

PO  
GRA  
NIA  
CZKA

KSIĘGA JUBILEUSZOWA  
PROFESORA ANDRZEJA SADOWSKIEGO



# PO GRA NI CZA

KSIĘGA JUBILEUSZOWA  
PROFESORA ANDRZEJA SADOWSKIEGO

POD REDAKCJĄ MAŁGORZATY BIEŃKOWSKIEJ I WALTERA ŻELAZNEGO



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU

BIAŁYSTOK 2015

Rezydent:  
dr hab. Mirosław Sobecski, prof. UWB

Projekt okładki:  
Tomasz Bieńkowski

Redakcja:  
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska,  
Anna Duchnowska

Korekta:  
Zespół

Redakcja techniczna i skład:  
Bartosz Kozłowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2015

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków  
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

ISBN 978-83-7431-453-4

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15–097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14  
tel. (085) 745 7120, e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl)  
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: Quick-Druk, s.c. Łódź

## SPIS TREŚCI

Wstęp 7

### **Część pierwsza** **Wielokulturowość uniwersalna**

**Jerzy Nikitorowicz**

Wielokulturowość w procesie. Ku wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej 13

**Włodzimierz Pawluczuk**

U źródeł idei narodu białoruskiego 33

**Grzegorz Babiński**

Pogranicza, migracje, sąsiedztwa – państw, społeczeństw, narodów, kultur 45

**Janusz Mucha**

O badaniach nad wielokulturowością w Europie Środkowo-Wschodniej. Na marginesach książki *Polityka wielokulturowości a migracje* 57

**Dariusz Wojakowski**

Wielokulturowość jako wartość w społeczności lokalnej pogranicza 71

**Małgorzata Bieńkowska**

Gender i wielokulturowość 89

**Barbara Cieślińska**

Transkulturowe i transnarodowe hybrydy a doświadczenia migracyjne 111

**Janusz T. Hryniewicz**

Prawa człowieka w międzynarodowym kontekście kulturowym 133

## Część druga Wielokulturowość nasza

### **Irena Machaj**

Enklawy społeczne w Polsce. Mechanizmy różnicowania społecznego i świadomościowego odróżniania się 167

### **Katarzyna Sztop-Rutkowska**

Rola pamięci lokalnej w kształtowaniu demokratycznej tożsamości politycznej 187

### **Leszek Gołdyka**

Orientacja migracyjna młodych mieszkańców regionu Polski Wschodniej 203

### **Zbigniew Kurcz**

Ziemie Odzyskane i ziemie rozsprzedane. Konflikt o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim 217

### **Elżbieta Czykwin**

Małżeństwa prawosławno-katolickie w perspektywie badawczej 245

### **Grzegorz Nowacki**

25-lecie polskiego systemu społecznego. Między teorią a praktyką społeczną – kilka refleksji o potrzebie budowy nowego systemu społecznego 265

## Część trzecia Wielokulturowość ich

### **Ryszard Radzik**

Społeczny wymiar rosyjskiego prawosławia 289

### **Edmund Dmitrów**

Rosja – nasze miejsce pamięci 321

### **Ireneusz Sadowski**

Przemiany świadomości i tożsamości współczesnego społeczeństwa ukraińskiego w świetle badań sondażowych. Przyczynek do studiów nad genezą i skutkami konfliktu społeczno-politycznego 337

<b>Eugeniusz Mironowicz</b> Problemy etniczne w ustawodawstwie Republiki Białoruś. Ewolucja i charakter zmian prawnych w latach 1990-2010	357
<b>Ewa Michna</b> Strategie walki o uznanie grup bezpieczeństwa. Ewolucja ruchu karpackorusińskiego na Zakarpaciu	373
<b>Sławomir Bartnicki</b> <b>Paweł J. Georgica</b> Oczekiwania wobec środowiska pracy wśród ubiegających się o Kartę Polaka w Mińsku	403
<b>Andrzej Sakson</b> Stosunek do przeszłości Kraju Kłajpedzkiego jego współczesnych mieszkańców	425
<b>Anna Śliz</b> <b>Marek S. Szczepański</b> Społeczeństwo wielokulturowe – szkic do portretu socjologicznego. Przypadek Australii i Kanady	445
<b>Maja Biernacka</b> Baskijskość w pluralistycznej Hiszpanii. Tożsamości mieszkańców Autonomii Kraju Basków	461
<b>Część czwarta</b> <b>Wszystkie inne ważne sprawy</b>	
<b>Małgorzata Kowalska</b> O kryzysach filozofii i socjologii	477
<b>Józef Chwał</b> Kilka uwag o przewidywaniu w naukach społecznych	491
<b>Kazimierz Trzęsicki</b> Racjonalność i wolność	527

<b>Antoni Sułek</b>	
Siła słów i liczb sondażowych. Dwa eksperymenty i morał	541
<b>Jan Poleszczuk</b>	
Strategie decyzyjne i ekologiczne adaptacje poznawcze	557
<b>Walter Żelazny</b>	
Polityczne, społeczne i kulturowe aspekty prób wprowadzenia alfabetu w miejsce pisma w chińszczyźnie	579
<b>Tadeusz Popławski</b>	
Dywagacje na temat aktora społecznego jako człowieka pogrnicza i wiejskich peryferiów w socjologicznych koncepcjach Profesora Andrzeja Sadowskiego (esej z okazji Jubileuszu 40-lecia pracy naukowej)	593
<b>Maciej Krzywosz</b>	
Czy społeczeństwo ateistów może istnieć? Wizja ateologii społecznej Donatiena Alphonsa François de Sade na tle innych koncepcji oświeceniowych	607
Bibliografia dorobku naukowego profesora Andrzeja Sadowskiego lata 1969-2014	627



## Wstęp

Andrzej Sadowski urodził się w Tyniewiczach Dużych na pograniczu – jakby to ujął Włodzimierz Pawluczuk – dwóch cywilizacji: euroamerykańskiej i euroazjatyckiej, z wszelkimi tego konsekwencjami, przede wszystkim z indoktrynacją i próbami pozyskania pogranicza dla jednej lub drugiej „strony”. W miejscu, gdzie nakładają się na siebie granice językowe i wyznaniowe: dziś katolicyzmu i prawosławia, a nieco ponad pół wieku temu dodatkowo judaizmu i innych formacji etniczno-religijnych. Te światy, w najróżniejszy sposób inne, konkurujące nieraz ze sobą, nie mogły i nie mogą w tej geopolitycznej sytuacji istnieć bez siebie. Mimo podziałów łączyło je i łączy więcej niż dzieli.

Nasz Jubilat jest jednym z setek tysięcy tych ludzi pogranicza, których przeszłość rodzinna, środowiskowa, dzielona była co kilka pokoleń zmieniającymi się granicami państwowymi, ustrojowymi, językowymi, wyznaniowymi, prawnymi, czy edukacyjnymi, raz wśród sielskiego życia, innym razem w walce o przetrwanie. Urodził się w państwie, które należy do cywilizacji zachodniej, ale w regionie i społeczności, która kulturowo i wyznaniowo od zawsze należała do Wschodu i chce w nim, przynajmniej kulturowo pozostać.

Codziennie obcowanie w zróżnicowanej narodowościowo i religijnie przestrzeni niewątpliwie zdeterminowało jego zainteresowania naukowe, które skoncentrowały się wokół tematyki narodu, etniczności, pogranicza, czy wreszcie patrząc już holistycznie, wielokulturowości, głównie opartej na badaniach stosunków mię-

dzy społeczeństwami pogranicza, różnych wierzeń, kalendarzy, świąt, alfabetów, języków, baśni, proroków, czy najrozmaitszych cudów i cudowności. Wraz z mijającym czasem cały ten folklor, w większej lub mniejszej części przeniesiony został wskutek powojennych procesów urbanizacyjnych z najróżniejszych wiosek do miast, które przeobrażały tę wielobarwną ludowość w kulturową hybrydę.

W 1968 roku Andrzej Sadowski ukończył socjologię na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1968-1970 pracował jako socjolog zakładowy w Białostockich Zakładach Przemysłu Bawełnianego „Fasty”. W 1971 roku Jubilat rozpoczął przygodę ze środowiskiem naukowym, początkowo jako pracownik Akademii Medycznej w Białymstoku. Od 1979 roku Profesor Andrzej Sadowski jest związany z Uniwersytetem w Białymstoku (dawniej Filią Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku). Od 1979 roku kierował Zakładem Nauk Społecznych. Zakład ten ewoluował, wyłonił się z niego między innymi Instytut Filozofii i Socjologii, obecnie Instytut Socjologii, którego dyrektorem przez wiele lat był Szanowny Jubilat. W latach 1997-1998 profesor pełnił funkcję prorektora do spraw nauki Uniwersytetu w Białymstoku. W latach 2004 – 2012 był dziekanem Wydziału Historyczno-Socjologicznego. Obecnie jest kierownikiem Katedry Socjologii Wielokulturowości.

Rozwój kariery naukowej Jubilata związany był z Uniwersytetem Warszawskim. W 1975 w Instytucie Socjologii uzyskał stopień doktora w zakresie socjologii, a w 1982 na Wydziale Filozofii i Socjologii habilitował się. Podstawą habilitacji była rozprawa *Przejawy ruralizacji miasta uprzemysłowionego na przykładzie Białegostoku*. W 1991 Andrzej Sadowski uzyskał stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w 1997 roku profesora zwyczajnego. Tytuł naukowy profesora Jubilat otrzymał z rąk Prezydenta Rzeczypospolitej w lipcu 1993.

Profesor był powoływany na członka Komitetu Badań Polonii PAN oraz Komitetu Nauk Socjologicznych PAN. Współpracował z licznymi uczelniami zagranicznymi, a także wspierał dydaktycznie i naukowo Mazurską Wszechnicę w Olecku, Wyższą

Szkołę Finansów i Zarządzania w Białymstoku, Wyższą Szkołę Ekonomiczną w Białymstoku oraz Wyższą Szkołę Przedsiębiorczości i Zarządzania w Łomży.

Przez cały czas swojej pracy naukowej Jubilat wypromował 9 doktorów, 376 magistrów i 123 licencjatów. Wielokrotnie recenzował rozprawy habilitacyjne, doktorskie, wnioski o tytuł profesora, czy o stanowiska mianowane.

Jego entuzjazm, przekuty w konkretne działania, doprowadził do utworzenia w 1998 studiów socjologicznych na Uniwersytecie w Białymstoku.

Dorobek naukowy Jubilata jest zarówno nowatorski jak i pokazny. Należy on do prekursorów polskich badań nad transgranicznością, pograniczem oraz wielokulturowością, do których wnosił wiele kategorii badawczych, kształtował język dyscypliny, pozostawił liczne pionierskie rozprawy, które zapładniały dyskusje w innych środowiskach naukowych i inspirowały młodszych badaczy. Jest autorem licznych, niedostrzeżonych wcześniej, zjawisk z zakresu socjologii stosunków narodów wielkich i małych, psychologii społecznej w relacjach większość ↔ mniejszość, czy w końcu teorii wielokulturowości przywołanej, to znaczy istniejącej w najróżniej interpretowanej lub nadinterpretowanej współczesności wyrosłej na niegdysiejszej realnej wielokulturowości, istniejącej współcześnie głównie symbolicznie, a nazywanej również wyobrażoną, a nawet wirtualną.

Niejednokrotnie nasz Jubilat podkreślał, że sama wielokulturowość jest pojęciem wielowątkowym, trudnym do zdefiniowania, tym bardziej, że zawsze wpleciona jest w rzeczywistość społeczną, polityczną, a na Podlasiu najczęściej dodatkowo uwikłana w stosunki międzynarodowe.

Jako niepoprawny optymista Jubilat niejednokrotnie wskazuje imperatywy aksjologiczne, które jakoby, przywołując tradycję Weberowską, winne być programowo obce socjologii. Jednak w socjologii wielokulturowości, w etniczności dyskusja nad wartościami jest nieunikniona. Są to normatywne refleksje nad tym, jak mają współlegzystować tak heterogeniczne społeczności, nie-

jednokrotnie oparte na sprzecznych wartościach, by współzycie pomiędzy nim było nie tyle idylliczne, co znośne i sprawiedliwe.

Większość poruszanych przez Jubilata zagadnień to, szczególnie w warunkach Polskich, tematy impulsywne, drażliwe i niejednokrotnie wymagające specyficznej eufemistyki, której trudno z jednej strony spełniać wymogi deskryptywne, a równocześnie aksjologiczne, chcąc utrzymać standardy języka poprawności politycznej, by nikogo nie urazić. Tę niewdzięczną sztukę klarownego pisania o sprawach nad wyraz złożonych, Jubilat doprowadził niemal do doskonałości.

Teksty zebrane w tym tomie to szczególnie rodzaj uhonorowania Profesora Andrzeja Sadowskiego przez przyjaciół, kolegów, współpracowników i uczniów.

Szanowny Jubilacie bądź dalej optymistą pragmatycznie patrzącym na świat!

*Małgorzata Bieńkowska i Walter Żelazny*

CZĘŚĆ PIERWSZA

# **Wielokulturowość uniwersalna**



## **Wielokulturowość w procesie. Ku wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej**

### **Założenia wstępne**

Wielokulturowość traktuję jako złożony, dynamiczny proces, który dokonuje się w kontekście występowania i wzajemnego doświadczania na określonej przestrzeni różnic rasowych, etnicznych, wyznaniowych, językowych, narodowościowych, obyczajowych. Zróżnicowanie kulturowe globu ziemskiego, kontynentów i państw, gdzie żyje i kultywuje kultury rodzime kilkanaście tysięcy grup, jest faktem społecznym. Odmienności te w przeszłości i obecnie różnie się ujawniały i ujawniają i rozmaite są tego skutki w przestrzeni lokalnej, regionalnej, państwowej, narodowej, kontynentalnej i planetarnej. Warunkowane one są historią i losami danych grup kulturowych, typem, charakterem i obszarem kontaktu, dystansem kulturowym dzielącym owe grupy, jak też postawami wobec własnej grupy i innych, których doświadczano bezpośrednio lub pośrednio.

W kontekście powyższego, w przeszłości i obecnie, powstawały i powstają określone idee i zasady polityki społecznej, które definiują reguły współistnienia odmiennych kultur, normują reakcje na siebie i przedstawiają propozycje interakcji z sobą, w tym podporządkowania i asymilowania, separacji i izolacji, tolerancji i przyzwalania na określonych warunkach aż do akceptacji, równości i wyrażania szacunku. Stąd **wielokulturowość postrzegam w ustawicznym procesie, w którym miały i mają miejsce określone ideologie ukierunkowujące ku przyjmowanej aksjologii, powinnościom wobec odmienności kulturowej.** Z przyjętych ideologii wynika realizacja określonej polityki społecznej z wy-

znaczoną teleologią, regulacjami prawnymi, intencjami porozumienia, dialogu, tolerancji, zrozumienia i współpracy.

Obecnie wskazuje się na poważny kryzys wielokulturowości, głównie na płaszczyźnie wykreowanych i realizowanych w cywilizacji Zachodu zasad relatywizmu kulturowego i poprawności politycznej, które to w efekcie prowadzą do wykluczania tożsamościowego i marginalizacji nie tylko imigrantów, ale także obywateli kraju ich przyjmującego. Przedstawia się negatywne skutki bezrefleksyjnego posługiwania się kanonem relatywizmu i politycznej poprawności, uznanie wszystkich kultur za równe. W tym kontekście wielokulturowość traktuje się jako pewną utopię fundowaną przez państwo i społeczeństwa zamożniejsze grupom dyskryminowanym. Jakby zapomniano, że istotą zdążania ku społeczeństwom wielokulturowym jest złożony i długotrwały proces, powolne nabywanie umiejętności przechodzenia od reakcji na odmienność, gdzie często występuje brak zrozumienia, megalomania, ksenofobia, uprzedzenia, bazowanie na stereotypach, do interakcji, czyli celowego poznawania, zrozumienia, współpracy, współdziałania, negocjacji, ustawicznego dialogu informacyjnego i negocjacyjnego. Zwolennicy wielokulturowości uważają, że obecnie realizowana strategia integracji może przynieść efekty wobec licznych ofert informacyjnych i edukacyjnych skierowanych jednostkowo na szczeblu lokalnym. Zintegrowana i świadoma jednostka będzie zainteresowana podejmowaniem działań wspierających integrację ze społeczeństwem grupy, z którą się identyfikuje. W tej strategii należy zauważyć hybrydyzację, która z pewnością podważa ciągłość i tradycje wielu narodów Europy. Sądzę, że obecnie istotą fenomenu wielokulturowości jest ogniskowanie się na interpretacjach tożsamości społeczno-kulturowej, na sporach o autonomię i podmiotowość współczesnego człowieka. Tożsamość stała się bowiem kategorią opisującą i analizującą rzeczywistość i coraz częściej przedstawiana jest w ustawicznym, zmiennym, kontekstualnym i nieprzewidywalnym rozwoju.



## **Wielokulturowość jako zjawisko dynamiczne w ustawicznym procesie ku wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej**

Wielokulturowość w ocenach badaczy tego fenomenu nie jest jasna i zgodna w interpretacjach. Tradycyjna interpretacja wielokulturowości wiązała się z współwystępowaniem na tej samej przestrzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych kulturowych cechach dystynktywnych [Golka 1997: 54-55]. Sądzę, że obecnie można mówić o szerokim wachlarzu przestrzeni wielokulturowej, zróżnicowania kulturowego, jako zjawisku powszechnym, co jest wynikiem nasilających się procesów przemieszczania, migracji, uchodźstwa, łączenia rodzin, peregrynacji motywowanych poznawczo, edukacyjnie, kulturowo, naturalnej ciekawości innych kultur, otwarcia granic. Te procesy i zjawiska nałożyły się na problem klasycznego rozumienia wielokulturowości (wymiar etniczności, styku, pogranicza, zetknięcia, kontaktu bezpośredniego i pośredniego, bycia na określonej przestrzeni, zajmowania pewnego obszaru geograficznego). W związku z powyższym, termin ten związany jest z pojęciami: wielorasowości, wieloetniczności, dwukulturowości, dwujęzyczności, wielojęzyczności. Jak pisze Leszek Gęsiak, obecnie pojęcie wielokulturowości odnosi się przede wszystkim do problematyki różnic kulturowych w obrębie społeczeństw poszczególnych państw, których część stanowią mniejszości kulturowe, etniczne, religijne, domagające się określonych praw [Gęsiak 2007: 19-20]. Andrzej Sadowski zwraca uwagę, że

Z fenomenem wielokulturowości mamy do czynienia dopiero wówczas, kiedy dochodzi do trwałych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytworzenie się kulturowo różnorodnej całości. Wielokulturowość służy zatem do oznaczenia wytworzonego na zasadach demokratycznych układu kulturowego, który obok istotnego zróżnicowania cechuje się elementami spójności, pozwalającej na podjęcie wspólnych działań. Jest całością dostatecznie zintegrowaną, aby wspólnie osiągnąć zamierzone cele. [Sadowski 1999: 33]

Aby sterować wielokulturowością niezbędna jest instytucjonalizacja zróżnicowania kulturowego, czyli proces społeczny w obrębie wielu instytucji, zmiana funkcji tychże instytucji, jak też internalizacja ich istnienia w społecznej i indywidualnej świadomości mieszkańców mniejszości i większości kulturowej.

Tadeusz Paleczny zwrócił uwagę, podobnie jak Sadowski, na indywidualną świadomość, miejsce wielokulturowości na poziomie psychiki ludzkiej, tożsamości indywidualnej.

Złożoność społeczeństw wielokulturowych, ich mieszały etnicznie, rasowo, religijnie i językowo rodowód i charakter, nie pozostają bez wpływu – i to istotnego – na osobowość oraz postawy jednostek. Wielokulturowość funkcjonuje także na poziomie psychiki ludzkiej, tożsamości indywidualnej, przykładowo w różnych konfiguracjach „podzielonej” podwójnej (biwalencyjnej) lub wielokrotnej (poliwalencyjnej) tożsamości kulturowej imigrantów. Kontakty i zależności międzykulturowe znajdują odzwierciedlenie w osobowościach ich uczestników oraz w wymiarze mikrostrukturalnym, w różnych obszarach życia społecznego. [Paleczny 2006: 10]

Ideologia wielokulturowości wykreowana i realizowana w wielu krajach Europy Zachodniej promowała wszystkie kultury współwystępujące obok siebie, z odrzuceniem dominacji jednej nad drugą. Podkreślano, że nie powinno uwzględniać się tylko perspektywy mniejszości, tak jak nie można uznawać za jedynie słuszną perspektywę większości [Mucha 1999 (1)]. Joanna Kurczewska zwróciła uwagę, że mulikulturalizm stał się względnie spójną doktryną emancypacji politycznej dyskryminowanych grup kulturowych, których członkowie, uważając swoje kultury za autentyczne i odrębne od innych, rościły sobie prawo do równania siebie i swoich kultur z kulturą dominującą w sferze publicznej [Kurczewska 1997: 49].

**Idea wielokulturowości miała uruchomić i podjąć próby realizacji współpracy i współdziałania na zasadach demokratycznych, wspierając i wyrównując możliwości i szanse zróżnicowanych grup.** „Wielokulturowość oznacza nieuchronność istnienia określonej polityki państwowej (lub samorządowej) regulującej stosunki międzykulturowe...” [Sadowski 1999: 33]. W Wielkiej Brytanii,

jak pisze Bogdan Szlachta [2006: 65-78], stosunki między grupami kulturowymi miały polegać na naturalnym procesie wzbogacania brytyjskości przez elementy kultur imigranckich, a brytyjskość była rozumiana jako suma tego, co angielskie, szkockie i walijskie. W USA wielokulturowość oznaczała afirmację tożsamości i podkreślanie inności związanej z rasą, językiem, klasą społeczną, etnicznością. Do tego afirmacja ta była wspierana przez ruchy obrony praw obywatelskich. Kanada położyła nacisk na kultywowanie odrębności kultur (*cultural mosaic* – mozaika kulturowa) wskazując, że mieszkańcy Kanady powinni uczyć się przede wszystkim jak razem żyć we własnym kraju. Zwolennicy wielokulturowości uważają, że jest to podstawowa strategia w zdążaniu do integracji, która może przynieść efekty przez poszanowanie i respektowanie różnicy w długotrwałym procesie.

Dlaczego prowadzona polityka wielokulturowości coraz częściej poddawana jest krytyce? Dlaczego wskazuje się, że idea wielokulturowości była utopią ideologiczną fundowaną przez państwa i społeczeństwa zamożniejsze grupom dyskryminowanym? Dlaczego uważa się niejednokrotnie, że idea ta podważa wspólnoty narodowe i nie służy spójności społecznej?

Sądzę, że **wiodący problem jest we wzajemnym szacunku**, który wyzwala z jednej strony energię obronną chroniącą własną tożsamość kulturową, z drugiej zaś mobilizuje do ustawicznego dialogu, który dotychczas był stanem pożądanym, a nie realizowanym. Na przykład Holendrzy zaczęli mówić o tym, jak się czują, co wcześniej ze względu na panującą poprawność polityczną uznawane było za niedopuszczalne. Zauważono, że muzułmanie są wrażliwi na punkcie szacunku dla własnych wartości, stąd o ten sam szacunek obecnie domagają się Holendrzy. Herman Vuijsje, socjolog, autor książki *Poprawni* wskazuje, że Holandia ma dość politycznej poprawności. Holendrzy mówią głośno to, co myśleli od lat: „nie możemy dać imigrantom praw, nie wymagając uznania i szacunku do naszych zasad”. Domagają się więc **ewolucji w kierunku wielokulturowości aktywnej, szacunku i uznawania prawa gospodarzy, zaangażowania obywatelskiego z wzajemnym poszanowaniem różnic.**

Poprawność polityczna domagała się bezwarunkowej akceptacji, nawet nie tolerancji, a akceptacji. Tolerancję rozumiano i stosowano skrajnie w aspekcie humanistycznym, a nie formalnoprawnym, jako jednostronną ideę uznania i szacunku okazywaną słabszemu, pokrzywdzonemu, a nie zasadę – normę wzajemnego, symetrycznego uznania i szacunku. Nie wdrażano do świadomego wyjścia naprzeciw trudnościom zrozumienia innej strony, nie ukształtowano wrażliwości, nie doprowadzono do dialogu, przedstawienia swoich wartości, prezentacji swojego stanowiska w dialogu z innym. **Istotą tolerancji jest przedstawienie własnego stanowiska po to, aby zmobilizować drugą stronę do przedstawienia własnych argumentów i w efekcie doprowadzić do negocjacji i dialogu** [Nikitorowicz 2010: 168-182]. Gdy jednak prezentowano własne odmienne zdanie występowało często napiętnowanie jako rasisty, stąd wycofywano się z dialogu, rezygnowano z wykazywania zainteresowania, nie podejmowano rozmów i negocjacji, nie wychodzono naprzeciw trudnościom poznania się i zrozumienia, rezygnowano z tolerancji prowadzącej do wzajemnego poznania, zrozumienia i porozumienia. W efekcie prowadzono ku wykluczeniu, marginalizacji, nieufności i lęków, wzajemnej niechęci i niejednokrotnie wrogości.

Rozszerzanie zakresu praw człowieka na prawa socjalne i kulturowe (wsparcie ekonomiczne, język, religia), na tych, którzy nie akceptowali prawa, prowadziło do rozmycia praw fundamentalnych i powodowało erozję moralności w życiu społecznym, erozję kapitałów społecznych i kulturowych. Stąd coraz częściej i wyraźniej zaczęto pytać: **czy prawa człowieka nie są wykorzystywane opacznie, szczególnie prawa socjoekonomiczne, czy prawa człowieka nie stały się pułapką, w której znaleźliśmy się?**

Tolerancyjni Holendrzy zauważyli, że państwo obsługuje zbyt wielu klientów i coraz trudniej jest chronić swobody obywatelskie tradycyjnymi metodami. System liberalno-demokratyczny pasował do społeczeństwa, którego członkowie wychowani zostali w surowej moralności protestanckiej i uwewnętrzniali podstawowe elementy swojej kultury, natomiast nie odpowiada imigrantom z wielu stron globu ziemskiego.

Z powyższym problemem świadomościowym związana jest **kwestia nieprzygotowania krajów do rozszerzającego się ustawicznie wachlarza wielokulturowości**. Przestrzeń wielokulturowości powiększa się szybciej niż się spodziewano. Równocześnie z tymi procesami poszerzania wielokulturowości mają miejsce inne zjawiska i procesy. **Jednym z najbardziej istotnych problemów współczesnego wielokulturowego świata jest zmniejszająca się wiara w demokrację**, w poczucie europejskiej i planetarnej solidarności, we wspólne dobro cywilizacyjne kształtowane od wieków na bazie judaizmu, chrześcijaństwa, filozofii greckiej i prawa rzymskiego. To powoduje, moim zdaniem, wzrost zachowań separatystycznych, fundamentalizm religijny i narodowy, który powstał i rozwija się, między innymi, jako reakcja na procesy globalizacji, kryzys ekonomiczny, zwiększenie mobilności i migracji. Unia Europejska rozsadzana jest obecnie przez rosnące w siłę ruchy antyimigracyjne i nacjonalistyczne (np. Greet Wilders w Holandii, Front Narodowy we Francji, Nowi Demokraci w Szwecji, walka o symbole-symbolami w Szwajcarii, ogłoszenie upadku idei wielokulturowości w Wielkiej Brytanii, Niemczech i innych krajach). Nawet we Francji, która nie prowadziła polityki wielokulturowości, debatuje się nad nową ustawą imigracyjną, która ma określić, kto ma prawo do pobytu we Francji. Ci, którzy będą się o to ubiegać winni przestrzegać zasad i wartości Republiki. Prezydent Francji Nicolas Sarkozy w swoich wypowiedziach zwrócił uwagę, że za bardzo koncentrowano się na tożsamości osoby przyjeżdżającej do Francji zamiast na tożsamości kraju. W krajach uznawanych za ucieleśnienie ideałów demokracji (m.in. Holandia, Belgia, Dania, Szwecja, Norwegia), następuje powrót do populizmu, podsycanie lęku przed imigrantami i obcymi tak, jakby strach miał mobilizować społeczeństwo do rozwoju. Niepokojącym zjawiskiem jest wzrost znaczenia partii neofaszystowskich, których przedstawiciele zasiadają w europejskich rządach, a za fundament swojej polityki uznają obronę przed imigrantami. Nawet w Japonii zauważa się powrót do nacjonalizmu. Premier Japonii Shinto Abe marzy o wielkiej Japonii i nie chce pamiętać i przyznać się, że przed siedemdziesięciu laty Japonia była agresorem. Poparł także wcześniej kontrowersyjną reformę podręczników wybielającą japońskie winy z czasów II wojny

światowej i myśli o zmianie pacyfistycznej konstytucji z 1946 roku. Konserwatywna Partia Liberalno-Demokratyczna (LPD) wybrała go, aby przywrócił Japonii wiarę w samą siebie. Zamierza wykreślić z konstytucji jeden z artykułów, który mówi, że Japonia wyrzeka się prowadzenia wojen. Uważa ten zapis za przestarzały, nieodpowiadający realiom XXI wieku.

U naszych zachodnich sąsiadów coraz częściej zwraca się uwagę, że w Niemczech powinna obowiązywać polityka Leitkultur, niemiecka kultura przewodnia, w przeciwnym razie krajem zaczną rządzić muzułmanie. Problem ten podejmuje i rozwija w książce Thiel Sarrazin (*Deutschland schafft sich ab – Samolikwidacja Niemiec*), a Angela Merkel w swoich wypowiedziach podkreślała, że próba wprowadzenia wielokulturowości w Niemczech się nie udała, a więc zamiast wspierać powinniśmy także żądać. 16 października 2010 na spotkaniu z młodzieżą CDU ogłosiła, że multikulturalizm całkowicie zawiódł.

Analizując historię obszarów wielokulturowych stwierdzimy, że życie na tych terenach nie było idyllą, że te obszary były i są nadal miejscami napięć, konfliktów i niejednokrotnie wojen. Stąd **wielokulturowość traktuję i analizuję nie tylko jako współwystępowanie na tej samej przestrzeni grup o odmiennych kulturowych cechach, ale przede wszystkim jako zjawisko dziejące się w procesie od ideologii, poprzez edukację do wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej, mniej lub bardziej zintegrowanej, która może przybierać postać hybrydy.**

**Zjawisko ideologiczne**, czyli propozycje konkretnych norm i wartości, określanie i podejmowanie zobowiązań etyczno-moralnych wobec własnej kultury i innych kultur, powoływanie i wspieranie środowisk opiniotwórczych, organizacji, stowarzyszeń, fundacji, w celu wzajemnego zrozumienia, porozumienia, współpracy, wychowania dla pokoju, kształtowania określonych idei związanych z realizacją paradygmatu współistnienia kultur. **Idee wielokulturowości** miały uruchomić i realizować proces współpracy i współdziałania na zasadach partnerskich, podejmując działania niwelujące napięcia i konflikty, jak też wspierające i wyrównujące możliwości i szanse zróżnicowanych grup. Czy tak się stało, czy takie procesy

zachodzą? Czy współczesna wielokulturowość tworzy przestrzeń, w której różne wspólnoty i kultury wchodzą wzajemnie w interakcje, poznają się w tym procesie i tworzą kulturowe wspólnoty na bazie wzajemnego zaufania, z określonymi wizjami rozwoju, zasadami i normami funkcjonowania, wspólnymi wartościami i szacunkiem do jednoczącego dane społeczeństwo prawa?

To są bardzo istotne problemy społeczno-polityczne, którymi winny zająć się rządy poszczególnych państw. Nie wystarczy wskazać, że nie udało nam się polityka wielokulturowości, jak niejednokrotnie ukazują to przedstawiciele rządów państw europejskich. Wielokulturowość rozumiana jako system ideologiczny była i jest związana z określoną polityką.

Środowiska opiniotwórcze przedstawiają współlistnienie wielu grup kulturowych w ramach jednego systemu politycznego jako wartość pozytywną i gdy uda im się przekonać do tego poglądu znaczą część społeczeństwa, skonstruować instytucje dbające o to współlistnienie i wprowadzić, choćby częściowo idee wielokulturowości do praktyki społecznej (polityki). [Mucha 1999: 42 (2)]

Idee i zasady wielokulturowości zakładają akceptację różnorodności, istnienie pojedynczych kultur w sferze publicznej (prawo, ekonomia, polityka, edukacja) oraz prywatnej (zasady życia społecznego, wierzenia, moralność, obyczaje, zrzeszanie się, powoływanie stowarzyszeń, organizacji w kontekście ochrony wartości, tradycji i realizacji własnych potrzeb). Należy jednak zauważyć, że granice akceptacji i tolerancji różnorodności mogą być zmienne i może mieć miejsce sprzeczność w kontekście postrzegania humanistycznego, a funkcjonującego prawa i powinności obywatelskich. Nie zawsze bowiem wielokulturowość jest skutkiem wyboru, a może być często wynikiem zaistniałej sytuacji politycznej, społecznej, gospodarczej. Związki i reakcje mogą mieć przekrój od pokojowego współlistnienia do agresji, przemocy i terroryzmu, stąd wskazuje się na wagę kontaktów, wzajemne uczestnictwo w życiu szerszej zbiorowości, przenikanie się wartości. Paweł Boski [2008: 165-205] omawiając zjawisko wielokulturowości na poziomie makrosocjalnym zwrócił uwagę, że w miejscu życia pro-

owane jest aktywne uczestnictwo wszystkich zainteresowanych podmiotów, co wspierają i strzegą organy władzy państwowej.

