

**AGNIESZKA PASIEKA**  
INSTYTUT SŁAWISTYKI  
POLSKA AKADEMIA NAUK  
EMAIL: AGA.PASIEKA@GMAIL.COM

## „CZY ŁEMKOWIE CHODZĄ W DZINSACH?” WIELOKULTUROWOŚĆ W POLSCE JAKO KAPITAŁ I JAKO OBCIĄŻENIE

### Wstęp

Celem mojego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o zasadność użycia kategorii wielokulturowości do analizy współczesnego społeczeństwa polskiego. Przedstawiając materiał z badań terenowych w wieloetnicznej i wielokulturowej gminie na południu Polski, wskazuję, iż badanie różnorodności w naszym kraju musi uwzględniać fakt, iż różnorodność ta rozwijała i rozwija się w kontekście funkcjonowania jednej dominującej kultury. Stwierdzenie to jest równoznaczne z koniecznością przyjrzenia się mechanizmom, których rezultatem jest specyficzny kształt relacji między większością a mniejszościami w Polsce. Mam tu na myśli sytuację, w której etniczna i religijna różnorodność jest postrzegana jako coś pozytywnego, a nawet atrakcyjnego, o ile funkcjonuje ona w ściśle określonych (przez większość) ramach.

Prowadząc te rozważania, stawiam dwa podstawowe argumenty. Po pierwsze, podkreślam, iż pytanie o funkcjonowanie wielokulturowości w Polsce jako kapitału lub jako obciążenia musi być uzupełnione o pytanie „dla kogo” wielokulturowość miałyby być obciążeniem lub zyskiem? Argumentuję bowiem, iż dyskurs i polityka wielokulturowości mogą mieć bardzo odmienny wpływ na sytuację mniejszości i dominującej w społeczeństwie większości. Po drugie, twierdzę, iż użycie kategorii wielokulturowości w polskim dyskursie naukowym jest często nie tylko bezsadne, ale również po prostu szkodliwe. Przesłania bowiem realnie występujące zjawiska kulturowej dominacji i sprowadza uwagę badaczy do treści, które w określonych momentach czasowych i w określonych

realiach nie były dominujące, a nawet ważne. Co więcej, zamiast promować różnorodność, prowadzi do dalszej egzotyzyacji mniejszości i utrwalania wizji monokulturowego społeczeństwa.

Moją analizę rozpoczynam od przytoczenia epizodu z własnych badań terenowych. Epizod ten stanowi punkt wyjścia do dyskusji na temat promocji wielokulturowości jako mechanizmu utrwalania nierówności w polskim społeczeństwie. Podejmując ten temat, przyglądam się jego dwóm aspektom: kwestii stosowaniu kategorii wielokulturowości w narracjach historycznych oraz w etnologicznych i socjologicznych badaniach nad (wielokulturowym z definicji) pograniczem. Przedstawiam ponadto dyskusję nad samym pojęciem wielokulturowości, omawiając alternatywne wobec koncepcji wielokulturowości ujęcia problemu zróżnicowania społecznego.

Zanim przejdę do szczegółowej dyskusji, chciałabym podkreślić, iż nie jest moim celem sugerowanie, iż promocja wielokulturowości zawsze przybiera w Polsce podobną do przedstawionej poniżej formę. Pozytywne przykłady budowy lokalnych społeczności kulturowych, w tym pluralizacji lokalnej historii, były przedstawiane niejednokrotnie na łamach „Pogranicza” [zob. np. Poczykowski 2009]. Uważam jednak, że opisane wydarzenie – jedno z wielu tego typu przypadków, których byłam świadkiem podczas prowadzonych przeze mnie badań – w pełni odzwierciedla pewne dominujące w Polsce tendencje, na które wpływ mają edukacja, mass media, polityka historyczna państwa. Nie mam tu na myśli jedynie stosunku wobec mniejszości, ale także elitystyczną wizję historii i słabość historii społecznej w Polsce. Podobnie, nie jest moim celem przeciwstawianie eksploatującej etniczny krajobraz większości pokrzywdzonym mniejszościom. Zdaję sobie sprawę, iż mniejszości etniczne i religijne są współodpowiedzialne za kształtowanie określonego wizerunku swoich społeczności, także za sfkloryzowany obraz autentycznej kultury mniejszościowej. I w tym wypadku należy jednak podkreślić, że często nie jest to kwestia wyboru, ale jedyna możliwość zaistnienia w polskiej sferze publicznej.

### **Wielokulturowość w Uściu Gorlickim**

Jest zimny, jesienny wieczór. Wraz z pacjentami sanatorium w miejscowości uzdrowiskowej Wysowa Zdrój oczekuję na wykład dotyczący historii wielokulturowej gminy Uście Gorlickie. Gmina ta zamieszкана jest bowiem przez

dwie grupy etniczne: Łemków-Ukraińców<sup>1</sup> i Polaków, oraz przez przedstawicieli kilku wspólnot religijnych<sup>2</sup>). Prelegentką ma być pani Tekla - przewodniczka, która w ciągu dnia oprowadza wycieczki po najcenniejszych zakątkach gminy, a wieczorami często zapraszana jest do dokonania odczytu w miejscowych pensjonatach i sanatoriach. W miejscowości, która próbuje przyciągnąć dziś turystów, obiecując im doświadczenie „wielokulturowości” i „autentycznej łemkowskiej kultury”, spotkania takie stanowią dodatkową atrakcję. Wiedząc, iż prowadzę badania<sup>3</sup> na temat różnorodności religijnej i etnicznej, wielu mieszkańców wsi zachęcało mnie do spotkania z panią Teklą.<sup>4</sup> Podczas rozmowy telefonicznej pani przewodniczka zachęciła mnie do udziału w spotkaniu w sanatorium, obiecując, że znajdzie również później czas na osobistą rozmowę.

Pani Tekla okazuje się być bardzo żywiołową i pogodnie usposobioną osobą. Żartuje, rzuca zabawne komentarze, lubi być w centrum uwagi. Po wejściu do sali prosi zebranych, aby usiedli w kole, dzięki czemu spotkanie nabierze mniej formalnego charakteru. Zaprasza gości do zadawania pytań. Szybko przekonuję się, że większość zebranych zna już panią Teklę z wycieczek. Śmieją się i czują się bardzo swobodnie; podkreślają, jak bardzo podobają im się prowadzone przez nią wycieczki i oczekują z radością jej prezentacji.

