiedniu i łaskawego dla ludu, w jego wyobrażeniach. Inaczej przedstawiał się autorytet władz administracyjnych, które chłopcy traktowali nieraz jako źródło różnych uciążliwości i krzywd, aczkolwiek nauczyli się z biegiem lat współdziałać z nimi w różnych sprawach”¹¹. Autorytet, jakim cieszył się wśród chłopów Franciszek Józef I, był w znacznym stopniu wynikiem zabiegów austriackiej administracji, która różnymi środkami umacniała i propagowała mit „dobrego cesarza”. Upowszechnienie mitu „dobrego cesarza” było wynikiem konsekwentnej polityki, prowadzonej poprzez publikacje w pismach dla ludu oraz nauczanie szkolne, które objaśniało, że władza cesarska „pochodzi od samego Boga, a cesarz jest ojcem wszystkich poddanych i dlatego należy mu się cześć i uszanowanie. [...] Cesarz jest źródłem prawa, gwarantem ładu społecznego i moralnego”¹². Chłopi „najwcześniej uwierzyli w mit o dobrym cesarzu. Od XIX w. chłop galicyjski widział w monarsze dobrego i sprawiedliwego władcę. Ten chłopski monarchizm był prostoduszny i powierzchowny. [...] Chłop galicyjski był posłuszny wobec cesarza i w stosunku doń lojalny, oczekiwał także od niego opieki i ochrony przed ziemiańskim wyzyskiem. [...] Zakorzeniona wśród chłopów była wiara w sprawiedliwość cesarską. [...] Chłopi byli przeświadczeni, że nikt nie wymierzy sprawiedliwości jak sam cesarz. Pamiętali też krzywdy doznane od polskiej szlachty w czasach pańszczyźnianych i nie zapomnieli, że to właśnie «cesarz w Wiedniu» zniósł pańszczyznę”¹³.

Uwłaszczenie chłopów, przeprowadzone w imieniu cesarza, zostało przez administrację austriacką wykorzystane do przeciwstawienia monarchy – „obrońcy ludu”, polskim ziemianom „chcącym przywrócić pańszczyznę”. To przeciwstawienie stanowiło ogromną przeszkodę dla czynionych przez polską inteligencję starań narodowowyzwoleńczych. O skuteczności tych propagan-

⁹ W.I. Thomas, F. Znaniński, *Chłop polski w Ameryce i Europie*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa 1976, s. 131.

¹⁰ Tamże, s. 167.

¹¹ E. Pietraszek, *Władza i autorytety w społeczności wiejskiej*, w: *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Warszawa – Wrocław 1976, s. 528.

¹² Z. Fras, *Mit dobrego cesarza*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzeński, Wrocław 1994, s. 151.

¹³ Tamże, s. 141–143.

dowych zabiegów może świadczyć fakt, opisywany przez Jana Stanisława Bystronia¹⁴, że na przełomie wieków XIX i XX chłopci samych siebie nazywali cesarskimi, a panów – Polakami. Mīt „dobrego cesarza” doskonale trafiał w ludowe wizje władzy patriarchalnej, pasował do wyobrażeń ojca i gospodarza, znanych z doświadczenia i jego tradycyjnej interpretacji.

Po zniesieniu poddaństwa, a zwłaszcza po przyznaniu Galicji pewnej autonomii i stworzeniu Sejmu Krajowego, pojawiła się szansa udziału chłopów w życiu publiczno-politycznym państwa austriackiego. Dotyczyła ona jednak tak niewielu chłopów, że nie miała możliwości podważenia ugruntowanej ludowej wizji porządku społecznego.

Okres międzywojenny przyniósł niespotykane dotychczas możliwości udziału chłopów w sprawowaniu władzy. Konsekwencją uzyskania nowych prerogatyw było wyraźne ożywienie zainteresowania chłopów sprawami politycznymi. Liczne przedstawicielstwo w sejmie, aktywność partii chłopskich były przejawami zasadniczej zmiany. Niemniej, „dla znacznej części chłopów polityka wciąż jeszcze jest sprawą pańską i stąd ich bierność polityczna. [...] Dla wielu [chłopów] politycznie aktywnych polityka była tym, czym wykształcenie – drogą do zostania panem. Mimo napływu chłopskich posłów do polityki, polityka nie przestała być domeną szlachecką. Polityka robiła się wprawdzie przy udziale chłopskich delegatów, ale poza warstwą chłopską i bez jej udziału jako całości. [...] Napływ chłopskich posłów do parlamentu nie zmniejszał przepaści między warstwami, nie powodował też, że sprawy wsi były z całą mocą stawiane na forum parlamentu: chłopski poseł na równi z innymi [...] lekceważył wieś, patrzył na jej sprawy pańskimi oczami, jako na sprawy mało ważne, a swój udział w życiu politycznym traktował jako drogę do zostania panem”¹⁵. Przyjmując te zastrzeżenia, trzeba jednak podkreślić, że okres dwudziestolecia międzywojennego był czasem, niestety krótkim, intensywnego wdrażania warstw ludowych do życia polityczno-publicznego.

