

**Z W A R S Z T A T Ó W B A D A W C Z Y C H**ANNA MALEWSKA-SZALEYGIN  
Uniwersytet Warszawski

## „LUDOWA” WIZJA DEMOKRACJI

„Demokracja” jest słowem kluczowym w debacie publicznej. Używają go politycy, publicyści, a także zwykli ludzie w rozmowach o polityce. Oczywiście, filozofowie polityki, socjologowie zajmujący się problemami demokratycznej transformacji, podkreślają wieloznaczność tego terminu. Zmienność w czasie jego wykładni opisywana jest przez wielu teoretyków, między innymi przez Roberta Dahla (2000), podobnie jak zróżnicowanie współcześnie obowiązujących wykładni (zob. np. Grabowska, Szawiel 2003, s. 72–90). Jednak potocznie to słowo wydaje się w pełni zrozumiałe i jednoznaczne.

Diagnozie społecznego nastawienia wobec demokracji służą badania socjologiczne. Na przykład Mirosława Grabowska i Tadeusz Szawiel, autorzy wyjątkowo wnikliwego opracowania *Budowanie demokracji* (2003), relacjonując sondażowe badania kwestionariuszowe z 1995 r., ukazują zależność pozytywnej oceny demokratycznej transformacji od czynników społeczno-demograficzno-materialnych, opisują procentowo akceptację dla demokracji proceduralnej, która okazuje się zaskakująco wysoka. Przedstawiają też skojarzenia związane z omawianym pojęciem, badane w ten sposób, że respondent może wybrać spośród dziewięciu propozycji jedno sformułowanie, które przychodzi mu na myśl, gdy słyszy słowo „demokracja”, są wśród nich: „ustrój wolności obywatelskich”, „biurokracja” czy „bałagan”. Referują procentowe zestawienie deklaracji gotowości obrony demokracji i ocen demokratycznej polityki. W efekcie kreślą (Grabowska, Szawiel 2003, s. 92–93, 96, 99, 103, 106) udokumentowany danymi statystycznymi, społeczny wizerunek demokracji, którego cechami charakterystycznymi są wysoka akceptacja demokracji jako procedury i niska ocena demokratycznej polityki.

Techniki badań socjologicznych cechuje znaczna doza autorytatywności badacza. Wysiłki antropologów zmierzające do zmniejszania autorytatywności badacza zarówno w czasie prac terenowych, jak i w czasie konstruowania tekstu

Adres do korespondencji: [anmalsz@wp.pl](mailto:anmalsz@wp.pl)

opartego na materiałach terenowych ukazuje James Clifford (2000, s. 29–63) w szkicu *O autorytecie antropologicznym*. Te usiłowania przynoszą różne skutki w przypadku różnych autorów, jednak antropologiczne metody badań charakteryzują się znaczną otwartością na odmienność nie tylko językową, lecz nade wszystko odmienność widzenia świata.

Badania terenowe, pozwalające antropologii zachować swoją dyscyplinarną tożsamość (Clifford 2004, s. 139–179), polegają na pogłębionych wywiadach otwartych, często nazywanych po prostu rozmową, porządkowanych przez dyspozycję badawczą lub kwestionariusz, którego kolejność pytań nie musi być zachowana. W efekcie przynoszą magnetofonowy zapis obszernych wypowiedzi, w których rozmówcy mogą stosować własne wyrażenia, pojęcia, określenia czy sposoby konstruowania narracji. Oczywiście badacz zadając pytanie w jakimś stopniu narzuca swój punkt widzenia, ale jest to ingerencja nieporównywalna z sytuacją, w której rozmówca ma jedynie możliwość wybrania jednej z dziewięciu odpowiedzi, opracowanych przez badacza, sformułowanych w jego języku, z wykorzystaniem wyrażeń, które dla twórcy ankiety są jasne, a dla respondenta niekoniecznie. W efekcie antropologiczna technika badawcza w znacznie większym stopniu pozwala rozmówcy zaprezentować swój własny punkt widzenia. Interpretacja jego wypowiedzi umożliwia odczytanie znaczeń, jakie dla niego mają używane słowa. Ograniczając, w pewnym stopniu, autorytatywność badacza ukazuje nie tylko ów odmienny sens, ujawnia też inny „obraz świata” (World-view 2000, s. 394–404), jaki za wypowiedzianymi słowami się kryje.

Wiejskie spojrzenie na sprawy polityki było tematem badań zrealizowanych przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1999–2000 kilkunastoosobowa ekipa badawcza pod moim kierunkiem przez sześć tygodni prowadziła rozmowy z mieszkańcami wsi powiatu Nowy Targ w województwie małopolskim. W latach 2001, 2004 i 2005 w czasie kolejnych tygodniowych wyjazdów kontynuowano prace badawcze we wsiach nowotarskich i na targowisku w mieście powiatowym. Rozmówcami były osoby przypadkowo dobrane — taka jest konwencja badań uczestniczących — w wieku 25–75 lat, mieszkające na wsi, z wykształceniem podstawowym lub zasadniczym zawodowym, czasem średnim technicznym. Rozmowy były nagrywane. Przeprowadzono ich 450. Ich wielostronicowe, komputerowe zapisy są zgromadzone w archiwum IEiAK<sup>1</sup>.

Głównym tematem nowotarskich badań był wiejski obraz państwa i władzy. Początkowo (1999–2000) rozmowy ogniskowały się wokół lokalnego, wioskowego sposobu rozumienia pojęć ważnych dla „dyskursu politycznego” (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 1997, s. 18)<sup>2</sup>. Ten etap prac został podsumowany

---

<sup>1</sup> Przytaczane dalej fragmenty z tych materiałów są wyróżnione kursywą i sygnowane numerem kolejnym rozmowy, podana jest też cytowana strona zapisu.

<sup>2</sup> Przez dyskurs polityczny autorzy *Rytualnego chaosu* (1997, s. 18) rozumieją „dyskurs elit symbolicznych na tematy polityczne”.

w książce *Rozmowy z góralami o polityce* (Malewska-Szałygin 2005). Wnioski z całości badań zostaną zamieszczone w publikacji przygotowywanej do druku w 2008 r., pod tytułem *Wyobrażenia o władzy i państwie we wsiach nowotarskich 1999–2005*.

