

Teksty Drugie 2003, 5, s. 112-118



Codziennność, potoczność i czas przeszły.

Zbigniew Kloch

Codziennosc, potoczność i czas przeszly

Od lat z godną szacunką konsekwencją, w sposób który musi budzić uznanie semiologa, etnografa czy antropologa, Roch Sulima opisuje świat codzienności kultury, rzeczywistość potocznych doświadczeń i odpowiadających im znaczeń, bardzo często uchodzących uwadze innych badaczy. Codziennosc w naturalny sposób wiąże się z powtarzalnością, przejawiającą się w „rytualnych”, weekendowych wizytach w supermarkecie, poprzedzających wyjazd na podmiejską działkę, którego koniecznym elementem kulturowym musi być grillowanie. Kulturowe „dziś” nie jest jednak dosłownym powtórzeniem „wczoraj”. Rytualny charakter ośc alkoholowej biesiady na działce z rytuałami społeczności archaicznych łączy jedynie fakt powtarzalności zjawiska i obdarzenie go znaczeniem symbolicznym (związanym np. ze świętowaniem), gdyż wielokrotnie opisywane społeczności dawnych kultur i badana w ostatnich latach coraz częściej rodzima kultura masowej konsumpcji nie mają ze sobą wiele wspólnego. Sulimę interesuje codzienność, która wydaje się być zrozumiała sama przez się, nie wymaga więc wyjaśnienia, gdyż jest ciągle doświadczana, a przy tym silnie zakotwiczona w linearnym czasie egzystencji dzisiejszego człowieka. Ale to w codzienności właśnie łączą się różne porządki czasowe.

Sens codzienności jest w każdej chwili „tuż przed nami”, jak sens potocznej rozmowy. Codziennosc to „teraz” z perspektywy najbliższej „przyszłości”. Do codzienności nie ma powrotu.¹

Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że widzenie (postrzeganie) terażniejszości zależy od doświadczenia przeszłości, to można uznać, iż codzienność w sposób konieczny, choć niewidoczny otwiera się na stany wcześniejsze, na tradycję.

Semiotyczne wyposażenie codzienności ulega zazwyczaj dość szybkim przemianom. Dziś nie ma już na murach Warszawy wszechobecnych do niedawna in-

¹ R. Sulima *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 7.

Kloch Codziennosc, potoczność i czas przeszly

skrypcji „JT” (Józef Tkaczuk), nie ma też w lasach wraków samochodów syrena, który od końca lat 60. „znaczył u nas istotne «przesunięcie» cywilizacyjne w stosunku do «cywilizacji drewna» i w mniejszym stopniu otwierał nową, w większym natomiast zamykał starą sekwencję kulturową”². Sulima nie tylko bada graniczne zjawiska kultury, lecz bardzo często wkracza na tereny przygraniczne, czyta „teksty” wraków, napisów na murach, interpretuje znaczenie „śmieci”, które traktuje jako komunikat mówiący o tym, gdzie i jak żyjemy. Obraz terenów granicznych kultury zmienia się szybko, lecz nie przestaje istnieć: graffiti Tkaczuka zastępują napisy antyglobalistów, wraki syrenek zastępuje złom pochodzący z samochodów zachodnich marek.

Antropologia codzienności przynosi fascynujący raport etnograficzny o tym, co się zmieniło w polskiej świadomości potocznej po 1989 roku, jak zmiany te zaznaczają się w doświadczanym przez nas otoczeniu, przemianach obyczajowości, sposobach spędzania wolnego czasu, słowem – w kulturze życia codziennego. Chociaż materiał badany przez Rocha Sulimę dotyczy głównie kulturowych marginaliów, to stawiane przez niego pytania i odpowiedzi, przezierające zza opisów analizowanych zjawisk, należą do repertuaru podstawowych kwestii socjologii kultury. Badacz spraw z pozoru marginalnych, który opowiada o zmianach w wystroju warszawskich ogródków działkowych (*Między smutkiem a rajem*), mówi w istocie o dynamice przemian społecznych i sposobach ich artykulacji związanych z transformacją modelu kultury w ostatnim dziesięcioleciu. Widziane z tej perspektywy rodzinne zakupy w modnym supermarkecie są tyleż czynnością ekonomiczną, co formą rozrywki i sposobem spędzania wolnego czasu.

