



ZARZĄDZANIE W KULTURZE



16 | 2015 | 4

CULTURE **M**ANAGEMENT

Edited by
Ewa Kocój
Emil Orzechowski
Joanna Szulborska-Łukaszewicz

16 | 2015 | 4

ZARZĄDZANIE W **K**KULTURZE

Pod redakcją
Ewy Kocój
Emila Orzechowskiego
Joanny Szulborskiej-Łukaszewicz

„Zarządzanie w Kulturze”, 2015, 16, 4, red. Ewa Kocój, Emil Orzechowski, Joanna Szulborska-Lukaszewicz
„Culture Management”, 2015, 16, 4, ed. Ewa Kocój, Emil Orzechowski, Joanna Szulborska-Lukaszewicz

RADA NAUKOWA

Alina Felea (Kiszyniów, Republika Mołdawii), *Jan Hynnar* (Praga), *Dorota Ilczuk* (Warszawa), *Aleksander Naumow* (Wenecja), *Bogusław Nierenberg* (Kraków), *Matthias Theodor Vogt* (Görlitz, Niemcy)

REDAKTOR NACZELNY

Emil Orzechowski

KOMITET REDAKCYJNY

Lukasz Gawel, Alicja Kędziora, Ewa Kocój, Rafał Maciąg, Emil Orzechowski, Joanna Szulborska-Lukaszewicz

ADRES REDAKCJI

Instytut Kultury UJ
ul. S. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków
www.kultura.uj.edu.pl

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Winciorek

Na okładce: Urban exploring, darkday, Dsanktuary's Ghost Fire

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Light_painting_in_a_storm_drain,_Brisbane_%28darkday%29.jpg

Czasopismo dofinansowane przez Urząd Miasta Krakowa oraz Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej, a także Instytutu Kultury, we współpracy z Małopolskim Towarzystwem Doradczym – Stowarzyszeniem Konsultantów na rzecz Rozwoju Lokalnego i Przedsiębiorczości Społecznej

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2015
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISSN 1896-8201
e-ISSN 2084-3976

Nakład 140 egz.

Pierwotną wersją czasopisma „Zarządzanie w Kulturze” (e-ISSN 2084-3976) jest wersja online, publikowana kwartalnie w internecie na stronie: www.ejournals.eu.

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO
www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Informacja o autorach artykułów i redaktorach naukowych czasopisma VII

Zeszyt 4

LITERATURA I SZTUKA WSPÓŁCZESNA, ZARZĄDZANIE PAMIĘCIĄ

Piotr Marecki, Piotr P. Płucienniczak, Ewelina Sasin, *Jan Krasnowolski: minimalizacja i deklasacja* 341

Magdalena Kędziora, *Zarządzanie „pamięcią niechcianą” o artyście. Studium przypadku „poety wyklętego” Rafała Wojaczka* 357

ZARZĄDZANIE KULTURĄ, REGIONALIZM

Natalia Subbotina, *Innovation in Cultural Sector – Definition and Typology* 379

Agnieszka Pudełko, *Tematyzacja rewitalizowanej przestrzeni – problem czy konieczność?....* 389

Irena Eglė Laumenskaitė, *The Role of Formal Belief and Religious Indifference in Accepting the Conformist Social Orientation in Post-Soviet Society: The Lithuanian Case* 403

VARIA: ARTYKUŁY RECENZYJNE, POLEMIKI, SPRAWOZDANIA, DONIESIENIA

Katarzyna Wieczorek, Recenzja książki *Zarządzanie w kulturze, sztuce i turystyce kulturowej*, J. Gołuchowski, Z. Spyra (red.), CeDeWu, Warszawa 2014 427

Łucja Czuba, Recenzja artykułu Adama Dżidowskiego, *Antropologia wizualna organizacji*, „Problemy Zarządzania” 2011, nr 2 (32), s. 51–62 431

Informacja o autorach artykułów i redaktorach naukowych czasopisma

mgr Łucja Czuba – doktorantka Instytutu Kultury WZiKS UJ. Absolwentka kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie oraz studiów magisterskich zarządzanie kulturą i mediami w Instytucie Kultury UJ. Jej zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia związane z kulturą organizacyjną w przedsiębiorstwach typu *start-up*, mediami społecznościowymi pojmowanymi jako narzędzia kreowania wizerunku oraz wpływem nowych mediów na przemianę kultury współczesnej.

mgr Magdalena Kędziora – doktorantka Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, absolwentka studiów licencjackich (zarządzanie kulturą) i magisterskich (zarządzanie kulturą i mediami) w Instytucie Kultury. Do obszaru jej zainteresowań badawczych należą: zarządzanie jakością w ujęciu humanistycznym, paradygmat radykalnego humanizmu w naukach o zarządzaniu, organizacja wydarzeń kulturalnych w instytucjach kultury w ujęciu procesowym, a także zarządzanie pamięcią o artystach (zwłaszcza w perspektywie „pamięci niechcianej” o pisarzach, poetach, muzykach i malarzach).

dr hab. Ewa Kocój – etnografka, antropolożka kultury, adiunkt Instytutu Kultury WZiKS UJ. Interesuje się problematyką dziedzictwa kulturowego, religijnością ludową, antropologicznymi interpretacjami wyobrażeń i symboli kulturowych; duchowością prawosławną kręgu Karpat. Ważne miejsce w jej badaniach zajmuje także ikona prawosławną, sztuka ludowa oraz problematyka wielokulturowości i stereotypów. Obecnie prowadzi badania nad dziedzictwem kulturowym Wołochów w Europie, kolekcjami ikon w kręgu Karpat i starymi profesjami w kontekście dziedzictwa kulturowego i jego zarządzania.

Autorka książek: *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastery Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich* (2006); *Święci rumuńscy* (wspólnie z J.Charkiewiczem, 2012), *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym* (2013) oraz licznych artykułów naukowych wydanych w Polsce i za granicą. Redaktor naczelny i redaktor tematyczny czasopisma „Zarządzanie w Kulturze”. Członkini Komisji Bałkanistyki PAN o/Poznań, Komisji Zarządzania Kulturą i Mediami PAU oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

dr Irena Eglė Laumenskaitė – doktor socjologii, profesor nadzwyczajny nauk społecznych i antropologii na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Wilnie. Jej długofalowe zainteresowania badawcze z zakresu socjologii religii obejmują mentalność religijną, tożsamość ludzką oraz społeczną. Jako współzałożyciel i pierwszy dyrektor Centrum Studiów i Badań nad Religią na Uniwersytecie Wileńskim zorganizowała, a także uczestniczyła w kilku mię-

dzynarodowych porównawczych badaniach społecznych nad zmianą sytuacji religijnej na Litwie. Następnie studiowała antropologię teologiczną w Papieskim Instytucie Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Washington D.C. oraz biblijną antropologię w Międzynarodowym Instytucie Wiary, Sztuki i Katechezy na Katolickim Uniwersytecie w Lille. Dziedziny badań naukowych: chrześcijańska antropologia, nauka społeczna Kościoła, socjologia religii, socjologia i antropologia ciała, socjologia i antropologia rodziny.

dr Piotr Marecki – kulturoznawca, adiunkt Instytutu Kultury UJ. Kierownik projektu badawczego *Literatura polska* po 1989 roku w świetle teorii Pierre'a Bourdieu, realizowanego w ramach programu SONATA NCN. Obszary zainteresowań to: literatura polska po 1989 roku, literatura cyfrowa. Ostatnio m.in. przygotował dwa raporty techniczne *Stickers as a Literature-Distribution Platform* (2014) oraz *Textual Demoscene* (2015) dla laboratorium The Trope Tank na MIT.

prof. dr hab. Emil Orzechowski – emerytowany profesor zwyczajny UJ, specjalista w zakresie: teatrologii, zarządzania kulturą, zarządzania szkołami wyższymi; absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, wykładowca m.in. w Stanford University, State University of New York of Buffalo. Zajmuje się zagadnieniami historii teatru, kultury środowisk polonijnych, polityki kulturalnej, organizacji instytucji kultury, promocji dóbr kulturalnych w kraju i za granicą oraz zarządzaniem szkołami wyższymi w Polsce i na świecie. Prowadzi badania i publikuje prace naukowe oraz popularne dotyczące wymienionej problematyki.

Stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej i Fundacji Fulbrighta. W roku 1973 współpracował z J. Gotem przy organizacji pierwszych w Polsce studiów teatrologicznych.

Był wicedyrektorem Instytutu Filologii Polskiej. W roku 1995 zorganizował lektorat języka polskiego w Szkole Medycznej dla Obcokrajowców, którego prace koordynuje do dziś. W roku 1996 zorganizował pierwsze w Polsce studia z zakresu zarządzania kulturą; prowadzi je do tej pory jako studia licencjackie, magisterskie i podyplomowe. Zapoczątkował wydawanie serii prac tłumaczonych (uznanych światowych pozycji z zakresu zarządzania kulturą: Hagoort 1997, Bendixen 2001, Schuster 2007), serię zeszytów naukowych „Zarządzanie Kulturą” (dotąd 16 pozycji) oraz serię spotkań i druk wykładów z cyklu „Ambasador” (ambasadorzy o polityce kulturalnej swoich państw; dotąd około 50). Wieloletni redaktor naczelny czasopisma „Zarządzanie w Kulturze”.

W latach 1996–2004 pełnił funkcję Dziekana WZiKS UJ. Inicjator utworzenia na UJ Instytutu Kultury. Obecnie prof. zw. dr hab. Emil Orzechowski jest Przewodniczącym Rady Instytutu Kultury UJ. Autor 10 książek (w tym 5 nagrodzonych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego), około 150 artykułów naukowych oraz wielu popularnych drukowanych w Polsce i w USA; większość dotyczy teatru krakowskiego, teatru amatorskiego w Galicji, zarządzania kulturą i polityki kulturalnej.

dr Piotr P. Plucienniczak – doktor socjologii, artysta multimedialny.

mgr Agnieszka Pudelko – ukończyła zarządzanie kulturą i kulturę współczesną w Instytucie Kultury UJ. Obecnie doktorantka nauk o zarządzaniu na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Interesuje się zagadnieniami związanymi z dziedzictwem kulturowym, rewitalizacją przestrzeni przemysłowych oraz turystyką literacką.

mgr Ewelina Sasin – filolożka języka polskiego, kulturoznawczyni, muzyk.

dr Natalia Subbotina – profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Południowego Uralu w Czelabińsku, w Rosji. Jako laureat stypendium projektu ERANET-PLUS w roku akademickim 2014/2015 prowadziła badania na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jej obszary zainteresowań to ekonomia, zarządzanie i studia kulturowe, szczególnie w następujących obszarach: innowacja, zarządzanie projektami, analiza efektywności i podejmowania decyzji w perspektywie zrównoważonego rozwoju, ocena skutków gospodarczych i społecznych.

dr Joanna Szulborska-Łukaszewicz – dr nauk humanistycznych w zakresie zarządzania kulturą, teatrolog, lektor języka polskiego jako obcego. Pracownik administracji samorządowej z wieloletnim doświadczeniem, adiunkt Instytutu Kultury na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Stypendystka Ministerstwa Edukacji Narodowej (2004–2006, Uniwersytet im. K. Presławskiego w Szumen, Bułgaria). Obszary zainteresowań naukowych: polityka kulturalna i strategię rozwoju kultury w Polsce i Europie, zarządzanie publicznymi instytucjami kultury, zarządzanie teatrami w Europie, monitoring i ewaluacja w sektorze kultury, edukacja teatralna. Autorka i współautorka strategii rozwoju dla kilku, głównie małopolskich instytucji kultury, w tym m.in. Muzeum Okręgowego w Nowym Sączu na lata 2009–2013, Muzeum Inżynierii Miejskiej w Krakowie na lata 2010–2015, Małopolskiego Centrum Kultury „Sokół” w Nowym Sączu. Autorka opracowania, w ramach studium wykonalności, koncepcji merytorycznej Małopolskiego Ogrodu Sztuki (2009). Uczestniczyła w pracach nad *Strategią rozwoju kultury w Krakowie (2009–2010)*. W roku 2009 w serii Biblioteka Zarządzania Kulturą, nakładem Wydawnictwa Attyka, ukazała się jej publikacja: *Polityka kulturalna w Krakowie*.

mgr Katarzyna Wieczorek – doktorantka w Instytucie Kultury WZiKS UJ. Tytuł magistra uzyskała na kierunku zarządzanie kulturą i mediami w Instytucie Kultury UJ, zaś licencjata na kierunku kulturoznawstwo w Akademii Ignatianum w Krakowie. Swoje zainteresowania naukowe skupia wokół fotografii, a głównym punktem jej badań jest polityka kulturalna polskich instytucji w kontekście zarządzania tą dziedziną sztuki.

Piotr Marecki, Piotr P. Płucienniczak, Ewelina Sasin

JAN KRASNOWOLSKI: MINIMALIZACJA I DEKLASACJA¹

Abstract

MINIMALISM AND DECLASSATION

Borrowing tools from Pierre Bourdieu's theory of class struggle, the authors of the article analyze strategies of declassation on the example of the biography of the writer Jan Krasnowolski, and study the effects of this decision on both his texts and the construction of his image. The process of class change, of going from the privileged position of intelligentsia to the position of the working class, is presented as a kind of conscious (in a way also esthetic) choice, motivated by factors like the will to acquire new experience that is inaccessible to the higher classes. The authors of the article analyze literary texts by Krasnowolski (consistent minimalism as opposed to sublime excess; masculine, stereotypically presented topics), their adherence to genres (lad lit, a kind of literature for men), as well as the author's interviews and statements, and paratexts like biographical notes on the covers of books. Other tools used for the analysis of the phenomenon of declassation include the findings of the empirical research on classes in Polish society after 1989 conducted by Maciej Gdula.

SŁOWA KLUCZE: deklasacja, walka klas, socjologia literatury, minimalizm, lad lit

KEY WORDS: declassation, class struggle, sociology of literature, minimalism, lad lit

Wprowadzenie: Literatura minimalistyczna

Jeśli się weźmie pod uwagę zarówno deklaracje samego autora, jak i jego strategie tekstowe, to można stwierdzić, że Jan Krasnowolski to obecnie jeden z najbardziej konsekwentnych minimalistów piszących w języku polskim. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, tak i w Polsce minimalizm miał być reakcją na intelektualne rozbuchanie opasłych książek postmodernistycznych lat dziewięćdziesią-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/D/HS2/05129.

tych oraz maksymalizację literatury zaangażowanej pierwszych lat XXI wieku². Igor Stokfiszewski, który w opublikowanym w 2006 roku szkicu pod tytułem *Fikcje* rozlicza podsumowania krytyków dotyczące analiz literatury społecznej, wprost pyta o możliwości inne, niż daje społecznie zaangażowana literatura panoramicznie portretująca społeczeństwo. Stokfiszewski odwołuje się do intuicji Kingi Dunin o braku literatury, w której obsadzenie postaci w powieściach, np. o tematyce mniejszości seksualnej, miało przede wszystkim znaczenie polityczne. Dunin pisała:

Wyobrażam sobie język kładący mniejszy nacisk na identyfikację grupową, większy zaś na zindywidualizowanie poszczególnych graczy. Parafrazując: brakuje w Polsce literatury, w której etykieta przynależna bohaterowi jest bez znaczenia. Brakuje postaci hydraulika lub inteligenta postrzeganych indywidualnie, a nie ze względu na rolę hydraulika lub inteligenta³.

Innymi słowy: brak postaci, której jednym tylko i niekoniecznie najważniejszym wymiarem jest grupowa przynależność. Szansy na inny model literatury upatrywał krytyk w negatywnej reakcji na postępujące zideologizowanie kolejnych sfer życia. Zaangażowane powieści Daniela Odiji czy Mariusza Sieniewicza były dla niego dowodami na maksymalizację światopoglądowego użycia literatury m.in. przez odniesienia do aktualnych wydarzeń politycznych i zdefiniowanie roli pisarza jako odpowiedzialnego za zbiorowość, którego rolą jest nagłaśnianie pominiętych przez media problemów, upodmiotowienie na miarę swoich możliwości uszkodzonych i wykluczonych przez transformację ustrojową.

Stokfiszewski jako przykład prozy, w której zauważa: tendencje redukcjonistyczne, ograniczenie w spektrum postaci, rzeczowość i prostotę opowieści, wymienia niewielkie objętościowo powieści Marty Dzido *Matź* i *Ślad po mamie*. Krytyk streszcza przy tym zarzuty recenzentów, którzy dostrzegli w nich wady warsztatowe. Piśze Stokfiszewski:

Oskarżano autorkę o naiwność w budowaniu żeńskiej bohaterki bliską telenowelowej wrażliwości; o nieumiejętność konstruowania rozbudowanych strategii fabularnych godnych powieści (to jest za krótkie na powieść – pisano); o posługiwanie się językiem mediów masowych (głównie kobiecej prasy) lub niezbyt składnymi strukturkami starającymi się sygnalizować upoetyzowanie całej historii; i wreszcie o nadmierną szczerłość nieidącą w parze z rozcynizowanym ostatnimi czasy obrazem pisarza-ironisty⁴.

Właściwie większość tych rozpoznań można odnieść także do prozy Krasnowolskiego. I chociaż w przywoływanym szkicu Stokfiszewski nie wskazuje na utwory autora *Klatki* jako minimalistyczne, to konsekwencją, z jaką pisarz używa tylko krótkich form, a także wydawanie książek z regularnością co kilka lat, każą widzieć

² Por. dyskusję o literaturze zaangażowanej m.in. w: P. Marecki (red.), *Literatura polska 1989–2009. Przewodnik*, Kraków 2010 oraz oprac. zbiorowe, *Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2008.

³ Zob. I. Stokfiszewski, *Fikcje* [w:] *Literatura polska 1989–2009*, s. 373.

⁴ Tamże, s. 372.

w nim polski odpowiednik Raymonda Carvera – ojca założyciela amerykańskiej odmiany tego nurtu.

Drugi tom opowiadań Krasnowolskiego *Klatka* ukazał się dokładnie wtedy, kiedy na język polski przetłumaczony został założycielski tekst Johna Bartha *Kilka słów o minimalizmie*⁵ oraz kiedy dyskusja na jego temat przetoczyła się w polskiej krytyce. Barth pisał o literaturze amerykańskiej lat osiemdziesiątych, ale zaznaczał, że tendencje minimalistyczne charakteryzują się cyklicznością, pojawiają się w różnych okresach i różnych kulturach. Tendencje redukcjonistyczne w literaturze amerykańskiej tłumaczył przemianami społecznymi, mediatyzacją społeczeństwa, chęcią odejścia w literaturze od manipulacji językowych, widocznych zwłaszcza w okresie kampanii wyborczych, a także zanegowaniem inteligenckiej i akademickiej nadorganizacji tekstów literackich. Ale jednym z głównych źródeł tendencji do „minimalizowania” literatury były, jego zdaniem, coraz mniejsze możliwości skupienia się na lekturze ze względu na mediatyzację i dynamizację życia oraz poziom i rezultaty edukacji. Te intuicje dotyczące skupienia i edukacji dotyczyły nie tylko czytelnika, ale również samych procesów pisania i pisarzy. Barth był, rzecz jasna, daleki od przedstawiania tych tendencji w kategoriach inteligenckiego rozpaczania nad figurą pisarza jako ofiary kultury obrazkowej. Amerykański autor pisał o cienkich tomikach minimalistów, których grzbiety mają kilka milimetrów, nie jako porażkach twórczych, lecz przeciwnie. Tendencje redukcjonistyczne miały się realizować właśnie w krótkich formach, opowiadaniach, nowelach, minipowieściach. Do najważniejszych ich cech zaliczał redukcję, używanie elipsy, oszczędność, ekonomię słów, brak konkretnych interpretacji świata i jednoznacznych wykładni oraz wskazówek (czytelnik miał sobie ten obraz zbudować ze szkicu danego w krótkiej opowieści). Na taką wykładnię z czysto ekonomicznych przyczyn brakowało w takich tekstach miejsca, wszak główną metodą edycji tekstów było redukowanie procentowe słów w zdaniach. W ślad za tymi wyznacznikami poetyki szły elementy świata przedstawionego, zawsze prozaiczne sytuacje, wybieranie bohaterów, którzy mieli być „ludźmi z sąsiedztwa”. Na krótkie formy miały się składać „sceny z życia wzięte”. Wszystkie te wyznaczniki stanowiły przeciwieństwo opartych na cytatach i zapożyczeniach kulturowych powieściach postmodernistycznych.

Jeśliby szukać dalszych literaturoznawczych wyznaczników cechujących minimalną prozę Krasnowolskiego, to należałoby wskazać na jej męski wydzźwięk. Wydaje się, że najlepiej jej gatunkowy charakter uchwycił Łukasz Orbitowski, pisząc o prozie Krasnowolskiego w „Gazecie Wyborczej”, że są to „opowiadania dla twardzieli”⁶. Zapytywał też o zapożyczenia z brytyjskiej odmiany literatury pisanej przez mężczyzn dla mężczyzn, określanej jako *lad lit*. Takie intuicje mogą korespondować z dość wyraźną deklaracją samego autora dotyczącą wielu jego tekstów:

⁵ J. Barth, *Kilka słów o minimalizmie*, tłum. M. Tabaczyński, „Ha!art” 2006, nr 24.

⁶ Ł. Orbitowski, *Opowiadania dla twardzieli – Krasnowolski nadaje z Anglii*, http://wyborcza.pl/1,75517,14280726,Opowiadania_dla_twardzieli___Krasnowolski_nadaje_z.html [odczyt: 31.03.2014].

„...uświadomiłem sobie, że lubię opisywać świat oczami skurwysyna”⁷. Te i wiele innych wskazówek każą na poważnie potraktować pytanie Orbitowskiego: „Czy twardeł powinien czytać literaturę twardzielską?”.

Brytyjska odmiana literatury dla mężczyzn *lad lit* (polskie tłumaczenie „literatura kołesiowska”, „literatura ziomalska”, „literatura samcza”) to bardziej marketingowy termin niż narzędzie czytania tekstów. Jest on handlowo użyteczny i określa miejsce na półce znacznej liczby produkcji literackich w księgarniach czy sklepach internetowych lub Amazonie. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*⁸ definiuje brytyjską literaturę kołesiowską jako odmianę literatury popularnej cechującą się tym, że jest pisana przez mężczyzn i „sformatowana” dla męskiego odbiorcy. Termin ten pojawił się w Wielkiej Brytanii jako męski odpowiednik *chick lit*, czyli literatury tworzonej przez kobiety dla kobiet⁹. W tekstach poświęconych temu zjawisku zaznacza się zrównanie poziomu tej literatury (dość niski). Jako różnicę wskazuje się to, że w *lad lit* nie ma nic o obcasach. Gatunek *lad lit* wyróżniają: kreacja męskiego bohatera, najczęściej mocno skupionego na sobie, dużo przygodnego seksu, stereotypowo męski sposób patrzenia na świat oraz podejmowanie stereotypowo męskich tematów (np. futbolu, przemocy, alkoholu)¹⁰. Mężczyźni portretowani w *lad lit* nie mogą porozumieć się z kobietami. Popularny w Wielkiej Brytanii trend został anektowany na rynek amerykański, lecz w Polsce się nie przyjął poza kilkoma odczytaniem, m.in. prozy Krasnowolskiego czy Krzysztofa Vargi. Założyć można również, że ludowy kostium *lad lit* to także część pewnej strategii, która omówiona zostanie w dalszej części tekstu.

Kim jest Krasnowolski?

Zrozumienie programu i prozy Jana Krasnowolskiego nie może być pełne bez uprzedniego odniesienia się do osoby autora. Urodził się w 1972 roku w rodzinie inteligenckiej. Jego dziadkiem był jeden z najważniejszych pisarzy powojennych, Jan Józef Szczepański, powszechnie uważany za autorytet, wielokrotnie nagradzany i wybierany na prezesa Związku Literatów Polskich oraz Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Omawiany autor nie ukrywa swej fascynacji przodkiem:

[...] dziadek nigdy nie chodził do żadnego biura i nie pracował jak inni, tylko pisał w domu i to mi się bardzo podobało, dużo też podróżował. Zawsze go bardzo podziwiałem i wiedziałem,

⁷ Ł. Orbitowski, P. Marecki, *Jak kaczory nas przycisną*, <http://ksiazki.onet.pl/jak-kaczory-nas-przycisna/6ekxt> [odczyt: 31.03.2014].

⁸ *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, C. Baldick (ed.), Oxford 2008.

⁹ Termin *chick lit* pojawił się po raz pierwszy w tomie D. Betterton, *Alma mater: Unusual stories and little-known facts from America's college campuses*, Princeton 1988.

¹⁰ Za najważniejsze utwory z gatunku uważa się książki Nicka Hornby'ego, zwłaszcza pierwsze: *Futbolowa gorączka* (1992) oraz *Miłość w stereo* (1995).

że inni go szanują za to, kim jest i jaki jest. Do siódmego roku życia mieszkałem u niego wraz z rodzicami, ostatnie pięć lat jego życia również z nim spędziłem¹¹.

Krasnowolski wychował się zatem w środowisku elity intelektualnej Krakowa późnego PRL-u i pierwszego dziesięciolecia III RP, częstymi gośćmi w jego domu rodzinnym byli, między innymi, nobliści Wisława Szymborska i Czesław Miłosz, a także Sławomir Mrożek i Tadeusz Różewicz. W jednym z wywiadów pisarz zaznacza: „W domu dziadka pojawiali się wszyscy bardziej i mniej znani pisarze, a ja jako mały szkrab chodziłem na czworaka i łapałem ich za nogi”¹². Po czym dodaje, że jedynie do światowej sławy autora fantastyki Stanisława Lema „to my przyjeżdżaliśmy, gdyż on nie lubił ruszać się z Klin”¹³. Także w najbliższej rodzinie pisarza kilka osób to twórcy, z których najbardziej znanym jest Michał Szczepański, autor książkowego pierwowzoru filmu Juliusza Machulskiego *Girl Guide*. Trudno wyobrazić sobie pozycję bardziej sprzyjającą życiowemu startowi pisarza: jeśliby odnieść się do zaproponowanego przez Pierre’a Bourdieu pojęcia „kapitału kulturowego” (kompetencje kulturowe, gust, wiedza, specyficzne umiejętności¹⁴), to Krasnowolski jest niewątpliwie skrajnie uprzywilejowaną osobą. Także nie przez przypadek autor *Klatki* poszedł do elitarnego liceum plastycznego w Krakowie, w którym uczył się z dziećmi znanych artystów. Również i duży kapitał społeczny (znajomości, kontakty) predestynował omawianego autora do zajęcia wysokiej pozycji społecznej. On sam zdecydował jednak inaczej.

Okres policealny w życiu Krasnowolskiego to pierwsze próby rebelii, zmiany biograficznej trajektorii zdeterminowanej dotąd przez uprzywilejowanie. Pisarz przyznaje: „w tym czasie buntowałem się na wszystko, a że jestem z inteligenckiej rodziny, postanowiłem zostać *working class hero*”¹⁵. Ten model biografii, nieobcy zresztą pisarzom w historii polskiej literatury, Krasnowolski realizuje bardzo konsekwentnie: porzuca inteligencki etos oraz związane z nim zajęcia, by zostać pracownikiem fizycznym. Ta droga okazuje się najwyraźniej nie spełniać ambicji młodego autora, skoro narzeka, że „paleta ofert pracy dostępnych [dla niego] skurczyła się do liczby zawodów wymagających siły mięśni raczej niż głowy”¹⁶. Równocześnie Krasnowolski pisze i wysyła opowiadania na konkursy, między innymi do czasopisma „Machina”, zdobywa nagrody, a jego teksty publikowane są w antologiach, przymierza się również do formalnego debiutu. W 2001 roku wydawnictwo Zielona Sowa

¹¹ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuje tego, żeby był pisarzem. Rozmowa z Janem Krasnowolskim*, „szAFa. Kwartalnik Literacko-Artystyczny”, nr 49/2013, http://archiwum6.kwartalnik.eu/49/49/html/wywiad/sasin_krasnowolski.html [odczyt: 31.03.2014].

¹² E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję tego, żeby był pisarzem. Rozmowa z Janem Krasnowolskim*, http://szafa.kwartalnik.eu/49/html/wywiad/sasin_krasnowolski.html [odczyt: 31.03.2014].

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Warszawa 2005.

¹⁵ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

¹⁶ J. Krasnowolski, *Spowiedź zmywaka (6): Nocna zmiana*, <http://www.ha.art.pl/projekty/felietony/3426-spowiedz-zmywaka-6-nocna-zmiana> [odczyt: 31.03.2014].

publikuje jego debiutancki tom opowiadań, *9 łatwych kawalków*. Wstęp do książki przygotowuje zaprzyjaźniony Stanisław Lem, który podkreśla jednak, że to talent – a nie znajomości – zdecydował o jego wsparciu. Interesująca jest forma zbioru, który zawiera bardzo krótkie teksty, nierzadko ocierające się o fantastykę, głęboko zanurzone w popkulturze i przerywane komiksami.

W wieku 30 lat Krasnowolski uświadamia sobie, że bez studiów „to tutaj zawsze będę machał łopatą albo przerzucał paczki w magazynie”¹⁷. Autor *9 łatwych kawalków* dostaje się na dziennikarstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim, studia szybko go jednak rozczarowują, nie kończy nawet jednego semestru. Tak więc próba powrotu do odziedziczonej po dziadku i rodzicach kariery edukacyjnej nie powiodła się. W roku 2006 po pięcioletniej przerwie ukazuje się kolejny zbiór krótkich opowiadań Krasnowolskiego. W *Klatce* mniej jest odniesień do popkultury, więcej scen z życia krakowskiego półświatka, niewielkich rozmiarami portretów „ludzi z sąsiedztwa”, dużo hip-hopu i zapożyczeń od jednego z ulubionych autorów – Breta Eastona Ellisa, któremu zresztą pisarz dedykuje opowiadanie *Klaun*. Równocześnie deklaruje, że jest zdecydowany wyjechać z Polski, rozczarowany możliwościami rozwoju w kraju oraz rządami agresywnej w narzucaniu swego światopoglądu prawicy. Chcąc chronić swojego syna przed złym wpływem otoczenia, postanawia wyjechać do Wielkiej Brytanii. Dzieje się to zresztą w momencie, kiedy podobną decyzję podejmują miliony Polaków. Podobnie jak oni, Krasnowolski wykonuje na Wyspach pracę fizyczną, jednak w felietonie *Nocna zmiana* przyznaje, że nie przyjechał tak jak inni emigranci, czyli „w jednej zmianie bielizny i z dziesięcioma funtami przy dupie”, lecz do mieszkającej już na miejscu, dobrze zarabiającej jako lekarka, żony¹⁸. Tłumaczy również, że do podjęcia pierwszej pracy w supermarkecie nie zmusiły go potrzeba zarabiania na życie, lecz raczej chęć zdobycia materiałów do powieści poświęconej emigranckim losom. Początki życia w Wielkiej Brytanii pisarz wspomina następująco:

Pierwsze pięć lat pracowałem tutaj w wielkim magazynie. Zaczynałem tam jako sprzątac, gdyż nie znałem dobrze języka angielskiego. Jak się już nauczyłem i awansowałem, to na moje miejsce przyszedł koleś z Łodzi, który miał dyplom magistra ekonomii, ale tutaj to nikogo nie interesuje¹⁹.

Po pracy w magazynie pojawiają się remonty domów, Krasnowolski uruchamia własną działalność gospodarczą. Po siedmiu latach od premiery *Klatki* pisarz przygotowuje kolejną książkę, tym razem – przynajmniej z pozoru – poświęconą tematyce emigracyjnej. Pisana długo w przerwach w pracy, a opublikowana w roku 2013 *Afrykańska elektronika* jest, podobnie jak poprzednie publikacje, zbiorem opowiadań.

Co interesujące, biogramy autorskie Jana Krasnowolskiego skonstruowane są zwykle według jednej zasady: skonstrastowania inteligenckiego pochodzenia i wykształcenia artystycznego (w postaci ukończonego Studium Literacko-Artystycznego) z serią podejmowanych przezeń „niskich” prac fizycznych. Na okładce *Klatki*

¹⁷ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

¹⁸ J. Krasnowolski, *Spowiedź zmywaka (6)*...

¹⁹ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

przeczytać można, że pracował jako magazynier, kierowca, krojczy, a także ochroniarz. Z innych źródeł wiadomo, że parał się również sprzątaniami, kierowaniem wózkami widłowymi, handlem nieruchomościami, a obecnie prowadzi firmę budowlano-wykończeniową. Obraz człowieka, który porzucił względnie uprzywilejowaną i „bezpieczną” pozycję społeczną na rzecz „twardego życia” na dole drabiny społecznej, dopełniają frazy „hodowca psów rasy pit bull, miłośnik samochodów terenowych i pięknych kobiet” oraz „uparcie pozostaje poza głównym nurtem”. Krasnowolski nazywa siebie również „głosem pokolenia Lonsdale”, nawiązując do nazwy producenta odzieży sportowej kojarzonej z zakorzenionymi wśród młodzieży z klasy robotniczej ruchami skinheadowskim i kibolskim. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Krasnowolski przedstawia swoje życiowe perypetie podobnie jak robi się to z tatuażami czy szczególnie spektakularnymi bliznami: żeby zaimponować publiczności, podkreślić swoją męskość i doświadczenie. Analizując kulturę francuskiej klasy ludowej, Bourdieu dochodzi do wniosku, że kluczowa jest w niej opozycja między męskim i żeńskim, co przekłada się na opozycję między „twardymi nami”, „robotnikami” i „zniewieściałymi inteligencikami”, „pedałami”. Píše, że same drobno-mieszczkańskie pretensje do uczestnictwa w wysokiej kulturze uważane są za wyraz zepsucia, chęć wywyższenia się ponad krąg rodziny i znajomych. Dominacji klas wykształconych przeciwstawia klasa ludowa zacięty brak wyrafinowania, przywiązanie do wartości wspólnoty, użyteczności i fizyczności:

[...] klasa robotnicza jest zasobna jedynie w swoją siłę roboczą i nie jest w stanie przeciwstawić pozostałym klasom nic innego prócz swojej siły bojowej, która zależy od siły fizycznej oraz odwagi członków klasy, lecz także od ich solidarności lub, jak kto woli, od poczucia tej solidarności²⁰.

Jak gdyby według takich wytycznych, Krasnowolski buduje swój wizerunek na ostentacyjnym odrzuceniu inteligenckiego etosu i wszelkich jego konotacji oraz zastąpieniu go stereotypowym obrazem mężczyzny z klasy robotniczej. Można jednak zastanawiać się, do kogo skierowane są te strategie wizerunkowe: czy do publiczności z klasy, którą sobie wybrał jako własną, czy jednak do cokolwiek wykształconych czytelników, którzy stanowią realnych odbiorców jego prozy komentowanej przez zawodowych krytyków i raczej docierającej do innego odbiorcy niż wspomniana *lad lit.*

Należy teraz zastanowić się, co to biograficzne załamanie, doświadczenie świadomego obniżenia swojej pozycji społecznej oznacza i w jaki sposób kształtuje twórczość Krasnowolskiego. W książce *Style życia i porządek klasowy w Polsce* Maciej Gdula opisuje jedną ze strategii radzenia sobie z doświadczeniem deklasacji, które nazywa – za swoim respondentem, Tomkiem – „luzem totalnym”. Tomek, podobnie jak omawiany pisarz, pochodzi z rodziny inteligenckiej o silnym etosie zaangażowania w sferę publiczną. Buntuje się jednak przeciwko stylowi życia narzucanemu przez rodziców i dziadków, z trudem zdaje maturę, nie idzie na studia, rzuca się w wir dorywczych prac fizycznych, by wreszcie tymczasowo ustatkować się jako pracow-

²⁰ P. Bourdieu, *Dystynkcja*, s. 474.

nik zakładu wulkanizacyjnego. Porzuca uprzywilejowaną pozycję społeczną, ponieważ wiąże się ona z obowiązkiem spełnienia wygórowanych oczekiwań, dopełnienia rodziny, która od swoich członków wymaga realizacji najwyższych standardów etycznych czy zawodowych²¹. Zaskakujące (bo sprzeczne z mitem *self-made mana*) może być to, że badania zawarte w *Stylach życia i porządku klasowym* pokazują, iż to ludzie awansujący na drabinie społecznej posiadają mniejsze poczucie sprawstwa, mają świadomość „bycia wypchniętymi” na górę, niemal zagubienia w nowej sytuacji²², podczas gdy omawiany przez Gdulę, porzucający przywileje Tomek wydaje się w pełni zadowolony ze swojego losu i uważa, że ma nad nim pełną kontrolę. Choć z pozycji zewnętrznego obserwatora można uznać za błędne, świadome porzucenie uprzywilejowanej pozycji umacnia poczucie podmiotowości jednostki, która szuka w sobie, nie w instytucjach, potwierdzenia własnego statusu. Gdula pisze:

Zamiast negocjowania statusu i targowania się o pozycję Tomek próbuje umieścić się na zewnątrz gier o status. Wykorzystuje w tym celu zarówno metody stosowane przez klasę ludową, jak i dyspozycje charakterystyczne dla swojej klasy pochodzenia. [...] Jego biografia ujęta w kategoriach dominanty narracyjnej powinna być oceniona jako opowieść kogoś, kto kontroluje swoje życie i ma wysokie subiektywne poczucie zadowolenia. Dzieje się tak jednak nie ze względu na poczucie sprawiedliwości co do wyroków, jakie wydała na niego szkoła, ale dlatego, że odrzuca się prawomocność tej instytucji do ich wydawania²³.