Podjęmę tutaj jeden z badanych problemów. Skupię się na znaczeniach, jakie nowotarscy rozmówcy wiązali z pojęciem „demokracja”. Rozpocznę od przedstawienia kontekstów, w jakich ten termin pojawiał się w rozmowach. Potem prześlę ujawnione aspekty znaczeniowe. Fragmenty wypowiedzi są przytaczane w tekście z zachowaniem specyfiki składni, z gwarowymi modyfikacjami słów, charakterystycznymi zwłaszcza dla starszych rozmówców. Zawierają wulgaryzmy, często pojawiające się w rozmowach o polityce. Rozmówcy krytykując polityków i ich poczynania zwykle irytowali się, czemu dawali wyraz nie tylko przez podnoszenie głosu i żywą gestykulację, lecz także właśnie stosując wulgarne słowa i obelgi. Rozważanie cytowanych fragmentów ma na celu rekonstrukcję lokalnych znaczeń, których badacz nie zna przed przystąpieniem do prac terenowych. Dlatego porządek omawianych aspektów znaczeniowych odpowiada porządkowi dyspozycji badawczej, czyli wstępnych wyobrażeń badacza, który z demokracją wiązał idee takie jak wolność, równość, swobody polityczne, dobro wspólne.

W nowotarskich rozmowach pojęcie „demokracja” najczęściej pojawiało się jako określenie czasowe — *za demokracji* — i wówczas opisywało okres transformacji. W takim kontekście było używane wymiennie z wyrażeniami *za kapitalizmu* lub *za Balcerowicza*. Termin ten stosowano też jako określenie pożądanego wzoru relacji międzyludzkich — ideału życia społecznego. Kolejne użycie było zupełnie odmienne — słowo „demokracja” wykorzystywano do opisania przemian po roku 1989, widzianych z perspektywy własnych doświadczeń — bardzo trudnych dla rolników i chłopów-robotników.

Rozważanie rozmów o demokracji warto rozpocząć od ujęć normatywnych, zawierających opis ideału organizacji życia społecznego. Według nowotarskich rozmówców ten idealny wzór zakorzeniony jest w przesłaniu chrześcijańskim: *Prawdziwą demokrację to Chrystus ustanowił!* (192:11); *Chrystus pierwszy sądził, że ludzie są równi, dlatego był pierwszym demokratą. O to chodzi! No wiadomo, że są równi, ale nie są równi! Oni powinni być równi! Ale nie są! [...] To mniej więcej powinno się określać do równości* (188:3, 4); *Pierwszym demokratą był Chrystus! [...] On wszędzie mówił o tej miłości między ludźmi, i był czuły na każdą jakąś bidę, każdego chciał polecić, wyzdrowić. [...] Chrystus na przykład przebaczał i kazał przebaczać jeden drugiemu, a tam Murabi to ząb za ząb, oko za oko — inaczej już uczył* (194:4); *Po prostu Chrystus głosił taką ideę pomagania sobie nawzajem i dlatego był pierwszym demokratą* (188:3,4); *Chrystus powiedział, że nie wolno brać drugiemu i żeby jednakową miarką mierzyć!* (190:2); *Demokracja jest demokracja! Pomóż ty mnie, a ja tobie!* (179:1); *Demokracja tym się charakteryzuje, że wszystko jest na równi! Ale niestety tak nie ma!* (152:8). Przytoczone zdania zakorzeniają pojęcie demokracji w Ewangelii. Postulaty równości i braterstwa są w nich łączone z etyką chrześcijańską, a nie

z ideałami rewolucyjnymi *liberté, egalité, fraternité*. Nawiązują też do przepaści między rzeczywistością idealną, opisywaną przez Augustyna jako „państwo Boże”, a rzeczywistością doczesną, określaną jako „państwo ziemskie”, zasadniczo odbiegającą od ideału. Widoczny jest w nich rozdział między rajskim ideałem równości a praktyką realnego życia, w którym *niestety tak nie ma*. Zatem, lokalna wykładnia pojęcia demokracji opisuje pewien ideał — wzór życia wspólnotowego, model prawidłowych relacji międzyludzkich opartych na równości, wzajemnej miłości i wsparciu. Ten wzór idealny opisywany jest w języku aksjologicznym, odległym od dyskursu politycznego elit, w którym demokracja jest objaśniana — za Schumpeterem — jako „rozwiązanie instytucjonalne” czy „procedura podejmowania decyzji” (Grabowska, Szawiel 2003, s. 73).

Przysłuchując się przytoczonym wypowiedziom odnosi się wrażenie, że ich autorzy ze słowem „demokracja” wiążą wyobrażenia o raj, marzenia dawne jak ludzkość, a wciąż aktualne. Trudno dokładnie ustalić, kiedy dokonano się to połączenie tęsknoty za rajem z pojęciem demokracji. Jak można sądzić na podstawie niektórych wypowiedzi, nastąpiło to po roku 1980 i związane było z ideałami propagowanymi przez „Solidarność”. W Nowym Targu od 1955 r. istniał kombinat przemysłu obuwniczego „Podhale”, w 1970 r. zatrudniający około 8500 pracowników (Górz 1994). W latach 1980 i 1981 w Kombinacie, jak nazywali zakład rozmówcy, działał Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, podobnie jak w wielu innych zakładach produkcyjnych w powiecie nowotarskim. Na tym terenie działała też w 1981 r. „Solidarność” Rolników Indywidualnych, a więc wpływ ideałów „Solidarności” na wyobrażenia rozmówców był możliwy.

Wyobrażenia o idealnej wspólnotcie, charakteryzującej się powszechną równością, miłością wzajemną i zgodą były w nowotarskich rozmowach rezerwowane dla rzeczywistości rajskiej — ponadludzkiej. Na potrzeby świata doczesnego ideał równości ograniczono do postulatu sprawiedliwości: *Demokracja to jest takie coś, taki ustrój czy taki związek, w którym wszyscy pracują razem i dzielą się wspólnie. Jedynie tam ktoś wybitny, czy zasługi jakieś, czy jakiś wynalazek, no to tam coś niecoś może mieć więcej* (194:1); *Powinna panować demokracja wszędzie! Powinni wszyscy na jednych warunkach żyć! A nie to, że jeden żyje jak lord, a drugi unizonym tym jest!* (116:10). Te wypowiedzi sugerują rewolucyjny egalitaryzm. Jednakże jeśli sformułowanie *pracują razem i dzielą się wspólnie* odnieść nie do utopii kolektywnych gospodarstw (kołchozów czy kibuców), do których stosunek górali nie pozostawia wątpliwości, ale do relacji pracy w rodzinnym gospodarstwie, to okaże się, że chodzi nie tyle o równość ekonomiczną, ile raczej o sprawiedliwe wynagradzanie za rzeczywisty wkład pracy. Tę supozycję potwierdzają inne wypowiedzi: *nie równość, a raczej sprawiedliwość! Nie może przecież prezydent zarabiać tyle, co sprzątaczką* (160:6); *Muszą być bogaci i biedni! Muszą być! Tak zawsze było jest i będzie, nie! Ale pomału! A nie w ciągu roku i już bogaty!* (14:7); *Nie całkiem równo! Bo kto ma większe odpowiedzialności, ten więcej powinien dostawać, ale nie w takich ogromnych różnicach!* (101:5); *Demokracja to polega na sprawiedliwości,*

wolności i godności człowieka! [...] I żeby za własne prace godziwe wynagrodzenie dostać (184:1). Równość okazuje się rajskim ideałem, ponad ludzką miarę. Jej doczesnym ekwiwalentem jest sprawiedliwość. Kategoria sprawiedliwości okazała się niezwykle istotna nie tylko dla zrozumienia lokalnych znaczeń pojęcia demokracji, lecz również dla nowotarskich wyobrażeń o państwie i władzy.