Opowieść na temat dziejów Łemkowszczyzny rozpoczyna się od krótkiego przedstawienia wołoskiego osadnictwa i scharakteryzowania kontaktów różnych grup etnicznych na terenie Uścia. Główną uwagę prelegentki skupia jednak fakt, iż ziemie te należały w dobie średniowiecza do biskupów katolickich, którzy odegrali bardzo dużą rolę w rozwoju regionu. Po opisie biskupstwa następuje przeskok o kilka wieków naprzód, a mianowicie do okresu działań konfederacji barskiej, kiedy to na terenie okolicznych wsi stacjonowały wojska pod dowództwem Kazimierza Pułaskiego. Prelegentka opowiada szczegółowo o jego cudownym ocaleniu dzięki modlitwom przy obrazie Matki Boskiej Izbiańskiej, które zaowocowało kultem ikony i przekształceniem wsi Izby w miejsce pielgrzymek. Następnie narracja przenosi się do XIX wieku i dotyczy rozwoju Wysowej pod rządami polskich ziemian. Pani Tekla chwali ich za poświęcenie się

<sup>1</sup> Rozważania na temat tożsamości Łemków-Ukraińców wykraczają poza ramy tego artykułu. Moi rozmówcy prezentowali bardzo różnorodne stanowiska w tej kwestii. Uważali się za: Łemków, Ukraińców, Łemków i Ukraińców, Łemków i Rusinów (członków transnarodowej wspólnoty Rusinów Karpackich), Łemków i Polaków.

<sup>2</sup> Są to: rzymskokatolicy, grekokatolicy, prawosławni, zielonoświątkowcy, świadkowie Jehowy, adwentyści dnia siódmego, buddyści.

<sup>3</sup> W gminie tej prowadziłam roczne badania terenowe, które stały się podstawą pracy doktorskiej [Pasięka 2012] i były możliwe dzięki stypendium doktoranckiemu Instytutu Maksa Plancka w Halle oraz Fundacji Volkswagena.

<sup>4</sup> Wszystkie imiona w tekście zostały zmienione.

sprawom miejscowości oraz nowatorskie do niej podejście, którego dowodzą bardzo szybki rozwój i wzrost popularności Wysowej jako uzdrowiska w pierwszych dekadach XX wieku. Ostatni ważny punkt jej opowieści stanowią wydarzenia z czasów pierwszej wojny światowej, w szczególności zaś opis bitwy pod Gorlicami i pozostawionych po niej śladów w postaci rozsianych po wzgórzach Beskidu Niskiego cmentarzy. Wydarzenia następnego dwudziestolecia skondensowane zostają w kilku zdaniach i dotyczą w głównej mierze budowy sanatoriów po drugiej wojnie światowej.

Po wykładzie przychodzi czas na pytania z sali. Zebrani goście pytają przede wszystkim o obecność ważnych postaci historycznych w Wysowej; interesuje ich, czy wśród gości uzdrowiska był Józef Piłsudski lub cesarz Franciszek Józef. Na zakończenie jedna z pań pyta, jak czuje się pies pani Tekli (z komentarzy wynika, iż uczestnicy jej wycieczek bardzo go polubili) oraz czy pójdzie z nimi na następny spacer. Pani Tekla zaprzecza, wyjaśniając, iż celem następnej wycieczki jest łemkowska kaplica na Górze Jawor, miejsce pielgrzymek grekokatolików i prawosławnych. „Mimo że to prawosławna kaplica, trzeba ją uszanować”, odpowiada pani Tekla, tłumacząc, dlaczego nie zabiera na wycieczkę psa. Zapowiada też, że podczas jednego z następnych spacerów grupa pójdzie śladami Jego Świątobliwości Jana Pawła II.

Po spotkaniu przewodniczka znajduje czas na obiecaną prywatną chwilę rozmowy. Dowiaduję się, że mieszka w Wysowej od niedawna i że przeprowadziła się tu, aby podjąć pracę przewodnika. Opowiadam jej zwięźle o temacie mojej pracy, podkreślając, iż bardzo interesuje mnie kwestia interreligijnych i interetnicznych relacji. W odpowiedzi moja rozmówczyni stwierdza, że nie bardzo jest tu co badać, bo relacje są „z tego, co wie, dobre”. Uzasadniając swoją wypowiedź, stwierdza: „W gminie panuje prawdziwa tolerancja. Pozwalamy prawosławnym<sup>5</sup> pracować z nami”. Usłyszawszy tę wypowiedź, proszę ją o sugestię, z kim, jej zdaniem, warto byłoby porozmawiać na interesujący mnie temat. W tym przypadku pani Tekla zasypuje mnie informacjami. W pierwszej kolejności wymienia różnych przedstawicieli lokalnych instytucji, np. pracowników gminy i nadleśnictwa. Następnie gorąco zachęca mnie, bym odwiedziła „polską arystokratkę”, której rodzice mieszkali przed wojną w Wysowej i która sprowadziła się tu niedawno na stare lata. Wymienia też kilka osób, które są „co prawda proste, ale dużo powiedzą”. Na zakończenie dodaje, iż warto porozmawiać z przedstawicielami różnych wspólnot religijnych, w szczególności z buddystami oraz z prawosławnym księdzem i jego żoną. W każdym z tych przypadków podkreśla, iż „wprawdzie nie są oni katolikami”, ale warto z nimi

<sup>5</sup> Z kontekstu wypowiedzi wynikało, że chodziło jej o mniejszości w ogóle, a prawosławni stanowili tylko przykład.

porozmawiać, są wykształceni i inteligentni. Na tym kończy się nasze pierwsze spotkanie.

Parę tygodni później siedzę wraz z dwoma przyjaciółkami na ganku łemkowskiej chaty, której gospodarze prowadzą agroturystykę i oferują turystom przechodzącym szlakiem domowe ciasto. W pewnym momencie w chacie pojawia się pani Tekla ze swoją grupą. Śmiejąc się i gawędząc z gospodarzami, pokazuje przyjezdnym autentyczne wnętrze łemkowskiej chaty, zwraca uwagę na drewniane meble i ludowe wzory na ścianie. Gospodarz wtrąca nieśmiało, że ścienna dekoracja została wykonana rok wcześniej za pomocą zakupionego w Krakowie wałka, jego zdanie niknie jednak wśród głośniego wywodu przewodniczki, która opowiada przyjezdnym, jak to gospodarz lubi się z nią droczyć.