Krasnowolski stosuje najwyraźniej bardzo podobną strategię. O swoim wykształceniu, które mogłoby zapewnić mu pozycję równą rodzicom, pisze w biografii: „zgubił dyplom [Studium Literacko-Artystycznego], więc nie wie, czy się liczy”. Budując swoją pozycję na nonszalanckim odrzuceniu inteligencji i zastąpieniu jej etosem klasy ludowej, Krasnowolski zawczasu odiera potencjalne zarzuty, że czerpie w jakiś sposób ze sławy nazwiska dziadka czy jego znajomych. Deklaruje, że nie jest nikomu nic winien, że doszedł do wszystkiego sam ciężką pracą. Dopiero bowiem porzucając paradoksalny balast uprzywilejowania, jest w stanie podkreślić swoją sprawczość: podobnie jak badany przez Gdulę Tomek, dopiero po deklasacji czuje, że jego życie należy do niego, że spotykające go perypetie to elementy mającej sens opowieści o jego życiu. Należy jednak pamiętać, że jak zauważono wyżej – pójście do pracy w magazynie nie było dla niego koniecznością, jak dla wielu innych emigrantów, lecz wyborem podyktowanym racją estetyczną (chęć zdobycia doświadczenia). Krasnowolski niewątpliwie korzysta z rodzinnego kapitału, który pozwala mu przynajmniej sprawnie posługiwać się słowem pisanim. Tego rodzaju pozostałości po pochodzeniu społecznym – i w związku z tym napięcia między rzeczywistością a kreowaną osobą autora – jest w jego pisarstwie znacznie więcej.

²¹ M. Gdula, *Na luzie totalnym. Analiza biografii osoby zdeklasowanej* [w:] M. Gdula, P. Sadura (red.), *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Warszawa 2012, s. 324–349.

²² A. Tomaszuk, *Pomiędzy szczeblami. Przypadek księdza Stanisława* [w:] M. Gdula, P. Sadura (red.), *Style życia...*

²³ M. Gdula, *Na luzie totalnym*, s. 349.

Łatwe kawałki

Pierwszy tom opowiadań Krasnowolskiego nazywał się *9 łatwych kawałków*, właściwie jego całą twórczość można by podsumować takim genologicznym określeniem. Opowiadania Krasnowolskiego to zawsze najczęściej nieskomplikowane, minimalistyczne „sceny z życia”, nierzadko zanurzone w popkulturowych kliszach i scenach znanych z filmów czy komiksów. Wydawane w dość dużych odstępach czasu, zmieniają charakter, od wczesnych popowych, po realistyczne, a zakończywszy na literackich szaleństwach zanurzonych w polsko-afrykańsko-karaibskiej magii. Szukając cech wspólnych, należy podkreślić szkicowość wszystkich tekstów. Krasnowolski idealnie wpisuje się w rolę wyznaczoną przez amerykańskich minimalistów, pisarza nieuważającego się za pisarza, niedefiniującego swojej roli jako kogoś, kto miałby utrzymywać się z pisania i publikowania książek. Piszący od czasu do czasu, jest też Krasnowolski autorem uznającym jedynie gatunek *fiction* jako ten, w którym realizuje się najlepiej. Wspomina:

Kiedyś mieliśmy napisać reportaż jako pracę semestralną a ja, ponieważ nie chciało mi się rzetelnie popracować, nie miałem czasu, bo miałem małe dziecko i inne sprawy na głowie, wysłałem więc swój reportaż z palca i oddałem na ostatnią chwilę, pewien, że sprawa się ryplnie. Kiedy okazało się, że to najlepszy reportaż na roku, strasznie się spociłem, bo ktoś zaproponował, żeby go dać do „Wyborczej”, na szczęście nie wyszło. Wtedy pomyślałem, że jeśli zacznę pracować w zawodzie dziennikarza, to wcześniej czy później skończę w niesławie, jak Janet Cooke z „Washington Post”, która dostała Pulitzera za lipny artykuł, a później jej go odebrano i skończyła w supermarkecie na kasie. Stwierdziłem, że lepiej będzie dla wszystkich, jak już pozostaną przy swojej fikcji²⁴.

Szukając kolejnych cech wspólnych tekstów Krasnowolskiego, należy wskazać na wpływ kultury obrazkowej. Pod tym względem konsekwentna jest struktura tomu *9 łatwych kawałków*, w którym opowiadania oddzielane są komiksami. Bardzo specyficzną odmianę obrazkowej literatury stanowi opowiadanie *Dziwne dni* zrealizowane wspólnie z rysownikiem Krzysztofem Tkaczykiem, w którym tekst zamienia się z obrazem w rodzaj transmedialnej opowieści i finał opowiadany jest za pomocą obrazu²⁵.

Wpływu minimalizmu na *Afrykańską elektronikę* doszukać się można w konstrukcji utworów, patrząc na nie przez pryzmat stosowania oszczędności języka, formułowania strategii narracji głównie za pomocą czasowników i rzeczowników, z konsekwentnym pomijaniem przymiotników. Wspomniany tom opowiadań stanowi antyprzykład postmodernistycznej prozy, dominującej w Polsce po transformacji ustrojowej. Utwory z przepastnymi opisami tła i przestrzeni wydarzeń, rozbudowanymi dialogami i charakterystyczną poetyckością języka są całkowicie obce twórczości Krasnowolskiego. W zamian za to autor, który – warto raz jeszcze podkreślić

²⁴ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

²⁵ S. Holcman, K. Nowakowska, *Obrazki do czytania*, „Esencja” 2004, nr 2, http://esensja.stopklatka.pl/magazyn/2004/02/iso/10_11.html [odczyt: 31.03.2014].

– nie czuje się pisarzem, ponieważ nie zarabia swoją twórczością na utrzymanie siebie i rodziny, konstruuje fabułę, stosując chwyt typowe dla prozy amerykańskiego minimalizmu. Krasnowolski wykorzystuje proste struktury zdaniowe, ograniczone często do zdań pojedynczych, minimalną liczbę dialogów, które jeśli zostają wprowadzone, to stylizowane są na język ulicy, robotników, osób czytających brukowce, koleśki z blokowiska. To nie ma być język inteligentki.

Twórca *Afrykańskiej elektroniki* przyznaje, że prototypem jego bohaterów nie są fikcyjne postaci ze skrupulatnie rozbudowanym ujęciem psychologicznym, lecz złożone postawy osób napotkanych podczas emigracyjnego pobytu autora w Wielkiej Brytanii:

Na pewno mają odzwierciedlenie wśród tych osób, które spotkałem podczas siedmioletniego pobytu w Anglii, ale nie sportretowałem nikogo konkretnego. Wykreowane przeze mnie postaci próbują oddać ogólne postawy. Siebie pewnie też mógłbym tam odnaleźć²⁶.

Sposób, w jaki Jan Krasnowolski tworzy swych bohaterów z „krwi i kości” – nawet jeśli otacza ich aura magiczności – wpisuje się w kategorie minimalizmu, które przedstawił w tomie *Kilka słów o minimalizmie* John Barth. Stokfiszewski, komentując wspomniany szkic, podkreśla „potrzeby współbrzmienia literatury z naturalną pożywką potencjalnego odbiorcy, a zatem telewizją i prasą masową”²⁷, dlatego warto zaznaczyć, że inspiracji w kreowaniu bohaterów opowiadań dostarczają również Krasnowolskiemu brytyjskie media, publikujące artykuły niechętnie Polakom, a także wypowiedzi polityków:

Grubas z *Kindoki* jest uosobieniem całej nienawiści do Polaków, podsyconej przez takie brukowce, jak „The Daily Mail”, czy polityków prawicowych partii. W usta tego bohatera wrzuciłem wszystkie argumenty przeciwko Polakom na Wyspach²⁸.

Brak wyraźnego zakończenia opowiadania, jak w przypadku tytułowej *Afrykańskiej elektroniki*, niedopowiedzenia w dialogach, wykorzystujące literacką ciszę, na przykład w *Budnym Heńku* w rozmowie między Heńkiem Juchą a wrotkarką, oraz zonglowanie czytelnickimi emocjami, wywoływanymi nie tyle przez krewki ton wypowiedzi bohaterów, ile nagłe zwroty akcji, jak w przypadku opowiadania *Kindoki*, budują strategię estetyczną utworów tworzonych w duchu minimalistycznym. Odcięcie się od rozwlekłych narracji na rzecz „suchego” i dość surowego naświetlenia tła zdarzeń, często dziejących się w zamkniętych, ograniczonych przestrzeniach, takich jak hipermarket w przypadku *Budnego Heńka* czy prom *Pride of Britain* z *Kindoki*, są kolejnymi cechami charakteryzującymi pisarstwo minimalistyczne Krasnowolskiego.

²⁶ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

²⁷ I. Stokfiszewski, *Iskry*, s. 372.

²⁸ E. Sasin, J. Krasnowolski, *Nie czuję się...*

Doświadczenie pracy, doświadczenie klasy

W artykule *Rozmiar ma znaczenie* Michał Tabaczyński twierdzi:

Ta proza, jak przystało na literaturę tendencyjną, przyrośnięta jest do „ważnych problemów społecznych”, do „tematów ze wszech miar słusznych”; zasługą minimalizmu jest to, że potrafił – w sposób przebiegły i odważny – estetyzować własne „słuszne tematy”: samotność, rozpad więzów rodzinnych, niemoc człowieka, problem apatii wynikającej z poczucia, że wszystko, co miało się stać, już się stało (...) ²⁹

W tym duchu zarysowana została również tematyka *Afrykańskiej elektroniki*, dryfująca między problemami społecznymi emigrantów polskich w Wielkiej Brytanii, odnalezieniem się jednostki w warunkach nowej, kapitalistycznej rzeczywistości a zakorzenieniem człowieka w przeświadczeniu o istnieniu wyższych mocy sprawczych, których sposobu działania nie umie racjonalnie wytłumaczyć. Uwypuklenie istoty magiczności, mającej ogromne znaczenie dla kształtu życia bohaterów tomu opowiadań *Afrykańska elektronika*, zarówno wybrańców, posiadających właściwości nadprzyrodzone, jak i osób doświadczonych ich działaniami, wskazuje na brak możliwości kierowania własnym losem bohaterów opowiadań. Ani obdarowani zdolnościami magicznymi, ani ich ofiary nie posiadają możliwości wyboru decydowania o sobie. Postaci Krasnowolskiego są podporządkowane siłom wyższym, przeznaczeniu w pełni kontrolującemu ich egzystencję, dlatego przyczyną tragicznego wypadku opisanego w *Afrykańskiej elektronice* nie są warunki pracy, lecz czarna magia. Zdaniem Renny’ego Christophera problematyzowanie trudów i traum pracy jest jedną z cech charakterystycznych literatury pisanej z pozycji pracowniczej ³⁰. Jak już zostało wspomniane, sam autor przyznał, że podjęcie pracy fizycznej nie było dla niego koniecznością, lecz dawało możliwość zebrania doświadczeń i materiałów do książki. Praca i doświadczenie emigracji zarobkowej nie jest dla Krasnowolskiego właściwym przedmiotem tekstu, nie wydają się problematyzowane, są raczej tłem czy kontekstem dla rozwijanych przez niego opowieści. Mamy więc do czynienia ze świadomą stylizacją, grą z konwencją, raczej – niż faktyczną literaturą ludową czy robotniczą. Problem ten jeszcze powróci.

Jednakże trudno nie dostrzec w *Afrykańskiej elektronice* elementów, schematów myślenia, nawiązujących do sposobu percepcji świata klasy robotniczej, jak choćby to, że zasadniczym motorem działań Heńka Juchy, bohatera opowiadania *Brudny Heniek*, który naraża życie, by powstrzymać rzeź niewinnych ofiar szaleńca w supermarkecie, nie jest chęć pomocy innym, ale czysto pragmatyczna potrzeba odzyskania pracy w policji. Sytuacja, w jakiej znalazł się Heniek, były milicjant, jest idealną okazją wykazania się:

²⁹ M. Tabaczyński, *Rozmiar ma znaczenie* [w:] *Literatura polska 1989–2009*, s. 388.

³⁰ Zob. R. Christopher, *Work is a War, or All Their Lives They Dug Their Graves* [w:] M. Tokarczyk (ed.), *Critical Approaches to American Working-Class Literature*, New York–London 2011.

Przyczajony za regałem, niecałe trzy metry od szaleńca, Heniek myśli gorączkowo. Wie, że Dziuba ma w kieszeni tetetkę, tę samą, którą wyciągnął z szuflady. Prawdopodobnie jest nala-dowana. Jeśli uda mu się popełnić samobójstwo, Heńkowa zasługa będzie w tym żadna. Nikt nie doceni, że ryzykował życiem, skradając się między regałami, że miał szczerzy zamiar prze-rwać masakrę i stawić czoła szaleńcowi. Jeśli Dziuba strzeli sobie w łeb... Wszystko przypad-nie i Heniek nie ma szans na powrót do służby³¹.

Zdaniem Macieja Gdula i Przemysława Sadury, możliwość pracowania całe ży-cie na jednym stanowisku jest bodaj najwyższą cenioną wartością przez członków kla-sy robotniczej, których niechęć do adaptacji w nowym zawodzie wiąże się z obawą przed zmianą przyzwyczajęń oraz stresem przed podjęciem odpowiedzialności za nowe obowiązki³². Stąd groźba zwolnienia mocno przeraża, bowiem z jednej stro-ny, tak jak w przypadku Heńka, traci się fundamentalną podstawę utrzymania, gdyż praca to wyłącznie sposób na przetrwanie, konieczność, nigdy samorozwój czy przy-jemność, jak w przypadku klasy wyższej. Z drugiej strony utrata stanowiska, na któ-rym pracowało się przez większość życia, i poszukiwanie innego zajęcia zmusza nie-jednokrotnie do przekwalifikowania się, a w związku z tym do nauki w celu zdobycia nowych umiejętności, której starający się o pracę bardzo niechętnie się podejmuje. Zatem perspektywa możliwości uzyskania przez Heńka pracy za granicą wcale nie jest dobrym pomysłem, skoro wymagałoby to od niego nauki języka obcego: „He-niek myślał już nawet, żeby do Anglii wyjechać, jak połowa narodu. Ale z językiem nie za bardzo, jak on tam robotę znajdzie”³³.

Podobnie rzecz się ma z Grzesiem, bohaterem *Afrykańskiej elektroniki*, który już w młodzięcym wieku – również zdaniem Gdula i Sadury charakterystyczna cecha dla klasy ludowej – został zmuszony przez rodzinę do wyjazdu do Wielkiej Brytanii w celu podjęcia pracy zarobkowej. Grześ, emigrant, wcale nie zamierza uczyć się ję-zyka angielskiego, a tym samym poznać i zrozumieć kulturę, która go otacza. Naucze-nie się obcego języka pojmuje jako stratę czasu, umiejętność, która nie przyda mu się po powrocie do Polski, zatem nie widzi potrzeby zaprzątania głowy zbędną wiedzą:

Ten podobno wcale nie chciał i ojciec musiał orczykiem tłuc po łapach, żeby się chłopak pło-tu puścił. Ale jak już w końcu wyjechał, to w wielkim świecie zasmakował i ani myśli wra-cać. A bo mu tu źle? Ma pracę i dach nad głową, cała reszta go wali. Siedzi tu już trzeci rok, po angielsku ani słowa, po co se głowę bzdurami ładować? Kiedyś człowiek w końcu wróci do kraju, wszystko i tak natychmiast zapomni, więc cały czas na naukę poświęcony pójdzie na marne. Bo tak naprawdę, jak się mieszka w Anglii, wcale nie trzeba znać języka, żeby sobie poradzić. [...] A jak jakiś Anglik czegoś chce, to się mówi, że się nie rozumie i jest święty spo-kój – tak w uproszczeniu wygląda filozofia Grzesia³⁴.

³¹ J. Krasnowolski, *Afrykańska elektronika*, Kraków 2013, s. 55.

³² M. Gdula, P. Sadura, *Style życia jako rywalizujące uniwersalności [w:] Style życia i porzą-dek klasowy...*, s. 62.

³³ J. Krasnowolski, *Afrykańska elektronika*, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 70–71.

Całkowita ignorancja kulturalna Grzesia wynika też stąd, iż choć przebywa w państwie anglojęzycznym, Polacy stanowią tam tak dużą diasporę, że przy minimalnym wysiłku można poczuć się jak w ojczyźnie, bowiem tak wiele osób z bliskiego otoczenia Grzesia posługuje się wyłącznie językiem polskim i kultuwyje polskie zwyczaje.

Wracając do opowiadania *Bрудny Heniek*, zauważmy, że kolejną cechą klasy ludowej uwypukloną w postawie małżeństwa bohaterów Heńka i Marioli jest skłonność do oszczędzania i popadanie w uzależnienie od supermarketowych promocji. Poczucie zysku, jaki daje nabywanie nowych przedmiotów po wyjątkowo atrakcyjnej cenie, nawet jeśli nie były one na liście zakupów, jest silniejsze od diagnozy właściwych potrzeb. Ludowy racjonalizm przy zakupie przedmiotu po niższej cenie okazuje się często popadaniem w marketingową pułapkę wydania dodatkowych pieniędzy na towar nie do końca aktualnie stanowiący pierwszą potrzebę lub wręcz całkowicie zbędny. Z jednej strony Mariola Jucha, wchodząc do centrum handlowego, zdecydowana jest zrobić pośpieszne (ze względu na brak cierpliwości męża) zakupy spożywcze na okoliczność zbliżających się świąt Bożego Narodzenia, z drugiej strony, wierząc w przedświąteczną obniżkę cen, wypatruje promocji: „Podążając zatłoczonym pasażem handlowym, Mariola wypatruje świątecznych promocji”³⁵, które kuszą atrakcyjnością i niepowtarzalną okazją do zaoszczędzenia: „Mariola czeka na ławce przy empiku, coś tam bredzi o jakichś teflonowych patelniach, na które jest właśnie promocja, ale Heniek burczy, żeby nie zawracała mu głowy”³⁶. Tymczasem incydent rozstrzelania niewinnych ofiar w supermarkecie przez seryjnego mordercę jest z punktu widzenia męża Marioli praktycznym oszacowaniem zysków – potencjalnej możliwości wrócenia do dawnego zawodu – i strat, jakich przykładem jest wyrzucony na podłogę karp:

Wreszcie widzi – to karp wyrzucony z kadzi rzuca się bezradnie, skacząc na śliskiej podłodze, rozpaczliwie walcząc o powietrze. Heniek bierze go do ręki, myśląc z żalem, że takiego właśnie Mariola chciała kupić – nie za dużego, żeby nie był za tłusty, ale i nie za małego, żeby było co zjeść³⁷.

Znamienne jest zatem to, że Heniek dopiero w drugiej kolejności dostrzega leżącego obok zabitego człowieka. Uwaga skupiona na zmarnowanym karpiu dowodzi, że bohater kieruje się w życiu przede wszystkim zasadami oszczędności i praktyczności, co uwypukla jego ograniczone poczucie empatii. Myślenie w kategoriach bezwzględного pragmatyzmu objawia się podczas snucia planów nad zwłokami Świętego Mikołaja o możliwości podjęcia jego pracy: „Dyrekcja supermarketu będzie zmuszona w najbliższym czasie zatrudnić nowego Świętego Mikołaja i kto wie, jeśli Heńka nie będą chcieli z powrotem w policji – fucha w sam raz dla niego. Mimo wszystko szkoda człowieka – myśli”³⁸. Warto dodać, że utylitarny sposób funkcjo-

³⁵ Tamże, s. 30.

³⁶ Tamże, s. 33.

³⁷ Tamże, s. 52.

³⁸ Tamże.

nowania w świecie, odsuwa również możliwość świadomego uczestnictwa Juchy w kulturze, bowiem spędzenie czasu wolnego nad książką jest według niego po prostu jego zmarnowaniem: „Heńka książki wcale nie interesują, Heniek ma książki generalnie w dupie, jak o Heńka chodzi, to czytanie jest kompletną stratą czasu”³⁹.

Kwestią, nad którą także warto się skupić, rozpatrując zbiór opowiadań *Afrykańska elektronika* Jana Krasnowolskiego pod względem przynależności wykreowanych przez pisarza bohaterów do klasy ludowej, jest także problem ich braku tolerancji w stosunku do „obcych”, których mianem w tym przypadku będą określani emigranci, napływający na Wyspy Brytyjskie w poszukiwaniu pracy. Maciej Gdula i Przemysław Sadura uważają, że klasa ludowa: „Akceptuje odmienne praktyki i przekonania dopóty pozostają one w świecie zewnętrznym i dotyczą innych”⁴⁰. Ta pozorna tolerancja to wpływ konserwatywnych poglądów, z których – niedoświadczeni w koegzystencji z przedstawicielami innych nacji i kultur – reprezentanci klasy ludowej nie zdają sobie sprawy, myśląc o sobie jako o osobach wolnych od uprzedzeń. Podobnego zdania jest także Zygmunt Bauman, sugerujący, że zbliżenie się „innych” do grupy uprzywilejowanych, którzy uzurpują sobie prawo decydowania o podziale na „my” i „oni”, rodzi niechęć wynikającą przede wszystkim z niepokoju o własny los i obawy o wyparcie praworządnych z pola, które zajmują⁴¹. Idąc w ślad za tezą Baumana, twierdzącego, że za przyczyną niechęci do „obcych” stoi poczucie zagrożenia własnej pozycji społecznej – myśl o prawdopodobieństwie zabrania możliwości zarobienia lub pogorszenia dotychczasowych warunków pracy ze względu na dużą elastyczność emigrantów w adaptacji do naruszonych norm – łatwo wytłumaczyć, skąd rodzi się agresja Brytyjczyków do osób napływowych w opowiadaniu *Kindoki*:

Zabierają nam pracę, bo godzą się pracować za pół darmo, siedem dni w tygodniu. Tłuką jak najwięcej nadgodzin, wygryzają naszych z roboty. Dobjijają naszą gospodarkę, bo wysyłają pieniądze za granicę, zamiast je u nas wydawać! Gnieżdżą się po dziesięciu w jednym mieszkaniu, kupują tylko przeterminowane konserwy i suchy chleb w ASDA! Ciągną zasłiki na swoje dzieci, które nigdy nawet nie były w Wielkiej Brytanii! Poza tym gadają cały czas w swoim języku, nie zadadzą sobie nawet trudu, żeby nauczyć się angielskiego. A wiecie dlaczego? [...] Bo nie muszą! Czy wiecie, że doszło już do tego, że rdzenni Brytyjczycy nie mogą już we własnym kraju dostać pracy, bo nie mówią po polsku?⁴²

Emigranci pojmowani jako ci, którzy zakłócają spokój ducha właściwych mieszkańców Wielkiej Brytanii, to nie partnerzy do rozmów i znalezienia rozsądnych rozwiązań czy kompromisów, lecz osoby stwarzające zagrożenie niepewności dalszej egzystencji, dlatego dobrym sposobem przeciwko „obcym”, czyli potencjalnemu zagrożeniu, jest oddalenie się od niego przez zgrupowanie w swoich szeregach. Stąd biorą się najczęściej stosowane przez klasę ludową zgromadzenia mające na celu walkę o swoje prawa i polepszenie jakości życia tej grupy społecznej, dlatego w dość

³⁹ Tamże, s. 33.

⁴⁰ Zob. M. Gdula, P. Sadura, *Style życia...*, s. 64.

⁴¹ Zob. Z. Bauman, *Obcy są groźni... Czyżby?* [w:] *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków 2012.

⁴² J. Krasnowolski, *Afrykańska elektronika*, s. 186.

przerysowanej formie w opowiadaniu Krasnowolskiego zawiązuje się koalicja Brytyjczyków przeciwko emigrantom na promie, którego nazwa – *Pride of Britain* – również niesie z sobą symboliczne znaczenie.

Choć proza Krasnowolskiego skupiona jest na życiu „dołów społecznych” (paradygmatyczne jest tu tytułowe opowiadanie z tomu *Klatka*, które opisuje życie mieszkańców rozsypującej się kamienicy: meneli, drobnych przestępców, prostytutek i członków subkultur), brutalnego przestępczego półświatka (jak w *Nokaucie* z tegoż tomu) i emigrantów zarobkowych (*Afrykańska elektronika*), jak już zauważono, trudno byłoby ją nazwać literaturą ludową czy robotniczą. Swoboda języka zdradza bowiem autora. Jednym z podstawowych doświadczeń członków i członkiń klas ludowych jest trudność wysławiania się, tworzona przez nich literatura traktowana jest niejednokrotnie jak grafomania, odmawia się jej walorów literackich, nie dostępuje kanonizacji (rozumianej chociażby jako włączenie w listy lektur czy nominacje do nagród). Bourdieu pisze o przemocy symbolicznej, jakiej poddani są nisko bądź wcale niewykształceni ludzie w kontakcie z dominującym w mediach i instytucjach „oficjalnym” językiem⁴³. Można jeszcze wspomnieć o badaniach Basila Bernsteina poświęconych kodowi ograniczonemu, jakim posługują się przedstawiciele klas ludowych: nie chodzi jedynie o zasób słownictwa, popełnianie błędów językowych czy posługiwanie się gwarą, ale o same struktury myślowe, które uniemożliwiają wyrażenie bardziej abstrakcyjnych czy ulotnych zagadnień⁴⁴. Simon Charlesworth zauważa natomiast, że w kontakcie z przedstawicielami klasy robotniczej dojmujące jest ich zacięte milczenie w sprawach, w których *nie potrafią* się wypowiedzieć⁴⁵. Grający z konwencjami Krasnowolski, odwołujący się do thrillera, horroru i realizmu magicznego, ewidentnie nie ma problemów z przelewaniem własnych pomysłów na papier. To kolejny argument na rzecz tezy, że *lad lit* Krasnowolskiego stanowi świadomie rozwijany projekt raczej niż literatura naiwna.

Zakończenie

Krasnowolski jawi się jako pisarz koherentny: biograficzne zerwanie, porzucenie inteligenckiego etosu i habitusu na rzecz pracy fizycznej i kultury ludowej, dopełnia podobny krok dokonany w materii tekstu. Podobnie jak autor opuszcza rodzinny Kraków i zagłębia się w środowisko emigracyjnych pracowników, tak i jego proza upraszcza się, minimalizuje, odrzuca roszczenia do podnoszenia „ważnych tematów”, porzuca nawet syntaktyczną złożoność na rzecz poręcznej prostoty zdań oznajmujących. Tego rodzaju zerwania nie mogą być jednak nigdy pełne, pierwotna socjalizacja wywiera piętno, którego nie sposób wymazać. Tak i Krasnowolski pozostaje wierny swoim tendencjom do fantazjowania, do – mimo wszystko – za-

⁴³ P. Bourdieu, *Dystynkcja*, s. 478.

⁴⁴ Zob. B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, London 1973.

⁴⁵ S. Charlesworth, *A Phenomenology of Working Class Experience*, Cambridge 1999, s. 131–136.

chowowania dystansu wobec swoich opowieści: z jednej strony afiszuje się ze swoimi pracowniczymi doświadczeniami, z drugiej jednak nie dopuszcza ich do głosu w tekstach. Te wewnętrzne pęknięcia projektu Krasnowolskiego czynią go znacznie bardziej interesującym: nie pozwalają go bezrefleksyjnie zasufladkować, lecz każą pytać o znaczenie kategorii takich jak *lad lit* w Polsce i wśród Polonii.

Bibliografia

- Barth J., *Kilka słów o minimalizmie*, tłum. M. Tabaczyński, „Ha!art”, nr 24/2006.
- Bauman Z., *Obcy są groźni... Czyżby?* [w:] *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków 2012.
- Bernstein B., *Class, Codes and Control*, London 1973.
- Betterton D., *Alma mater: Unusual stories and little-known facts from America's college campuses*, Princeton 1988.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2005.
- Charlesworth S., *A Phenomenology of Working Class Experience*, Cambridge 1999.
- Christopher R., *Work is a War, or All Their Lives They Dug Their Graves* [w:] *Critical Approaches to American Working-Class Literature*, pod red. M. Tokarczyk, New York–London 2011.
- Holeman S., Nowakowska K., *Obrazki do czytania*, „Esencja”, nr 2/2004, http://esensja.stopklatka.pl/magazyn/2004/02/iso/10_11.html, [odczyt: 31.03.2014].
- Krasnowolski J., *Afrykańska elektronika*, Kraków 2013.
- Krasnowolski J., *Spowiedź zmywaka (6): Nocna zmiana*, <http://www.ha.art.pl/projekty/felietony/3426-spowiedz-zmywaka-6-nocna-zmiana>, [odczyt: 31.03.2014].
- Literatura polska 1989–2009. Przewodnik*, pod red. P. Mareckiego, Kraków 2010.
- Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*, opr. zbiorowe, Warszawa 2008.
- Orbitowski Ł., Marecki P., *Jak kaczory nas przycisną*, <http://ksiazki.onet.pl/jak-kaczory-nas-przycisna/6ekxt>, [odczyt: 31.03.2014].
- Orbitowski Ł., *Opowiadania dla twardzieli*, http://wyborcza.pl/1,75517,14280726,Opowiadania_dla_twardzieli___Krasnowolski_nadaje_z.html, [odczyt: 31.03.2014].
- Sasin E., Krasnowolski J., *Nie czuje tego, żeby był pisarzem. Rozmowa z Janem Krasnowolskim*, „sZAFa. Kwartalnik Literacko-Artystyczny”, nr 49/2013, http://archiwum6.kwartalnik.eu/49/49/html/wywiad/sasin_krasnowolski.html, [odczyt: 31.03.2014].
- Style życia i porządek klasowy w Polsce*, pod red. M. Gduli i P. Sadury, Warszawa 2012.
- The Oxford Dictionary of Literary Terms*, red. C. Baldick, Oxford 2008.

Magdalena Kędziora

ZARZĄDZANIE „PAMIĘCIĄ NIECHCIANĄ” O ARTYŚCIE. STUDIUM PRZYPADKU „POETY WYKLĘTEGO” RAFAŁA WOJACZKA¹

Abstract

MANAGEMENT OF „UNWANTED MEMORY” ON AN ARTIST. CASE STUDY OF „ACCURSED POET”, RAFAŁ WOJACZEK

This article presents the memory management of the poet from the perspective of the category of “unwanted memory – a new and potentially promising research field. The “unwanted memory,” which followed the development of intensive studies of individual, collective and historical memory initiated at the beginning of the 20th century, is a concept needed in a public and scientific discourse. The analysis of examples of hard, painful events in the history of independent Poland (1st and 2nd World War, brutal attacks against Jews, Lemko and Boyko; Communist occupation after WW II) proved the deep need for the “unwanted memory,” which would allow for substantive classification and interpretation of historical events. The article focuses on discussing the category of “unwanted memory” on a particular example – the poet Rafał Wojaczek (1945–1971), who is considered among the controversial “accursed poets” in Polish literature of the 20th century. The memory of this eccentric character is ambiguous among the many categories of recipients (or “carriers of memory”) – family, friends, acquaintances and readers, which shows the difficulty of a clear reception of the artist. An important point of consideration of this paper are the reflections of the “unwanted memory” in the context of management as a process that can be implemented by individuals (e.g. by family, friends, historians, writers), associations, foundations and public institutions. In the case of Wojaczek, the main guardian of the memory is the Mikołowski Institute, located in the poet’s hometown, which takes large-scale actions to protect the tangible and intangible heritage of the artist and promote his work nationwide.

SŁOWA KLUCZE: zarządzanie pamięcią, artysta, „pamięć niechciana”, Rafał Wojaczek, Instytut Mikołowski

KEY WORDS: memory management, artist, “unwanted memory”, Rafał Wojaczek, Mikołowski Institute

¹ Niniejszy artykuł odwołuje się do badań własnych (literaturoznawczych oraz jakościowych) autorki artykułu, przeprowadzonych w okresie od listopada 2011 do maja 2012 r.

Kategoria pamięci we współczesnych naukach humanistycznych jest poddawana coraz liczniejszym oraz intensywniejszym dyskusjom, zarówno ze względu na wciąż aktualne dylematy dotyczące przyjęcia kryteriów jej klasyfikacji oraz analizy, jak i obecność pamięci jako przedmiotu badawczego w wielu dyscyplinach, zarówno w dziedzinie nauk humanistycznych, jak i społecznych, a nawet ekonomicznych czy technicznych. Na ich pograniczu w ciągu ostatnich dziesięcioleci wyłonił się specyficzny obszar badawczy, który można zaklasyfikować jako zarządzanie pamięcią. Bez wątplenia, to sfera współczesnej nauki, w którą uczeni wkraczają stopniowo i z dużą dozą niepewności, zarówno w warstwie terminologicznej (w której brak wciąż klarownej i jasnej definicji tego, co zasadniczo jest istotą zarządzania pamięcią), jak i metodologicznej (która nie oferuje jednoznacznie warsztatu badawczego, potencjalnie najlepiej przystającego do badanego zagadnienia)². Niesłabnące zainteresowanie tematem i poszerzające się wciąż grono uczonych, którzy go podejmuje, stwarzają jednak znakomite warunki ku dalszemu, zintensyfikowanemu rozwojowi tej specjalności.

Współczesne zarządzanie pamięcią to dyscyplina młoda i stosunkowo uboga w literaturę naukową poświęconą *stricto* jej zagadnieniom, lecz rozwijająca się bardzo dynamicznie i oferująca potencjalnie szeroki wachlarz zastosowań w rozmaitych dyscyplinach nauki, nawet z pozoru tak odległych, jak zarządzanie, kojarzone najczęściej z dominującym nurtem funkcjonalistycznym. Kategoria zarządzania pamięcią – ze względu na swą specyfikę, obszar zainteresowań oraz kierunek i charakter refleksji naukowej – bliższa jest jednak zdecydowanie perspektywie humanistycznej, którą prezentuje również niniejszy artykuł. Początki humanistycznego ujęcia w zarządzaniu sięgają I połowy XX wieku i wiążą się z rozwojem kierunku *Human Relations*. Zainteresowanie problematyką psychologicznych źródeł motywacji pracowników i mechanizmów zwiększania wydajności pracy za sprawą bodźców behawioralnych doprowadziło takich uczonych, jak Elton Mayo, Mary Parker Follett, Abraham Maslow czy Douglas McGregor, do słusznego wniosku, iż w środowisku pracy człowieka ogromną rolę odgrywają czynniki psychiczne, bagatelizowane dotąd w naukowym oraz administracyjnym nurcie zarządzania, dominujących na przełomie XIX i XX wieku³. Perspektywa zarządzania humanistycznego, rozwijana intensywnie w Polsce wraz z początkiem lat siedemdziesiątych XX wieku⁴, dała

² O genezie zarządzania pamięcią, jego specyfice, pokrewieństwie względem innych dyscyplin nauk oraz problematyce natury metodologicznej, pisze A. Kędziora w artykule: *Zarządzanie pamięcią o artyście. Refleksje nad zagadnieniem* [w:] „Culture Management. Kulturmanagement. Zarządzanie Kulturą” 2012, vol. 5, s. 171–182, <http://culturemanagement.pl/?p=65> [odczyt: 7.03.2015].

³ A.K. Koźmiński, *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, Warszawa 2000, s. 665–680 oraz Griffin R.W., *Podstawy zarządzania organizacjami*, Warszawa 2004, s. 46–51.