Drugą kategorią, ważną dla uchwycenia lokalnego sensu terminu „demokracja”, jest godność. Warto przypomnieć, że społeczny szacunek był wartością znaczącą w tradycyjnej kulturze ludowej. O społeczne uznanie zabiegano, a jego utratę boleśnie odczuwano. Status w społeczności związany był z możliwością, toteż większość starań o charakterze gospodarczym miała na celu podniesienie społecznej rangi rodziny (Dobrowolski 1966). W kulturze wsi współczesnej *poszanowanie* nadal jest kluczową wartością, do której rozmówcy przywiązują ogromną wagę. Jeśli — jak wynika z nowotarskich rozmów — demokracja to wzór prawidłowych relacji międzyludzkich, to oczywiste jest, że postulat sprawiedliwości musi być uzupełniony postulatem wzajemnego szacunku. I rzeczywiście, w bardzo wielu wypowiedziach pojawia się oczekiwanie *poszanowania godności* wyrażane niekiedy w postaci prostego żądania: *powinna panować demokracja! [...] Trza uszanować jeden drugiego!* (179:2); *Lepiej, że demokracja jest ino, żeby się zmieniła! Żeby człowiek człowieka... tak, jak Papież mówił, żeby szacunek był jeden do drugiego i człowiek na człowieka zwrócił uwagę!* (244:3). Waga, jaką rozmówcy nadają godności, skłania do spostrzeżenia, że sprawy gospodarcze, jakkolwiek zawsze w nowotarskich rozmowach traktowane jako podstawowe, mogą być postrzegane jako wiodące do celu głównego, jakim jest szacunek społeczny.

Wracając do pojęć organizujących dyskurs elitarny dotyczący demokracji, trzeba przypomnieć, że do idei fundamentalnych prócz równości należy także wolność. Tymczasem w wiejskim dyskursie lokalnym wolność, uzyskana po roku 1989, była opisywana jako zagrożenie. *Bo tej wolności to też za dużo! Też nie jest dobra ta wolność! Bo ile jest teraz tych napadów! I różnych rzeczy ile się dzieje!* (187:1). W rozmowach łączono ją przede wszystkim z samowolą i przestępstwami, a nie ze swobodami politycznymi: *nie ma karność dla tej młodzieży! Dla tych rozbrykanych! Dziś się nie przejdiesz po wsi spokojnie, żeby ci tam która nogi nie podłożyła, albo ci nie przyłożyła w szczękę!* (152:8). *Oszuści, złodzieje i bandyci — ci teraz mają największą wolność!* (101:12) — wykrzykiwano ze złością. Kradzieże, napady, afery gospodarcze, słowem *wolność dla bandytów* uważano za wielkie ograniczenie wolności reszty społeczeństwa.

W nowotarskich rozmowach, zwłaszcza z lat 1999–2001, wolność była tym, co przerażało. Gwałtowny wzrost przestępczości, jaki nastąpił po upadku PRL, zmiana konwencji przekazu w mediach, które zamiast, jak wcześniej, tuszować, zaczęły z całą brutalnością eksponować przypadki bandytyzmu, złożyły się na obraz szalejącej przemocy, jaki kreślili w swoich wypowiedziach rozmówcy: *jo nie mogą na to patrzeć! Na to młodzież! Co ni mo tej roboty! Potem się błąkają! Idą zabijają! Mordują! No, co z tego [będzie]!* (176:3); *Dzisiaj ludzie robią, co chcą!*

*Każdy robi, co chce! Policjant ucieka na bok, jak pójdzie jakiś chuligan, albo coś! A wtedy [w PRL-u] nie uciekał w ogóle! Jechło się w autobusie pewnie! W pociągu pewnie! [...] Z tej wolności to korzystają ino chuligany!* (110:1) i w efekcie *wnuczka boi się iść z autobusu, gdy później wraca ze szkoły* (107:3). Zwykle ocenę stanu bezpieczeństwa publicznego ujmowano w zdaniu: *teraz to strach po ulicy chodzić!* Wolność, zdaniem rozmówców, niesie wiele zagrożeń i dlatego *pełna wolność jest nie dla ludzi* — ludzie musieliby być aniołami, aby nie korzystać z przywileju wolności w złych celach.

Winą za to *rozpasanie* rozmówcy obarczali władzę, która — ich zdaniem — w latach dziewięćdziesiątych nie wywiązywała się ze swojego podstawowego obowiązku — zapewnienia ludziom bezpieczeństwa: *bo za komuny to, aby ten [bandzior] palcem nie kiwnął! Chodziło się bezpiecznie, a teraz, co się słyszy?! Po miastach to widzicie, co się robi?! (108:4); Dawniej ludzie nie kradli, bo się bali komuny! A Komuna karała ostro!* (113:3). W obliczu zagrożenia domagano się silnej władzy państwowej i surowego prawa. Podkreślano też konieczność ostrej kary: *Oni powinni trzymać ostrzyj!* (113:4); *Płono! Słabo koszą! Jakby dobra kara była, to by tego nie było!* (101:2); *W tej chwili to naprawdę! Co do pobić, do kradzieży, do tej młodzieży, to powinny być większe kary!* (109:2); *Pani! Dziś więzienie to nie jest kara! To jest ochronka dla tych leserów, kombinatorów, złodziei!* (116:1); *Każdy z nich powinien pójść do kamieniołomów i ciężko popracować!!!* (116:6).

Nowotarscy rozmówcy pytani o to, czy ostre prawo nie ograniczy również wolności uczciwych obywateli, zdziwieni odpowiadali, że nie, wręcz przeciwnie, i dodawali, że *policja powinna mieć większą wolność, żeby się chuligani bali! Powinni powiesić, którego i zwoływać ludzi, co by patrzeli na to!* (117:6); *Ja na przykład dałabym karę śmierci! Czy dożywocie?! A kara śmierci publicznie! Żeby normalnie, w telewizji wszystko było pokazane! Wtedy może mniej byłoby tej przemocy!* (114:3). Wolność lat dziewięćdziesiątych kojarzyła się rozmówcom z liberalnym kodeksem karnym i jego nieudolnym egzekwowaniem, a także z upowszechnianiem liberalnych metod wychowawczych, co zwykle ich oburzało. Efektem tego rozluźnienia dyscypliny jest, ich zdaniem, wolność taka, że ludzie dopuszczają się najstraszniejszych przestępstw, bo już nawet Boga się nie boją, *a ja jakbym się Boga nie bał to mogę zabić, mogę byle co zrobić, bo nijakich wyrzutów sumienia bym nie miał. Jak zwierze!* (108:14).