Antropolog codzienności bada jej wszystkie możliwe aspekty, te na przykład, jakie łączą się ze zwyczajami świętowania, które jest przecież elementem każdej kultury.

chciałbym dokonać typologizującego opisu tych biesiad, czy spotkań alkoholowych, które określa się najczęściej w języku potocznym mianem „libacji”, a przede wszystkim tych, które [...] mają miejsce poza domem. Opis ten opiera się na danych obserwacyjnych oraz, uzupełniających je, wywiadach środowiskowych i rozmowach z uczestnikami libacji.³

Trwalej typologii nie sposób tu przeprowadzić bez pewnych uproszczeń, gdyż przedmiot badań antropologa codzienności zmienia się, ewoluuje, zanika. Kulturowe p o g r a n i c z a są często bardziej podatne na transformację niż kulturowe c e n t r u m, gdzie mieszczą się zazwyczaj teksty (dzieła) kanoniczne, zabezpieczające tożsamość i trwanie.

W badaniach antropologa spraw zwykłych przeważają ujęcia interpretacyjne, ześrodkowane na symptomach, oznakach dłuższych być może procesów, przemian. *Antropologia codzienności* dowodzi, że w świadomość potoczną trwale wpisały się doświadczenia wcześniej przyswojone przez masową kulturę Zachodu, że świa-

^{2/} Tamże, s. 37.

^{3/} *Semantyka libacji alkoholowej*, w: tamże, s. 100.

Roztrząsania i rozbiory

domość ta artykułuje się w określony sposób, zmienia się w kontekście kulturowego sąsiedztwa. Wymiana tekstów kultury nigdy przecież nie dokonuje się w próżni, przebiega w odniesieniu do norm i zwyczajów tradycji, wobec której należy się opowiedzieć. *Antropologia codzienności* w naturalny niejako sposób koresponduje z wydaną rok później książką Rocha Sulimy *Głosy tradycji*, gdzie autor prezentuje swoją rozległą wiedzę na temat różnorodnych przejawów folkloru. Związek tych dwu publikacji wyjaśnia Sulima w *Postowiu*.

Głosy tradycji są dopełnieniem opublikowanej przeze mnie w 2000 r. *Antropologii codzienności*. Praca nad ostatnią redakcją tych książek prowadzona była prawie równolegle. Są to jednak dwie różne próby spojrzenia na zjawisko kultury współczesnej. W *Antropologii codzienności* było to spojrzenie na współczesność „właśnie nadchodzącą”, natomiast w *Głosach tradycji* dominuje spojrzenie na współczesność „właśnie mijającą”.⁴

Badacza interesuje więc interpretacja kulturowego „teraz”, uwzględniająca jego ewolucję i fazy pośrednie, które złożyły się na aktualny stan kultury współczesnej. Tym razem nie o marginesy (czy, jeśli kto woli, marginalia) chodzi, lecz o te warstwy kultury, jakie zazwyczaj określa się terminami, folklor, literatura popularna, kultura masowa, przemiany tożsamości społecznej. Chodzi przede wszystkim o rodzimą kulturę popularną znacznie zmieniającą się w ostatnich latach, i to zarówno w wymiarze aksjologicznym, jak i w zewnętrznym wyposażeniu semiologicznym.

W *Głosach tradycji* Sulima pisze o tych tekstach i zjawiskach ostatniego dziesięciolecia, którym nie sposób odmówić wartości estetycznych lub kulturotwórczych: poezji strajkowej (*Poezja wysokich ideałów*), filmowej i prozatorskiej twórczości Jana Jakuba Kolskiego (*Antropologia wizualna*) czy współczesnych mowach pogrzebowych (*Polski sposób umierania*). Sulima pyta o to, co się dziś dzieje z tradycją, tą nadającą tożsamość wspólnocie lokalnej, i tą, która przez lata kreowała wzorce sytuacyjnego mówienia, weselnego, pogrzebowego, patriotycznego. Banalne to stwierdzenie, że bez tradycji kultura przestaje istnieć, dużo jednak mniej trywialne jest szczegółowe rozwiązanie kwestii, co konkretna kultura z określoną tradycją robi? Kiedy i przy jakich uwarunkowaniach tradycja przestaje funkcjonować jako system modelujący zachowania?

Prezentacja zmian stosunku do wzorców tradycji, jakie następują w zmienionych warunkach społecznych, ekonomicznych, to bez wątpienia najciekawszy wątek badań Rocha Sulimy, zarówno w *Głosach tradycji*, jak i *Antropologii codzienności*. Oto okazuje się bowiem, że kolęda towarzysząca świętowaniu w ostatnim czasie zmienia niektóre ze swych funkcji. Zawłaszczana bywa coraz częściej przez wszechobecną i napastliwą kulturę konsumpcji. Kolędy wykorzystuje się w reklamie, wprowadza w obręb pop kultury w jej różnorodnych odmianach i wersjach, traktuje jako element skutecznej strategii marketingowej.