⁴ Spośród uczonych, którzy szczególnie przyczynili się do rozwoju zarządzania humanistycznego w Polsce w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, wymienić można m.in.: A.K. Koźmińskiego, M. Kosterę, B. Czarniawską, E. Orzechowskiego czy K. Koneckiego [w:] B. Nierenberg, *Problemy zarządzania*, „Zarządzanie Humanistyczne”, vol. 11, nr 4 (44), Wydział Zarządzania UW, Warszawa 2013, słowo od redaktora naukowego, <http://pz.wz.uw.edu.pl/pl/numer/zarządzanie-humanistyczne> [odczyt: 10.04.2015].

podwaliny kolejnym eksperymentom i refleksjom, które włączyły w obszar rozważań także pamięć, traktowaną początkowo jako przedmiot rozważań filozofów, historyków czy psychologów. Mariaż tych dwóch dyscyplin zaowocował fascynującym i niezwykle twórczym połączeniem, stwarzającym możliwość wypracowania nowej perspektywy badawczej, pozwalającej mierzyć się z aktualnymi i pojawiającymi się w przyszłości problemami z zakresu zarządzania i psychologii z wykorzystaniem nowych rozwiązań, bogatszych w samodzielne i zarazem wspólne doświadczenia zarówno nauk humanistycznych, jak i społecznych.

Ewolucja pojęcia pamięci w ciągu dziejów

Pamięć sama w sobie znajduje się w obszarze zainteresowań człowieka już od zarania jego dziejów, czego dowodem mogą być prehistoryczne rysunki naskalne w Lascaux i Altamirze, utrwalające symboliczne i zwyczajowe wydarzenia z życia pierwszych ludzi, a także nadanie pamięci boskiej rangi, choćby przez oddanie jej w opiekę starożytnej Grecji bogini – Mnemosyne. Ta najdostojniejsza z Muz, podopieczna Apolla i uosobienie pamięci, bliska była zarówno historii, jak i poezji, ujmując nie tylko dychotomiczność między utrwalaniem treści, lecz także ich iluzorycznością i elementami wróżbiarskimi⁵, łącząc niejako sfery *sanctum* i *sacrum*. Również z czasów antycznych pochodzi jedna z najstarszych, ocalałych do dziś, definicji pamięci autorstwa Cycerona, który twierdził, iż „pamięć jest dokumentującą się w duszy trwałą percepcją rzeczy i słów”⁶. Prace antycznych historyków – Herodota, Tukidydesa czy Plutarcha, dzieła literackie tej epoki autorstwa Homera, Owidiusza i Horacego, a także teatr antyczny to tematy osobne, stanowiące również niezwykle szerokie pole badawcze w obszarze pamięci, wykraczające poza ramy dalszych dociekań naukowych.

Kolejne epoki w dziejach ludzkości przynosiły coraz nowsze oraz bogatsze refleksje nad istotą i znaczeniem pamięci. Średniowieczne rozważania w tej sferze, szczególnie za sprawą św. Augustyna, podkreślały siłę sprawczą pamięci⁷, zaś Boncompagno da Signa postrzegał ją jako dar natury, pozwalający ludzkości na głębszą, systematyczną refleksję nad kondycją mentalną⁸. Doba oświecenia zaowocowała teoriami potwierdzającymi konieczność rozwijania pamięci w celu usprawnienia procesów myślowych, które obecne były szczególnie silnie w naukach ścisłych – właśnie

⁵ M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 7.

⁶ Tamże, s. 10.

⁷ Św. Augustyn pisał m.in., iż „wielka jest potęga pamięci”, która przy odpowiednim wykorzystaniu może przyczynić się do pomnażania dobra i krzewienia wiedzy. Św. Augustyn, *Wyznania*, wersy 70–84, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 2007.

⁸ Boncompagno da Signa w 1235 r. pisał: „Pamięć jest wspaniałym i godnym podziwu darem natury, dzięki któremu przypominamy sobie rzeczy przeszłe, ujmujemy terazniejsze i rozważamy przyszłe, opierając się na ich podobieństwie do przeszłych”, w: F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 69.

w tym rozumieniu Blaise Pascal, wybitny francuski matematyk, fizyk i filozof oraz prekursor oświecenia, upatrywał szczególnie doniosłej roli pamięci jako jednego z istotnych narzędzi badawczych⁹, być może na miarę prototypu późniejszych, inteligentnych maszyn matematycznych, wzorowanych na doskonałości ludzkiego umysłu¹⁰. Kolejne pokolenia uczonych podążały w nadchodzących stuleciach zasadniczo ścieżkami wytyczonymi przez protoplastów czasów starożytności i średniowiecza.

Charakterystyczną, wspólną cechą rozważań o pamięci w ciągu ponad dwóch tysiącleci było postrzeganie jej przez uczonych głównie jako indywidualnej cechy, właściwej każdemu przedstawicielowi gatunku *homo sapiens* – taka perspektywa utrzymywała się w nauce aż do schyłku XIX wieku. Początek kolejnego, XX stulecia, zaowocował jednak niezwykle istotnymi zmianami w postaci wieloaspektowych i głębokich refleksji poświęconych istnieniu pamięci wspólnej dla wielu ludzi, a więc określanej dziś mianem *społecznej, zbiorowej czy grupowej*¹¹. Opierając się na stosunkowo krótkim z perspektywy czasu, lecz niezwykle bogatym w teorie i odkrycia, stu-letnim okresie badania pamięci jako zjawiska i pojęcia dychotomicznego, wyróżnić można kilka kluczowych klasyfikacji analizowanego w niniejszym artykule pojęcia.

Kategorie pamięci w literaturze naukowej

Jedną z ważniejszych i najczęściej pojawiających się kategorii jest podział na *pamięć indywidualną* oraz *zbiorową*. Ta z pozoru prosta, acz przełomowa w skutkach klasyfikacja, której autorstwo przypisuje się Maurice'owi Halbwachsowi, spotkała się w literaturze naukowej z dużym zainteresowaniem. Halbwachs, podobnie jak inni, współcześni mu myśliciele, odrzucał popularne wówczas tezy Freuda dotyczące *pamięci indywidualnej*, ponieważ była ona w jego przekonaniu zawsze pamięcią funkcjonującą tylko w kontekście grupy społecznej¹². Zaproponowane przez niego pojęcia *pamięci społecznej* lub *pamięci zbiorowej* stały się podstawą dalszych rozważań i zwróciły jednocześnie uwagę na kolejną, niezwykle istotną kategorię powiązaną z pamięcią – historię. Zestawiając kolejne kategorie: *pamięci historycznej* oraz *pamięci zbiorowej*, Halbwachs uznał, iż *pamięć historyczna* jest obrazem wydarzeń, a *pamięć zbiorowa* ogniskiem tradycji¹³, oddzielając jednocześnie pamięć od historii¹⁴.

⁹ M. Golka, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ Jedne z pierwszych prototypów maszyn liczących: różnicową i analityczną, rewolucyjnych jak na ówczesne czasy, zaprojektował Charles Babbage – wybitny angielski matematyk, fizyk, astronom i mechanik, absolwent i profesor Uniwersytetu w Cambridge, żyjący na przełomie XVIII i XIX w. W badaniach Babbage inspirował się doskonałością działania ludzkiego umysłu jako mechanizmu i jego olbrzymim potencjałem poznawczym.

¹¹ B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mīt*, Warszawa 2007, s. 22.

¹² M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 2008, s. 3–8.

¹³ M. Król, Wstęp do wydania polskiego *Społecznych ram pamięci* Halbwachsa, s. XXVII [w:] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 2008.

¹⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 58–61.

Inną ramę klasyfikacyjną definicji pamięci stanowić może podział na historyczne oraz socjologiczne ujęcia definicji pamięci zbiorowej, bowiem w kontekście dalszych rozważań najtrafniejsze będzie postrzeganie pamięci, także *pamięci niechcianej*, jako kategorii społeczno-socjologicznej. Refleksje takie – co oczywiste, pojawić się mogły dopiero wtedy, gdy tworzyły się załączki socjologii jako nauki.

Historyczne ujęcia pamięci społecznej bądź zbiorowej zapoczątkowały rozważania Friedricha Nietzschego w *Niewczesnych rozważaniach* (2003, s. 95) oraz Hugo von Hofmannstela, który jako jeden z pierwszych badaczy posłużył się tym terminem w 1902 roku¹⁵. Na kanwie rozważań poprzedników swoje teorie sformułował wzmiankowany Maurice Halbwachs, publikując w 1925 roku klasyczne dziś dzieło *Les cadres sociaux de la mémoire*¹⁶, w którym zawarł tezę o odtwarzaniu przez umysł wspomnień pod presją społeczną. Teorie Halbwachsa nie spotkały się jednak z pełnym zrozumieniem w ówczesnym środowisku uczonych, co przyczyniło się pośrednio do osłabienia dyskursu nad doniosłą rolą pamięci w ciągu kolejnego półwiecza.

Ożywienie dyskusji wśród uczonych nastąpiło wraz z przełomem XX i XXI wieku, czego bodaj najpełniejszym wyrazem była publikacja niemieckiego uczonego, Jana Assmanna, *Pamięć kulturowa*¹⁷, pozwalająca ująć niespójne dotąd elementy w logiczne ramy myślowe, a przede wszystkim usystematyzować i wzbogacić dotychczasowe rozważania w tej dziedzinie. Assmann (prowadzący badania razem z żoną Aleidą) stworzył kategorię *pamięci kulturowej*, czyli „zjawiska pamiętania wyrażającego się świadomym stosunkiem grupy do przeszłości osadzonej w konkretnej przestrzeni kulturowej, przekazywanej poprzez różne formy komunikacji społecznej: pismo, obrazy, święta, rytuały itp.”¹⁸. Badacz zwrócił słusznie uwagę na fakt, że

[...] zwykliśmy uważać pamięć za fenomen czysto wewnętrzny, funkcję mózgu jednostki i przedmiot badań fizjologa, neurologa i psychiatry, ale nie historyka kultury. Jednak o tym, co pamięć indywidualna przyswaja i przechowuje, decydują nie tylko indywidualne zdolności i wola, ale również uwarunkowania zewnętrzne – społeczne i kulturowe¹⁹.

Assmann wprowadził także pojęcie *pamięci komunikatywnej*, która obejmuje aktywną pamięć (wspominanie) i doświadczenia żyjących pokoleń, przekazywane przez interaktywne działania, lecz nie w sformalizowany sposób, np. za pomocą przekazów rodzinnych czy rozmów międzypokoleniowych²⁰.

Kluczową rolę w rozważaniu nad znalezieniem zasadniczych różnic między pamięcią a historią oraz jednoczesnym ugruntowaniu Halbwachsowskiej kategorii *pamięci społecznej* odegrał wybitny francuski uczyony Pierre Nora, który w artykule *Les*

¹⁵ M. Golka, dz. cyt., s. 14.

¹⁶ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925, wyd. polskie: *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 2008.

¹⁷ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie...*

¹⁸ R. Traba, *Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna* [w:] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie...*, s. 15.

¹⁹ J. Assmann, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Tamże, s. 64–71.

*lieux de Mémoire*²¹, podobnie jak Halbwachs, postrzegał pamięć jako zniekształconą historię, jednak przeciwstawił sobie stanowczo oba pojęcia. Zdaniem Nory, pamięć podlega nieustannemu rozwojowi i deformacji, pewne jej elementy są zapominane, inne zaś przypominane, co nadaje jej selektywny charakter z akcentem na walor aktualności. Historia jest natomiast rekonstrukcją nieistniejących już artefaktów, dążącą do analizy przyczynowo-skutkowej i interpretacji bez nacechowania emocjonalnego²². Znakiem rozpoznawczym francuskiego uczonego stało się również pojęcie *archiwum pamięci*, bowiem według Nory dzisiejsza pamięć pełni rolę magazynu, w którym przechowywana i pieczołowicie gromadzona jest przeszłość²³, co stanowi obecnie jedną z ważniejszych i popularniejszych metafor stosowanych w obszarze badania pamięci.

Drugim typem ujęcia są socjologiczne definicje pamięci, wzbogacające kontekst rozważań o szczególnie istotny i bogaty z perspektywy poznawczej wątek kulturowy. Wśród klasycznych, socjologicznych prób definicji pamięci zbiorowej, jedną z bardziej rozpoznawalnych jest teza francuskiego badacza, Jacques'a Le Goffa. Postrzega on pamięć zbiorową jako istotny czynnik związany z „kształtowaniem się nowoczesnej świadomości narodowej” i w rezultacie najważniejszy jej składnik²⁴. Współczesny Halbwachsowi historyk sztuki, Aby Warburg, kładł zaś akcent na tzw. *procesy kulturowe*, czyli te, które odnoszą się do zjawisk w sferze kultury masowej. Warburg badał rolę pamięci w kulturze, jej instytucjach oraz symbolicznych formach²⁵.

Ważną rolę w rozwoju omawianej perspektywy odegrało również środowisko polskich socjologów w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, na czele z Barbarą Szacką i Andrzejem Szpocińskim oraz uczonymi związanymi z kwartalnikiem „Kultura i Społeczeństwo”²⁶. Wśród nich uznanie zyskała wspomniana już Halbwachsowska teoria *pamięci zbiorowej*, którą jako pierwsza w polskiej socjologii podjęła Nina Assorodobraj, tworząc specyficzną kategorię *żywej historii* skonstruowanej z *martwą* wiedzą historyczną²⁷. Ciekawe refleksje nad relacją *pamięci zbiorowej* z pokrewnymi dyskursami pojęciowymi wskazał polski historyk i kulturoznawca Robert Traba w książce *Historia. Przestrzeń dialogu*²⁸. Sytuuje on *pamięć zbiorową* w bliskości *miejsc pamięci*, *kultury pamięci*, *pamięci historycznej* czy *pamięci kulturowej*²⁹, poszerzając znacznie obszar dotychczasowych dyskusji w gronie uczonych skupionych wokół tematyki pamięci.

²¹ P. Nora, *Między pamięcią a historią. Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2009, nr 2.

²² A. Kędziora, *Zarządzanie pamięcią o artyście. Refleksje nad zagadnieniem*, „Culture Management. Kulturmanagement. Zarządzanie Kulturą” 2012, vol. 5, s. 4.

²³ P. Nora, dz. cyt., s. 7–9.

²⁴ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Warszawa 2007, s. 15.

²⁵ R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 27–28.

²⁶ R. Traba, dz. cyt., s. 25.

²⁷ N. Assorodobraj, *Les conditions sociales de la formation des théories de l'évolution et du progrès*, „Africana Bulletin” 1967, s. 9–47.

²⁸ R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006.

²⁹ R. Traba, dz. cyt., s. 23.

Podsumowanie niniejszego wątku rozważań stanowić może zarysowanie problematyki analizowania pamięci przez pryzmat dziedziny nauki z pozoru niezwiązanej blisko z pamięcią – wzmiankowanej we wstępie architektury. Joanna Karbońska w publikacji *Architektura jako forma pamięci. Rola architektury w tworzeniu współczesnego horyzontu wartości*³⁰ podjęła próbę rozwikłania dylematu pomiędzy etyczną powinnością sztuki i architektury w kreowaniu moralnej postawy człowieka a uprawnieniami architektury do reprezentacji zdarzeń z obszaru *pamięci zbiorowej*. Badaczka, konfrontując pojęcia pamięci oraz architektury jako formy jej ekspresji, zadała wiele kluczowych pytań o to, czy sztuka powinna być zaangażowana moralnie i emocjonalnie, jaka powinna być forma pamięci w sztuce i architekturze, a także o to, kto powinien decydować o jej kształcie i formie ekspresji, a więc: kto jest właścicielem pamięci? Postawione pytania są, zdaniem autorki, „odzwierciedleniem napięcia między zadaniami akademickimi a krytycznymi oznaczającymi badanie problemu z perspektywy moralnej”³¹. Wyłaniająca się w toku rozważań autorki refleksja o pamięci jako kategorii społeczno-psychologicznej została również podjęta wielokrotnie w literaturze przedmiotu³².

Bogactwo zaprezentowanych perspektyw postrzegania pamięci, czy to w ujęciu indywidualnym lub zbiorowym, czy historycznym bądź socjologicznym, stanowić może solidną, merytoryczną podstawę do podjęcia próby sklasyfikowania niezanalizowanej dotąd obszernie kategorii *pamięci niechcianej*³³.

Kategoria *pamięci niechcianej*

Określanie wydarzeń bądź artefaktów mianem niechcianych niesie z sobą zestaw specyficznego nacechowania emocjonalnego – wskazuje nasz wstydlivy czy nawet negatywny stosunek do danego obiektu refleksji. O zdarzeniach niechcianych wolimy zapomnieć, odtwarzanie ich w pamięci indywidualnej lub zbiorowej niesie z sobą ból, wstyd i żal. Te z pozoru oczywiste rozważania prowadzą do połączenia z pamięcią w sytuacji, gdy w przestrzeni publicznej pojawiają się zdarzenia, posta-

³⁰ J. Karbońska, *Architektura jako forma pamięci. Rola architektury w tworzeniu współczesnego horyzontu wartości*, monografia nr 91, Politechnika Gdańska, Gdańsk 2008.

³¹ J. Karbońska, dz. cyt., s. 6.

³² Szerzej na ten temat piszą: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, Warszawa 2012; A. Szpociński, P. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006; A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa 2009.

³³ Pojęciami niejako pokrewnymi względem *pamięci niechcianej* mogą być kategorie *dziedzictwa niechcianej* czy *dziedzictwa bez dziedzica*, o których piszą: E. Kocój, „Dziedzictwo bez dziedziców?”. *Religijne i materialne dziedzictwo kulturowe mniejszości pochodzenia włoskiego w Europie w kontekście projektu interdyscyplinarnych badań (przyczynek do tematu)*, „Zarządzanie w Kulturze” 2015, z. 2; R. Batko, *Horror vacui i wyobrażenia przestrzeni* [w:] *Organizować z polem. Wyobrażenia organizacyjna w praktyce*, Warszawa 2013, s. 105–124; Ł. Gawęł, *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*, Kraków 2011, s. 22–23.

cie oraz obiekty, które – mimo istnienia w świadomości społecznej – są dla niej niewygodne bądź trudne. Wiek XX przyniósł wiele bolesnych wydarzeń dla narodów i społeczności w wymiarze globalnym – I oraz II wojnę światową, lokalne konflikty, prześladowania mniejszości etnicznych, rewolucje domowe i zmiany ustrojowe, które pozostawiły w historii i świadomości społeczeństw głębokie, niezabliźnione dotąd rany³⁴. Powojenna Europa, doświadczona traumatycznymi wydarzeniami wojennymi i lokalnymi sporami, mierzy się do dziś z koniecznością rozliczenia okresu walk zbrojnych i masowego zniszczenia. Konflikty na tle dawnych krzywd i złamania związanych sojuszy widoczne są także, w silniejszym lub słabszym stopniu, między poszczególnymi krajami członkowskimi Unii Europejskiej³⁵, choć podejmuje się rozmaitego rodzaju działania w postaci programów wspólnotowych, festiwali czy konferencji, mające na celu budowanie na nowo więzi porozumienia.

Na kanwie wydarzeń bolesnych (zbrodnicza działalność nazistowskich obozów koncentracyjnych w Polsce, wprowadzenia ustroju komunistycznego i terroru sowieckiej aparatury), wstydlivych (pogromy Żydów, Łemków i Bojków) czy niejednoznacznych (pomaganie Żydom podczas wojny i jednoczesna kolaboracja z okupantem, zatajanie dawnej przynależności do komunistycznej partii w okresie budowania systemu demokratycznego po upadku totalitaryzmu), stworzyć można kategorię *pamięci niechcianej, trudnej, niewygodnej* bądź *wstydlivej*. Wszystkie te określenia niosą podobny sens, choć różnią się niuansami semantycznymi, jednak na potrzeby dalszych rozważań mogą być używane zamiennie. Elementem łączącym to niedookreślone jeszcze w literaturze przedmiotu pojęcie jest bez wątpienia pierwiastek dezaprobaty względem czy to sytuacji, podobnych jak te wzmiankowane w powyższych przykładach, czy konkretnych postaci. *Pamięć niechciana* byłaby więc taką formą pamiętania, której pamiętający (a więc nosiciele wiedzy i doświadczeń w danym obszarze) chcieliby się wyzbyć, usunąć ją z przestrzeni mentalnej oraz fizycznej. Jako przedmioty bądź obiekty zaliczane do roboczej kategorii *pamięci niechcianej* można by wliczyć przykładowo:

³⁴ O konieczności rewitalizacji zarówno przestrzeni, jak i pamięci na przykładzie współczesnej historii Szetejń, Krasnogrudy, Wierszalina i Jedwabnego pisze R. Batko, *Tożsamość miejsca – rewitalizacja pamięci. Dom, świątynia, cmentarz* [w:] K. Skalski (red.), *O budowie metod rewitalizacji w Polsce – aspekty wybrane*, Kraków 2010, s. 175–196.

³⁵ Przykład konfliktu utajonego, nieoficjalnego choć nadal obecnego w sferze publicznej debaty, stanowić może nawracająca sprawa nazywania nazistowskich obozów koncentracyjnych polskimi lub niemieckimi – spór pojawia się zarówno wśród opinii publicznej w Polsce (gdzie określenie „polskie obozy koncentracyjne” jest zdaniem społeczeństwa i mediów krzywdzące oraz mylące), a także w Niemczech (ponieważ współczesne pokolenie Niemców stara się odciąć od haniebnych poczynań przodków i dokonuje samokrytycznego rozliczenia z przyszłością, czego przykładem są losy dzieci Himmlera, Göringa, Götha, Hessa, Bormanna, Franka i von Schiracha – przykładowe artykuły na ten temat dostępne pod adresami: <http://konflikty.wp.pl/kat,1020231,title,Losy-dzieci-nazistowskich-zbrodniarzy-w-powojennych-Niemczech,wid,14450616,wiadomosc.html?icaid=11476d> [odczyt: 8.03.2015] oraz http://wyborcza.pl/duzyformat/1,136729,15486438,Nie_chce_byc_dyuzurna_wnuczka_nazisty.html [odczyt: 8.03.2015].

- place, budynki lub miejsca będące śladami wydarzeń trudnych i wstydlivych (jak pogromy Bojków i Łemków, po których pozostały jedynie nieliczne, opustoszałe domy);
- pomniki będące spuścizną dawnego ustroju (zwłaszcza o charakterze totalitarnym, jak pomnik Lenina w krakowskiej Nowej Hucie, wielokrotnie dewastowany, oblewany farbą i ośmieszany, a w końcu usunięty w 1989 roku, czy pomnik Braterstwa Broni na warszawskiej Pradze – znany też jako pomnik *Czterech Śpiących*, zdemontowany w 2011 roku ze względu na budowę stacji metra Dworzec Wileński i ostatecznie usunięty z pierwotnego miejsca na stałe decyzją władz w 2015 roku);
- instytucje publiczne i pozarządowe, zajmujące się tematami bolesnymi w wymiarze społecznym (zarówno w przypadku pojedynczych wystaw stałych i czasowych, jak choćby ekspozycja *Romowie – Historia, Kultura* w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie czy Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, przypominające trudną dla obu narodów historię wieloletniej egzystencji Polaków i Żydów, przerwana tragicznymi wydarzeniami okupacji hitlerowskiej);
- festiwale, konferencje i wydarzenia tematyczne poświęcone debatom nad trudnymi wydarzeniami oraz kontrowersyjnymi postaciami z przeszłości (jak np. debata Rzecznika Praw Obywatelskich dotycząca zjawiska antysemityzmu w Polsce w dniu 5.12.2013 roku w Warszawie, coroczny festiwal *Dni Kultury Romskiej* w Krakowie, *Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa 70 lat po wojnie – Polska i Świat 1945–2015* w dniach 16–17 maja 2015 roku w Lublinie czy *XX Seminarium Śląskie: Przeszłość – Przyszłości. Modele obchodzenia się z trudną przeszłością w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku* w Opolu w dniach 25–27 września 2015 roku).

Kontynuując dalsze refleksje nad zagadnieniem *pamięci niechcianej*, należy zadać kluczowe pytania o to, czy istnieją jednolite i obiektywne kryteria tego, kogo oraz czego dotyczyć może *pamięć wstydliva*? Czy znamy sposoby przekształcenia jej w pamięć, z którą jej nosiciele oswoili się i pogodzili? Czy jest ona nam potrzebna i co najważniejsze – jakie konsekwencje z psychologicznego oraz etycznego punktu widzenia niesie z sobą *pamięć niechciana*? Wszystkie powyższe zagadnienia, pytania oraz przedstawione refleksje są jedynie próbą naszkicowania niezwykle interesującego i potencjalnie obiecującego zagadnienia. Są to problemy wykraczające w znacznej mierze poza ramy tego tekstu, którego ambicją jest podjąć temat na jednostkowym przykładzie. Warto wskazać jednak na te przykłady działań, które zawężają się do obszaru badawczego w ramach zarządzania *pamięcią niechcianą*, obejmujące zarówno poziom działań instytucjonalnych, indywidualnych, jak i podejmowanych w sferze kultury.

Choć omawiana kategoria pamięci nie jest wystarczająco silnie obecna i reprezentowana w literaturze naukowej oraz niepoddawana należytej refleksji społecznej, można znaleźć wiele interesujących tropów, będących ścieżkami prowadzącymi do dookreślenia tego pojęcia. W obszarze kultury wskazać można m.in. twórczość filmową Andrzeja Wajdy, poruszającą wielokrotnie problematykę złożoności i niejednoznaczności pamięci, czy twórczość literacką Czesława Miłosza, którego słynne

słowa „Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta / Możesz go zabić – narodzi się nowy./ Spisane będą czyny i rozmowy”³⁶ z wiersza *Który skrzywdziłeś*, wykreowały etos poety jako strażnika prawdy i sprawiedliwości w obliczu zawilóści historii. Spośród instytucji zajmujących się zarządzaniem pamięcią w sposób systemowy, w skali państwa, godne odnotowania są działania Instytutu Zachodniego im. Zygmunta Wojciechowskiego w Poznaniu czy Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie. Na gruncie działalności akademickiej warto wspomnieć także m.in. o badaniach pracowników naukowych Instytutu Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego – Alicji Kędziory, zajmującej się obszernymi badaniami kategorii zarządzania pamięcią o artyście i biograficznymi szlakami kulturowymi³⁷, Łukasza Gawła, interesującego się zarządzaniem dziedzictwem kulturowym i rewitalizacją dziedzictwa przemysłowego³⁸, Romana Batki, badającego m.in. relacje między tożsamością i pamięcią oraz rolę wyobraźni organizacyjnej³⁹, a także Ewy Kocój, prowadzącej badania antropologicznej interpretacji doświadczeń i symboli duchowych, współczesnej religijności oraz dziedzictwa materialnego i niematerialnego krajów Południowo-Wschodniej Europy⁴⁰. Istotną rolę odgrywają też publikacje książkowe i artykuły Magdaleny Saryusz-Wolskiej z Uniwersytetu Łódzkiego, m.in. monografia *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*⁴¹ czy rozdział *Strategie pamięci zbiorowej w przestrzeni miejskiej – problemy Berlina po zjednoczeniu Niemiec* w publikacji *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury* pod redakcją Bartosza Korzeniewskiego⁴². Dalszy rozwój badań naukowych w tej dziedzinie staje się obecnie zdecy-

³⁶ Cz. Miłosz, *Który skrzywdziłeś* [w:] *Światło dzienne*, Paryż 1953.

³⁷ Oprócz artykułu wzmiankowanego w przypisie nr 2 w niniejszym tekście, w tematykę zarządzania pamięcią i dziedzictwa kulturowego wpisuje się również artykuł A. Kędziory: *Zarządzanie pamięcią o artyście na przykładzie szlaku kulturowego*, „Problemy Zarządzania” 2012, vol. 11, nr 4 (44), s. 101–112.

³⁸ Do interesujących pozycji naukowych Ł. Gawła zaliczyć można artykuły: *Zarządzanie miastem historycznym – dziedzictwo kulturowe w przestrzeni miejskiej (na przykładzie Krakowa)* [w:] *Zarządzanie. Kultura, media, dziedzictwo*, Kraków 2012, s. 163–173 oraz *Zabytki techniki w Krakowie – zapomniane dziedzictwo* (tamże, s. 175–181).

³⁹ Jako przykłady ciekawych publikacji R. Batki we wskazanym zakresie wymienić można m.in. cytowane wcześniej artykuły: *Tożsamość miejsca – rewitalizacja pamięci. Dom, świątynia, cmentarz* [w:] K. Skalski (red.), *O budowie metod rewitalizacji w Polsce – aspekty wybrane*, Kraków 2010, s. 175–196 oraz *Horror vacui i wyobrażenia przestrzeni* [w:] M. Kostera (red.), *Organizować z polem. Wyobrażenia organizacyjna w praktyce*, Warszawa 2013, s. 105–124.

⁴⁰ Spośród licznych publikacji naukowych E. Kocój wskazać warto m.in.: *Pamięć i tożsamość. Zabytki kultury materialnej z Listy światowego dziedzictwa UNESCO w Rumunii (krótka prezentacja)*, „Zarządzanie w Kulturze” 2014, nr 15, z. 3, s. 303–321; *Zwyczaj cyklu dobowego w prawosławnych monastyrach w Rumunii, czyli o wzajemnych związkach materialnego i niematerialnego dziedzictwa kultury*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 21, s. 83–103 oraz monografię *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013.

⁴¹ M. Saryusz-Wolska, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków 2009.

⁴² M. Saryusz-Wolska, *Strategie pamięci zbiorowej w przestrzeni miejskiej – problemy Berlina po zjednoczeniu Niemiec* [w:] B. Korzeniewski (red.), *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, Poznań 2007.

dowanie coraz intensywniejszy i silniej zaznacza się w debacie naukowej na płaszczyźnie zarządzania w kulturze.

Specyfika pamięci w kontekście zarządzania

Analizując szczegółowo specyfikę pamięci, jej wymiar indywidualny i zbiorowy, a także podział na kategorie *pamięci komunikatywnej* i *kulturowej* czy klasyfikacji szczególnie bliskiej rozważaniom niniejszego artykułu – *pamięci niechcianej*, należy zastanowić się nad tym, w jakim wymiarze mogłoby odbywać się zarządzanie pamięcią i jakie elementy wchodzi w zakres tego zespołu działań. Zarządzanie, zgodnie z klasyczną definicją Ricky’ego W. Griffina, to „proces obejmujący cztery podstawowe etapy: planowania, organizowania, kierowania oraz kontrolowania, skierowane na określone zasoby i wykonywane z zamiarem sprawnego i skutecznego osiągnięcia zamierzonych celów”⁴³. Zdaniem Andrzeja Koźmińskiego, wybitnego polskiego teoretyka zarządzania, istotne w analizie procesu zarządczego są organizacje wraz z ich celami, strukturą i społecznym podsystemem oraz sposoby motywowania, style przewodzenia oraz całokształt kultury organizacyjnej⁴⁴, które organizacje mogą przyjmować w zależności od charakteru działalności, a także specyfiki otoczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Postrzeganie procesu zarządzania na gruncie organizacji lub instytucji, a więc tworów społecznych usankcjonowanych prawem i tradycją, jest szczególnie istotne, ponieważ w przypadku kategorii *pamięci niechcianej* instytucje zdają się najsilniej przyjmować na siebie obowiązek zmierzenia się z trudnymi wydarzeniami z przyszłości, czego przykładem jest Instytut Mikołowski, zajmujący się badaniem i upamiętnianiem historii życia oraz twórczości poety Rafała Wojaczka, a także zmianą aktualnej recepcji jego postaci w rodzinnym mieście, Mikołowie.

W jakiej formie może natomiast przejawiać się zarządzanie i czy pamięcią możemy w pełnym wymiarze tego pojęcia – zarządzać? Odpowiedź jest skomplikowana i niejednoznaczna, ale należy zadać pytania o to, pamięcią o kim, czyją i dla kogo właściwie zarządzamy?⁴⁵ Specyfiką zarządzania pamięcią, poza jej złożonością i istnieniem w danej społeczności, jest zasięg, który może obejmować mniejsze grono osób, większą grupę społeczną zespoloną wspólnymi dla niej wartościami lub całe narody. W tym ujęciu postrzegać można pamięć jako zjawisko, zaś pamiętanie jako proces tworzący tożsamość społeczności. Rozpatrując zaś uwarunkowania zarządzania pamięcią o artyście, mówić można o jego recepcji w najbliższym otoczeniu (rodzina, przyjaciele, grono zaprzyjaźnionych czytelników), rozpoznawalności w skali narodowej (w Polsce: Słowacki, Mickiewicz, Miłosz) lub światowej (Shake-

⁴³ R.W. Griffin, dz. cyt., s. 6–7.

⁴⁴ A.K. Koźmiński, dz. cyt., s. 29–41 i 315–393.

⁴⁵ O kluczowych zagadnieniach towarzyszących zarządzaniu pamięcią pisze A. Kędziora we wspomnianym wcześniej artykule *Zarządzanie pamięcią o artyście. Refleksje nad zagadnieniem*, „Culture Management. Kulturmanagement. Zarządzanie Kulturą” 2012, vol. 5, s. 171.

spare, Dante). Każda z przedstawionych stron, określona mianem interesariusza⁴⁶, ma możliwość kształtowania wizerunku artysty w świadomości społecznej. Do grona działań obejmujących zarządzanie pamięcią o poecie zaliczyć można: obchody jubileuszowe, spektakle, wystawy, konferencje, publikacje książkowe (biografie, wydania dzieł, wznowienia), konkursy jej imienia czy koncerty na jej cześć, a także powoływanie instytucji publicznych, prywatnych lub pozarządowych, sprawujących pieczę nad wizerunkiem artysty w formie muzeum, instytutu, fundacji czy stowarzyszenia. Zarządzanie pamięcią obejmuje również spuściznę materialną i niematerialną, zaś szczególnie ważnym łącznikiem obu tych płaszczyzn staje się działalność instytucjonalna placówek, które przechowują zazwyczaj materialną spuściznę po artyście oraz inicjują wydarzenia dla osób zainteresowanych życiem i twórczością danej postaci w formie spotkań autorskich, konkursów czy wieczorków poetyckich⁴⁷.

Istotny jest także cel przyświecający zarządzaniu pamięcią w takiej, a nie innej formie – a więc motywacja, którą kierują się interesariusze zaangażowani w proces kreowania wizerunku danej postaci. Celem ich działania może być chęć wypromowania artysty (jeśli jest dotąd słabo rozpoznawany), utrwalenia dotychczasowego (zazwyczaj pozytywnego lub neutralnego) wizerunku bądź zmiana recepcji na pozytywną. Ta ostatnia kategoria – zmiany recepcji indywidualnej i społecznej artysty przez zapoznanie z jego twórczością, psychologiczną analizę postaci i próbę rozumienia złożoności jej osobowości, uwidacznia się szczególnie silnie w przypadku mikołowskiego poety.

Rafał Wojaczek – „poeta wyklęty”⁴⁸

W dwudziestowiecznej powojennej literaturze polskiej znaleźć można nazwiska wybitnych poetów, którzy wpisali się w kanon poezji europejskiej, takich jak Zbigniew Herbert, Tadeusz Różewicz czy nobliści Czesław Miłosz i Wisława Szymborska. Obok wyznaczanego przez nich głównego nurtu poezji polskiej pojawiali się

⁴⁶ Interesariusze (ang. *stakeholders*) to wszystkie osoby oraz instytucje aktywnie zaangażowane w projekt, których interesy mogą być pośrednio lub bezpośrednio z nim związane i wywierać pozytywny lub negatywny wpływ na przebieg oraz rezultaty przedsięwzięcia (tłumaczenie własne z jęz. angielskiego). Źródło: *A Guide to the Project Management Body of Knowledge PMBOK Guide 2000 Edition*, Management Training and Development Center, Four Campus Boulevard, Newton Square USA, 2000, s. 16. W kontekście zarządzania pamięcią o artyście jako interesariuszy traktować można wszystkie strony zaangażowane lub związane z działalnością zorganizowaną wokół postaci (zarówno w formie zarządzania spuścizną materialną, jak i niematerialną w wymiarze lokalnym, narodowym oraz globalnym).

⁴⁷ A. Kędziora, *Zarządzanie pamięcią o artyście. Refleksje...*, s. 10.