Przytoczona opowieść z badań terenowych w Uściu Gorlickim może sugerować, iż odpowiedzią na zadane przez autorów tomu pytanie: „Wielokulturowość – kapitał czy obciążenie?”, powinno brzmieć zdecydowanie: „kapitał”. W świetle tego, co zostało przedstawione powyżej, nie ulega wątpliwości, iż władze samorządowe, właściciele pensjonatów, a także przewodnicy mogą zdobyć dzięki wielokulturowości niezłe pieniądze. Wielokulturowość jest tym, co przyciągać ma zarówno turystów, jak i fundusze unijne. We wnioskach o granty i środki finansowe wielokulturowość określana jest jako potencjał regionu. W informacjach dla turystów stanowi ona obietnicę nowego doświadczenia, spotkania z autentyczną kulturą, krótko mówiąc czegoś zupełnie w Polsce wyjątkowego. Pytanie to pomija jednak jeden fundamentalny aspekt, a mianowicie kwestię: „dla kogo” wielokulturowość miałaby być obciążeniem lub zyskiem? A może nawet – kosztem kogo? Uświadomienie sobie, iż przyjrzenie się problemowi wielokulturowości oznacza wzięcie pod uwagę różnych perspektyw, czyni bardziej skomplikowane, a może nawet niemożliwe, udzielenie odpowiedzi na pytanie o płynące z wielokulturowości korzyści lub związane z nią trudności.

Posiadanie nawet elementarnej wiedzy na temat historii Łemkowszczyzny pozwala ocenić, iż cytowany powyżej wykład nie stanowi lekcji wielokulturowości, ale raczej lekcję polonocentryzmu. Każda narracja historyczna wiąże się z selekcją faktów. Jednak pominięcie milczeniem Akcji Wisła, jak i faktu, że do okresu drugiej wojny światowej region ten był zamieszkały prawie całkowicie przez ludność rusińską, uznać należy po prostu za przekłamanie. Obraz, jaki otrzymują słuchacze pani Tekli, to wizja krainy zamieszkałej przez szlacheckich polskich ziemian i duchownych, sercem i ciałem oddanych lokalnej rzeczywistości. W krainie tej w jakiś nieokreślony sposób znaleźli się różnorodni „inni”, których obecność tolerancyjni Polacy respektują i którym pozwalają pracować. Portret Polaków, nawet postaci tak kontrowersyjnych, jak Kazimierz

Pułaski<sup>6</sup>, jest jednoznacznie pozytywny. „Inni” są natomiast charakteryzowani nie poprzez swoje dokonania czy przyniosy, ale jako właściciele drewnianych chat, budowniczy kapliczek z odmiennymi od katolickich krzyżami, innymi słowy: przedstawiciele lokalnego folkloru. Znamienne jest, iż „inni” przypisani zostają do sfery przeszłości i ukazywani jako ludzie, dla których czas zatrzymał się w miejscu. Zabieg taki nie tylko umożliwia przedstawienie ich jako folklorystycznej atrakcji oraz ukazanie ich pozycji jako marginalnej, ale też ułatwia pominięcie istotnych dzisiaj kwestii – takich jak konflikty wokół wprowadzania podwójnego nazewnictwa oraz zwrotu lasów przedwojennym właścicielom. Co jednak najważniejsze, „inni” są z założenia gorsi poprzez fakt niebycia Polakami i katolikami. Jak podkreśla pani Tekla, warto z nimi porozmawiać mimo że należą do innej wspólnoty etnicznej/religijnej. Można więc dodać, że tego typu wizja wielokulturowości, służy czemuś więcej niż tylko regionalnej promocji. W bardziej lub mniej świadomy sposób stanowi ona mechanizm utrwalania etnicznych/religijnych hierarchii oraz reprodukcji określonej wizji historii. Tym właśnie kwestiom chciałabym się przyjrzeć w dalszej części mojego artykułu, rozpoczynając od wyjaśnienia pewnych kwestii definicyjnych.

### **Jak rozumieć wielokulturowość (społeczeństwa polskiego)?**

Stwierdzeniem, co do którego zgadza się większość badaczy, jest fakt, iż wielokulturowość jest pojęciem bardzo niejednoznacznym. Po pierwsze odnosi się ono do opisu różnego rodzaju zjawisk. Używane jest ono do określenia zjawiska demograficznego, jakim jest zróżnicowanie kulturowe danej społeczności. Może ono jednak implikować nie tylko wielość i różnorodność, ale i charakter stosunków społecznych pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. Idąc jeszcze o krok dalej, należy zauważyć, iż wielokulturowość może odnosić się do określenia ruchów społecznych i programów politycznych, których celem jest dowartościowanie i promocja kultur mniejszościowych i równe traktowanie obywateli bez względu na kulturowe różnice. W potocznym użyciu kategoria wielokulturowości odnosi się często do wszystkich tych wymiarów naraz. Jest to bardzo dobrze widoczne we wspomnianych powyżej strategiach promocyjnych miast i regionów, w których określenia wielokulturowy i wielokulturo-

<sup>6</sup> Zdaniem lokalnych historyków [np. Barna, Kwoka 2000] wojska Kazimierza Pułaskiego prześladowały miejscową ludność jako innowierców. Z tego powodu, w ostatnich latach łemkowski mieszkańcy protestowali przeciwko erekcji pomnika Pułaskiego w parku w miejscowości uzdrowskiej Wysowa.

wość stają się dziś synonimami wyrażen tak odmiennych, jak różnorodność, pokojowe współżycie, tolerancja czy polityka gminy.

Nie oznacza to, iż ów pojęciowy nieład nie jest obecny również w obrębie nauk społecznych. O tym, jak istotna jest rzetelna operacjonalizacja pojęcia wielokulturowość i wyróżnienie różnych poziomów jego funkcjonowania, przekonują w niedawno opublikowanym artykule [Makaro, Dolińska 2012]. Autorki nie tylko wyróżniają cztery różne poziomy analizy - poziom „realnego zróżnicowania” (mierzalne zjawisko demograficzne), poziom świadomościowy (doświadczana w codziennym życiu świadomość obecności Innych), poziom polityczny (multikulturalizm albo wielokulturowość polityczna) oraz poziom marketingowy (marketingowe wykorzystanie wielokulturowości) – ale i dowodzą, iż studiowanie każdego z tych poziomów oznacza przyjęcie innej optyki badawczej, doboru źródeł danych, metod i technik analizy. Nadmienmy, iż te różnorodne perspektywy wiążą się również z użyciem różnego języka opisu społecznego zróżnicowania. Za najistotniejszą uważam tutaj analizę poziomu świadomościowego, a mianowicie tego, jak codzienne doświadczenie różnorodności wyrażane jest przez samych badanych i co mówi nam to na temat wielokulturowości.