⁴ R. Sulima *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 183.

Kloch Codziennosc, potoczność i czas przeszly

Gdzieś od połowy lat dziewięćdziesiątych jesteśmy wręcz ogłuszani kołędami, które w coraz dłuższym „handlowym okresie świątecznym” wypełniają prawie całą publiczną fonosferę.

Kołęda wciąż jednak pozostaje „sygnaturą” podniosłej tradycji i w takiej właśnie funkcji wykorzystywana jest powszechnie do waloryzowania przekazu reklamowego i współczesnej retoryki konsumpcji. Nałożyła się na czas rekreacji, czy nawet rozrywki [...]. Melodie kołęd kreują „okoliczności”, „niepowtarzalne” okazje; stają się impulsem konsumpcji.⁵

Pytanie o zmiany znaczeń podstawowych elementów tradycji jest w konieczny sposób związane z refleksją o przemianach dzisiejszej kulturowej pamięci, łączy się z pytaniem o społeczną tożsamość w wymiarze indywidualnym, lokalnym czy też globalnym. Tożsamość człowieka, który właśnie „z tego”, „na tamten” świat odchodzi, przedstawia głoszona na jego pogrzebie mowa, kreująca go jako kogoś niepowtarzalnego, lecz równocześnie członka wspólnoty („światny architekt”, „góral i przewodnik tatrzański”). Tożsamość grupy, określającej swe miejsce wśród innych oraz rolę we wspólnocie globalnej, wyrażana bywa m.in. poprzez lokalne przekonania na temat, tego czym jest i za pomocą jakich kodów artykułowane jest rozumienie, tzw. „małej ojczyzny”.

Wygłaszane przez wiele lat mowy pogrzebowe Adama Pacha, które analizuje Sulima, poza oczywistymi funkcjami obrzędowymi, pełnią również rolę tekstów utrwalających lokalną pamięć społeczną. Zakotwiczone w niej pojmowanie kategorii „małej ojczyzny” identyfikuje wspólnotę z przestrzenią, która oznacza „nasze miejsce” i jest ważną częścią kulturowej pamięci kultury, scalającej to, co indywidualne, skończone, niepowtarzalne („moje życie”, „nasz region”) z tym, co uniwersalne. Mowa pogrzebowa wskazuje na przeszłość i prowadzi w przyszłość tego, którego dotyczy. Słowo żyjących towarzyszy jego wędrowce w zaświaty. Zakotwiczenie w „miejscu” pozwala nam znaleźć właściwy wycinek przestrzeni, oddzielić „nasze” trwanie od trwania „innych”. Bytować. Trwać.

Figura „małej ojczyzny” przynależy przede wszystkim do „antropologii potocznej” i może być potraktowana jako zwornik postrzegania („samopostrzegania się”) jednostki w planie makro- i mikrostruktury społecznej, postrzegania w perspektywie podmiotowej tego, co dziś lokalne i globalne.⁶

Pojęcie „mała ojczyzna” bywa traktowane jako ekwiwalent takich kategorii, jak „mała społeczność”, „rodowód”, „korzenie”, które są silnie osadzone w przeszłości i modelują z dużą mocą aktualne poczucie przynależności grupowej w wymiarze etnicznym. Służy identyfikacji, utożsamieniu. Pozwala odróżnić się od „innych”, niekoniecznie „obcych”, lecz jednak tych, których grupuje odrębna kulturowa tożsamość. Wskazuje na obszary rzeczywistego i potencjalnego sąsiedztwa, zakotwiczenia w większym niż lokalny porządku, a więc znalezienia naszego miejsca

5/ Tamże, s. 16.

6/ Tamże, s. 131.

Roztrząsania i rozbiory

w świecie i wyznaczenia kierunków (potencjalnej) kulturowej ekspansji. Jak to ujmuje autor *Głosów tradycji*, idea małej ojczyzny (w semiologicznym rozumieniu terminu) „jest tekstem do repetycji, powtarzania” (s. 137). Pozwala na wyrazistą orientację w rzeczywistości głównie dlatego, że służy autokomunikacji, wyznacza niezbędne minimum uporządkowania świata, w jakim żyjemy, ale też odnosi nas do miejsc i wydarzeń, w jakich żyją inni. „Potwierdza lokalność w ramach systemu globalnego”⁷.