W czasach PRL „obszar spraw należących do polityki lub z polityką związanych lub mających znaczenie polityczne [...] obejmował wszystkie zasadnicze dziedziny życia społecznego z wyjątkiem... polityki właśnie”¹⁶. W tym samym czasie wszelkie decyzje dotyczące spraw państwa były podejmowane w zamkniętej przestrzeni debat partyjnych, po czym były obwieszczone społeczeństwu – „polityka postrzegana była przede wszystkim jako produkt,

¹⁴ J.S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 331.

¹⁵ J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów...*, dz. cyt., s. 99–100.

¹⁶ M. Marody, *Polityka*, w: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, red. M. Marody, Londyn 1991, s. 133.

a nie jako proces, była czymś, z czego efektami jednostka stykała się na każdym kroku, w powstaniu tych efektów nie uczestnicząc¹⁷. Ugruntowywało to wcześniejsze przekonanie o tym, że „władza stanowi świat obcy i odrębny od świata społecznego, choć jednocześnie przenikający go w każdym jego najdrobniejszym szczególe; polityka jako domena władzy, której jednakże nie można ufać; polityka jako sfera przymusu, któremu społeczeństwo ulega, ale do pewnych tylko granic [...]. Jest to obszar specyficznego *sacrum* (*sacrum* negatywnego), którego oddziaływanie promieniuje na wszystkich, lecz którego granice przekraczane są niechętnie i tylko w sytuacjach wyższej konieczności¹⁸. Jeżeli w systemie komunistycznym obszar polityki stanowił obszar *sacrum*, to stosunek społeczeństwa do tegoż *sacrum* najbardziej przypominał postawę wyznawców kultów cargo. W obu przypadkach mamy do czynienia z oczekiwaniem na dary, które przychodzą z zewnątrz i są kontrolowane przez moce budzące lęk i kapryśne w swym działaniu, w obu też przypadkach występuje ten sam nacisk na sprawiedliwy rozdział, a zarazem identyczny brak zainteresowania procesami niezbędnymi do wytworzenia pożądanych dóbr i stanów rzeczywistości¹⁹. Polityzacja gospodarki i postrzeganie polityki przez pryzmat gospodarki powodowały, że żądania i postulaty społeczne, w czasach PRL, miały zwykle charakter gospodarczy, a nie polityczny. Łączyły się z nadzieją na lepsze życie, które „zostanie zbudowane przez władzę dla społeczeństwa”²⁰. Zaskakująca jest fuzja rewolucyjnej retoryki władz PRL z zakorzenionym w chłopskim myśleniu wzorem „pana feudalnego”²¹, co upoważnia do stwierdzenia, że czasy PRL były raczej okresem specyficznego pomieszania porządków – utrwalenia, a zarazem zmiany tradycyjnych wyobrażeń o władzy. Nie należy jednak przeceniać znaczenia tych zmian, gdyż dystans pomiędzy władzą a mieszkańcami wsi nie uległ zasadniczemu zmniejszeniu, co nie wynikało z tradycyjnej czy dobrowolnej „rezygnacji z roli podmiotu politycznego. Takiej roli dla jednostki po prostu wówczas nie było”²².

Lata socjalizmu w niewielkim stopniu zmodyfikowały chłopską wizję władzy budowaną poprzez rozszerzenie doświadczanych na co dzień relacji władzy w gospodarstwie rolnym na skalę państwa. Najlepszym dowodem trwałości tego wyobrażenia było stwierdzenie powtarzane w większości nowotarskich rozmów prowadzonych w latach 1999–2005: „teraz nie ma w Polsce gospo-

¹⁷ Tamże, s. 134.

¹⁸ Tamże, s. 138.

¹⁹ Tamże, s. 149.

²⁰ Tamże.

²¹ H. Świda-Ziemba, *Człowiek wewnętrznie zniewolony*, Warszawa 1998.