⁴⁸ Termin poeta wyklęty lub przeklęty (z fr. *poètes maudits*) odnosi się do stylu bycia i twórczości artystów, którzy za życia spotkali się z odrzuceniem, zaś po śmierci stali się obiektem kultu czytelników. Podobnie jak w przypadku kaskaderów literatury, umownie łączeni są w jedną grupę, natomiast każdy z nich funkcjonuje jako wyjątkowa, nietuzinkowa osobowość, niewpisująca się w klasyczne kanony. Za pierwszego poetę wyklętego uznaje się tradycyjnie François Villona –

artyści kontrowersyjni i ekscentryczni, którzy swoim życiem i twórczością wyłamali się z kanonu wysublimowanej twórczości poetyckiej. Do grona *kaskaderów literatury*, jak nazwali ich umownie Jan Brudnicki i Edward Kolbus, należeli m.in. Andrzej Bursa, Edward Stachura, Halina Poświatowska, Ryszard Milczewski-Bruno oraz Rafał Wojaczek⁴⁹. Choć zaklasyfikowanie ich we wspólne ramy jest zabiegiem jedynie umownym, bowiem różnorodność ich twórczości oraz cechy charakterologiczne każdego z artystów nie pozwalają przypisać ich jednemu, spójnemu nurtowi, łączył ich bunt wobec PRL-owskiej rzeczywistości, nowa i niepokojąca metaforyka, buntowniczy styl życia, a nawet obsceniczne zwroty i zabiegi stylistyczne, które wprawiały czytelników w osłupienie. Szczególnie w przypadku wzmiankowanych artystów kategoria *pamięci niechcianej* wydaje się niezbędna podczas analizy dawnej i współczesnej recepcji wzmiankowanych poetów w gronie żyjącej jeszcze rodziny i przyjaciół, czytelników oraz opinii publicznej w skali lokalnej, a także ogólnonarodowej.

Rafał Wojaczek przyszedł na świat w Mikołowie 6 grudnia 1945 roku jako syn nauczyciela germanisty Edwarda Wojaczka i anglistki Elżbiety Wojaczek. Będąc uczniem szkoły podstawowej, ze względu na swoje trudne, neurotyczne usposobienie i niezgodę na szkolne reguły, sprawiał rodzicom i nauczycielom kłopoty wychowawcze, przez co zmuszony był zmieniać placówki edukacyjne i popadał w liczne konflikty z pedagogami⁵⁰. Mimo kłopotów wychowawczych, był jednak niezwykle inteligentnym, wrażliwym młodzieńcem o delikatnej fizjonomii, która skrywała błyskotliwy umysł – Wojaczek, doskonale zaznajomiony z literaturą polską i europejską, oddawał się nieustannie lekturze poezji i prozy, potrafiąc bezbłędnie cytować z pamięci nawet długie fragmenty dzieł literackich⁵¹. Ważny okres twórczości poetyckiej artysty przypadł na czasy studiów na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie wzbudzał zainteresowanie lokalnego środowiska artystycznego niezwykle kontrowersyjną i dynamiczną poezją. Wojaczek stosował język pełen wulgaryzmów, obfitujący w prowokującą szczerość w obnażaniu fizjologicznych mechanizmów funkcjonowania człowieka. Poezja, jak sam wielokrotnie wspominał, dawała ujście jego emocjom, chwilowe ukojenie myślom, pozwalała uporządkować chaos otaczającej rzeczywistości⁵². Porzucając akademickie reguły oraz szokując społeczność lokalną, po niezdaniu jednego z egzaminów zakończył studia polonistyczne już na pierwszym roku i w 1964 roku przeniósł się do Wro-

piętnastowiecznego francuskiego poetę. Do grona tego zaliczyć można również m.in. Baudelaire’a, Verlaine’a czy Rimbauda.

⁴⁹ E. Kolbus, *Kaskaderzy literatury: o twórczości i legendzie Andrzeja Bursy, Marka Hlaski, Haliny Poświatowskiej, Edwarda Stachury, Ryszarda Milczewskiego-Bruna, Rafała Wojaczka*, Łódź 1990, s. 5.

⁵⁰ Wojaczek kształcił się w szkole podstawowej w Mikołowie, jednak ze względu na nieprzestrzeżenie szkolnego regulaminu w 1963 r. przeniósł się do Kędzierzyna-Koźła, gdzie kontynuował naukę pod okiem ojca, pracującego w tamtejszej placówce.

⁵¹ S. Bereś, K. Batorowicz-Wołowicz, *Wojaczek wielokrotny: wspomnienia, relacje, świadectwa*, Wrocław 2008, s. 21.

⁵² B. Kierc, *Wiersze zebrane, Rafał Wojaczek*, Warszawa 2005, s. 68–72.

clawia, gdzie po licznych alkoholowych i narkotykowych ekscesach podjął leczenie w klinice psychiatrycznej, w której poznał pielęgniarkę Hanneę, przyszłą żonę. Życie młodego poety okazało się ekspresją jego poezji, nierozzerwalną mozaiką cierpienia, rozpacz i ekstazy, którym twórczość literacka dawała ujście i jednocześnie pobudzała do przełamywania kolejnych granic. Wojacek nawet po narodzinach córki Dagmary nie był w stanie funkcjonować w konwencjonalny, stabilny sposób i posuwał się do kolejnych prób samobójczych, z których ostatnia – 11 maja 1971 roku, zakończyła się śmiercią zaledwie 26-letniego poety. Mikołowski artysta, wykluczony zarówno w mikołowskim, krakowskim, jak i wrocławskim środowisku poetyckim, wdający się w awantury i bijatyki z innymi poetami, stał się dziś, ponad 40 lat po śmierci, symbolem buntu dla młodego pokolenia, które darzy ekscentrycznego poetę swoistym kultem. Nie bez powodu Rafał Wojacek nazywany jest *polskim Jimem Morrisonem*, spotkać można bowiem do dziś przy jego grobie „młodych ludzi, siedzących na masywnej, granitowej płycie, grających na gitarach i śpiewających, pijących piwo lub wódkę, niejednokrotnie obejmujących się lub całujących”⁵³. Swoją wyrazistą poezją i bezwzględną, szaleńczą wręcz konsekwencją w obranej drodze literackiej i osobistej, Wojacek zapewnił sobie popularność, która w przeciwieństwie do Andrzeja Bursy czy Marka Hłaski nie przygasa, a świeci coraz jaśniej⁵⁴. Szczególnie rozpoznawalne są dziś jego tomy poetyckie *Sezon* (1969), *Inna bajka* (1970) oraz *Którego nie było* (1972) i *Niedokończona krucjata* (1972), wydane niecały rok po śmierci artysty, utrwalające zarazem rodzący się właśnie kult jego osoby.

Recepcja życia i twórczości Wojaczka wśród rodziny i przyjaciół

Postać mikołowskiego *poety wyklętego* jest trudna i niejednoznaczna w ocenie nie tylko pod względem literackim, ale również moralnym, wokół czego narasta druga, kluczowa kategoria kontrowersji. Wojacek został bowiem zapamiętany na wiele sposobów, zarówno wśród rodziny, przyjaciół i znajomych ze szkolnej ławy, jak i lokalnej społeczności Mikołowa. Ta wielorakość oraz różnorodność w ocenie poety, wielość pamięci i perspektyw, świadczą o złożonej osobowości Wojaczka i jednocześnie selektywnym charakterze *pamięci indywidualnej*, pozwalającej na postrzeganie tej samej osoby oraz wydarzeń przez różnych świadków w zupełnie innym świetle⁵⁵.

Rodzice Rafała Wojaczka przez wiele lat konsekwentnie unikali wypowiedzi na temat syna, udzielając jedynie krótkiego wywiadu w audycji radiowej dla Polskiego Radia Katowice na początku lat dziewięćdziesiątych⁵⁶. Wojackowie powra-

⁵³ S. Bereś, K. Batorowicz-Wołowicz, dz. cyt., s. 5.

⁵⁴ Tamże, s. 6.

⁵⁵ O złożoności percepcji mikołowskiego poety świadczą różnorodne, często sprzeczne relacje 85 rozmówców Stanisława Beresia i Katarzyny Batorowicz-Wołowicz, zawarte w postaci wywiadów w publikacji *Wojacek wielokrotnie: wspomnienia, relacje, świadectwa*, Wrocław 2008.

⁵⁶ Audycja radiowa *Ballada o łęku*, 1993, materiał archiwalny w dyspozycji Polskiego Radia Katowice.

cali we wspomnieniach najchętniej do dziecięcych lat Rafała, lakonicznie traktując okresy jego pobytu w Krakowie i Wrocławiu, debiut literacki czy założenie rodziny oraz narodziny córki. Wszystkie te wydarzenia wiązały się bowiem z ogromnym bólem, choć matka poety starała się pogodzić po wielu latach z drogą, którą obrał syn, i w milczeniu zaakceptować podjętą przez niego decyzję o samobójczej śmierci. Spośród grona najbliższych jedynie starszy brat Piotr stanął na straży dobrego imienia rodziny, potępiając zdecydowanie nieodpowiedzialny tryb życia młodszego brata i jego życiową niezaradność⁵⁷. Inną drogę – konsekwentnego milczenia, obrały żona poety, Danuta, i córka Dagmara, które nie udzielają wywiadów, nie angażują się w działalność związaną z utrwaleniem pamięci o Wojaczku i odmawiają komentarza na temat życia męża i ojca. Milczenie można postrzegać również jako formę zarządzania pamięcią – zgodę na pozostawienie jej własnemu biegowi, unikanie nowych wątków, zezwolenie na zacieranie się ścieżek i dróg, którymi chadzał poeta. *Pamięć niechciana* najbliższych o Rafale Wojaczku jest dobitnym wyrazem złożoności relacji rodzinnych i emocjonalnego stosunku do bolesnej przeszłości, gdzie upływ czasu nie zbliznił jeszcze wszystkich ran.

Inną perspektywę, znacznie bardziej zróżnicowaną, prezentują przyjaciele i znajomi Wojaczka z Mikołowa, Krakowa oraz Wrocławia, z którymi dane było poecie uczyć się w szkołach, studiować czy dyskutować w klubach poetyckich oraz kawiarniach. Jedni opowiadają o poecie niemalże w konwencji mitu o artyście buntowniku, wielkiej indywidualności i ekscentryku żyjącym na przekór zasadom społecznym. Inni podkreślają jego introwertyczną naturę, niezwykłą przenikliwość umysłu i schizofreniczne skłonności, przejawiające się nawracającymi napadami depresji i artystycznej, nieposkromionej euforii, którym nie był w stanie zapobiec. Są również tacy, którzy podają jedynie konkretne fakty bez ich interpretacji, odzegnując się od kreowania wizerunku poety oraz dokonywania personalnej oceny jego życia i poezji. Każda z postaci biorąca udział w dialogu o Wojaczku jest współtwórcą *pamięci zbiorowej* o poecie, bez względu na to, czy zabiera fizycznie głos, czy też nie, a także, w jaki sposób podejmuje się interpretacji wydarzeń i faktów. Selektywność *pamięci społecznej*, przefiltrowana niejako przez pryzmat wielu *pamięci indywidualnych*, decyduje o tym, w jaki sposób mikołowski poeta pamiętany będzie przez kolejne pokolenia czytelników i poetów – czy jako *kaskader literatury*, wybitna poetycka osobowość, czy utalentowany nieszczęśnik, szukający jedynie poklasku u współczesnych mu czytelników.

Choć Wojaczek postrzegany jest głównie jako postać problematyczna, niewywolująca z zasady wśród mikołowian pozytywnych emocji czy skojarzeń, szczególną rolę w budowaniu pozytywnego wymiaru pamięci o nim odegrało grono wiernych, młodych czytelników, którzy tworzą od kilkunastu lat fora internetowe poświęcone poecie, urządzają wieczorki poetyckie, zjazdy literackie oraz dyskusje nad fenomenem Rafała Wojaczka⁵⁸. Przyczyniają się do tego także poeci, prozaicy, krytycy, reży-

⁵⁷ S. Bereś, K. Batorowicz-Wołowiec, dz. cyt., s. 11.

⁵⁸ Wiele dyskusji na temat życia i twórczości mikołowskiego poety buntownika odbywa się w środowisku wirtualnym, czego przykład stanowić może *Portal Pisarski*, <http://www.portal-pi>

serzy i aktorzy, którzy angażują się w utrwalanie wydarzeń i wspomnień związanych z artystą. Pamięć o Wojaczku, mimo upływu kilkudziesięciu lat od jego tragicznej śmierci, staje się dziś coraz bardziej obecna na forum publicznym, o czym świadczą choćby publikacje: *Rafał Wojaczek, który był* Macieja M. Szczawińskiego⁵⁹, *Skandalista Wojaczek* Stanisława Srokowskiego⁶⁰, *Rafał Wojaczek. Prawdziwe życie bohatera*⁶¹ i *Wojaczek. Wiersze zebrane* Bogusława Kierca⁶², *Inne bajki: w kręgu liryki Rafała Wojaczka*⁶³ i *Rafał Wojaczek w oczach przyjaciół, krytyków i badaczy* Romualda Cudaka⁶⁴, aż po *Wojaczka wielokrotnego: wspomnienia, relacje, świadectwa* Stanisława Beresia i Katarzyny Batorowicz-Wołowiec⁶⁵. Niezwykle istotny jest również wpływ mediów na kształtowanie wizerunku poety w kulturze masowej, czego przykładem może być film *Wojaczek* w reżyserii Lecha Majewskiego⁶⁶ oraz płyta *Requiem dla Wojaczka* zespołu Fonetyka⁶⁷.

Rola Instytutu Mikołowskiego w zarządzaniu pamięcią o Wojaczku

W rodzinnym Mikołowie, małym, śląskim miasteczku, poeta zapisał się na kartach tamtejszej historii głównie jako awanturnik, pijak i zuchwalec, tworzący niezrozumiałą, obsceniczną poezję i wprawiający mieszkańców swoim niekonwencjonalnym zachowaniem w zdziwienie⁶⁸. Choć to bardzo uproszczone i stereotypowe uogólnienie, w *pamięci zbiorowej* czy też *społecznej* mikołowian artysta funkcjonuje jako postać wstydliva, której zachowania nie zyskały akceptacji społecznej i do dziś budzą mieszanie uczucia. Z tego też względu, przybywając do miasta rodzinnego Wojaczka, potencjalny miłośnik jego twórczości nie natrafi od razu na ślady bytności poety sprzed pięćdziesięciu lat. Mieszkańcy Mikołowa, pytani o poetę, reagują zazwyczaj w sposób obojętny (a czasem niechętny), ci bardziej rozmowni wskazują zaś drogę do Instytutu Mikołowskiego, znajdującego się w domu rodzinnym poety w ścisłym centrum miasta. To właśnie ta mała, publiczna placówka kulturalna pełni

sarski.pl/forum/temat/84/rafal-wojaczek/strona:2 [odczyt: 11.03.2015] czy *Forumbzreg.pl*, <http://forumbzreg.pl/ppadd/viewtopic.php?t=5135> [odczyt: 11.03.2015]. Poza rozwojem blogosfery i forów dyskusyjnych, wiele wydarzeń organizowanych jest przez Instytut Mikołowski, a także kluby poetyckie w Krakowie i Wrocławiu.

⁵⁹ M.M. Szczawiński, *Rafał Wojaczek, który był*, Katowice 1996.

⁶⁰ S. Srokowski, *Skandalista Wojaczek*, Wrocław 2006.

⁶¹ B. Kierc, *Rafał Wojaczek: prawdziwe życie bohatera*, Warszawa 2007.

⁶² B. Kierc, *Wiersze zebrane, Rafał Wojaczek*, Warszawa 2005.

⁶³ R. Cudak, *Inne bajki: w kręgu liryki Rafała Wojaczka*, Katowice 2004.

⁶⁴ R. Cudak, M. Melecki, *Rafał Wojaczek w oczach przyjaciół, krytyków i badaczy*, Katowice 2001.

⁶⁵ S. Beres, K. Batorowicz-Wołowiec, *Wojaczek wielokrotny: wspomnienia, relacje, świadectwa*, Wrocław 2008.

⁶⁶ L. Majewski, film *Wojaczek*, Wytwórnia Filmcontract Ltd., 1999.

⁶⁷ Fonetyka, płyta CD *Requiem dla Wojaczka*, Universal Music Polska, 2011.

⁶⁸ Wywiad z M. Meleckim i K. Siwczakiem, 1.12.2011, materiał w dyspozycji autorki artykułu.

kluczową rolę w zarządzaniu materialną i niematerialną spuścizną po kontrowersyjnym artyście.

Instytut Mikołowski powstał w 1997 roku i mieści się w domu rodzinnym Rafała Wojaczka. Klimat placówki związany jest nierozdzielnie z życiem i twórczością artysty – po przejęciu lokalu na cele kulturalne, pracownicy Instytutu – Maciej Melecki i Krzysztof Siwczyk, podjęli decyzję o zaniechaniu remontu i pozostawieniu pomieszczeń w pierwotnym stanie, by oddawały autentyczny, *wojaczkowy* klimat lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, czasów dzieciństwa i młodości poety⁶⁹. Misją Instytutu jest zachowanie pamięci o poecie oraz poszukiwanie jego godnych następców. Wpływ placówki na zarządzanie pamięcią w wymiarze społecznym jest ogromny – dysponuje ona bowiem zarówno spuścizną materialną (w postaci osobistych pamiętek po Wojaczku: szkolnych zeszytów, przyborów piśmienniczych, książek, wyposażenia pokoju), jak i niematerialną (wpływając na recepcję artysty wśród czytelników i gości za sprawą konferencji, wieczorów poetyckich czy licznych konkursów). Instytut, działając od ponad 18 lat, organizuje liczne wydarzenia, takie jak konferencja *Moja recepcja Rafała Wojaczka* w 2001 roku, *Ogólnopolski Konkurs Poetycki im. Rafała Wojaczka*, *Tydzień Maja Poetyckiego* czy *Turniej Jednego Wiersza im. Rafała Wojaczka*, będące wydarzeniami cyklicznymi. Tym samym skupia wokół swojej działalności liczne grono odbiorców, pozyskując zarazem kolejnych wielbicieli poezji mikołowskiego artysty, głównie spośród osób spoza Mikołowa. Placówka kulturalna boryka się bowiem z niezwykle istotnym problemem, którym nie jest stagnacja i marazm w działalności kulturalnej czy kłopoty finansowe (choć te pojawiły się w 2011 roku w związku z cięciami dotacji z Instytutu Książki na działalność wydawniczą, a budżet z Urzędu Miasta Mikołów wystarcza jedynie na utrzymanie 2,75 etatu), lecz z biernością bądź niechęcią społeczności lokalnej⁷⁰.

W wywiadzie udzielonym przez Dyrektora Macieja Meleckiego i Krzysztofa Siwczyka, pracownicy Instytutu naszkicowali zarys otoczenia lokalnego, w jakim działa placówka. Głównym błędem, który popełnili u podstaw działalności Instytutu, była chęć zmiany postrzegania wizerunku poety jedynie wśród mikołowian. Gdyby sukces placówki mierzyć według kryteriów oceny lokalnej społeczności, dokonania mogłyby okazać się niezadowolające, jednak Instytut Mikołowski od kilku lat plasuje się wśród grona najbardziej aktywnych samorządowych placówek kulturalnych w Polsce⁷¹. W czym tkwi zatem sedno problemu i recepta na jego rozwiązanie? Jak stwierdził Krzysztof Siwczyk:

[...] nasz kontakt z mikołowską społecznością jest bardzo ograniczony, czasem wrogi. Początkowo chodziło nam o to, żeby zmienić pamięć w mieście o Wojaczku, by ci ludzie, mikołowianie, nie myśleli o nim jak o skończonym alkoholiku, awanturniku itd., bo taką tę pamięć zastaliśmy. Trudno się temu dziwić – w śląskim, czterdziestotysięcznym Mikołowie w la-

⁶⁹ Wywiad z M. Meleckim i K. Siwczykiem.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Działalność Instytutu Mikołowskiego była wielokrotnie komentowana pozytywnie w takich dziennikach i czasopismach, jak: „Rzeczpospolita”, „Gazeta Wyborcza”, „Tygodnik Powszechny”, „Dziennik Zachodni”, „Śląsk” czy „Polityka”.

tach sześćdziesiątych nie mieszkali intelektualiści zafascynowani bohemą, tylko ludzie, którzy traktowali go jako niesfornego sąsiada. Próbowaliśmy nadać niby prosty komunikat – kran, wielki poeta, niezwykle talent, a ten komunikat wcale nie był taki prosty – tylko utrwalił tę złą pamięć, a film Lecha Majewskiego pogłębił ten efekt⁷².

Instytut podjął się ogromnego wyzwania zmiany wizerunku artysty, stając się niejako bodźcem wywołującym ponownie dawne, negatywne i bolesne dla mieszkańców skojarzenia na temat skandali Wojaczka. Wielu mikołowian postrzega nadal działalność placówki jako zbyt kosztowną i zbędną. Maciej Melecki odważnie stwierdził, iż mieszkańcy podczas debat w Urzędzie Miasta niejednokrotnie podkreślali, że coroczny budżet na utrzymanie instytutu woleliby przeznaczyć na remont chodników i ulic czy renowację pobliskiej starówki. Brak zrozumienia wśród lokalnej społeczności kontrastuje niezwykle silnie z zainteresowaniem działalnością placówki wśród czytelników z całej Polski. Pracownicy Instytutu postanowili skierować swoje działania ku szerszemu gronu odbiorców i dzięki temu odnieśli ogromny sukces. Wielu czytelników, zarówno młodych, jak i starszych, przyjeżdża do Mikołowa zazwyczaj kilka razy do roku, by wziąć udział w dyskusjach, konkursach i wieczorkach poetyckich. *Pamięć niechciana* o Rafale Wojaczku wydaje się więc domeną mikołowian i rodziny – osób, które znały go osobiście i silnie związane są z jego postacią w wymiarze emocjonalnym. Być może to właśnie personalne, negatywne doświadczenia wywołały psychologiczne bodźce, uniemożliwiające pogodzenie się z minionymi wydarzeniami. O ile współcześni, młodzi czytelnicy nie spotkali się z Wojaczkiem osobiście i zapewne traktują go jako postać abstrakcyjną, neutralną w wymiarze emocjonalnym, wzbudzającą intelektualną fascynację, o tyle bliscy i przyjaciele znający poetę przeżyli silną traumę uniemożliwiającą przyjęcie innej perspektywy.

Instytut Mikołowski pełni z jednej strony rolę *społecznego katalizatora*, starając się oczyścić negatywne emocje społeczności lokalnej związane z trudną recepcją skandalizującego poety, z drugiej strony – *społecznego magnesu*, przyciągając atrakcyjną i bogatą ofertą kulturalną miłośników poezji Wojaczka z całej Polski. Ogromna otwartość i przyjazne nastawienie Macieja Meleckiego i Krzysztofa Siwczyka, czego dowodem jest imponująca frekwencja wśród gości Instytutu Mikołowskiego, zachęcają do częstych odwiedzin i udziału w cyklicznych oraz okazjonalnych wydarzeniach kulturalnych.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że z wielu perspektyw i refleksji o Wojaczku wyłania się kluczowe pytanie: w jaki sposób zarządzać *pamięcią niechcianą* o poecie i czy jest to możliwe, a nawet potrzebne? W przypadku mikołowskiego, ekscentrycznego artysty wielość opinii i wersji wydarzeń,

⁷² Film *Wojacek* w reżyserii Lecha Majewskiego, z Krzysztofem Siwczykiem w roli głównej, wywołał w dniu uroczystej projekcji w Mikołowie ogromne oburzenie – niektórzy mieszkańcy, zniesmaczeni skandalicznym stylem życia artysty, ostentacyjnie wyszli. Znaczna część widzów nie kryła również niezadowolenia podczas dyskusji po projekcji, zarzucając Majewskiemu i pracownikom Instytutu Mikołowskiego utrwalanie negatywnych stereotypów o Mikołowie jako mieście związanym jedynie z postacią ekscentrycznego poety.

w których uczestniczył Wojaczek, milczenie najbliższych i fascynacja czytelników, tworzą niezwykły mariaż, który bez wątpienia zasługuje na wnikliwą refleksję. Pokazuje bowiem, że nie tylko pamięć oficjalnie akceptowana w danym środowisku, grupie czy skali narodu, a także spójna, niekontrowersyjna, co do której historycy i etycy są zgodni – zasługuje na uwagę. Wydarzenia i postacie, wokół których nie pojawiają się wątpliwości natury moralnej, stanowią być może korzystniejszy dla zarządzających pamięcią obiekt badań, jednak powinnością uczonych ma być także badanie kategorii *pamięci trudnej* czy *wstydlivej*, która bezsprzecznie domaga się głosu w debacie nad pamięcią.

Historia życia i twórczości Wojaczka, a także pośmiertne losy jego spuścizny materialnej i niematerialnej dowodzą, jak wielkim wyzwaniem jest pielęgnacja wizerunku artysty w obliczu narastających nieporozumień, kontrowersji i niechęci społeczności lokalnej. Jednym ze sposobów na jej zachowanie mogą być opisane w artykule działania, podejmowane przez Instytut Mikołowski, które adresowane są nie tylko do społeczności lokalnej, lecz także do odbiorców z całej Polski. Możliwym do poddania refleksji pomysłem mogłoby być stworzenie biograficznego szlaku kulturowego śladami Rafała Wojaczka, którego idea, organizacja i ustalenie grona docelowych odbiorców stanowiłyby ogromne wyzwanie, zwłaszcza natury ideowej⁷³.

Specyfika zarządzania *pamięcią niechcianą* o poecie

Kategoria *pamięci niechcianej* w połączeniu z procesami zarządzania tworzy fascynujący kolaż, złożony z wielu, z pozoru odległych dziedzin nauki: psychologii, ekonomii, humanistyki oraz literatury. Każda z dyscyplin, zgodnie z Arystotelesowskim założeniem mówiącym, że „całość jest czymś więcej niż tylko prostą sumą składników”, daje wymierny, skumulowany rezultat, pozwalający na stworzenie nowego pojęcia, ujmującego wiele niezdefiniowanych dotąd w nauce zjawisk. Jednym z dylematów niniejszego artykułu było pytanie o to, jaka jest definicja i wymiary pamięci – czy istnieje w aspekcie indywidualnym czy społecznym? Czym różni się pamięć od historii? Czy i kiedy możemy mówić o *pamięci zbiorowej*? Kolejną sporną i niejednoznaczną kwestią stało się pytanie o to, jak zarządzać pamięcią, a więc czymś, co może mieć charakter materialny, ale równie dobrze i niematerialny, a więc metafizyczny, nieuchwytny, osadzony poza materią, w świecie idei? Te rozważania przeniesione na grunt metodologiczny pozwoliły na potwierdzenie, iż możliwe jest zarządzanie pamięcią w wymiarze humanistycznym – a więc interdyscyplinarne, skoncentrowane nie na budowaniu modeli, schematów i strategii, lecz na człowieku jako istocie społecznej, pełnej dychotomii, skomplikowanej pod względem psychologicznym i behawioralnym. Ostatnim tropem rozważań było skupienie się na niezbadanej dotąd dostatecznie kategorii *pamięci niechcianej, trudnej, niewygod-*

⁷³ O biograficznych szlakach kulturowych pisze A. Kędziora, *Zarządzanie pamięcią o artyście na przykładzie szlaku kulturowego*, „Problemy Zarządzania” 2013, vol. 11, nr 4 (44), s. 101–112.

nej bądź wstydlivej na podstawie historii życia i twórczości ekscentrycznego poety Rafała Wojaczka. Kategoria ta może potencjalnie pomóc w analizie źródeł i konsekwencji wielu zjawisk społecznych, obecnych w debacie publicznej zwłaszcza po traumatycznych wydarzeniach XX wieku, które doprowadziły do konfliktów na tle ideologicznym, politycznym czy etnicznym. *Pamięć niechciana* jako pojęcie psychologiczne w ujęciu humanistycznym pozwoliłaby na lepsze zrozumienie pewnych typów reakcji i zachowań nosicieli bądź posiadaczy tej pamięci, a także wypracowanie sposobów jej analizy i postępowania w przypadku działań zmierzających do załagodzenia potencjalnie problematycznych sytuacji, związanych z *pamięcią niechcianą*.

Bibliografia

- Adamowski J., Wójcicka M., *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, Lublin 2012.
- A Guide to the Project Management Body of Knowledge PMBOK Guide 2000 Edition*, Management Training and Development Center, Four Campus Boulevard, Newton Square USA, 2000.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.
- Assorodobraj N., *Les conditions sociales de la formation des théories de l'évolution et du progrès*, 1956, „Africana Bulletin” 1967, s. 9–47.
- Ballada o lęku*, audycja Polskiego Radia Katowice, Katowice 1993.
- Batko R., *Tożsamość miejsca – rewitalizacja pamięci. Dom, świątynia, cmentarz* [w:] K. Skalski (red.), *O budowie metod rewitalizacji w Polsce – aspekty wybrane*, Kraków 2010, s. 175–196.
- Batko R., *Horror vacui i wyobrażenia przestrzeni* [w:] M. Kostera (red.), *Organizować z polotem. Wyobrażenia organizacyjna w praktyce*, Warszawa 2013, s. 105–124.
- Bereś S., Batorowicz-Wołowicz K., *Wojacek wielokrotny: wspomnienia, relacje, świadectwa*, Wrocław 2008.
- Cudak R., Melecki M., *Rafał Wojacek w oczach przyjaciół, krytyków i badaczy*, Katowice 2001.
- Cudak R., *Inne bajki: w kręgu liryki Rafała Wojaczka*, Katowice 2004.
- Fonetyka, płyta CD *Requiem dla Wojaczka*, Universal Music Polska, 2011.
- Gawęł Ł., *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*, Kraków 2011.
- Gawęł Ł., *Zarządzanie miastem historycznym – dziedzictwo kulturowe w przestrzeni miejskiej (na przykładzie Krakowa)* [w:] E. Orzechowski, Ł. Gawęł (red.), *Zarządzanie. Kultura, media, dziedzictwo*, Kraków 2012, s. 163–173.
- Gawęł Ł., *Zabytki techniki w Krakowie – zapomniane dziedzictwo* [w:] E. Orzechowski, Ł. Gawęł (red.), *Zarządzanie. Kultura, media, dziedzictwo*, Kraków 2012, s. 175–181.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Griffin R.W., *Podstawy zarządzania organizacjami*, Warszawa 2004.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 2008.
- Karbońska J., *Architektura jako forma pamięci. Rola architektury w tworzeniu współczesnego horyzontu wartości*, Gdańsk 2008.
- Kędziora A., *Zarządzanie pamięcią o artyście. Refleksje nad zagadnieniem*, „Culture Management. Kulturmanagement. Zarządzanie Kulturą” 2012, vol. 5, s. 171–182.
- Kędziora A., *Zarządzanie pamięcią o artyście na przykładzie szlaku kulturowego*, „Problemy Zarządzania” 2013, vol. 11, nr 4 (44), s. 101–112.
- Kierc B., *Wiersze zebrane, Rafał Wojacek*, Warszawa 2005.
- Kierc B., *Rafał Wojacek: prawdziwe życie bohatera*, Warszawa 2007.

- Kocój E., *Zwyczaje cyklu dobowego w prawosławnych monastyrach w Rumunii, czyli o wzajemnych związkach materialnego i niematerialnego dziedzictwa kultury* „Teologia i Człowiek” 2013, nr 21, s. 83–103.
- Kocój E., *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013.
- Kocój E., *Pamięć i tożsamość. Zabytki kultury materialnej z Listy światowego dziedzictwa UNESCO w Rumunii (krótka prezentacja tematu)*, „Zarządzanie w Kulturze” 2014, nr 15, z. 3, s. 303–319.
- Kocój E., „*Dziedzictwo bez dziedziców?*”. *Religijne i materialne dziedzictwo kulturowe mniejszości pochodzenia włoskiego w Europie w kontekście projektu interdyscyplinarnych badań (przyczynek do tematu)*, „Zarządzanie w Kulturze” 2015, nr 16, z. 2 (w druku).
- Kolbus E., *Kaskaderzy literatury: o twórczości i legendzie Andrzeja Bursy, Marka Hłaski, Haliny Poświatowskiej, Edwarda Stachury, Ryszarda Milczewskiego-Bruna, Rafała Wojaczka*, Łódź 1990.
- Koźmiński A.K., Piotrowski W., *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, Warszawa 2000.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, Warszawa 2007.
- Majewski L., film *Wojacek*, Wytwórnia Filmcontract Ltd., 1999.
- Miłosz Cz., *Światło dzienne*, Paryż 1953.
- Murzyn M., Purchla J., *Dziedzictwo kulturowe w XXI wieku. Szanse i wyzwania*, Kraków 2008.
- Nierenberg B., *Problemy zarządzania*, „Zarządzanie Humanistyczne”, vol. 11, nr 4 (44), Wydział Zarządzania UW, Warszawa 2013.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, Warszawa 2003.
- Nora P., *Między pamięcią a historią. Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2009, nr 2.
- Saryusz-Wolska M., *Strategie pamięci zbiorowej w przestrzeni miejskiej – problemy Berlina po zjednoczeniu Niemiec* [w:] B. Korzeniewski (red.), *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, Poznań 2007.
- Saryusz-Wolska M., *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków 2009.
- Srokowski S., *Skandalista Wojacek*, Wrocław 2006.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2007.
- Szczawiński M.M., *Rafał Wojacek, który był*, Katowice 1996.
- Szpociński A., Kwiatkowski P.T., *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006.
- Szpociński A. (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa 2009.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 2007.
- Traba R., *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006.
- Wywiad z Maciejem Meleckim i Krzysztofem Siwczykiem, 1.12.2011 (ten oraz inne materiały związane z Instytutem Mikołowskim w dyspozycji autorki artykułu).
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977.

Źródła elektroniczne

- Losy dzieci nazistowskich zbrodniarzy w powojennych Niemczech*, artykuł opublikowany na portalu *Wirtualna Polska* dn. 30.04.2012 r., <http://konflikty.wp.pl/kat,1020231,title,Losy-dzieci-nazistowskich-zbrodniarzy-w-powojennych-Niemczech,wid,14450616,wiadomosc.html?icaid=11476d> [odczyt: 8.03.2015].
- Brejwo K., *Nie chcę być dyżurną wnuczką nazisty*, artykuł opublikowany w wydaniu elektronicznym *Gazety Wyborczej* dn. 19.02.2014 r., http://wyborcza.pl/duzyformat/1,136729,15486438,Nie_chce_byc_dyżurna_wnuczka_nazisty.html [odczyt: 8.03.2015].

Portal Pisarski – strona dyskusji poświęconej życiu i twórczości Rafała Wojaczka na forum, <http://www.portal-pisarski.pl/forum/temat/84/rafal-wojaczek/strona:2> [odczyt: 11.03.2015].

Forumbrzeg.pl – strona dyskusji poświęconej życiu i twórczości Rafała Wojaczka na forum, <http://forumbrzeg.pl/ppadd/viewtopic.php?t=5135> [odczyt: 11.03.2015].



Natalia Subbotina

INNOVATION IN CULTURAL SECTOR – DEFINITION AND TYPOLOGY

Abstract

The article addresses the issue of innovative actions in the cultural sector as a key driver of change. This article examines how innovation can be defined and categorized in the cultural sector. It focuses on innovation typologies giving special attention to the existing statistical framework of cultural activities and guidelines for innovation data collection in their interconnection, and to the phenomena of ‘soft’ and ‘hidden’ innovation. An attempt is also made to extend the term ‘innovation’ beyond the traditional understanding in a way that it reflects the specificity of the cultural sector.

SŁOWA KLUCZE: innowacja, przemysły kultury, sektokultury, typologia innowacji

KEY WORDS: cultural sector, cultural industries, innovation, innovation typology

Introduction

To be successful and sustainable cultural organisations need to create new ideas as well as develop mechanisms how to implement these ideas and transform them into opportunities responding to fast changing environment. Being a core element of successful strategies, driving changes in almost every aspect of organizational performance, not only in production and technological processes, but also in resource management, fundraising strategy, business-modeling, marketing and communication, innovation should be clearly defined and categorized.