Nieufność wobec kategorii „wolność” wynikała także z lokalnego przekonania, że wolność jest przywilejem bogatych, wykształconych, ludzi władzy, słowem *wolni są tacy, którzy są przy żłobie!* (118:3), których *stać na wolność, bo my to musimy robić*. Odpowiadając na pytanie, czy w Polsce po roku 1989 człowiek czuje się bardziej wolny, rozmówca w 1999 r. emocjonalnie zaprzeczał: *Nie! Nigdy nie wolny!!! — Dlaczego? — Bo trza zapieprzać i nic z tego nie mamy! Nic, a nic na tych gazdówkach! Niemożliwe dziś dzieci wyżywić z gazdówki! Wolni są tacy, co są przy żłobie! Oni mają pieniądze na wszystko! [...] Jak ni ma pracy a dzieci trza utrzymać to to jest wolność?! To jest biedota, nie wolność!* (118:1–7). Tu dochodzimy do sedna nowotarskich wyobrażeń o wolności. Człowiek, który ma pieniądze,

ma wolność wyboru, może inwestować, kupować, planować. Bieda jest największym ograniczeniem wolności. Cóż, komu po wolnym czasie, gdy nie ma pieniędzy! Dopiero dostatek, a ściślej nadwyżka finansowa, jaka pozostaje po zaspokojeniu podstawowych potrzeb, daje wolność: *wolny to jak mam pieniądze, to se kupię co chce!* Gdy badacz kontynuował, pytając: *to Pana brak pieniędzy najbardziej ogranicza?* Padła emocjonalna odpowiedź: *I to strasznie! Strasznie! Jestem ograniczony tom cienkom rentom! Żeby, choć ósm stówek dali!* (107:1). Wolny człowiek to bogaty — tak można najkrócej ująć nowotarskie wyobrażenia o wolności.

Zdaniem rozmówców, pieniądze dają wolność: *nie mamy tej wolności! Bogaci to mają, no! Bo mają oparcie wszędzie! Bo mają pieniądze!* (110:4). Dobrze płatna praca daje wolność, a bezrobocie ją odbiera. Jedną z zaskakujących konotacji słowa „wolność” było odniesienie go do doświadczenia bezrobocia, będącego konsekwencją transformacji, której się nie spodziewano. *Teraz to taka wolność, że człowiek od roboty uwolniony* — powiedział z sarkazmem jeden z rozmówców. Wszyscy zaś uważali, że brak pracy jest niemoralny. Kiedy człowiek pracuje, to żyje porządnie, nie musi kraść i *rozbojów robić*, ma pieniądze na utrzymanie rodziny. Kiedy ma pracę, byt jego rodziny jest zabezpieczony i jeszcze zostaje jakaś nadwyżka finansowa, wówczas czuje się wolny.

Gdzie, zatem osławione góralskie umiłowanie *ślebody*? Zapytana o to wprost kobieta z wykształceniem zawodowym odpowiedziała: *No to właśnie ten nasz ksiądz, który zmarł, Tiśner no nie?! Ten filozof! To on dużo mówił o tej ślebody. No to wolność, żeby być sobą. Wolność dla górali, no!* (117:7). W rozmowach z nami mieszkańcy nowotarskich wsi pytani, co ogranicza ich wolność, zawsze odpowiadali bieda, a wielu mężczyzna dodawało, że także żona, które nie pozwala się napić.

Wolność w aspekcie politycznym pojawiała się w nowotarskich rozmowach jako kwestia zależności Polski od Związku Radzieckiego. Zwykle odpowiedź na pytanie o czasy PRL rozpoczynano od stwierdzenia: *za komuny to Ruskie rządźili!* (68:2); *Bo mieli my sojusznika ze Wschodu dawniej!* (176:3); *To wtedy my byli pod Rosją! My nie byli wolni! Znaczy my byli wolni, ale państwo nie było wolne! O to chodziło, że wszystko było narzucane z Rosji do Warszawy* (108:10). Czasem syntetycznie streszczano sytuację polityczną PRL: *Jak to mówili: rano kluski, wieczór kluski, Polska wolna, a zad ruski! Tak było!* (281:5); a czasem jednym zdaniem szkicowano proces transformacji: *trochę Rusków przegnali! No, ale oni i tak już słabi byli!* (244:2).

Pracownicy zakładu „Podhale” uzupełniali przekonanie o zależności PRL od ZSRR szczegółowymi opisami wycieku gospodarczego, opowiadając o wagonach zużytych butów, które wracały do kombinatu w ramach naprawy gwarancyjnej, a na ich miejsce wysyłano nowe: *Śluchojcie! Z „Podhala”, od nas, to sły buty do Rosji! A wracały się takie... Kajsi ich w PGR-ze zabrali!* (409:11). Niekiedy mówiono o drenażu całej polskiej gospodarki: *my należeli pod ten Związek Radziecki! [...] Trzeba było kontyngenty dawać! Wszystko szło do Rusków! My robili na nich! [...] Dawno wszystko szło do Ruska! Trzeba było oddać im!* (115:1). Wielu rozmówców podkreślało, że *teraz jedyne to dobre, że ruskie wojska wyprowadzili.*

Mimo zaciętrzewienia, z jakim mówiono o czasach podległości, niezależność Polski od Związku Radzieckiego nie wydawała się rozmówcom zmianą równie istotną, jak związane z transformacją niskie ceny na produkty rolne i bezrobocie będące wynikiem upadku państwowych zakładów produkcyjnych, co podsumowywano zdaniem: *pani, dla takich bidnych, prostych ludzi, to nic nie znaczy czy taki ustrój czy taki, taka zależność czy taka. Ważne, żeby żyć jako tako się dało* (101:3); *Jako gadają starzy ludzie: nich diabeł rządzi, ino żeby każdemu dobrze było!* (241:4).

Z ideą demokracji w elitarnym dyskursie politycznym związane są swobody obywatelskie. Dla rozmówców swobody obywatelskie były *pańską sprawą*. Uważali, że wszelkie ich ograniczenia, z jednym wyjątkiem, nie dotyczyły mieszkańców wsi. Kobieta z wykształceniem zawodowym tak rzecz całą objaśniała badaczom: *Na wsi ludzie nie doznali ucisku, braku swobody! Dlatego on nie rozumie! Bo tu nikt nie broni! Tu nikt nie był prześladowany! Każdy pracował od dziadka pradziadka na swoim!* (118:4); *Tu nikt braku wolności nie cierpiał, bo my siedzieli cicho, a skoro my siedzieli cicho to my byli obojętni dla władzy i dla państwa! [...] Tu nam nikt nie zabraniał, to jest tak w środowisku wiejskim, że specjalnie dużo to wszystko nam nie przeszkadzało, ta komuna, nie?! [...] Może i można się było zrzesać, ale tu nikt nie próbował, nikomu to nie było potrzebne* (117:1,3,4). Wieloletni pracownik „Podhala” ujmował sprawę podobnie: *Tu na wioskach nie było nijakich ograniczeń, żeby ludzie nie mieli jakiejś wolności! Było normalnie! [...] Tu na Podhalu to tako było jak jest. Przedtem też mogli gadać, co chcieć, tu nie było nigdy nijakich ograniczeń, jak dło takich prostych ludzi. Dło tych działaczy no to była cenzura, kto był w jakichś wydawnictwach, to była cenzura* (108:7). Z obu wypowiedzi wynika, że ograniczenie swobód obywatelskich nie doskwierało mieszkańcom wsi, dotyczyło ludzi wykształconych, nie było uciążliwe dla „nas”, dotyczyło „ich”. Stosunek do wolności słowa czy do prawa zrzyszania się potwierdza przepaść dzielącą *prosty naród* od ludzi wykształconych, zamożnych, którzy mają czas i pieniądze na takie fanaberie jak swobody obywatelskie.