²² Tamże, s. 135.

darza! To jest dryfowanie takie! Nie ma w Polsce gospodarza!” Taka konkluzja pojawiała się nie tylko w rozmowach z badaczami, ale także w zasłyszanych rozmowach górali między sobą. To stwierdzenie pointowało opowieści o bieżących poczynaniach ludzi władzy, ocenianych negatywnie i niewątpliwie mieszczących się w specyficznej retoryce zwanej „chłopskim zrządzeniem”²³. Dlaczego jednak za ideał uważano autokratyczne rządy gospodarza, a nie władzę kolektywną, wybieraną demokratycznie?

Wzór dobrego gospodarza tkwi korzeniami w kulturze ludowej i pojawia się w większości opracowań dotyczących kultury chłopskiej (Dobrowolski, Pietraszek i inni). Trwałość tego wzoru na wsi polskiej lat dziewięćdziesiątych potwierdzają badania antropologiczne dotyczące kwestii ekonomicznych²⁴. Wyniki badań dotyczących „społeczności zdegradowanych”, z lat 2002–2006, opisują zabieg przenoszenia wzoru dobrego gospodarza na sferę władzy – „w ten sposób odsłania się i staje zrozumiąły pewien wzór relacji człowiek – świat (wzór «dobrego gospodarza»), który niesie w sobie całą tę konieczność totalnej kontroli nad światem [...], wzór niezwykle głęboki i obecny wciąż [...]. Nieprzewidywalność i nieuchronność zjawisk najbliższej rzeczywistości [...] jest bowiem na tyle potężna, że objąć ją jest w stanie właśnie władza totalna, onnipotentna (znienawidzona, ale stale bytująca). W ten sposób dopiero można zrozumieć, że taka wizja świata, taka ontologia stapia się tak gruntownie w jedno z potrzebą centralnego sterowania gospodarką, z potrzebą zewnętrznej, podtrzymującej świat (choćby «świat cen rolnych») twardej ręki, zawiadującego wszystkim «gospodarza»”²⁵. Model „gospodarza” jako jedynej formy władzy, pozwalającej zapanować nad niepewnością rzeczywistości powtarzał się często w nowotarskich rozmowach.

Opisując wzór dobrej władzy państwowej, nowotarscy rozmówcy zwykle mówili: „prezydent powinien być jak gazda! Żeby wsiczkim ludziom nie brakowało dachu nad głową! A na pierwszym miejscu chleba!; Musi być głowa, jak w domu. Jak braknie głowy, no to jest góralskie przysłowie «jak nie ma gazdy, głupi kazdy»; Powinno być jak na bacówce, jak ni ma bacy – nic z tego; W państwie to jak w domu, jak na gospodarce, no mówi się głowa państwa, no to tak jak ojciec w rodzinie – głowa rodziny. W każdym państwie naród to jak rodzina w domu. I mnie się wydaje, że to taki powinien być ojciec Polski”.

²³ P. Kędziorek, *Chłopskie zrządzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1996, nr 1–2, s. 114–123.

²⁴ G. Jaworska, W. Pieniążek, *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek z punktu widzenia antropologa*, Warszawa 1995.

²⁵ T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2010, s. 66.

Wszystkie te wypowiedzi odsyłały do lokalnego wyobrażenia państwa jako gospodarstwa, którego logiczną konsekwencją jest porównanie władzy państwowej do gazdy na gazdówce, bacy na bacówce lub ojca w rodzinie. Te obrazy mieszczą się w modelu władzy opisywanym w literaturze przedmiotu jako „suwerenny”²⁶, „patriarchalny”, „pastoralny”²⁷, „gospodarski”²⁸, „tradycyjny”²⁹.