Giving insights on basic definitions of innovation the first part of the article points on the fact that these definitions do not reflect cultural sector specifics as they were developed in traditional manufacturing and hi-tech studies. The second part of the article turns to the innovation classification that can be implemented to cultural sector, visualizing it on the scheme, providing selective examples for innovation types and giving special attention to phenomena of ‘soft’ and ‘hidden’ innovations, outlining a range of innovation opportunities with which cultural sector is presented. Having formed more deep and systematic view on the innovative activities in cultural

sector based on the typology developed we conclude by redefining the term ‘innovation’ in a way that allows to catch features of innovations in the arts and culture.

Defining Innovations – European Standard

Classical definition of innovation was given by Joseph Schumpeter (1950) who defined innovation as encompassing new products, processes, raw materials, management methods and markets. Schumpeter also characterized the change process as involving three stages – invention (the generation of new ideas), innovation (the innovation generating process) and diffusion (the process by which global innovations spread across their potential domestic and overseas markets or non-market institutions). Although, for Schumpeter, innovation encompassed a single stage in the overall technological process, this concept is now widely used to define ‘innovation process’ involving all three stages mentioned above.

The standard by which statisticians, economists and policymakers in most OECD countries have measured innovation on national and international level is provided in the Oslo Manual. Initially it focused on technological product and process innovation (TPP), later additional types were included giving wider view on innovation phenomenon:

An innovation is the implementation of a new or significantly improved product (good or service), or process, a new marketing method, or a new organisational method in business practices, workplace organization or external relations¹.

Although this definition includes a range of innovation types and shows that they involve more than purely technological and productive aspects, in cultural matters it should have broader dimensions paying more attention to non-functional types. Consequently, it is needed to extend the term ‘innovation’ in a way that it will complement classical perspective with culture sector specifics. As classification procedure serves as one of the main cognition methods, we should turn to the issue of innovation typologies first.

Innovation Typologies – Cultural sector perspective

From cultural sector perspective innovations can be categorized according to different criteria (Figure 1).

¹ *Oslo Manual: Guidelines for collecting and interpreting innovation data*, 3rd edition. OECD/EUROPEAN COMMUNITIES, 2005.

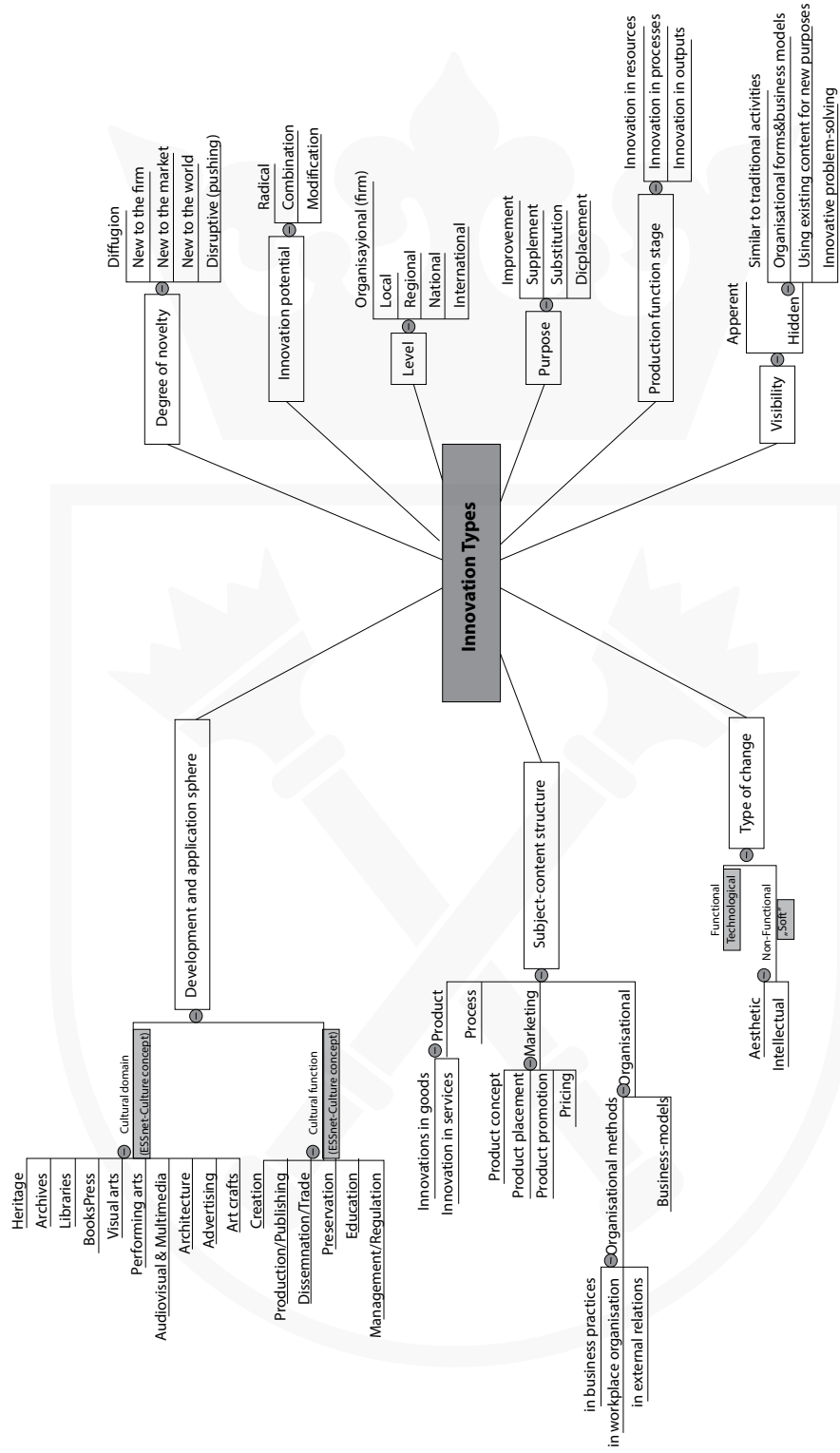


Figure 1. Innovation Types in Cultural Sector

Developing this typology we aimed in particular to answer the following questions:

- 1) Which cultural activities can be involved in innovation process?
- 2) What kind of changes they may course?
- 3) Is it easy to identify these changes for measurement and analysis?

To answer the first question we turn to the classification based on the principal economic and functional activities of the cultural organizations developing and/or applying innovation. The appropriate international classification for this purpose is European Statistical System Network on Culture (ESSnet-Culture 2012) which proposes statistical framework organized in ten cultural domains and six cultural functions. Cultural domains description and their correspondence to functional areas of creation, production, dissemination & trade and preservation are presented in table 1.

The interdisciplinary activities of education and management are the support activities linked to all sectoral domains. Education applied to this framework is understood as formal and non-formal education in the field of culture facilitating to the development and transfer of skills within cultural activities which can bring together professionals, practicing amateurs and consumers. New types of communications like webinars, for example, have given an impulse for innovative educational technologies. The management relates to activities carried out by institutional organizations whose mission is to offer the means and a favorable environment for cultural activities. Sophisticated project management tools can be deployed in many cultural organizations, especially for administrative and technical support and coordination complex projects.

To clarify the second question innovation subject-content structure is examined.

Definitions of product and process innovations (although with emphasis on technological change) are given in Oslo Manual:

A product innovation is the introduction of a good or service that is new or significantly improved with respect to its characteristics or intended uses. This includes significant improvements in technical specifications, components and materials, incorporated software, user friendliness or other functional characteristics².

Product innovations can utilize new knowledge or technologies, or can be based on new uses or combinations of existing ones. For cultural products more substantial change may be effected here when their content reworked for new media.

A process innovation is the implementation of a new or significantly improved production or delivery method. This includes significant changes in techniques, equipment and/or software³.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

Table 1. ESSnet-Culture framework for cultural statistics: cultural activities by function

	CREATION	PRODUCTION / PUBLISHING	DISSEMINATION / TRADE	PRESERVATION
HERITAGE <i>Museums</i> <i>Historical places</i> <i>Archeological sites</i>		Museums sciences activities (constitution of collections) Recognition of historical heritage	Museums exhibitions Museography and scenography activities Art galleries activities (incl. E-commerce) Trade of antiquities (incl. E-commerce)	Operation activities for historical sites Preservation of intangible cultural heritage Restoring of Museums collections Restoring of protected monuments Archeological activities Applied research and technical preservation activities
ARCHIVES		Acquisition of documents	Consultation of archives Archives exhibitions	Archiving activities (incl. Digitization)
LIBRARIES		Acquisition and organizations of collections	Lending activities	Preservation activities
BOOKS & PRESS	Creation of literary works Writing of cultural articles for newspapers and periodicals Translation and interpretation activities	Publishing of books (incl. by Internet) Publishing of newspapers and magazines (incl. by Internet) News agency activities	Organization of book conventions, promoting services Temporary exhibitions Trade of books an press (incl. E-commerce)	Protection activities for books and newspapers Restoring of books
VISUAL ARTS <i>Plastic/Fine arts</i> <i>Photography</i> <i>Design</i>	Creation of graphical & plastic art works Creation of photographic works Design creation	Production of visual art works Publishing of photographic works	Organization of visual arts conventions and event-organising activities Galleries & other temporary exhibitions Trade of visual arts works/Art market (incl. ecommerce)	Protection activities for visual arts works Restoring of visual arts

PERFORMING ARTS <i>Music-Dance</i> <i>Drama-Circus</i> <i>Cabaret</i> <i>Combined arts</i> <i>Other live shows</i>	Creation of musical, choreographic, lyrical, dramatic works and other shows Creation of technical settings for live performance	Performing arts production & organization Support and technical activities for producing live performance	Live presentation activities Booking services	Restoring of musical instruments
AUDIOVISUAL & MULTIMEDIA <i>Film</i> <i>Radio</i> <i>Television</i> <i>Video</i> <i>Sound recordings</i> <i>Multimedia works (incl. videogames)</i>	Creation of audiovisual works Creation of multimedia works	Motion picture, video and Audiovisual programme production Television programme production (incl. Internet) Publishing of sound recordings, films, videotapes (incl. by the Internet) Publishing of multimedia works Publishing of computer games Radio programme production Audiovisual post-production activities	Organization of film/video conventions and event-organising activities Radio and TV broadcasting (incl. by the Internet) Film projection Film/video distribution Renting of video tapes and disks Trade of audiovisual works (incl. E-commerce) Temporary audiovisual exhibitions	Protection activities for audiovisual and multimedia works Restoring of audiovisual and multimedia works
ARCHITECTURE	Architectural creation		Temporary architectural Exhibitions Galleries exhibitions	Architectural preserving activities
ADVERTISING	Creation of advertising works		Distribution of advertising designs	
ART CRAFTS	Artistic crafts creation	Production of artistic craft	Artistic craft exhibitions and trade (incl. E-commerce)	Restoring of art crafts

Source: ESSnet-Culture, 2012

Process innovations can aim to reduce production or delivery costs, to increase quality or significantly improve production and delivery. They include new or significantly improved methods for creating or providing services, and can involve significant changes in the hardware and software or in the procedures or techniques of delivery.

New information technology is pervasively used in cultural sector, even it has not always been a major element of their products and processes. General computerisation of production, stock control, ordering have all enabled cultural products to be more quickly and more cheaply produced, launched and sold.

Although technological product and process innovations are widespread within cultural sector, important part of innovative activities here is based on novelty instead of functionality and involve change which is more aesthetic or intellectual in nature (for example, the writing and publishing of a new book, the development and recording of a new music album, the writing, production and launching of a new film). To cover this kind of changes, a new approach of the ‘soft’ innovation were developed:

Soft innovation is innovation in goods and services that primarily impacts upon sensory perception, aesthetic appeal or intellectual appeal rather than functional performance⁴.

There are two types of soft innovation in products defined in the NESTA report:

- 1) innovations in products that are aesthetic or intellectual in nature (music, books, film, fashion, art) are spread particularly in cultural sector.
- 2) aesthetic innovations in goods and services that are primarily functional in nature which can be found in other industries where products may also have many non-functional characteristics (sight and touch of a new car, for example, sound of its engine etc.).

The concept of soft innovation can be spread to another types, first of all to marketing innovation, which means that at least one component of soft innovations is covered by the Oslo Manual:

A marketing innovation is the implementation of a new marketing method involving significant changes in product design or packaging, product placement, product promotion or pricing⁵.

The Manual explains that marketing innovations are aimed to increase a firm’s sales by better addressing customer needs, opening up new markets or newly positioning a firm’s product on the market. But what is more important for cultural organizations, new marketing tools can improve their external visibility, facilitate to more effective communications with stakeholders and audience engagement.

A common way to look at marketing innovations is Kotler’s ‘marketing 4p’ viewpoint.

⁴ *Soft innovation: towards a more complete picture of innovative change*, London, NESTA, 2009.

⁵ *Oslo Manual: Guidelines for collecting and interpreting innovation data*, 3rd edition, OECD/EUROPEAN COMMUNITIES, 2005.

Innovations in “product concept” (What is the customer receiving?) can involve significant changes in the core element of cultural products – the content – which is consumed to produce the desired experience (text, imagery etc.) To attract new customers, provide them with new cultural experience and generate profit to support main activity they can also involve changes in additional and peripheral products and services. For example, new exhibition concept can be accompanied by educational programmes and workshops, catalogues, books and souvenirs design.

Changes in “product placement” (Where can customer get product from?) primarily involve new ways of distribution through both offline and online channels. Using alternative venues like restaurants, coffee shops, hotels which people visit not directly for cultural experience, on one hand, and E-commerce and systems for online bookings and reservations, digital music sales, on the other, are innovations in this area which are considerably changing the market turning it into cyberspace.

Innovations in “product promotion” (What communications inform customers and stakeholders?) are based on new ways of interacting with customers and can involve the implementation of new offline (broadcast, press, posters, catalogues), online (website, podcasts, video, social networking) and mobile advertising tools, new concepts for publicizing a organisation’s goods and services (television and radio presentations, open educational programmes, celebrity endorsements, special public events), new brand identity. They can be not only the living extension of organisation’s vision and objectives but also tools which form positive climate for exchanging knowledge and increase audience involvement in co-production of cultural goods.

Innovations in “pricing” (How much does the customer pay?) assume the usage of new pricing strategies to motivate and develop audience. Cultural organizations can offer new price packages and deals in collaboration with other organizations, promotional prices to regular audience and special offers for members of projects.

It should be noted that soft innovation and TPP innovation are not independent of each other. Many improvements in aesthetics are enabled or made cheaper and more effective by advances in technological products and processes. There may also be demand-side interactions between soft and functional innovation, for example, the demand for DVD players is in part dependent on the quality of films available, as is the demand for MP3 players on the quality of music.

An organisational innovation is the implementation of a new organizational method in the firm’s business practices, workplace organisation or external relations⁶.

Innovations in *business practices* involve the implementation of new methods for organizing them, for example, financial innovations (credit monitoring software, streamline expense reports, linking payment systems to social networks), administrative activities improvement to minimize duplication, learning and knowledge sharing within the organization using organisational website options for internal users (standardized documentation forms, online advisement and training tools).

⁶ *Ibidem*.

Innovations in *workplace organisation* lies at the intersection of human resources management, knowledge management systems and technology. Nowadays they are mostly determined by willingness of organizations to adapt mobile workstyle using online marketplace for short-term rental of office space and meeting, conference, training and workshop rooms, as well as cloud labour and virtual teams brought together by information technologies. At the level of employee workplace innovation solutions that result in more mobility might lead to greater flexibility and better work-life balance.

New organisational methods in a firm's *external relations* involve the implementation of new ways of organizing relations with other firms or public institutions, such as the establishment of new types of collaborations with research organisations or customers, new methods of integration with suppliers, and the outsourcing or subcontracting for the first time of business activities in production, procuring, distribution, recruiting and auxiliary services and they greatly correlate with promotion tools mentioned above.

The final aspect of innovation classification for cultural sector that we think deserves attention is that many of them cannot be recorded using traditional innovation indicators. Four categories of 'hidden innovation' which deserve special attention can be identified⁷:

1. Innovation that is the same or similar to R&D activities that are measured by traditional indicators, but excluded from measurement because the activity is usually built into product or project development as dedicated R&D departments in cultural organizations are uncommon.
2. Innovation without a major scientific/technological basis, such as innovation in organisational forms or business models.
3. Innovation created from the novel combination of existing technologies and processes. The delivery of creative content via the Internet or mobile phones is a good example.
4. Locally-developed, small-scale innovations that take place 'under the radar' and being 'working place based', for example innovative problem-solving solutions and management tools in a format 'I can fix it' performed in unfamiliar ways of seeing things. Practitioners in cultural sector accept that many of their innovative solutions are not formally recognized, 'captured' or reproduced.

Innovations in cultural sector could also be categorized according to the level they take place on and at which they can be researched, the degree of novelty, purpose and innovation potential, production function stage, as it presented on the figure 1.

⁷ For more information see: *Hidden innovation: how innovation happens in six 'low innovation sectors'*, London, NESTA, 2007.

Conclusion

Based on the specific features of innovations in cultural sector described above we can conclude that for innovation studies in cultural organisations, it is better to extend the definition of innovation in the following way:

An innovation is the introduction to an existing or new market or non-market institutions of a new or significantly improved product (good or service), or process, or a novel combination of existing products or processes, having impact upon aesthetic or intellectual appeal or/and functional performance, a new marketing method, or a new organisational method in business practices, business modeling, workplace organization or external relations measured both by traditional and alternative innovation indicators⁸.

We hope our findings will help to bring innovations in cultural sector to the surface for better understanding their nature and accompanying the development of innovation management practice. The improvements introduced in innovation concept can facilitate to better evaluation of innovation within cultural organizations and to research work examining the specific types of innovations in cultural sphere.

References

- ESSnet-CULTURE, *European Statistical System Network on Culture, Final report*, 2012, http://ec.europa.eu/culture/library/reports/ess-net-report_en.pdf [access: 15.09.2014].
- NESTA, *Hidden innovation: how innovation happens in six 'low innovation sectors'*, London 2007.
- NESTA, Miles I., Green L., *Hidden innovation in the creative industries*, London 2008.
- NESTA, *Soft innovation: towards a more complete picture of innovative change*, London 2009.
- Oslo Manual: Guidelines for collecting and interpreting innovation data*, 3rd edition, OECD/EUROPEAN COMMUNITIES, 2005.
- Shane S., *The Handbook of Technology and Innovation Management*, Chichester, England: Wiley-Blackwell, 2008.
- Schumpeter J., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3rd edition, New York 1950.
- Varbanova L., *Strategic Management in the Arts*, London: Taylor&Francis, 2013.

⁸ Author's own study based on Oslo Manual.

Agnieszka Pudełko

TEMATYZACJA REWITALIZOWANEJ PRZESTRZENI – PROBLEM CZY KONIECZNOŚĆ?

Abstract

THE THEMATISATION OF PUBLIC SPACE – A PROBLEM OR A NECESSITY?

The article focuses on the issue of the thematisation of revitalized space. This phenomenon is increasingly visible in Poland, a country where urban renewal and post-industrial space were not considered on a large scale until the early twenty-first century. The issue will be illustrated by a few examples – Gdańsk Shipyard, Kazimierz and Nowa Huta in Kraków, and the Nikiszowiec estate in Katowice.

SŁOWA KLUCZE: disneylandyzacja, gentryfikacja, przestrzeń publiczna, rewitalizacja, tematyzacja

KEY WORDS: disneyfication, gentrification, public space, revitalization, thematisation

Rozwój szybszych i tańszych środków transportu, usprawnienie procesu przepływu informacji, wzrost ilości wolnego czasu w ciągu ostatnich 100 lat doprowadziły do umasowienia się turystyki. Liczba miejsc, które jesteśmy w stanie zobaczyć, jest jednak ograniczona – zarówno ze względów czasowych, jak i finansowych. Współczesne ośrodki turystyczne, konkurują z sobą, by w ogromie informacji dotyczących miejsc, które warto zwiedzić, potencjalny odbiorca zainteresował się właśnie ich ofertą. Nie jest to zadanie łatwe – współcześni turyści są coraz bardziej wymagający, chcą nie tylko oglądać zabytki, lecz także poznawać kulturę, kuchnię i zwyczaje poszczególnych krajów, a wyjeżdżając z danego miejsca, mieć poczucie, że dogłębnie poznali specyfikę danego zakątka świata, nawet jeśli spędzili tam bardzo krótki czas. Strategią pomocną w uatrakcyjnianiu przestrzeni i czynieniu jej czytelną dla odbiorców jest zjawisko disneylandyzacji, inaczej zwane tematyzacją przestrzeni.

Piotr Lorens definiuje disneylandyzację jako proces, który „wiąże się z zastąpieniem przestrzeni rzeczywistej przez jej odrealniony, bezpieczny odpowiednik, pozbawiony wielu cech pierwowzoru i złożony z form rzeczywistości nigdzie niewystępu-

jących¹”. W innej publikacji zamieszcza definicję tematyzacji. Jest to: „świadome i intencjonalne nadawanie danej przestrzeni form architektonicznych nawiązujących do czasów minionych lub innych kręgów cywilizacyjnych, które może być powiązane z kreowaniem przeznaczonego dla masowego odbiorcy spektaklu miejskiego²”. Choć autor utożsamia te dwa terminy, w niniejszej pracy nie będą one stosowane zamiennie, gdyż przedstawione poniżej przykłady w większym stopniu odnoszą się do kwestii związanych z dziedzictwem kulturowym, wykorzystaniem historii obszaru oraz autentycznością niż kreowaniem odrealnionych przestrzeni.

Lorens wyróżnia następujące kategorie przestrzeni tematyzowanej:

1. Przestrzeń tematyczna *sensu stricte*:
 - a. zespoły i kompleksy historyczne,
 - b. kompleksy komercyjno-handlowe i rozrywkowe,
 - c. parki tematyczne (budowane od podstaw).
2. Przestrzeń stylizowaną:
 - a. nowe struktury miejskie budowane na wzór dawnych,
 - b. odbudowywane zespoły staromiejskie³.

Różnica pomiędzy powyższymi kategoriami polega głównie na świadomym tworzeniu wszechogarniającej narracji, skupiającej uwagę odbiorców, która nie występuje w przestrzeni stylizowanej. Odnosi się ona zarówno do fasad budynków, wnętrz restauracji i kawiarni, urządzenia przestrzeni publicznej, sprzedawanych towarów i usług, jak i organizowanych wydarzeń. Obecnie tematyzacja staje się podstawowym narzędziem pomagającym we względnie niedługim czasie wykreować wyjątkową przestrzeń, która posiadając specyficzne cechy, będzie mogła konkurować na rynku o uwagę inwestorów, turystów czy potencjalnych mieszkańców. Strategia taka z punktu widzenia odbiorców jest korzystna, gdyż w coraz większym stopniu stajemy się według badaczy (m.in. Guya Deborda) społeczeństwem spektaklu, bowiem: „Wszystko co dawnej przeżywano bezpośrednio, oddaliło się, przybierając postać przedstawienia⁴”.

W niniejszej pracy przedstawione zostaną przykłady związane z tematyzacją zespołów i kompleksów historycznych poddanych rewitalizacji. Nie są to przykłady tak skrajne, jak np. disneylandyzacja przestrzeni w Stanach Zjednoczonych (tworzenie Disneylandów czy kasyna w Las Vegas, które imitują znajdujące się w Europie zabytki), czasem wręcz niedostrzegane przez turystów, ale coraz silniej wpływające na zarządzanie dziedzictwem kulturowym w naszym kraju.

Zjawiska związane z rewitalizacją przestrzeni w Polsce zostały na szerszą skalę rozpoczęte pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku. W związku z upadkiem wielu gałęzi przemysłu i problemami z degradacją centrów miast oraz blokowisk,

¹ P. Lorens, *Rewitalizacja miast w Polsce. Pierwsze doświadczenia* [w:] M. Stangel, *Odnowa miast w społeczeństwie informacyjnym. Technologie informacyjne i komunikacyjne w procesach rewitalizacji*, Gliwice 2009, s. 34.

² P. Lorens, *Tematyzacja przestrzeni publicznej miasta*, Gdańsk 2006, s. 11.

³ Tamże, s. 94–95.

⁴ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006, s. 33.

starano się ożywić te tereny lub nadać im nowe funkcje. Początkowo działania tego typu skupiały się jedynie na odnowie fizycznej tkanki budynków, stopniowo zaczęto uwzględniać szersze spektrum działań – aspekty społeczne, gospodarcze, kulturowe, ekologiczne⁵. Podstawą dobrze przeprowadzonego procesu rewitalizacji powinny być konsultacje społeczne oraz inne działania dotyczące współpracy z mieszkańcami przy konstruowaniu Lokalnych Programów Rewitalizacji, ponieważ to oni stają się głównymi beneficjentami działań.

Gentryfikacja terenu, definiowana jako proces polegający na zastępowaniu słabszych ekonomicznie mieszkańców przez tych bardziej zamożnych⁶, jest zjawiskiem negatywnym. Zmarginalizowana ludność, wśród której występują takie problemy, jak: alkoholizm, długotrwałe bezrobocie czy niski poziom wykształcenia, zostaje przeniesiona do innej części miasta. Problem nie zostaje rozwiązany, ale ulega eskalacji. Późniejsze jego rozwiązanie jest jeszcze trudniejsze, ponieważ tworzone są obszary patologii, w których nawarstwiają się kolejne dysfunkcje. Z punktu widzenia rewitalizowanej dzielnicy takie rozwiązanie jest korzystne – problem niechcianych sąsiadów znika, a zamiast nich pojawiają się majątne osoby, które stać nie tylko na bieżącą regulację czynszów, lecz także gruntowną modernizację nabytych mieszkań. W okolicy otwierają swoje siedziby nowe puby i restauracje oraz firmy z branży kreatywnej. Powoli zmienia się wizerunek całego obszaru – miejsce staje się modne, a ceny lokali gwałtownie wznoszą się. Jednak razem ze starymi mieszkańcami, którzy często od pokoleń żyli na tym terenie, zanika jego historia i tradycje.

Ciągłość narracji historycznej zostaje przerwana – liczba osób, które pamiętają historię z przeszłości i nadal mieszkają w dzielnicy, jest coraz mniejsza. Jednak każde miejsce, by funkcjonować, potrzebuje odniesienia do jakiejś historii – stąd bierze się zjawisko tematyzacji przestrzeni. Zachodzi to szczególnie na obszarach, których historia jest trudna i niejednoznaczna, takich jak tereny przynależące przed wojną do innego państwa, zamieszkiwane przez ludność, która w trakcie wojny uległa eksterminacji, kojarzące się jednoznacznie z poprzednim ustrojem państwowym, oraz takie, na których wciąż żywe są spory na tle narodowościowym. Historia danego miejsca nie zostaje poddana problematyzacji, ale ulega spłyceniu. Tworzony jest przekaz, który łatwo zostanie zinterpretowany przez masowego odbiorcę.

Tematyzacja przestrzeni działa nie tylko na poziomie kreowania i reinterpretacji historii, ale przede wszystkim tworzenia „produktu kulturowego”, który musi być zgodny z posiadanym przez odbiorców wzorcem, oraz mieć takie cechy, jak: nowość, kompletność, czytelność i wartość kulturowa. Autorzy *Raportu na temat funkcjonowania systemu ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce po 1989 roku* podkreślają, że coraz mniej cenny z punktu widzenia turystyki kulturowej jest tradycyjnie rozu-

⁵ A. Jadach-Sepiolo, *Rewitalizacja miast w dokumentach strategicznych w Polsce. Odniesienie do projektu Krajowej Strategii Rozwoju Regionalnego 2010–2020: Regiony, miasta, obszary wiejskie* [w:] K. Skalski (red.), *O budowie metod rewitalizacji w Polsce – aspekty wybrane*, 2010, s. 21, <http://149.156.173.214/pliki/e-monografie/monografia-2.pdf> [odezbyt: 20.12.2012].

⁶ P. Lorens, *Specyfika procesów przekształceń i rewitalizacji różnych obszarów zdegradowanych w miastach polskich* [w:] P. Lorens, J. Matytniuk-Pęczek, *Wybrane zagadnienia rewitalizacji miast*, Gdańsk 2009, s. 13.

miany zabytek, będący zarówno dziełem sztuki, jak i dokumentem historii. Na znaczeniu tracą takie cechy, jak niepowtarzalność, dawność, autentyzm. Zamiast tego kreowane są produkty kulturowe, które przede wszystkim muszą zostać zaakceptowane przez odbiorców i wpisywać się w ich gusta⁷. Mirosław K. Leniarek we wstępie do książki *Komercjalizm turystyki kulturowej* zauważa, że dążenie do uatrakcyjnienia oferty turystycznej:

[...] powoduje, że zgodnie z obserwowaną obecnie tendencją do teatralizacji wszelkich zjawisk przestrzennych i społecznych, kultura przybiera formę scenariusza i oprawy scenicznej. Zmacdonaldyzowane społeczeństwo otrzymuje wykreowaną przez marketing, skarnawalizowaną przestrzeń. Miejsce kultury wysokiej wypełniła kultura popularna, a styl wypiera przelotna moda⁸.

Mamy do czynienia z przemysłem turystyki kulturowej, który opierając się na naturalnych walorach danej przestrzeni, kreuje produkty ukierunkowane na konkretnego odbiorcę. Atrybuty miejsca wykorzystywane są tylko w formie sloganu, wokół którego można nadbudować mnóstwo dodatkowych atrakcji, będących wizualizacją powszechnych stereotypów.

Zjawisko tematyzacji i gentryfikacji można zauważyć, przyglądając się bliżej zmianom, jakie zaszły na krakowskim Kazimierzu. Jeszcze 15 lat temu ta dzielnica była miejscem niebezpiecznym, w które bano się zapuszczać. Dziś tętni życiem 24 godziny na dobę. Zrujnowane kamienice zamieniane są na apartamenty, puby i restauracje, a sam kwartał stał się jednym z najmodniejszych miejsc w Krakowie. Oprócz Rynku, Kazimierz jest obowiązkowym punktem wycieczek. Jednak gentryfikacja obszaru nie jest zjawiskiem pozytywnym w szerokim ujęciu. Ceny mieszkań drastycznie poszły w górę, w szale budowlanym dochodziło nawet do takich kuriozów, jak budowa apartamentowca sąsiadującego ze starym cmentarzem żydowskim przy synagodze Remuh. Fronty kamienic zostały ocieplone styropianem, pojawiły się także szyldy stylizowane na przedwojenne reklamy sklepów żydowskich. Dawni mieszkańcy Kazimierza, najczęściej mniej zamożni, nie mogli już sobie pozwolić na zapłatę wysokich czynszów, dlatego przenieśli się do innych dzielnic lub byli tam przesiedlani. W związku z podniesieniem cen za wynajem lokali, działalność musiały zakończyć małe sklepy i zakłady usługowe, a zamiast nich pojawiły się drogie restauracje i puby, na które było stać jedynie przyjezdnych. Ponieważ zmiany nie następowały w sposób zaplanowany, dochodziło do wielu naruszeń prawa budowlanego, na obszarze, który przez wpis na Listę Dziedzictwa Światowego UNESCO powinien podlegać szczególnej ochronie. Infrastruktura turystyczna do dzisiaj nie znajduje się na zadowalającym poziomie, mimo iż liczba odwiedzających gwałtownie

⁷ J. Purchla (red.), *Raport na temat funkcjonowania systemu ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce po roku 1989*, 2008, s. 12–14, [http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportDziedzictwo/dziedzictwo_raport_w.pelna\(1\).pdf](http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportDziedzictwo/dziedzictwo_raport_w.pelna(1).pdf) [odczyt: 21.03.2013].

⁸ M.K. Leniarek, *Komercjalizm turystyki kulturowej*, „Edukacja” 2008, s. 7.

nie wzrosła⁹. Pominięto historię dzielnicy związaną z przesiedleniami ludności po II wojnie światowej, w większym stopniu odnosząc się do przedwojennej, żydowskiej tradycji, upatrując w niej większego potencjału marketingowego¹⁰. Chociaż na Kazimierzu występują pozytywne przykłady planowego i przemyślanego zarządzania dziedzictwem, takie jak Festiwal Kultury Żydowskiej czy aktywność Centrum Kultury Żydowskiej Judaica – to większość działań skupia się na kreowaniu produktów turystycznych, które z łatwością można będzie sprzedać, bez dbałości o ich autentyzm. Są to między innymi koszerne restauracje, koncerty muzyki klezmerskiej czy przemysł pamiątkarski – których główną wartością jest spełnianie oczekiwań odbiorców co do ich wyobrażeń dotyczących kultury żydowskiej.

Kazimierz po rewitalizacji stał się również dzielnicą artystów. Ze względu na niskie czynsze pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęło tam powstawać coraz więcej lokali, które stały się z czasem nie tylko miejscem spotkań, lecz także prężnie działającymi instytucjami kultury, współpracującymi również z lokalną społecznością. Jednym z takich miejsc jest działająca przy placu Nowym „Alchemia”. Już w 2008 roku jeden z jej właścicieli, Jacek Żakowski, na łamach „Gazety Wyborczej” narzekał na zalewającą dzielnicę komercję: „Denerwuje mnie przeciętność i miałość tego, co się tu dzieje. Ja tu żyję, a nie tylko rozliczam knajpę”¹¹.

W wydanej trzy lata wcześniej książce Marka Sobola *Mojry* jedna z bohaterek snuje wizję tego, jak dzielnica będzie wyglądała w przyszłości:

Kazimierz pijanych artystów za kilka, kilkanaście lat na pewno się zmieni, tak jak zmienił się dawno temu paryski Montmartre, a potem Montparnasse. Już dziś coraz więcej tu zjeżdża turystów. W weekendy wszystkie knajpy opanowane są przez żołnierzy korporacji, którzy po całym tygodniu zarabiana pieniędzy w sobotę przyjeżdżają tu z Warszawy, żeby nadrobić zaległości w picciu. Na pierwszy rzut oka różnica będzie niedostrzegalna: zrobi się trochę tłoczniej, wzrosną napiwki, zmieniają się tematy rozmów przy stolikach, ale to co najlepsze, będzie się powoli przenosić gdzie indziej, może do Podgórze¹².

Dzisiaj ta wizja stała się faktem. W pejzażu kazimierskich knajp coraz mniej jest zakątków autentycznych, mogących się poszczycić czymś, co niektórzy nazywają „duchem miejsca”. Więcej za to komercji, masowości i populizmu. Oby Podgórze, które staje się coraz częściej odwiedzanym miejscem, za kilka lat nie podzieliło losu Kazimierza.

Obecnie społeczność Kazimierza coraz częściej uskarża się na liczne niedogodności związane z mieszkaniem w tej dzielnicy. Głośne hałasy dobiegające z kawiarnianych ogródków i knajp, agresywnie zachowujące się osoby będące pod wpływem

⁹ *Szanuj menela swego! o rewitalizacji*, 2008, <http://www.mojemiasto.org.pl/zalozenia-projektu/szanuj-menela-swego-o-rewitalizacji/> [odczyt: 23.06.2013].

¹⁰ *Podmiotowość dzielnicy. Między gentryfikacją a rewitalizacją*, cz. 2, 2010, <http://wieloryp.wordpress.com/2010/09/30/podmiotowosc-dzielnicy-miedzy-gentryfikacja-a-rewitalizacja-cz-2/> [odczyt: 23.06.2013].

¹¹ *Kolonizatorzy Kazimierza* [w:] M. Kursa, W. Pelowski, R. Romanowski, *Zrób to w Krakowie*, Kraków 2012.

¹² M. Soból, *Mojry*, Warszawa 2005, s. 146.

alkoholu, wzrost cen w lokalnych sklepach, skutecznie odstraszaają zarówno potencjalnych, jak i obecnych lokatorów¹³. Liczba mieszkańców Dzielnicy I, obejmującej Stare Miasto oraz Kazimierz, spadła od 2004 roku o 24 procent¹⁴, co wyraźnie pokazuje tendencję związaną z wyludnianiem się centrum miasta. Możliwe, że już za kilka lat, przy dalszym braku reakcji ze strony rządzących, konieczna będzie ponowna rewitalizacja zarówno Starego Miasta, jak i Kazimierza.

Powyższy przykład doskonale obrazuje fakt, że tematyizacja, pociągająca za sobą gentryfikację terenu, zwiększenie ruchu turystycznego i wzrost dochodów lokalnych przedsiębiorców daje dobre krótkofalowe rezultaty, jednak w dłuższej perspektywie czasowej skutkuje negatywnymi konsekwencjami, z którymi władze miejskie będą musiały sobie poradzić.