Niektórzy autorzy postulują, by to kategoria wielokulturowości zarezerwowana była dla definiowania i badania tego właśnie wymiaru. Andrzej Sadowski podkreśla, iż „wielokulturowość nie służy do oznaczenia li tylko zjawiska (faktu) współwystępowania w określonym społeczeństwie dwóch lub więcej zbiorowości (grup) wyposażonych w autonomiczne lub odrębne kultury. Wówczas mamy do czynienia, co najwyżej, ze zróżnicowaniem kulturowym” [2011: 19]. Sama wielokulturowość ma natomiast służyć określeniu systemu relacji społecznych, bazujących na długookresowych i trwałych kontaktach międzykulturowych i integracji w obrębie jednego społeczeństwa różnych grup kulturowych, które wspólnie tworzą „jakościowo nową, kulturowo zróżnicowaną całość” [ibidem]. Rozgraniczenie to jest tym ważniejsze, iż, jak dowodzę poniżej, to właśnie „zróżnicowanie kulturowe” (poziom „realnego zróżnicowania”) jest często błędnie utożsamiane z wielokulturowością (poziomem świadomościowym).

Po drugie, pojęcie wielokulturowości funkcjonowało i funkcjonuje w różny sposób w odmiennych kontekstach społeczno-politycznych. W tym wypadku należałoby zwrócić uwagę nie tyle na niejednoznaczność pojęcia, ale na fakt, iż próby jego transplantacji nie zawsze okazują się owocne i prowadzą do wielu nieporozumień [zob. Buchowski 2008]. Zazwyczaj wskazuje się tutaj, iż specyfika kanadyjskiego i amerykańskiego kontekstu (szerzej zaś: krajów imigranckich), w jakich zrodziła się doktryna multikulturalizmu, czyni bardzo trudną

jej aplikację w innych kontekstach społeczno-politycznych. Twierdzenie to jest bez wątplenia zasadne, nie powinno jednak oznaczać, iż idea multikulturalizmu nie ma w Europie Środkowo-Wschodniej racji bytu, ale wymaga przeformułowania i uwzględnienia odmiennych doświadczeń historycznych.

Biorąc pod uwagę specyfikę krajów postkomunistycznych, badacze wielokulturowości w Polsce postulują, by kategorię tą ujmować jak najszerszej czyli brać pod uwagę zarówno istniejące już, jak i powstające tożsamości kulturowe, związane „nie tylko z narodowością i etnicznością, ale również z religią, regionem, stosunkiem do historii, statusem osoby niepełnosprawnej, orientacją seksualną itp.” [Kempny i in. 1997: 8]. Choć szerokie ujęcie zagadnienia wielokulturowości wydaje się w polskim kontekście zasadnym postulatem, nie trudno zauważyć, iż tego typu rozumienie wielokulturowości nie tylko może przynieść odmienne do zamierzonych skutków, ale po prostu traci sens. Trudno o wskazanie współczesnego społeczeństwa, w których nie funkcjonowałaby mniejszość w postaci ludzi mających odmienny „stosunek do historii”. Co jeszcze istotniejsze, określanie tego typu grup społecznych jako mniejszości nie prowadzi do pluralizacji sfery publicznej, ale do podkreślenia, co jest obowiązującą normą, co zaś uznawane jest za odstępstwo od dominującego modelu. Innymi słowy, tego typu ujęciu grozi reifikacją stosunków społecznych; pewnym grupom/doktrynom zostaje trwale przypisany status mniejszości i są one akceptowane tylko i wyłącznie jako mniejszościowa kultura, nie zaś jako posiadający równe prawa partnerzy dialogu. I wreszcie, warto zadać pytanie, czy tego typu ujęcie bierze pod uwagę perspektywę samych „mniejszości”? Czy, na przykład, uznanie osób niepełnosprawnych jako przedstawicieli innej kultury jest tym, co pomaga im w codziennym życiu lub podniesieniu społecznego statutu?

W świetle przedstawionych powyżej refleksji, można zauważyć, iż podstawowym problemem w debacie nad wielokulturowością w Polsce jest sam sposób przedstawiania rzeczywistości społecznej jako zbioru różnych kultur. Wielokulturowość rozwija się bowiem w sytuacji dominacji bardzo silnie ugruntowanej wizji kultury narodowej, której podstawą jest – wyrażany na wiele sposobów – związek między polskością a katolicyścią. Zamiast osłabiać lub przynajmniej czynić ów związek problematycznym, dowodząc różnorodności polskiej rzeczywistości (kiedyś i dziś), dyskurs wielokulturowości umacnia go; polscy „inni” są bowiem przedstawicielami odmiennej, nie zaś polskiej, kultury, nawet jeśli owi inni współtworzyli ją przez wieki. Odnosząc się do wcześniejszego przykładu dotyczącego stosunku do historii jako wyznacznika statusu mniejszości kulturowej, warto podkreślić, iż w ostatnich debatach politycznych również ludzie głoszący odmienną (np. krytyczną) wizję historii



definiowani byli jako „nieprawdziwi Polacy”. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją, w której, jak trafnie zauważa Wojciech Burszta [1997: 27], kulturowe tożsamości stają się raczej „więzieniem” niż narzędziem społecznej mobilności, a samo społeczeństwo przypomina nie tyle wchodzące ze sobą w interakcje i dialog społeczności kulturowe, ale zbiór 'odrębnych monad'. Dodajmy, iż dominujący status jednej z tych monad wydaje się niepodważalny i uznawany za oczywistość.

Podsumowując, niejednoznaczność i kontekstowość pojęcia wielokulturowość oznacza, z jednej strony, konieczność przyjrzenia się oddolnym konstrukcjom i konceptualizacjom różnorodności, z drugiej zaś, funkcjonowanie i zasadność pojęcia w sytuacji dominującej kultury. Kwestiom tym poświęcam dalszą część artykułu, analizując narracje na temat wielokulturowości w pracach historycznych i etnograficznych.