Pojmowanie małej ojczyzny artykułowane bywa różnorako. Wachlarz możliwości ekspresji społecznej świadomości lokalnej w tym zakresie jest w istocie bardzo szeroki, od takich jej przejawów, które ujawniają decyzję o tym, jak powinno się rozwijać miejscową infrastrukturę, jakie są najlepsze sposoby zagospodarowywania wspólnej przestrzeni, po artykulacje artystyczne – symboliczne, metaforyczne, w elementarnym tych słów znaczeniu.

Sulima szczegółowo analizuje trzy różnorakie przykłady literackich koncepcji tego, czym jest dziś „mała ojczyzna” dla pisarzy współczesnych, opisuje wyobrażenia na ten temat zawarte w esejach Mariana Pilota (*Matecznik*, 1988), Stasiuka i Andruchowicza (*Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Srodkową*) oraz w wierszach Petra Murianki (*Jak sokół wodę z kamienia*, 1988). Mała ojczyzna w ich twórczości określa przestrzeń dzieciństwa, wiąże się z koniecznością utworzenia własnej tradycji, jest przestrzenią do zagospodarowania, zabudowania.

Różnorodne dyskursywne artykulacje idei „małej ojczyzny” mają zazwyczaj tę samą kulturową dominantę; pojmowanie małej ojczyzny wskazuje na to, w jaki sposób wspólnota emocjonalnie i intelektualnie określa swą własną tożsamość i jak przez to kształtuje swoją tożsamość. Krótko: to, co wyznacza lokalną przynależność grupową.

Można wstępnie przyjąć, że identyfikacja (identyczność) opiera się na zasadzie powtórzenia, a ta jest niepodważalną zasadą folkloru [...], zasadą mitu, regułą *sacrum* i sztuki kanonu. Tożsamość zaś opiera się na zasadzie różnicy. Identyczność to orientacja „na początek”, to aksjologia źródła, aksjologia centrum i aksjologia pionu. Tożsamość to orientacja na to, co „obok”; odniesienie do tego, „co na zewnątrz”, to doświadczenie ruchomych granic (sytuacja permanentnego „pogranicza”). Identyczność to dziedziczenie, tożsamość to samostanowienie.⁸

Samookreślenie poprzez świadomy wybór tradycji jest jednym z ważniejszych mechanizmów rozwoju kultury, nie może więc dziwić, że to właśnie społecznemu funkcjonowaniu kategorii „małej ojczyzny” Roch Sulima poświęca obszerną część swojej ostatniej książki. Sytuowanie omawianego zjawiska w kontekście podobnych mu zdarzeń kulturowych, znanych z przeszłości, jest stałym elementem antropologii codzienności w ujęciu Sulimy. W swych rozważaniach o współczesności naszej kultury badacz ciągle wskazuje na rolę tradycji i zakres jej oddziaływania. W roz-

^{7/} Tamże, s. 137.

^{8/} Tamże, s. 139-140.

Kloch Codziennosc, potoczność i czas przeszly

dziale o pogrzebowych mowach Pacha pisze o ich powinowactwach ze szlacheckimi i robotniczymi opowieściami rodowymi, omawiając zagadnienie roli *sacrum* we współczesnej twórczości ludowej, mówi o funkcjach, jakie w wyobrażeniach ludowych pełnią kody chrystianizmu (*Słowo i sacrum*). Strajki w Stoczni Gdańskiej Sulima opisuje w kategoriach obrzędu przejścia i przypomina, że powstałe w sytuacji strajkowej teksty mają wiele wspólnego z konwencjami okolicznościowej literatury popularnej, powieść Dobiasza analizuje w kontekście wzorców kultury warszawskiego Powiśla z lat 30. (*Tradycje literatury brukowej a współczesna kultura środowisk robotniczych*), zaś w filmowej twórczości Kolskiego znajduje silne związki z wyobraźnią ludową. Przy okazji opisów i analiz konkretnych tekstów, Sulima stawia pytania, których nie może ominąć dzisiejsza antropologia kultury. Jeśli nie artykułuje ich wprost, to inspiruje do różnorodnych pytań. O to, czy jest i jak istnieje dziś obszar zjawisk zaliczanych jeszcze niedawno do kategorii folkloru? Zastanawia się nad kwestią, co w istocie różni kicz od arcydzieła, jak w istocie kategorie te są sytuowane względem siebie w kulturze masowej?