Innym przykładem tematyizacji przestrzeni jest głośna sprawa rekonstrukcji bramy Stoczni Gdańskiej. Zdjęcie stojącego na niej Lecha Wałęsy, przemawiającego do tłumu robotników, stało się symbolem wydarzeń z sierpnia '80 i obiegło cały świat. Historyczna brama nr 2 została zniszczona przez czołg w grudniu 1981 roku, podczas pacyfikacji Stoczni przez ZOMO¹⁵. Do niedawna niewiele osób wiedziało, że brama – będąca swego rodzaju miejscem kultu – nie jest autentycznym obiektem.

Dorota Nieznalska w 2010 roku wygrała Gdańskie Biennale Sztuki „Tożsamość miejsca”, w nagrodę zdobywając możliwość zorganizowania własnej wystawy. Wtedy też podjęła prace badawcze dotyczące historycznych losów bramy prowadzącej do stoczni. Po analizie wielu materiałów doszła do wniosku, że istniejąca obecnie brama, będąca symbolem walk i oporu w Stoczni Gdańskiej, nie jest autentyczna. Motywem podjęcia tej tematyki przez Nieznalską było także zdjęcie „No pasaran!”¹⁶, zrobione przez jej ojca Bogusława, 14 grudnia 1981 roku. Przedstawia ono robotników pracujących w stoczni, którzy ze swoich ciał utworzyli „żywą bramę” mającą chronić ich zakład pracy przed interwencją Ludowego Wojska Polskiego. Nieznalska starała się odtworzyć kształt bramy z 16 grudnia 1981 roku po staranowaniu jej przez czołg. Analiza materiałów historycznych (głównie zdjęć) pozwoliła jej na wierną rekonstrukcję lewego skrzydła. Materiały ikonograficzne dotyczące prawego skrzydła nie zostały zachowane. Artystka odtworzyła je zatem na podstawie rozmów ze świadkami tamtych wydarzeń, podejmując tym samym kwestię pamięci jako nośnika prawdy. Chciała w ten sposób zaznaczyć, że linia oddzielająca prawdę od fikcji nie jest możliwa do wyznaczenia¹⁶.

Projekt stał się inspiracją dla władz Gdańska, które postanowiły wykorzystać związany z bramą potencjał promocyjny i za łączną kwotę 68 tys. złotych zrekonstruować bramę w stanie z sierpnia 1980 roku. Nieznalska na prośbę samorządu

¹³ M. Razowska, *Martwa dzielnica? Coraz mniej mieszkańców na Kazimierzu*. „Gazeta Wyborcza”, 22.08.2013.

¹⁴ Obliczenia własne na podstawie Biuletynu Informacji Publicznej Miasta Kraków http://www.bip.krakow.pl/?bip_id=1&mmi=465 [odczyt: 29.10.2013].

¹⁵ D. Karaś, *Stocznia Gdańska znowu będzie imienia Lenina*, „Gazeta Wyborcza”, 1.03.2012.

¹⁶ M. Bieniek, *Miasto – artystka albo de-konstrukcja przemocy. O wystawie „Miasto–zdarzenie. Re-konstrukcja przemocy” Doroty Nieznalskiej*, 2012, <http://www.nieznalska.com/biblio.html> [odczyt: 30.01.2013].

skonsultowała projekt z architektami¹⁷. Napis „Stocznia Gdańska SA” zastąpiono tekstem „Stocznia Gdańska im. Lenina”, dodano także metalowy Order Sztandaru Pracy, transparenty „Proletariusze wszystkich zakładów łączcie się” – przy wejściu – i „Dziękujemy za dobrą pracę” – przy wyjściu z zakładu. Na bramie, pomalowanej szarą farbą, w kolorze oryginalnej konstrukcji, pojawiły się także postulaty strajkowe¹⁸. Zdaniem prezydenta Gdańska, Pawła Adamowicza: „Czas już przypomnieć, że to właśnie tutaj miało miejsce jedno z największych wydarzeń historii społecznej Europy XX wieku, tutaj odbyła się pokojowa rewolucja *Solidarności*. Nie trzeba do tego wiele, wystarczy prosty zabieg rekonstrukcji”¹⁹. Jego decyzja związana była także z kręceniem przez Andrzeja Wajdę filmu o Lechu Wałęsie oraz budową Europejskiego Centrum Solidarności, do którego brama miała być historycznym wprowadzeniem²⁰.

Taki stosunek jest symptomatyczny – odnawia się jedynie infrastrukturę, która nawet gdy posiada w sobie pewien potencjał symboliczny, nie jest w stanie zastąpić wielu innych działań zmierzających do kultywowania pamięci o wydarzeniu wśród kolejnych pokoleń. Jeszcze ciekawsza z tej perspektywy jest utrzymana w podobnym tonie wypowiedź Mariana Kwapińskiego – pomorskiego konserwatora zabytków: „W przypadku takich obiektów, jak brama nr 2 czy sala BHP, chronimy nie wartości materialne, ale przekaz symboliczny. Jeśli wrócimy do tego, jak wyglądała brama i jej otoczenie w sierpniu 1980 roku, zabytkowi nie stanie się krzywdą²¹”. Czy możliwe jest, by chronienie przekazu symbolicznego odbywało się tylko i wyłącznie za pomocą rekonstrukcji materialnej budowli? O jakim zabytku tu mowa, skoro historyczna brama została zburzona? Argumentacja przedstawiona przez władze Gdańska wydaje się niespójna. Z jednej strony chcą one zachować pamięć o wydarzeniu przez materialną odbudowę obiektu, z drugiej deklarują, że największe znaczenie mają wartości niematerialne, ale nie czynią żadnych kroków zmierzających do tego, by wspomnienie o zrywie przekazywane było przyszłym pokoleniom.

Władze Gdańska przy rekonstrukcji bramy nie wzięły pod uwagę jeszcze jednego bardzo istotnego aspektu całej sprawy – Stocznia Gdańska jest wciąż funkcjonującym zakładem pracy, a wydarzenia sierpnia '80 nastąpiły tak niedawno, że większość uczestników tamtych strajków wciąż może bezpośrednio wyrazić swoje zdanie. W związku z tym proces „muzeifikacji” miejsca nie zaistniał, ponieważ dawni i obecni pracownicy stoczni oraz działacze „Solidarności” podjęli konkretne działania zmierzające do przywrócenia bramie wcześniejszego stanu. „Solidarność” od początku była przeciwna zmianom, a troje pomorskich posłów złożyło do prokuratury zawiadomienie o przestępstwie polegającym na propagowaniu idei komunistycznych. Sąd sprawę oddalił, kierując się argumentem samorządu, że bra-

¹⁷ Po wystawie *Nieznalskiej rekonstrukcja bramy stoczni*, 2012, <http://tvp.info/informacje/kultura/po-wystawie-nieznalskiej-rekonstrukcja-bramy-stoczni/6670514> [odczyt: 30.01.2013].

¹⁸ *Zdjęli ze stoczni napis im. Lenina. Policja żąda wyjaśnień*, „Gazeta Wyborcza”, 30.08.2012.

¹⁹ D. Karaś, *Stocznia Gdańska znowu będzie imienia Lenina*, „Gazeta Wyborcza”, 1.03.2012.

²⁰ *Walka z Leninem trwa. Co zrobić z napisem nad bramą*, „Gazeta Wyborcza”, 29.05.2012.

²¹ D. Karaś, *Stocznia Gdańska znowu będzie imienia Lenina*, „Gazeta Wyborcza”, 1.03.2012.

ma jest świadkiem historii i w związku z tym taka sytuacja nie zaistniała²². Działacze „Solidarności”, którzy kilkakrotnie próbowali zasłonić nazwę patrona flagą związkową, w końcu zdecydowali się na jego demontaż przed zbliżającą się rocznicą 31 sierpnia. Karol Guzikiewicz, wiceszef stoczniowej „Solidarności”, argumentował:

W 1990 roku razem z grupą stoczniowców zdejmowaliśmy z bramy napis *Stocznia im. Lenina* i to było dla nas wszystkich wielkie święto. Nie rozumiem, dlaczego w obliczu takich konfliktów społecznych, jakie mamy, prezydent Gdańska tę atmosferę teraz jeszcze podgrzewa. Dla nas, szczególnie dla starszych stoczniowców, to prowokacja!²³

Źródłem konfliktu należy upatrywać głównie w odmiennym rozumieniu pojęcia zachowania dziedzictwa. Urzędnicy miejscy odnosili się do niego w sposób bezpośredni – nalegali na rekonstrukcję bramy z czasu strajków po to, żeby zachować pamięć o miejscu i ludziach. Uczestnicy tamtych wydarzeń woleli w inny, mniej bezpośredni sposób propagować ten zryw. Dla nich powrót komunistycznych symboli na bramę stoczni nie był nobilitacją ich czynów, przywoływał raczej trudne momenty z historii, o których robotnicy niekoniecznie chcieliby pamiętać. Ta sytuacja pokazuje, jak ważna jest partycypacja społeczności w budowaniu i podtrzymywaniu tożsamości miejsca. Charakterystyczne jest także to, że urzędnicy skupili się tylko na renowacji obiektu, co samoistnie miało wywołać zmiany w świadomości ludzi, natomiast obywatele postawili na realne działania i walkę o zachowanie pamięci o wydarzeniu, w takiej postaci w jakiej chcieli, by ta pamięć trwała. Tematyzacja przestrzeni w tym wypadku czyniona była tylko na potrzeby turystów – władze Gdańska chciały doprowadzić do sytuacji, w której każdy z odwiedzających Europejskie Centrum Solidarności już przed wejściem do tej instytucji przeniósłby się w okres strajków stoczniowych. Większą wagę przykładano do stworzenia spektaklu mającego oczarować odbiorcę niż do autentyzmu miejsca – nie można przecież zaprzeczyć, że nawet jeśli brama nie była tą z Sierpnia '80, to w późniejszych latach, stała się „świadkiem” innych ważnych wydarzeń w stoczni.

Interesująca jest także, w tym kontekście, praca Nieznalskiej. Badając losy bramy Stoczni Gdańskiej, która stała się symbolem tamtych wydarzeń, próbowała zmierzyć się z mitem. Przez swoje badania historyczne udowodniła, że to, co uważamy za oryginał, nim nie jest. Brama od lat stanowiła pomnik protestów stoczniowców, była także symbolem wolności i historycznej roli Polski w obalaniu komunizmu. Chociaż okazała się nieautentyczna, fakt ten nie odbił się tak szerokim echem w mediach. Więcej wątpliwości wywołała osoba samej artystki niż jej dzieło. Robotnicy nie poczuli, że ktoś zabiera im ich dziedzictwo i historię. Pamięć tamtych wydarzeń została w nich i niepotrzebne były im symbole. Jednak oburzyły ich wydarzenia związane ze zmianą wizerunku bramy. Świadomość znaczenia protestów i pamięć o pomordowanych współpracownikach jest w nich głęboko zakorzeniona. Dlatego za zbędne i nieodpowiednie uznali eksponowanie symboli, przeciwko którym walczyli.

²² *Zdjęli ze stoczni napis im. Lenina. Policja żąda wyjaśnień*, „Gazeta Wyborcza”, 30.08.2012.

²³ M. Sandecki, *Odwołanie za Lenina. „S” grozi prezydentowi Gdańska*, „Gazeta Wyborcza”, 20.04.2012.

Znacznie ciekawszą pracą odnoszącą się do Stoczni Gdańskiej jest projekt autorstwa Iwony Zając, która wydobywa indywidualne, często intymne opowieści o tym zakładzie pracy. Artystka starała się opuścić przestrzeń galeryjną i znaleźć takie miejsce dla swoich działań, które umożliwiło jak najszerzy odbiór. Wybrała mur otaczający Stocznę Gdańską i stworzyła na nim murales o powierzchni 250 m². Znalazły się na nim wypowiedzi stoczniowców, które artystka rejestrowała podczas przeprowadzanych z nimi rozmów. Dotyczyły one zwykle roli stoczni w życiu jej pracowników. W tych wypowiedziach daje się zauważyć niesamowity kontrast pomiędzy „ogromem zakładu a intymnym wspomnieniem o nim”²⁴. Stoczniowcy zwracają uwagę na relacje, jakie wytworzyły się pomiędzy współpracownikami, oraz na poczucie, że ten zakład należy do nich. W tonie wypowiedzi często pobrzmiewają nostalgiczne nuty. Jednak pracownicy rzadko żalą się na swój los, nie oczekują cudów, chcą jedynie godziwych zarobków i pracy nie tylko dla siebie, lecz także dla przyszłych pokoleń. Trzeba uświadomić sobie, że dzieło Iwony Zając jest tylko wyrywkiem rzeczywistości. Przeprowadziła ona wywiady tylko z częścią stoczniowców, do muralu wybierając te wypowiedzi, które wydawały jej się najodpowiedniejsze. Mimo to jesteśmy w stanie postrzegać jej pracę jako autentyczną, odnoszącą się bezpośrednio do doświadczeń stoczniowców, przetwarzającą na nowo historię i ukazującą ją z innej perspektywy. Ich udział w tym działaniu artystycznym staje się potwierdzeniem prawdziwości przekazu, w przeciwieństwie do narzuconej z zewnątrz rekonstrukcji bramy stoczni.

Próby zawłaszczenia pamięci i zogniskowania jej wokół stereotypowych skojarzeń, podobne do działań podjętych w Gdańsku, występują także w innych miejscach związanych ze zrywami społecznymi w okresie PRL-u. Przykładem może być akcja radia RMF FM zorganizowana 22 lipca 2001 roku, w rocznicę Narodowego Święta Odrodzenia Polski, polegająca na postawieniu styropianowej atrapy pomnika Lenina w Alei Róż, w Nowej Hucie, na cokole, na którym stał wcześniej oryginalny monument. Celem organizatorów akcji w Nowej Hucie było sprawdzenie reakcji mieszkańców na powrót symboli komunistycznych w miejscu ich zamieszkania²⁵.

Lukasz Stanek twierdzi zresztą, że symulacje zawsze były uprzywilejowanym sposobem reprezentowania Nowej Huty. Już od początków jej powstania istniał dystans między rzeczywistością a sposobem jej przedstawiania przez propagandowe media²⁶. Zaprojektowane przez Tadeusza Ptaszyckiego miasto miało także wykreować idealnego socjalistycznego obywatela, pracującego w kombinacie, który wszystkie swoje potrzeby będzie realizował w ramach nowo powstałej jednostki osadniczej. Wyłom w tej wizji stanowiły walki o krzyż nowohucki, zakończone sukcesem w postaci budowy Arki Pana, ponieważ była to jedyna aktywność niezaprogramowana w ramach socjalistycznego miasta.

²⁴ <http://www.straus.bzzz.net/stocznia.bzzz.net/> [odczyt: 31.01.2013].

²⁵ Ł. Stanek, *Nowohuckie symulacje. Polityka tożsamości i konsumpcja przestrzeni w Nowej Hucie* [w:] M. Kaltwasser, E. Majewska, K. Szreder, *Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty*, Kraków 2007, s. 297–298.

²⁶ Zob. *Kierunek – Nowa Huta!*, reż. A. Munk, Wytwórnia Filmów Dokumentalnych, Warszawa 1951.

Krakowska firma Crazy Guides, która zajmuje się organizacją wycieczek po Nowej Hucie dla zagranicznych turystów, przedstawia dzielnicę jako socjalistyczny skansen, w którym prawie nic się nie zmieniło od czasów komunizmu²⁷. W ramach wydarzenia przewidziany jest przejazd trabantem, oglądanie filmu propagandowego, wizyta w legendarnej restauracji „Stylowa” oraz w mieszkaniu z epoki, połączona z degustacją wódki i kiszonych ogórków, przy melodiach granych przez zespół disco z lat osiemdziesiątych. Wszystko to w towarzystwie „szalonej ekipy przewodników”²⁸. Turyści po zwiedzaniu Nowej Huty wierzą, że czas stanął tu w miejscu, a poza tym posiadają zdeformowany obraz komunizmu, koncentrujący się wokół nieustannej zabawy, zupełnie pomijający inne – niezwykle ważne w tworzeniu całościowego obrazu dzielnicy – aspekty. Poza tym naturszczycy zatrudniani przy tworzeniu spektaklu: mechanicy, kelnerzy, lokatorzy odwiedzanych przez turystów mieszkań, najczęściej nie mają świadomości, w czym biorą udział. Z podmiotu stają się przedmiotem obserwacji, śmiesznym eksponatem w zmuzeifikowanej przestrzeni, którego nieporadność i staroświeckość sprzyja tylko dobrej zabawie. Przez akcje w stylu Crazy Tours dyskredytuje się przeszłość, która ukształtowała miasto i jego mieszkańców²⁹.

Tymczasem warto w procesie rewitalizacji odbudowywać, wzmacniać i chronić lokalną tożsamość, ponieważ relacje w jej ramach wykształcone powinny stać się punktem odniesienia w stosunku do tych, które panują w nowoczesnych miastach. Oprócz kwestii związanych z planowaniem architektonicznym miast czy osiedli robotniczych, które są niezwykle funkcjonalne i wyróżniają się ogromną ilością terenów zielonych (idea miast-ogrodów), tym samym stając się o wiele przyjemniejszym miejscem życia niż współczesne blokowiska czy osiedla grodzone, warto zwrócić uwagę na fakt, że w związku z pracą w tym samym zakładzie i zamieszkaniem w jednym miejscu pomiędzy lokatorami wykształciły się specyficzne więzi sąsiedzkie, których próżno szukać w dużym mieście.

Taka sytuacja zostaje jeszcze pogłębiona w wypadku mieszkańców osiedla Nikiszowiec w Katowicach – łączy ich nie tylko wspólne miejsce i zakład pracy, ale także język, wiara, tradycje i zwyczaje, które pozwalają w zdecydowany sposób określić zbiorową tożsamość. W związku z malowniczością architektury i kultury Nikiszowca oraz ożywieniem dzielnicy, między innymi przez działania rewitalizacyjne, obserwujemy prawdziwy boom zainteresowania tym miejscem. Staje się ono coraz częściej nie tylko obowiązkowym punktem wycieczek na Górny Śląsk, lecz także tłem filmów (*Angelus, Piąta pora roku*) i książek (*Czarny ogród* Małgorzaty Szejnert). Wraz ze wzrostem popularności miejsca i napływem turystów rozpoczął się też postępujący proces utowarowienia dzielnicy. Jedna z firm oferuje wynajem „Apartamentów Nikiszowiec”, co w osiedlu o ściśle robotniczych tradycjach wydaje się nietypowym

²⁷ L. Stanek, *Nowohuckie symulacje. Polityka tożsamości i konsumpcja przestrzeni w Nowej Hucie* [w:] K. Kaltwaser, E. Majewska, K. Szreder, *Futuryzm miast przemysłowych...*, s. 297–298.

²⁸ <http://www.crazyguides.com/> [odczyt: 14.02.2013].

²⁹ P. Winskowski, *Architektura polska lat 50-tych idee zbiorowe i indywidualne* [w:] M. Kaltwaser, E. Majewska, K. Szreder, *Futuryzm miast przemysłowych...*, s. 230.

pomysłem. Według właścicieli jest to: „Niepowtarzalna okazja wynajęcia luksusowych mieszkań w lokalnych warunkach nikiszowieckiego kompleksu. Apartamenty urządzone są w tradycyjnym śląskim stylu w połączeniu z nowoczesnymi wygodami, abyś mógł poczuć klimat kultury Śląska”. Dodatkowo argumentują: „Odwiedzając nas, zetkniecie się z wieloma kontrastami – od niepowtarzalnej architektury, przez pozostałości komunizmu, aż po luksusowo wyposażone wnętrza, gdzie będziecie mieli okazję spędzić wyjątkowy wieczór”³⁰. Goście hotelowi mają także możliwość „przyszykowania Wigilii” w towarzystwie „uroczej Ślązaczki Roku 2003”, a nawet odbycia kursu gotowania według pięciu przemian („Warsztaty mają na celu przybliżenie podstawowych zasad dietyki Tradycyjnej Medycyny Chińskiej”³¹). Zestawienie luksusowych apartamentów z ubogą i wciąż niemogącą sobie poradzić z zapewnieniem bezpieczeństwa swoim mieszkańcom dzielnicą, a także medycyna chińska w śląskim wydaniu zdecydowanie z sobą nie współgrają. Z całego bogactwa śląskiej kultury zostały wybrane tylko te elementy, które ewidentnie kojarzą się odbiorcom z tym regionem (takie jak wystrój wnętrz czy kuchnia śląska), dodatkowo wzbogacono je o popularne nowości, które zdaniem właścicieli obiektu będą przyciągały jeszcze większą rzeszę klientów. Produkt został zaprojektowany bez dbałości o autentyczność, ale z ukierunkowaniem na potrzeby klienta.

Popularność dzielnicy negatywnie odbija się na mieszkańcach. Turyści – zachwyceni urokami okolicy, bogatą kulturą i naturalizmem lokatorów – zaczynają wchodzić w prywatną przestrzeń mieszkańców lub traktują ich jako elementy krajobrazu, barwne ruchome eksponaty. Jedna z pracowni fotograficznych³² na swojej stronie internetowej udostępniła zdjęcia z sesji ślubnej. Wizerunek pary młodej został skontrastowany z portretem mieszkańców. Ujęcia przedstawiają osoby starsze, skromnie ubrane, podczas wykonywania codziennych czynności, smutne, obojętne lub co najwyżej zdziwione tym, co dzieje się obok. Ludzie z Nikiszowca zostali potraktowani przez fotografów jako „lokalny koloryt”, autochtoni, których można wykorzystać jako tło, by zdjęcie było jeszcze zabawniejsze. Prawdopodobnie nikt nie zapytał ich o zgodę na publikację zdjęcia, więc umieszczanie go na stronie może być niezgodne z prawem. Poza tym odbiera im autonomiczny charakter istot ludzkich i sprowadza do roli elementów specyficznego krajobrazu.

Tematyzacja terenu to zjawisko, które w przyszłości będzie się jeszcze nasilać w związku z tendencją do traktowania zabytków jako produktów kulturowych i presją ze strony rządzących, by rewitalizacja dawała jak najszybsze rezultaty – w związku z tym w skali dzielnicy pożądane jest zjawisko gentryfikacji. Tymczasem przesiedlanie mieszkańców, którzy żyją w odnawianej dzielnicy od pokoleń, wiąże się nie tylko z tworzeniem enklaw patologii w innych częściach miasta, lecz także z utratą historycznej ciągłości miejsca i pozbawianiem obszaru strażników jego dziedzictwa. W zamian za to historia ulega spłyceniu, tworzone są niesproblematyzowa-

³⁰ <http://www.katowice-nikiszowiec.pl/> [odczyt: 20.12.2012].

³¹ Tamże.

³² <http://fotopracownia.com/blog/2012/05/15/sesja-slubna-katowice/sesja-%C2%9Cklubna-w-nikiszowcu-sesja-plenerowe-katowice-nikiszowiec-5/> [odczyt: 4.01.2013].

ne obrazy, łatwe do odbioru dla masowej publiczności. W skali globalnej wszystkie miejsca zaczynają się do siebie upodabniać, trudno dostrzec różnicę pomiędzy poszczególnymi atrakcjami turystycznymi.

Warto zwrócić jednak uwagę, że istnieją także tendencje odwrotne. Działania mające na celu ożywienie dzielnicy i pomoc jej mieszkańcom. Aktywności zmierzające do kultywowania tradycji danego obszaru i opieki nad jego dziedzictwem, podkreślające wagę autentyczności danego miejsca i odnoszące się do jego wyjątkowości. Zgodnie z promowaną na najwyższych szczeblach decyzyjnych zasadą zrównoważonego rozwoju, należy pokazywać takie przykłady jako rozwiązania modelowe i czynić starania, by wszelkie procesy rewitalizacyjne zmierzały właśnie w tym kierunku – tylko wtedy będziemy w stanie zachować niepowtarzalne dziedzictwo dla przyszłych pokoleń.

Bibliografia

- Bieniek M., *Miasto – artystka albo de-konstrukcja przemocy. O wystawie „Miasto-zdarzenie. Re-konstrukcja przemocy” Doroty Nieznalskiej*, 2012, <http://www.nieznalska.com/biblio.html> [odczyt: 30.01.2013].
- Biuletyn Informacji Publicznej Miasta Kraków http://www.bip.krakow.pl/?bip_id=1&mmi=465 [odczyt: 29.10.2013].
- Debord G., *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006, <http://www.crazyguides.com/> [odczyt: 14.02.2013].
- <http://fotopracownia.com/blog/2012/05/15/sesja-slubna-katowice/sesja-%C2%9Cklubna-w-nikiszowcu-sesja-plenerowe-katowice-nikiszowiec-5/> [odczyt: 4.01.2013].
- <http://www.katowice-nikiszowiec.pl/> [odczyt: 20.12.2012].
- <http://www.straus.bzzz.net/stocznia.bzzz.net/> [odczyt: 31.01.2013].
- Jadach-Sepiolo A. *Rewitalizacja miast w dokumentach strategicznych w Polsce. Odniesienie do projektu Krajowej Strategii Rozwoju Regionalnego 2010–2020: Regiony, miasta, obszary wiejskie* [w:] K. Skalski (red.), *O budowie metod rewitalizacji w Polsce – aspekty wybrane*, 2010, <http://149.156.173.214/pliki/e-monografie/monografia-2.pdf> [odczyt: 20.12.2012].
- Karaś D., *Stocznia Gdańska znowu będzie imienia Lenina*, „Gazeta Wyborcza”, 1.03.2012.
- Kolonizatorzy Kazimierza, M. Kursa, W. Pelowski, R. Romanowski, *Zrób to w Krakowie*, Kraków 2012.
- Leniarek M.K., *Komercjalizm turystyki kulturowej*, Wrocław 2008.
- Lorens P., *Rewitalizacja miast w Polsce. Pierwsze doświadczenia* [w:] M. Stangel (red.), *Odnowa miast w społeczeństwie informacyjnym. Technologie informacyjne i komunikacyjne w procesach rewitalizacji*, Gliwice 2009.
- Lorens P., *Tematyżacja przestrzeni publicznej miasta*, Gdańsk 2006.
- Lorens P., *Specyfika procesów przekształceń i rewitalizacji różnych obszarów zdegradowanych w miastach polskich* [w:] P. Lorens, J. Matyniuk-Pęczek, *Wybrane zagadnienia rewitalizacji miast*, Gdańsk 2009.
- Po wystawie Nieznalskiej rekonstrukcja bramy stoczni*, 2012, <http://tvp.info/informacje/kultura/po-wystawie-nieznalskiej-rekonstrukcja-bramy-stoczni/6670514> [odczyt: 30.01.2013].
- Podmiotowość dzielnic. Między gentryfikacją a rewitalizacją*, cz. 2, 2010, <http://wieloryp.wordpress.com/2010/09/30/podmiotowosc-dzielnicy-miedzy-gentryfikacja-a-rewitalizacja-cz-2/> [odczyt: 23.06.2013].

- Purchla J. (red.), *Raport na temat funkcjonowania systemu ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce po roku 1989*, 2008, s. 12–14, [http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportDziedzictwo/dziedzictwo_raport_w.pelna\(1\).pdf](http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportDziedzictwo/dziedzictwo_raport_w.pelna(1).pdf) [odczyt: 21.03.2013].
- Razowska M., *Martwa dzielnica? Coraz mniej mieszkańców na Kazimierzu*, „Gazeta Wyborcza”, 22.08.2013.
- Sandecki M., *Odwolanie za Lenina. „S” grozi prezydentowi Gdańska*. „Gazeta Wyborcza”, 20.04.2012.
- Soból M., *Mojry*, Warszawa 2005.
- Stanek Ł., *Nowohuckie symulacje. Polityka tożsamości i konsumpcja przestrzeni w Nowej Hucie* [w:] M. Kaltwaser, E. Majewska, K. Szreder, *Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty*, Kraków 2007.
- Szanuj menela swego! o rewitalizacji*, 2008, <http://www.mojemiasto.org.pl/zalozenia-projektu/szanuj-menela-swego-o-rewitalizacji/> [odczyt: 23.06.2013].
- Walka z Leninem trwa. Co zrobić z napisem nad bramą*, „Gazeta Wyborcza”, 29.05.2012.
- Winskowski P., *Architektura polska lat 50tych idee zbiorowe i indywidualne*. M. Kaltwaser, E. Majewska, K. Szreder, *Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty*, Kraków 2007.
- Zdjęli ze stoczni napis im. Lenina. Policja żąda wyjaśnień*, „Gazeta Wyborcza”, 30.08.2012.

Irena Eglė Laumenskaitė

THE ROLE OF FORMAL BELIEF AND RELIGIOUS INDIFFERENCE IN ACCEPTING THE CONFORMIST SOCIAL ORIENTATION IN POST-SOVIET SOCIETY: THE LITHUANIAN CASE¹

Abstract

The studies of present religious situation in Eastern Europe based mainly on quantitative surveys show differences from the Western Europe secularization process and detect more contradictory changes here, but they only draw inferences on the religious past about the post-Soviet situation in different Middle and Eastern European countries. The novelty of this study is to analyze how former social experiences have influenced the social life of present formal believers and religious indifferent in Lithuania, who are represented by numerous vague Catholics as well as an indefinite group of religious indifferent formed during the Soviet regime and due to the peculiarities of their social and personal experiences. Two types of empirical research methods (quantitative and qualitative) are used for the research question, applying the development principle in a sequence with the ‘quantitative preliminary’ and ‘qualitative follow-up’ for elaboration, enhancement, illustration, and clarification of the results from one method with the results from the other one. This yields a better understanding of the religious attitudes and social behavior of this group. Meanwhile the complementarity principle, where two methods of empirical research are used to assess different aspects in forming a new social group of vague Catholics and religious indifferent, gives possibility to analyze how the experiences of the Soviet regime manifest themselves in their personal lives of the post-Soviet situation with forming a specific phenomenon in the direction of religious identity and general social orientations. On the basis of oral life histories three types of religious indifference are distinguished.

SŁOWA KLUCZE: kanoniczne wierzenia, różnorodność religijna, badania ilościowe, ustna historia życia, zbiorowa tożsamość religijna, społeczna orientacja, społeczny konformizm

KEY WORDS: formal belief, religious indifference, quantitative research, oral life histories, collective religious identity, social orientations, social conformism

¹ The present paper oriented to the analysis of the Lithuanian population group, which is distinguished on the basis of its religious and social orientations, is part of a larger research project “Christians in Lithuania before and after rebuilding the Independence” conducted at the Lithuanian Catholic Academy of Sciences and funded by the Research Council of Lithuania - LIT-7-11.

Introduction

The reflection of the consequences of the Soviet regime on religious identity as well as social orientations is a topic of numerous sociological research based on quantitative surveys in Eastern Europe (Tomka, Zulehner, 2000; Tomka, 2005, 2006, 2011; Zrinščak, 2004; Pollack, Müller and Pickel, 2012) as well as in Lithuania (Laumenskaitė, 1993; Žiliukaitė, 2007). There are also studies that used qualitative research methods (interviews, testimonies, archive documents, letters etc.) to analyse the experience of the suppressive totalitarian regime of persons in different countries (Bauer, Inkeles and Kluckhohn, 1956; Humphrey, Miller, Zdravomyslova, 2003; Bertaux, Thompson, Ritkirch, 2006; Applebaum, 2012; Davoliute, 2012, 2013), but still only few studies were oriented not follow how these experiences influenced personal life in the post-Soviet situation (Blebea Nicolae, 2003). The methodological novelty of this study is, above all, in *complementarity* where two methods of empirical research are used to assess different aspects of the research question, and the findings from one method used to elaborate or explain the findings of the other; the novelty is also in *development* where one method is used explicitly to assist another (Greene, Caracelli, and Graham, 1998; O’Cathain, 2010). In this study both methods will be undertaken in a sequence with ‘quantitative preliminary’ and ‘qualitative follow-up’ for elaboration, enhancement, illustration, and clarification of the results from one method with the results from the other one. This will give a better understanding of religious attitudes and social behaviour and the underlying assumptions of cultural values.

The analysis of phenomenon of formal belief and religious indifference is based on the data of quantitative and qualitative empirical research conducted simultaneously in two time periods². The quantitative surveys give a possibility to show the features of believers (involved, formal and nominal Catholics in traditionally Catholic Lithuanian society after the collapse of the Soviet regime) and unbelievers in their attitudes towards social challenges as well as their social participation. This will be the empirical frame for the analysis of this phenomenon in a more humanly concrete and sequential context of personal oral life histories of formal Catholics and religiously indifferent persons (a sample of 30 life histories). The second novelty of this study is that the qualitative research will analyse them in relation to their personal and social past, exploring what experiences in their lives during the Soviet regime have influenced their present religious identity and social orientations. Unlike the secular-

² European Value Study of two waves in 1999 and 2008, and the national representative quantitative survey “Faith and religiosity in Lithuania, 2013” (conducted by I.E. Laumenskaite in collaboration with the public opinion and market research centre “Vilmorus Ltd.”), as well as two-stage qualitative research using the biographical method that was carried out in 1997–1999 (in the frame of the International Research Project “*Aufbruch*: Social Positioning of the Christian Churches in Eastern Europe Before and After Communism”, Pastorales Forum e.V., Austria, 1997/2000) and in 2013 (the project “Christians in Lithuania before and after rebuilding the Independence” conducted at the Lithuanian Catholic Academy of Sciences and funded by the Research Council of Lithuania - LIT-7–11).

ization process in Western Europe (Davie, 2012; Meulemann, 2004), the Lithuanian case has its peculiarities due to the outcomes of the former extremely rude religious persecution and the reality of the current rapid secularization process in religiously homogeneous society.

Peculiarities of the Lithuanian religious context

As a traditionally Catholic European society, Lithuania differs from traditionally Catholic Western European countries not only due to its later process of modernization, the long-lasting religious persecution of the Soviet regime with forcible laicization (much stronger than in Poland, Croatia and other countries of the former Soviet bloc that were not incorporated into the Soviet Union) and also because of belated Christianization. Lithuania was the last country in Europe that was Christianized in the late 14th–early 15th century after the long-lasting resistance against the invasions of the Teutonic knights. That still relates the national identity with the specific Baltic cultural and religious background as an important heritage, which was highlighted during the Soviet regime mainly by urban intellectuals as Lithuanian *laïcité* in opposition to the Catholic Church (Streikus, 2002, p. 258). The outcomes of forcible laicization and expulsion of Christian religious life from the public space, the present rapid liberalization of post-communist society, as well as the challenges of the globalization process reinforced the search for national and religious identity in the pre-Christian past that opened the door to national neo-paganism and other forms of New Age religiosity. It is easily combined with formal Catholic identification as a collective historical and cultural norm when almost non-practicing Catholics returned to the Church filling a religious void that appeared with an unexpectedly fast ending of the imposed Soviet regime.

The dominant Catholic Church in Lithuania gained social respect during the Soviet occupation as the only legal institution that openly resisted the religious persecutions and communist ideology. The situation of religion during the Soviet regime in Lithuania (from an international perspective and the sociological point of view) was interpreted as an example of “secular monopolies” with forcible control even on the level of private practice (Codevilla, 1983; Martin, 1987). In Lithuania after the collapse of this regime in a short time several legislative changes happened: the law on the separation of the Church and the State (the principle of neutrality) was adopted in 1990, to be followed by other agreements: on the possibilities of the Church in the sphere of education, chaplaincy in the military and the restitution of property expropriated by the Soviet regime, which is still complicated. For the juridical regulation of the relations between religion and the State, the law of religious communities as organized religious institutions with differentiation of their public possibilities according to the level of their state recognition was also enacted during the first period of Lithuania’s Independence. Nine traditional religions and denominations started to rebuild their structures and activities in the country and international organiza-

tions. Long-lasting restricted participation in church services gradually turned into its opposite, and the number of citizens who considered themselves Catholics increased from 57% in 1990 to 73–79% during the following 7–9 years (Laumenskaitė, 2003; Žiliukaitė, 2000). Does it point to the present model of European religiosity, named as “vicarious” religion or “fuzzy fidelity”? (Davie, 2010; Bruce, Voas, 2010). How is it related with active belonging to the Catholic Church and involving Christians in social life, when the dominant Lithuanian identity is to consider oneself a Catholic mainly because of the historical and cultural tradition?

Conceptual considerations

What does it mean to be a Catholic?