**Zjawisko edukacyjne** związane z wielokulturowością to kreowanie systemu edukacyjnego ukierunkowanego na inicjowanie i realizowanie dialogu międzykulturowego przez realizację projektów i programów kształtujących postawy otwartości, zrozumienia i porozumienia z innymi kulturami, doświadczanie inności kulturowej i uwrażliwianie na nią. Według Wojciecha Burszty [1997: 25] doświadczenie różnorodności kultur świata jako różnicowania deklaratywnie równoprawnych kultur, tożsamy jest z utrwaleniem się całościowej koncepcji kultury. Pojęcie kultury uzyskuje przez to walor operacyjny i uniwersalny, dzięki czemu rozumienie „różnicy kulturowej” wynika z uprzedniego ustalenia, że wielokulturowość świata jest faktem, a zadaniem nauki jest jego opisywanie i wyjaśnienie. Jest to zadanie trudne do wykonania, nie tylko ze względu na złożoność i interdyscyplinarny charakter problematyki, ale również z uwagi na obiektywne okoliczności. Kwestie wzajemnych stosunków różniących się między sobą jednostek czy grup stanowiły i stanowią zazwyczaj obszar drażliwy i rzadko do niedawna eksponowany w badaniach naukowych.

Od dwudziestu lat w działaniach Katedry Edukacji Międzykulturowej promujemy wielokulturowość jako wartość edukacyjną, a interakcje z Innymi jako niezbędny element własnego rozwoju i możliwość kształtowania wrażliwości wobec Innych. Nasza działalność edukacyjna w tym zakresie to już nie postulowanie i nadzieja na pokój i godne życie jednostek, grup czy narodów, a konkretne działania skierowane do różnych grup wiekowych i środowisk. Realizowane przez nas projekty edukacyjne i systematyczne zajęcia ze studentami pozwalają twierdzić, że **wyszliśmy w rozumieniu wielokulturowości poza idee, zasady i programy o charakterze postulatycznym**. Prowadzona przez nas działalność edukacyjna nie narzuca idei wielokulturowości jako politycznie poprawnego punktu widzenia, a podejmuje próby niwelowania uprzedzeń i stereotypów, funkcjonujących i podtrzymywanych mitów edukacyjnych. Staramy się z jednej strony dostrzegać i eksponować „dobrą pamięć”, pozytywne strony, do-



znania i wartości, z drugiej zaś wskazywać i analizować w kontekście „współczynnika humanistycznego” Floriana Znanieckiego „złą pamięć”, negatywne nastawienia, krzywdy i upokorzenia mające miejsce w kontaktach odmiennych kultur. Nie kreujemy jednostronnego obrazu wielokulturowej przeszłości jako stanu harmonii, a próbujemy poszukiwać źródeł napięć i konfliktów, skutków dominacji politycznej i kulturowej jednej kultury nad drugą, analizować w różnych ujęciach i kontekstach pogranicze stykowe i przejściowe, treściowe i świadomościowe, mając na uwadze troskę i dbałość o wspólny spadek pogranicza grup etnicznych, narodów słowiańskich i wyznań, jak też narodów i religii, w których występują cechy wyraźnie i istotnie różniące.

Uważam, że w pewnym stopniu nasza praca, a szczególnie działalność Jubilata, Profesora Andrzeja Sadowskiego, przyczyniła się do nobilitacji wielokulturowej historii regionów i miejscowości, jej odkrywania, rewitalizacji, upamiętniania. Obecnie wielokulturowość w aspekcie edukacyjnym stała się strategią wykorzystywaną w promocji wielu miast (Białegostoku, Lublina, Wrocławia, Gdańska, Łodzi). Nastąpiła nobilitacja wielokulturowej historii wielu miejscowości, jej odkrywanie, upamiętnianie.

Z moich wieloletnich doświadczeń wynika, że niezbędna jest nowa polityka edukacyjna w tym zakresie, polityka prowadząca do nabycia świadomości o zróżnicowaniu światopoglądowym, etnicznym, religijnym i innym przez każdego obywatela globu ziemskiego. Edukacyjna polityka wielokulturowości winna doprowadzić do nabycia umiejętności przekraczania własnego etnocentryzmu i socjocentryzmu, zrozumienia i porozumienia z Innymi. Można powiedzieć, że jest to strategia niedopuszczająca do otwartego antagonizmu. Można wskazywać i analizować izolację jawną lub ukrytą, a także koegzystencję pozorną. Może także mieć miejsce zjawisko symetrycznej akulturacji, przenikania wzajemnego, wzajemne uczestniczenie w życiu społeczno-kulturowym, podejmowanie i rozwiązywanie wielu problemów lokalnych, regionalnych, co może prowadzić do powstania uporządkowanych struktur społecznych, jak wskazuje Grzegorz Babiński [1997]. Może jednak nie dochodzić do wymienionych interakcji z uwagi na brak działań edukacyjnych

i wytworzona publiczna przestrzeń nie będzie motywowała ku nim i tym samym nie będzie proponowała rozwiązań pluralistycznych. Właśnie dlatego tak ważne są inicjatywy i działania edukacji międzykulturowej, ich świadomość i wybory.

Sądzę, że w ostatnich latach edukacja międzykulturowa szczególnie wyraźnie daje odpór idei wielokulturowości jako politycznie poprawnego punktu widzenia, jednostronnej afirmacji wyidealizowanego obrazu wielokulturowej przeszłości. Stara się kreować obiektywny obraz współczesnej i historycznej rzeczywistości, przeciwstawiając się fałszowaniu obrazu wielokulturowej przeszłości wolnej od nieporozumień, konfliktów i uprzedzeń. Promuje i realizuje w wielu już środowiskach akademickich przedmioty o tej nazwie i przedmioty z edukacji europejskiej, zakresu komunikacji międzykulturowej i dialogu międzykulturowego. W badaniach i analizach prowadzonych na styku i przejściu kultur wskazujemy na rywalizację etosów, tolerancję i megalomanię, na reakcje i interakcje mające miejsce na przestrzeni czasu, wskazujemy na asymetrię i symetrię kontaktów i zapożyczeń, procesy asymilacji i akulturacji. Podejmujemy próby wyjaśniania i interpretacji postaw etnocentrycznych, nacjonalistycznych, postaw ksenofobii i nacjonalizmu, kolonialnego przekonania o wyższości jednej kultury nad drugą.

**Zjawisko tożsamościowe** jako wynik idei wielokulturowości i edukacji w tym zakresie. Zjawisko to dotyczy odpowiedzialnego i wolnego w wyborze samookreślenia jednostki, świadomego przyjęcia na siebie zadania kreowania siebie w określonej przestrzeni społeczno-kulturowej, usytuowania siebie w relacjach z innymi ludźmi, określenia hierarchii wartości, zasad i norm postępowania. W warunkach współczesnej wielokulturowości bezrefleksyjna lojalność wobec wartości rodzimej grupy może być zastąpiona wieloma ofertami, zróżnicowanymi systemami aksjologicznymi i teleologicznymi, całą gamą ideologii i manipulacji o różnym zakresie i zasięgu. Stąd może mieć miejsce samodefiniowanie przynależności do dwóch lub kilku kultur, uznawanie jej norm, wartości i sankcji, jak też przewidywanie konfliktów wewnętrznych i możliwości ich rozwiązywania. Cała gama przemian społeczno-

-politycznych, ekonomicznych, kulturowych, komunikacyjnych wymusza myślenie, wewnętrzną i zewnętrzną dyskusję nad tym kim jestem i kim się staję w wymiarze grupowym, jednostkowym i zbiorowym. To powoduje ustawiczne redefiniowanie przynależności i kolejnych identyfikacji, poczynając od rodziny aż do globalnych odniesień.

W tym kontekście promuję **koncepcję wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej człowieka** [Nikitorowicz 2005, 2009] w ujęciu procesualnym, mając na uwadze wymienione wyżej fakty – zakresy wielokulturowości, zmienność i dynamiczność rozwoju człowieka i jego kultury, zróżnicowany zakres i możliwości realizacyjne w kolejnych wymiarach. W efekcie powstaje zbiór charakterystycznych właściwości o różnej jakości w postaci układających się w zachodzące na siebie i uzupełniające się warstwy (od tożsamości rodzinnej, rodzinnej, lokalnej, parafialnej, regionalnej, przez etniczną, religijną, narodową do państwowej, kontynentalnej, globalnej-planetarnej). **Określona i rozszerzająca się przynależność otwiera wiele płaszczyzn widzenia siebie i powoduje, że społeczno-kulturowa tożsamość jest bardziej ważna niż wewnątrzosobowe życie jednostki**, w której wyróżniam także określone warstwy: rasową, biologiczną, geofizyczną, psychiczną, społeczną, kulturową, ekonomiczną.

Holistycznie traktując tożsamość społeczno-kulturową i osobową postrzegam ją jako twórczy wysiłek podmiotu łagodzący napięcia i sprzeczności pomiędzy elementami stałymi, odziedziczonymi, wynikającymi z zakorzenienia społecznego w rodzinie i społeczności lokalnej, identyfikacji z osobami i grupami znaczącymi, symbolami i wartościami rdzennymi a elementami zmiennymi, nabywanymi ustawicznie w procesie socjalizacji i wychowania, wynikającymi z reakcji na Innych i interakcji z Innymi, jak też pełnionymi rolami oraz doświadczeniami wyniesionymi z uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym w kreowanej kulturze. Proces kształtowania tożsamości człowieka to przechodzenie od tożsamości naturalnie danej przez „znaczących innych”, bezrefleksyjnie dziedziczonej, opartej na zaufaniu i nasyconej silnymi związkami emocjonalnymi, do tożsamości podmiotowej, rozpoczynającej pro-

ces budowania autonomii, gdzie świat dany ulega reifikacji stając się rzeczywistością, w którym to człowiek sytuuje siebie, zauważa swoje miejsce, czyli rozpoczyna świadome, odpowiedzialne kreowanie siebie, budowanie własnej tożsamości jako zbioru uświadomianych autocharakterystyk (definicji siebie). Tożsamość ta jest wytwarzana i podtrzymywana w wyniku aktywności poznawczej, działań świadomych, podejmowanych inicjatyw, w oparciu o wcześniejsze doświadczenia i na ich bazie oraz codzienną komunikację. Zatem w ich wyniku kształtuje się umiejętność do refleksyjnego wychodzenia poza siebie i tworzenie obrazu samego siebie, zdolność patrzenia na siebie oczami innych. Jednostka wyizolowana nie jest w stanie dokonywać takich samorefleksji [Mead 1975], a proces interakcji powoduje powstawanie tożsamości „ja”, która jak pisze J. Habermas może być rozpatrywana jako równowaga pomiędzy utrzymaniem obydwu tożsamości, osobistej i społecznej [Tillmann 1996]. „Tożsamość «ja» rozumiana jest więc jako proces i jako osiągnięcie, którego w interakcji trzeba dokonywać stale na nowo” [ibidem 1996: 147].

**W wielowymiarowej, ustawicznie kształtowanej, tożsamości społeczno-kulturowej wyróżniam trzy zakresy: tożsamość dziedziczna (społeczno-kulturowa), osobowa (samoświadomość) i tożsamość ustawicznie kształtowana na bazie dziedzictwa kulturowego i podejmowanych ról i osiągniętych pozycji, ukierunkowana ku tożsamości międzykulturowej.** W tych trzech zakresach zauważam i przypisuję istotne znaczenie osiąganym i realizowanym wymiarom. **W zakresie tożsamości dziedziczonej (społeczno-kulturowej)** wymiarowi rodzinnemu, familijnemu, lokalnemu, parafialnemu, regionalnemu, etniczemu, narodowościowemu. **W zakresie tożsamości osobowej (samoświadomości)** wymiarowi rasowemu, biologicznemu, psychicznemu, społecznemu, ekonomicznemu, kulturowemu, intelektualnemu, egzystencjonalnemu. Powyższe wymiary warunkują obiektywne i subiektywne funkcjonowanie człowieka i sprawiają, że wypełnia on określone role społeczne, zajmuje określoną pozycję w społeczeństwie, posiada określone aspiracje, potrzeby. Z pewnością to, czy człowiek ten funkcjonuje w społeczeństwie ukierunkowanym indywidualnie

listycznie czy kolektywistycznie będzie rzutowało na kreowanie się określonego typu tożsamości, na to jakie treści i ich przekaz, identyfikację z nimi i w efekcie integrację tożsamości. W tym kontekście wskazują **trzeci zakres**, na tożsamość ustawicznie kształtowaną na bazie dziedzictwa kulturowego i podejmowanych ról i osiągniętych pozycji, **tożsamość ukierunkowującą ku tożsamości międzykulturowej**. Tożsamość międzykulturową traktuję jako przejście od wymiaru narodowego do wymiaru ponadnarodowego, kontynentalnego, planetarnego (obywatel świata), do wspólnoty prawnopolitycznej, obywatelskiej, gdzie dokonujemy ocen subiektywnych, osiągamy autonomię, funkcjonujemy w kilku kulturach jednocześnie, uznajemy moralny i prawny punkt widzenia lub inaczej humanistyczny i normatywny. Istotą tego trzeciego zakresu jest transnarodowość i transkulturowość, wielorakie interakcje poza państwem narodowym, rezygnacja z wyrazistej, jednoznacznej tożsamości na rzecz jej przekraczania, wychodzenia poza nią. Kulturowe znaczenia, symbole i zwyczaje podlegają procesom przemieszczania się i zmiany, tak jak migrujący ludzie posiadający dwie lub więcej ojczyzn.

### Uwagi końcowe

Działalność Jubilata, Profesora Andrzeja Sadowskiego, postrzegam w kontekście przedstawionej wielowymiarowej tożsamości. Proces kształtowania się poczucia własnej spójności i odrębności Profesora odpowiada także wskazanej przez J. Habermasa [1983] trójzakresowej podstawie epistemologicznej tożsamości:

- tożsamość w zakresie kondycji „Ja”,
- tożsamość w zakresie koncepcji siebie w świecie,
- tożsamość w zakresie kompetencji działań.

Kondycja „Ja” pozwala na określoną ocenę własnej osoby w kontekście cech różniących ją od innych. „Ja”, będące sednem indywidualności podmiotu, posiada jednak różne oblicza. Według przedstawicieli teorii rozbieżności, obok „Ja realnego” na samoocenę podmiotu składa się również „Ja idealne” oraz „Ja powinnościowe”. Obraz własnego „Ja” jest więc w dużej mierze odzwier-

ciedleniem tego, jak nas widzą i odbierają inni uczestnicy życia społecznego, a to jest generalnie warunkowane aktywnością interakcyjną w rodzinie, w społeczności lokalnej i w grupie zawodowej. „Ja odzwierciedlone” jest konstruowane w miarę przejmowania opinii innych ludzi o nas i bez tego „społecznego zwierciadła”, jak wskazuje E. Aronson [1997: 247], obraz nas samych byłby nieostry.

Jestem przekonany, że w przypadku naszego Jubilatą w domu rodzinnym ugruntowały się podstawy zdrowia emocjonalnego, sił życiodajnych łączących powyższe elementy w wyniku osiągnięcia dobrego samopoczucia psychicznego i moralnego, umiejętności racjonalnego myślenia, budowania ufnych związków z ludźmi. Od urodzenia uczestniczył w życiu społeczności zróżnicowanej kulturowo. Dzieciństwo i lata szkolne to kultura rodzima związana z niezwykle bogatym folklorem ludu białoruskiego [Fedorowski 1927], kulturowym charakterem Cerkwi oraz językiem białoruskim i rosyjskim, co hamowało w przeszłości ideowe i kulturowe wpływy polskie. Dar widzenia i patrzenia na świat wielokulturowy z pewnością wyraźnie powstał w Liceum Pedagogicznym, które ukończył w Bielsku Podlaskim. Jestem przekonany, że lata nauki w tym Liceum pozwoliły i umożliwiły kreowanie tożsamości społecznej bez utraty tożsamości rodzinno-lokalnej. Liceum, a wcześniej Szkoła Podstawowa, umożliwiła doskonalenie języka „matczynego”, tradycji lokalnych i jednocześnie równolegle oferowało znajomość i rozumienie kultury państwa i narodu polskiego. Wydarzenia marca 1968 roku spowodowały przerwanie studiów socjologii na Uniwersytecie Warszawskim i jednocześnie uświadomiły jak niszczący może być fanatyzm, megalomania, ksenofobia i nacjonalizm. Miłość rodziców była z pewnością głównym pokarmem duchowym, który owocował ustawicznie w rodzinie Sadowskich. Dostojny Jubilat zawsze zdawał sobie sprawę z tego, że Inni, mniej lub bardziej swoi, potrzebują oprócz wiedzy i „znaczącego Innego” interakcji, czasu, uwagi, uczuć, empatii, bliskości. Stąd Jego otwartość, wrażliwość, wsparcie i życzliwość, zrozumienie, że zróżnicowanie kulturowe jest faktem, a kreowanie tożsamości wielowymiarowej zadaniem, szansą rozwoju i realizowania potrzeb, rozumienia i rozwiązywania złożonych problemów życia

społecznego, podejmowania działań przeciwstawiających się marginalizacji i dyskryminacji.

W swoich pracach niejednokrotnie podkreślał, że w socjologii, szczególnie w perspektywie interakcjonistycznej, podkreśla się pochodzenie społeczne i społeczny charakter tożsamości człowieka.

Wyróżniam więc – pisze Profesor A. Sadowski – tożsamość społeczną siebie oraz tożsamość społeczną jednostki. Tożsamość społeczną siebie można określić jako postrzeganie siebie z punktu widzenia poczucia przynależności do grup i kategorii społeczno-kulturowych... Tożsamość społeczna jednostki jest określaną przez innych definicją jednostki uzyskaną w następstwie kontaktów z innymi, w następstwie pełnionych przez nią ról społecznych. [Sadowski 2001: 119]

Józef Kozielecki zwrócił uwagę, że w procesie formułowania sądów o innych osobach obraz własnej osoby z jednej strony stanowi wzorzec pozytywny, oceniamy bowiem innych na obraz i podobieństwo własne, z drugiej zaś jest wzorcem kontekstowym, ułatwiając dostrzeganie odrębności. Zauważył także, że stopień samoakceptacji wpływa na życzliwy stosunek do innych ludzi. „Jedynie człowiek który aprobuje własną osobę, który miłuje siebie, może szanować i miłować bliźnich” [Kozielecki 1981: 361].

Tak postrzegam Jubilata, mając możliwość i przyjemność poznania i doświadczania jego ufności i bezinteresowności. W tym przypadku elementy biologiczne, psychiczne, materialne, społeczne i kulturowe integrują się w dynamicznym procesie realizowania się w trzech podstawowych czynnościach ludzkich – zabawie, nauce i pracy, a „własna tożsamość – to posiadane przez podmiot wizje własnej osoby, a dokładniej wizje tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej charakterystyczne i specyficzne” [Jarymowicz 1989: 73].

Jestem przekonany, że Profesor Andrzej Sadowski ustawicznie formułował liczne pytania i podejmował próby odpowiedzi co czynić, aby wpisanie kulturowe nie było zniewalające, nie prowadziło wyłącznie do przejmowania i kultywowania dziedzictwa kulturowego, ale także pozwalało na kreowanie własnej ścieżki, jak korzystać jednocześnie z dziedzictwa kulturowego i podejmować jego krytykę, kształtować nowe potrzeby, rozwijać aspiracje,

budować autonomiczny, odpowiedzialny świat, jak przywrócić wiarę w wartości uniwersalne, etykę opartą na obowiązkowości i sumienności, jak uruchomić zbiorowe pasje, gotowość do poświęceń dla dobra wyższego.

## Bibliografia

- Aronson E., Wilson T., Akert E. (1997), *Psychologia społeczna*, Poznań.
- Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko – ukraińskie. Etniczność – różnicowanie religijne – tożsamość*, Kraków.
- Boski P. (2008), *Wielokulturowość i psychologia dwukulturowej integracji*, [w:] *Czy klęska wielokulturowości*, (red.) H. Mamzer, Poznań, s. 165-205.
- Burszta W. (1997), *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa, s. 25.
- Fedorowski M. (1927), *Lud białoruski. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1853-1923.*, t. I *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków; t. II (1902), *Baśnie, przypowieści i podania*, Kraków; t. III (1903), *Tradycja historyczno-miejscowa oraz powieści obyczajowo-moralne*, Kraków; t. IV (1935), *Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Stucka, Lidy, Wilejki, Święcian, Oszmiany*, Warszawa; t. V (1958), *Pieśni miłosne, weselne, rodzinne, doroczne i inne z okolic Wołkowyska, Lidy, Grodna, Słonima, Białegostoku, Sokółki, Nowogródka i Stucka*, Warszawa; t. VI (1960), *Pieśni*, Warszawa.
- Gęsiak L. (2007), *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*, Kraków.
- Golka M. (1997), *Oblicza wielokulturowości*, [w:] M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości*, Warszawa.
- Habermas J. (1983), *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa.
- Jarymowicz M. (1989), *Próba operacjonalizacji pojęć „tożsamość osobista – tożsamość społeczna”; odrębność schematowi Ja-My-Inni jako atrybut tożsamości*, „*Studia Psychologiczne*” t. 27/2.
- Kozielecki J. (1981), *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa.
- Kurczewska J. (1997), *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie*, [w:] M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa.
- Mead G. H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa.
- Mucha J. (1999), (1) *Badania stosunków kulturowych z perspektywy mniejszości*, [w:] J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Warszawa.
- Mucha J. (1999), (2) *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna*, „*Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*” z. 14-15.



- Nikitorowicz J. (2010), *Tolerancja w procesie kreowania dialogu edukacyjnego w wielokulturowym świecie*, [w:] I. Jakubowska-Branicka (red.), *O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej*, Warszawa.
- Nikitorowicz J. (2005), *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk.
- Nikitorowicz J. (2009), *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa.
- Paleczny T. (2006), *W poszukiwaniu nowych perspektyw badań i studiów nad wielokulturowością*, [w:] K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Kraków.
- Sadowski A. (1999), *Sterowanie wielokulturowością. Dotychczasowe doświadczenia i kierunki przemian (na przykładzie województwa białostockiego)*, [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobecki (red.), *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Białystok.
- Sadowski A. (2001), *Tożsamość społeczna a badania empiryczne*, [w:] J. Krajewski, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz (red.), *Problemy współczesnej metodologii*, Olecko.
- Szlachta B. (2006), *Brytyjska wielokulturowość?* [w:] K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Kraków.
- Tillmann K-J. (1996), *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Warszawa.



## U źródeł idei narodu białoruskiego

Tekst ten pomyślany jest jako rodzaj aneksu do bogatej spuścizny naukowej Andrzeja Sadowskiego. Profesor Andrzej Sadowski jest najwybitniejszym w Polsce socjologiem struktur narodowych i etnicznych, wnikliwym badaczem złożonych procesów formowania się wspólnot etnicznych, twórcą własnej teorii pogranicza jako styku etnicznych tożsamości, związanych z tym dyfuzji i nieuniknionych problemów. Profesor jest wytrawnym organizatorem wspólnoty naukowców i badaczy zainteresowanych tą problematyką. Dzięki jego aktywności i zapobiegliwości powołany został do życia w Białymstoku Instytut Socjologii i poświęcone tej problematyce czasopismo naukowe „Pogranicze. Studia Społeczne” (ukazały się już 23 tomy).

Książki i inne publikacje Profesora cechuje szczególna troska o solidną bazę empiryczną, którą traktuje jako punkt wyjścia wszelkich ewentualnych roszczeń teoretycznych. Dla badaczy próbujących zająć się tą problematyką jest to porządna szkoła warsztatu metodologicznego socjologa.

W tekstach teoretycznych dotyczących zależności między ideą wielokulturowości a społeczeństwem obywatelskim optymalne rozwiązanie Profesor widzi w pogłębianiu zasad demokracji w społecznościach pogranicza. Jako uważny czytelnik socjologicznych publikacji Jubilata, chciałbym tu dorzucić garść danych historycznych związanych z kształtowaniem się białoruskiej tożsamości narodowej.

Zacznijmy od tego, iż cała dziewiętnastowieczna literacka i kulturowa tradycja Białorusi jest tworem kresowej katolickiej szlachty o polskiej świadomości narodowej. Białoruskiej idei narodowej, jako takiej, wówczas w ogóle nie było, w sensie narodowym zatem można tu było być albo Polakiem, albo Rosjaninem. Wybit-

ni przedstawiciele kresowej szlachty tworzyli literackie wzorce białoruskiego języka literackiego, dzieła poezji, dramatu i prozy, które stały się głównym argumentem statusu Białorusinów jako narodu, a nie tylko rosyjskiej prowincji, ze swoistą gwara, będącą ponoć lokalną odmianą języka rosyjskiego. Naród białoruski jako naród, a nie grupa etniczna, zawdzięcza swoje istnienie między innymi tej kresowej szlacheckiej społeczności, owianej miłością do ludu, z którym niewątpliwie czuli daleko idące pobratymstwo. W kategoriach politycznych czuli się jednak Polakami, a głównym motywem ich aktywności była potrzeba obrony tego ludu przed pełną rusyfikacją i wchłonięciem przez żywioł rosyjski.

Jednym z filarów białoruskiej literatury drugiej połowy XIX wieku był niewątpliwie Franciszek Bohuszewicz, uważany za ojca białoruskiego odrodzenia narodowego. Jego poezja jest prześiąknięta głęboką miłością do ludu białoruskiego i z całą pewnością miała duży wpływ na kształtowanie się białoruskiej świadomości narodowej. W 1891 roku Bohuszewicz opublikował w Krakowie pierwszy tom swoich wierszy w języku białoruskim pt. *Dudka białaruskaja*. Zawarł tam słynną sentencję będącą dewizą dla wielu Białorusinów po dzień dzisiejszy: „Nie porzucajcie mowy naszej białoruskiej, byście nie umarli”. Jednak, jak zauważa Jerzy Turonek, „w tym samym roku Bohuszewicz przystąpił do organizowania w Wilnie tajnych szkółek polskich, nie białoruskich” [Turonek 1992: 21].

We wspomnieniach Franciszka Oskierki znajdujemy taki fragment dotyczący postaci Bohuszewicza:

Pan Bohuszewicz, mój bliski sąsiad i dobry znajomy (...) to powstaniec 1863 roku, gorący patriota Polak, który w osobistych ze mną dość częstych rozmowach oświadczył, że jedyną pobudką, która pchnęła jego i jego poprzedników do pisania w tej gwarze, była obawa przed domniemaną rusyfikacją tamtejszego ludu. [Moroz 2001: 33]

Pod koniec XIX stulecia na uczelniach Wilna i Petersburga powstają studenckie i profesorskie stowarzyszenia naukowe zorientowane na badanie historii i etnicznej tożsamości tych ziem i związane z tym próby sformułowania społecznie zrozumiałych idei

politycznych. Próby te idą w dwóch kierunkach. Z jednej strony z rozmachem jest formułowana idea „zapadniorusizmu”, traktująca Białorusinów jako zachodnie odgałęzienie narodu rosyjskiego. Czołową postacią prezentującą te idee był Michał Kojalowicz. Wśród innych znanych przedstawicieli tej orientacji wymienić wypada Michała Bobrowskiego, Ignacego Daniłowicza, Józefa Jaroszewicza. Pozostawili po sobie bogaty dorobek dotyczący przede wszystkim historii i etnografii ziem zachodniej Białorusi. Rzecz ciekawa i godna tu odnotowania: wszyscy pochodzili z terenu dzisiejszej Białostoczczyzny i byli synami miejscowych księży grekokatolickich. Stąd na Uniwersytecie Wileńskim pogardliwie nazywano ich „popowiczami z Podlasia” [ibidem: 22]. W czasie studiów wszyscy należeli do koła studentów unitów. Grekokatolicyzm na tym terenie traktowany był jako „mużycka wiara” (wiara chłopska), szlachta była wyznania rzymskokatolickiego.

W procesie kształtowania się białoruskiej idei narodowej ważniejsza jednak była inna orientacja, która rodzi się w początkach XX stulecia najpierw w kręgu kleryków Katolickiego Duchownego Seminarium Wilnie, a potem wśród rzymskokatolickiego duchowieństwa. Powstało tam koło białoruskich kleryków, którzy w ankietach personalnych w rubryce „narodowość” zaczęli wpisywać „Białorusin”. Czołową rolę odgrywał tu Adam Stankiewicz, który do końca życia pozostawał niekwestionowanym przywódcą ruchu białoruskich katolików. Skończył Katolickie Duchowne Seminarium w Wilnie, a następnie Katolicką Akademię w Petersburgu. W 1914 roku został wyświęcony na katolickiego księdza. Był jednym z założycieli partii Białoruskiej Chrześcijańskiej Demokracji (BChD), redaktorem i wydawcą tygodnika „Krynica”, później „Chrystijanskaja Dumka”, będących faktycznie organami prasowymi BChD. Był w Wilnie inicjatorem i współzałożycielem szeregu kulturalnych, oświatowych i gospodarczych przedsięwzięć, mających na celu organizowanie i podtrzymywanie społecznej, kulturalnej i politycznej aktywności Białorusinów, a także współzałożycielem Białoruskiej Drukarni im. Skaryny, gdzie opublikowano 146 religijnych i świeckich pozycji w języku białoruskim. Jako ksiądz, głosił w kościele kazania w języku białoruskim. W latach 1922–1928

był posłem w Sejmie Rzeczypospolitej, zastępcą przewodniczącego klubu białoruskiego w Sejmie. W 1944 został aresztowany przez NKWD, sądzony, skazany na 25 lat więzienia. Zmarł w więzieniu na Łubiance.

Pismo „Krynica” skupiło poważne grono księży Białorusinów i świeckich białoruskich działaczy, było pismem katolickim, ale otwartym na współpracę z prawosławnymi w imię białoruskiej idei narodowej, którą ks. Adam Stankiewicz w jednej ze swych publikacji sformułował w następujących słowach:

Będziemy głośno obwieszczać całemu światu i was samych uczyć, że nie jesteście ani Polakami, ani Rosjanami, ale że jesteście odrębnym narodem białoruskim. Żebyście wy, Białorusini poczuli się na swojej ojcowiznie prawdziwymi gospodarzami i wolnymi, godnymi miana człowieka obywatelami. [Moroz 2001: 75]

W programie BChD, opublikowanym również w „Krynicy”, wśród celów o charakterze politycznym na pierwszym miejscu stawiano „niezawisłość Białoruskiego Narodu na obszarze wszystkich jego ziem zjednoczonych w niepodległą demokratyczną republikę” [ibidem: 138].

Warto tu odnotować, że w kręgu osób związanych z „Krynica” znajdujemy postacie, które później, w okresie represji wobec tego środowiska znalazły się na Białostocczyźnie. To przede wszystkim ks. dr Józef Reszeć, profesor w Wileńskim Seminarium Duchownym przeniesiony w 1926 roku na stanowisko prefekta w Seminarium Nauczycielskim w Białymstoku, następnie został proboszczem w parafii Tryczówka. Z kolei Jan Siemaszko, białoruski poeta (pseudonim Janka Bylina) znalazł swe miejsce w niewielkiej parafii Bąbla w powiecie sokólskim. Obaj księża próbowali również w tych środowiskach krzewić słowo Boże w języku białoruskim. Jak można się spodziewać, bez większego rezultatu.

Białoruskiemu ruchowi narodowemu sprzyjał ordynariusz diecezji wileńskiej bp Jerzy Matulewicz<sup>1</sup>, przyjaznym okiem przyglą-

<sup>1</sup> Błogosławiony Jerzy Matulewicz (beatyfikowany w 1987 r. z okazji 600-lecia Chrztu Litwy) z pochodzenia był Litwinem, wybitnym teologiem, socjologiem, reformatorem religijnym. W 1920 r. został ordynariuszem wileńskiej diecezji Kościoła rzymskokatolickiego. Starał się łagodzić waśnie narodowościowe, sprzyjał ruchowi białoruskiej

dał się mu również Watykan, chociaż wyrażał pewien niepokój co do dalszych konsekwencji „upolitycznienia” życia religijnego. Akty zdecydowanych protestów przeciw temu ruchowi płynęły natomiast ze strony narodowo zorientowanego duchowieństwa polskiego<sup>2</sup>.