Aby zrozumieć kim jest ów pożądaný w kraju gospodarz, warto sięgnąć do literatury etnograficznej i przyjrzeć się postaci gospodarza w kulturze chłopskiej. Według opisu Kazimierza Dobrowolskiego „czołową rolę w zespole rodzinnym pełnił ojciec – właściwy gospodarz i rządcą. Jego dłoń orała, siała ziarno, zbierała plon, pracowała na życiodajny chleb. Jego dłoń błogosławiła dzieci [...], bo była to dłoń ojca rodziny spełniającego wolę Boga. Między gazdą a gospodarstwem istniał mistyczny związek. Gdy ojciec rodziny konał, domownicy zawiadamiali o tym bydło, pszczoły, a «cisawe koniczki załamywały szyje». Zakres władzy ojca w świetle poglądów panujących na przełomie XIX i XX w. był szeroki. Obejmował organizację gospodarstwa, sprzedaż, kupno. W świetle dawnych założeń ideologicznych gospodarzowi jako głowie rodziny przysługiwała ogromna władza, zarówno nad żoną, jak i dziećmi oraz domownikami. Miał on prawo karania wszystkich chłostą, nie wyłączając żony. On też, łącznie z żoną i radą krewnych, decydował o wyborze żony dla syna i męża dla córki. On też starał się dzierżyć w swych rękach zarządzanie gospodarstwem aż do śmierci”³⁰. Ojciec – gospodarz w ramach swoich „funkcji kierowniczo-organizacyjnych [...] dysponował siłą roboczą członków rodziny przez przydzielanie konkretnych zadań i kontrolę ich wykonania”³¹. „Obwarowany transcendentnie obowiązkiem dbałości gospodarskiej współgrał ze społeczną presją dorabiania się, polegającego na dokupywaniu ziemi, rozbudowywaniu domu i zagrody, po to, by poprawić status rodziny”³². Gospodarzy niedbających o gospodarstwo i rodzinę, prowadzących hulaszczy tryb życia, wyprzedających ojcowiznę nazywano na Podhalu „skapańcami” i miano w ogólnej pogardzie³³. Równie szeroką władzę jak gazda w gospodarstwie rolnym, miał baca w społeczności

²⁶ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 45.

²⁷ Tamże, s. 221.

²⁸ S. Kasznica, *Władza*, Warszawa 1966.

²⁹ M. Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 541.

³⁰ K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s. 204.

³¹ D. Markowska, *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964, s. 52.

³² K. Dobrowolski, *Studia nad życiem...*, dz. cyt., s. 204.

³³ Tamże, s. 208.

pasterzy. Baca roztaczał opiekę nad całokształtem ich życia, uczył ich wielu umiejętności, nadzorował i oceniał ich pracę, mogąc jak ojciec wymierzyć karę cielesną zaniedbującemu obowiązki juhasowi³⁴.

Naszkicowana powyżej postać gospodarza wciela lokalny, wiejski, podhalański wzór dobrej władzy państwowej. Jakie są wobec niej oczekiwania? Jest to niewątpliwie władza integralna – nie tylko skupiona w jednym ręku, ale obejmująca całość problemów; władza autokratyczna – zogniskowana w jednej osobie władcy panującego nad całością narodowego gospodarstwa. Ten wzór jest zasadniczo przeciwny władzy kolektywnej. W nowotarskich rozmowach dawano wyraz daleko idącej niechęci do władzy kolektywnej: „cymu ich tam taka kupa?! W Ameryce to ich jest dziesięciu, a nie dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć!!! Jeden rządzić, jednego słuchać, a nie pińcet, tysiąc, cy kielo tam! Kielo oni biorą pieniądza?! Kielo osukują Polskę?!” Niechęć często przeradzała się w żywą nienawiść, z jaką rozmówcy mówili o polskich parlamentarzystach: „tych posłów trzeba by wszystkich zagazować!; Samolot pasażerski na ten sejm puścić!; Jak Hitler palić w piecu!; Powiesić ich wszystkich za jaja! Ten sejm zasrany!; Ja bym odstrzelił każdego jednego w tym sejmie!”

Pochwała autokracji często przybierała w rozmowach postać postulatów poszerzenia zakresu władzy prezydenta Rzeczypospolitej na wzór amerykański i wprowadzenia w Polsce prezydenckiego systemu rządów: „co prezydent powie, to powinno być święte! Powinien sprawować kontrolę nad całym rządem! Powinno się wyeliminować funkcję premiera, a wprowadzić prezydenta jako głowę całego rządu – tak jak jest w Stanach”. System prezydencki wydawał się rodzajem lokalnego kompromisu pomiędzy wymogami demokracji a tradycyjnymi wyobrażeniami władzy paternalistycznej. Ta akceptowana przez górali formuła organizacji władzy państwowej choć dopuszcza procedurę wyborów, zakłada wyłonienie w jej wyniku władzy jednoosobowej, daleko bliższej wzorowi dobrego gospodarza niż sejm. Parlament jawił się w rozmowach jako zgromadzenie bezosobowe, przez to trudne do pojęcia i zaakceptowania, a obdarzone znacznymi kompetencjami przerastającymi, zdaniem rozmówców, możliwości posłów, w złości porównywanych do osłów i baranów. Prezydent jak ojciec (baca lub gazda) powinien godzić zwaśnionych i dbać o jedność narodu, którą swoją osobą ucieleśnia. W obliczu tendencji odśrodkowych istniejących zarówno we wspólnocie rodzinnej, jak i narodowej, aby utrzymać ową jedność, oprócz umiejętności dyplomatycznych ułatwiających integrację konieczna jest jego stanowczość: „To musi być stanowczy człowiek, żeby mógł