The historically long-lasting and still widespread understanding of being a Catholic in Lithuania (75–79% of the adult population) means first and foremost to be baptized and to belong to a traditionally Catholic nation³. To the older generation this signifies the experience and strength to survive staying a Catholic during almost two centuries of Russian occupation (especially in the period of the Soviet regime). A usual answer to the question “Why are you a Catholic?” points to the historical-cultural tradition: “Our parents and grandparents were Catholics, so we are Catholics as well”. But this also points to the predominant collective identities – both Catholic and Lithuanian (the same applies to Polish Catholics), which were typical of traditional society, but are challenged by modern one. The new wave of European secularization and post-modern irreligious mentality has above all influenced the younger generations; however, it does not change the dominant Lithuanian religious identity: the persistent cultural obligation of parents or grandparents is to baptize a new born child and in many cases ensure him/her the possibility to receive the First Communion. Everything else in the child’s religious life is left to his/her free later decision without taking into consideration the influence of the contemporary social and mass media. If the Church considers baptism an obligation, her efforts to involve the parents in the preparation of their children for the First Communion are of little success. Due to that more than 20%⁴ of the population as well as nominal Catholics think that to be a Catholic means only to be baptized without further obligation to attend the Church. But the largest group is Catholics with formal or casual Catholic identity – those who attend church mainly on religious feast days (Christmas, Easter), go to a confession once a year but do not participate in church life more than that. This

³ Data of a national representative quantitative survey “Faith and religiosity in Lithuania, 2013” (conducted by I. E. Laumenskaitė together with the public opinion and market research centre “Vilmorus Ltd.”), where N=1400.

⁴ *Ibidem*.

is the “normative” attitude for 45% of Catholics⁵. In comparison with other traditionally Catholic European countries (Jakelc S., 2010), these “occasional” or “feast” Catholics comprise the largest part (almost a half) of the Catholics in Lithuania, what confirms the still existing collective religious identity, more common to Eastern European countries.

Irreligion and unbelief as social compliance or/and conformity

The notions of *irreligion*, *unbelief*, *disbelief*, *non-theism* and *atheism* are still used with different contents influenced by the theoretical framework, social context and sociological tradition (Borowik, Ančić, Tyrała, 2013; Zuckerman, 2007; Zrinščak, 2004, p. 223). In this analysis we will apply a wider notion of *irreligion* (irreligious) to describe religious identity and attitudes that characterize those who consider themselves Catholics – naming them as formal (casual) or nominal due to their minimal or almost non-existent church practice, vague understanding of superior power (God) and other characteristics of religious identity. The notion of *unbelief* (unbeliever) will be used in the case of absence of Catholic (Christian) identity (according to the person’s own identification of his/her unbelief and no religious practice). The latter category will be used only in the analysis of qualitative research data if the facts of the informant’s life and his/her own identification permit this distinction. The notions of *atheism* and *atheistic behaviour* will be applied to describe the ideology and actions of the Soviet regime that had a definite content and manifestations in the past and also appeared in the informants’ life histories. Those who identified themselves as unbelievers, and there were no their life events and behaviour to contradict such self-identification, they could be named non-theists if they did not proclaim or impose atheism as a worldview on others.

Usually the concept of *social conformity* is dominant in the analysis of religious and general social attitudes as well as behavioural models, and manifests itself in sharing similar beliefs and standards of behaviour. It can be a reflected attitude but most often is un-reflected as a response to the social impact of the social group to which a person belongs, as well as general social conditioning (Ridgeway, 2000, p. 400). Finally, it is the internal acceptance of a definite social influence in the process of socialization and often in its complexity manifests itself as *social conformism*. Religious conformity is typical of a historically collective religion and manifests itself conditioning a religious (Catholic) person with either formal, rare religious practice, or even religiously indifferent and nowadays even irreligious person. It is characteristic of the generation born in the later period of the Soviet regime in Lithuania, when forcible exclusion of religious life, which matched with continual atheist socialization in school, finally became a common experience. However, conformity was not only religious, but also social, and finally turned

⁵ *Ibidem*.

into conformism regarding the Soviet reality and its definite social patterns without any interest in political and social participation – an ambivalent stultifying existence (Štromas, 2001, p. 225; Putinaitė, 2007, p. 175) oriented mainly to private life with concern for one's material well-being. *Compliance* (Ridgeway, 2000; Cialdini & Goldstein, 2004), as a particular kind of response to mainly external pressure was a reaction typical of the generations who lived during World War II and the post-war period of armed resistance to the Soviet occupation. They lived in fear of repressions, but the majority remained in internal opposition to the new political system and ideology. Because of Soviet persecutions, religious identity could not be expressed publicly and in many cases gradually turned to socially vague religious attitudes with rare or even non-existent religious practice. This was most typical of teachers and intellectuals who secretly celebrated Christmas and Easter at home, baptized their children and even took the sacrament of marriage if they were urged by parents or somebody in their families. Social orientations in many cases became even more compliant with the existing regime due to personal needs and interests to survive and to have larger social possibilities and rewards (Klumbys, 2009). Internal opposition to the political system in most cases was expressed in the duality between official behaviour in public and non-official behaviour in the non-public sphere, discontent with the political system in “kitchen conversations” and manifestations of “thinking in one mode, speaking in another one, and acting in the third one” (Klumbys, 2008). An exception was the opposition of the Catholic Church to religious repressions based on strong religious identity and anti-Soviet national resistance (Girnius, 1989; The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania, 1989), which expressed the importance of religious attitudes in relation to social ones. Therefore, the research on formal and informal behaviour as well as religious attitudes during the Soviet occupation allows us to see not only the specific process of secularization in Lithuania, but also the role of religious identity in the formation of social orientations in Soviet and post-Soviet society.

The general situation of beliefs and religiosity in Lithuania as a context of personal religious identity and social orientations in post-Soviet society

The changes of the role of religion in contemporary society in general could be reflected in the frame defined by Peter Beyer, who divided the approaches of eminent scholars of this field into three categories: “religious comeback” by Berger and Habermas, “religious transformation” by Taylor and Casanova, and “alternative scenarios” by Bhargava and Modood (Beyer, 2013, p. 664).

The prevailing theory of inescapable secularization in the modernization process of contemporary societies in view of wide sociological studies is no longer considered axiomatic (Berger, 1999; Berger, Davie, 2008; Karpov, 2010), although the comparative European Values Study and World Values study launched in 1981 were methodologically based on this assumption.

In the Lithuanian case we have a more complicated situation: the country went through a specific Soviet modernization, which was accompanied by even more forcible laicization. This process finally led to the secularization of society, but in a different way: losing the possibility and then the capacity to participate in Church life and to practice one's Christian belief in a way adequate to Christianity and contemporary society. However, a tangible return to religious practice that in 1999 differentiated Poland, Croatia and Lithuania as traditionally Catholic post-Soviet countries together with the Orthodox Romania from mainly Protestant ex-Soviet bloc countries⁶ is related with a specific process: the nation's strengthening religious identity, which was and still is strongly based on collective ethnic-confessional identification. It urged the older and middle-age generations to return to at least formal religious practice, which was suspended but not culturally lost during the Soviet occupation. However, it manifests itself mainly in following several traditional religious customs due to the cultural consideration that it is important to hold religious service for such events as birth, marriage and death (Halman, 2001, p. 80.) At least occasional religious practice is continued in families where parents practiced or now resumed attending church, but is decreasing in those where church is only attended during funerals or other exceptional events. By opening ourselves to the life of postmodern society and the European process of secularization, we have a specific phenomenon: ambiguous religiosity with still prevailing collective Catholic identity inherited from the historical past, and a postmodern individual dualistic religiosity as an outcome of Soviet religious repressions and the contemporary process of religious individualism mixed with elements of New Age religiousness.

Due to that reason, the most adequate instrument in the analysis of religious changes could be based on the approach of three corresponding theories, which are applied in analysing the development of churchliness and religiosity in post-communist countries (Müller, 2011). The decline of individual religious practice as well as the significance of the Church in personal life that is attributed to the secularization theory can also characterize Lithuania's situation; but simultaneously there is an opposite tendency to secularization – a latent individual need for religion, where a church affiliation and private religiosity have gained greater importance. It is also supported by the second theoretical approach in the tradition of Thomas Luckmann, who sees religion more or less explicitly as an anthropological constant. Due to that reason, religion now experiences a transformation towards its "invisible" variants, "characterized by increasing religious vagueness, syncretism and depersonalization of the concept of God, and a shift towards sacralization of the inner-self" (Müller, 2011, p. 22). As concerns the secularization approach, it would be adequate to use Jose Casanova's interpretation (Casanova, 2011) taking into account three theoretical aspects of secularization that point to different components of this phenomenon: differentiation or "emancipation" from religious institutions and norms of three main secular spheres (the state, economy and science); secularization as a decline

⁶ These counties had the smallest number of non-confessional population. Source: European Values Study and GESIS Data Archive for the Social Sciences, EVS 1999.

of religious beliefs and practices; and secularization as the privatization of religion (Casanova, 2011, p. 60). The latter aspect in Lithuania was described above. The emancipation of the state, economy and science from religious institutions as a social process started already in independent Lithuania in the period between 1918 and 1940. During the Soviet occupation it was radically maintained along with the suppression of religion even in private life and radical separation of the Church from all spheres of public life with a wide range of forcible atheistic propaganda, above all, in primary and secondary schools. Due to that reason, the decline of religious practice was already radical in the generation born between 1949 and 1958 (30% attended church on Sundays during their childhood, mainly in rural areas) and diminished even more in the generation born between 1969 and 1978 (57% attended church once a year or even not at all)⁷.

A wide-ranging return to the Church after the collapse of Soviet regime was a contradictory phenomenon. For the most part, it was an appearance: religiousness hidden for decades became apparent as the process of filling the void that opened in people's worldviews and life practices. At the same time, it widely became a custom-religion that returned as part of the cultural tradition, which strengthened satisfaction, social attitudes, nationalism and, in the beginning, right-wing political attitudes, but little influenced personal and conscious interest in the knowledge of the Christian doctrine, adequate practices of faith and participation in church (parish) life. Therefore, for a further analysis of religious identity we cannot use the classification of Catholic believers according to the criteria of Ester, Halman and de Moor (Ester, Halman and de Moore, 1993) not only for the lack of participation of Catholics in church life (only about 3%), but also due to the main criterion of being a practicing Catholic. For that purpose, in the classification and cluster analysis we will use two doctrinally necessary Church requirements: regular church attendance and practicing the sacrament of reconciliation. These requirements can be applied only for the data of the national representative survey (N=1400) of 2013, where a larger scale of adequate questions on the Catholic faith and practice was used. The data of EVS will be used rather limitedly in this analysis, because the questions on religious matters were formulated in a manner compatible with different religions (in rather abstract ways) with the aim to evaluate the general role of religion as such for the process of modernization and, therefore, questions about the beliefs and practice of the Christian faith were too limited. Due to that reason, not all the indicators of the religiosity scale (Krech, Hero & others, 2013, p.8) constructed in EVS surveys will be used for this analysis either.

The general importance of religion (as very important in private life) diminished among the entire population from 15% in 1990 to 10% in 2008 with predominance of the answers "quite important" (34%) and "not important" (42%). Besides, the importance of God in one's life dropped from the average of 6.7 points in 1999 to 6.3 points in 2008 (among Catholics – from 7.4 to 6.9). Confidence in the Church among the general population gradually diminished as well from 15% in 1990 to 13% in 2008.

⁷ Data of the representative quantitative empirical research "Faith and religiosity in Lithuania, 2013".

Meanwhile, the identification of oneself as a religious person increased among the entire population from 47% in 1990 to 79% in 2008 almost analogously to the rise of considering oneself a Catholic; and among Catholics – from 72% to 93%.

As the majority of the population consists of Catholics (79% in 2008–2013), it is reasonable to present other important indications of the religiosity scale separately for them.

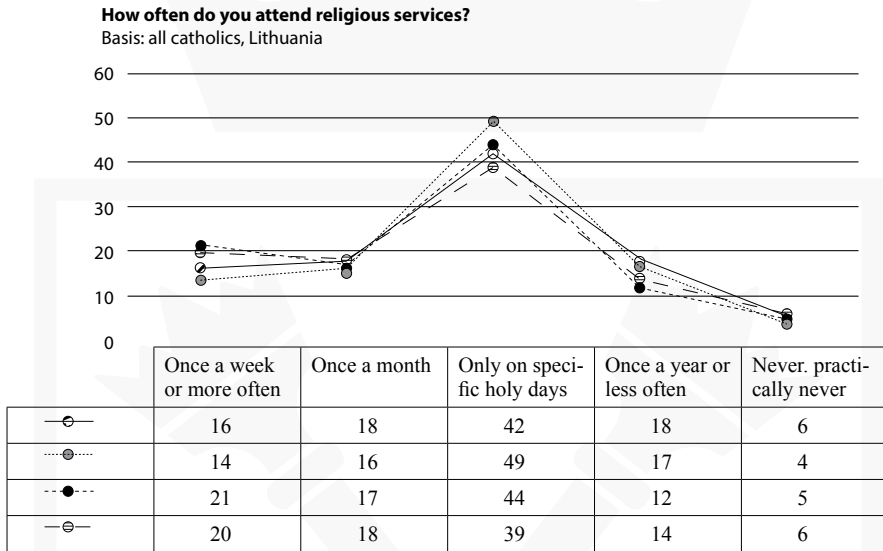


Figure 1. Church attendance of Catholics. Lithuanian data of EVS 1990–2008 and of representative survey “Faith and religiosity in Lithuania, 2013”

According to figure 1, almost a half of those who consider themselves Catholics (57% in 1990 and 75–80% several years later) practice their religiousness mainly during Christmas and Easter with traditional celebrations in families, which are gradually losing their religious content, and practice short and formal prayers only during these feasts (25% in 2013). That is expressed by commercial advertising, publications and broadcasts in mass media as well as oral testimonies. But a large part of Catholics in Lithuania (60% in 2013) also receive the Sacrament of Reconciliation at least once a year. Weekly participation in the Mass slightly diminished but stabilized with church attendance once a month. Differences of attendance depend not only on the age group (diminishing in younger generations), but also on the type of settlement (major differentiation is in cities where there is a larger number of those who attend church as well as more non-Christians and nonbelievers). But the answers to the question how those who consider themselves Catholics participate in church services

point both to prevailing contemporary individualized religiousness (“I silently pray regarding my own needs and difficulties” – more than 80%) and culturally normative Catholicity (a third of the chosen answers is “I go to Mass because as a Catholic I was taught to do so” and “I simply go to church and listen without getting involved”).

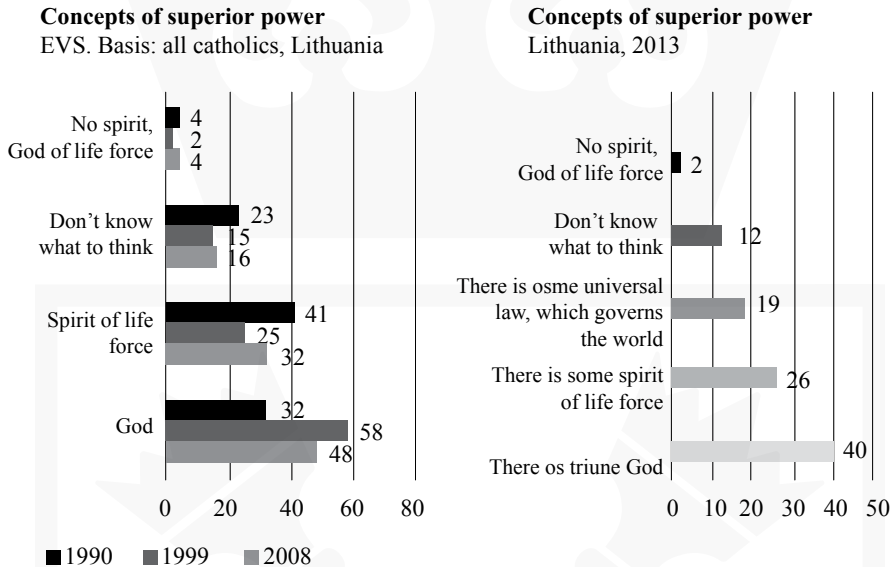


Figure 2. The statements those were closest to the beliefs of Catholics in Lithuania – the concepts of “superior power”

According to these statements (unlike the English version, the first statement in the Lithuanian questionnaire of 1999 and 2008 was not “personal God” but only “God”), the Christian concept of the personal God or the living triune God (in the national survey of 2013) is accepted by less than a half of those who consider themselves Catholics; others prefer the concept of spirit or life force more frequently used in New Age terminology, or some “scientific” concept.

The dominant vague Catholic identity also manifests itself in believing in reincarnation, which is common to a third of Catholics in Lithuania, with the same proportion of those who are not sure about it.⁸ This points to a hypothesis that a larger half of Catholics do not distinguish between the Christian doctrine of the Incarnation of God and the concept of “reincarnations of the souls” taken from New Age religiosity, which is close to religious syncretism. The key question to identify the content of Christian belief was the personal conception of Jesus Christ (“Who is Jesus Christ personally to you?”). Only 46% of those who consider themselves Catholics

⁸ Data of the national representative survey “Faith and religiosity in Lithuania, 2013”.

acknowledge him as the Son of God/God who became Man; for a third he is only a human being, and 20% have doubts whether Jesus Christ existed as a historical person at all⁹.

Summing up the presented part of empirical data, religious identity in Lithuania could be described as a two-sided phenomenon, both aspects of which are named as the European attitude toward religion: the first one is “belonging without believing” as Christian identification without an expression of faith that entails a distant shared memory, which does not necessitate a shared belief, but which – even from a distance – still governs collective reflexes in terms of identity (Hervieu-Léger, 2006, p. 48; Jakelic, 2010, p. 1–14); the second one is a “vicarious” type of religion – “believing without belonging” (Davie, 2000, p. 33) The latter concept is empirically useful approach to European secularization and more adequate in regard to religiousness of younger generations in Lithuania.

These types of European religiosity were distinguished in defining the predominant types of Catholics in Lithuania while singling out the groups by their participation in the Mass and receiving the Sacrament of Reconciliation (two main official requirements for Catholics) for their cluster analysis. We have distinguished three major groups: (1) earnest (active) Catholics with weekly or more frequent attendance of church service and practicing the confession several times a year – 13%; (2) formal or casual Catholics attending church service mainly during Christmas and Easter and practicing the confession at least once a year – 29%; (3) nominal Catholics with church attendance once a year or less often and not practicing the sacrament of Reconciliation – 43% of those who consider themselves Catholics¹⁰.

Formal or “religious feast” Catholics in general could be described by a trend in the European process of secularization called “belonging without believing”. They are working-age men and women, usually descending from rural areas or small towns, from families with practicing members; married and mainly in the church, most have basic or vocational education; they attend church service to pray privately for their personal needs, pray less than once per week, understand their belief as formal church attendance or coming to church to sit in silence for a conversation with oneself; they do not participate in parish life and do not share their faith with others, usually having no experience of personal Christian conversion, and understand their Catholicity as a cultural norm accepting it in a conformist manner.

“Nominal Catholics” who constitute the majority of those who were categorized according to the two above-mentioned criteria consider themselves Catholics only because they were baptized; they are often young men (up to 44 years old), usually born in a town or a city, frequently not married or married once and not in the church, have lived in cohabitation before, and many of them are divorced, usually without children; they seldom have somebody in the family who practices the Catholic faith, understand their belief as a conversation with the inner self, mainly do not pray, attend church on rare special occasions, and usually think that Jesus Christ was only a man or doubt

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

whether he ever lived; they are also not interested in Christian issues and do not think that the Church is necessary for their Catholic identity. They can identify themselves even as “believing without belonging” or hardly believing (religious) at all.

The two latter groups among those who consider themselves Catholic are more oriented to private life and individual well-being almost without any orientation to social participation (especially nominal Catholics – 80% of them do not take part in any voluntary activity). The religious factor has a certain influence on the respondents’ attitudes to solidarity (both general and towards socially excluded people), civic morality and support of political community. Those who never or almost never attend church expressed lesser compassion for aged, suffering and socially excluded people, which, in its turn, increased in younger generations already in the first decade of independent Lithuania – in 1990–1999 (Žiliukaitė and Ramonaitė, 2006). The same tendency of decrease is observed in the dynamics of attitudes towards charitable actions based on moral motives, and the opposite tendency – towards charitable actions based on the motives of individual interest (Žiliukaitė, 2007, p. 49–69). Non-religious younger generations exhibit a more expressed tendency to private interests and private life, with growing permissiveness regarding illegal civic actions (tax cheating, claiming state benefits to which one is not entitled, accepting a bribe in the course of one’s duties, avoiding to pay a fare in public transport). It was also expressed in value orientations regarding family life and the value of a human being (attitudes to abortion and euthanasia).

Little orientation to social participation and general preference for individual well-being could be explained, on the one hand, by the outcomes of the former repressive system (distrust and disinterest in social life, lack of personal capacities to take initiative and responsibility): “Soviet citizens could be described as *negatively atomized*. The institutions on which they relied were informal units that depended upon diffuse face-to-face ties that lacked legal recognition” (Rose, Mishler, Harperfer, 1997, p. 90), and on the other hand, by a certain decline of generalized social trust in society considering that most people can be trusted (from 32% in 1990 to 25% in 1999). This can be explained as disenchantment with current political and economic changes in comparison with former large expectations about life in free society and an independent state. Lithuania is distinguished among other European countries by the lowest participation in voluntary work – non-government organizations and movements (Adam, 2008; Žiliukaitė, Ramonaitė, Nevinskaitė, Bersnevičiūtė, Vinogradnaitė, 2006, p. 28–29; Primožič, Bavec, 2009) – low average trust in national and EU institutions, low general satisfaction with life and rather low assessment of national economy, corruption in juridical services and public health sector, as well as low value judgment of personal happiness in comparison with other traditionally Catholic European countries (Laumenskaitė, 2003; Tomka, 2006, p. 255). The new radical atomization of society is proved by a very high suicide rate in Lithuania (Varnik, 2012) – especially among males, – which contradicts Durkheim’s theory but shows that even Catholicism in this case does not work as a factor opposite to this social process. The suicide rate was already high in the last decade of the Soviet regime and having dropped in 1990, radically increased five years after Independence.

We can hypothesize that being a formal and especially nominal Catholic (baptized and attending church only on the main Christian feasts or the occasions of someone's baptism, marriage or funeral) could be treated as a new form of unconscious social compliance and conformity due to the heritage of collective cultural identity. This matches with orientation mainly towards private life as a pattern of socio-historical *habitus* (Bourdieu, 1980; 1989) and the corresponding dispositions for social behaviour. How it is expressed in personal lives of unbelievers and religiously indifferent people (the majority of the latter were baptized and received formal, minimal religious formation in childhood) and how it depends on the experience of their religious or atheist socialization and religious identity? These matters will be described in the analysis of oral life histories collected in 1997–1999 and 2013 (the time-periods of the above-discussed empirical qualitative surveys).

Method, subjects and results of qualitative research

The focus of biographical analysis is not only the reconstruction of intentionality (in this case religious and social), which is represented as an individual's life course, but also the embeddedness of the biographical account in social macro structures that is emphasized by many scholars in qualitative research (Thompson, 2000; Bornat, 2008; Merrill, 2009; Humphrey, Miller, Zdravomyslova, 2003). On the other hand, definite personal experiences that influenced their life decisions are open to constant recreation in the light of the present, and hypothetically explain their former and current attitudes in the context of social life. The research of oral life histories seeks to reveal the *continuity of religious identity* analysing its factors or its possible change.

The main novelty of this research is the religious and social experience of religiously indifferent people (unbelievers and formal/nominal Catholics) in the entire context of their personal life both during the Soviet regime and the radical social transition of Lithuania after its collapse while inquiring into the factors of their religious identity and social orientations. What describes a new type of a religiously indifferent person and unbeliever in the post-Soviet traditionally Catholic country when the practicing of religion became legal and even socially desirable? Even today (more than two decades after the restoration of Lithuania's Independence) it was complicated to persuade people belonging to the latter group to be interviewed about their beliefs and social involvement in the course of their life. Those who withdrew from the interview usually were men who were socially active during the last stage of the Soviet regime and are now prolonging their social activity and career mainly by having joined the Social-Democratic Party. They preferred not to speak about their Soviet past and the ways to adapt to the new social situation. Social cautiousness or even fear of being different and non-conformant with socially predominant orientations – a “culture of distrust” (Sztompka, 1996) – is still the historically inherited social attitude of the majority due to the deficiency of cultural resources for trust and, especially, due to the low predisposition to trust that formed early in life (Uslaner, 2008).

Formal Catholics and religiously indifferent persons interviewed in 1997–1999 (a sample of 18 life histories) were respondents with predominantly Soviet social experience (especially the older ones) who lived only 7–9 years in the context of the national religious revival and officially permitted religious practice, responding to it passively (attending church only on major religious feasts or hardly attending at all) and remaining in doubt regarding religious matters. Those who were interviewed in 2013 have a longer social experience of post-Soviet liberal and generally postmodern society but, nevertheless, both groups have a comparable predominantly religious identity. Life histories based on the biographical method were collected as conversations with interviews lasting 1.5–4 hours each. A comparative analysis of those two samples was made using Qualitative data analysis software NVivo 10.

Slightly more than a half of the religiously indifferent informants in both samples (in total, 30 persons) are women. However, more males than females were involved in Soviet ideological activity. An important demographic characteristic of these informants is the historical period when they were born and received their primary (as well as religious) socialization. A little less than a half of the irreligious informants surveyed in 1997–1999 were from the 1936–1945 birth cohort, having an experience of Soviet occupation or/and war shock in their early life. Three men were born in the first period of independent Lithuania, so at the beginning of the Soviet regime and repressions they were mainly adolescents. More than a half of religiously indifferent women interviewed in 1997–1999 were born in 1966–1975 and lived their conscious life in the late Soviet period with predominant conformity to the regime accepted already as natural. Five irreligious respondents among the twelve interviewed in 2013 were also born in that period, which could influence their religious identity. Others were born in earlier historical periods and were affected by more radical social changes and atheistic propaganda. It influenced their participation in the structures of the occupational regime. After its collapse their former religious and social attitudes haven't changed or only partly changed because of religious and social *habitus* formed in their early life. This qualitative research will focus, on the one hand, on the *genetic analysis* of narrated life histories reconstructing the biographical meaning of experiences at the time they happened and the chronological sequence of experiences in which they occurred; and on the other hand – on the thematic fields (Rosenthal, 1993), which are the most important for the analysis of the content and change of religious identity, and which appeared in every oral life history (or were revealed in its analysis as concepts).

a. The main thematic fields of life events and social contexts of irreligious persons' life experience

The general early matrix of this qualitative research was oriented towards a special focus on the informants' religious identity and social orientations. It gave the frame for the main concepts that were specified during the analysis of life histo-

ries. They are presented in the order of priority according to the influence on religious identity and its changes in relation to social orientation.

The most important factor that differentiates religious and religiously indifferent informants is *the primal religious experiences* in childhood and possible later life experiences that challenged the personal belief and religious practice. Its analysis gave the basis to distinguish three different types of irreligiousness among this group of religiously indifferent informants, and correlated with other concepts as factors of religious identity and social orientations both during the Soviet regime and afterwards. Its essence is the existence or absence of some personal experience in relation to God due to the religious behaviour of family members or/and due to the further life challenges that may have led to existential questions (only in few cases they led to religious conversion after the collapse of the regime).

That primary factor is related to the second one – the *influence of atheistic propaganda and personal relation to it*. Atheistic propaganda, especially in primary and secondary school, was one of the first steps in enforcing Soviet ideology. This made an influence on the young generation, especially when there was fear and little religious practice in their own families or, even more importantly, an openness to conform to the new regime and hopes for better social perspectives:

You felt as if somebody pressed you from above: ‘Do not say anything, be silent’. We felt that we had to fear something. In the family it was explained that now we couldn’t go to church, because the communists had come, and they did not believe in God. And in school it was always emphasized that science had already proven that God did not exist, so religion was only an ancient prejudice. And then at home: ‘Don’t raise any questions, be submissive – you can’t do anything. We have to live like that now’. So the child tried to follow his parents’ position or to trust more what was said in school and even accepted that his parents were already old-fashioned. (Vladas, 1936)¹¹

We had a teacher of history, who was an active Komsomol member himself and constantly repeated: ‘All these priests and their companions assaulted our ancestors with the sword...’ and constantly spoke negative things about Christianization in Lithuania that according to him was a great disaster to us. In the end he usually added: ‘As to me... I am a pagan as our ancestors were’. (Dovilė, 1971)

In some cases religious indifference was influenced by a *negative interaction with people of the Church* (mainly priests who refused to consider the complicated situation or were seen in disreputable shape). In most cases it did not provoke a cause for dis-conversion or the loss of faith (Barbou, 1994, p. 106–121), except when the person already had some doubt about it and usually had little or only perfunctory religious practice in childhood; in that case, the existing ideological pressure and social fear led to more strongly expressed irreligiousness. The enforcement of Soviet propaganda and possible mistrust in the Church often operated upon religious identity together with the *social and religious family background and experiences of political violence in personal, parents’ or even grandparents’ lives*. Persons from poor families

¹¹ Here and herein after excerpts from the informants life histories used in quotations are signed with pseudonyms but the real birth year of the informants is given.

whose members had little or formal religious practice were discontent with their everyday conditions of former life and often frightened at the experienced partisans' actions during the complicated period of post-war Lithuanian partisan resistance against the Soviet regime (somebody in family suffered from them), and directly or indirectly participated in the actions of Soviet military forces. Due to that they were more actively involved in the process of the local establishing of Soviet structures and the "bright future" of Soviet life that most of them, at least initially, believed in (Štromas, 2001, p. 212–213). Therefore, they mostly became fully indifferent to Catholic identity, ceased any possible religious practice and even opposed it due to the obtained social status.

But if any violence of the Soviet forces was experienced (family members were deported, killed or forced to emigrate), a hidden personal disapproval of Soviet ideology was formed, but in most cases it was not expressed in any social actions due to fear and the wish to survive:

That period left a memory of fear because I had to keep the fact of my deported father secret. When I left to study I was afraid to receive a bad mark and lose my stipend. What will I say to my mother when she can't help me materially? My basic goal was to fight my way out of that poverty, to graduate from the institute, to begin to work, maybe to carve out a career (Vytautas, 1936)

That could be matched with earlier or later *social orientation* to participate in the Soviet political-ideological or educational system due to social pragmatism that was usually explained by "seeking a better life for one's family and especially children" (Ona, 1935) as well as by "the effort to do good to people by taking socially responsible positions", which was often specified: "Why did we join the Communist party? For the career, to receive a better position that it could award. After all... this did not change the individual's way of thinking – you remained as you were before" (Veronika, 1944). This attitude and behaviour could correlate in several cases with a minimal and secret religious practice (occasional church attendance, baptizing children, taking the sacrament of marriage) and celebrating Christmas during the Soviet regime. After its collapse a usually vague religious identity was expressed in the same way with possibly greater church attendance for formal participation in major religious feasts without looking for a personal relation with God and deeper knowledge of the Christian faith. The main orientation and interests are concentrated on one's private life and family well-being, which is matched within-group criticism of political reality and even its ignorance noticed by many informants. All that gained ground already since the late Soviet period and today has reappeared as a form of social conformism (Klumbys, 2012, p. 255–256; Putinaitė, 2007, p. 77).

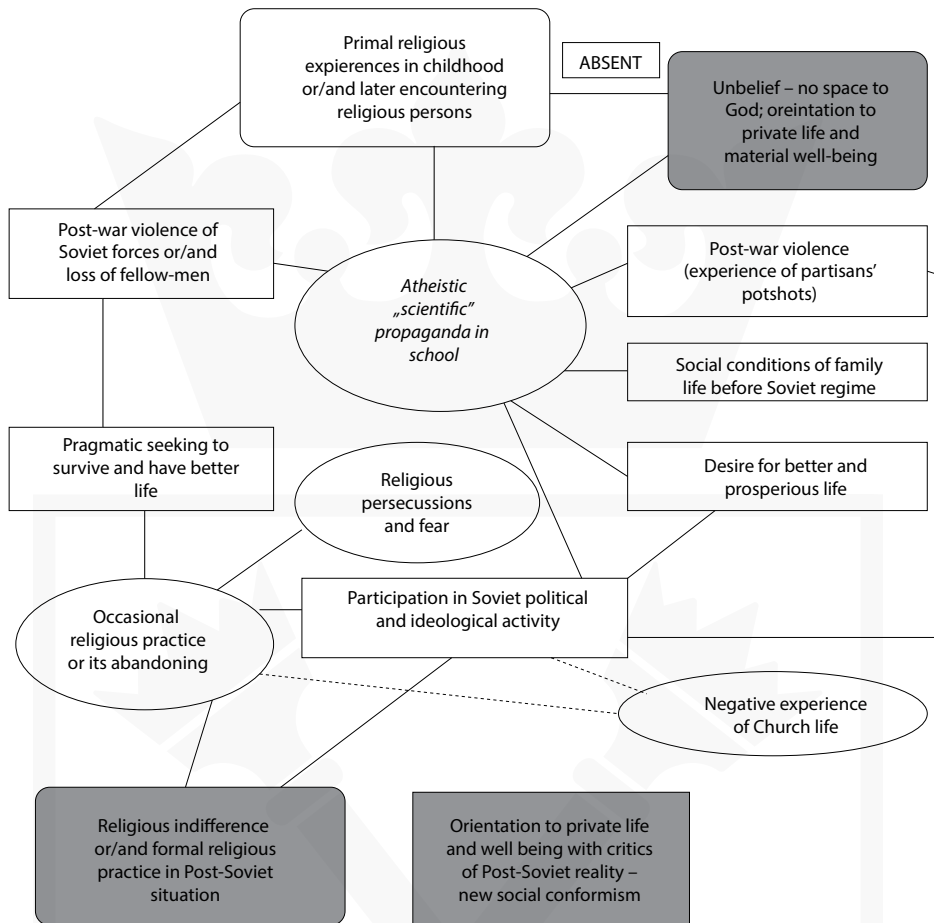
The majority of religiously indifferent informants did not speak or were inclined to avoid speaking about any existential confusion regarding their social preferences and their personal perplexity due to the dramatic events that occurred in their family or the lives of their children (divorces, alcoholism, suicide etc.). In describing or reflecting on their choices, the informants usually explained: "Times were hard", thus justifying in a different way their stronger or more moderate ideological and social conformity: "Religious belief inherited from parents confronted atheistic ideas im-

posed in school – how was it possible to match them? I think that an individual takes from one or another attitude the points that he needs” (Vladas, 1936). “My largest worry during the Soviet times was the question ‘What should I do, should I go to church when my parents die and other family members decide to bury them with religious ceremonies? Thanks to God my father died already in the present times, but when during Soviet period my mother died, we asked to celebrate the Mass in early morning, and my husband who was a Party secretary did not enter the church...’” (Veronika, 1944).

b. Types of religious indifference and general social orientations

In the results of the analysis of informants’ oral life histories and while trying not to lose their *Gestalt*, we could distinguish three main types of religious indifference that will be described further (Picture 1). In general, they are characterized by the absence of personal experience in relation to God and a definite concept of a human individual that usually belittles one’s existence and the meaning of life. This could even manifest as culturally accepted and formally practiced religiousness in childhood due to the insistence of parents – mainly the mother or/and grandmother (in reciting the rosary, saying one’s prayers and, in the Soviet times secretly taking the First Communion), which was disproved already in adolescence by accepting the atheistic or “scientific” worldview. However, a possible casual religious or more cultural practice both during and after Soviet religious persecutions still was expressed in family gatherings for the celebration of Christmas Eve (Kūčios). In Lithuania that is a culturally transmitted way of sharing Christmas bread with or without a short prayer and eating special dishes together.

Even during the Soviet regime Christmas Eve was celebrated with a family meal despite a possible risk to be incriminated with anti-Soviet behaviour. “We closed our windows and gathered to eat Kūčios in our parents’ house. I remember once that a rattat startled us. Mother went to open the door... There was our neighbour who dared to bring us kūčiukai (small pieces of specially baked bread) that we already also had” (Elena, 1943). The students who did not manage to return home to their families that usually lived in the country side for this feast used to gather in somebody’s room in the dormitory to have this supper behind the closed doors because ideological control during that evening was strengthened “They were caught in the act on that evening... But then we did not even punish these students-girls, because we ourselves ate Kūčios on Christmas Eve at our parents’ home. The dormitories were full of kūčiukai and other Christmas Eve dishes that students brought with them from home...” (Monika, 1945). Usually such practices of celebration were and still are the only manifestation of their culturally inherited Catholicity, which is expressed in religious *habitus* without any other practice and a vague understanding of Christian faith (reduced to family celebration of Christmas and Easter, baptizing children, religious funerals and seldom going to church to sit in silence or meditation).