Pojedynczy rozmówcy dostrzegali pewne ograniczenia swobód w czasach PRL: *ja na przykład o Katyniu słyszałam tylko od mego Taty, a tak to nic nie było uczone. No było zakłamanie! A tera wolność to wszystko niby odkryła, ale to tylko historia! A co nam to dało w sposób m a t e r i a l n y?! Oprócz tego duchowego podniesienia, że to wiemy. Mamy wolność i co z tego mamy?! Co nam to dało?! Dało to, że się wszystko odkryło. No i co?! Świat dalej istnieje i nic się nie zmieniło, ino dorzucona jest historia* (117:3) — mówiła trzydziestosześcioletnia sprzątaczką. Jak wynika z tych słów, prawo do prawdy historycznej, podobnie jak inne swobody obywatelskie, jawi się jako drugorzędne w obliczu problemów materialnych, kłopotów z utrzymaniem rodziny i znalezieniem pracy.

Jedynym podkreślanym przez rozmówców ograniczeniem wolności obywatelskich w czasach PRL były *zakazy o Kościół*: *Tu nic się nie poprawiło o tyle, że jest wolne wyznanie wiary! [...] A przedtem, jak była komuna, to jakieś był w partii, to nie wolno było do kościoła... Nie wolno było tu! Nie wolno było nigdzie! Dzieci do*



*komunii to wozili gdzieś tam... A jak pracowałeś w milicji, to na pewno nie w parafii! Bo by go wywalili! No to tylko o tyle jest dobrze, że tak jak tutaj na Podhalu to prawie wszyscy som wierzący i nie ma teraz żadnych problemów (79:1). Zdaniem rozmówców, obostrzenia dotyczyły głównie wojskowych, milicjantów i członków PZPR: o kościół też były zakazy, ale nie dla zwykłych ludzi, ino dla takich na stanowisku (108:13). Wiązały się z tym uciążliwości takie jak konieczność chrzczenia dzieci w innej parafii i o tym często opowiadano: *Znaczy Kościół wtedy nie miał nic do gadania! Tępiiony był! Był gnębiony przez rząd! I w ogóle... Kto tam w wojsku pracował to nie mógł... Po kryjomu śluby zawierali, komunie dzieci [przyjmowały]. W milicji tak samo. Wtedy Kościół nie był uznawany! W czasach PRL! (68:2).**

Jednak zwykli ludzie, nie pracujący w służbach mundurowych, nie należący do PZPR, zdaniem większości rozmówców, nie byli ograniczani w praktykach religijnych, z jednym wyjątkiem, przypominanym kilkakrotnie. Dzień, w którym papież Jan Paweł II odprawiał mszę świętą w Ludźmierzu 8 czerwca 1979 r., nie był dniem wolnym od pracy, co było odebrane jako poważne naruszenie wolności przez ówczesne władze. Tę sytuację jedna z rozmówczyń zgodziła się opisać dopiero po wyłączeniu dyktafonu. Jej wspomnienia, streszczone przez badaczkę, zostały dołączone do zapisu rozmowy: „kiedy jednak wyłączam dyktafon, kobieta opowiada mi o powitaniu papieża na lotnisku, podczas pierwszej pielgrzymki. Podobno władze lokalne robiły wówczas wszystko, aby uniemożliwić ludziom dostanie się na lotnisko. W pracy nie uznawano nawet zwolnień od lekarza. Rano podjechały samochody, żeby zabrać ludzi do pracy. Ludzie grzecznie wsiedli, jednak pod pracą wszyscy odwrócili się na pięcie i udali przez pola na lotnisko. Tam wygwizdali wojewodę. Kobieta skarżyła się, że nie puszczono tego w telewizji. Nie puszczono także papieża całującego ziemię na lotnisku. Przyznała się, że bała się o tym mówić, kiedy nagrywałam” (58:6). Inni rozmówcy mówili o tym odważnie: *Jak kto chciał iść, to nic nam nie zrobili! Zamkliśmy stragan, pamiętam jak dziś! I na samym końcu my posły, ale my posły! (59:1).*

Ograniczenie swobody praktyk religijnych było dla naszych rozmówców najważniejszym z powodów, dla których wzdragali się zapisać do PZPR. Zwłaszcza, że awans na stanowisko mistrza w kombinacie „Podhale” wymagał przynależności do PZPR, dla niektórych była to trudna decyzja. Emerytowany pracownik „Podhala”, z wykształceniem zasadniczym, opowiadał o swoim wyborze: *Zostałem kierownikiem. Po dwóch tygodniach wezwali mnie na górę. Po jednej stronie siedzi „dziesięciu apostołów”, a po drugiej ja i deklarację mi podstawili. Ja mówię, jeśli na tej deklaracji podpiszecie, że nie będziecie wnikać w moje sprawy wyznaniowe, to ja tę deklarację podpiszę i dobre, i jestem wasz kolega. [...] No i co? I nie podpisałem i po dwóch tygodniach zamiast być kierownikiem byłem zwykłym robotnikiem! (116:3). Ten sam rozmówca objaśniał nas, że „kierownicza rola partii”, w czasach PRL, polegała na tym, że *aby zostać kierownikiem trzeba było zapisać się do partii. Z tej i kilku podobnych wypowiedzi wynika, że wolność wyznania była wartością, dla której rozmówcy byli skłonni poświęcić podwyżkę pensji, lepsze stanowisko i związany z nim prestiż społeczny.**