³⁴ B. Kopczyńska-Jaworska, *Tradycyjna gospodarka sezonowa w Karpatach Polskich*, Wrocław 1969, s. 120.

coś zrobić! Tak jak gazda jest stanowczy! To tak jak pasterz idzie owce paść, to som takie, co sie dobrze pasom i takie, co uciekajom. Dla tych to pasterz musi być ostry, musi je kochać i gonić. Kara musi być! Dyscyplina! Żeby sie bali pasterza!” Przeniesienie wzoru ostrego pasterza na skalę państwa owocuje postulatami: „Polsce potrzebna strasznie twarda władza! Dobra władza musi być ostra! Polsce potrzebna jest twarda ręka, a Polakom przede wszystkim! Dla Polaków to rząd silnej ręki najlepszy, choć tak w ogóle to demokracja jest lepsza!” Z tego wyboru wypowiedzi wynika, że zdaniem rozmówców dobra władza państwowa nie jest władzą kolektywną, demokracją reprezentatywną, deliberującą, ani żadną inną formą władzy negocjującej cele i sposoby ich osiągnięcia. Porównania do stanowczego gazdy czy ostrego pasterza dobitnie podkreślają, że w wiejskim dyskursie lokalnym wzorem władzy pożądanej jest autokracja integralna, patriarchalna, pastoralna, gospodarska. Taka władza powinna stanowczo zarządzać gospodarką, bezwzględnie egzekwować prawo oraz ostro, lecz sprawiedliwie karać. Zapewnienie bezpieczeństwa i dostatku należy, zdaniem nowotarskich rozmówców, do fundamentalnych powinności władzy – obowiązków wywiedzionych ze wzoru dobrego gospodarza.

W nowotarskiej retoryce często przywoływane są wzory osobowe ilustrujące przykładami model „dobrego władcy”. Postaci historyczne wykorzystywane w tej lokalnej dydaktyce to: Franciszek Józef, Józef Piłsudski, Edward Gierek. Jednak osobą wcielającą lokalny ideał najpełniej był papież Jan Paweł II, co jest dobrze słyszalne w wypowiedzi: „no proszę panią, wzorce przywództwa to my mamy bardzo jasno naszkicowane – Papież!” Zdaniem podhalańskich rozmówców Jan Paweł II najpełniej wcielał w życie ewangeliczny ideał władzy jako służby³⁵. Ten ideał okazał się wciąż obowiązujący w nowotarskich rozmowach: „władza nie powinna być władzom, tylko po prostu służyć, tak jak Papież, nasz Ojciec Święty. On jest autorytetem, oni powinni się od niego uczyć. On niby rządzi całym światem, ale służy!”

Wzór dobrej władzy jako służby jest ściśle związany z pastoralnym modelem władzy, co podkreślał również Józef Tischner w *Etyce solidarności*. Zdaniem rozmówców zasadniczy problem realizacji tego ideału polega na tym, że władza rozumiana w kategoriach służby wymaga wyrzeczenia się pychy i działań dla własnej korzyści, co przerasta możliwości większości ludzi. Po to, by realizować ten ideał, trzeba być świętym, przy czym świętość jest

³⁵ „Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swoją władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby mu służyło, ale żeby służyć” (Mt 20, 25–28).