Księża i działacze białoruskiej chadecji dążyli do białorutynizacji życia religijnego, zwłaszcza do wygłaszania kazań w języku białoruskim, co też zalecał wprost bp Matulewicz. Fakt ciekawy z socjologicznego punktu widzenia: białoruskojęzyczni parafianie przyjmowali te „eksperymenty” bez entuzjazmu, raczej niechętnie [Mróz 2003: 153, 155]. Podobnie w Cerkwiach prawosławnych – choć tam próby białorutynizacji były rzadsze – parafianie woleli język rosyjski niż białoruski.

Mamy tu potwierdzenie pewnej prawidłowości. Idee narodowe zawsze rodzą się najpierw w głowach inteligencji, w tym przypadku było nią między innymi narodowo zorientowane białoruskie duchowieństwo. Konserwatywnie zorientowany lud przyjmuje te, adresowane do niego idee, stopniowo i z oporami. Tradycyjnie woli pozostawać tak, jak było – „ruski” albo „polski”.

Białoruskojęzyczna „Kynica” i związane z nią wydawnictwa musiały być przez kogoś sponsorowane, dochody bowiem z prenumeraty czy sprzedaży wydawnictw były raczej skromne. Badacze dziejów tego ruchu wymieniają dwa źródła wsparcia finansowego i moralnego. Jednym z nich była księżna Magdalena Radziwiłł. Związana z białoruską chadecją, bogato sponsorowała liczne białoruskie wydawnictwa, wspierała białoruskie organizacje, w swych włościach organizowała szkoły białoruskie. Drugim

---

chadecji. Był w nielaskę władz polskich, które oskarżały go o sprzyjanie Litwinom. W 1925 r. Stolica Apostolska wobec trzykrotnej prośby władz polskich o zwolnienie go z kierowania diecezją, przychyliła się do jego rezygnacji, mianując jednocześnie wizytatorem apostolskim na Litwę. Jako reformator religijny zasłużył się przede wszystkim zreformowaniem Zakonu Marianów znanego ze swej probiałoruskiej orientacji. Dzięki niemu powstał m.in. w 1923 dom zakonny w Druń na Białorusi, który stał się ośrodkiem wspierającym moralnie i finansowo ruch katolików –Białorusinów.

<sup>2</sup> Szczegóły o związanych z tym polemikach i faktach znajdzie Czytelnik w pracy Macieja Mroza (M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003).

źródłem wsparcia był założony przez bp. Matulewicza ośrodek księży marianów w Dru.

Po odejściu bp Matulewicza kierowanie diecezją wileńską objął bp Romuald Jałbrzykowski. W diecezji wileńskiej wśród katolików została obwieszczona totalna wojna przeciwko białoruskości i białoruskiemu językowi w kościołach. Księża Białorusini, czy też sprzyjający białoruskości, przeniesieni zostali na peryferyjne ubogie parafie, ks. Godlewski został aresztowany pod zarzutem „antypaństwowego wystąpienia i podburzania ludności do nienawiści narodowościowej” [Mróz 2003: 160].

Zgromadzone przez Macieja Mroza dokumenty tej „wojny” są bardzo interesujące ze względu na język, jakim posługuje się środowisko zorientowane proendecko, czyli antybiałorusko. Po-brzmiewa tu podniosły ton misji, jaka przypadła im w udziale: wyplenia groźnej zarazy, którą wnieśli do Kościołów katolickich w postaci języka białoruskiego niecni księży – Stankiewicz, Reszeć, Godlewski (najczęściej wymienia się tych trzech). Zdaniem Jałbrzykowskiego i jego zwolenników, język białoruski jest tu tylko przykrywką szmuglowanych w ten sposób „idei bolszewickich”, demoralizacji, rozwiązłości, ateizmu, chaosu i nieuchronnych w tej sytuacji „rządów tłumu”. Taki mniej więcej obraz spraw rysuje w swych raportach do bp. Jałbrzykowskiego ks. Dronicz, który objął parafię w Żodziszkach po ks. Godlewskim z misją przeciwdziałania spustoszeniu moralnemu, które tamten spowodował wprowadzając do kościoła język białoruski. Ksiądz Dronicz pisze:

Ta urojona korzyść, jakoby lud lepiej rozumie po białorusku niż po polsku, nie da się usprawiedliwić okropną krzywdą wyrządzoną przez bolszewizm, kryjącą się pod pokrywką białoruską. Utrzymać tę gwarę w kościele, to przygotowywać kanwę, na której bolszewicy wyszywają krwawe wzory. Prawie wszyscy tzw. Białorusini w żodziskiej parafii chcą słyszeć swoją gwarę w kościele nie dla miłości i przywiązania do niej, lecz dlatego, by podkreślać swoje prawa, a ich prawa to wszechwładztwo motłochu. [Ibidem: 162]

Przedtem wierni tejże parafii żodziskiej wysłali list do biskupa następującej treści:



Niżej podpisani parafianie Żodziscy już po raz trzeci zwracają się do Waszej Ekscelencji z prośbą o przysłanie nam księdza Białorusina. Czynimy to dlatego, że parafia w ogromnej swej większości pod względem narodowościowym jest białoruska. Stosunki narodowościowe w naszej parafii Żodziskiej przedstawiają się procentowo w sposób następujący: Białorusinów – 84,8%, Polaków – 10,4%. Litwinów – 0,4%, nieokreślonych – 4,6%. Prosimy przeto Arcypasterza o wysłuchanie naszej własnej prośby, abyśmy mogli Boga chwalić i poznawać nauki Świętego Kościoła Katolickiego w swym ojczystym języku białoruskim. [Ibidem: 161]

Poetyka tego listu każe przypuszczać, iż był on zredagowany przez „fachowca”, prawdopodobnie przez któregoś z księży-Białorusinów, być może przez samego ks. Godlewskiego. Tak czy inaczej, sygnowany był przez parafian. Dwa przytoczone listy do bp. Jałbrzykowskiego prezentują dwie przeciwstawne i wrogie idee roli Kościoła katolickiego w społeczności etnicznie zróżnicowanej. Wbrew pozorom, nie przeczą one związkom religii z etnicznością, wprost przeciwnie – dobitnie je wykazują. Obok zjadliwej krytyki pomysłów na Białorusina-katolika w prasie endeckiej pojawia się równie zjadliwy epitet na pomysł „prawosławnego Polaka.”<sup>3</sup> W interpretacji prezentowanej tu przez ks. Dronicza i jedno, i drugie jest czymś niepojętym, niezgodnym z naturalnym porządkiem rzeczy. To coś, w rodzaju hermafrodyty lub – jeszcze gorzej – transwestyty. Wiadomo, że taki osobnik, w sensie fizycznym jest na przykład kobietą, ale czuje się mężczyzną, twierdzi, że jest mężczyzną i zachowuje się, jakby rzeczywiście mężczyzną był. Nie wiadomo, czego można się po takim osobniku spodziewać, należy liczyć się z najgorszym. A co dopiero, kiedy podobny „transwestytyzm” opanuje całą parafię, jak w przypadku parafii ks. Dronicza. Tego rodzaju zbitka (Polak-katolik, Białorusin-prawosławny) jako wyraz naturalnego porządku rzeczy – choć w sposób nieco już wyblakły – funkcjonuje jednak po dzień dzisiejszy na Podlasiu.

<sup>3</sup> M. Moroz pisze: „prasa chadecka z przykrością konstatowała, że Cerkiew prawosławna polonizuje się i tworzy dziwną kategorię wyznaniowo-narodowościową, mianowicie „prawosławni Polacy („Krynica” ..., s. 186).

W XX stuleciu rodzi się białoruska idea narodowa w sensie ściśle politycznym. Momentem zwrotnym i niejako symbolicznym było oficjalne proklamowanie 25 marca 1918 roku Białoruskiej Republiki Ludowej, ogłoszenie niepodległości Białorusi i ustalenie symboli narodowych – flagi i godła. Po dzień dzisiejszy 25 marca białoruska opozycja polityczna traktuje jako białoruskie święto narodowe. Faktycznie akt ten, poza wymową symboliczną, nie miał żadnego znaczenia. Proklamująca go Najwyższa Rada Białoruskiej Republiki Ludowej nie dysponowała żadnymi możliwościami finansowymi, logistycznymi, militarnymi dla kontynuowania tej wzniosłej idei. Przede wszystkim zaś brak było znaczącego poparcia społecznego dla idei niepodległości Białorusi. Mimo to akt ten miał duże znaczenie dla późniejszego rozwoju białoruskiej idei narodowej.

Tu znów istotna jest uwaga, iż byli to przeważnie Białorusini wyznania katolickiego. Czołową postacią był urodzony na Wileńszczyźnie Waclaw Łastowski (Wacław Łastouski), prezes Najwyższej Rady BRL, potem premier powołanego w Kownie rządu białoruskiego, autor pierwszej w języku białoruskim *Historii Białorusi*, będącej wyrazem rodzącej się ideologii narodu białoruskiego [Łastouski 1910]. Był on redaktorem kilku białoruskich pism ukazujących się na Litwie w pierwszych dwóch dekadach XX wieku: „Nasza Niwa”, „Homan”, „Krywicz”. Początkowo był zwolennikiem federacji Białorusi z Polską, później stał się zwolennikiem federacji białorusko-litewskiej.

W 1927 roku Łastowski jednak przeniósł się do Mińska, gdzie został dyrektorem Białoruskiego Państwowego Muzeum, a od 1928 roku sekretarzem Akademii Nauk BSRR. W 1930 roku został aresztowany i deportowany poza granice Białorusi. Powtórnie aresztowany w 1938, oskarżony o białoruski nacjonalizm i rozstrzelany jako „wróg ludu”.

Równie dramatyczną postacią w białoruskim ruchu narodowym był Bronisław Taraszkiewicz. Też pochodził z Wileńszczyzny, z rodziny katolickiej silnie związanej z Kościołem. Początkowo był zwolennikiem idei federacji Białorusi z Polską, liczył na związki z obozem belwederskim, później jako założyciel i przywódca ra-

dykalnej, cieszącej się ogromną popularnością wśród Białorusinów na Podlasiu Białoruskiej Włościańsko-Robotniczej Hromady zbliżył się do ideologii komunistycznej. Więziony w Polsce, w roku 1933 w ramach wymiany więźniów politycznych udał się do ZSSR, tam w 1937 został aresztowany, w Mińsku sądzony i prawdopodobnie rozstrzelany<sup>4</sup>. Hromada cieszyła się dużym poparciem społeczności prawosławnej Białostoczczyzny, przede wszystkim ze względu na radykalny program społeczny. Do historii przeszedł powiatowy zjazd Hromady w Staroberezowie (pow. Bielsk Podlaski) w roku 1926, brutalnie rozpadnięty przez policję.

Białoruskie idee narodowe szerzone przez księży i działaczy białoruskiej chadecji przenikały na teren dzisiejszego województwa podlaskiego i znajdowały odzew wśród białoruskojęzycznych mieszkańców wyznania katolickiego. Korzystając z opracowania Tadeusza Bakunowicza wymienię tu najbardziej znaczące postacie świadomych Białorusinów z tego regionu: Franciszek Hryszkiewicz z Suchowoli – białoruski poeta, literaturoznawca, publicysta, ks. Franciszek Hryniewicz rodem z Nowego Dworu – organizator białoruskiego ruchu narodowego na Grodzieńszczyźnie, dr Stanisław Hryniewicz też z Nowego Dworu – psychiatra, tłumacz średniowiecznej literatury teologicznej na język białoruski, Stanisław Hryniewicz – członek emigracyjnej Rady Białoruskiej Republiki Ludowej, Dominik Aniśko urodzony w Słojnikach pod Sokółką – oficer Armii Andersa, białoruski folklorysta zajmujący się folklorem ziemi sokólskiej, Władysław Kozłowski urodzony we wsi Zalesie powiatu sokólskiego – redaktor wileńskiego pisma białoruskiego „Nowy Szlach”. Bolesław Grabiński, urodzony w okolicy Dąbrowy Białostockiej – działacz Białoruskiej Chrześcijańskiej Demokracji, Adam Byczkowski, urodzony w folwarku Tołoczki powiatu sokólskiego – redaktor naczelnicy białoruskiego katolickiego pisma „Biełarus” w Wilnie, Jan Czerpuka urodzony w Nowym Dworze – białoruski działacz narodowy, dyplomata Białoruskiej Republiki Ludowej, ks. dr Józef Reszeć, działacz białoruski, teolog patrystyki na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, za swoje

<sup>4</sup> Zob. A. Bergman, *Rzecz o Bronisławie Taraszkiewiczzu*, Warszawa 1977.

poglądy zdegradowany do roli proboszcza w parafii Tryczówka w powiecie białostockim, gdzie nie zaprzestał krzewić idei białoruskiej wśród parafian [Bakunowicz 2004].

Biografie tych ludzi zasługiwałyby na baczniejszą uwagę ze względów nie tylko lokalnych. Kryją one wiele z herosów kulturowych, jest to splot tragizmu i wzniosłości. Tragizm nie tylko prześladowań politycznych, ale przede wszystkim słabego odbioru tych idei w społeczności, do której były adresowane. Świadomość białoruskiej tożsamości u tych ludzi często rodzi się nagle i ma w sobie coś z mistycznego objawienia: jest odnalezieniem sensu życia i wyznacza dalszą jego drogę. Wierni temu wyzwaniu po licznych perypetiach kończyli często zesłaniem, a nierzadko męczeńską śmiercią.

Tadeusz Bakunowicz społeczność „katolików pochodzenia białoruskiego” – jak ich niekiedy nazywa – mieszkających na Podlasiu określa na około 150–170 tysięcy [ibidem: 73]. Szacunek ten opiera przede wszystkim na liczbie ludności katolickiej w obszarze gwar białoruskich. Chodzi o ludność wiejską, która wywodzi się z zasiedlenia nadniemeńskiego w XVI–XVII wieku i zamieszkuje ziemie powiatu sokólskiego położone na północ od rzeki Biebrzy oraz południowe tereny powiatu augustowskiego (gminy Lipsk i częściowo Sztabin), większą część powiatu białostockiego, jak również wschodnie krańce powiatu monieckiego (części gmin: Jasionówka, Jaświły i Knyszyn), [ibidem].

Folklor i kultura tego ludu jest w dużym stopniu udokumentowana w ośmiotomowym dziele Michała Fedorowskiego *Lud białoruski*. W zdecydowanej większości obszar ten zamieszkuje ludność katolicka. W okresie wojny i po wojnie był to teren aktywnej działalności polskich ugrupowań niepodległościowych. Ponieważ po wojnie białoruskość przypisana została jednoznacznie społeczności prawosławnej, białoruskojęzyczna katolicka społeczność Podlasia (ów „Lud Białoruski” Fedorowskiego) starała się zatrzeć wszelkie ślady swej białoruskości stając się narodowo ludnością polską.

Rzecz ważna, świadomość białoruskości wśród katolików dłużej zachowała się na Wybrzeżu Gdańskim, chociaż dziś w zasadzie roz-

płynęła się w żywiole polskim<sup>5</sup>. Warto poświęcić kilka słów uwagi tej stosunkowo niewielkiej (około tysiąca osób) społeczności białoruskiej w Polsce ze względu na dość osobliwe związki tożsamości religijnej i narodowej, które miały tu miejsce.

Obecność Białorusinów w Gdańsku datuje się od 1920 roku. Wolne Miasto Gdańsk było z wielu względów dogodnym miejscem pobytu i działalności dyplomatów i działaczy BRL. Rzecz ciekawa, u źródeł obecności „sprawy białoruskiej” w Gdańsku są dwie postacie wyznania mojżeszowego: Izaak Lourie i Samuel Schytlowski. Obaj byli członkami Rządu BRL Waława Łastowskiego, pełniąc w Gdańsku działalność dyplomatyczną i wydawniczą na rzecz idei niepodległości Białorusi. W związku z tym, Gdańsk odwiedzał również Waław Łastowski, premier rządu BRL. Później, przez całą dekadę lat dwudziestych, Gdańsk był miejscem schronienia i działalności Białorusinów różnych orientacji – od narodowców po komunistów, również białoruskich posłów Sejmu Rzeczypospolitej, w większości wyznania katolickiego.

To historia. Oblicze dzisiejszej społeczności białoruskiej Gdańska kreują wydarzenia II wojny światowej i okres powojenny. Społeczność ta kształtowała się głównie w wyniku realizacji umów repatriacyjnych między Polską a ZSRR. Decyzję o prawie pobytu w Polsce podejmował Państwowy Urząd Repatriacyjny. Obowiązywała zasada, iż w Polsce mogą pozostać tylko obywatele narodowości polskiej, co w praktyce oznaczało – tylko rzymskokatolicy. Białorusini, Ukraińcy, Litwini czy Łotysze jako „obywatele ZSRR” byli deportowani do Związku. W wyniku złożonych wydarzeń historycznych znaleźli się tu Białorusini różnej proweniencji: działacze białoruscy z okresu międzywojennego, repatrianci ze Związku Radzieckiego, Białorusini wywiezieni w czasie wojny do przymusowej pracy w Niemczech, żołnierze Armii Andersa, Białorusini uciekający wraz z Niemcami przed Armią Czerwoną, dezertery z armii sowieckiej. We wszystkich tych przypadkach warunkiem pozostania w Gdańsku było wykazanie się narodowością polską. Trzeba było zatem zatrzeć wszelkie ślady swej białoruskości. Do-

<sup>5</sup> W tej części ekspertyzy opierać się będę przede wszystkim na danych zgromadzonych przez Helenę Głogowską (H. Głogowska, *Białorusini na Wybrzeżu Gdańskim*, Toruń 2003).

tyczyło to przed wszystkim Białorusinów, którzy w dokumentach niemieckich mieli wpisaną narodowość białoruską. Stąd też prawosławni Białorusini dokonywali różnych „sztuczek”, ażeby wykazać się swą katolickością. Najprostszą metodą było zawarcie związku małżeńskiego z partnerem katolikiem. Dla władz sowieckich dokonujących selekcji Polaków mających prawo w ramach umów repatriacyjnych wyjechać do Polski jedynym dowodem polskości było wyznanie katolickie. Często trzeba było się imać wyszukanych sposobów, by się tym wykazać.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na Wybrzeże Gdańskie przybyło sporo Białorusinów wyznania prawosławnego z Białostoczczyzny, zwłaszcza młodzieży, w poszukiwaniu pracy. Zainteresowała się nimi najpierw Cerkiew, a później Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne i po dzień dzisiejszy stanowią oni trzon białoruskiej społeczności Gdańska. Rekapitulując wyniki swoich badań nad świadomością narodową Białorusinów Gdańska, Głogowska pisze:

Kryterium świadomości narodowej, jak pokazują szczegółowe badania, jest czasem zawodne. Ta sama osoba raz określa się Polakiem, w innych okolicznościach – Białorusinem, zależnie od grupy odniesienia respondenta, który oczekuje identyfikacji. (...) Podwójna świadomość narodowa występuje na użytek domowy (prywatny) i na użytek zewnętrzny (sąsiedzki, służbowy). Swoista dwoistość narodowa Białorusinów zawiera się w często spotykanej samoprezentacji: „my Polacy, ale Białorusini. [Głogowska 2003: 8]

## Bibliografia

- Bakunowicz T. (2004), *Intelektualne oblicze „białoruskości”*, [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Kraków.
- Bergman A. (1977), *Rzecz o Bronisławie Taraszkiewiczu*, Warszawa.
- Fedorowski M. (1902), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905*, Kraków.
- Głogowska H. (2003), *Białorusini na Wybrzeżu Gdańskim*, Toruń.
- Łastouski W. (1910), *Karotkaja historija Bielarusi*, Wilno.
- Moroz M. (2001), *„Krynica”. Ideologia i przywódcy białoruskiego katolicyzmu*, Białystok.
- Mróz M. (2003), *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń.
- Turonek J. (1992), *Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi*, Warszawa.

## **Pogranicza, migracje, sąsiedztwa – państw, społeczeństw, narodów, kultur**

W ostatnich dziesięcioleciach, nie sposób wyznaczyć precyzyjne cezury czasowe, nastąpiło to, co określa się jako kryzys, a w każdym razie głębokie przemiany państw narodowych. Stało się tak na skutek otwierania się granic, wzmożonego przepływu „dóbr ludzi i idei”. Zaowocowało to, między innymi, zasadniczymi przemianami obszarów pograniczy i zachodzących w tych obszarach procesów społecznych i kulturowych. Zmieniły się także kierunki, natężenie, a zwłaszcza następstwa międzynarodowych procesów migracyjnych [Kubiak 2007]. Zmieniły się całe społeczeństwa narodowe, ale czy zmieniły się zachodzące między nimi relacje? Co oznaczało w niedawnej jeszcze przeszłości i co oznacza obecnie pojęcie sąsiedztwa narodowego? Wydaje się, że w tej sferze, a szczególnie w definiowaniu i opisach sąsiedztw narodowych zmieniło się niewiele, a w każdym razie znacznie mniej niż w definiowaniu pograniczy lub skutków migracji międzynarodowych.

Państwa, społeczeństwa, narody, kultury – to byty społeczne różne, ale ściśle ze sobą powiązane. Niemal pełna kongruencja tych bytów przejawiała się w zjawisku określanym jako państwo narodowe lub postwestfalski model państwa i społeczeństwa. Państwo narodowe – miał to być byt autonomiczny i autarkiczny. Nowoczesne państwo narodowe miało być, według idealnych założeń i marzeń jego twórców, suwerenne politycznie i w pełni autarkiczne ekonomicznie. Zamieszkiwać je miał jeden homogeniczny kulturowo naród, różniący się wyraziście od innych narodów, przede wszystkim w sferze kultury i tożsamości. [Gellner 1991; Brubaker 1998; Kubiak 2007].

Powyższy szkicowy obraz to oczywiście postać karykaturalna, albo pewien model idealny, który nigdy i nigdzie się nie zrealizo-

wał w pełni, a jeżeli to tylko przejściowo. Ale model ten jest przydatny dla opisu zjawisk, które realizacji tego modelu towarzyszyły.

Chociaż żaden ze składników opisanej wyżej modelowo kwadrygi nie osiągnął nigdy stanu pełnej autonomii i autarkii, to jednak w postrzeganiu, a zwłaszcza w ocenach zjawisk i procesów społecznych ostatniego półwiecza widoczna jest wyraźna nostalgia za coraz bardziej rozmywającym się ideałem. Określenie nostalgia nie jest tu z pewnością najwłaściwsze, trzeba raczej użyć określeń typu przyzwyczajenie, przekonanie o naturalności, a jednocześnie o niezbędności, wręcz konieczności dla społecznego i narodowego dobrostanu utrzymywania się takiej kongruencji.

Widoczne jest to zarówno w pojmowaniu i opisach pograniczy, które ciągle są postrzegane jako obszary, w obrębie których dominują relacje między państwami, społeczeństwami i kulturami narodowymi, jak i w opisie i ocenie skutków migracji międzynarodowych. Najwyraźniejsze jest to, w moim przekonaniu, w opisach i ocenach sąsiedztw narodowych, o czym piszę w dalszej części artykułu.

W moim krótkim i szkicowym tekście nie będę szerzej traktował o przemianach współczesnych pograniczy, gdyż na ten temat napisano niemal wszystko. Ograniczę się do ogólnej konstatacji, że pogranicza „rozmyły się”, głównie na skutek zacierania się granic państwowych i kulturowych oraz migracji, zarówno z obszarów pograniczy jak i na te obszary. Wielu dowodów na prawdziwość tej konstatacji dostarczyć może lektura i analiza zawartości periodyku „Pogranicze. Studia Społeczne”, tom XXIII, z podtytułem „Procesy transgraniczne” [„Pogranicze” 2014].

W postrzeganiu i ocenianiu procesów migracyjnych dominuje ciągle przekonanie, często głęboko skrywane, że imigranci albo są tylko gośćmi /Gastarbeiter/ albo przystosują się jednostronnie i skrajnie niesymetrycznie do społeczeństwa przyjmującego, które z kolei pozostanie niezmienione i zasadniczo homogeniczne kulturowo i tożsamościowo. Idea i projekty multikulti zakładały jednak, że imigranci zachowają swoją kulturę i odrębność, ale w obrębie niezmienionego homogenicznego i zamkniętego kulturowo społeczeństwa przyjmującego. Na temat problemów integracji imigrantów napisano tak wiele, że pomijam tu nawet



streszczenie głównych tez i konkluzji, bardzo zresztą zróżnicowanych i niejednoznacznych [Scheffer 2010].

Na tle wcześniejszych migracji europejskich emigracja z Polski jest zjawiskiem raczej typowym, jedynie późniejszy chronologicznie jej okres powoduje, że następuje ona w warunkach różnych od tych, w jakich odbywała się imigracja do Europy jeszcze pod koniec XX wieku.

Współczesna emigracja z Polski to zjawisko narastające po roku 2004. Wcześniejsze okresy tu pomijam. To emigracja do rozszerzonej Unii Europejskiej, zmniejszanie się emigracji zaoceanicznej. Jednocząca się Europa otwierała się na emigrację z państw nowoprzyjętych z oporami i obawami. Bo miała już za sobą nie najlepsze doświadczenia z emigracją wcześniejszą, co prawda głównie pozaeuropejską, ale powody obaw przed nowymi przybyszami były podobne i podobnie uzasadnione.

Dlatego na współczesną emigrację z Polski warto popatrzeć, na początek, z perspektywy zmieniających się migracji europejskich. Sięgnąłem do raportu przygotowanego na posiedzenie zorganizowanej w roku 1983 przez Radę Europy *Second Conference of European Ministers Responsible for Migration Affairs*.

W dokumencie tym zostały ukazane zarówno dominujące trendy procesów migracyjnych jak i podejmowane próby rozwiązania narastających problemów. Główne trendy to: wyraźny wzrost imigracji (choć już wtedy jednocząca się Europa potrzebowała coraz mniej imigrantów do pracy); wzrastająca migracja ludzi młodych, oraz dorastanie drugiego i kolejnych pokoleń imigrantów. Nie były to konkluzje nowe ani odkrywcze. Ważne, że ujawniały się już wtedy te tendencje w przemianach zbiorowości imigrantów, które zaważyły na losach i formach ich przystosowywania się do społeczeństw przyjmujących. Sprowadzani do wykonania specyficznych prac *Gastarbeiterzy* przekształcali się w pełną i trwałą zbiorowość.

Kolejne zauważone wtedy trendy to: dodatnie saldo imigracji pomimo podejmowanych akcji na rzecz powrotu imigrantów; skala powrotów imigrantów do krajów pochodzenia ma tendencję spadkową i/lub utrzymuje się na niskim poziomie; zwiększa się

liczebność obcokrajowców, także na skutek większej diety ich rodzin oraz procesów łączenia rodzin; okres pobytu Gastarbeiterów się wydłuża; imigranci pozostają w sferze zatrudnienia określanej jako drugi (gorszy) rynek pracy.

W tamtym okresie podejmowano szereg działań ułatwiających integrację imigrantów przy podtrzymywaniu ich rodzimych kultur i tożsamości.

Trzecia, ostatnia część raportu zatytułowana jest: *Trudności się utrzymują, a w wielu przypadkach wzrastają*. Są to: 1) problemy nielegalnych imigrantów; 2) problemy drugiego pokolenia imigrantów i ich kłopoty z wchodzeniem na rynek pracy; 3) wzrastające problemy z zatrudnieniem imigrantów w sytuacji, gdy zmienia się rynek pracy. Zmniejsza się zapotrzebowanie na rynku prostych prac fizycznych i usług, a brak przygotowania zawodowego i inne bariery uniemożliwiają im wejście na główny rynek pracy.

Od opublikowania tego dokumentu minęło ponad trzydzieści lat. To bardzo dużo, zważywszy dynamikę i wieloaspektowość procesów społecznych, jakie zaszły od tego czasu, ale jednocześnie to okres, w którym migracje wewnątrz Europy i do Europy cechują się pewną stabilnością. To ciągle te same lub podobne procesy. Podobne są także ich uwarunkowania. Najbardziej zmieniły się zapewne ich skutki. Wielu istniejących trendów i zjawisk nie widziano, nie dostrzegano, nie umiano przewidzieć kierunków ich przemian. Ujawnione różnice to:

- od powszechnie przyjmowanego wtedy założenia, że imigranci to w zasadzie tylko Gastarbeiterzy, którzy będą wracali, do upowszechnionego już obecnie przekonania, że zarówno procesy imigracji do Europy jak i trwałość osadnictwa imigrantów to zjawiska, których nie da się zatrzymać ani odwrócić;
- od niemal wyłącznie ekonomicznych problemów do kwestii kultury, tożsamości;
- od zakładanej zasadniczej niezmienności społeczeństw przyjmujących imigrantów do coraz wyraźniejszego dostrzegania, że społeczeństwa przyjmujące dosyć wyraźnie się pod wpływem imigracji zmieniają.

Występujące podobieństwa to przede wszystkim:

- sytuacja kolejnych pokoleń i rodzin imigrantów. Wiele się zmieniło, problemy raczej się pogłębiły, inne są przyczyny marginalizacji drugiego pokolenia imigrantów;
- problemy integracji. Inaczej je postrzegano, ale widziano w tym jedno z najpoważniejszych wyzwań.

Dostrzegano pogłębiające się różnice między społecznościami imigrantów i społeczeństwami przyjmującymi. W Europie, za wyjątkiem chyba tylko Francji, [Hammar 1985] w odróżnieniu od Stanów Zjednoczonych Ameryki, nigdy i nigdzie nie lansowano i nie wdrażano polityki asymilacji imigrantów. Przyjmowano, że imigranci albo wyjadą po pewnym czasie, albo pozostaną jako odrębne społecznie i kulturowo enklawy w zasadniczo homogenicznych społeczeństwach przyjmujących.

Oczywiście Europa po trzydziestu latach jest zupełnie inna. Inna jest także geografia, kierunki i warunki współczesnych migracji. Ale wiele problemów społecznych wygląda bardzo podobnie. Warto zwrócić uwagę na kilka znaczących zmian, jakie w jednoczącej się Europie nasiliły się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Jedną z nich, w moim przekonaniu najbardziej chyba znacząca, to zahamowanie, a może wprost zakończenie pionowej mobilności społecznej w społeczeństwach przemysłowych. Mobilność pionowa, zarówno międzypokoleniowa, jak i wewnątrzpokoleniowa zanikła niemal zupełnie. Do tego dochodzi zmniejszająca się mobilność przestrzenna, nawet w kraju o tak wielkiej mobilności przestrzennej mieszkańców, jakimi były „zawsze” USA, oraz spadająca mobilność „rodzinna”, co wyraża się we wzrastającym odsetku młodych dorosłych ludzi zamieszkujących razem z rodzicami. Współczesne społeczeństwa, przyjmujące wzrastające fale imigrantów, stają się lub już się stały społeczeństwami coraz mniej wewnętrznie mobilnymi. Następuje więc nieuchronne zdezerowanie interesów imigrantów i „autochtonów” i wzrastające konflikty. Przed wiekiem dynamicznie rozwijające się społeczeństwa przemysłowe potrzebowały imigrantów i imigranci znajdowali stosunkowo łatwo miejsce zarówno w przestrzeni fizycznej, jak i społecznej i kulturowej. Zaczynali na ogół od najniższych szczeb-

li drabiny społecznej, pozostawali na wtórnym rynku pracy, ale już drugie pokolenie, dzieci imigrantów, miało otwartą drogę do coraz wyższych pozycji społecznych, bo wszyscy awansowali. Jeżeli członkowie społeczeństwa przyjmującego nie akceptowali odmienności imigrantów to mogli się łatwo przenieść w przestrzeni fizycznej i społecznej, migrując do stref podmiejskich, awansując społecznie, tworząc własne enklawy. Współczesne społeczeństwa przemysłowe stają się statyczne, podczas gdy minimalne warunki funkcjonowania systemów pluralistycznych są takie, że aby taki pluralizm przybierał postać mało konfliktową, większość przyjmująca musi nie tylko potrzebować i akceptować przybyszów, ale się „przesunąć” w przestrzeni społecznej i kulturowej, aby zrobić przybyszom miejsce.

Druga tendencja to zasadnicze zmiany na rynku pracy. W społeczeństwach przemysłowych podzielony rynek pracy był zjawiskiem powszechnym i niejako naturalnym, ale wchodzi nań już głównie imigranci z „nowej Europy”, zwłaszcza z Polski. I to właśnie te, wewnętrzne europejskie migracje powodują istotne zmiany w kształcie i funkcjonowaniu obszarów pograniczy, w „rozchodzeniu się” kongruencji państw – narodów – społeczeństw, a chyba w pewnym zakresie w funkcjonowaniu współczesnych sąsiedztw narodowych. Powodują one także istotne przemiany w kształcie i funkcjonowaniu społeczeństw europejskich, zarówno tych przyjmujących imigrantów jak i tych, jak Polska, ciągle ich „eksportujących”.