O tym, że awans w czasach PRL był zależny od przynależności partyjnej, a nie od umiejętności czy pracowitości, mówiła także, w 1999 r., czterdziestoletnia kobieta z wykształceniem zawodowym: *ja akurat wtedy pracowałam [w kombinacie obuwniczym] i dali mi propozycję, że jeżeli się zapisze do komuny, no to będę miała... coś tam. I wtedy tam koleżanki siebie zapisywały. I rzeczywiście poszły na lepsze stanowiska i tak dalej. Ale nie przez to, że one umiały robić, że lepiej robiły, tylko przez to, że one do tego należały. Ja się nie zapisałam, więc prawda...* Pytanie badacza: *a dlaczego się Pani nie zapisała?* Rozmówczyni odpowiada śmiejąc się: *No, bo oni tam takie czerwone!* Badacz: *Czerwone? Czyli w jakiś sposób by pani czuła, że to pani wolność ogranicza?* Odpowiedź: *W pewnym sensie to było..., no nie wiem jak to określić... Ale to było można to, a nie można tego! [...] I na przykład te czyny społeczne były, [...] i te awanse i pieniądze i tak dalej. To mnie denerwowało! [...] Teraz nie ma tego KC, nie ma tego klaskania, nie ma tych obrad, tylko się kłóć jawnie! W telewizji! Nikt nikogo nie okłamuje!* (177:4,5). Jak wynika z tej wypowiedzi, przed zapisaniem się do PZPR powstrzymywała też niechęć do zakłamania i nieprawidłowości obserwowanych w latach PRL.

Motywacje negatywnej decyzji o przynależności do PZPR były nie tylko wyznaniowe, ale także patriotyczne, co dobrze ilustruje wypowiedź: *Dwa razy się starał do Ameryki. Nie puścili mnie! Bo człowiek nie należał do partii, a kazali się podpisać. Jo powiedział tak, że nie skalam swojego nazwiska, bo jestem tylko Polakiem* (87:3). Dalsza część rozmowy, prowadzonej we wrześniu 2000 r., z emerytem-rolnikiem przynosi epilog tych zmagających z własnym sumieniem i poczuciem godności: *Teraz okazało się, że wszyscy ci co w komunizmie byli [w PZPR], to ci majom po osiem, po dziewięć [stówek], po tysiąc złotych emerytury, a jo, że tam nie należał, to mi dali cztery stówki!* (87:3)

Współczesne teorie demokracji akcentują fakt, że zachodnioeuropejskie demokracje są ustrojami dobrobytu (Dahl 2000). Z tą diagnozą zbieżne są obserwacje rozmówców, zwłaszcza tych w średnim wieku, wielokrotnie wyjeżdżających do pracy do państw Europy Zachodniej i do Stanów Zjednoczonych. Ich zdaniem, demokracja to przede wszystkim dobrobyt: *Demokracja, to po mojemu to ludzie mają mieć dobrobyt! Mają dobrze żyć!* (55:1); *Niemcy, to jest kraj demokratyczny! Tam kapitaliści są! Tam jest wszystko! Człowiek ma dwa samochody, a tu, co?* (317:1); *W Ameryce! Tam jest dobrobyt! Murzyny leżą sobie pod palmą i ktoś im płaci za to. O, to demokracja!* (317:7). Jakkolwiek ostatnie zdanie powiedziane było z sarkazmem, zawierało element podziwu dla bogactwa Stanów Zjednoczonych, tak wielkiego, że stać to państwo na osłony społeczne dla Afroamerykanów. Sarkazm dotyczył nie wysoko cenionej zamożności, ale idei wspierania bezrobotnych. Rozmówcy, dla których praca była wartością fundamentalną, czemu dawali wyraz w swoich wypowiedziach, uważali to za zbyt daleko posuniętą ekstrawagancję. Niezależnie od wszystkich niuansów przytoczone wypowiedzi uzupełniają lokalne wyobrażenia o ideale demokracji o istotny aspekt, jakim jest dobrobyt. Widać to także w odpowiedzi na pytanie, czy w Polsce jest demokracja: *no nie jest demokracja! Bo biedota jest! Biedę zrobili niesamowitą!* (190:2)

— mówił w 2000 r. starszy rolnik. Podobnie wypowiadała się wiejska nauczycielka: *To nie jest demokracja! W Polsce nie ma demokracji! [...] Bo demokracja, mi się wydaje, to powinien być ten dostatek!* (198:3).

Warto też rozważyć nowotarskie rozmowy pod kątem idei wspólnego dobra. Lokalne rozumienie *publico bono* jest oczywiście gospodarskie. Dbałość o majątek narodowy, chronienie interesów polskich rolników, rzemieślników to jest właściwa troska o dobro wspólne. Podobnie jak gospodarz dba o ziemię, hodowane zwierzęta i rodzinę, której pracą zarządza i której ma umożliwić utrzymanie, tak władza powinna dbać o dobro wspólne narodu. Tak rozumiane wspólne dobro jest bardzo istotną kategorią w wiejskim dyskursie lokalnym, ściśle związaną z wyobrażeniami o wzajemnej relacji państwa, władzy i narodu.

W nowotarskich rozmowach słowo „demokracja” zwykle nie miało konotacji politycznych, lecz gospodarcze. Widać to przede wszystkim w używaniu wymiennie określeń czasowych: *za demokracji* i *za kapitalizmu*, a także w opisywaniu sytuacji gospodarczej w odpowiedzi na pytanie o zmiany, jakie przyniosła demokracja. Czasem jednak trafiały się wypowiedzi wprost łączące demokrację ze sferą gospodarczą: *demokracja to jest prywatność! Każdy pracuje niby dla siebie! Jak w Stanach, dajmy na to! Jeden u drugiego robi! Jeden drugiemu daje zarobić!* (132:2). Z procesem demokratycznej transformacji wiązał się upadek państwowych przedsiębiorstw, doświadczenie bezrobocia oraz konieczność pracy w prywatnych zakładach. Te zasadnicze, gospodarcze zmiany nastąpiły, jak mówili rozmówcy, *za demokracji* i zapewne w tym właśnie kontekście *demokracja to prywatność*.

Omówione dotychczas wyobrażenia zarówno o nieosiągalnym, rajskim ideale, jak i o lokalnych znaczeniach przypisywanych pojęciom takim jak równość, wolność, sprawiedliwość, swobody obywatelskie dotyczyły teoretycznej sfery rozważań. Te rozważania o kategoriach i ideach warto zestawić z opisami doświadczenia pierwszych lat życia w nowym, demokratycznym systemie. W opowieściach o codziennym życiu w latach dziewięćdziesiątych używano określeń: *rozluźniona demokracja* (189:2); *zasrana demokracja* (7:1); *pseudodemokracja* (75:6) — opisujących ówczesną doświadczaną rzeczywistość. Rozsierdzeni rozmówcy mówili: *To jest wyzysk nie demokracja! Wyzysk pod przykrywką demokracji!* (190:2); *To jest zasrany ustrój nie demokracja! Znaczy jest demokracja, ale u nas jest zasrana! Tą cierpią renciści! Ja jestem na rencie i renty mam 300 złotych!* [2000 r.] (89:1); *Bo polska demokracja to jest wolna amerykanka!* (1:4); *Jak nastąpiła ta demokracja, to miał być kraj nadziei, a jest banda złodziei!* (441:2); *Demokracja to u nas nie sprawdza się! U nas musi być śruba, panie!* (444:6). Termin *rozluźniona demokracja* streszcza sformułowany w języku nowotarskich rozmów opis nieładu, niegospodarności i upadku moralnego elit. Lokalna wizja rzeczywistości lat dziewięćdziesiątych kreślona jest przez rozmówców z rozżaleniem i sarkazmem: *Do tego dochodzi! Do tej demokracji! Rozwój alkoholizmu! Bezrobocia! Morderstw! Pijaństw! Rabunków!* (184:1); *To nie jest państwo do końca demokratyczne!* [...] [To widać] *nawet w rozkradaniu majątku narodowego!* (189:3); *Przy naszej obecnej demokracji to każdy*