### Wielokulturowość i historia

Jednym z kluczowych problemów, związanych z popularnym dziś dyskursem wielokulturowości, jest, moim zdaniem, używanie tej kategorii w odniesieniu do rzeczywistości historycznej. Cytowani wcześniej autorzy mówią na przykład o doświadczeniu wielokulturowości, które „nie jest przed nami, ale za nami i stanowi trwałą, ujawniającą się dzisiaj, element zbiorowej świadomości” [Kempny i in. 1997: 9]. „Wielokulturowość” jawi się więc jako „doświadczenie kulturowe Polaków”, element ich historii [ibidem]. Jak dowodzę poniżej, tego typu wizja historii obecna jest nie tylko w dyskursie naukowym. Jej źródła należy bez wątpienia upatrywać w narracji na temat tolerancyjnej, zróżnicowanej etnicznie i religijnie Rzeczypospolitej, która to narracja zajmuje prominentne miejsce w polskim dyskursie historycznym. Zjawisko to dotyczy w głównej mierze dwóch okresów historycznych: Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz międzywojennej Polski.

Jest faktem, iż Rzeczpospolita Obojga Narodów stanowiła jeden z najbardziej różnorodnych organizmów państwowych, tak jak i jest faktem, iż szereg zapisów prawnych dla nie-katolików, których ukoronowaniem była konfederacja warszawska (1573), stanowił wyjątkowe jak na ówczesne czasy dokonanie, wyraz politycznej i społecznej dojrzałości. Niemniej jednak, mówienie o wielokulturowości dawnej Rzeczypospolitej jest, w moim odczuciu, nie tylko błędem, ale i przeszkodą w zrozumieniu procesów historycznych, przede wszystkim zaś dynamiki paralelnego procesu, jakim było malające zróżnicowanie

wanie religijno-etniczne kraju i ograniczanie praw innowierców przy równoczesnym wzroście roli wyznania rzymskokatolickiego, kościelnych instytucji i uniformizacji kultury (reprezentowanej przez dwór i szlachtę). Choć Rzeczpospolita pozostała krajem bez stosów, ruchy kontrreformacyjne skutecznie dążyły do postawienia znaku równości między wyznawaną konfesją a językiem [Tazbir 2000: 41]. Ponadto, nacisk na znaczenie wielkiej karty polskiej tolerancji przysłał fakt, iż kwestia zapisanych w niej praw pozostawiała wiele do życzenia, a w okresie przedrozbiorowym wiele z nich zostało zawieszonych lub ograniczonych.

Pomijam tutaj fakt, iż w realiach Rzeczypospolitej szlacheckiej jakiegokolwiek prawa przysługiwały bardzo wąskiej grupie ludności (co również wskazuje na bezsadane użycie kategorii wielokulturowości; mówiąc o różnicach „kulturowych” w tamtym okresie, należałoby może raczej uwypuklić różnice pomiędzy szlachtą, mieszczanami i warstwą chłopską, a nie te pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań). Warto jednak zwrócić uwagę, iż nawet w obrębie 'narodu szlacheckiego' istniała ściśle określona hierarchia, której logikę bardzo trafnie oddaje Antonina Kłosowska [1996]. Badaczka podkreśla, iż choć Rzeczpospolita szlachecka stanowi oryginalny przykład kulturowego poliformizmu, podstawą tego systemu była subordynacja innych nie tylko polskiemu państwu, ale i dominującej polskiej kulturze, oraz zhierarchizowany układ etnicznych i narodowych tożsamości. Innymi słowy, mówienie o dawnym zróżnicowaniu polskich terytoriów jest niejednokrotnie błędnie utożsamiane z równością poszczególnych grup.

Podobnie rzecz ma się z okresem II Rzeczypospolitej, której dzieje stały się w ostatnich dwóch dekadach tematem prac historycznych, powieści, wspomnień, filmów, wystaw. Zjawisko to znajduje pewne wytłumaczenie w przemianach politycznych 1989 roku, które wiązały się nie tylko z podjęciem prac na wiele zagadnień stanowiących w okresie PRL-u temat „tabu”, ale i podkreślaniem łączności między tradycjami II i III Rzeczypospolitej. Drugi z wymienionych procesów wydaje się mieć zasadniczy wpływ na fakt, iż komunistyczna wizja przedwojennej 'burżuazyjnej' Polski została zastąpiona innym daleko odbiegającym od rzeczywistości obrazem – wizją przedwojennej idylli. Jak słusznie zauważa Marcin Wojciechowski, „[m]it II RP jako niepodległego państwa, w którym nikt nie dyktował Polakom, jak trzeba żyć, orzeł nosił koronę, cukier kosztował złotówkę, a ułani jeździli na pięknych kasztankach, był odtrutką na szarą rzeczywistość PRL. Problem w tym, że zasłonił ciemne strony przedwojennej rzeczywistości” [2010]. Te pomijane milczeniem „czarne” strony to nie tylko problem zacofania i społecznych nierówności, ale i kwestia stopniowego ograniczania praw, przymusowej asymilacji i prześladowań mniejszości. Domi-

nującym obrazem jest natomiast portret kresowego – oczywiście wielokulturowego – miasteczka, w które wspólnie zamieszkiwali Polacy, Ukraińcy, Żydzi.

Chciałabym podkreślić, iż nie chodzi tu o negowanie dziedzictwa międzywojennej Polski, ale ukazanie jego złożoności i zadanie pytań o charakter międzyetnicznych i międzyreligijnych relacji. Czy rzeczywiście mówić można o „wspólnym” zamieszkiwaniu kresowych miejscowości? Czy nie właściwszym, w niektórych przynajmniej kontekstach, byłoby raczej mówienie o mieszkaniu „obok siebie”? I czy kluczową kwestią tam, gdzie miały miejsce zażyłe międzyetniczne i międzyreligijne relacje, nie było raczej wspólne pochodzenie klasowe i status (innymi słowy, czy nie były to raczej relacje ponadetniczne lub ponadreligijne)? Do takich wniosków skłania lektura wielu prac z dziedziny antropologii historycznej [zob. np., Redlich 2008]. Trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie, jest jednak godnym podkreślenia, iż idylliczne wizje międzykulturowego współżycia pojawiają się znacznie częściej w pracach pisanych z perspektywy dominującej większości – z perspektywy kresowej właśnie.

Co więcej, panująca dziś moda na „wielokulturowość” oraz próba użycia tego terminu do opisu przedwojennej (lub jeszcze wcześniejszej) rzeczywistości prowadzi do sytuacji, w której mianem „wielokulturowych” zostają określone miejscowości i regiony, w których w owym okresie były w zasadzie jednorodne. Regionem takim jest właśnie region Łemkowszczyzny, który do drugiej wojny światowej zamieszkiwany był w zasadzie wyłącznie przez ludność rusińską, i – jak sami podkreślają to pamiętający ten okres mieszkańcy – kilku żyjących wraz z nim Polaków uczęszczało do cerkwi i posługiwało się lokalnym językiem. Nie przeszkadza to jednak określaniu tych ziem jako wielokulturowych [zob. np., Orłowska 2011].