W analizach skutków współczesnych migracji z Polski przydatna jest z pewnością koncepcja migracji rozgęszczającej. Migracje z regionów o nadwyżce stosunkowo słabo wykształconej i przygotowanej zawodowo siły roboczej i niewielkim rynku pracy pozwalają zmniejszyć te niekorzystne proporcje. Migranci wyjeżdżają do wielkich miast, zdobywają nowe doświadczenia zawodowe, społeczne i kulturowe. Stosunkowo rzadko wracają do swych miejscowości, poszukują innych miejsc zamieszkania i pracy. Wyjeżdżają z Podkarpacia czy Podlasia, wracają..? No właśnie. Czy na Mazowsze, Śląsk, Pomorze? Częściej zdaje się z Wielkiej Brytanii do Irlandii, lub odwrotnie, „powracają” do Holandii, Niemiec,

Francji. Zjawisko emigracji rozgęszczającej powinno być analizowane nie w polskim lecz europejskim kontekście [Grabowska-Lusińska, Okólski 2009].

Jeżeli spróbujemy analizować emigrację poakcesyjną z Polski przy uwzględnieniu klasycznych czynników *push-pull* to stwierdzić można, że działanie obu tych czynników zasadniczo się w ciągu tego dziesięciolecia nie zmieniło. Na początku czynniki *push* to bezrobocie i stosunkowo niski standard ekonomiczny w Polsce. Czynniki *pull* to przede wszystkim możliwości zarobienia znacznie więcej w krótkim czasie. Emigranci z Polski zachowywali się w tym czasie jak klasyczne *homoeconomicus*, minimalizowali koszty pobytu i maksymalizowali odkładanie zarobionych pieniędzy. Ale szybko się okazało, że wcześniejsze wyliczenia typu: ile funtów powinnam odłożyć, aby kupić mieszkanie w Polsce musiały ulec bolesnej weryfikacji. Wartość funta w stosunku do złotówki spadła o jedną trzecią, a wartość mieszkań w Polsce średnio się podwoiła w ciągu kilku lat. Swoiste nożyce cen zmusiły większość ekonomicznych zarobkowych czasowych wychodźców do przedłużenia swych planów.

Były i inne czynniki. Za bodajże najważniejszy uznać należy wzrastające możliwości wchodzenia w główny rynek pracy. Koncepcja podzielonego rynku pracy nie straciła swej wyjaśniającej mocy. Pozwala ona wykazać, że podzielony rynek pracy wprawdzie istnieje, ale imigranci z Polski przekraczają granice między segmentami rynku coraz częściej i coraz łatwiej.

Nie zmieniły się zasadniczo czynniki *push* w Polsce, zwłaszcza stopa bezrobocia. Zmieniły się natomiast, oczekiwania i aspiracje zawodowe i finansowe powracających. Skutkiem jest występowanie tzw. pętli emigracyjnej. Migrujący nie znajduje satysfakcjonującej pracy i warunków na emigracji, wraca z poczuciem porażki i konstatuje, że warunki w domu, regionie Polsce, wcale nie uległy poprawie, jak to mu obiecano. Emigracja „na przeczekanie” okazała się emigracją na „bardzo długie i coraz mniej nadziejne czekanie”

Wychodzenie z pętli migracyjnej bywa dwojakie. Jest to albo znajdowanie satysfakcjonujących warunków po powrocie do kra-

ju, co oznacza często znaczące przykrojenie pierwotnych aspiracji. Ale zdaje się, że coraz częściej wychodzeniem z tej pętli jest zakorzenianie się poza Polską, niekoniecznie w kraju pierwszej emigracji.

Konkluzja powyższych konstatacji jest prosta i jednocześnie bardzo ogólna: współczesne procesy migracyjne w zasadniczy sposób wpływają na przemiany społeczeństw narodowych.

A jak to się ma do sąsiedztwa państw narodowych, a raczej sąsiedztwa narodów, państw, społeczeństw i ich kultur? Te cztery wymiary, aspekty sąsiedztwa, wiążą się ze sobą w dosyć zagniatany sposób. Dopóki występowała wyraźna kongruencja tych zjawisk sprawa była stosunkowo prosta i można było traktować te pojęcia jako synonimiczne lub równoważnościowe, przynajmniej modelowo. Tak było w państwach narodowych.

Sąsiedztwo narodowe to złożone, wielowymiarowe zjawisko. Konieczne wydaje się rozpatrywanie tego zjawiska w całej jego złożoności, jako przede wszystkim sąsiedztwa państw, narodów, społeczeństw i kultur. W literaturze przedmiotu owe złożone wymiary sąsiedztwa rzadko były podnoszone. W opisach sąsiedztwa narodowego najpełniej ujawnia się chyba owe substancjalne traktowanie społeczeństw narodowych jak tworów odrębnych, jednolitych wewnętrznie, o mało różnicowanej w obrębie tych społeczeństw i w pełni ukształtowanej tożsamości. W klasycznej pracy Buchanana i Handleya [1953], pod znamienym tytułem *Jak narody postrzegają siebie wzajemnie* takie ujednoczone substancjalne spojrzenie na społeczeństwa narodowe widać bardzo wyraźnie. Być może było to jakoś uzasadnione przed półwieczem, ale dlaczego takie stereotypowe postrzeganie społeczeństw narodowych i relacji między nimi utrzymuje się w analizach współczesnych. Jest tak być może dlatego, że, podobnie jak to robili autorzy wspomnianej pracy sprzed sześćdziesięciu lat, relacje między społeczeństwami narodowymi sprowadzane są do wiadomości społecznej, stereotypów narodowych, traktuje się je jako trwałe,

w zasadzie niezmiennie i wewnątrznie mało zróżnicowane wyobrażenia zbiorowe.

Nie ma powodów, aby pomijać, czy tym bardziej dezawuować wagę i trafność takich całościowych diagnoz stanu świadomości społecznej poszczególnych społeczeństw narodowych. Stereotypy są zjawiskiem powszechnym i trwałym, mają istotny wpływ nie tylko na świadomość, ale i na zachowania całych społeczeństw. Proponuję jedynie uzupełnienie, rozszerzenie tego z natury jednowymiarowego obrazu o inne istotne płaszczyzny i składniki relacji między społeczeństwami narodowymi.

Jeżeli problemy stereotypów narodowych i wzajemnego postrzegania przeniesiemy na grunt innego zjawiska, jakim jest narodowe sąsiedztwo, to łatwo zauważyć, że społeczna świadomość odgrywa w kształcie i trwaniu sąsiedztw narodowych istotną rolę, ale jest ona tylko jednym z istotnych składników bardziej złożonego zjawiska. Pojęcie sąsiedztwa można i trzeba rozpatrywać jako nietożsame sąsiedztwa państw, narodów, społeczeństw i kultur. Sąsiedztwo narodów to z pewnością głównie zjawisko ze sfery wspólnot wyobrażonych. Tak jak nie doświadczamy znajomości wszystkich członków własnego narodu, tak jeszcze bardziej nie doświadczamy znajomości i sąsiedztwa z innymi narodami. Dlatego wyobrażenia zbiorowe odgrywają w kształtowaniu świadomości „stanu sąsiedztwa” najważniejszą rolę. Ale nawet jeżeli jest to rola najważniejsza to warto postawić pytania o inne składniki życia społecznego, które to sąsiedztwo kreują, w tym kształtują także owe zbiorowe wyobrażenia.

Proponuję spojrzeć na problemy sąsiedztwa społeczeństw narodowych przy użyciu wielu pojęć i odnieść je do różnych wymiarów życia społecznego. Sąsiedztwo to było wszak zawsze kształtowane przez różne procesy, które w ostatnich dekadach uległy dalszemu zróżnicowaniu i skomplikowaniu. Sąsiedztwo to zawsze cechował wymiar polityczno-państwowy. Relacje zachodzące w tej sferze miały znaczący, wręcz decydujący wpływ na charakter tego sąsiedztwa. Ale państwo nie jest, a na pewno nie zawsze, utożsamiane ze społeczeństwem narodowym. Widać to wyraźnie w naszym polskim postrzeganiu rosyjskiego państwa

i rosyjskiego społeczeństwa narodowego [Kępiński 1990]. Jeszcze gdzie indziej jest umiejscowiana w percepcji Polaków rosyjska kultura. Tak było również w przeszłości.

Sąsiedztwo to nie tylko zamieszkiwanie w pobliżu i wzajemne postrzeganie. To wszak także szeroko rozumiany obszar kontaktów i wzajemnych relacji w sferze ekonomicznej, handlowej, współpracy i konkurencji, wchodzenia w różne sytuacje konfliktowe i drogi wychodzenia z tych sytuacji, co wydaje się być oczywiste, jednak w wielu opisach i analizach bywa pomijane lub marginalizowane.

Trzeba wreszcie uwzględnić rozległą sferę określaną przez Kazimierza Dobrowolskiego jako podłoże historyczne. To akurat bywa w analizach uwzględniane, ale zbyt ogólnikowo lub tylko wybiórczo. Trwałość „monolitycznego” postrzegania sąsiadów jest być może spowodowana tym, że stosunek do sąsiadów – ogólnie, do innych – jest jednym z podstawowych składników i wyznaczników tożsamości narodowej [Ścigaj 2012]. A tożsamość charakteryzuje się postrzeganiem własnej grupy narodowej jako jednolitej, zwartej, mało zróżnicowanej. W naturalnej (na pewno powszechnej) dla stosunków między narodami opozycji „my – oni” oba człony tej opozycji postrzegane bywają symetrycznie. Im bardziej dążymy do integracji wewnętrznej grupy własnej tym bardziej staramy się ukazywać świat zewnętrzny w kategoriach wyrazistych, niekiedy czarno-białych. Oni, sąsiedzi, niekoniecznie wrogowie, to zbiorowość taka jak my, a więc o cechach wprawdzie innych, ale tak samo wyrazistych i przypisywanych wszystkim członkom grupy.

Takie dychotomizowanie relacji międzygrupowych i upraszczanie obrazu innych jest znane w wielu sferach świadomości społecznej. Opisał je Stanisław Ossowski w książce *Struktura klasowa w społecznej świadomości* [Ossowski 1957].

Sąsiedztwo społeczeństw narodowych jawi się jako najbardziej odporna na zmiany sfera życia społecznego. Zwiększenie się wymiany, kontaktów międzynarodowych, migracji zdają się w niewielkim zakresie wpływać na jego społeczne i symboliczne wymiary.



W prezentowanym artykule stawiam niektóre pytania dotyczące przyczyn owych trwałości i niezmienności wyobrażeń zbiorowych i wzajemnych stereotypów, o przyczyny substancjalności postrzegania wzajemnych sąsiedztw. Czy obrazy sąsiadów i sąsiedztw zmieniają się w społecznej świadomości dopiero pod wpływem „długiego trwania”, skoro kształtowały się na ogół bardzo długo i powoli?

A może jest tak na skutek „natury” sąsiedztw narodowych. Obraz sąsiada i sąsiedztwa to wspólne wyobrażenie zbiorowe, odporne na indywidualne doświadczenia i empirię tych doświadczeń. Owe wyobrażenie jest podwójnym uproszczeniem: sąsiedztwo to „my” jako jednorodna zbiorowość, i „oni”, jako także zbiorowość mało zróżnicowana.

Rzeczywistość zaprzecza coraz bardziej takim uproszczonym wyobrażeniom, ale, w tym przypadku, to chyba tym gorzej dla rzeczywistości.

## Bibliografia

- Banaś M. (2010), *Szwedzka polityka integracyjna wobec imigrantów*, Kraków.
- Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- Brubaker R. (1998), *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, Warszawa – Kraków.
- Buchanan W., Handley C. (1953), *How Nations See Each Other; A Study In Public Opinion*, Urbana.
- Golka M. (2010), *Imiona wielokulturowości*, Warszawa.
- Grabowska-Lusińska I., Okólski M. (2009), *Emigracja ostatnia?*, Warszawa.
- Hammar T. (red.), (1985), *European Immigration Policy. A Comparative Study*, Cambridge, London, New York.
- Kępiński A. (1990), *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa – Kraków.
- Kubiak H. (2007), *U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu*, Kraków.
- Odmiany polskich tożsamości* (2002), K. Bondyra, S. Lisiecki (red.), Poznań.
- Ossowski S. (1957), *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Warszawa.
- „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXIII, *Procesy transgraniczne*, (2014), K. Niziołek, A. Sadowski (red.), Białystok.
- Sąsiedztwa III RP – Ukraina. Zagadnienia społeczne* (2015), M. Dębicki, J. Makaro (red.), Wrocław.
- Społeczeństwo wielokulturowe – nowe wyzwania i zagrożenia* (2012), M. Biernacka, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), Białystok.
- Ścigaj P. (2012). *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Kraków.
- Scheffer P. (2010), *Druga Ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, Wołowiec.

*The Situation of Migrant Workers and Members of their Families: Achievements, Problems and Possible Solutions. Europe and International Migration. The situation in 1983*, by A. Lebon, Council of Europe, MMG -2-1-E, Strasbourg.

*Tożsamość, nowoczesność, stereotypy* (2012), R. Dopierała, K. Kaźmierska (red.), Kraków.

## O badaniach nad wielokulturowością w Europie Środkowo-Wschodniej. Na marginesach książki *Polityka wielokulturowości a migracje*<sup>1</sup>

Europejska debata na temat wielokulturowości i różnych jej aspektów trwa. Koncentruje się ona, zwłaszcza w polskich mediach, przede wszystkim na aspektach praktycznych, odnoszących się do domniemanych krzywd, wyrządzanych imigrującym do krajów zachodnich (zwłaszcza do Anglii) Polakom i ich bliskim, zarówno rodzinom migrującym, jak i pozostałym w kraju (na przykład dzieciom), przez coraz bardziej niechętnym imigrantom (głównie jednak z krajów muzułmańskich) polityków zachodnioeuropejskich. Problem symetryczności postaw Polaków, ich kulturowych praktyk i ich własnego podejścia do imigracji do Polski, a także polityk polskich władz państwowych i samorządowych, rzadko jest głębiej analizowany, choć protesty (na przykład te z późnej jesieni 2014) polskich studentów przeciw studiującym w naszym kraju ich ukraińskim kolegom czy reakcje na obecność w polskich społecznościach lokalnych uchodźców i azylantów mogłyby zachęcać do takiej debaty o symetryczności oczekiwań. Gdyby na chwilę odejść od migracji międzynarodowych, warto by było też przypomnieć nie tak dawne protesty części etnicznie polskich mieszkańców wiosek z mieszaną kulturowo ludnością przeciw dwujęzycznym oznaczeniom nazw miejscowości. Warto by przypomnieć świadomościowe i praktyczne zagadnienia związane z obecnością grup romskich w naszym kraju i ich chęcią podtrzymywania własnego, tradycyjnego sposobu życia. Naturalnie można stać na stanowisku takim, że ogólny postulat symetryczności roszczeń jest niesłuszny, gdyż jednym grupom należy

---

<sup>1</sup> Por. Bieńkowska i Sadowski (red.) 2012.

się więcej niż innym, z jakiegokolwiek powodu. Znaczna część polskiej debaty publicznej zdaje się stać na takim stanowisku.

Andrzej Sadowski i Małgorzata Bieńkowska przypominają we *Wprowadzeniu* do przywołanej książki niektóre podstawowe idee dotyczące zjawiska wielokulturowości. Przedstawię je tutaj nieco przeinterpretowane i zdekonstruowane. Zróżnicowanie kulturowe licznych społeczeństw (a więc realna czy faktyczna wielokulturowość) jest ich względnie trwałą cechą (określę tutaj zajmowanie się tym zróżnicowaniem jako wielokulturowość w znaczeniu analitycznym). Inną sprawą jest wyznawanie (a zwłaszcza głoszenie) poglądu, iż to zróżnicowanie jest pozytywną wartością społeczną (określę takie przekonania jako wielokulturowość wartościującą) i że państwo i jego organy powinny aktywnie patronować umacnianiu wielokulturowości (określę tutaj takie podejście jako wielokulturowość w rozumieniu normatywnym bądź politykę wielokulturowości). Zainteresowania Bieńkowskiej i Sadowskiego skupiają się w tej książce, jak traktuje jej tytuł, na trzecim aspekcie czy rozumieniu. Obecne niepowodzenia wielokulturowości wartościującej i polityki wielokulturowości nie zmieniają (jak trafnie piszą uczeni) faktu, że w wielu miejscach ta wielokulturowość jako fakt społeczny trwa i trudno sobie wyobrazić to, jakie działania musiałyby zostać podjęte w społeczeństwach liberalnej demokracji proceduralnej, aby ten fakt zmienić. Trudno jednak być pewnym tego, czy ten właśnie typ demokracji będzie wieczny.

Jedna idea (a może jej konsekwencje) zawarta w przytaczanym tekście budzi moje szczególne zastanowienie. Autorzy piszą (moim zdaniem słusznie), iż dotychczasowa polityka wielokulturowości opierała się na przesłankach (używają oni nieco innej terminologii) asymilacjonistycznych czy akulturacyjnych: społeczeństwa przyjmujące nie zmieniają się i nie muszą się zmieniać, zaś imigranci zrezygnują z licznych swych wartości i norm i (w pełni?) dostosują wzory swych zachowań do zbiorowości ich goszczących. Pojawia się w związku z tym, moim zdaniem, poważny problem – czy w ogóle możliwa była i jest oparta na imigracji wartościująca i normatywna wielokulturowość, która by bazowała na innych niż asymilacjonistyczne – a traktowanych przez Auto-

rów jako populistyczne i utopijne – przesłankach [por. Sadowski, Bieńkowska 2012: 8]. Czy na przykład współczesne społeczeństwa europejskie dopuściłyby do imigracji wielkich grup kulturowych, o zdecydowanie odmiennych niż w krajach przyjmujących systemach normatywnych i wzorach zachowań, gdyby przyjęły realistyczne i mniej populistyczne przesłanki, na przykład takie, iż imigranckie i obce im wzory kulturowe będą trwałe i że będą wymagały poważnych zmian mentalnych, strukturalnych i instytucjonalnych w zbiorowościach gospodarzy?

Pojawia się tutaj dodatkowe, interesujące, moim zdaniem, zagadnienie. Czy wielokulturowość, o jaką chodzi w dzisiejszych debatach publicznych, w tym prowadzonych przez badaczy kultury, polityki, ma źródła tylko w niedawnych migracjach międzynarodowych? Są też inne istotne, według mnie, sprawy. Czy problematyka „współistnienia” różnych kultur etnicznych<sup>2</sup>, jaka wynika z migracji wewnątrz krajowych (inną, ale też ważną tutaj kwestią jest, że granice państw, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej, ulegają, historycznie rzecz biorąc, poważnym zmianom, stąd to, czy migracje zbiorowości etnicznych są międzynarodowe czy wewnątrz krajowe bywa z tego punktu widzenia relatywne), nawet bardzo dawnych, jest z istoty swej inna, niż problematyka wielokulturowości mającej genezę w migracjach międzynarodowych? Czy imigracja członków grupy dominującej w danym kraju do regionów tradycyjnie zajętych przez grupy o innej kulturze, w ramach aktualnych granic tego kraju, konstytuuje inną problematykę z interesującego nas tutaj punktu widzenia, niż imigracja „obcych” grup do społeczności dominującej? Czy roszczenia do danego terytorium i do uznawania siebie za grupę rodzimą, a przez to na przykład do stawiania innym wymogu asymilacyjnego, mogą być uznawane tylko wobec jednej grupy kulturowej na tym terytorium, w przypadku historycznej dynamiki demograficznej? Czy wielokulturowość odnosi się tylko do różnicowania etnicznego i regionalnego? Czy ład wielokulturowy musi się charakteryzować konsensusem i integracją strukturalną? Czy

<sup>2</sup> Nie będę w tym tekście podejmował zagadnienia różnic między kulturami etnicznymi a narodowymi.

ład wielokulturowy musi oznaczać siłę społeczną wszystkich jego uczestników? Czy na przykład coraz wyraźniejsze zróżnicowanie praktyk kulturowych dużych zbiorowości, których tożsamość jest w znacznej mierze skupiona na ich seksualności czy przynależności klasowej, tworzy inną problematykę? [por. na ten temat Mucha 1999]. Ostatnie poruszone tutaj sprawy poważnie wykraczają poza temat książki zredagowanej przez Małgorzatę Bieńkowską i Andrzeja Sadowskiego, ale też interesują mnie marginesy, a nie to, co szczególnie ważne dla tych uczonych.

Choć współczesna (po II wojnie światowej) Polska traktowana jest na ogół (trafnie lub nie) jako kraj o znacznej homogeniczności kulturowej, to szeroko rozumiana „polska wielokulturowość” i wielokulturowość „w ogóle” cieszą się znacznym zainteresowaniem badaczy. Poza publikacją, która stanowi inspirację do napisania niniejszego tekstu, w ostatnich dekadach ukazało się na ten temat wiele ważnych książek autorskich i zbiorów, odnoszących się, przynajmniej w znacznej części, do naszego kraju (wyniki badań nad wielokulturowością w innych krajach w zasadzie tutaj pomijam). Wymienię tylko, przykładowo, niektóre polskie prace.

Już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku warszawscy socjologowie zajęli się komunikacją międzykulturową w naszym kraju, nawiązując do zagranicznego dorobku studiów nad komunikacją [por. np. Kapciak, Korporowicz i Tyszka, (red.), 1995; Kapciak, Korporowicz i Tyszka, (red.), 1996]. Analizę nowego wielokulturowego oblicza społeczeństwa polskiego po roku 1989 podjęła Sekcja Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego [por. Kempny, Kapciak i Łodziński, (red.), 1997]. Wielokulturowości i międzykulturalizmowi poświęcony został cały zeszyt (14-15) „Studiów Narodowościowych (Seria Nowa)” z roku 1997. I w następnej dekadzie szeroka problematyka wielokulturowości, w tym kwestia kształtowania się tożsamości w warunkach wielokulturowości i transkulturowości oraz związanych z nimi licznych dylematów była ważnym przedmiotem badań polskich socjologów, antropologów, kulturoznawców, filozofów, psychologów, filologów [por. np. Kalaga, (red.), 2004; Drong i Kalaga, (red.), 2005]. Antropologowie zajęli się stale ważną kwestią gra-

nic tolerancji w relacjach międzykulturowych [por. np. Posern-Zieliński, (red.), 2004]. Pod koniec tej dekady widoczne już były „problemy z wielokulturowością”. Nowe zagadnienie odzwierciedla dobrze tytuł książki wydanej pod redakcją Hanny Mamzer *Czy klęska wielokulturowości* [2008]. Marian Golka przedstawił obszerną analizę podstawowych pojęć i zjawisk istotnych przy badaniach wielokulturowości [2010]. W obecnej dekadzie takich prac jest mniej. Być może jest to jeden z rezultatów praktycznych „niepowodzeń wielokulturowości”. Stąd, między innymi, znaczenie pracy zredagowanej przez Małgorzatę Bieńkowską i Andrzeja Sadowskiego.

Na koniec tego krótkiego przeglądu literatury chciałbym odwołać się do opublikowanej przez Maję Biernacką pracy poświęconej wielokulturowości w Hiszpanii [2012]. Stawia ona ważne zagadnienia (widoczne już oczywiście *implicite* w pracach, o których wcześniej pisałem), związane z „kryzysem wielokulturowości”, a istotne zarówno z punktu widzenia ogólnego (a więc wykraczającego poza Hiszpanię) podejścia w debacie publicznej, w tym w debacie socjologicznej i antropologicznej, jak dla perspektyw ich wykorzystania w warunkach polskich. Autorka analizuje problem przede wszystkim w kontekście migracji międzynarodowych i silnie wiąże go z współczesną filozofią społeczną. Chodzi jej przede wszystkim o debatę między liberalizmem (kładącym nacisk na prawa i „pierwotność” jednostki) a komunitaryzmem (kładącym nacisk na prawa i „pierwotność” wspólnot). Analizuje też pojęcia transkulturowości oraz międzykulturowości (występujące również w przypomnianej tutaj wcześniej polskiej literaturze z poprzednich dekad), a także podejmuje z tego punktu widzenia zagadnienie postmodernizmu w teorii kultury oraz problem „esencjalizacji”, zarówno wspólnot kulturowych, jak i jednostek ludzkich [por. zwłaszcza 2012: 15-56].

W dalszej części tego tekstu interesuje mnie głównie Europa Środkowo-Wschodnia i zagadnienie obecności problematyki wielokulturowości w tym regionie w dostępnej literaturze z zakresu badań społecznych. Chodzi mi o to, czy wielokulturowość jest ciekawa dla socjologów tego obszaru (o Polsce już wspomniałem).

I tutaj możemy wrócić do zbioru Bieńkowskiej i Sadowskiego. W kilku zamieszczonych artykułach wyraźnie widać, że ważna tutaj wielokulturowość jest w mniejszym stopniu wynikiem migracji międzynarodowych (choć i one mają miejsce i lekceważyć ich nie można), a w większym stopniu innego typu zjawisk, wcześniej w moim tekście wymienionych. Upoważnia mnie to do dalszych poszukiwań analiz problemu. Do wschodnio- i środkowo-europejskich zainteresowań szeroko rozumianą wielokulturowością wróć, a teraz chciałbym zająć się kulturowym (w sensie etnicznym) zróżnicowaniem poszczególnych krajów (tak jak widoczne są one dzisiaj na politycznej mapie kontynentu) tej części Europy<sup>3</sup>.

Zróżnicowanie etniczne regionu jest znaczne. Wedle najnowszych dostępnych spisów powszechnych, w jednym tylko kraju regionu (Polska – 97%) mamy do czynienia z sytuacją, w której dominująca grupa etniczna to więcej niż 95% ludności<sup>4</sup>.

W przedziale 91-95% mamy tylko Węgry (93,2%)<sup>5</sup>.

W przedziale 86-90% znajdujemy Rumunię (89,5%) i Chorwację (89,6%). W przedziale 81-85% znajdujemy Białoruś (81,2%), Serbię (82%), Słowenię (83%), Bułgarię (83,1%) oraz Litwę (84,2%).

W przedziale 76-80% występuje Ukraina (77,8%)<sup>6</sup> oraz Słowacja (80,7%). Poniżej 75% udziału dominującej grupy etnicznej znajduje się w następujących krajach: Bośnia i Hercegowina (48%), Łotwa (62,1%), Macedonia (64,2%), Estonia (67,9%) i Czechy (68,6%)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Źródłem wszystkich przedstawionych dalej danych jest Wikipedia [07.12.2014]. Nie uważam jej za szczególnie wiarygodne źródło, ale cechuje się ono tym, że jest w miarę jednolite i aktualne (opiera się na najnowszych dostępnych danych spisowych). Bardziej dokładne dane nie są tutaj, moim zdaniem, potrzebne.

<sup>4</sup> Można tu było jednak podawać podwójną przynależność narodową, co ma swoje zalety, ale utrudnia jednoznaczność (której skądinąd i tak nie ma w ramach tej problematyki).

<sup>5</sup> Równocześnie Wikipedia podaje, że 14% odmówiło odpowiedzi lub podało inną przynależność, niż wymieniona na liście mniejszości etnicznych; trudno więc powiedzieć, jak te dane były zbierane, ale ogromna dominacja liczbowa Węgrów jest trudna do zakwestionowania.

<sup>6</sup> Dane sprzed zajęcia przez Rosję Krymu i powstania separatystycznych jednostek administracyjnych na wschodzie kraju.

<sup>7</sup> Tutaj jednak 26% odmówiło odpowiedzi lub podało inną przynależność niż wymieniona na liście mniejszości etnicznych.



Grupy „pozostałe” w poszczególnych krajach to przede wszystkim członkowie narodów dominujących w krajach sąsiednich, a także (w Bułgarii, Słowacji, Republice Czeskiej, na Węgrzech, w Rumunii, Macedoni, Serbii) – Romowie.

Przy oczywistym i powszechnie znanym terytorialnym przemieszaniu ludności tych krajów (które powstały jako suwerenne państwa, w europejskiej perspektywie historycznej, stosunkowo niedawno), odwiecznych (w sensie dosłownym) wewnętrznych migracjach, rozpadzie trzech federacyjnych krajów, wojnach i czyszkach etnicznych, stawianie zagadnienia wielokulturowości, zarówno w rozumieniu analitycznym jak i wartościującym i normatywnym, wydawać by się mogło oczywiste. Zapytać można, czy i na ile badawczy i ideowy problem wielokulturowości, tak jak stawiany jest w USA i w Europie Zachodniej mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku, da się dostrzec w literaturze socjologicznej powstającej w regionie. Nie interesuje mnie tutaj samo zagadnienie zróżnicowania etnicznego, ale przede wszystkim analiza wielokulturowości jako synteza podejścia analitycznego, wartościującego i normatywnego.

Najprawdopodobniej debaty na tematy tak właśnie syntetycznie rozumianej wielokulturowości faktycznie toczyły i toczą się w Europie Środkowo-Wschodniej. Brak dostępu do „lokalnej” literatury oraz nieznanomość „języków lokalnych” utrudniają mi jednak rozpoznanie sytuacji. Zbiór zredagowany przez Bieńkowską i Sadowskiego umożliwia polskiemu czytelnikowi częściowe zapoznanie się z wschodnioeuropejską wielokulturowością, w szczególności na terenach byłego Związku Radzieckiego. Inne, wydane w Polsce, a znane mi książki nie dają takiej możliwości. Ciekawi mnie jednak szczególnie to, na ile o takiej właśnie wielokulturowości w Europie Środkowo-Wschodniej dowiedzieć się czegoś może osoba śledząca światową literaturę socjologiczną. Podejście do niej musi być niestety wybiórcze i obciążone subiektywizmem.

Odwołam się tutaj do kilku syntetycznych książek wydanych na początku XXI wieku po angielsku, a odnoszących się do dzisiejszej (koniec XX i początek XXI wieku) szeroko rozumianej so-

cjologii, rozwijanej w całej Europie, w tym w interesującym mnie regionie. Książki te pokazują nie tylko samą dyscyplinę akademicką, ale też (co tutaj najważniejsze) przedmiot jej aktualnych zainteresowań. Później przejdę do tych akademickich czasopism dotyczących tego regionu, które są adresowane do badaczy z całego świata. Wiem oczywiście, że korzystanie z tych konkretnych źródeł jest wysoce wybiórcze, ale nie mam dostępu do źródeł innych, a nawet nie wiem o ich istnieniu.

Wydane na początku obecnego stulecia przez berlińskie Centrum Informacyjne Nauk Społecznych (GESIS/IZ) oraz Collegium Budapest kompendium wiedzy o (przede wszystkim) ekonomii, naukach politycznych i socjologii w Europie Środkowo-Wschodniej zawiera informacje o problematyce badawczej tych dyscyplin w dziesięciu krajach regionu [Kaase i inni, (red.), 2002]. Tylko w odniesieniu Polski i Rumunii podjęta została przez autorów narodowych opracowań problematyka zróżnicowania etnicznego i relacji etnicznych (na przykład uaktywnienia się starych mniejszości kulturowych, a także pojawiania się nowych takich zbiorowości), ale kwestia wielokulturowości w przyjętym w niniejszym tekście rozumieniu nie została poruszona. Taka konceptualizacja problematyki kulturowej nie pojawia się też w niedługim rozdziale syntetycznym, dotyczącym antropologii społeczno-kulturowej uprawianej w tych krajach.

W następnym roku ukazała się w Anglii i USA książka poświęcona transformacjom przełomu wieków już tylko w ramach socjologii, w szesnastu krajach interesującego nas tutaj regionu [Keen, Mucha, (red.), 2003]. Autorzy artykułów na temat socjologii swoich krajów prezentowali jej główną tematykę badawczą. Kwestie etniczne zostały dostrzeżone przez autorów z Białorusi, Węgier (tu głównie „problem romski”), Łotwy (tu głównie problem tożsamości etnicznych), Ukrainy (wspomniano poważne problemy kulturowe, ale i brak badań), Polski (dynamika mobilizacji etnicznej), Słowenii (zasadniczo brak „problemów etnicznych”) i Serbii (rozpad społeczeństwa i jego złożonej, wielonarodowej kultury). Jak poprzednio, konceptualizacja w kategoriach wielokulturowości nie pojawia się.

W końcu pierwszej dekady XXI wieku ukazała się, wydana przez Międzynarodowe Towarzystwo Socjologiczne (ISA) książka poświęcona różnorodnym światowym tradycjom socjologicznym [Patel, (red.), 2010]. Wśród prawie trzydziestu omawianych tam tradycji socjologicznych znajdują się cztery związane z Europą Środkowo-Wschodnią: rosyjska, węgierska i bułgarska oraz syntetyczna, środkowoeuropejska. Z żadnego z tych tekstów nie dowiadujemy się niczego o zagadnieniach wielokulturowości w tym regionie.