przez rozmówców rozumiana nie jako wyjątkowo etyczne postępowanie, ale jako wsparcie nadludzką mocą umożliwiającą człowiekowi przewyciężenie swoich słabości, wśród których żądza władzy jest na pierwszym miejscu. Dlatego poskromić ją potrafił tylko Ojciec Święty, człowiek o ponadludzkiej mocy: „Słuchojcie! Komune to przewrócił Święty Ojciec! [...] A kto zjednoczył Niemcy jak nie Święty Ojciec?! Ha! Święty Ojciec to był zwierzchnik świata!” Jan Paweł II dokonywał niezwykłych czynów, gdyż zdaniem nowotarskich rozmówców był obdarzony taką mocą, że zdolny był przemieniać ludzi i narody: „on był tą iskrą potrzebną w narodzie, żeby się ludzie obudzili, żeby uwierzyli po prostu w to, że pewne rzeczy są możliwe. Ludzie stali się dużo odważniejsi, takiej otuchy nabrali, bo w ten czas był jeszcze taki ustrój komunistyczny i to tak różnie było i po prostu ludzie takiej otuchy nabrali! On był jakby iskrą, która rozpałała to wszystko, że ludzie już nie dbali o nic – szli na całość!” Ta moc duchowa, opisywana jako iskra, pochodziła z innej, ponadludzkiej rzeczywistości, przez którą władza została Papieżowi nadana, co dobrze ilustruje opowieść, powtarzana wielokrotnie w czasie nowotarskich badań: „takie zdarzenie było, że jak było koronacja tej Matki Boskiej Ludźmierskiej w 1963, to te figurę jak podnosili, to jakoś im się pochyliła i berło jej wypadło z rąk! I on to chytał, żeby nie upadło na ziemię. Chytał to berło! I zaraz śmiali się z niego księża i biskupi śmiali się z niego, że wróży mu się jakaś władza i potem było właśnie ta władzo!” Opowieści o tym zdarzeniu funkcjonowały w wiejskim dyskursie lokalnym już w latach osiemdziesiątych³⁶. Nowotarscy rozmówcy interpretowali je jako znak z nieba, rodzaj objawienia woli bożej, element planu bożego wcześniej wiadomy i zakomunikowany wybranym (góralom oczywiście!). Papieska władza, którą Bóg ustanowił i wzmocnił swą siłą, stanowi ich zdaniem niedościgły wzór dla władzy ludzkiej – grzeszącej prywatą, nepotyzmem i innymi ludzkimi przywarami. Oczywiście w rozmowach o tym, jaka powinna być władza w Polsce, nikt nie powie, że powinna być ponadludzkiej proveniencji, a jednak przywoływanie postaci Jana Pawła II, wielokrotne przytaczanie opowieści o berle, nie pozwala zignorować wątku „bożego pomazańca”³⁷ potwierdzającego suwerenność, patriarchalny, pastoralny ideał władzy i uzupełniającego ten wzór o pierwiastek sakralny.

Rekonstrukcja nowotarskich wyobrażeń o władzy pokazuje, że lokalne ideały od ideałów demokracji dzieli przepaść – są to całkowicie różne modele władzy. Wzór dobrego pasterza, ojca, gospodarza jest odległy od modelu władzy systemowej, kolektywnej, proceduralnej, negocjującej, słowem – współ-

³⁶ M. Zowczak, *Bohater wsi*, Warszawa 1991, s. 134.

³⁷ J.P. Roux, *Król. Mity i symbole*, Warszawa 1998.

czesnych form rządzenia, realizowanego w ramach „systemów sieciowych, w których rządzi się poprzez próby modyfikowania (metodą negocjacji) założeń wyznaczających logikę działania poszczególnych pajęczyn, które nie podlegają już wprost ośrodkom władzy administracyjnej i politycznej. [...] Co więcej, decydujące są tu powiązania poziome, a nie pionowe”³⁸. „Władzy suwerennej, we współczesnym świecie – w wymiarze publicznym – już prawie nie ma”³⁹, co wiąże się z globalnym upowszechnianiem modeli strukturalnych i proceduralnych: „dziś zarządzanie to egzekwowanie zachowań zgodnych z regułami gry”⁴⁰.

Wypada zgodzić się z Bruno Latourem, gdy pisze „nigdy nie byliśmy nowoczesni”. Nie tylko nie byliśmy, ale i nie jesteśmy. Opozycja nowoczesność-tradycja to konstrukt i narzędzie badaczy stosowane dla klarowności opisu. W rzeczywistości doświadczanej dominują „hybrydy” będące „mieszaniną dwóch czystych form”⁴¹. Nowoczesne dyskursy i praktyki związane siecio-wo-proceduralną formą rządzenia mieszają się z tradycyjnymi dyskursami i wyobrażeniami o władzy pastoralno-patriarchalnej. O ile w tych pierwszych obywatelstwo jest kategorią kluczową, o tyle z całą pewnością nie jest pojęciem, wokół którego ogniskują się wiejskie dyskusje o władzy i państwie.

³⁸ J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, dz. cyt., s. 13.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 18.

⁴¹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, Warszawa 2011, s. 112.