Zarysowany powyżej obraz wielokulturowej przeszłości Polski nie jest jedyną narracją historyczną, jaka obecna jest w dzisiejszym dyskursie naukowym. Ostatnie lata zaowocowały wieloma debatami dotyczącymi nie tylko samej interpretacji historycznych wydarzeń, ale i historycznej metodologii, która nie pozostaje bez wpływu na samą interpretację. Ta różnorodność stanowisk nie znajduje jednak, moim zdaniem, przełożenia ani w edukacji, ani też w wytworach kulturowych, które stanowią główne media kulturowej reprodukcji. Obserwację tę mogą potwierdzić systematyczne badania nad szkolnymi podręcznikami do historii i wychowania obywatelskiego. Analizując sposób przedstawienia relacji interetnicznych i interreligijnych w książkach, autorzy badań obserwują, m.in., tendencję do przedstawiania mniejszości jako gości lub jako 'innych', nie zaś jako współobywateli; podkreślenia szczególnego związku między polskością a katolicyzmem; a także przeciwstawiania naturalnego, „żywego” narodu „sztucznemu” społeczeństwu [zob. Chmielewska, b.d.w.; Górny, b.d.w.].

Podobne zjawisko zaobserwować można w przypadku filmów telewizyjnych, seriali i kinowych superprodukcji. Większość z nich znakomicie wpisuje się w sienkiewiczowską tradycję krzepienia polskich serc. Co więcej, nawet adresowane do mniejszości i/lub poświęcone problematyce mniejszości programy trudno byłoby uznać za krok w stronę pluralizacji medialnego dyskursu. Podając tego typu programy krytycznej analizie, Alicja Zawistowska [1997: 96] dowodzi asymilacyjnej funkcji polskiej telewizji. Jej zdaniem, obraz mniejszości kształtowany jest tak, aby nie podważał kulturowej dominacji większości, w rezultacie więc ograniczony jest zazwyczaj do folkloru [ibidem: 97].

Nietrudno o dostrzeżenie paraleli między mainstreamowym dyskursem a streszczonym na początku artykułu wykładem pani Tekli. Pytanie, które należy więc zadać w następnej kolejności, dotyczy wpływu tego typu dyskursu na mniejszości.

### Wielokulturowość i pogranicze

Badania na pograniczach mają w polskiej antropologii i socjologii bardzo długą tradycję. Zaowocowały one zarówno bogatymi opisami, jak i oryginalnymi koncepcjami teoretycznymi. Wymienienie ich tutaj byłoby w tym miejscu niemożliwe, chciałabym więc zwrócić uwagę na dwie – najisotniejsze z punktu widzenia mojego artykułu – kwestie. Po pierwsze, wielu badaczy podkreśla dynamikę tożsamości na pograniczu, która manifestuje się, m.in.: w dwujęzyczności i dwugłosji; splocie tożsamości etnicznych i religijnych a także używaniu kategorii „etnicznych” w miejscu religijnych i vice versa; relacji między kategoriami etnicznymi a strukturą klasowo-społeczną; i wreszcie wzajemnym wpływom pomiędzy różnymi społecznościami i tradycjami [np. Engelking 1996; Straczuk 2006; Babiński 1997; Zowczak 2003]. Obserwacje tych badaczy dowodzą, moim zdaniem, problematyczności użycia kategorii „wielokulturowości” w badaniach nad pograniczem. Używana do opisu wszelkiego rodzaju pogranicz, kategoria ta przysłania bowiem istotne różnice między nimi. Na przykład, niektóre pogranicza uznać można właściwie za „monokulturowe”, ponieważ żyjące na tym obszarze grupy etniczne/religijne wytworzyły w okresie wspólnej koegzystencji wspólną, lokalną kulturę. Na jednych pograniczach należałoby podkreślić prymat różnic językowych, na innych wyznania, na innych znów nie traci na znaczeniu organizująca rzeczywistość dystynkcja między „panem” a „muzykiem” [por. Engelking 2012].

Zasadniczo jednak, badane przez etnografów i socjologów pogranicza są przede wszystkim wieloreligijne i/lub wieloetniczne. To, czy uznamy je również za wielokulturowe zależy oczywiście od przyjętej definicji wielokulturowości, a także samej „kultury”. Wspominałam powyżej, iż pojęcie wielokulturowości traktowane jest zarówno jako kategoria opisowa struktury społecznej (nacisk na wielość), jak i jako kategoria wartościująca i zarazem postulat (nacisk na akceptację wielości i równość). W rezultacie jednak rzadko dochodzi do sytuacji, w której pierwsze ze znaczeń nie implikowałoby drugiego (drugie bez pierwszego nie miałoby oczywiście w ogóle sensu); mówiąc o wielokulturowym społeczeństwie, implikuje się pokojowe współzycie i rozkwit różnych kultur. Cytowany powyżej Andrzej Sadowski, kładąc nacisk na konieczność różnicowania między różnicowaniem a wielokulturowością, podkreśla, iż w przypadku wielokulturowości mamy do czynienia z „kresem nadrzędnej pozycji zbiorowości, której kultura, z racji zorganizowania w państwo, uzyskała status kultury dominującej” [2011: 19]. Warto więc zapytać: czy z takim typem wielokulturowości mamy do czynienia na pograniczach?

Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi może wydawać się trudne, ponieważ, jak argumentowałam powyżej, dyskusja na temat wielokulturowości nie powinna przysłańcać idiosynkratyczności poszczególnych terenów badawczych. Pogranicza, na których różne społeczności zamieszkiwały od kilku wieków, wypracowując w toku koegzystencji normy społecznego współzycia, będą różnić się zasadniczo od tych, które powstały w rezultacie przesiedleń ludności po drugiej wojnie światowej lub w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Przykładem pierwszego pogranicza może być pogranicze polsko-litewsko-białoruskie, przykładem drugiego – badany przeze mnie obszar Łemkowski, trzeciego zaś – podlegające wielu intensywnym zmianom pogranicze polsko-niemieckie.<sup>7</sup> Identyfikacja tych różnic może więc sugerować, iż w pewnych przypadkach bardziej prawdopodobne wydaje się równouprawnienie zamieszkałych dane terytorium wspólnot kulturowych, jak i brak jednej, dominującej kultury.