W następnej dekadzie, w której (jak pamiętamy) następuje w Europie erozja idei wielokulturowości w rozumieniu wartościującym i normatywnym, pojawiły się na światowym rynku wydawniczym dwie książki, poświęcone różnym sposobom uprawiania socjologii oraz socjologicznej problematyce ważnej w poszczególnych krajach i regionach. W obszernym zbiorze poświęconym prawie całej socjologii światowej, przygotowanym znów pod auspicjami Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego, w części europejskiej mowa jest syntetycznie o socjologii całej Europy Środkowo-Wschodniej, a poza tym o socjologii rozwijanej w Bułgarii, Chorwacji, Rosji, Słowacji i na Węgrzech [Burawoy i inni 2010]. Problematyka, którą zajmuje się nasza dyscyplina, jest tu poruszana tylko marginalnie i obejmuje strukturę i stratyfikację społeczną, zróżnicowanie genderowe i zagadnienie biedy, a zróżnicowanie kulturowe nie pojawia się w ogóle. Podobnie jest w tomie będącym kompendium socjologii europejskiej, wydanym po kilku latach [Koniordos, Kyrtis, 2014]. Mowa jest tutaj o Polsce i Rosji, ale nie o wielokulturowości.

Wniosek z tych poszukiwań jest negatywny. Dla socjologów pracujących w Europie Środkowo-Wschodniej, którzy prezentują poglądy na socjologię swych krajów światowemu audytorium, zagadnienie wielokulturowości, w żadnym ze wskazanych na początku sensów, zasadniczo nie istnieje jako coś szczególnie ważnego. Być może powodem jest to, iż nie są to kraje wielkiej imigracji międzynarodowej i typ analitycznie rozumianej wielokulturowości, choć, moim zdaniem, w sposób oczywisty się narzucający, jest zupełnie inny, niż w technologicznie i gospodar-

czo wysoko rozwiniętych krajach zachodnich. Jednak mamy tutaj przecież do czynienia z silnymi wewnętrznymi przemieszczeniami ludności o różnym pochodzeniu etnicznym, z zagadnieniem przenikającego się sąsiedztwa różnych grup kulturowych w społecznościach lokalnych, czasem wielowiekowego, a czasem zupełnie świeżego. Istnieją tu napięcia i problemy, charakterystyczne dla krajów Europy Zachodniej, ale nie te zagadnienia są podejmowane w literaturze.

Poszukam w takim razie wielokulturowości, a przynajmniej zróżnicowania etnicznego, w innych dostępnych mi miejscach. Takimi miejscami mogłyby być wydawane na Zachodzie, ale w języku angielskim, czasopisma z zakresu nauk społecznych, poświęcone całemu naszemu regionowi. Znam takie dwa pisma. Jedno to „East European Quarterly”. Ten zasłużony, moim zdaniem, amerykański kwartalnik zamknięty został w roku 2008, po wydaniu 58 roczników (a także licznych książek w swojej serii monografii), z powodu spadku zainteresowania czytelników (jak pisał współtwórca i redaktor pisma w ostatnim numerze). W ostatnich latach (od początku XXI wieku) kwartalnik nie opublikował jednak żadnego w miarę aktualnego tekstu, który w moim odczuciu odnosiłby się do szerokiej problematyki zróżnicowania kulturowego regionu lub jego indywidualnych krajów.

Drugie z tych pism to „East European Politics and Societies”, kwartalnik ukazujący się od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku również w USA, znacznie popularniejszy niż wcześniej wskazany. W ciągu ostatnich kilkunastu lat (od roku 2001) ukazało się tam kilkanaście tekstów, w szczególności autorstwa uczonych pochodzących z regionu nas interesującego, na tematy aktualnego (po roku 1989) zróżnicowania kulturowego. Bardzo mało artykułów konceptualizuje jednak swą problematykę w kategoriach wielokulturowości<sup>8</sup>, a żaden w tych rozumieniach, o jakie chodzi w niniejszym tekście. Jak pamiętamy, region ten nie charakteryzu-

---

<sup>8</sup> Ciekawy tekst o sytuacji etnicznej w Macedonii [Vasilev 2013]; po porozumieniach ochrydzkich z 2001 r. używa pojęcia wielokulturowości, ale faktycznie dotyczy gwałtownych konfliktów etnicznych między Albańczykami a Macedończykami i koncepcje „uznania” są tu główną ramą teoretyczną.

je się, jak dotąd, wielkimi migracjami międzynarodowymi<sup>9</sup>, samo to zagadnienie więc zasadniczo się nie pojawia. Istotne problemy badawcze (w ważnym tutaj zakresie) to tożsamość narodowa, relacje między grupą dominującą („większością”) w danym kraju a mniejszościami, tolerancja religijna i etniczna, konflikty (w tym wojny) między grupami etnicznymi, nacjonalizmy, rasizm, partyjna polityka etniczna, poszukiwanie przez mniejszości etniczne potężnego sojusznika w instytucjach Unii Europejskiej.

Faktycznie jedynym tekstem, który odnosi się do wielokulturowości w znaczeniach bliskich tym, które były tutaj przedstawione, jest artykuł Agnieszki Pasięki [2014], korzystającej jednak głównie ze źródeł historycznych i konceptualizującej problematykę przede wszystkim w kategoriach teorii sąsiedztwa w niewielkich społecznościach lokalnych, zamieszkałych przez osoby należące do różnych kultur etnicznych i/lub religijnych<sup>10</sup> na terenie historycznej i obecnej Polski. Autorka podejmuje, jak zobaczymy, *implicite* problematykę częściowo zarysowaną w niniejszym tekście.

Pasięka nie zajmuje się wielokulturowością wynikającą z aktualnych (czy bardzo niedawnych) migracji międzynarodowych, lecz przede wszystkim tradycyjnymi społecznościami wioskowymi, w których „od wieków” na jednym terenie mieszały się (a raczej żyły obok) różne grupy kulturowe (mamy więc tutaj wielokulturowość w rozumieniu analitycznym) i gdzie ta wielokulturowość zanikła. Zauważa narrację w kategoriach minionej harmonii i naturalnego rajy (a więc wielokulturowości wartościującej), który, w wyniku zawieruch europejskich (głównie wojen) został zniszczony. Podkreśla, że te uwarunkowania zewnętrzne mogły być bardzo ważne, ale sama istota wspomnianej wielokulturowości zawierała silne napięcia i potencjał konfliktowy, destrukcyjny. Idealizowany ład wielokulturowy oparty był zawsze na dominacji jednej grupy etnicznej i religijnej. Opowieści o harmonijnym

<sup>9</sup> Interesujący artykuł [Grzymała-Kazłowska, Grzymała-Moszczyńska 2014] na temat „repatriacji” Polaków z Kazachstanu, po dekadach ich pobytu w Azji, konceptualizuje problematykę w kategoriach ich integracji i akulturacji, a nie wielokulturowości, w jakimkolwiek z podanych wcześniej znaczeń.

<sup>10</sup> Nie chcę wchodzić tutaj w (skądinąd interesującą) debatę dotyczącą tego, czy zróżnicowanie etniczne jest typem zróżnicowania etnicznego.

ładzie były narracjami grupy dominującej. Grupy mniejszościowe były w tej sytuacji kulturowo i politycznie stłumione, podlegały przemocy, w tym symbolicznej. Nie było słyszalnych opowieści grup podporządkowanych. Dawna i dzisiejsza ideologia szacunku dla różnic kulturowych służyła podtrzymywaniu granic międzygrupowych w sytuacji nierówności. Zdaniem Pasieki, dyskurs wielokulturowy w Polsce jest faktycznie promowaniem kultury dominującej i kontynuacją folkloryzacji mniejszości. Stąd, zdaniem tej autorki, teoretyczna kategoria wielokulturowości, tak jak prezentowana w literaturze akademickiej, nie jest bardzo przydatna. Stoi ona najwyraźniej na stanowisku, iż pojęcie wielokulturowości w takim rozumieniu, w jakim stosowane jest ono we współczesnej literaturze akademickiej, nie odnosi się do sytuacji braku równowagi władzy oraz napięć i konfliktów społecznych.

Podsumuję ten tekst. Wielokulturowość można rozumieć rozmaicie. Jeśli pominąć sens czysto analityczny (wielość grup kulturowych na jednym terenie), to pozostają sensy dwa: wartościujący oraz normatywny. Jak się wydaje, mamy obecnie do czynienia z kryzysem wielokulturowości w tych ostatnich dwóch znaczeniach. W zagranicznej i polskiej literaturze przedmiotu omawiane tu zjawisko wiązane jest na ogół z efektem wielkiej imigracji do wysoko rozwiniętych krajów zachodnich ze słabo rozwiniętych ekonomicznie krajów o odmiennych niż w krajach przyjmujących kulturach.

Faktycznie filozoficzna, socjologiczna i antropologiczna problematyka wielokulturowości nie muszą się jednak wiązać z migracjami międzynarodowymi. Historycznym europejskim regionem o wielkim zróżnicowaniu kulturowym jest Europa Środkowo-Wschodnia. Jak pokazuje przykład Polski, zainteresowanie wielokulturowością i jej teoriami było tu znaczne, mimo iż w ciągu ostatnich dekad społeczeństwo polskie jest raczej homogeniczne niż heterogeniczne pod analizowanym względem kulturowym<sup>11</sup>. Bez wnikliwych studiów z zakresu współczesnej historii socjologii i antropologii społecznej w Europie Środkowo-Wschodniej trudno powiedzieć, czy zainteresowanie nauk społecznych jest czy nie jest

---

<sup>11</sup> Pomijam względy kulturowe, którymi się nie zajmowałem w tym tekście.

znaczne. Analiza tekstów publikowanych w tych miejscach, do których mają względnie łatwy dostęp badacze z całego świata pokazuje jednak, że to zainteresowanie jest mizerne, mimo wspomnianego znacznego zróżnicowania napięć, konfliktów, a nawet wojen.

## Bibliografia

- Bieńkowska M., Sadowski A. (red.), (2012), *Polityka wielokulturowości a migracje*, Białystok.
- Biernacka M. (2012), *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Warszawa.
- Burawoy M., Chang M., Hsieh M. F. (red.), 2010, *Facing an Unequal World: Challenges for Global Sociology*, Taipei, t. III.
- Drong L., Kalaga W. (red.), (2005) *Wielokulturowość. Postulat i praktyka*, Katowice.
- Golka M. (2010), *Imiona wielokulturowości*, Warszawa.
- Grzymała-Kazłowska A., Grzymała-Moszczyńska H. (2014), *The Anguish of Repatriation: Immigration to Poland and Integration of Polish Descendants from Kazakhstan*, [w:] "East European Politics and Societies" 28, 3.
- Kaase M., V. Sparschuh, A. Wenninger (red.), (2002), *Three Social Science Discipline in Central and Eastern Europe. Handbook on Economics, "Political Science and Sociology (1989-2001)"*, Berlin-Budapest.
- Kalaga W. (red.), (2004), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków.
- Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka A. (red.), (1995), *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, Warszawa.
- Kapciak A., Korporowicz L., Tyszka A. (red.), (1996), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Warszawa.
- Keen M.F., J. Mucha (red.), (2003), *Sociology in Central and Eastern Europe. Transformations at the Dawn of a New Millennium*, Westport CT i London.
- Mamzer H. (red.), (2008), *Czy kłeska wielokulturowości?* Poznań.
- Mansurov V. A. (2010), *Changes and Problems of Russian Sociology*, [w:] M. Burawoy, Mau-kuei Chang, M. Fei-yu Hsieh (red.), *Facing an Unequal World: Challenges for Global Sociology*, Taipei, t. III, s. 255-261.
- Mucha J. (1999), *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna. „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 14-5*, s. 41-50.
- Pasieka A. (2014), *Neighbors: About the Multiculturalization of the Polish Past*, [w:] "East European Politics and Societies" 28, 1.
- Patel S. (red.), (2010), *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*, Los Angeles.
- Posern-Zieliński A. (red.), (2004), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań.
- Sadowski A., Bieńkowska M. (2012), *Wprowadzenie*, [w:] M. Bieńkowska, A. Sadowski (red.), *Polityka wielokulturowości a migracje*, Białystok, s. 7-10.
- Vasilev G. (2013), *Multiculturalism in Post-Ohrid Macedonia: Some Philosophical Reflections*, [w:] "East European Politics and Societies" 27, 4.





## Wielokulturowość jako wartość w społeczności lokalnej pogranicza

### Wprowadzenie

Wielokulturowość to pojęcie sprawiające wiele kłopotów z racji swej wieloznaczności. Andrzej Sadowski zauważa, że

ewidentną wadą koncepcyjną dotychczasowych pojęć wykorzystywanych do analizy kulturowych przeobrażeń społeczeństwa polskiego jest bardzo różnorodne i wielowątkowe rozumienie kategorii „wielokulturowość”, która staje się przez to bardzo elastycznym, ale mało precyzyjnym narzędziem teoretycznym. [Sadowski 2011: 48]

Wydaje się, że tę uwagę można odnieść nie tylko do polskich koncepcji wielokulturowości – większość opracowań z końca XX wieku wskazywało jej „triadyczny” charakter, wiążący ów termin z określonym społecznym stanem zróżnicowania etnicznego, polityką uwzględniającą to zróżnicowanie i wreszcie z pozytywnym jego wartościowaniem [por. Rex 1997; Burszta 1998; Smolicz 1999; Wojakowski 2002]. Każdy z tych aspektów ujawnia się w odmiennych wymiarach życia społecznego, choć koniecznie wiąże się z etnicznością i wynikającym z niej zróżnicowaniem w ramach określonej społecznej całości. Takie jest źródło wielokulturowości, co jest jednak jego istotą? Tutaj odpowiedzi były niejednoznaczne, gdyż chciano powiązać fakt zróżnicowania kulturowego z ideą równości kultur, która w najłagodniejszej swojej formie przejawia się w akceptacji różnorodności kulturowej zarówno przez większość (grupę dominującą) jak i całość społeczeństwa. Według Jerzego J. Smolicza [1999: 51] tak rozumiana wielokulturowość powinna być powszechnie akceptowaną wartością, aby społeczeństwo uznać za wielokulturowe.

Współcześnie Andrzej Sadowski sugeruje, że nie można mówić o społeczeństwie wielokulturowym, jeżeli nie pojawią się takie zjawiska jak: trwałe, wielopłaszczyznowe i dobrowolne formy kontaktów międzykulturowych; zaniknięcie nadrzędnej pozycji dotychczasowej kultury dominującej; integracja zróżnicowanego kulturowo społeczeństwa wokół wspólnie osiągniętych zamierzonych celów [Sadowski 2011: 59]. Wskazanie takich wymagań wobec wielokulturowości powoduje, że dzisiejsze społeczeństwa europejskie można opisywać co najwyżej jako zróżnicowane kulturowo lub pluralistyczne. W założeniach większości badaczy wielokulturowości odnosi się zatem ona do pewnego stanu organizacji stosunków społecznych, który będzie korzystny (a nawet równie korzystny) dla wszystkich podmiotów w zróżnicowanym społeczeństwie.

Wydaje się, że reakcją na te poglądy jest traktowanie wielokulturowości jako nowej ideologii – multikulturalizmu, [por. Burszta 1998: 152]. Czy można jednak oderwać zróżnicowanie etniczne od świata wartości? To kolejny kłopot wynikający z „zapętlenia języka”:

Język deskryptywny przeplata się tu bowiem z językiem wartości w sposób szczególny. Dyskurs naukowy i dyskurs publiczny zdają się zarówno rozchodzić, jak i sycić wzajemnie w zależności od tego, który z wielu (...) kontekstów brany jest pod uwagę”. [Kempny i in. 1997: 9]

Socjologia powinna zatem zwrócić uwagę na fakt, że wielokulturowość „zaczyna żyć własnym życiem” i jest terminem rozpoznawanym nie tylko w nauce, ale w polityce i świadomości mieszkańców Europy. Oznacza to, że posiadając różne wyobrażenie na temat tego, co jest wielokulturowością dość powszechnie formułowane są oceny (także różne) odnoszące się do tych skojarzeń.

Co więcej, poszczególne składowe, czy rozumienia wielokulturowości zaczynają trwać i przemieniać się niezależnie od siebie. Badania socjologiczne pokazują rozziw pomiędzy tym, jak wygląda realne zróżnicowanie kulturowe a oceną i postrzeganiem wielokulturowości [por. Bieniecki 2005; Dolińska, Makaro 2013]. W konkretnych społecznościach miejskich czy lokalnych oceny

wielokulturowości niekoniecznie wiążą się z ich realnym zróżnicowaniem etnicznym oraz relacjami międzykulturowymi. Badaczki wrocławskiej wielokulturowości zwracają przy tym uwagę, że jest ona bardziej kategorią estetyczną niż relacyjną:

Krytyczny obserwator wobec braku realnego zróżnicowania struktury etnicznej może powiedzieć, że mamy do czynienia z mitologizowaniem wielokulturowości Wrocławia. Pamiętać jednak należy, iż dla badanych jest to jak najbardziej realna rzeczywistość, ściśle związana z dostępnością „innych” i specyfiką doświadczeń z nimi. A wyeksponowanie pewnych uznanych za znaczące pozytywnych aspektów wrocławskiej wielokulturowości można opisać w kategoriach aksjologicznego ideału, bo wielokulturowość to wartość przez wielu respondentów pożądana. [Dolińska, Makaro 2013: 135]

Mirosław Bieniecki badając społeczność Włodawy mocno podkreślał odświętny charakter wielokulturowości w monoetnicznej społeczności, przywołując wspomnienie grup narodowych nieobecnych w niej na co dzień [Bieniecki 2005: 212]. Na tym przykładzie pisze o „wielokulturowości wyobrażonej czy wirtualnej”, która odwołuje się do „obcowania z otoczeniem, które stale przypomina o wielokulturowej przeszłości tego miejsca w prawie jednokulturowej teraźniejszości” oraz „sublimacji heterogenicznej przeszłości miasta, odbywającej się przez festiwale (i stowarzyszone z nimi instytucje)” [ibidem: 213].

Oznacza to jednak, że wielokulturowość coraz bardziej jest po prostu jedną z wartości społecznych, a nie zasadą zorganizowania świata wartości w społeczeństwach zróżnicowanych etnicznie [por. Wojakowski 2004: 154]. Dlatego jej wyobrażenia mogą abstrahować od konkretnych układów etnicznych, relacji międzykulturowych, rozwiązań politycznych. Tak rozumiana wielokulturowość jest wartością dla kulturowej większości, a nie dla różnicowanego wewnętrznie społeczeństwa. O ile w warunkach miasta o dość homogenicznym składzie ludności (jakim są przywołane Wrocław i Włodawa) wyidealizowana wizja własnej wielokulturowości daje się powiązać ze „specyfiką doświadczeń” tej społeczności, konfuzję budzi oderwanie obrazu wielokulturowości od realnych relacji międzykulturowych na pograniczu, gdzie

obecność instytucjonalna i demograficzna mniejszości etnicznych i wyznaniowych nie jest tak marginalna. Celem niniejszego artykułu jest właśnie zwrócenie uwagi na procesy postrzegania i wartościowania wielokulturowości w społecznościach lokalnych pogranicza południowo-wschodniej Polski, które cechuje dwuetniczność i wielowyznaniowość. Zakładam, że zasadniczym punktem analizy obrazu wielokulturowości jest właśnie potraktowanie tej kategorii jako wartości społecznej badanych. Analizie będą poddane nie tylko wypowiedzi przedstawicieli lokalnych elit, ale też praktyki (organizacja i przebieg lokalnych imprez miejskich)<sup>1</sup>.

### Wielokulturowość jako wartość społeczna

Stanisław Ossowski zdefiniował wartość przez jej atrakcyjność dla jednostki, która nie wyczerpuje się jedynie do aktualnego pragnienia, ale odwołuje się też do wyobrażenia i pamięci [Ossowski 1967: 71-73]<sup>2</sup>. Rozważania S. Ossowskiego są podstawą do założenia, że pewne przedmioty lub stany rzeczy mogą być antywartościami (wartościami ujemnymi w ujęciu tegoż autora) lub też jako nie-wartości lokować się poza interesującą nas sferą, nie wzbudzając żadnych pragnień, czy wyobrażeń. Te trzy kategorie kreślą jednak bardzo szerokie granice obszaru analizy, wewnątrz którego znajduje się rozległa gama opisanych przez S. Ossowskie-

<sup>1</sup> Wszystkie materiały wykorzystane w artykule pochodzą z projektów finansowanych przez Narodowe Centrum Kultury. 1). Odświętne tworzenie i propagowanie marek (narodowej, lokalnej, regionalnej) w społecznościach lokalnych. Rola ludzi i instytucji kultury, kierownik Hanna Bojar, 2013; z tego projektu korzystam z badań przemyskich: 8 wywiadów pogłębionych z animatorami kultury; 81 ankiet zrealizowanych wśród uczestników „Wincientiady” i materiałów z badań terenowych w trakcie tego święta; wywiady kodowane są od A do H. 2). Odświętne tworzenie i propagowanie marek (narodowej, lokalnej, regionalnej) w społecznościach lokalnych. Rola ludzi i instytucji kultury – kontynuacja, kierownik Hanna Bojar, 2014; z tego projektu wykorzystano tutaj 13 wywiadów pogłębionych z animatorami i samorządowcami z Sanoka, 81 ankiet zrealizowanych wśród uczestników Jarmarku Sanockiego i materiałów z badań terenowych. Kody zaczynające się od „SA” oznaczają animatorów, zaś od „SS” – samorządowców. Badania terenowe w tych miejscowościach prowadzili: Anna Fiń, Łucja Kaprańska, Alla Karnaukh, Agata Nijander-Dudzińska (badania w Sanoku) i Dariusz Wojakowski.

<sup>2</sup> Zauważyć należy, że w kontekście takiego rozumienia wartości termin Bienieckiego „wielokulturowość wyobrażona” dobrze pasuje do sposobu myślenia Ossowskiego, gdyż wskazuje, że tak rozumiana wielokulturowość mieści się w świecie wartości.

go „niewspółmiernych skal wartości”. Podstawą tej niewspółmierności jest podział na wartości odczuwane i uznawane, lecz i inne „nawarstwienia” są istotne, a więc rozróżnienie wartości instrumentalnych i autotelicznych [ibidem: 84 i nast.] oraz codziennych i uroczystych [ibidem: 88 i nast.].

Dla porządku należy przypomnieć, że Ossowski zwraca uwagę na to, że nie zawsze jest tak, że wartości uznawane nie są odczuwane. Niewspółmierność tych wartości bywa zaś związana czasem z czynnikami *stricte* społecznymi, jak na przykład zmiana środowiska społecznego [ibidem: 81]. Tak rozumiana niewspółmierność skal wartości staje się bardzo atrakcyjnym narzędziem do analizy współczesnych sposobów myślenia. Nie tylko dlatego, że dzisiaj jesteśmy bardziej społecznie mobilni niż w wiekach minionych, lecz także z tego powodu, że w warunkach globalizacji jednostka pozostaje pod wpływem wielu ośrodków oferujących własne systemy wartości [por. Luckmann 1996]. Taką samą tezę można sformułować wobec społeczności lokalnej, która tworzy swoją kulturę w oparciu o różnorodne zestawy treści kulturowych o charakterze masowym, narodowym, regionalnym i lokalnym [Wojakowski 2006]. Oznacza to, że lokalne odwołania do wielokulturowości mogą mieć różną genezę (niekoniecznie lokalną) i stanowić element bardzo odmiennych zespołów wartości. Aspiracje jednostek i grup mogą powodować, że przejmowane są przez nie całe zespoły do tej pory zewnętrznych przekonań społecznych i związanych z nimi wartości, które także są przekładane na sferę społecznej w tym publicznej i instytucjonalnej działalności.

Niewątpliwą cechą społeczności pogranicza jest ich zróżnicowanie etniczne ujawniające się w aspekcie demograficznym (obecność mniejszości narodowej), instytucjonalnym (obecność organizacji mniejszościowych) i historycznym (znaczące miejsce mniejszości w historii miasta). Fakt ów w żaden sposób nie określa jednak jakiejś oficjalnej skali wartości grupowych. Jest dość wyraźną cechą na pograniczu, że przede wszystkim ten ostatni element – lokalna wielokulturowa przeszłość – ma społeczne konsekwencje w wymiarze instytucjonalnym. Na przykład w obu ba-

danych społecznościach działają znaczące podmioty samorządowe (muzea) i pozarządowe (instytut naukowy; parafie rzymskokatolickie), których celem jest zachowanie i propagowanie przeszłości, ze szczególnym naciskiem na zachowanie treści i wartości lokalnych kultur etnicznych i pamięci o relacjach międzykulturowych. Jest to jednak odwołanie się do wielokulturowości, która „jest już za nami”, choć jak sądzą niektórzy „stanowi trwałą, ujawniającą się dzisiaj, element zbiorowej podświadomości” [Kempny i in. 1997: 9]. Obecność takich instytucji i praktyk wyraźnie nawiązuje do wyobrażonej wielokulturowości, ale ów akcent na przeszłość w warunkach obecnego zróżnicowania etnicznego rodzi kolejne istotne problemy.

Pierwszym z nich jest **idealizacja zarówno przeszłości jak i minionej wielokulturowości**. Teza Mariana Kempnego, Aliny Kapciak i Sławomira Łodzińskiego o znaczeniu wielokulturowości w zbiorowej podświadomości Polaków jest przyjmowana dość sceptycznie we współczesnych analizach przeszłości. Przede wszystkim dlatego, że pokazują one, że wielokulturowość dawnej Polski (Pierwszej, ale też i Drugiej Rzeczypospolitej) nie odwołuje się do idei opisanej we wskazanych we *Wprowadzeniu* koncepcjach społeczeństwa wielokulturowego. Andrzej Leder pisze o „fundamentalnej nierówności” tej wielokulturowości: „Wywodzi się ona z przednowoczesnego społeczeństwa, podzielonego na religie, etnie i stany tak głęboko, że w gruncie rzeczy brak w nim idei antropologicznej jedności” [Leder 2013: 53]. Polska nie była raczej wtedy w tym względzie społeczeństwem w Europie wyjątkowym, gdyż, jak zauważył Urs Altermatt: „W życiu codziennym wielokulturowość oznaczała daleko posuniętą segregację poszczególnych grup narodowościowych. Żyły one obok siebie a nie ze sobą” [Altermatt 1998: 117].

Ważna jest tu uwaga A. Sadowskiego, który wskazuje, że przednowoczesne społeczeństwa z zasady cechowały się – oprócz zróżnicowania kulturowego – normatywnymi systemami, represjonującymi grupy i jednostki o odmiennej kulturze [Sadowski 2011: 50]. Jan Sowa, znamiennie tytułując swoje rozważania (*Nędza kresowego multikulturalizmu*) wskazuje na ekonomiczne podstawy nierówno-

ści społecznej i wysysk o charakterze kolonialnym [Sowa 2011: 334-337]. Ta zbieżność kolonialnego charakteru polskiej (czy środkowo-europejskiej) przeszłości z jej wielokulturowością nie powinna być jednak zaskakująca, jeżeli przypomnieć, że pierwsze teorie społeczeństwa pluralistycznego odnosiły się właśnie do społeczeństw kolonialnych i postkolonialnych [por. Kuper 1997; Wojakowski 2002: 37-39]. Dlatego wydaje się, że odwołania do minionej wielokulturowości powinny brać pod uwagę trwanie „normatywnych systemów represjonujących” i ich wpływ na współczesność. Zwłaszcza, że dostrzegamy ich kontynuację we wczesnej fazie rozwoju społeczeństw narodowych w Europie Środkowej. Można bowiem zasadnie zakładać, że pojawienie się ruchów narodowych tylko zaogniło zastaną sytuację. Ilustruje to opinia świadka tamtego okresu, Ludwika Zamenhofs o Białymstoku z ostatnich lat XIX wieku: „Wszyscy nienawidzą, znieważają i uciskają moich braci. Wszystkie inne grupy narodowe, które zamieszkiwały moje miasto były względem siebie wrogo nastawione i prześladowały się wzajemnie...” [Żelazny 2012: 17].

Taka zmiana perspektywy uwzględnia zatem podkreślany ostatnio fakt, że pielęgnowane dziś obrazy tolerancyjnej i wielokulturowej Polski raczej ukrywają niż wyjaśniają naturę relacji międzyetnicznych, utrwalając przy tym lęk przed realnym różnicowaniem kulturowym [por. Leder 2013: 73 i nast.]. Co więcej – odwołując się do współczesnych badań socjologicznych nad funkcjonowaniem lokalnych i regionalnych społeczności zróżnicowanych etnicznie – można znaleźć przykłady separowania się grup etnicznych w przestrzeni publicznej [Borowik i in. 2010]. Wyidealizowane wyobrażenie wielokulturowości i własnej przeszłości (jako narodowej i wielokulturowej jednocześnie) może prowadzić do tego, że będzie to wartość wyabstrahowana z doświadczenia realnego różnicowania etnicznego i wynikających z niego relacji międzyetnicznych. Tego typu sytuacje były już dostrzeżone na pograniczu polsko-ukraińskim [Wojakowski 2009].

Drugim problemem jest to, czy przez redukcję wielokulturowości do przeszłości nie staje się ona **wartością fasadową**? Ossowski taką cechę kojarzył z wartościami uroczystymi:

Nasz stosunek do wartości uroczystych i do wartości codziennych uwydatnia się w tej fasadzie, jaką usiłujemy przesłonić swoją osobowość przed innymi ludźmi, a niekiedy i przed samym sobą. (...) Wartości owe muszą odpowiadać pewnym efektownym wzorom, muszą mieć estetyczne skojarzenia. [Ossowski 1967: 93]

Taka koncepcja wartości uroczystych (odświętnych) doskonale oddaje sytuację wielokulturowości obserwowaną w przywołanych wcześniej badaniach we Wrocławiu i Włodawie. Dolińska i Makaro podkreślają estetyzację wielokulturowości, zaś prace Bienieckiego jej odświętne zastosowania. Koncepcja Ossowskiego pokazuje, że te cechy nie są rozłączne. Jaki jest ich związek z orientacją na przeszłość? Zapewne niekonieczny, ale analizy Bienieckiego dotyczą współczesnych działań wspierających się wyłącznie na wspomnieniu przeszłości jednoetnicznej dziś Włodawy, zaś – jak wykazują socjolożki z Wrocławia – drugą najmocniej kojarzoną z wielokulturowością tego miasta cechą (po obecności zagranicznych studentów) jest materialne dziedzictwo kulturowe [Dolińska, Makaro 2013: 64-65]. Wydaje się więc, że odwołanie do przeszłości wspiera fasadowy charakter wielokulturowości. Zauważyć przy tym należy, że ta cecha nie powinna być traktowana jako szczególnie negatywna. Fasadowość wiąże się bowiem z wysokim uznaniem wartości, choć z niewielkim jej odczuwaniem – cecha ta automatycznie zatem wprowadza wielokulturowość w układ wartości niewspółmiernych.

Powyższe uwagi określają ramę analityczną, która pozwala przyrzeć się pewnym praktykom i poglądom działaczy lokalnych organizacji kulturalnych, przedstawicieli lokalnych władz oraz mieszkańców dwóch zróżnicowanych etnicznie miast Podkarpacia w kontekście ujawniania się wielokulturowości jako społecznej wartości.