Picture 1. Personal and familial social experiences in informants' life histories, which formed an orientation towards religious indifference and social conformism in post-Soviet society (the Lithuanian case)

The first type of religious indifference could be distinguished on the basis of life histories of several of those informants who themselves or their family members participated in the Soviet ideological system. They belong to that part of the older generation that actively conformed to the system by becoming party members and taking some responsibilities in Soviet structures (teachers, participants of atheistic propaganda and other professionals with official positions). These religious indifferent informants were baptized in early childhood, usually had some experience of formal religiousness in their families and joined the Soviet organizational system with a sincere zeal to be its part (speaking about positive Soviet social achievements and even spying upon school children and colleagues who attended church on religious feasts

etc.) Meanwhile with the collapse of the regime many of them became *active Catholics usually seeking positions in the structure of the politically and ideologically changed social system* with the same zeal (many teachers in the life history of Dovilė, 1971) or finally orienting themselves to their private life and survival in the present social situation. They tried to describe their former activity justifying it by the necessity to “live, have a job and maintain a family” (Ona, 1935) or even “to do good to the ordinary people in these complicated circumstances” (Veronika, 1944; Monika, 1945; Juozas, 1949). Except in the case of religious conversion (Monika, 1945) they still did not have and even understand their lack of personal relation to God, and found their formal Catholic practice sufficient.

The second type of religious indifference is more typical of the younger generation that was born in the 1960s and 1970s and absorbed the general indifferent or even apathetic social orientations of the later period of Soviet reality and climate. They were secretly baptized, did not have any religious practice in their childhood, collectively joined the pioneer and, later, komsomol organizations, looked with indifference or ignored the atheistic propaganda in schools that had already lost its previous zeal and directed all their interest to private life and professional career. However, several informants who belonged to the older generation were born in religiously active families, practiced their faith not only in childhood but also occasionally during the Soviet period (usually when visiting their parents’ families who lived in countryside), secretly took the sacrament of marriage and baptized their children. During the Soviet times due to their professional career they even had important positions in the Soviet organizational and ideological system, but tried to be restrained in expressing their social orientations and kept silent especially on religious matters. With the collapse of the Soviet regime they were affected by the general interest in social participation in national meetings and discussions, but finally did not join them actively. Both men of the older generation continued their professional career for a while but, like other informants in this group, were later disappointed with the changes of the new social system: “Part of socially active people at present are those who have turned their coats for pragmatic reasons and private goals, so not everything is as good as many have expected...” (Povilas, 1937); “Earlier, when some socially responsible people did bad things, others at least knew where they could complain about them (in the local committee of the Communist party); there were no such thefts or crimes as there are now, and at least some official order existed. But now we often use the word “democracy” whenever everybody wants, and no clear responsibilities exist...” (Vladas, 1936).

Part of the informants with this type of religious identity began to attend church more often, several of them because they met some religious people, and even addressed religious topics, but finally neglected them. They became mostly formal Catholics “like all the others” with a primary orientation to job, family and living everyday life. The younger informants expressed no interest in social civic or political activity as well as in participation in church life and even in questions of the Christian faith. The attitude “*to live like others*” encompasses all spheres of their life expressing a general orientation to social conformity: “as it is said, ‘needs must when the dev-

il drives'. Corruption is everywhere – in the entire world. So if you do not use it, you will remain a goof because others will improve their things and you won't. Moreover, we will all finally die and rot. And that's all..." (Veronika, 1944); "In the beginning I tried to be active, but then I hit the bottom, because all that makes no sense – too much of a nerve-wracking thing when you see how people seek to be in power and use it for their personal gains, and others – especially young people – emigrate looking for a job" (Drasius, 1973). Such attitudes mostly expressed in private circles gradually form a new social conformism.

The third type of religious indifference is expressed in personal unbelief or non-theism as a not publicly manifested orientation and action directed against the belief in God. This group of six informants (both men and women) differed from others in two essential aspects: they were not baptized or did not know about it, and nobody in their family or among their fellowmen practiced and personally witnessed the religious attitude towards reality as well as genuine religious practice in the early period of the informant's life: "There were even no questions or doubts about religious matters..." (Algis, 1967). "I am not baptized until now and there is no need for it. My grandparents from my mother's side were even 'red', as people say about those who were Soviet oriented, and my mother was a party member" (Vilma, 1957); "My mother was a Communist party secretary of our city, her sister was politically active as well, and there were no signs or symbols of religion in our home, I was even sceptical about it. All my friends (perhaps it was my choice) were from non-religious families as well" (Daina, 1959). In one case there was a church-going grandmother, but the atheist attitudes of the informant's parents and full acceptance and practice of atheist life and Soviet propaganda during the school period extinguished that first fragile religious experience of early childhood: "I remember conversations with my grandmother about God trying to explain to this old woman that God did not exist, that all religion was the opium of the people. And I was sure that it was really so" (Dovilė, 1971).

Finally, in the personal lives of these unbelievers no space was assigned for God's possible existence. Their social orientations were formed in most cases by their family life during the Soviet regime: "My mother worked in the sphere of sales and fulfilled the needs of socially important people... She used her official position to provide them with goods that were absent in shops, but no... she did not steal. To steal means to steal from individuals, but what she and others did was a normal thing – help, responding to people needs" (Algis, 1967). Meanwhile, when being asked additional questions, several younger informants expressed their moral orientations to behavioural life choices defining them in notions typical of secular humanism: "Life is meaningful to me when I can help somebody who has primal needs, do good, something nice to others..." (Drasius, 1973). However, social orientations both in the Soviet period and in the present time were evidently directed to their private lives, material well-being of their family without any social activity, and they usually expressed that in neutral or ironic attitudes to Soviet reality as well as in reserved or negative evaluation of the outcomes of the post-Soviet social transition: "It's better not to know, not to go deep into this reality, but to live your private life and do your work... because people do not feel protected, so they do not risk to meddle in" (Rimas, 1965).

Conclusion

The novelty of the present research into the influence of religious indifference on social orientations in post-Soviet society is, on the one hand, in using the *complementarity* of two empirical research methods – quantitative and qualitative – to assess the different aspects of the phenomenon and to explain the findings of one research for the other; on the other hand, the post-communist contradictory situation of religious changes and transitional social orientations is analysed in relation to the former Soviet experience, which itself is already widely investigated using qualitative research methods but not yet exploring the outcomes of that experience for the contemporary state of personal religious identity. The analysis of religious indifference and social orientations in the context of personal life experiences in both radically different political-ideological systems gives a possibility to understand the peculiarities of post-Soviet changes both in religious and social life, and the phenomenon of social conformism.

Lithuania's case is interesting in this perspective because of its collectivistic religiousness (the largest part of formal or casual believers among post-communist traditionally Catholic countries) and mostly negative evaluation of existing social changes: a low level of trust in social institutions, low voluntary activity and a negative attitude towards life in general (including high rates of suicide). How does it relate with a conformist orientation as a historically long-lasting social *habitus*?

The research permits to consider that the dominant formal and nominal Catholic identity is a complex phenomenon, which accommodates cultural heritage and social compliance that support and develop contemporary religious indifference. It can lead to a further increase in individualism and decrease in Christian identity both in the appreciation of a human person and social coherence. The analysis of life histories of religiously indifferent and/or formal Catholics discloses the roots and types of this phenomenon. A peculiar outcome of the Soviet regime is the type of complete religious unbelief formed by the absence of a social possibility to meet the reality of religious life and experience – the possible existence of transcendence through the witnessing of others. It established a life frame without any possibility of space for the personal God. This new type of religious indifference or individual non-theism is not typical of general Lithuanian culturally Catholic identity and is a specific case here. However, the influence and spread of the European secular worldview among the younger generation can turn this disbelief as a religious attitude that is matched with individualistic orientations to well-being and social detachment from the political reality into a new form of social conformism. Even if people still feel less socially secure and less indifferent to existential questions and God's existence in comparison with post-war generations in Western Europe, this social adjustment as compliance gradually becomes a historically inherited social *habitus* related with the prevailing concept of an individual and the social experience of oneself. Together with the other two types of post-Soviet religious indifference and/or formal Catholicity, the religious unbelief even more embodies that phenomenon and at least partly clarifies the above-mentioned social problems of Lithuanian society.

Resources

- Adam F. (2008), *Mapping social capital across Europe: findings, trends and methodological shortcomings of cross-national surveys*, "Social Science Information", 47: 2, p. 159–186.
- Applebaum A. (2012), *Iron Curtain: The Crushing Eastern Europe 1944–1956*, New York.
- Barbou J.D. (1994), *Versions of Deconversion – Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville.
- Bauer R.A., Inkeles A., Kluckhohn C. (1956), *How the Soviet System Works: Cultural, Psychological, and Social Theme*, Cambridge.
- Berger P. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington.
- Berger P., Davie G., Fokas E. (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Hampshire.
- Bertaux D., Thompson R., Ritkirch A. (eds.) (2006), *Living Through the Soviet System*. New Jersey.
- Blebea Nicolae G. (2003), *Les défis de l'identité: étude sur la problématique de l'identité dans la période post-communiste en Roumanie*, "Ethnologies", 25 (1), p. 237–262.
- Bornat J. (2008), Biographical methods [in:] Alasuutari P., Bickman L. and Brannen J. (eds.), *The Sage Handbook of Social Research Methods*, London, p. 344–356.
- Bourdieu P. (1980), *The Logic of Practise/ La sens Pratique*, London.
- Bourdieu P. (1989), *Social Space and Symbolic Power*, "Sociological Theory", 7 (1), p. 14–25.
- Bruce S., Voas D. (2010), *Vicarious Religion: an Examination and Critique*, "Journal of Contemporary Religion", 25 (2), p. 243–259.
- Casanova J. (2011), *The Secular; Secularization, Secularisms* [in:] C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, New York, p. 54–74.
- Cialdini R.B., Goldstein N.J. (2004), *Social influence: Compliance and conformity*, "Annual Review of Psychology", 55, p. 591–621.
- Codevilla G. (1983), *The Limits of Religious Freedom in the USSR* [in:] D.J. Dunn D. (ed.), *Religion and Communist Society*, Berkeley, CA: Berkeley Slavic Studies, p. 67–84.
- The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania* (1989), Issues 1–79. New York. Online at http://lkbkronika.lt/en/index.php?option=com_content&view=article&id=524&Itemid=415 [access: 10.03.2015].
- Davie G. (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, New York.
- Davie G. (2010), *Vicarious Religion: A Response*, "Journal of Contemporary Religion", 25 (2), p. 261–266.
- Davie G. (2012), *Belief and unbelief: Two sides of a coin*. "Approaching Religion", 2 (1), p. 3–7.
- Davoliute V., Balkelis T. (eds.) (2012), *Maps of Memory: Trauma Identity and Exile in Deportation Memoirs from the Baltic States*, Vilnius.
- Davoliute V. (2013), *The Making and Breaking of Soviet Lithuania* London.
- Ester P., Halman L., de Moore R. (eds.) (1993), *The Individualizing Society: Value Change, in Europe and North America*, Tilburg.
- Girnius K. (1989), *Catholicism and Nationalism in Lithuania* [in:] Ramet D. (ed.), *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durkham, p. 109–137.
- Greene J.C., Caracelli V.J., Graham W.F. (1989), *Toward a Conceptual Framework for Mixed-Method Evaluation Designs*, "Educational Evaluation and Policy Analysis", 11 (3), p. 255–274.
- Halman L. (2001), *The European values study: a third wave*. Source book of the 1999/2000 European Values Study surveys. EVS WORC, Tilburg.
- Hervieu-Léger D. (2006), *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion* [in:] K. Michalski (ed.), *Conditions of European Solidarity: Religion in the New Europe*, Budapest.

- Humphrey R., Miller R., Zdravomyslova E. (eds.) (2003), *Biographical Research in Easter Europe: Altered lives and broken biographies*, Aldershot.
- Jakelic S. (2010), *Collectivistic Religions – Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, Fordham.
- Karpov V. (2010), *Desecularization – A Conceptual Framework*. “Journal of Church and State”, 52 (2), p. 232–270.
- Klumbys V. (2009), *Behavioral models of Soviet Lithuania’s cultural elite*. Summary of doctoral dissertation, Vilnius.
- Klumbys V. (2008), *Lietuvos kultūrinis elitas sovietmečiu: tarp paspriešinimo ir prisitaikymo*, “Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos”, 8 (17), p. 139–161. (Cultural elite during Soviet regime: between resistance and conformity).
- Krech V., Hero M., Huber S. & others (2013), *Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence*, “Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, 9. Online at <http://www.religjournal.com/articles/> [access: 10.03.2015].
- Laumenskaitė I.E. (1993), *Religija ir Bažnyčia Lietuvoje: dabartis ir perspektyvos*, “Naujasias Židiny – Aidai”, 7–8, p. 95–105. (Religion and the Church in Lithuania)
- Laumenskaitė I.E. (2003), *Vertybinių orientacijų pokyčiai Lietuvoje ir nauji iššūkiai. Tarptautinės mokslinės konferencijos „Nuolatinis suaugusiųjų ugdymasis XXI a. globalizacijos ir vertybių konflikto kontekste“ medžiaga*, Kaunas. (The changes of values and new challenges in Lithuania)
- Martin D. (1987), *The General Theory of Secularization*, New York.
- Merrill B., West L. (2009), *Using Biographical Methods in Social Research*. London: SAGE Publications Ltd.
- Meulemann H. (2004), *Enforced Secularization – Spontaneous Revival. Religious Belief, Unbelief, Uncertainty and Indifference in East and West European Countries 1991–1998*, “European Sociological Review”, 20 (1), p. 47–61.
- Müller O. (2011), *Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe*. “Religion and Society in Central and Eastern Europe”, 4 (1), p. 21–37.
- O’Cathain A. (2010), *Mixed Methods Involving Qualitative Research* [in:] Bourgeult I., Dingwall R., de Vries, R. (eds.), *The SAGE Handbook Qualitative Methods Health Research*, London: SAGE Publications Ltd., p. 575–588.
- Pollack D., Müller O., Pickel G. (eds.) (2012), *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Fordham.
- Primožič M., Bavec C. (2009), *Personal values and trust of Europeans in national and EU institutions* / “Uprava, letnik” VII, 1. Online at https://www.academia.edu/3110463/Personal_values_and_trust_of_Europeans_in_national_and_EU_institutions [access: 12.03.2015].
- Public opinion in the European Union May 2012: standard eurobarometer 77 / spring 2012 – TNS opinion & social. Online at http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb77/eb77_public_opinion.pdf [access: 12.03.2015].
- Putinaitė N. (2007), *Nenutrūkusi styga*, Vilnius. (Not a broken cord).
- Ridgeway C. (2000), *Compliance and Conformity*, *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 1. New York, Macmillan Reference USA, 400.
- Rose R., Mishler W., Haerpfer Ch. (1997), *Social Capital in Civic and Stressful Societies*, “Studies in Comparative International Development”, 32 (3), p. 85–111.
- Rosenthal G. (1993), *Reconstruction of life stories : principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews*, “The narrative study of lives”, 1 (1), p. 59–91. Online at http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/5929/ssoar-tnsl-1993-1-rosenthal-reconstruction_of_life_stories.pdf?sequence=1 [access: 15.03.2015].

- Streikus A. (2002), *Sovietų valdžios antibažnytinė politika Lietuvoje (1944–1990)*, Vilnius. (The anti-Church politics of Soviet authorities in Soviet Lithuania during 1944–1990).
- Štromas A. (2001), *Laisves horizontai*, Vilnius.
- Sztompka P. (1996), *Trust and Emerging Democracy*, “International Sociology”, 11 (1), p. 37–62.
- The attitudes of European towards corruption in 2007. Online at http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_291_en.pdf. [access: 15.04.2015].
- Thompson P. (2000), *Voice of the Past*, New York.
- Tomka M., Zulehner P.M. (2000), *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern.
- Tomka M. (2005), *Church, State, and Society in Eastern Europe*, Washington DC.
- Tomka M. (2006), *Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?*, “Social Compass”, 53 (2), p. 251–265.
- Tomka M. (2011), *Wie ühlen sich die Menschen in Ost- und Ostmittel-Europa? Welche Werte verfolgen sie?*, “European Journal of Mental Health”, 6, p. 38–157.
- Varnik P. (2012), *Suicide in the World*, “International Journal of Environmental Research and Public Health”, 9 (3), p. 760–771.
- Žiliukaitė R. (2000), *Religinių vertybių kaita Lietuvoje 1990–1999 metais*, “Kultūrologija” 6, Vilnius, p. 213–251. (The Changes in Religious Values in Lithuania 1990–1990).
- Žiliukaitė R., Ramonaitė A. and all. (2006), *Neatrasta Galia: Lietuvos pilietinės visuomenės žemėlapis*, Vilnius. (Undiscovered Power: Maps of the Civil Society in Lithuania).
- Žiliukaitė R. (2007), *Lietuvos gyventojų religinė tapatybė ir socialinės-politinės vertybės: skirtumas tarp kartų* [in:] R. Žiliukaitė (ed.), *Dabartinės Lietuvos kultūros raidos tendencijos: vertybiniai virsmai*, Vilnius, p. 49–69.
- Zrinščak S. (2004), *Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule among Different Generations and Countries*, “Social Compass”, 51 (2), p. 221–234.

Katarzyna Wieczorek

RECENZJA KSIĄŻKI

Zarządzanie w kulturze, sztuce i turystyce kulturowej, J. Gołuchowski,
Z. Spyra (red.), CeDeWu, Warszawa 2014

Książka *Zarządzanie w kulturze, sztuce i turystyce kulturowej* stanowi swoiste kompendium wiedzy adresowane do animatorów, menedżerów kultury zatrudnionych na różnych szczeblach kultury, sztuki i turystyki kulturowej, a także studentów i innych osób zainteresowanych właśnie tą problematyką. Publikacja składa się z dziesięciu rozdziałów poświęconych takim tematom, jak prawne aspekty zarządzania w kulturze, polityka kulturalna, współpraca z biznesem, zarządzanie projektami czy marketing w kulturze. Książka wydana jest pod redakcją Jerzego Gołuchowskiego i Zbigniewa Spyrę, jednakże autorów całej publikacji jest kilkudziesięciu. Warto zaznaczyć, że recenzentem tej publikacji jest prof. dr hab. Bogusław Nierenberg, który w recenzji zwraca uwagę na zapotrzebowanie na tego typu wydawnictwa.

Wśród tematyki poruszanej w książce *Zarządzanie w kulturze, sztuce i turystyce kulturowej*, prócz podstawowych tematów traktujących o pojęciu sektora kultury, prawnych podstaw jego funkcjonowania, istotny i ciekawy wydaje się rozdział dyktowany współpracy instytucji kultury, sztuki i turystyki kulturowej z biznesem. W obecnych czasach tego typu współpraca jest kluczowym elementem w prawidłowej działalności instytucji kultury. Autorką tego rozdziału jest mgr Anna Losa-Jonczyk z Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Swoje opracowanie rozpoczyna od wyliczenia poszczególnych form współpracy biznesu ze sferą kultury, a także od tezy, że współpraca ta dostarcza wielu korzyści dla obydwu stron, jednakże wymaga wiedzy i odpowiednich umiejętności od menedżerów kultury.

W pierwszym podrozdziale autorka definiuje CSR (*Corporate Social Responsibility*), który w Polsce określany jest mianem „społecznej odpowiedzialności biznesu”. W umiejętny sposób zostaje wyjaśniony termin CSR na przykładzie konkretnych firm stosujących u siebie tę koncepcję, np. Gazownia Gdańska PGNiG czy ING Real Estate Development. Następnie Losa-Jonczyk przechodzi do strategii pozyskiwania partnera biznesowego przez organizacje z sektora kultury i przedstawia wskazówki i rady, które pomogą w rozpoczęciu współpracy. W tym podrozdziale podkreślana jest dokładna analiza planu działania organizacji pozyskującej sponsora oraz analizy otocze-

nia darczyńców, czyli do kogo warto zwrócić się o pomoc, a także przygotowanie się do kontaktu z darczyńcą, np. przez poznanie specyfiki firmy. W rozdziale znalazły się także informacje na temat poszczególnych rodzajów form współpracy biznesu z kulturą, sztuką i turystyką kulturową, czyli m.in. mecenat, sponsoring, darowizna, imprezy dobroczynne, czy ostatnio bardzo popularny odpis 1 procent podatku.

Autorka słusznie zwróciła uwagę na problem mylenia pojęcia mecenasa ze sponsorem. W celu usystematyzowania wiedzy odbiorców tej publikacji przedstawiła podstawową różnicę między mecenatem a sponsoringiem, którą w wypadku tego pierwszego jest bezinteresowność. Mecenasa za okazane wsparcie nie oczekuje od obdarowanego żadnego zadośćuczynienia tudzież podziękowania, swoje działania przeprowadza dyskretnie i anonimowo. Sponsor zaś podejmuje działania sponsorinżowe w celu osiągnięcia zysku lub wręcz odzyskania nakładu.

W moim przekonaniu rozdział poświęcony współpracy sektora kultury z biznesem w obecnych czasach jest bardzo istotny. Nadszedł czas, by uświadomić zarówno instytucjom kultury, a przede wszystkim firmom korzyści płynące z tego typu współpracy. Dodatkowo warto liczyć się z tym, że kiedyś nastąpi koniec finansowania projektów kulturalnych z konkursów za publiczne pieniądze i już teraz warto znaleźć alternatywę i sposób, by kultura dalej się rozwijała. Anna Losa-Jonczyk przypomina także o Kodeksie Sponsoringu Kultury, który został opracowany przez Narodowe Centrum Kultury oraz Polską Konfederację Pracodawców Prywatnych Lewiatan w 2011 roku. Głównym celem tego kodeksu jest ułatwienie budowania relacji między biznesem a kulturą, a także ochrona wartości artystycznych beneficjentów programów kulturalnych.

Odwolując się do opinii, którą przedstawiłam akapit wyżej, moją uwagę w tejże publikacji zwrócił także rozdział szósty poświęcony w całości zarządzaniu projektami kultury i sztuki. Powiązanie to widoczne jest, kiedy mówimy o finansowaniu kultury, gdyż niewątpliwie zarządzanie projektowe wymuszone zostało przez system pisania wniosków o dofinansowanie, np. z funduszy europejskich. Obecnie trudno wskazać na instytucję, która nie startuje w żadnym konkursie grantowym i nie praktykuje takiej formy zarządzania. Autorzy rozdziału szóstego (Sebastian Gągotek, Jacek Szttyler oraz Katarzyna Zdanowicz-Cyganiak) także zwracają uwagę na bieżący trend zarządzania projektowego w kulturze i w ciekawy sposób dzielą się swoją wiedzą oraz doświadczeniem na łamach książki *Zarządzanie w kulturze, sztuce i turystyce kulturowej*. Na początku rozdziału wskazane zostały najistotniejsze cechy projektu, m.in. idea jego realizacji, konieczność zaplanowania działań w czasie, określenie budżetu czy zespołu projektowego. Wiele uwagi poświęcono na szczegółowe scharakteryzowanie zespołów projektowych z uwzględnieniem ich składu (sponsor, kierownik, liderzy, uczestnicy, kierownicy), a także ich modeli, np. struktury sieciowej, gwiazdzistej czy izomorficznej. Nie mogło zabraknąć podrozdziałów traktujących o budowaniu harmonogramu oraz budżetu projektu, czyli o podstawowych narzędziach projektowych. Autorzy podkreślili też rolę monitoringu oraz ewaluacji projektów kulturalnych, które pomagają w weryfikacji procesu zarządzania. Określili podstawowe działania monitoringu, a mianowicie zbieranie danych, ich analizę oraz raportowanie. Przedstawiona została także definicja ewaluacji, w której podkreślona

została obiektywność oceny będącej podstawą każdej poprawnie sporządzonej ewaluacji. Ocena ta przeprowadzana jest na każdym z etapów projektu, czyli w planowaniu, realizacji oraz mierzeniu rezultatów. Jest to niezastąpione narzędzie, które weryfikuje błędy i pozwala ustrzec się ich w przyszłości.

Tym, co odróżnia tę książkę od innych traktujących o zarządzaniu w kulturze, jest wprowadzenie rozdziału o technologiach informatycznych. Argument ten wskazuje, że publikacja ta jest bardzo świeża, a redaktorzy zaznajomieni są z obecnymi trendami zarządzania i zdają sobie sprawę z siły technologii i Internetu. Autorzy (Kinga Kajfosz, Krzysztof Kania, Maria Smolarek) skupiają się na stronach internetowych instytucji, które określane są przez nich mianem wizytówek oraz systemach rezerwacji on-line, bez których teatry, filharmonie i inne organizacje z systemem biletowania nie mogłyby się obecnie obejść. W bardzo ciekawy sposób przedstawiony został pomysł wirtualnego rozmówcy, programu stworzonego do prowadzenia inteligentnej rozmowy w taki sposób, by odbiorca miał wrażenie, że rozmawia z człowiekiem, a nie z komputerem. W rozdziale podane zostały przykłady wirtualnych rozmówców, którzy z powodzeniem funkcjonują na rynku kultury i godnie reprezentują instytucje. Wśród przywołanych przez autorów projektów znalazły się takie, jak: Wirtualny Chopin, który powstał na zlecenie Nadbałtyckiego Centrum Kultury, oraz Anna stworzona przez Muzeum Mazowieckie w Płocku. Zwrócono uwagę także na rozwijający się ciągle trend wirtualnych wycieczek, które są nowoczesną formą prezentacji instytucji kultury. Wirtualne spacery odbyć można na stronach takich placówek, jak Muzeum Narodowe w Warszawie, Muzeum Historyczne w Gdańsku, Muzeum w Luwrze czy Muzeum Watykańskie.

Publikację oceniam jako niezwykle ważną i istotną dla dziedziny zarządzania kulturą. Zgadzam się ze słowami prof. dr. hab. Bogusława Nierenberga, który określa ją mianem nad wyraz potrzebnej i wręcz nowatorskiej na polskim gruncie naukowym. Swoją tezę uzasadnia brakiem podobnych prac w polskiej literaturze, a także podkreśla kompetencje i doświadczenie autorów, które zaowocowały ciekawym ujęciem tematu. Ja z kolei szczególnie doceniam rozdział poświęcony współpracy kultury z biznesem, jego nowatorskość i aktualność. Publikacji można jedynie zarzucić niedopracowaną korektę, częste literówki i błędy, które obniżają walory tej książki i mogą negatywnie wpłynąć na jej odbiór w środowisku naukowym. Jednakże mam nadzieję, że mimo niedociągnięć na etapie edycji, ta potrzebna na polskim rynku publikacja spotka się z pozytywnym odbiorem.

Łucja Czuba

RECENZJA ARTYKUŁU

Adam Dzikowski, *Antropologia wizualna organizacji*, „Problemy Zarządzania” 2011, nr 2 (32), s. 51–62

Recenzowany artykuł wchodzi w skład drugiego numeru opublikowanego w 2011 roku czasopisma naukowego „Problemy Zarządzania”. Autorem tekstu jest Adam Dzikowski – doktor nauk ekonomicznych, adiunkt Instytutu Organizacji i Zarządzania Politechniki Wrocławskiej. W swoich pracach badawczych zajmuje się wpływem zmian społecznych, technologicznych i kulturowych na strukturę oraz strategię przedsiębiorstw. Interesuje się tematyką przemysłów kreatywnych, zarządzaniem procesami twórczymi, a ponadto bada estetykę, architekturę oraz antropologię organizacji. Z szerokim spektrum rozważań Dzikowskiego można zapoznać się w licznych publikacjach naukowych jego autorstwa, w tym również w podręczniku akademickim *Marketing dla inżynierów*, którego jest współautorem.

W artykule *Antropologia wizualna organizacji* autor podejmuje próbę charakterystyki dziedziny szczegółowo dookreślonej w tytule tekstu. Wskazuje na jej korzenie wywodzące się z szeroko rozumianej antropologii kultury oraz podaje możliwe obszary zastosowania. Badacz, mając na uwadze tendencję do wzrostu prymatu kultury wizualnej w życiu społecznym, reprezentuje pogląd mówiący o tym, iż antropologia wizualna organizacji ma za zadanie doskonalić i rozszerzać zakres tradycyjnych metod antropologicznych również o „pozawerbalne przejawy kultury organizacyjnej” (s. 51).

Wywodząca się z paradygmatu interpretatywno-symbolicznego, antropologia organizacji swoje zainteresowanie problematyką definicji oraz typologii kultury w zarządzaniu zawdzięcza antropologii kulturowej¹. Według Łukasza Sułkowskiego antropologia organizacji rozwinęła się głównie dzięki przedstawicielom konstruktywistycznej wersji antropologii kulturowej (C. Geertz, J. Clifford i G. Marcus), na których twórczość miał wpływ głęboki zwrot w dyskursie tejże, odnotowany w drugiej połowie XX wieku². Nurt antropologiczny w dziedzinie badań nad organizacją

¹ Ł. Sułkowski, *Kulturowe procesy zarządzania*, Warszawa 2012.

² Tamże.

wciąż cieszy się szerokim zainteresowaniem naukowców, co wpływa na rosnącą liczbę publikacji dotyczących tej tematyki. Spośród polskich badaczy zajmujących się tą problematyką szczególnie warto odnotować dorobek naukowy Moniki Kostery (por. Kostera 2008).

Wizualny aspekt antropologii organizacji staje się coraz bardziej popularną perspektywą badawczą, co Dzidowski słusznie argumentuje zapożyczonym od Jaya Ruby'ego stwierdzeniem, iż: „jej obecne rozumienie oznacza przede wszystkim badanie roli wizualności i metaforyki wizualnej w kulturze” (s. 52). W dobie rosnącej roli kultury wizualnej, wszechpanującego okulocentryzmu i rozpowszechnionych w komunikacji społecznej narzędzi kultury obrazkowej, próba koncentracji na pozawerbalnych przejawach kultury organizacyjnej wydaje się potrzebna i istotna również pod względem naukowym.

Dzidowski precyzuje rozumienie antropologii wizualnej z jednej strony jako analizę wizualnych elementów kultury, natomiast z drugiej – jako przekazywanie treści antropologicznych za pomocą wizualnych środków wyrazu. Autor, powołując się na Monikę Kostere i propagowane przez nią ujęcie antropologiczne, zakłada, że „techniki wizualne mogą stanowić wsparcie dla takich metod badań antropologicznych, jak obserwacja czy wywiad” (s. 52). Zachęca ponadto, by analizy aspektów wizualnych organizacji używać analogicznie do zwyczajowej analizy tekstów. Przyjęcie perspektywy estetycznej, według Dzidowskiego, jest w stanie rozwiązać problematykę tego, co należy uznać za wizualnie istotne aspekty funkcjonowania organizacji.

Autor, opierając się na uniwersalizmie ontologicznego ujęcia piękna, desygnuje wrażenia estetyczne, powstałe przy zetknięciu się z organizacją, jako relewantne wyznaczniki zachowań rynkowych tudzież pracowniczych. Definiuje najważniejsze dla współczesnego zarządzania problemy natury estetycznej. Następnie, zaznaczając, że to pojęcia niezwykle pojemne, próbuje zdefiniować wizualność oraz kulturę wizualną.

Jako najbardziej podstawowy poziom badań nad kulturą wizualną organizacji, autor przytacza analizę artefaktów, metafor i symboli w niej tworzonych lub występujących. W dalszej kolejności odnosi powyższe do: produktów, rozwiązań przestrzennych, wizerunku pracowników, prezencji środowiska pracy oraz formy przekazywania danych.

Dzidowski często posługuje się metodą obrazowej egzemplifikacji, przytaczając choćby przykład Bauhasu jako ilustrację zauważalnej filozofii działania w projektowanych produktach. Píše również o Apple jako firmie, która implementuje projektowanie przez pryzmat kategorii wizualnych, co odzwierciedla zarówno misję przedsiębiorstwa, jak i umacnia określony wizerunek. Przywołany przez badacza przypadek tak zwanej Szklanej Fabryki należącej do Volkswagena, ilustruje organizację produkcji skutecznie wykorzystywanej jako pozawerbalna demonstracja propagowanych przez firmę ideałów i zasad. O estetyce Dzidowski wspomina również w kontekście zarządzania personelem. Z myślą o kulturze organizacyjnej firmy bada zarówno aspekt ubioru jej pracowników, jak i środowisko pracy kreowane w celu odzwierciedlenia owej kultury. Na zasadzie kontrastu porównuje otwartość i innowacyjność Google czy Facebooka z zamkniętą, hierarchiczną kulturą organizacyjną, dostrzeganą na przykład w budynkach administracji publicznej. Dzidowski akcentuje

rolę formy na przykładzie konstrukcji raportów finansowych, które oprócz swej pierwotnej funkcji informacyjnej kształtują określony obraz organizacji w postrzeganiu odbiorcy.

Struktura recenzowanego artykułu jest przemyślana i klarowna. Tekst składa się z pięciu podrozdziałów zatytułowanych jako: *Wstęp*, *Estetyka organizacji*, *Wizualne aspekty badań antropologicznych nad organizacjami*, *Manifestacja kultury organizacji w jej strukturze*, *Wnioski*. Na końcu załączono literaturę przedmiotu, przybliżającą czytelnikowi źródła, z jakich autor korzystał w trakcie pracy nad tematem. Bibliografia to w większości publikacje anglojęzyczne, dzięki czemu stanowi ona użyteczne uzupełnienie dla odbiorcy zainteresowanego dalszym zgłębianiem problematyki antropologii wizualnej organizacji.

Artykuł zdecydowanie spełnia wymogi tekstu naukowego. Formalnie jest on bez zarzutu, jednak analizując jego treść, dochodzę do wniosku, iż nawet w tak krótkiej formie, jaką jest artykuł, wystarczyłoby miejsca na rozwinięcie któregoś z problematycznych zagadnień tak jasno zarysowanych we wnioskach. Zarówno problem przypadkowości zastanych w organizacji elementów wizualnych, jak i wątek postępującej estetyzacji rzeczywistości, odpowiednio poprowadzony, mógłby uczynić tekst bardziej pełnym i przez to skończonym, a z pewnością podwójnie interesującym. Co więcej, trudno mi zgodzić się z autorem, gdy przedstawia *Lean Management* jako przykład „poszukiwania elegancji we współczesnych strukturach organizacyjnych” (s. 58). Motywacją do stosowania w przedsiębiorstwie koncepcji zarządzania, o której tu mowa, jest zdecydowanie chęć wyeliminowania niepotrzebnych czynności z myślą o podniesieniu efektywności całego procesu produkcji. Wydaje się więc, że utożsamianie przez autora owej niechęci do marnotrawstwa z poszukiwaniem elegancji to rodzaj dosyć „służalczej” nadinterpretacji.

Interesującymi z punktu widzenia czytelnika są natomiast stawiane w tekście pytania – tuż po zilustrowaniu danej informacji odpowiednim przykładem, Dzidowski zwykł podsumowywać fragment artykułu przez zapytania pobudzające do rozpoczęcia dyskusji. Niestety, pozostawia je bez odpowiedzi, nie próbując nawet nakreślić własnej wizji bądź interpretacji sygnalizowanego problemu. Podczas lektury warto zwrócić uwagę również na zawartą pod koniec obserwację dotyczącą kształtowania wizerunku i środowiska pracy na poziomie wielu zmysłów jednocześnie. Inspiracja do poszukiwania bardziej szczegółowych informacji na temat multisensoryczności antropologii organizacji jest dla mnie dostatecznym powodem, by być wdzięczna autorowi za poszerzenie moich horyzontów i „zaostrenie apetytu” na dalsze, naukowe eksploracje.

Bibliografia

- Dzidowski A., *Antropologia wizualna organizacji*, „Problemy Zarządzania” 2011, nr 2 (32).
Kostera M., *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*, Warszawa 2008.
Ries E., *Metoda Lean Startup*, Gliwice 2012.
Sułkowski Ł., *Kulturowe procesy zarządzania*, Warszawa 2012.



Redaktor językowy

Lucyna Sadko

Korektor

Dorota Janeczko

Skład i łamanie

Hanna Wiechecka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, faks 12-663-23-83

Druk i oprawa: Drukarnia Alnus Sp. z o.o.