Tego typu interpretacja jest jednak możliwa tylko i wyłącznie wtedy, gdy postrzegamy pogranicze jako odrębną rzeczywistość, na którą nie ma znaczącego wpływu aktualna polityka państwa czy dyskurs medialny. Tymczasem, analiza rzeczywistości pogranicza bez uwzględnienia wpływu tego typu instytucji nie tylko nie pozwala w pełni zrozumieć dynamiki międzygrupowych relacji, ale też grozi przedstawieniem tej rzeczywistości jako funkcjonującej niejako „poza historią”. Bez względu na fakt, iż i w tym wypadku należy wskazać różnice po-

<sup>7</sup> Mam tu na myśli, m.in., możliwe od niedawna osiedlanie się Polaków po niemieckiej stronie granicy.

między różnymi pograniczami i stopniem ich uczestnictwa w różnego rodzaju ponadlokalnych relacjach, uwzględnienie szerszego kontekstu jest koniecznym dla uzyskania rzetelnego obrazu zachodzących dzisiaj przemian i funkcjonowania zróżnicowanych kulturowo wspólnot. Krótko mówiąc, badanie relacji interetnicznych czy interreligijnych na poziomie mikro nie może lekceważyć poziomu makro: szeroko pojętych relacji władzy, lokalnych i ponadlokalnych hierarchii, aktualnego kontekstu społeczno-politycznego.

Odnosząc te refleksje do cytowanej powyżej definicji wielokulturowości należałoby więc stwierdzić, że albo nie można dziś mówić o wielokulturowości w Polsce, albo idea ta wymaga (kolejnego?) przededefiniowania w polskim kontekście. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż we współczesnej Polsce trudno mówić o kresie dominacji jednej kultury i reprezentującej ją zbiorowości. Dominacja ta utwierdzana jest w wielu różnych sferach – polityki, edukacji, kultury, nauki, mass mediów – i obecna nie tylko w „centrum”, ale i na „peryferiach”. Warto jednak wskazać jeszcze jedną drogę: być może ów specyficzny polski kontekst powinien zachęcić nas nie tyle do redefinicji pojęcia wielokulturowości, ale do poszukiwania w polskiej tradycji badawczej kategorii, które lepiej odzwierciedlają złożoność zjawiska różnorodności, oraz do budowania na bogatym materiale empirycznym, dokumentującym wiele kwestii związanych ze splotem narodowych i religijnych tożsamości czy historycznie ugruntowanych społecznych hierarchii. Do tej kwestii odnoszę się w ostatniej części artykułu.

## Konkluzje

Podczas jednego ze spotkań z grupą grekokatolickiej i prawosławnej młodzieży opowiadałam im o wykładzie pani Tekli, dociekając, dlaczego to jej wycieczki są głównym elementem turystycznej oferty gminy. Moi młodzi rozmówcy skwitowali opowieść śmiechem. Michał stwierdził, że opowieść wcale go nie dziwi, bo z tego typu promocją lokalnej „kultury” ma do czynienia na co dzień. Jako syn prawosławnego księdza, ma za zadanie udostępniać turystom jedną z zabytkowych cerkwi. Chcąc zilustrować, jak tego typu zwiedzanie cerkwi wygląda, opowiedział nam o jednej z ostatnich wycieczek: „Siedziałem cicho w ostatniej ławce, mimo że przewodnik nie wiedział, co to <carskie wrota>. Ale gdy na pytanie, czy prawosławni wierzą w Matkę Bożą, przewodnik odpowiedział przecząco, musiałem zainterweniować...”.

Drużga z obecnych osób, Ala, była bardziej radykalna w ocenie sytuacji. Skwitowała obie historie jednym zdaniem: „Zawsze powtarzam, że jakby do czego

doszło, to będziemy tu mieć drugą Akcję Wisła”. Trzecia rozmówczyni, Sara, postanowiła natomiast opowiedzieć nam o „panu” Tekli. Sara studiuje geografię w jednym z dużych polskich miast i dobrze wie, jak silnie zakorzeniona w polskim myśleniu jest wizja mniejszości nie tylko jako „obcych”, ale wręcz jako egzotycznych, odmiennych ludzi. Streściła nam krótko cykl wykładów z geografii społecznej, podczas których wiele dowiedziała się o własnej „kulturze” i żyjących „za górami, za lasami” Łemkach. Przypuszcza, iż profesorowi pewnie zrobiliby się głupio, gdyby wstała i zaprotestowała przeciwko opowiadanym przez niego historiom, ale przyznaje, że nigdy nie miała odwagi podjąć tego kroku. Zamiast tego, czasem przyjdzie jej odpowiedzieć na pytanie kolegów: „Czy Łemkowie chodzą w dzinsach”?

„Ku pokrzepieniu serc”, można oczywiście przyjąć, że panie i panowie Tekla to odosobnione przypadki. Taki sposób myślenia wpisuje się w popularną w Polsce narrację historyczną, w której akty nietolerancji, pogromy, prześladowania klasyfikowane są jako „wyjątki”, i, jako takie, niewarte są analizy. Nie chodzi tu jednak o statystyki, ale o przyjrzenie się mechanizmom, których rezultatem jest specyficzny kształt relacji między większością a mniejszościami w Polsce. Jak argumentowałam powyżej, obserwujemy dziś w Polsce sytuację, w której etniczna i religijna różnorodność jest postrzegana jako coś pozytywnego, a nawet atrakcyjnego, o ile funkcjonuje ona w ściśle określonych (przez większość) ramach. Dowodem tej sytuacji jest opisywana powyżej „fokloryzacja” mniejszości, która równoznaczna jest z umacnianiem hierarchii i pogłębianiem społecznego dystansu oraz „inności” mniejszości. Zjawisko to nie jest niczym nowym; „zupełnie” obcych - a nie zaś na „współ zasymilowanych” czy „trochę naszych” - łatwiej było zaakceptować w I Rzeczypospolitej [Tazbir 2000], w II Rzeczypospolitej [Kula 2012], łatwiej jest i w III [Bilewicz, Kofta 2012].

Dowodziłam ponadto, iż tego typu relacje mają nie tylko niewiele wspólnego z wielokulturowością rozumianą jako określony model relacji społecznych w zróżnicowanym społeczeństwie, ale też że dyskurs wielokulturowości może utrudniać społeczny dialog i integrację. Festiwale muzyki etnicznej, pokazy kulinarne, wystawy sztuki ludowej odgrywają ważną rolę w procesie pluralizacji polskiej sfery publicznej. Równocześnie jednak prowadzą one do sytuacji, w której debata nad pluralizmem sprowadza się do tego typu wydarzeń właśnie, pozostawiając na boku kwestię społeczno-politycznej reprezentacji mniejszości, realizacji gwarantowanych prawnie zapisów, ich miejsca w polskim społeczeństwie *poza* sferą kultury. Ponadto, wizja rzeczywistości społecznej jako zbioru różnych kultur nie prowadzi do bardziej inkluzywnego ujęcia polskiej kultury i wyjścia poza ramy polskości-katolickości.