### **Wielokulturowość w lokalnej społeczności na pograniczu – przypadki z Podkarpacia**

Przypadek I. **Lokalność w opozycji do wielokulturowości.** Przemysł to społeczność dość często badana przez socjologów właśnie z racji znaczącej obecności mniejszości narodowych w tym mieście,



szczególnie zaś instytucjonalnej obecności mniejszości ukraińskiej. Jednocześnie wiele praktyk lokalnych doskonale pasuje do modelu wielokulturowości jako wartości uroczystej. Do takiej rangi podnosi ją *Strategia sukcesu miasta Przemyśla*:

W związku ze swym położeniem stanowi [Przemyśl – dop. D.W.] „Bramę na Wschód” i miejsce kontaktów gospodarczych Europy, a także prężny ośrodek turystyczny. Mieszkańcy w duchu otwartości i tolerancji rozwinęli wielokulturowy dialog czyniąc z Miasta centrum kulturowe, religijne i akademickie. Unikalne zabytki kultury, architektury oraz sztuki są odnowione i stanowią dumę mieszkańców. [Fiń i in. 2013: 64]

Warto zauważyć, że nie jest to jednoznaczne odwołanie do przeszłości. Dialog wielokulturowy jest przedstawiany jednocześnie jako wartość lokalna i aktualna. W tym kontekście bardzo istotny jest ogólny ogląd aktywności kulturalnej w mieście. W Przemyślu odbywa się wiele cyklicznych wydarzeń kulturalnych zorientowanych zarówno na kulturę wysoką, jak i popularną. Anna Fiń [2013] wyliczyła 29 cyklicznych imprez kulturalnych w tym mieście, z których, według badaczki, 16 ma charakter wielokulturowy. W niektórych przypadkach nawiązanie do podtrzymywania relacji międzykulturowych widoczne jest już w samej nazwie wydarzenia: „Polsko-ukraiński festiwal «Jazz Bez...»», „Międzynarodowe Triennale Malarstwa Euroregionu Karpaty”, „Festiwal Sztuki Sakralnej Pogranicza”, „Europejskie Dni Dobrosąsiedztwa”. Obecność w ofercie kulturalnej tylu wielokulturowych wydarzeń podkreśla aktualność tej wartości, ale także jej uroczysty, a nie codzienny charakter. Dodatkowo tematyka imprez każe się zastanowić, w jakim zakresie wartość ta wiązana jest z jej europejskim (unijnym) charakterem. Wielokulturowość bowiem – niezależnie od kontekstów pogranicza – jest wartością ogólnoeuropejską [por. Sassatelli 2008] i jako taka może być czynnikiem oddziałującym na jej promowanie w społeczności lokalnej. Niektórzy lokalni animatorzy *explicite* wskazują, że dopiero wejście do Unii Europejskiej zintensyfikowało relacje międzykulturowe w regionie i było

źródłem organizacji wielu lokalnych wydarzeń<sup>3</sup>. Istotne jest to, że tego typu inicjatywy – silnie kojarzone przez animatorów kultury z Przemyśla jako wielokulturowe, raczej odnoszone są do powiązań społeczności lokalnej z innymi miejscowościami w Unii (podawane są przykłady ze Słowacji, Węgier, Rumunii, Niemiec, Czech, ale też Ukrainy)<sup>4</sup>, a nie do relacji lokalnych. Z ośmiu rozmówców tylko jedna osoba wskazała konkretnie „Noc Kupały” (notabene święto jednoznacznie ukraińskie) jako przykład wielokulturowości miasta, które kojarzy się i współcześnie i lokalnie (jest organizowane przez przemyskich Ukraińców). Trudno było znaleźć wypowiedzi, które wskazywałyby, że wielokulturowość jest wartością odczuwaną. Raczej jest to wartość uznawana i przesuwana na płaszczyznę relacji „translokalnych”, a nie wewnątrz społeczności lokalnej.

Obserwacja lokalnego święta Patrona Miasta „Wincentiady” umacnia wizerunek wielokulturowości jako cechy wypychanej z obrazu społeczności lokalnej. Organizatorzy i uczestnicy jednoznacznie postrzegali to święto jako odwołujące się do lokalności i miejscowości oraz integrujące mieszkańców Przemyśla, negując jednocześnie jego wielokulturowy charakter [por. Fiń i in. 2013: 33-35]<sup>5</sup>. Tak, jak wielokulturowość jako wartość uznawana przez lokalnych działaczy kulturowych abstrahuje od lokalnego różnicowania kulturowego, również święto lokalne także jest pozbawione tego elementu. Podczas obserwacji święta nie odnotowano

---

<sup>3</sup> „Dopiero zmiany, które nastąpiły w Europie, w momencie, kiedy już nie mamy granic z krajami tutaj sąsiednimi, z Unią Europejską, wyjątkiem jest oczywiście Ukraina, ale i tutaj są wyraźne postępy i próby przełamania, tych uprzedzeń i tych barier, które jeszcze są w kontaktach między nami. Wydaje się, że to jest bardzo interesująca sytuacja, żeby zobaczyć co dzieje się w kulturze tego bardzo interesującego miejsca w Europie. My staramy się to przybliżyć” (D).

<sup>4</sup> „Myślę, że jeżeli wielokulturowość nie jest dobrze zareklamowana, to się gubi. Odnośnie tych imprez, o które pytałaś się wcześniej, są dni partnerstwa pomiędzy Przemyślem a Paderborn i tę wielokulturowość było widać w potrawach (...), tam tę wielokulturowość fajnie było widać, z tym że o to chodziło. Chodziło o to, żeby pokazała się kultura niemiecka z różnych stron, kultura polska z różnych stron, zresztą było wymiennie” (H).

<sup>5</sup> „To jest impreza, która bardzo mocno nawiązuje do takiej mieszczańskiej historii miasta (...). Mniej się odnosi do tego, co bardzo mocno obecne w Przemyślu – wielokulturowości. To jest troszkę nie w tę stronę, ta impreza. Ale też nie jest powiedziane, że wszystkie imprezy powinny mieć tę wielokulturowość” (B).

obecności mniejszości ukraińskiej, zarówno wśród wystawców jak i uczestników imprez towarzyszących. Przypuszczać należy, że przedstawiciele mniejszości ukraińskiej uczestniczyli w obchodach święta, natomiast nie była podkreślana w trakcie samego wydarzenia obecność tej grupy w mieście. Znamienne było to, że akcentem ukraińskim podczas „Wincentiady” była obecność biskupa rzymskokatolickiego z Winnicy, który wygłosił kazanie podczas mszy świętej. Podczas otwarcia „Wincentiady” w Rynku miasta prezydent stwierdził, że obecność biskupa wiąże się z położeniem i charakterem Przemyśla. Jednak kontekst tej wypowiedzi bardziej nawiązywał do troski o Polaków na Wschodzie niż lokalnego sąsiedztwa polsko-ukraińskiego.

Badani uczestnicy imprezy zasadniczo podzielali poglądy organizatorów. W ich wypowiedziach jest ono przede wszystkim świętem Przemyśla (89%)<sup>6</sup>, wszystkich mieszkańców (81%), wszystkich bez względu na wyznanie i narodowość (70%), choć jednocześnie jest świętem religijnym (53%) i polskim (48%). Pokazuje to, że lokalność raczej kojarzona jest z tradycją grupy dominującej. Sporadyczne komentarze do ankiety pozytywnie oceniały brak elementu wielokulturowego w tym święcie w odróżnieniu od wielu przemyskich wydarzeń, w które „wplata się” kulturę ukraińską. Oznacza to, że badani ci dostrzegali inicjatywy na rzecz wielokulturowości w Przemyślu, jednocześnie wyrażając dezaprobatę dla tych praktyk. Dla tej nielicznej grupy zapewne wielokulturowość jawi się jako antywartość (czyli przedmiot budzący negatywne pragnienia), lecz przy tym jednoznacznie kojarzyli ją z lokalnym zróżnicowaniem etnicznym (obecnością mniejszości ukraińskiej), a nie z jakimiś szerszymi relacjami w ramach UE. Dane ogólne pokazują jednak, że dla większości badanych wielokulturowość jest nie-wartością, czyli jest czymś obojętnym. Istnieje też silna potrzeba, aby lokalność oderwać od kontekstu różnorodności kulturowej, co jednak wiąże się z przyzwoleniem na dominację jednej kultury. Życie kulturalne Przemyśla odtwarza zatem pewien schemat relacji międzykulturowych, który zauważono tu także w odniesieniu

---

<sup>6</sup> Podane wyniki to zagregowane odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”.

do stosunków międzykonfesyjnych i w sferze pomocy społecznej [por. Borowik i in. 2010].

Wartością jest kultywowanie własnej kultury i wielokulturowość lokalna jest widziana jako zróżnicowanie kulturowe<sup>7</sup>, któremu sporadycznie nadaje się rangę wartości uroczystej. Uznawana i uroczysta wielokulturowość to raczej relacje z podmiotami wobec społeczności zewnętrznymi. Oczywiście ów uroczysty charakter wielokulturowości przemyskiej przekłada się na jej fasadowość, ale w swej treści słabo odnosi się do wielokulturowej przeszłości miasta, która nie jest jakoś szczególnie idealizowana w świadomości badanych. Być może wiąże się to z pamięcią całkiem niedawnych konfliktów na tle narodowym, które w kontekście mają dość często odwołanie do skomplikowanej historii polsko-ukraińskiej [por. Wojakowski 2000].

Przypadek II. **Uznanie i uroczysty charakter lokalnej wielokulturowości.** Miasto Sanok jest miejscowością w znacznie mniejszym stopniu zróżnicowaną etnicznie, choć także i tutaj działają ukraińskie organizacje społeczne i kulturowe oraz kojarzone z tą narodowością wyznanie prawosławne. Choć wielokulturowa przeszłość Przemyśla i Sanoka jest podobnie bogata, to w Sanoku mocniej pojawiają się nawiązania do owej przeszłości, a zatem jest więcej elementu idealizującego w wypowiedziach badanych. Warto się zastanowić nad tym, czy słabość grup mniejszościowych nie jest czynnikiem wzmacniającym idealizację wielokulturowej przeszłości, co dobrze tłumaczyłoby popularność polskiego wyobrażenia o tolerancyjnej i wielokulturowej przeszłości opartej na homogeniczności kulturowej społeczeństwa (jesteśmy wszak społeczeństwem, w którym heterogeniczność kulturowa jest niewielka). Jednak w przypadku Sanoka źródła owej orientacji na przeszłość mogą być także inne. W mieście tym znajdują się przynajmniej dwa podmioty kulturalne o znaczeniu ponadlokalnym, które zajmują się wielokulturowym dziedzictwem regionu:

<sup>7</sup> „Także, jeśli Ukraińcy coś tam organizują, to dla siebie organizują, tzn. nie na zasadzie, że nie wolno nikomu przyjść, tylko w sensie, że w swoim środowisku. I myślę, że nie zawsze włączają się w to, co u nas się dzieje, ale jest to obserwacja pobieżna” (A).

Muzeum Budownictwa Ludowego (skansen) z zabytkami architektury rusińskiej i ukraińskiej (ale też rekonstruującym obecnie miasteczko galicyjskie, zawierające elementy kultury żydowskiej) oraz Muzeum Zamek z kolekcją ikon karpaccich<sup>8</sup>.

W Sanoku wywiady pogłębione realizowane były zarówno wśród animatorów kultury, jak i samorządowców odpowiedzialnych za tę sferę życia lokalnego. Samorządowcy o wielokulturowości nie mówili nic lub niewiele. W tym drugim przypadku był to obraz minionej lokalnej wielokulturowości – dużo bardziej znaczącej niż stan aktualny<sup>9</sup>. Animatorzy kulturowi – nawet z mniejszości ukraińskiej – także lokują wielokulturowość w przeszłości. Nie zawsze jednak jest to idealizacja, ale porównanie zmiany skali. Często opisy wcześniejszego zróżnicowania kulturowego są neutralne, mające cechy profesjonalnej analizy<sup>10</sup>. Nic dziwnego, gdyż dla niektórych z nich przeszłość jest przedmiotem badań, dla innych natomiast źródłem inspiracji artystycznej. Elementy regionalnych, etnicznych kultur są przyjmowane przez te osoby do własnych celów, zadań realizowanych w obszarze kultury. Zauważa to nawet respondentka-Ukrainka:

zobaczyłam właśnie, że Polacy robią naszą kulturę – te same ikony, przecież to jest tradycja ukraińska. Jeżeli ktoś mówi karpacka ikona, trzeba powiedzieć prawdę – ukraińska ikona. Więc wielokulturowości naszego regionu na takim Jarmarku nie widać. Nasza kultura w Bieszczadach została wykorzystana przez Polaków i w tym jest dużo plusów. (SAU)

<sup>8</sup> „Jeżeli całemu światu mówi się Sanok – a, to tam, gdzie Skansen ten największy! To o czymś mówi. .... Właśnie to, czyli Muzeum Historyczne i Skansen, jest odpowiedź. Nie Jarmark, a te dwie instytucje są świadectwem wielokulturowości Sanoka. Mogę powiedzieć tak, tutaj widać wielokulturowość” (SAU).

<sup>9</sup> „Przed wojną Sanok miał około 12 grup narodowościowych. Wielokulturowość i pogranicze to cechy tego miasta. Teraz ta wielokulturowość to już tylko tradycja, ale mniejszość ukraińska ma tu swoje miejsce, Związek Ukraińców w Polsce ma siedzibę na sanockim rynku, kultura prawosławna jest tutaj widoczna” (SSO).

<sup>10</sup> „Została przerwana więź kulturowa między tymi ludźmi, którzy tutaj byli... Nie ma Łemków, nie ma Bojków. Jest masa żywołu napływowego. (...) Natomiast naturalnie, nie wejdzie Pani już do chaty lemkowski, nie pogada sobie Pani po lemkowski, (...) No pewne rzeczy umarły i są po prostu bezpowrotne. I tak samo jak nie da się odtworzyć żywej historii Żydów na tym terenie – przepadło” (SAH).

Jednak z wypowiedzi osób odwołujących się do tej tradycji nie można odczytać, czy owa miniona wielokulturowość przechodząc do ich życia codziennego stała się jednocześnie wartością odczuwaną, a nie tylko uznawaną.

Skojarzenia wielokulturowości z aktualnym zróżnicowaniem etnicznym Sanoka praktycznie nie istnieją. Przedstawicielka mniejszości ukraińskiej twierdzi, że władze wykazują brak „zainteresowania nami, jako mniejszością ukraińską, po prostu ignorują w tym momencie, chociaż Sanok i okolice liczą sobie około 800 osób mniejszości ukraińskiej”.

Nie ma też takiego wyraźnego wątku europejskiego w wypowiedziach, choć z innych badań wiadomo, że w Sanoku było wiele miękkich projektów unijnych, które tematycznie odwoływały się do wielokulturowości i były realizowane przez różne lokalne instytucje, w tym wymienione muzea [por. Wojakowski 2009]. Wszystko więc wskazuje na to, że „czynnik unijny” w upowszechnianiu wielokulturowości jako wartości został w Sanoku wcześniej zastosowany niż w Przemyślu, ale nie pozostawił w świadomości animatorów kulturowych przekonania o tym, że wspierana przez nich wielokulturowość ma europejskie, a nie lokalne korzenie.

Lokalne święto to „Jarmark Sanocki”, który na początku XX wieku nazywał się „Jarmarkiem Ikon”. Poprzednia nazwa silnie odwoływała się do niepolskiej lokalnej tradycji. Pomimo że nazwa została zmieniona<sup>11</sup>, nawiązania do lokalnej wielokulturowości w trakcie święta były widoczne, choć nienachalne. Ważne jest, że te elementy niepolskie (ikony, piosenki ukraińskie) nie były przedstawiane wprost jako wielokulturowość, ale jako specyfika regionu. Podkreślano przy tym „swojskość” tej regionalnej tradycji. W przypadku oferty wystawców było (jak zawsze na tej imprezie) kilka stoisk z ikonami, które oczywiście stanowią komercyjny element lokalnej wielokulturowości. Oprócz tego było jedno stoisko „etnicznie” ukraińskie ze strojami ludowymi, ręczni-

<sup>11</sup> Większość animatorów sceptycznie wypowiadała się o poprzedniej nazwie, ale argumentem zawsze była konieczność szacunku dla ikony, której nie można sprowadzać do „jarmarcznego” święta.

kami, haftami. Także na stoiskach z książkami było sporo pozycji odwołujących się do wielokulturowej przeszłości regionu i ikon.

Regionalny charakter dostrzegany jest przez uczestników święta. W ankietach najczęściej wybierano odpowiedź, że jest to święto regionalne, dopiero potem wskazywano je jako święto Sanoka (były to wskazania około 9/10 odpowiadających). Ponad połowa ankietowanych twierdziła, że jest to święto „wszystkich bez względu na korzenie i wyznanie” oraz „wszystkich mieszkańców”, nie budziło jednak ono żadnych skojarzeń polskich czy religijnych – w odróżnieniu od przemyskiej „Wincientiady”. Treści ekspozycyjne podczas wydarzenia oraz ich społeczny odbiór wskazują zatem, że wielokulturowa przeszłość jest w tej społeczności częściowo oswojona. Niepolskie elementy znajdują jakieś szersze uznanie, gdyż „Jarmark Sanocki” cieszy się dużą popularnością wśród mieszkańców. Z drugiej strony nadal wielokulturowość to wartość uroczysta i – tak jak w badaniach Bienieckiego – wyobrazona, czyli zorientowana na to, co było, a nie na aktualne relacje międzykulturowe.

### Zakończenie

Wielokulturowość jest jednym z elementów życia społecznego na pograniczu, będąc jednocześnie wartością wyraźnie docenianą w przestrzeni europejskiej. Te dwa czynniki istotnie określają to, jaką wartością jest ona dla lokalnych społeczności pogranicza. Potencjalnie te dwa źródła uznania wielokulturowości mogą się wspierać i tak dzieje się w jednym opisanym powyżej przypadku Sanoka. W warunkach wyraźnego zróżnicowania kulturowego społeczności te dwa zjawiska mogą być jednak słabo powiązane – przynajmniej w świadomości osób, które organizują lokalne życie kulturalne. Porównując dwie społeczności pogranicza daje się zauważyć, że wielokulturowość, niezależnie od tego czy jest idealizacją lokalnej przeszłości, czy też adaptacją wyobrażeń obecnych w Unii Europejskiej jest wartością fasadową: uznawaną i uroczystą, a nie odczuwaną i codzienną. Wyraźnie widać to w poglądach animatorów, słabiej w opiniach uczestników świąt lokalnych, gdyż

dla wielu z nich wielokulturowość nie jest wartością, są wobec niej obojętni. Animatorzy kultury i samorządowcy w tym sensie są promotorami wielokulturowości jako wartości uznanej, a praktyki związane z aktywnością organizacji kulturalnych nadają jej waloru wartości uroczystej. Trudno jest jednak zauważyć, by wiązało się to z odczuwaniem owej wartości przez te osoby, na pewno podejmowanie wątku wielokulturowości nie przekłada się na szerokie włączanie do tych działań przedstawicieli mniejszości etnicznej. Bezpieczna jest zatem wielokulturowość miniona (wyidealizowana) i odległa (relacja z innymi partnerami z Unii Europejskiej). W lokalnym wymiarze pogranicza pojawiają się te same problemy z wielokulturowością, które są diagnozowane w odniesieniu do całego społeczeństwa polskiego. Nawet na pograniczu wielokulturowość sprowadzana jest do estetyki, wyidealizowanej przeszłości, tworzenia własnego obrazu grupy dominującej.

### Bibliografia

- Altermatt Y. (1998), *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków.
- Borowik I., Dyczewska A., Lizak E. (2010), *Razem i osobno. Religia a dobrostan w warunkach różnicowania etniczno-wyznaniowego na przykładzie Przemysła*, Kraków.
- Bieniecki M. (2005), *Włodawski Festiwal Trzech Kultur. Z notatnika badacza społeczności lokalnej we Włodawie*, [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach*, Warszawa, s. 199-215.
- Burszta W. (1998), *Antropologia kultury*, Poznań.
- Dolińska K., Makaro J. (2013), *O wielokulturowości monokulturowego Wrocławia*, Wrocław.
- Fiń A. (2013), *Profil społeczno-kulturowy miasta Przemysła*, maszynopis.
- Fiń A., Karnaukh A., Wojakowski D. (2013), *Wincentiada w Przemysłu: lokalne święto, jego organizatorzy oraz budowanie marki*, [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Odświętne tworzenie i propagowanie marek (narodowej, lokalnej, regionalnej) w społecznościach lokalnych. Rola ludzi i instytucji kultury. Raport*, Warszawa, s. 16-69.
- Kempny M., Kapciak A., Łodziński S. (red.) (1997), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa.
- Kuper L. (1997) *Plural Societies*, [w:] M. Guibernau, J. Rex (red.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, s. 220- 228.
- Leder A. (2013), *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków.



- Ossowski S. (1967), *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. III, Warszawa.
- Rex J. (1997), *The Concept of a Multicultural Society*, [w:] M. Guibernau, J. Rex (red.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, s. 205-220.
- Sadowski A. (2011), *Spółczesność polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, [w:] A. Śliz, M. Szczepański (red.), *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja*, Warszawa.
- Sassatelli M. (2008), *European cultural space in the European Cities of Culture: Europeanization and cultural polity*, "European Societies" t. 10, z. 2, s. 225-245.
- Smolicz J. J. (1999), *Współkultury Australii*, Warszawa.
- Sowa J. (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków.
- Wojakowski D. (2000), *Religia a konflikty etniczne na pograniczu polsko-ukraińskim*, [w:] M. Malikowski, Z. Seręga (red.), *Konflikty społeczne w Polsce w okresie zmian systemowych*, t. II, Rzeszów, s. 385-396.
- Wojakowski D. (2002), *Polacy i Ukraińcy. Rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*, Kraków.
- Wojakowski D. (2004), *Relacje między wielokulturowością a światem wartości. Uwagi metodologiczne*, „Polska i Jej Wschodni Sąsiedzi”, t. 4, s. 42-55.
- Wojakowski D. (2006), *Kultura lokalna, czyli węzeł symboliczny*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*, Warszawa, s. 127-144.
- Wojakowski D. (2009), *Sanok – miasto pogranicza w procesie integracji europejskiej*, [w:] U. Abłazewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyszyn, A. Sadowski (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok, s. 347-357.
- Żelazny W. (2012), *Ludwik Zamenhof. Życie i dzieło*, Kraków.



## Gender i wielokulturowość<sup>1</sup>

Celem przedstawianego tekstu jest refleksja nad wąskim traktowaniem wielokulturowości w Polsce, a także ukazanie wzajemnych możliwości, jakie daje połączenie różnych perspektyw teoretycznych, w tym krytycznych, w badaniach nad mniejszościami społecznymi.

W kontekście mówienia o wielokulturowości w Polsce problematyka genderowa stanowi nowy aspekt, wcześniej nie tyle pomijany, co niedostrzegany w ogólnych dyskusjach o relacjach między mniejszościami a grupą dominującą. Ważne jest tu także podkreślenie, że przez lata posługiwano się wąskim/ tradycyjnym rozumieniem wielokulturowości. Robert Kusek i Joanna Sanetra-Szeliga, we *Wstępie do W stronę nowej wielokulturowości* stwierdzają:

Rok 1989 okazał się przełomowym nie tylko ze względu na polityczną rewolucję w regionie, ale także z tego powodu, iż otworzył nas na nową wielokulturowość, która manifestuje się obecnością w życiu publicznym szerokiego wachlarza inności. Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłuchanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie można sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmiennościach, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecności; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach. [2010: 12]

Zwraca na to także uwagę Andrzej Sadowski w rozmowie z Katarzyną Niziołek, kiedy pytany o to, czym jest wielokulturowość stwierdza:

---

<sup>1</sup> Tekst ten został pierwotnie opublikowany w 2011 r. w „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XVIII.

W publicystyce pojęcie wielokulturowości jest używane do określenia sytuacji, w której obok siebie zamieszkują przedstawiciele dwóch lub więcej grup narodowych, etnicznych, wyznaniowych...i na tym koniec. Podczas, gdy rzeczywisty proces przeobrażeń, który obecnie obserwujemy, wskazuje, że owych wymiarów zróżnicowań kulturowych jest o wiele więcej. Nie sprowadzają się one tylko do narodowych czy religijnych. Dotyczą też wymiarów regionalnych, lokalnych i ekonomicznych. Związane są także z płcią i stylem życia. Różnice te są niezwykle istotne w warunkach demokracji. A więc kwestia wielokulturowości, wielości kultur, okazuje się bukietem o wiele bogatszym niż to wynika z powierzchownego oglądu. [2008:167]<sup>2</sup>

Feminizm, gender i wielokulturowość łączą się ze sobą, co najmniej na kilku płaszczyznach: relacji grupa dominująca – mniejszość, walki o pełnię praw obywatelskich, przeciwdziałania dyskryminacji, polityki tożsamości. W każdej z wymienionych kategorii, kiedy odniesiemy ją do doświadczeń indywidualnych podstawą jest tożsamość jednostki budowana w relacji do grupy dominującej oraz zakres praw, jakie jednostka ma w danym społeczeństwie. Jacek Kochanowski analizując polską demokrację z perspektywy genderowej/ queerowej polityki przywołuje definicje demokracji Anthonego Giddensa, która podkreśla równość wszystkich obywateli oraz takie funkcjonowanie systemu politycznego, by dawał on wszystkim obywatelom prawo do samorozwoju i podejmowania decyzji. Kochanowski zwraca uwagę, że:

(...) system, który zakłada, sankcjonuje, bądź utrwała ograniczenia w sprawowaniu władzy jakiejś grupie lub kategorii społecznej, nie jest ex definitione systemem demokratycznym lub przynajmniej jest systemem o wadliwej demokracji. Dodajmy, że owo sankcjonowanie wykluczenia może mieć charakter jawny, bądź ukryty. [2007: 46]

Szczególną rolę odgrywają przywołane tu ukryte mechanizmy wykluczania, bowiem są one podtrzymywane przez dyskurs spo-

<sup>2</sup> Przykładem analizy geja/ lesbijki jako Innego z perspektywy wielokulturowości jest praca Anny Frątczak *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*. Autorka odnosi rozważania historyczne związane z wielokulturowością w Rzeczpospolitej do czasów współczesnych i ukazuje jak kreowany jest dyskurs wrogości do gejów i lesbijek traktowanych jako zagrożenie dla polskości. Jest to jednak przykład pewnego wyjątku, sporadycznie spotykanej analizy, by tak szeroko w polskich badaniach ujmować wielokulturowość.

łeczny w sposób „nieodczuwalny”, niedostrzegalny, ale skuteczny. Powodują one odbieranie prawa do zaistnienia w przestrzeni publicznej tym wszystkim, którzy jakkolwiek odstają od kategorii normalna, czyli konstrukcji „Polak-katolik”. Warto tu przywołać słowa Magdaleny Środy, która podkreśla, że Europa ma swoich specyficznych, bo wewnętrznych, obcych.

Obcy, to ktoś inny niż my, dziwaczny, nadzwyczajny, nie stąd, spoza naszego ładu, spoza świata naszych wartości i obyczajów, przechodzień, który chce zostać, dewiant, który szkodzi samym swoim istnieniem, wróg, który zdaje się budzić grozę nawet potulnością, potwór, który rodzi odrazę przez swoją niezwykłość. Barbarzyńca, dziki, Żyd, homoseksualista, kobieta, kaleka, szaleniec, inny... [2008: 33]

Krystyna Slany, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk we *Wstępie* do książki *Kalejdoskop genderowy. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce* piszą:

W Polsce, podobnie jak w innych krajach, moc wyjaśniająca dotychczasowych paradygmatów, zwłaszcza funkcjonalno-strukturalnego, bazującego na esencjalizmie biologicznym, wyczerpała się. Kluczowym jego założeniem było przyjęcie naturalnych różnic między płciami, które stanowiły podstawę określonego ładu i porządku społeczeństwa. Biologia determinowała status płci, role społeczne, udział we władzy i przywilejach, widoczność i aktywność w sferze publicznej. Odrębne światy aktywności mężczyzn i kobiet miały charakter komplementarny, który gwarantował trwałość konstruktów społecznego. W odpowiedzi na nieadekwatność funkcjonalnego ujęcia do opisu społeczeństw gwałtownych przemian powstały opozycyjne, krytyczne paradygmaty. Wśród nich był feminizm, który zaoferował alternatywne i konkurencyjne wyjaśnienia zagadnień płci, akceptując znaczenie czynników kulturowych i społecznych w jej konstruowaniu. [2011: 8]

Autorki te stwierdzają dalej:

Polskie studia genderowe otworzyły się na nurty najnowsze – podejście interseksjonalne, które patrzy na nierówność już nie tylko przez pryzmat płci, ale pozycji ekonomicznej, religii, rasy czy orientacji seksualnej, ponieważ kategorie te wzajemnie się wzmocniają. [2011: 9]

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiło się sporo opracowań naukowych, które koncentrowały się na analizie relacji między takimi kategoriami jak płeć, rasa, etniczność. Zbiega się to również z zakwestionowaniem uniwersalności podmiotu wyznaczonego w drugiej fali feminizmu. Jak podkreśla Nira Yuval-Davis

Feministyczna wersja wielokulturowości rozwinęła się z polityki tożsamościowej, która opierała się na konstrukcji kobiecości w odniesieniu do doświadczeń przede wszystkim na doświadczeniach białych kobiet z klasy średniej, żyjących w kulturze zachodniej [1999: 116].

Wątki rasowe występowały początkowo głównie w feminizmie północno-amerykańskim, co ma niewątpliwie swe źródło w ruchu Nowej Lewicy. W omawianym okresie ukazało się wiele polemicznych prac kolorowych kobiet, delegitymizujących figurę uniwersalnego podmiotu „kobiety.”<sup>3</sup> Inne są jednak doświadczenia europejskie, inny jest kontekst kulturowy. Pierwotnie nie było tu miejsca na rozważania o kwestiach rasowych (choć to pod wpływem ruchów migracyjnych też ulega zmianie), główne różnice dotyczyły wątków narodowych, czy etnicznych. Braidotti podkreśla, że nasilenie się w Europie postaw rasistowskich, antysemityzmu, ksenofobii skłania teoretyczki feministyczne do budowania między innymi programów nauczania, które koncentrują się na zagadnieniach wielokulturowości w kontekście Europy.

Chris Shilling w *Socjologii ciała* porusza wątek ciała obcego, przynależnego do innej rasy, opisując to na podstawie relacji między panami a czarnymi niewolnikami. „Próbując wyjaśnić, dlaczego ludzi czarnych definiowano przez ich ciała (...) badacze cofają się zazwyczaj do stosunków społecznych z okresu kolonializmu i niewolnictwa” [2010: 69]. Autor ten ukazuje jak konstruował się dyskurs ciała wpleciony w relacje władzy.

Sprowadzanie wartości jednostki do jej ciała faworyzowało na przestrzeni historii grupy dominujące. Umieszczenie przyczyn nierówności społecznych w niezmiennym, naturalnym, biologicznym ciele służyło temu, aby sprzeciwy wobec status quo wydawały się próżnym wysiłkiem, pomyłką. Jednak to nie tylko dominujące grupy usiłow-

<sup>3</sup> Szerzej pisze o tym Rosi Braidotti, [2009: 190-191].

ły sprowadzić tożsamość jednostki do jej ciała. Ruch Black Power lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku miał na celu odwrócenie rasistowskiej koncepcji naturalnego ciała dzięki celebrowaniu ciała czarnego jako uprzywilejowanego (...). Również feministki zaadaptowały naturalistyczne podejście do ciała, czerpiące z epistemologii opierającej się na biologicznym esencjalizmie (...). [2010: 73]

### Paradygmat feministyczny

Jonathan Turner we wznowieniu swojego słynnego podręcznika *Struktura teorii socjologicznej*, poświęca jeden z rozdziałów feminizmowi. Przedstawiając założenia teoretyczne feminizmu w socjologii ukazuje on, że feminizm do socjologii przywędrował dzięki Nowej Lewicy. Teoretyczki feministyczne, socjolożki to głównie przedstawicielki nurtu feminizmu radykalnego, czy może inaczej, konstruktywistycznego. Feminizm w obrębie socjologii związany jest z socjologią humanistyczną (w różnych jej wersjach). Wynika to z jednej strony z krytyki klasycznego paradygmatu socjologii, a z drugiej z tego, że socjologia humanistyczna przypisuje większe znaczenie do jednostki, daje jej podmiotowość, korzysta z metod, które są akceptowane przez socjolożki feministki<sup>4</sup>.

Turner wylicza, że z perspektywy feministycznej zarzuca się klasycznej socjologii:

1. pomijanie i niedostateczną reprezentację kobiet jako podmiotów badania;
2. koncentrowanie się na zdominowanych przez mężczyzn sferach życia społecznego;
3. stosowanie teorii, metod, pojęć, paradygmatów, które bardziej przekonująco przedstawiają świat mężczyzn niż świat kobiet;
4. traktowanie mężczyzn i męskich stylów życia jako normy, na podstawie której interpretowane są zjawiska społeczne, co w konsekwencji powoduje brak reprezentacji kobiet w socjologicznej opowieści [por. 2004: 667].

<sup>4</sup> Warto tu jednak podkreślić, że nie jest to ślepa akceptacja, a raczej przemyślana adaptacja, o czym piszę dalej w niniejszym tekście.

Turner przedstawia założenia niektórych socjolożek. Odwołuje się do Ann Oakley, która podkreśla, że konieczna jest kobieca perspektywa. Wychodzi ona z założenia, że płeć kulturowa jest podstawowym czynnikiem warunkującym społeczne stosunki i zachowania, że podział płci w społeczeństwie kształtuje inne doświadczenia, przez co możemy mówić o świecie kobiet i świecie mężczyzn. Przywołuje on także Jessie Bernard. Badaczka ta odwołuje się do Georga Simmla, który pisał, że „kobiety mają swój własny świat, który jest nieporównywalny do świata mężczyzn” [Turner 2004: 669]. Bernard mówi o tym, że kobiety i mężczyźni podzieleni są na dwa homospołeczne światy. Zarzuca socjologii i innym naukom społecznym to, że do tej pory zajmowały się tylko jednym światem – światem mężczyzn, z którego perspektywy nawet jeśli dostrzega się kobiety, to nie da się wyjaśnić świata kobiet, bo on różni się subiektywnie i obiektywnie od świata mężczyzn [por. ibidem].