*robi, co chce i co może! Ile może wyciągnąć to, to robi! A drugiego, słabszego się tłamsi! (66:14).*

Jedynie przez rozmówców pozytywnie oceniane zjawisko w nowej rzeczywistości to *demokracja, którą czuć w handlu*, a więc dostatek towarów w sklepach: *demokracja to jest to, że mając pieniądze idę spokojnie do sklepu i nie dając nikomu w łapę kupuję towar. Jest ten wolny wybór, mam wolną wolę: to mi się podoba, a to nie!* (238:5). Ten pozytywny aspekt jest dezawuowany w następnym zdaniu, w którym rozmówczyni mówi o tym, że brak pieniędzy uniemożliwia jej ten wolny wybór.

Dominujące w nowotarskich rozmowach rozżalenie wzmacniają zawiedzione nadzieje pokładane w demokracji. Niech ich wyrazicielem na potrzeby tego tekstu będzie frezer w średnim wieku, dawny działacz zakładowej „Solidarności”: *Całe to nieszczęście, to z 1989 roku, to jest właśnie ten Okrągły Stół. Tu się zaczęło całe zło! [...] Bo trzeba było zrobić Polskę, a nie kurde... kupa koleś się zabrało i znów: wasz prezydent, nasz premier! Bo nie tak było?! Prezydent został ten sam, jaki był! I znów został głową państwa! No, jakim prawem w demokratycznym państwie?! Co za demokratyczne państwo?! Komuch nad komuchami, sprzedawczyk ojczyzny, i bracie zostaje prezydentem! Bo uchwalono tak! A Mazowiecki premierem! Czy to była Polska?! Ja od razu wtedy wiedziałem, że jest po nas! Teraz trzeba potop spuścić! Widzi pani, teraz dopiero jest nieszczęście, że to się już nie da tak odwrócić! [...] Bo proszę panią każdy się sparzył! Gdzie spotkałem ludzi, którzy działali uczciwie, w dobrej wierze [w „Solidarności”, jak rozmówca] że wreszcie będzie Polska, wreszcie będziemy żyć! Choćby skromnie! Ja nie mówię od razu... Ameryka! Ale będziemy mieć swój kraj! Będziemy żyć! I co się okazuje?! Mam kolegę w Limanowej, to mówi do kościoła nie mogą iść... [bo ludzie pytają:] i co żeście wywalczyli?! Co macie?! Demokrację?! Jaką?! No!* (199:3).

Przepełniające rozmówców uczucia żalu i goryczy są widoczne w ich wypowiedziach, w wykrzykiwanych słowach, w wulgaryzmach, w obraźliwych epitetach. Poczucie zawodu jest uzasadniane mnóstwem przykładów nieprawości, nieuczciwości, nadużyć. Wysłuchanie wielu takich wypowiedzi, przeczytanie ponad czterystu zapisów rozmów, pełnych rozżalenia i nienawiści pozwala ocenić ogrom zawiedzionych nadziei i straszny rozdziew między ideałem a rzeczywistością polskiej demokracji, tak bardzo odległej od prawdziwej: *do czystej demokracji musi przyjść jeszcze nie nasze pokolenie!* (253:2).

Zestawienie opisu wyobrażeń o ideale demokracji i wyobrażeń o rzeczywistości rodzi pytanie o przyczyny rozdziewu między ideałem i jego realizacją. Próby odpowiedzi na to pytanie Michael Herzfeld (2004, s. 279) nazywa „świecką teodyceą”, która skupia się, jego zdaniem, na „poszukiwaniu przyczyn porażek demokracji”. Używane przez Herzfelda określenie nawiązuje do pojęcia stosowanego przez Leibniza, który „teodyceą” nazywał rozważanie przyczyn istnienia zła w świecie. Nowotarska teodycea, jak wynika z rozmów, nie jest świecka, ale raczej zbieżna z chrześcijańską ideą grzechu pierworodnego. Rozmówcy wielokrotnie mówili o ludzkiej skłonności do grzechu, która najpiękniejszą ideę potrafi zamienić we własne przeciwieństwo. Tak właśnie

jest z ideałami takimi jak demokracja, równość, wolność, braterstwo, które nie zostaną nigdy zrealizowane z powodu ludzkiej małości i skłonności do złego. Nowotarska teodycea zasadza się na tym, co chrześcijańska koncepcja człowieka nazywa grzesznością.

Niektórzy rozmówcy dostrzegali też inne przyczyny nieprzystawalności demokratycznych ideałów do polskiej rzeczywistości po 1989 r. Kilku uważało, że *Polska została do tej demokracji przyciśnięta*, podczas, gdy państwa Zachodu wypracowywały ją przez wiele pokoleń: *W Ameryce się demokracja robiła sto lat! A u nas oni chcą za dziesięć років demokracje zrobić. Cy uni są głupi, cy co? Kurwa! No gdzie?! Cemu?! To, to jest głupota! W Stanach Zjednoczonych sto lat demokracja była! W Ameryce w ogóle nie było wojny i tam może być demokracja!* (322:4). Rozwiązania doskonalone przez długi czas na Zachodzie do Polski zostały przeniesione w krótkim okresie transformacji: *żadne społeczeństwo w ciągu jednego pokolenia tak się nie zmieniło! Bo mamy dopiero 10 lat od przemian [...], a w ciągu jednego pokolenia to się nie robi żadnych przemian, no!* (188:4). Te wypowiedzi podkreślają zewnętrżność wdrażanych wzorów i fakt, że zostały one wprowadzone w Polsce w krótkim okresie transformacji. Zdaniem nowotarskich rozmówców, był to okres zbyt krótki, aby mogły się zakorzenić i prawidłowo funkcjonować.