Najbardziej problematyczny, w moim odczuciu, jest jednak fakt, iż dyskurs wielokulturowości przedstawia wizję rzeczywistości społecznej jako dialogu pomiędzy przedstawicielami różnych kultur, tak jakby to one były głównymi zmiennymi zapośredniczającymi ludzkie relacje. Ludzie wchodzą w relacje jako sąsiedzi, koledzy z pracy lub uczniowie jednej klasy, i tego typu interakcje oznaczają raczej odkrywanie tego, co wspólne, nie zaś afirmowanie tego, co dzieli. Nie oznacza to, że w tego typu relacjach nie odgrywa żadnej roli pochodzenie etniczne czy wyznanie; w zależności od kontekstu, mogą one mieć mniejsze lub większe znaczenie, tak jak i mniejsze lub większe znaczenie mogą mieć status społeczny, wykształcenie czy wyznawane poglądy. Bez wątplenia jednak nie ma w nich miejsca na zreifikowaną, substancjalną i ahistoryczną wizję „kulturowego” wyposażenia jednostki. Co więcej, tego typu interakcje kwestionują zasadność mapy kulturowych podziałów, dowodząc szerokiej gamy ponadetnicznych, międzyetnicznych i religijnych zjawisk.

Tego typu zjawiska zostały udokumentowane przez wielu badaczy rzeczywistości pogranicza i to na ich pracach warto budować, podejmując wysiłek zrozumienia problematyki zróżnicowania w Polsce. Uważam, że wypracowane przez antropologów i socjologów pogranicza narzędzia badania różnorodności mogą mieć większą wartość poznawczą i eskplanacyjną niż kategoria wielokulturowości. Warunkiem ich skuteczności jest jednak badanie pogranicza w szeroko pojętym społeczno-politycznym kontekście i uwzględnienie gamy różnorodnych czynników, które oddziałują na i współtworzą rzeczywistość pogranicza. Tylko takie podejście pozwoli dowieść, iż obserwacje zgromadzone w badaniach nad wieloetnicznymi i wieloreligijnymi społecznościami nie ograniczają się jedynie do pewnego wymiaru „mikro”, ale mogą być bardzo pomocne w analizie różnego rodzaju społecznych interakcji.

## Bibliografia

- Babiński G. [1997] *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków
- Barna A., Kwoka A. [2000] *Izby i Bieliczna – dawniej i teraz*, Legnica
- Bilewicz M., Kofta M. [2012], *Wobec obcych. Zagrożenia psychologiczne a stosunki międzygrupowe*, Warszawa
- Buchowski M. [2008] *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, [w:] H. Mamzer (red.), *Czy kłeska wielokulturowości*, Poznań
- Burszta W. [1997] *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] M. Kempny, A. Łapciak i S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa



- Engelking A. [1996] *Nacje to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 40(1)
- Engelking A. [2012] *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX I XXI wieku*, Toruń
- Górny M. [b.d.w.] *Sprawozdanie z badania gimnazjalnych podręczników do historii*
- Kempny M., Łapciak A., Łodziński S. [1997] *Wprowadzenie. Społeczeństwo polskie na progu wielokulturowości*, [w:] M. Kempny, A. Łapciak i S. Łodziński (red.) *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa
- Kłoskowska A. [1996] *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- Kula M. [2012], *Kto jest prawdziwy?*, „Polityka” nr 46
- Makaro J., Dolińska K. [2012] *Wielokulturowość Europy środkowo-wschodniej. Kilka uwag metodologicznych o badaniu i definiowaniu zjawiska*, „Sprawy Narodowościowe” nr 40
- Orłowska B. [2011] *Polak – Łemek dwa bratanki (o życiu w wielokulturowym społeczeństwie – dawniej i dziś)*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 17(2)
- Pasieka A. [2012] *Seven Ways to God. The Dynamics of Religious Pluralism in Rural Southern Poland*, praca doktorska, Uniwersytet Marcina Lutra w Halle
- Poczykowski R. [2009] *Obcy, czy nasi? Żydzi w pamięci zbiorowej mieszkańców Białostoczczyzny*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 15
- Redlich S. [2008] *Razem czy osobno. Polacy, Żydzi i Ukraińcy w Brzeżanach. 1919-1945*, Sejny
- Sadowski A. [2011] *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 18
- Straczuk J. [2006] *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław
- Tazbir J. [2000] *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, [w:] T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Warszawa
- Zawistowska A. [2007], *Mniejszości w mediach: konteksty i granice prezentacji*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 13
- Zowczak M. [2003], *O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości*, [w:] Ł. Smyrski i M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, Warszawa

### **Dokumenty elektroniczne:**

<http://www.otwarta.org/historia,251.html>

Chmielewska K. [b.d.w.] *Sprawozdanie z badania gimnazjalnych podręczników do wychowania obywatelskiego*. <http://www.otwarta.org/wiedza-o-spoleczenstwie,327.html>

Wojciechowski M. [2010] *Czas odczarować mit Kresów*, „Gazeta Wyborcza” 12 kwietnia, [http://wyborcza.pl/1,97863,7751751,Czas\\_odczarowac\\_mit\\_Kresow.html](http://wyborcza.pl/1,97863,7751751,Czas_odczarowac_mit_Kresow.html) [7.03.2013]

**SUMMARY****Do the Lemkos wear jeans? Multiculturalism in Poland  
as a capital and as a burden**

The article aims at inquiring whether using the category of 'multiculturalism' in the analysis of the contemporary Polish society is at all meaningful. Building on the material from ethnographic fieldwork carried in an ethnically and religiously diverse community, it argues that the study of diversity in Poland needs to take into consideration one basic fact: namely to recognize that diversity in Poland has been developing in the context of one dominant culture and that this context strongly influences the relations between the majority and the minorities. In so doing, the article demonstrates that not only does the category of 'multiculturalism' is misused in the Polish scholarly discourse, but that it obscures the problem of domination and, rather than promoting diversity, it consolidates a view of a monocultural society.

**Keywords:**

domination, ethnic and religious diversity, majority-minority relations, multiculturalism