Turner pisze, że socjolożki nie wpłynęły znacząco na kształt swojej dziedziny (socjologii), nie wpłynęły tak jak antropolożki, lingwistki, psycholożki, filozofki. Być może dlatego, że sama socjologia jest na tyle wewnętrznie rozbita, że trudno „startując” z różnych perspektyw teoretycznych dokonać wewnętrznej zmiany całości. Feminizm musiałby wypracować jedną koncepcję i z tej jednej koncepcji walczyć o zmianę całej socjologii – ale jawi się to jako utopia [2004: 671]. Zarzut, że feministki nie są w stanie zmienić socjologii nie tylko pochodzi z zewnątrz, same feministki dostrzegają ten problem. Joan Acker, proponuje stworzenie paradygmatu feministycznego, który mógłby:

Umożliwić lepsze zrozumienie struktury klasowej, państwowej, przewrotu społecznego i militarystyki, a także lepsze zrozumienie wynikającego z płci podziału pracy, męskiej dominacji w rodzinie i przemocy seksualnej.

Umieścić kobiety i ich życie na centralnym miejscu w procesie rozumienia stosunków społecznych jako całości, tworząc jednocześnie bardziej adekwatne i pełne objaśnienie przemysłowego społeczeństwa kapitalistycznego.

Zawierać metodologię, która wytwarza wiedzę bardziej dla kobiet niż o kobietach we wszelkich różnorodnych sytuacjach. [Turner 2004: 673]



Susane E. Chale opisując historię i rozwój badań narracyjnych podkreśla również wagę i znaczenie wpływu badań feministycznych.

Znaczącą rolę dla renesansu metody biograficznej i studiów nad osobistymi narracjami, takimi jak dzienniki i autobiografie, odegrała druga fala ruchu kobiet. Jako że feministki krytykowały androcentryczne założenia nauk społecznych – zgodnie z którymi życie i zajęcia mężczyzn są ważniejsze niż kobiet i/lub stanowią normę, od której życie i zajęcia kobiet odstają – zaczęły traktować osobiste narracje kobiet jako pierwsze i podstawowe dokumenty dla badań feministycznych (Personal Narratives Group 1989, s. 4). Wsłuchując się we wcześniej wyciszane głosy, badaczki feministyczne polemizowały z dorobkiem nauk społecznych w odniesieniu do wiedzy na temat społeczeństwa, kultury, historii (...). Pod wpływem między innymi feministek z klasy robotniczej oraz kobiet kolorowych, pochodzenie etniczne, narodowość, klasa społeczna, orientacja seksualna i niepełnosprawność wysunęły się na pierwszy plan jako centralne aspekty życia kobiet. [2009: 21]

Autorka ukazuje, że feministki w badaniach narracyjnych były

zainteresowane raczej kobietami jako aktorkami życia społecznego na własnych prawach oraz subiektywnymi znaczeniami, jakie kobiety przypisały wydarzeniom i warunkom swojego życia. Co ważne, ta feministyczna perspektywa dała początek nowym rozumieniom procesów historycznych, kulturowych i społecznych. [2009: 220]

Virginia Olsen opisując feministyczne badania jakościowe stwierdza:

Główne nurty, które nadal potwierdzają złożoność w badaniach feministycznych, obejmują prace konkretnych grup kobiet (kobiet kolorowych, lesbijek, kobiet queer oraz kobiet niepełnosprawnych), a także podejścia do badań nad kobietami (teoria postkolonialna, teoria globalizacji, teoria punktu widzenia<sup>5</sup>, teoria postmodernistyczna i dekonstrukcyjna). [2009: 349]

<sup>5</sup> Główną osią epistemologiczną teorii punktu widzenia jest uwzględnienie w badaniach kobiecej perspektywy. Badania prowadzone w ramach tej teorii podejmują krytykę nieobecności kobiet. Na gruncie socjologii przedstawicielkami takiego ujęcia są m.in. Dorothy Smith i Patricia Hill Collins. Smith kwestionuje konwencję badań socjologicznych, w których nawet feministyczne badaczki wpadają w pułapkę uprzedmiotawiania kobiet. Innymi słowy Smith pokazuje, że badaczka socjolożka „automatycznie”

Autorka ta zwraca uwagę na fakt, iż pisanie kobiet kolorowych poszerzyło horyzonty badań feministycznych, uwypukliło złożoność nie tylko samego podmiotu „kobieta”, ale też relacji w jakich należy analizować sytuację kobiet. Innymi słowy, feminizm na dość wczesnym etapie wyciągnął krytyczne wnioski z błędu uniwersalizmu, jakim się początkowo posługiwał. Kwestionowanie feminizmu przez czarne badaczki u schyłku drugiej fali paradoksalnie spowodowało również zastanowienie się nad kategorią „białości”, która sama w sobie zdekonstruowana ukazała szereg nierówności i złożoności. Olsen pisze dalej:

Równoległe prowadzone były badania, które problematyzowały nie tylko konstrukcje kobiet kolorowych w relacji do białości, ale również samą białość. (...) Zajmując się rozwikłaniem białości i istnieniem globalnego podziału ze względu na kolor. [2009: 350]

Wspomniana „białość” jest dekonstruowana chociażby z perspektywy postkolonialnej, badań lesbijskich, czy dotyczących kobiet niepełnosprawnych<sup>6</sup>.

### **Postkolonializm kontra kolonialna wiedza/ władza<sup>7</sup>**

Termin kolonializm odnosi się do panowania, władzy administracyjnej określonych historycznie państw nad konkretnymi państwami/ społecznościami. Jest to zjawisko powiązane, będące następstwem imperializmu angielskiego, francuskiego, czy amerykańskiego, by wspomnieć tylko niektóre z państw kolonizatorów. Postkolonializm zaś to zarazem termin odnoszący się do

---

wchodzi w relację panowania nad badanymi. Collins reprezentuje tzw. metodologię pozwalającą właściwie reprezentować czarne kobiety. Szerzej na ten temat pisze Virginia Olsen w tekście *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium. Zarys i wyzwania* oraz Susane E. Chale *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* – oba teksty zamieszczone są w antologii *Metody badań jakościowych* pod red. Normana K. Denzin i Yvonny S. Lincoln.

<sup>6</sup> Przykładem takich badań są wywiady narracyjne z kobietami chorymi na raka piersi Cristin Langellier z 2001r. opisywane przez Susane E. Chale w tekście *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*.

<sup>7</sup> Podrozdział ten stanowi fragment szerszego tekstu *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma płeć* opublikowanego w „Pograniczu. Studia Społeczne” t. XVI/2010.

tego, co działo się po zakończeniu formalnych rządów kolonialistów, w okresie dekolonizacji jak i określenie krytycznego nurtu naukowego. W tym drugim sensie postkolonializm to szereg teorii, które mierzą się z dominującą narracją Zachodu, z imperializmem zachodniej nauki. Za inicjatorów/ twórców postkolonializmu w badaniach nad kulturą uznaje się czterech myślicieli: Gayatri Chakravorty Spivak, Billa Ashcrofta, Homi K. Bhabhy oraz Edwarda W. Saida. Naukowcy ci praktycznie, poza Edwardem W. Saidem, nie są szerzej znani w Polsce. Praca Saida *Orientalizm* wydana w oryginale w 1978 została w 1991 roku opublikowana również po polsku (wznowienie 2005).

Edward Said w *Orientalizmie* bazuje na koncepcji wiedzy/władzy Michela Foucaulta. Analizuje, jak w poezji, prozie, publikacjach akademickich poświęconych Orientowi funkcjonuje coś, co określa mianem „polityki reprezentacji” [2005: 84]. Uzmysławia nam, że wszystko to, co wiemy o Wschodzie jest skonstruowane z perspektywy zachodniej racjonalności, nauki, sztuki – jest zachodnią opowieścią o Wschodzie, opowieścią monopolizującą prawo głosu. „Orient był prawie wyłącznie europejskim wynalazkiem, od starożytności stanowiąc scenerię dla romansów, egzotycznych istot, zapadających w pamięć wspomnień i krajobrazów oraz niezwykłych doświadczeń” [Said 2005: 29]<sup>8</sup>.

Z perspektywy metodologicznej Susana E. Chase zwraca uwagę na to, że:

(...) badacze narracyjni muszą pełniej zrozumieć różnice międzykulturowe. Czego zachodni badacze narracyjni (i ogólniej ludzie Zachodu) muszą się nauczyć na temat sposobów, w jakich ludzie spoza zachodniego świata tworzą narracje Ja, grupowe tożsamości lub łączy osobiste narracje z narracjami folklorystycznymi? (...). Jeśli „Ja” albo tożsamość nie jest centralnym konstruktorem (przynajmniej niektórych) niezachodnich narracjach, to co nim jest? Czego niezachodni badacze narracyjni muszą nauczyć swoich zachodnich partnerów o rodzajach narracji, których trzeba wysłuchać, i o narracyjnych stra-

<sup>8</sup> Praca Saida *Orientalizm* spotkała się z krytyką, m.in. z powodu ogólnikowości, mówienia o Oriencie jako takim bez wchodzenia w różnice między poszczególnymi społecznościami/ państwami. Szerzej piszą o tym Baldwin Elaine, Longhurst Brian, McCracken Scott, Ogborn Miles, Smith Greg w pracy *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 201-202.

tegiach prezentowania i odgrywania ich? Jaki jest związek między narracją, badaniami narracyjnymi i zmianą społeczną w niezachodnich społeczeństwach? [2009: 46]

W 1985 roku Gayatri Spivac zadała pytanie o to, czy klasy podrzędne potrafią mówić. Pytanie to było wymierzone w zachodni dyskurs naukowy, który rościł sobie wręcz wyłączne prawo do badania i oceniania świata z własnej perspektywy. Było to swoiste wołanie o prawo głosu i przedstawienia własnej perspektywy, własnej narracji przez tych, którzy z jakichkolwiek powodów byli w społeczeństwie marginalizowani. Teorie postkolonialne formowały się w oparciu o różne, czasami dość odległe od siebie tradycje. Zdaniem Leeli Gandhi widać w nich między innymi wpływ marksizmu, recepcji myśli Foucaulta, Derridy. Teoretyczka ta podkreśla również, że sam stosunek do kolonializmu nie jest jednoznaczny. Niemniej jednak:

W ciągu minionej dekady studia postkolonialne były zarówno miejscem spotkania, jak i polem bitwy różnych dyscyplin i teorii. Dzięki temu możliwe stało się prowadzenie złożonego interdyscyplinarnego dialogu w naukach humanistycznych. Jednak niełatwy mariaż antagonistycznych teorii – takich, jak marksizm i poststrukturalizm – stanął na przeszkodzie jakiegokolwiek jedności stanowisk. W rezultacie trudno o zgodę co do tego, jaka jest właściwa treść, zakres i ranga studiów postkolonialnych. [2008: 13]

Mimo takich trudności podejście postkolonialne wyraźnie zarysowuje się jako ujęcie krytyczne, polemizujące ze spuścizną oświeceniowej wizji nauki (kontynuując tu rozważania M. Foucaulta), nadrzędnością zachodniego dyskursu naukowego względem jakiegokolwiek innego w sensie geograficznym uprawiania nauki. Dochodzi tu w pewnym sensie do zbudowania wspólnego mianownika postkolonializmu i postmodernizmu, co bardzo wymownie wyraża Lyotard:

(...) wielkie narracje uprawomocniające, charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności (...) są, jakby powiedział Kant, kosmopolityczne. Dotyczą właściwie „przekraczania” partykularnej tożsamości kulturowej w stronę obywatelskiej tożsamości uniwersalnej. Otóż nie bardzo wiadomo, jak takie przekroczenie może się dokonać. [2008: 50].

Postkolonializm stara się uwypuklić i zdyskredytować ową jednolitą koncepcję obywatelskiej tożsamości, wypracowaną w murach zachodnich akademii i narzucaną reszcie świata.

Gandhi podkreśla również inne powiązania postkolonializmu:

Nowo powstały w latach osiemdziesiątych XX wieku postkolonializm znalazł się w towarzystwie takich dyscyplin jak studia kobiece, studia kulturowe i studia gejowsko/lesbijskie. Te nowe dyscypliny, często obejmowane nagłówkami „nowa humanistyka”, podjęły najpierw zadanie wysunięcia na pierwszy plan wykluczeń i wyparcie potwierdzających przywileje i władzę kanonicznych systemów wiedzy, a następnie odzyskania tych zmarginalizowanych systemów wiedzy, które zostały zablokowane i wyciszone przez obwarowany kanon humanistyczny. [2008: 45]

### **Mariaż/mezaliany feminizmu i postkolonializmu**

Wspomniałam już wcześniej, że postkolonializm łączy się z innymi krytycznymi podejściami przez negację narzuconej narracji rzeczywistości. Przykładem takiego, trudnego skądinąd, połączenia jest mariaż z feminizmem. Postkolonializm walczy z kolonistami i ich poczuciem wyższości, feminizm zaś zabiega o prawo kobiet do równoprawnego głosu. Trudno jednoznacznie zdefiniować feminizm bowiem jest on zjawiskiem wieloaspektowym i wielokierunkowym. Stanowi ruch społeczny, ideologię, politykę, a wreszcie też interdyscyplinarną teorię naukową. Choć historia feminizmu sięga XVIII wieku to feminizm akademicki pojawił się dopiero w XX wieku. Warto także zauważyć, iż określenie „feminizm” stanowi pewien skrót myślowy, bowiem badaczki/ badacze feministyczni podkreślają wielość odmian tego podejścia.

Feminizm rozpoczyna się od ruchu socjopolitycznego na rzecz walki o prawa kobiet, przeciwdziałania dyskryminacji. Nie jest to też w swojej historii ruch jednolity. Istnieje wiele jego wersji ideologicznych, od liberalnych – łagodnych, po radykalny feminizm marksistowski<sup>9</sup>. Na bazie tego ruchu powstaje feminizm akademi-

<sup>9</sup> Szerzej na ten temat piszą m.in. Kazimierz Ślęczka w *Feminizmie, czy*, Joanna Mizielińska w *(De)konstrukcjach kobiecości*.

cki, który rozwinął się w latach sześćdziesiątych XX wieku głównie w Stanach Zjednoczonych. Anna Burzyńska tak przedstawia jego genezę:

Feminizm akademicki zaczął się rozwijać niemal jednocześnie z „drugą falą” feminizmu socjopolitycznego. Jego „akademickość” nie oznaczała jednak izolowania się od sfery społeczno-politycznej. Wprost przeciwnie – odmiana ta, uprawiana w amerykańskich, angielskich i francuskich kręgach uniwersyteckich, wykazywała zawsze silne powiązanie z aktywnością polityczną, nierzadko tworząc dla niej podbudowę intelektualną. [2007: 399]

W ramach feminizmu akademickiego rozwinięto szereg teorii, koncentrujących się wokół problematyki kobiecości. Co istotne na gruncie konceptualizacji podmiotu feminizmu rozwinął się ostry wewnętrzny spór mający swe dalsze implikacje naukowe. Ewa Hyży w pracy *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku* dokładnie rozwija to zagadnienie ukazując meandry sporu między podejściem esencjalistycznym i konstruktywistycznym<sup>10</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych rozwinął się postfeminizm, czy inaczej „feminizm trzeciej fali” – który stanowił również głos wewnętrznej krytyki dobitnie ukazując, że

(...) dotychczasowy ruch feministyczny przyjmował przede wszystkim perspektywę białych, heteroseksualnych kobiet amerykańskich i zachodnioeuropejskich, reprezentujących na ogół zamożną klasę średnią i uzurpujących sobie prawo do bycia wyrazicielkami poglądów wszystkich kobiet [398]

<sup>10</sup> Oba te podejścia odmiennie lokują istotę kobiecości, pierwsze w różnicy biologicznej wobec mężczyzny, drugie zaś koncentruje się na kulturowej konstrukcji kobiecości. Esencjalizm zakłada istnienie czegoś takiego jak biologiczna „natura kobiety”. Konstrukcjonizm krytykuje esencjalizm i odrzuca istnienie jakichkolwiek uniwersalnych, substancjalnych cech, które miałyby decydować o rodzajowej przynależności człowieka. W podejściu konstrukcjonalnym mówi się o podmiocie w liczbie mnogiej „kobiety”, zamiast „kobieta”, by zaakcentować, że nie można mówić o kobiecie w ogóle, że w tej kategorii mamy do czynienia ze znacznymi społecznymi i kulturowymi różnicami. Tu m.in. podważa się utożsamianie feminizmu, który swój podmiot definiuje jako białą kobietę, z klasy średniej, a na dodatek kobietę heteroseksualną. Spór między egzystencjalizmem a konstruktywizmem został podważony przez koncepcję performatywności płci Judith Butler.

Podejście to zostało określone „błędem uniwersalizmu” i na długo stało się przedmiotem debat. Joanna Mizielińska podkreśla, że o ile w tekstach de Beauvoir różnorodność kobiet była widoczna, to publikacje z lat siedemdziesiątych XX wieku ją zatraciły i rozpoczęło się mówienie głosem wszystkich kobiet i w imieniu wszystkich kobiet. Dopiero później pojawiła się refleksja, że

Każda kobieta żyje w wielorakich kontekstach, na jej życie mają wpływ nie tylko płeć, ale też przynależność klasowa, rasowa, etniczna, seksualna itd. Część z nich wydaje się jedynie drugorzędym aspektem doświadczeń, część wydaje się nie mieć znaczenia w ogóle, części zaś nadaje się znaczenie w wyniku jakichś szczególnie istotnych zdarzeń. (...) Czyniąc z płci nadrzędną kategorię, inne elementy tożsamości kobiet, być może równie znaczące, uznano za mniej istotne, czy drugorzędne dla interesów ruchu. Elizabeth Spelman, krytykując ową jednostronność feministycznych wyjaśnień, słusznie zauważa, że wprawdzie w efekcie takich dążeń mamy do czynienia z jednorodną koncepcją kobiety jako „klasy”, „kasty” czy „grup mniejszościowych”, lecz po drodze gubimy wiele aspektów doświadczeń kobiet, w efekcie narażając się na krytykę z różnych stron, między innymi samych kobiet, które chcemy reprezentować. [Mizielińska 2004: 114-115]

Według Mizielińskiej, Spelman dowodzi, że skupienie się na samych kobietach, bez uwzględniania ich rasy, etniczności, jest celowe i uzasadnione – jest konsekwencją przyjęcia określonej optyki, umożliwiającej dostrzeżenie odmienności losu kobiet choć równocześnie warto pamiętać o tym, że uniwersalistyczny głos jest głosem kobiet białych [Mizielińska 2004: 115-119]. Tę postawę broni/ uzasadnia również Juliet Mitchell

Promując ideę kobiet jako jedności, promowałyśmy sytuację, w której stare klasowe antagonizmy przesunęły się z określonego chaosu w coś nowego. Rozpoznając na papierze różnice rasowe i klasowe między kobietami, jednocześnie z definicji nie potrafiąc uczynić z nich punktu wyjścia dla naszego ruchu, wnieśliśmy swój wkład do ideologii, która tymczasowo homogenizuje społeczne klasy i stworzyłyśmy polarność, która ukryła inne podziały poprzez zrozumiałość i wszystko obejmującą opozycję: mężczyzna/kobieta. [Mitchell 1986: 45; za: Mizielińska 2004: 118-119]

Niemniej jednak współcześnie badania feministyczne zwracają uwagę na różnego rodzaju nierówności powiązane z płcią, choć nadrzędną narracją jest kolektywna tożsamość „kobiety” dająca gwarancję większej skuteczności w walce ze społecznymi nierównościami [Por. Baldwin, Longhurst, Mccracken, Ogborn, Smith 2007: 149].

Said w 1993 roku pisał, aby dać prawo głosu wszystkim uciśnionym klasom. Choć trudno jest mówić o jakiejś jedności feminizmu i postkolonializmu to jednak na bardzo ogólnym poziomie analizy widać tu pewne analogie. Adam Pisarek w recenzji książki Gandhi pisze:

Postkolonializm i feminizm zaczynały w jednym punkcie. Zajmowały się badaniem i walką o prawa grup marginalizowanych, które nie potrafiły zabierać głosu z powodu istniejących i trudnych do naruszenia struktur dominacji. Nawet w podejmowanej kolejności działań widać podobieństwa – walka z obowiązującą hierarchią płci lub rasy, czy programowe odrzucenie władzy patriarchalnej lub kolonialnej, następowały równoległe w obu nurtach. Wydawałoby się, że łatwo doprowadzić do paktu między tymi dwiema dyscyplinami. [Pisarek 2010]

Gandhi jednak zauważa bardzo istotną kwestię:

Obie podejmowały badania i obronę zmarginalizowanych „Innych” w obrębie represyjnych struktur dominacji. Poruszały się przy tym po uderzająco podobnej teoretycznej trajektorii. Zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna zaczynały od zwykłego odwrócenia rozpowszechnionych hierarchii płci kulturowej/kultury/rasy, a także w duchu postępu odpowiadały na poststrukturalistyczną zachętę, aby odrzucać binarne opozycje, na których ukształtowała się władza patriarchalna bądź kolonialna. Owe równoległe projekty w końcu spotkały się dopiero w minionej dekadzie, dochodząc do czegoś, co w najlepszym razie można by uznać za bardzo ulotne i chwiejne przymierze. Sojusz obu siostrzanych dyscyplin przeniknięty jest jednak w pewnym sensie wzajemną podejrzliwością: każdy z dyskursów nieustannie konfrontuje własne ograniczenia i wykluczenia z tym drugim. [Gandhi 2008: 78]

Czego dotyczy przywołana nieufność? Otóż, jeśli dokona się z perspektywy teorii postkolonializmu krytyki feminizmu to jed-



ną z pierwszych refleksji będzie to, iż feminizm jest głosem kolonizatorki – białej kobiety, z kultury zachodniej, która dokonuje uniwersalizacji własnej perspektywy i narzuca ją innym kobietom. (Oczywiście taki stan rzeczy utrzymywał się w feminizmie do lat dziewięćdziesiątych XX wieku). Feminizm zaś „atakuje” postkolonializm za imperialistyczną postawę wobec kobiet z krajów Trzeciego Świata, ukazując, że postkolonializm ignoruje kwestę płci kulturowej, różnych doświadczeń kobiet i mężczyzn. Według Saida, zachodnia nauka stworzyła dyskurs orientalizmu konstruujący w określony sposób Orient, podobnie, zdaniem Gandhi „(...) liberalny feminizm, jak słyszymy, łączy swój los z kolonialnymi systemami wiedzy, gdy postuluje – czy «wprowadza w świat» analiz «kobietę Trzeciego Świata» jako złożoną i monolityczną kategorię” [2008: 83].

Polskim przykładem wyjścia poza imperialistyczny dyskurs są publikacje między innymi Beaty Kowalskiej zajmującej się mużmańskimi kobietami. Autorka łączy w swojej pracy feminizm i postkolonializm [2008].

Pewną próbą uchwycenia między innymi zawłości kategorii „biała kobieta” może być metodologiczna propozycja nomadycznego podmiotu Rosi Braidotti. Wydaje się także, że propozycja ta koresponduje z postkolonialnymi postulatami wobec feminizmu.

### **Nomadyczny podmiot Rosi Braidotti**

Rosi Braidotti, teoretyczka feministyczna, proponuje posługiwanie się koncepcją nomadycznego podmiotu.

Nomadyczny podmiot jest mitem, to znaczy fikcją polityczną, która pozwala mi dobrze zastanowić się nad ustalonymi kategoriami i poziomami doświadczenia i poruszać się w poprzek nich; zamywać granice bez palenia za sobą mostów. (...) Chociaż wyobrażenie „nomadyzm podmiotów” jest zainspirowane doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania. [2009: 28]

Podmiot zaproponowany przez Braidotti jest wolny od błędów uniwersalizmu w feminizmie, błędów kolonializmu. Podkreśla ona, że:

W teorii feministycznej mówi się jako kobieta, ale podmiot „kobieta” nie ma monolitycznej istoty zdefiniowanej raz na zawsze, jest raczej zbiorem różnorodnych, złożonych i potencjalnie sprzecznych doświadczeń, określanych przez krzyżujące się zmienne, takie jak klasa, rasa, wiek, styl życia, preferencja seksualna. [2009: 27]

### Wielokulturowy queer

Na gruncie koncepcji feministycznych rozwinęły się mniej więcej w latach siedemdziesiątych XX wieku studia genderowe. Ich początek zainspirowany był odkryciem w naukach społecznych kategorii płci kulturowej i w konsekwencji wprowadzenia rozróżnienia na płeć biologiczną i płeć kulturową. Koncepcja płci, jako efektu praktyk społecznych wypłynęła na bazie badań antropologicznych Margaret Mead [1982] oraz nieco późniejszych badań amerykańskiego psychoanalityka Roberta Stollera. Badacz w 1964 roku ukuł pojęcie „gender identity”, a w 1968 roku opublikował pracę, która wieńczyła jego badania z osobami, których identyfikacja płciowa wymykała się z ram płci biologicznej. Dociekania Mead oraz Stollera mocno przekonfigurowały rozważania feministyczne i z klasycznych już studiów kobiecych zaczęły tworzyć się studia genderowe. Ważną postacią jest tu także Anne Oakley, której publikacje upowszechniły w naukach społecznych i w obrębie feminizmu rozróżnienie na płeć biologiczną i społeczno-kulturową. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku pod wpływem prac Judith Butler, Theresy de Lauretis, jak również teorii Michela Foucaulta, rozwinęły się badania queer. Istotne jest to, że analizy w ramach badań queer wyszły poza wąską kategorię płci i seksualności. Koncentrują się one na zagadnieniach tożsamości i koncepcji Innego, co pozwala na wykorzystanie ich dorobku w badaniach wielokulturowości. Jak pisze Ken Plummer:

Ogólnie rzecz biorąc queer może być rozumiany jako częściowe dekonstruowanie naszych własnych dyskursów i tworzenie bardziej otwartego myślenia poprzez nasze kategorie. Teoria queer musi otwarcie podważyć wszelkie rodzaje zamknięcia czy uporządkowania; wszelkie próby definicji czy kodyfikacji muszą być więc skazane na porażkę. [2009: 519]

Teorie, które wielokrotnie spotykały się z zarzutem braku obiektywizmu ze względu na fakt, że tworzone są przez reprezentantki/ reprezentantów mniejszości to teorie feministyczne oraz teoria queer<sup>11</sup>. To, co je łączy, to właśnie fakt, że tworzone są przede wszystkim przez tych, o których opowiadają. Choć obydwie te podejścia mają już wieloletnią tradycję rzadko jednak są doceniane w Polsce i, jak sądzę, w innych krajach tzw. centralnej i wschodniej Europy. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wraz z emancypacją polityczną nauka skoncentrowała się na śledzeniu przeobrażeń politycznych i ekonomicznych państw postsowieckich. Mówiono i pisano o wielu ważnych procesach z jakimi borykały/ borykają się te społeczeństwa. Analizowano demokratyzację, przemiany struktury społecznej, transformację społeczno-kulturową, rynek pracy i bezrobocie. Feminizm, który na Zachodzie był już uznaną perspektywą teoretyczną tu jednak nie znalazł dla siebie miejsca w pierwszym rządzie. Mimo że tematykę związaną z sytuacją kobiet podejmowano, to jednak feminizm był traktowany z przymrużeniem oka. Teoria queer zaś jest koncepcją, która dopiero w ciągu kilku ostatnich lat zaczyna być stosowana w Europie Centralnej. Można by stwierdzić, że po odejściu od rozumienia podziału na „swoich” i „obcych” jedynie w kontekście politycznym społeczeństwa byłego bloku wschodniego zaczynają coraz wyraźniej dostrzegać wielość innych podziałów w nich występujących. Upada mit homogenicznego społeczeństwa – homogenicznego w sensie etnicznym, religijnym, czy też w sensie indywidualnych tożsamości seksualnych. Obalenie mitu homogeniczności wiąże się z naruszeniem wielu tabu.

---

<sup>11</sup> Szerzej na temat powiązań między socjologią pogranicza a feminizmem i teorią queer piszę w: *Ethnic identity in contemporary research perspectives: various ways to read a society*, [w:] „Limes” t. 1, nr 1, s. 76-87.

Teoria queer, najmłodsza<sup>12</sup> i równocześnie wzbudzająca najwięcej kontrowersji, jest podejściem, które główny akcent kładzie na głos mniejszości. Powstaje ona jako krytyka wykorzystywania etniczno/mniejszościowego modelu polityki przez środowisko homoseksualne do budowania swojej tożsamości. Ukazuje, że model taki wyklucza tych, którzy nie pasują do wizerunku białego geja z klasy średniej. Innymi słowy, teoria queer podważa model asymilacyjny. Dekonstruuje wszelkie wcześniejsze podejścia teoretyczne zarzucając im uleganie dyskursowi większości. Queer jest obaleniem sensowności wszelkich prawomocnych norm, które pozwalają na kategoryzowanie członków społeczeństwa, lokowanie ich w gotowych/ wygodnych/ poprawnych politycznie szufladkach tożsamości. Choć geneza teorii queer wiąże się ze środowiskiem homoseksualnym, z czasem zaczęła być stosowana do szerszej rozumianych mniejszości seksualnych. Współcześnie zaś akcentuje się wartościowość tej perspektywy w badaniu społeczeństwa w ogóle. Zaletą podejścia queer jest to, że przede wszystkim każe ono odrzucić wszelkie oczywistości, które traktowane są jako naturalne. W specyficzny sposób krytykuje również przymus posiadania tożsamości. Ów przymus wynika z konieczności wybierania kim się jest i odrzucania, kim się nie jest – a więc poruszania się w binarnym układzie „swój” – „obcy”. Ten binarny podział powoduje, że traci się zdolność dostrzeżenia całego spektrum możliwości, jakie leżą poza nim. Kiedy podważa się binarny podział płci przywołuje się badania antropologów i socjologów nad fenomenem trzeciej (a nawet czwartej płci), [szerzej: Callender, Kochems 1983; Baer 2004].

Jednym z dylematów seksualnego (a więc mniejszościowego – M.B.P) obywatelstwa jest żądanie praw w obrębie istniejących struktur, szukanie protekcji w prawie, które wykluczało i marginalizowało mniejszości seksualne i było odpowiedzialne za akty przemocy na nich popełniane. Jak podkreśla wielu teoretyków queer, norma nigdy nie została tym samym poddana w wątpliwość. (...). Według Sabine Hark [1998], prawo nie jest jedynie medium do osiągnięcia czegoś, ale jest uwikłane w tradycję i służy interesom jasno zdefiniowanej „większości”. [Mizielińska 2006: 149]

<sup>12</sup> Teoria ta powstała w latach osiemdziesiątych XX wieku.

Warto jednak zwrócić uwagę na pewne trudności związane ze stosowaniem metodologii queer. Wynikają one między innymi z interdyscyplinarności tego podejścia. Judith Halberstam konkluduje, że każda z metod, specyficzna dla jakiejś dyscypliny, zawiera w sobie pewną pułapkę błędu, który możemy popełnić. Przywiązanie do określonej dyscypliny, teorii, metody powoduje, że zawężamy możliwość dostrzeżenia tego, co nowe, tego co inne.

Metodologia queer, zbiera różne metody gromadzenia i produkcji informacji na tematy, które zostały celowo lub przypadkowo wyłączonych z tradycyjnego badania ludzkich zachowań. Metodologia queer próbuje połączyć metody, które często są odrzucane jako sprzeczne ze sobą. [Halberstam 1998: 13]

Sądzę, że wykorzystanie wiedzy jaka płynie z badań feministycznych, czy badań queerowych w badaniach nad etnicznością pozwoli inaczej spojrzeć na pewne kategorie tożsamości etnicznej, czy narodowej, które do tej pory badacze interpretowali w duchu ewolucjonizmu – jako formy przejściowe, bądź niedojrzałe – mam tu na myśli takie kategorie jak „tutejszy”<sup>13</sup>, czy formy mieszane, na przykład: tożsamość białorusko-polska. Z perspektywy queer zyskują one inny wymiar, określenie „tutejszy” przestaje być jakąś niedojrzałą formą tożsamości, a staje się zakwestionowaniem w ogóle pytania wymuszającego konieczność identyfikacji z określoną grupą narodową. „Tutejszy” jest ponad/ poza podziałami narodowymi, które, jak wynika z historii, mogą mieć różne, często bolesne, konsekwencje. Niszę badawczą w polskich analizach wielokulturowości stanowią badania nad problematyką kobiet należących do różnych grup etnicznych, czy narodowych. Kobiety „wpadają” do kategorii Innego razem z mężczyznami, przez co być może gubimy istotny fragment zróżnicowania kulturowego.

### **Bibliografia:**

Baldwin E., Longhurst B., Mccracken S., Ogborn M., Smith G. (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań.

<sup>13</sup> Tutejszy – jest często spotykanym na wschodnim pograniczu Polski sposobem odpowiadania na pytanie o tożsamość narodową.