Pojawiały się też głosy, że ta postać demokracji, którą wprowadzano w Polsce po 1989 r. okazała się zasadniczo różna od tej, jakiej oczekiwano od 1980 r. „Solidarność” budziła nadzieje: *To miała być inna demokracja! Nie liberalna, jak to się mówi. Co ją prawdopodobnie Balcerowicz stworzył, wie pani?! Tylko miała być taka łagodna demokracja przejścia. [...] To miała być ta inna demokracja, taka, co miała wychodzić naprzeciwko ludzi troszeczkę!* (193:1). Wybór innej wersji przemian rozmówcy uważali za zdradę ideałów „Solidarności”. Właściwie wszyscy, z którymi rozmawialiśmy, czuli się oszukani: *po prostu wierzyliśmy w Balcerowicza! Bardzo! A później? Pewno chciał dobrze. Ale nie rozumie społeczeństwa! Za wszelką cenę chce wyprowadzić kraj na prostą, pomijając tych najbiedniejszych! Nie zwracając na nich uwagi!* (160:7). Wielu z nich uważało, że dzięki ich głosom doszli do władzy ludzie wprowadzający transformacyjne zmiany w sposób niezgodny z wcześniejszymi obietnicami. O zdradę wobec wyborców obwiniali Lecha Wałęsę i jego współpracowników, bo przecież to właśnie na *drużynę Wałęsy* głosowali w kontraktowych wyborach 1989 r., otwierając im drogę do władzy. Linie twardych reform, przemian przeprowadzanych, jak mówiono, *po trupach*, rozmówcy wiązali z nazwiskiem wicepremiera Leszka Balcerowicza i to on w rozmowach zbierał całe odium nienawiści.

Kończąc rozważania o wiejskim rozumieniu pojęcia „demokracja” warto przytoczyć fragmenty rozmowy z siedemdziesięcioletnim mężczyzną, z wykształceniem podstawowym, członkiem rady jednej z gmin powiatu Nowy Targ. Jego wypowiedź, z września 2000 r., znacznie odbiega od prezentowanych wcześniej. Jest ona, we fragmentach, znacznie bliższa podejściu elit symbolicznych — demokracji jako „procedury podejmowania decyzji”: *Pięć wiosek nas jest i wszyscy należymy do jednej gminy. I radny z tej wsi może powiedzieć, że tak*

trzeba zrobić i z tej drugiej i z trzeciej i wszyscy wej się dogadujemy i ustalamy, że robimy tak albo nie robimy. To jest słuszna ta demokracja, że każdy swoje gada, a potem się ustala (87:1). Demokracja rozumiana jako procedura polegająca na negocjowaniu celów pojawiła się tylko w tej rozmowie. Widać w niej nowe ujęcie, ukształtowane przez doświadczenie nabyte w pracach samorządu lokalnego. Nie należy jednak wiązać z tym doświadczeniem nadziei na szybką zmianę wyobrażeń, bo jak wynika z dalszego ciągu rozmowy, nowe podejście jest neutralizowane wcześniej opisywaną perspektywą: *No demokracja to jest... no pikne słowa! No bo to jest właściwie... , że myśmy powinni wszyscy jakosik równi być, nie?! Tak myślę o tym. No, ale tego nie ma! Ino piękne hasła, ino piknie gadajom, że w demokracji żyjemy! Wolno nam wszystko mówić, wolno nam wszędzie iść, ale jednak nad tą demokracją powinna jakaś ręka być! Do pewnego stopnia jest wolno, a dalej nie. Tak powinno być. A tego nie ma!* (87:1). Zaskakujące połączenie ujmowania demokracji rozumianej jako *dogadywanie się*, z koncepcją *ręki*, sugerującą władzę jednoosobową, jest jeszcze lepiej widoczne w dalszej części cytowanej wypowiedzi, w której rozmówca, zapytany o preferencje wyborcze w 2000 r., odpowiadał: *człowieka takiego trzeba wybrać, coby widno było, że to jest prawdziwy gospodarz w chałupie! Bo ten, co który będzie gospodarzem w domu, będzie umiał prowadzić dom uczciwie, to będzie prowadził gminę czy wieś czy państwo. A który nie umie tego robić, to niech nie robi!* (87:4). Ideał władzy, którego wzorem jest dobry gospodarz, znacznie odbiega od demokratycznych ideałów władzy kolektywnej, reprezentatywnej, negocjującej cele i działania.

Jak wiadomo, łączenie koncepcji pochodzących z różnych systemów myślowych jest cechą myślenia potocznego określaną jako „heterogeniczność” (Geertz 2005, s. 99), zatem ich współistnienie w jednej wypowiedzi nie powinno dziwić. Ta rozmowa pokazuje, że pod wpływem doświadczenia demokratycznych procedur podejmowania decyzji w samorządzie lokalnym pojawiły się w dyskursie wiejskim nowe ujęcia. Zapewne upowszechnianie się procedur demokratycznych doprowadzi do znaczących zmian w opisanych wiejskich wyobrażeniach związanych z demokracją. Jednak wyjątkowość tej wypowiedzi, a także mieszanie ujęć wskazuje na to, że proces przenoszenia do dyskursu wiejskiego charakterystycznych dla dyskursu elitarnego znaczeń pojęcia „demokracja” będzie długotrwały. Jego wynikiem może być jakaś zupełnie przez elity nieoczekiwana wykładnia, będąca fuzją desygnatów popularyzowanych przez media i lokalnych wyobrażeń o raju.

Idea demokracji jest doskonałym przykładem pokazującym, jak bardzo różnie mogą być rozumiane pojęcia fundamentalne dla dyskursu publicznego. W tym przypadku widać wyraźnie, jak bardzo odległe są od siebie dwa rodzaje rozważań o demokracji — polityczny dyskurs elit symbolicznych i wiejski dyskurs lokalny. Jedyнным sposobem budowania porozumienia jest wiedza o specyfice tych dyskursów. Specyfika, żeby nie powiedzieć egzotyka, lokalnej interpretacji oraz wyrażającej ją retoryki, często budzi irytację i lekceważenie elit. Tymczasem porozumienie wymaga nie tylko wiedzy, lecz także postawy

otwartości — zastąpienia poczucia wyższości i niechęci przez zaciekawienie odmiennym obrazem świata.

#### BIBLIOGRAFIA

- Clifford James, 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura, sztuka*, tłum. Ewa Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa, zwłaszcza *O autorytecie etnograficznym*.
- Clifford James, 2004, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa.
- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej (red.), 1997, *Rytualny chaos. Studium dyskursu politycznego*, Aureus, Kraków.
- Dahl Robert A., 2000, *O demokracji*, tłum. Marcin Król, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa.
- Dobrowolski Kazimierz, 1966, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Geertz Clifford, 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, zwłaszcza *Mysł potoczna jako system kulturowy*.
- Górz Bronisław (red.), 1994, *Studia nad przemianami Podhala*, WSP, Kraków.
- Grabowska Mirosława, Szawiel Tadeusz, 2003, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, PWN, Warszawa.
- Herzfeld Michael, 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Malewska-Szałygin Anna (red.), 2005, *Rozmowy z góralami o polityce*, Trio, Warszawa.
- World-view, 2000, *World-Wiev*, w: Nigel Rapport, Joanna Overing (red.), *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge, London-New York.