Konieczność uwzględnienia kontekstu bliższej i dalszej tradycji w przypadku badań, jakie prowadzi Sulima w *Głosach tradycji* może wydawać się oczywista. Ale może się również oczywiste wydawać, że tradycja nie jest najważniejszym kontekstem w przypadku badań, jakie Sulima prezentuje w *Antropologii codzienności*, gdzie mówi się o doświadczeniach w polskiej kulturze nowych, w dodatku incydentalnych, o tekstach, których nie sposób (lub nie warto być może) utrwać⁹: napisach na murach miast, plastikowych krasnoludkach zdobiących ogródki działkowe, konsumpcyjnym rytuale zakupów w supermarkecie. Te nowe na naszym gruncie zjawiska mają swą dość długą tradycję w kulturze masowej Zachodu, powielanej u nas w najróżniejszy sposób w ostatnim dziesięcioleciu, gdy to siermiężna kultura kolejkowego trudu zastąpiona została przez kulturę konsumpcji i zabawy jako podstawowego wzoru zachowania¹⁰.

W myśleniu strukturalnym tradycja pojmowana była jako język zastany, podsuwający teraźniejszości wzorce mówienia, podlegające akceptacji lub zanegowaniu¹¹. W swojej refleksji nad kulturą Sulima kładzie nacisk na sposób, w jaki tradycja pojmowana jest wewnątrz grupy. Można by sprawę ująć następująco: z perspektywy wewnątrz kulturowej tradycja jest zespołem zachowań, które trzeba wykonać, aby mieć poczucie przynależności do świata, w jakim się jest, i chce nadal przebywać.

⁹/ Używam tego pojęcia w klasycznym dziś rozumieniu szkoły tartusko-moskiewskiej, zob.: *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977.

¹⁰/ Myślę, że można mówić o pewnej analogii między aktualnie zachodzącymi zjawiskami naszej kultury masowej a tym, co się działo w Ameryce w latach 80. Zob. N. Postman *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002.

¹¹/ J. Sławiński *Socjologia literatury i poetyka historyczna*, w: *Prace wybrane. Tom II. Dzieło, język, tradycja*, Kraków 1998.

Roztrząsania i rozbiory

Roch Sulima sytuuje swą refleksję nad codziennością i tradycją w kontekście klasycznych już dzisiaj ujęć antropologii czy socjologii kultury, znanych z prac Victora Turnera czy Arnolda Van Gennepa. Sądzę, że nie będzie błędem, jeśli prace Sulimy wpiszę też w kontekst myślenia o zjawiskach sztuki folkloru, jakie znamy z prac Bogatyriewa¹². W *Antropologii codzienności* autor przytacza nazwiska badaczy, których prace przetarły szlak badań nad kulturą zjawisk potocznych. Wymienia między innymi Jana Stanisława Bystronia, Marcina Czerwińskiego, Włodzimierza Pawluczuka. Nie o odesłania do wcześniejszych badań tu jednak chodzi, lecz o sposób myślenia o prezentowanych zjawiskach. I taki właśnie punkt widzenia okazuje się być ciągle płodny poznawczo, wychwytyjący te znaczenia faktów, których nie są w stanie zauważyć „modne” aktualnie orientacje metodologiczne. Jest to zresztą świadomy wybór autora.

Interesują mnie sposoby istnienia przeszłości w teraźniejszości, ale nie w postaci oficjalnych wykładni historyków czy upowszechnianych treści edukacji humanistycznej (np. problem kanonu). Jest to przede wszystkim zwrot ku tym sposobom zobowiązującego zakotwiczenia w tradycji, którymi charakteryzują się np. światopoglądy potoczne, folklor, mitologie środowiskowe, czy współczesne przejawy czegoś, co kreślą się powszechną pamięcią kulturową czy estetyczną, uobecniającą się w [...] przejawianiu się *sacrum* [...], w obiegowych standardach kultury popularnej.¹³

Roch Sulima wyraził przed laty przekonanie, że pisane kopiowym ołówkiem w kratkowanych zeszytach pamiętniki chłopów i robotników są dla niego większym źródłem wiedzy o rzeczywistości niż tomy encyklopedii powszechnej. I wydaje się, że miał rację, choć wiedza ta nie opisuje z pewnością całej złożoności dzisiejszego świata.

Zbigniew KLOCH

^{12/} Zob. P. Bogatyriew *Semiotyka kultury ludowej*. Wstęp, wybór i opracowanie M.R. Mayenowa. Warszawa 1975.

^{13/} R. Sulima *Głosy tradycji*, s. 182.