- Baer M. (2004), *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków.
- Bieńkowska-Ptasznik M. (2010), *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma płęć*, [w:] „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVI, s.41-62
- Bieńkowska-Ptasznik M. (2008), *Ethnic Identity in Contemporary Research Perspectives: Various Ways To Read a Society*, „Limes. Cultural Regionalistics” t. 1, nr 1, s. 76-87
- Braidotti R. (2009), *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Warszawa.
- Burzyńska A. (2007), *Feminizm*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku*, Kraków.
- Callender Ch., Kochems Lee M. (1983), *The North American Berdache*, „Current Anthropology”, t. 24, nr 4, s. 443-470.
- Chale Susane E. (2009), *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. 2), Warszawa.
- Frączek A. (2010), *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości* Kraków.
- Gandhi L. (2008), *Teoria postkolonialna*, Poznań.
- Hyży E. (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków.
- Kowalska B. (2008), *Kontrola kobiecej cielesności. Uwagi o muzułmańskiej zasłonie, orientalizmie i fundamentalizmie*, [w:] J. Batory, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II. Płęć między ciałem a tekstem*, Warszawa.
- Kusek R., Sanetra-Szeliga J. (2010), *Wstęp*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków.
- Lyotard J.F. (2008), *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa.
- Mead M. (1982), *Płęć i charakter*, [w:] T. Hołowka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, tłum. Wybór tekstów, Warszawa.
- Mizelińska J. (2004), *(De)konstrukcje kobiecości*, Gdańsk.
- Mizelińska J. (2006), *Płęć ciała seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków.
- Olsen V. (2009), *Feministyczne badania jakościowe u progu millenium. Zarys i wyzwania*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. 1), Warszawa.
- Pisarek A. (2010), *Postkolonializm. Krytyczna instrukcja obsługi*, [w:] <http://artPapiery>, nr 10(154), [20.12.2010].
- Plummer K. (2009), *Krytyczny humanizm i teoria queer. Nieuniknione napięcia*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. 1), Warszawa.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, Poznań.
- Said E. (1991), *Orientalizm*, Warszawa.
- Said E. (2009), *Kultura i imperializm*, Kraków.

- Slany K., Kowalska B., Ślusarczyk M. (2011), *Znaczenie badań nad płcią społeczno-kulturową w Polsce. Wprowadzenie*, [w:] K. Slany, B. Kowalska, M. Ślusarczyk (red.), *Kalejdoskop genderowe. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce*, Kraków.
- Shilling Ch. (2010), *Socjologia ciała*, Warszawa.
- Ślęczka K. (1999), *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice.
- Środa M. (2008), *Postawy wobec obcości*, [w:] K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę. Obcy, inny, swój*, Sejny.
- Turner J. (2004), *Struktura teorii socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa.
- Yuval-Davis N. (1999), *Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism*, [w:] R. D. Torres, L. F. Miron, J. X. Inda (red.), *Race, Identity and Citizenship*, Malden.
- Wykorzystać wielokulturowość – rozmowa z Andrzejem Sadowskim* (2008), [w:] K. Niziołek, R. Poczykowski (red.), *Historia, pamięć, tolerancja. Nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii*, Białystok.





## **Transkulturowe i transnarodowe hybrydy a doświadczenia migracyjne**

### **Wprowadzenie**

Zrozumienie funkcjonowania współczesnych ludzi i społeczeństw wymaga uwzględnienia współwystępowania migracji na dużą skalę i wzrostu różnorodności kulturowej [Castles, Miller 2011: 63]. Pomimo zaawansowanych procesów globalizacji, w tym kompresji i konwergencji, nadal aktualne pozostaje zjawisko „szoku kulturowego”, zarówno wtedy, gdy zmieniamy miejsce swego pobytu (jako migranci i podróżnicy), ale nawet wtedy, gdy tego nie robimy lecz żyjemy w przestrzeni naznaczonej różnorodnością. Jednym ze sposobów osvajania różnic kulturowych jest tworzenie się rzeczywistości hybrydowej, której cechą jest splątanie i wymieszanie elementów kulturowych pochodzących z różnych społeczeństw, narodów i cywilizacji. Pierwszym etapem tworzenia się takiej rzeczywistości jest pojawienie się pogranicz etniczno-kulturowych tam, gdzie wcześniej ich nie było. Pogranicza takie, w przeciwieństwie do tradycyjnego ich ujęcia [Sadowski 1995], pojawiają się w najbardziej rozwiniętych i dynamicznych obszarach krajów przyjmujących imigrantów, w tym w szczególności w centrach wielkich miast, które stają się terenem walki o dominację w przestrzeni społecznej i inkubatorem hybryd etniczno-kulturowych.

W badaniach migracyjnych bardzo wyraźnie wybrzmiewa tendencja do akcentowania kulturowego podłoża procesów migracyjnych [Fielding 1992; King 2002]. Analiza zjawisk migracyjnych poprzez pryzmat kultury nieuchronnie prowadzi do odkrycia hybrydowości. W swoim artykule odniosę się do perspektyw powiązanych z rzeczywistością hybrydową. Tego typu perspektywę badawczą reprezentują popularne obecnie koncepcje transkulturo-

wości (w ujęciu Wolfganga Welscha) i transnarodowości (w wydaniu Stevena Vertoveca).

### Podwaliny nowoczesnego ujęcia procesów migracyjnych

Pierwszymi, którzy opisywali funkcjonowanie sieci transnarodowych byli Florian Znaniecki i William Thomas. Poszukując reguł dotyczących organizacji życia społecznego w warunkach zmiany spowodowanej migracją, sięgnęli oni do przykładów doświadczeń emigracyjnych konkretnych jednostek. Na podstawie zebranych materiałów biograficznych byli w stanie udowodnić i opisać model zmiany i kontynuacji form życia społecznego towarzyszących migracjom. W dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* odnajdujemy logicznie uporządkowane przykłady pokazujące wpływ migracji na życie społeczne środowisk emigracyjnych, w tym rodzin, które pozostały w kraju pochodzenia emigrantów. Wybitni prekursorzy badań masowych migracji nie używali jednak ani pojęcia 'transnarodowość' ani 'transkulturowość'. Tego typu określenia pojawiły się znacznie później. W jakimś stopniu są one (z charakterystycznym przedrostkiem trans-) typowe dla ponowoczesności i w analizach procesów migracyjnych mają stosunkowo niedługą historię (początek lat dziewięćdziesiątych XX wieku).

W pismach Floriana Znanieckiego występuje, jak pisze Elżbieta Hałas

(...) model analizy, w którym jasno i subtelnie zostały wyróżnione trzy aspekty zjawisk kultury, będące jednocześnie fazami w procesach oddziaływań: doświadczenie znaczeń, wartościowanie i afektywność, czyli sentymenty (...). Są to własności dynamicznego systemu społecznego, wytwarzanego, podtrzymywanego i zmienianego w oddziaływaniach. [Hałas 1999: 167]

Mobilność międzynarodowa skupia wymienione aspekty kultury, gdyż zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym dynamizuje i rozszerza społeczne oddziaływania, sprzyja konfrontacji różnych wzorów, łączy się z postrzeganiem i wartościowaniem przestrzeni, zjawisk i ludzi, wyzwala różne emocje oraz wymaga aktywnego dostosowania się do nowych sytuacji towarzyszących

migracjom. Florian Znaniecki dostrzegał wyraźnie wewnętrzną niespójność kultur, ale hybrydy kulturowe nie były pożądanym elementem ładu społecznego. W 1922 roku pisał: „Kultura zbiorowości ludzkiej sama przez się nie stanowi organicznej jedności; ale każda świadoma sobie zbiorowość stara się, mniej lub więcej skutecznie, nadać pewne minimum organicznej jedności (...)” [Znaniecki 1988 (1922): 180].

### **Transkulturowość i transnarodowość: Wolfgang Welsch i Steven Vertovec**

W tworzeniu modeli typologicznych zazwyczaj przestrzega się dwóch zasad: **zasady abstrakcji** (tworzy się typ idealny, który w praktyce nie istnieje), oraz **zasadę konkretyzacji** polegającą na urealnianiu i komplikowaniu wstępnego modelu przez odniesienie do istniejącej rzeczywistości [Szumlicz 2003: 28]. Zasadę abstrakcji realizuje się przez odniesienie do koncepcji teoretycznych. Natomiast zastosowanie zasady konkretyzacji ma miejsce wtedy, gdy przyjęte typologie i koncepcje teoretyczne odnosimy do świata rzeczywistego, prowadząc badania empiryczne. Obie zasady są wyraźnie obecne zarówno w przypadku transkulturowości, reprezentowanej przez Wolfganga Welscha, jak i transnarodowości, reprezentowanej przez Stevena Vertoveca.

Wolfgang Welsch (ur. w 1946), filozof i teoretyk postmodernizmu, jeden z bardziej popularnych niemieckich uczonych (h-index: 31, według *Publish or Perish* ponad 6,5 tys. cytowań), rozczarowany sposobem definiowania i opisu kultur narodowych zaproponował wprowadzenie pojęcia 'transkulturowość', które, jego zdaniem, jest bardziej adekwatne w odniesieniu do specyfiki kulturowej współczesnych społeczeństw [Welsch 1999]. Według Welscha w tradycyjnym modelu kultury, reprezentowanym w szczególności przez Johanna Gottfrieda Herdera, błędnie zakłada się jednorodność wewnętrzną kultur, homogenizację, spójność, konsolidację etniczną (kultura wiąże i spaja lud w granicach terytorialnych i językowych) oraz rozdzielność kultur (*cultures as islands or spheres*). Uczony zwraca uwagę, że taki sposób postrzegania rzeczywistości społeczno-

kulturowej staje się nieużyteczny w odniesieniu do nowoczesnych społeczeństw, które faktycznie nie są wewnątrznie jednolite i spójne. Nowoczesne społeczeństwa cechuje zróżnicowanie, wertykalne i horyzontalne, przejawiające się w zróżnicowanych sposobach, stylach i formach życia, będących wyrazem splątania (*entangled*) i przemieszania kulturowego. Zdaniem Welscha, tradycyjny model kultury jako typ idealny, stał się bezużyteczny i uniemożliwia adekwatne badanie stanu faktycznego. Badacz uważa wręcz, że tradycyjny model kultury przeszkadza we wzajemnym zrozumieniu, a nawet jest niebezpieczny politycznie: sprzyja rasizmowi kulturowemu (swoi i obcy) i toruje drogę do politycznych konfliktów i wojen. Podobnie sceptycznie odnosi się do pojęcia wielokulturowości i interkulturowości (czy międzykulturowości). Jego zdaniem zakładają one, podobnie jak w modelu tradycyjnym, wewnętrzną jedność kultur, całościowość i wzajemną nieprzenikalność. W tym ujęciu relacje międzykulturowe są relacjami między odrębnymi całościami. Przyjęcie perspektywy transkulturowej zakłada relacje nie pomiędzy kulturowymi całościami, ale pomiędzy poszczególnymi elementami sieci kulturowej. Z perspektywy transkulturowości nie chodzi o rozumienie innych kultur, ale podzielenie praktyk życia. Według Welscha współczesne kultury mają charakter mozaikowy i składają się z elementów różnego pochodzenia. Odnosząc transkulturowość do interpretacji zjawisk migracyjnych, można stwierdzić, że perspektywa ta w jakiś sposób uprawomocnia obecność imigrantów i dowartościowuje ich udział w kulturze krajów przyjmujących (ale też wysyłających). Poprzez podzielenie praktyk życia codziennego wnoszą oni istotny wkład w rozszerzanie się transkulturowej przestrzeni, bardziej przyjaznej dla różnorodności i zbliżającej ludzi do siebie niezależnie od kraju zamieszkania. Wydarzenia we Francji z początku 2015 roku z całą brutalnością ujawniają poważne niedostatki tak optymistycznej wizji świata. Perspektywa transkulturowa pozwala jednak na zrozumienie procesów unifikacyjnych [Wnuk 2010], gdzie także zagrożenia stają się pretekstem do jeszcze większego splątania kulturowego.

Transkulturowość rozszerza się poprzez doświadczenia bezpośrednie (udział w migracjach i styczności kulturowe) oraz pośred-

nie (poprzez mass media). Na poziomie jednostkowym transkulturowość wiąże się z konstruowaniem transkulturowej tożsamości, której dobre przystosowanie do otaczającego świata wymaga zintegrowania komponentów o różnym pochodzeniu kulturowym, tolerancji i zdolności do przechodzenia między różnymi ramami znaczeniowymi. Według Welscha tożsamość transkulturowa jest jednym z najbardziej perspektywicznych typów tożsamości. Wykształca się ona u pracowników międzynarodowych koncernów, podróżników, imigrantów, artystów, ale również wśród naukowców i sportowców funkcjonujących w międzynarodowej przestrzeni. Moim zdaniem, transkulturową tożsamością cechują się też w jakimś stopniu mieszkańcy pogranicz etniczno-kulturowych [Sadowski 1999; Szyfer 2005].

Na poziomie makro, transkulturowość wyraża się w hybrydyzacji kulturowej i przyjmowaniu za swoje tego, co jest odbierane jako bliskie, niezależnie od miejsca pochodzenia czy przynależności. Znaczący jest tu wkład migrantów, którzy poprzez swoją aktywną obecność transkulturowo naznaczają instytucje i organizacje, z którymi mają styczność.

Obok aspektu kulturowego, uwagę badaczy migracyjnych przyciąga aspekt społeczny. W tym przypadku bardziej użyteczna staje się koncepcja transnarodowości. Jednym z jej reprezentantów jest Steven Vertovec (ur. w 1957 roku), antropolog, profesor Instytutu Maxa Plancka w Getyndze, popularny badacz różnorodności kulturowej i zjawisk migracyjnych (H-index: 43, ponad 8,5 tys. cytowań według *Publish or Perish*). Według Vertoveca migracje sprzyjają tworzeniu się ponadnarodowych sieci, gdzie „węzłem” staje się człowiek, migrant o określonym kapitale społecznym [Vertovec 2012]. Celem studiów nad transnarodowością jest zdiagnozowanie transnarodowych działań, form społecznych oraz czynników warunkujących i reprodukujących powiązania transnarodowe [Vertovec 2012: 33].

Vertovec zauważa, że „obecnie dla rodzin to coś zwyczajnego żyć z dala od siebie, w różnych państwach narodowych, lecz w jakiś sposób działać na rzecz wspólnego dobra” [2012: 65]. Zwróćmy jednak uwagę, że zjawisko rozłączenia rodzin i życia na odległość

nie należą, przynajmniej w społeczeństwie polskim, do nowych zjawisk społecznych. Maria Ossowska pisząc na temat średniowiecznego etosu rycerskiego stwierdza: „Rodzina nuklearna spojona była wtedy nader luźno. Rycerz był ciągle poza domem w poszukiwaniu sławy; osamotniona żona zwykle umiała sobie jego nieobecność osłodzić. Synowie kształcili się na obcych dworach (...)” [Ossowska 1973, 2005: 457]. O ile jednak w przeszłości transnarodowy styl życia raczej wiązał się z przynależnością do grup elitarnych, obecnie upowszechnił się na wszystkie grupy społeczne, z których pochodzą emigranci i migranci. Zdaniem Grzegorza Babińskiego transnarodowości na poziomie jednostkowym sprzyja wzrost wykształcenia migrantów i coraz lepsze ich przygotowanie do funkcjonowania w kraju docelowym, jeszcze przed wyjazdem z kraju swego pochodzenia [Babiński 2007]. W jakimś więc sensie transnarodowości wciąż sprzyja przynależność do klas elitarnych (ich wyznacznikiem staje się posiadanie lepszego wykształcenia).

Biorąc pod uwagę genezę transnacionalizmu wyróżnia się dwa jego etapy i podstawowe formy: „transnacionalizm z góry” (*transnationalism from above*) i „transnacionalizmu z dołu” (*transnationalism from below*), [Portes, Guarnizo, Landolt 1999: 221]. „Transnacionalizm z góry” związany jest z działalnością korporacji międzynarodowych, globalizacją mediów, handlu i produkcji. „Transnacionalizmu z dołu” dotyczy codziennej aktywności zwykłych ludzi. Aktywność ta obejmuje nie tylko działania ekonomiczne, ale również kulturowe, społeczne i polityczne. Osoby transnarodowe funkcjonują w przestrzeni nieograniczonej terytorialnie do jednego kraju.

Kluczowymi pojęciami w koncepcji transnarodowej są: sieci społeczne (*social networks*), kapitał społeczny, i zakorzenienie (*embeddedness*). Należy przy tym zauważyć, że wzrost zainteresowania transnacionalizmem i wspólnotami transnarodowymi wiąże się z tezą na temat deterytorializacji państw narodowych [Bash, Schiller, Szanton-Blanc 1994; Castels, Miller 2011]. Deterytorializacja logicznie rzecz biorąc powinna wskazywać na zjawiska wykorzenienia (*disembedding*), [Giddens 2001]. W koncepcji transnacionalizmu deterytorializacja łączona jest jednak ze zjawiskiem zakorzenienia.

Przy czym wyróżnia się dwa jego rodzaje: zakorzenie relacyjne i zakorzenie strukturalne. Typ relacyjny zakorzenia wskazuje na związki aktora (migranta) z innymi osobami. Natomiast typ strukturalny mówi o stosunkach społecznych, w które oprócz migrantów zaangażowanych jest wiele innych jednostek. Zdaniem niektórych uczonych deterytorializacja „stanowi jedną z głównych sił nowoczesnego świata (...) kraj ojczysty jest częściowo wymyślony, istnieje tylko w wyobraźni zdetytorializowanych grup” [Appadurai 2005: 77]. Rozumiana w ten sposób deterytorializacja i zakorzenie dotyczy przede wszystkim jednostek transnarodowych, które będąc poza krajem swego pochodzenia tworzą przestrzeń ponadnarodową i w niej funkcjonują. Steven Vertovec jest przekonany, że transnarodowe działania migrantów, w poprzek granic państw narodowych, wiążą się z fundamentalnymi przeobrażeniami współczesnego świata na płaszczyźnie społeczno-kulturowej, politycznej i ekonomicznej [Vertovec 2004: 971].

Zarówno transnarodowość, jak i transkulturowość odnoszą się do skutków migracji, do których należy proces wyłaniania się nowej jakościowo rzeczywistości. Pierwszym krokiem w rozpoznawaniu tej rzeczywistości jest zwrócenie się ku jednostkowym doświadczeniom migracyjnym rozumianym jako zjawiska kulturowe.

### **Doświadczenie migracyjne w ujęciu Fieldinga**

Według Anthony’ego Fieldinga zmiana miejsca pobytu należy do ważnych wydarzeń (*major event*) w doświadczeniu jednostkowym, wokół którego budowane są poszczególne historie biograficzne [Fielding 1992: 201]. Uwaga ta wskazuje na znaczenie materiałów biograficznych, które w największym stopniu pozwalają dotrzeć do doświadczeń jednostkowych. Materiały biograficzne zwykle ujawniają złożoność i różnorodność kontekstów decyzji migracyjnych, które rzadko wynikają wyłącznie z ekonomicznego przymusu. Ludzie zresztą, jak zauważa Fielding, nie zawsze działają racjonalnie i analiza motywacji emigracyjnych pokazuje, że każdy migrant ma jakieś osobiste pobudki związane ze zmianą miejsca pobytu.

Tam, gdzie emigracje zarobkowe stały się popularną strategią zaradności indywidualnej wykształca się kultura emigracji sprzyjająca utrzymaniu wysokiego poziomu emigracji, pomimo podejmowanych działań politycznych w celu sterowania migracjami [Castles 2004: 210]. W ten sposób kultura emigracji, początkowo będąca skutkiem migracji, z czasem staje się jej przyczyną, sprzyjając rozszerzaniu się kultury mobilności. Wysokie i długotrwałe nasilenie migracyjne w regionach wysyłających powoduje rozpowszechnianie się stylu życia, w którym emigracje zarobkowe należą do wyboru popularnej i społecznie akceptowanej opcji. Przynależność do środowiska i społeczeństwa, którego cechą jest wysokie nasilenie migracji zarobkowych sprzyja wyjazdom kolejnych osób [Górniak 2007: 68; Epstein 2008: 568; Cieślińska 2012: 39; Solga 2013].

Według Anthony'ego Fieldinga związki między migracjami a kulturą wyrażają się w sposobie postrzegania rzeczywistości migracyjnej, co nie jest obojętne w kontekście skali i kierunków przepływów ludności. Proponuje on skoncentrowanie się przede wszystkim na trzech kwestiach, takich jak:

1. Sposób widzenia miejsc przez aktualnych lub potencjalnych migrantów.
2. Sposób widzenia migracji, w tym poprzez doświadczenia migrantów.
3. Sposób widzenia migrantów w miejscach, gdzie migracje występują.

Postrzeganie miejsc przez pryzmat kultury krajów wysyłających i przyjmujących może wiązać się z intensywnością przepływów, a także z częstotliwością migracji powrotnych. Na przykładzie Szkocji Fielding zauważa, że poczucie ważności własnej kultury (kultury kraju pochodzenia) obniża skalę emigracji i zwiększa prawdopodobieństwo powrotu.

Autor wskazuje też, że wysoki udział w jakimś społeczeństwie kultur podporządkowanych, do których zalicza kultury imigrantów, sprzyja napływowi migracyjnemu. Odnosząc się do koncepcji transkulturalizmu Welscha fakt ten należałoby uznać za przejaw atrakcyjności obszarów, na których funkcjonują enklawy i hybrydy etniczno-kulturowe. Przykłady historii emigracyjnych zebranych



na Podlasiu (choć nie jest to wyłącznie specyfika podlaskich emigracji [Solga 2013] wskazują ten fakt, jako istotną motywację w wyborze kierunku wyjazdu. Imigranci wyjeżdżają tam, gdzie są już jacyś ich znajomi. Oto parę typowych wypowiedzi osób wyjeżdżających z Polski<sup>1</sup>:

- „Czynnikiem motywującym do wyjazdu było również to, że mieli grupę bliskich znajomych w Wielkiej Brytanii, dzięki której znaleźli «punkt zaczepienia», pomoc w znalezieniu pracy i miejsca zamieszkania. Osiedlili się w Londynie (wynajmowali mieszkanie z trzema osobami – małżeństwem i koleżanką)”. (511)
- „(...) Co chwilę czytał w gazetach i słyszał w telewizji, że w Anglii cenią sobie polskich fachowców. Myślał o wyjeździe na Wyspy, ale nie znał tam nikogo i niestety nie znał też języka. Pomyślał od razu o Marku, szwagrze, który od wielu lat jest w Stanach i ma własną, małą firmę budowlaną, w której pracują sami Polacy. Po kontakcie z Markiem i kilku miesiącach oczekiwania jeden z Polaków pracujących w Stanach wracał do Polski i tym samym zwolniło się miejsce Adamowi (...). Wszystkie formalności dość szybko udało się załatwić. Dostał wizę na 5 lat. Nie było już odwrotu”. (509)

Migrantom dołączającym do krewnych i znajomych łatwiej jest przystosować się do życia poza granicami kraju pochodzenia, ponieważ w obcym otoczeniu odnajdują „swoich ludzi”, ale także „swojskie klimaty”. Tego typu myślenie sprzyja rozwojowi migracji łańcuchowych, a co za tym idzie rozszerzaniu się kultury ludności napływowej. Według Dariusza Niedźwiedzkiego zjawisko to paradoksalnie nasila się szczególnie:

(...) w sytuacjach gettyzacji etnicznej migrantów w kraju goszczącym. Tworzą oni wtedy własną wyspę odmienną od całego otoczenia kultury, która w dużej mierze jest powieleniem kultury grupy pocho-

<sup>1</sup> W niniejszym artykule cytowane przykłady pochodzą z historii migracyjnych spisanych w roku akademickim 2011/2012. Spisały je następujące osoby: Magdalena Banel, Ewa Chludzińska, Ewa Grzegorzczuk, Paulina Harasz, Anna Jarocka, Łukasz Józwiak, Anna Kadzewicz, Magdalena Kowalczyk, Paula Krajewska, Karol Łotowski, Anna Sidorowicz, Izabela Skowronek, Emila Średzińska i Renata Wróblewska.

dzenia. Zdarza się, że z powodu podkreślenia granic wartości, normy i sankcje kulturowe są mocniej osadzone w tradycji, bardziej konserwatywne, niż w kraju ojczystym. [Niedźwiedzki 2010: 118]

Według Stephena Castlesa i Marka J. Millera tego typu procesy cechuje stosunkowa długotrwałość: „Kulturowo odmienne grupy migrantów-osiedleńców prawie zawsze przynajmniej przez kilka pokoleń zachowują swoje języki i niektóre elementy kultur ojczystych” [Castles, Miller 2011: 32].

Niektórzy badacze zwracają dodatkowo uwagę, że przystosowanie do życia w nowych warunkach może wiązać się z odgrywanym przez imigrantów rolem bardziej podmiotowej (przystosowanie indywidualne i grupowe) lub przedmiotowej (przystosowanie przez instytucje społeczeństwa przyjmującego) [Szymańska-Zybertowicz 2011: 113]. W przypadku polskich emigrantów w grę wchodzi zdecydowanie częściej pierwsza strategia przystosowawcza [Milewski, Ruszczak-Żbikowska 2008, Cekiera 2014].

Procesy przystosowania się migrantów w jakimś stopniu są uwarunkowane postrzeganiem i oceną kraju pochodzenia z krajem aktualnego pobytu (przyjmującym, docelowym). Z analizowanych przeze mnie historii migracyjnych, w kontekście postrzegania miejsc, wynika, że naturalną reakcją emigrantów na nowe otoczenie jest porównanie go do swoich wcześniejszych wyobrażeń o nim, oraz do kraju swego pochodzenia. Negatywna ocena rzeczywistości kraju pochodzenia (w tym jego kultury) sprzyjała podejmowaniu decyzji emigracyjnych. Po opuszczeniu własnego kraju i przybyciu do innego migrant w sposób bezpośredni mógł przekonać się, czy dokonał słusznego wyboru. Brytyjscy socjologowie nieraz akcentowali zadowolenie wśród poakcesyjnych, polskich imigrantów w Wielkiej Brytanii [White 2011: 164]. Inaczej niż ci, którzy wracali. Znana w psychologii zasada konsekwencji pozwala przypuszczać, że niezależnie od faktów i odczuć migranta, będzie on koncentrował się na poszukiwaniu i eksponowaniu argumentów potwierdzających słuszność podjętych decyzji: „Kiedy dokonamy już wyboru lub zajmiemy stanowisko w jakiejś sprawie, napotykamy zarówno w nas, jak i w innych, silny nacisk na zachowanie konsekwentne i zgodne z tym, w co już się zaangażowaliśmy” [Cialdini 1999: 67].

Z historii migracyjnych wyraźnie widać, że w części przypadków działa taki psychologiczny mechanizm, choć nie zawsze od razu. Pierwszy kontakt z krajem docelowym zazwyczaj w mniejszym lub większym stopniu wiązał się z doświadczeniem szoku kulturowego, o różnym nasileniu i zabarwieniu. Barbara Sakson analizowała to zjawisko na przykładzie doświadczeń emigrantów-pionierów:

Emigranci doświadczała na ogół również ostrego zderzenia własnych wyobrażeń o pracy i warunkach życia z nową rzeczywistością. Znaczną bowiem rolę w ukształtowaniu tych wyobrażeń miało wychowanie, dorastanie oraz praca w określonym systemie w Polsce. [Sakson 2001: 220]

Obecnie wielu, młodych emigrantów zarobkowych wychowało się już po zmianie ustroju w Polsce, ale pomimo tego pierwsze reakcje po opuszczeniu kraju mają często znamiona „szoku kulturowego”. Krystyna Slany proponuje wręcz, aby migracje analizować z perspektywy teorii traumy: „Dyskurs traumy pozwala zatem odczytać cenę, jaką trzeba płacić za zmiany (nawet za postęp) dotyczące jednostki, rodziny, a także całe społeczeństwa” [Slany 2008: 327]. Zauważa jednocześnie, że „kiedy trauma zostanie rozpoznana, zaczyna wywoływać specyficzne reakcje, także próby radzenia sobie z nią. Reakcje te stanowią potencjał sprawczy dalszych zmian społecznych” [2008: 327].

Oto parę przykładów z historii migracyjnych (biografii i autobiografii) pokazujących reakcje migrantów na nowe otoczenie w wybranych krajach:

#### **USA:**

(...) inaczej sobie wyobrażała Amerykę. W jej wyobrażeniach panował obraz amerykańskich filmów, gdzie panuje motyw czystych dzielnic, ładnych domków i uprzejmych sąsiadów. Tymczasem rzucił się w jej nozdrza odór (...) zewsząd krzyk i pośpiech mieszkańców. Po pierwszym wrażeniu chciała wsiadać z powrotem w samolot, ponieważ to wszystko ją przerażało i sądziła, że sobie nie poradzi. Przekonała jednak siebie i została. Planowała pracować rok-dwa lata maksymalnie, aby dojść do siebie. Nie sądziła, że zostanie na 15 lat. (502)

na początku było mi „dziwnie”. Tak wiele narodowości, ludzi o różnych kolorach skóry, mówiących w różnych językach i zachowują-

cych się w sposób właściwy dla swojej kultury, było dla mnie czymś obcym i z jednej strony trochę strasznym. (501)

## **Irlandia:**

W Dublinie wylądowałem 3 kwietnia 2007 roku. Był to tzw. długi weekend przypadający na święta wielkanocne. Zaraz następnego dnia poszliśmy zwiedzać centrum. Tu nastąpił pierwszy szok. Dosłownie wszędzie zalegały psie odchody, chodniki były zaklejone gumami do żucia i ten wiatr ... To ma być stolica europejska ? (...) . Na szczęście im bliżej było ścisłego centrum tym w miarę lepiej to wyglądało. Następne co rzucało się w oczy to zachowanie przypadkowych przechodniów. Oni byli uśmiechnięci! Zupełnie niepodobni do wiecznie smutnych i złych na wszystko Polaków. (...) Kolejny szok przyszedł podczas pierwszej wycieczki po pubach. Przede wszystkim rzuca się w oczy zróżnicowanie wiekowe. Razem z osobami dwudziestoletnimi bawią się osoby pięćdziesięcioletnie. (...) Kolejną niezrozumiałą dla Polaka sprawą jest, jak można odchodząc do baru zostawić swoje rzeczy na wierzchu a wychodząc do toalety portfel i komórkę na stoliku? Normalnie – nikt ich nie weźmie, tam panuje ogólne wzajemne zaufanie. (...) wszędzie z małymi wyjątkami spotykało się uśmiech i ludzką życzliwość, a panie w urzędach, pomimo ogromnych kolejek były bardzo sympatyczne. (...) Ludzie na ulicy zawsze odpowiadali na pytania o drogę, wręcz podprowadzali kawałek do następnego skrzyżowania, żeby upewnić się, że dobrze idę. W sklepach jeżeli jest duża kolejka przy kasie panuje zwyczaj przepuszczania tych, którzy mają tylko kilka rzeczy. Generalnie pierwsze miesiące pobytu utwierdziły mnie tylko w przekonaniu, że postąpiłem słusznie. Wszystko było inne – pozytywnie inne. (503)

## **Norwegia:**

Tata po wylądowaniu w Oslo zadzwonił, aby poinformować nas, że już jest na miejscu. (...). Opowiadał o pięknych widokach i życzliwości Norwegów. W pierwszy dzień pracy, gdy chciał wyjechać samochodem z nieodśnieżonego podwórka, pierwszy raz spotkał się z uprzejmością sąsiadów. Mężczyzna mieszkający w domu obok, wyszedł, aby przywitać się i pomógł w odśnieżeniu podjazdu. Stał w bramie i zaczął pokazywać na migi, jak wyjechać z podwórka. (...) Spacerując po mieście i mijając starszych ludzi zawsze widział uśmiech na ich twarzy i mówili „haj” na powitanie. (...). Miał wrażenie, że w tym miejscu czas płynie dużo wolniej, ludzie żyją spokojniej, a przyroda jest bardziej przyjazna niż gdzie indziej. Gdy zadzwonił do domu to powiedział, że kiedyś zabierze mamę w to miejsce, bo

tam jest tak pięknie, że nie da się tego opisać. Mieszkańcy byli bardzo uprzejmi w kontakcie bezpośrednim, jak i za kierownicą. Nauczył się od nich kultury i współpracy na drodze. (513)

W niektórych z przytoczonych tu wypowiedzi bardzo mocno akcentowana jest sfera kultury codziennego życia, kultury niematerialnej, która sprawia, że migrant zaczyna cenić i szanować kraj swego, nowego pobytu, nawet jeśli kultura materialna („przestrzeń fizyczna”) nie odpowiada wcześniejszym wyobrażeniom i oczekiwaniom. Postrzeganie kultury społeczeństwa przyjmującego jako bardziej przyjaznej w codziennej egzystencji utwierdza migrantów w przeświadczeniu o słuszności podjętej decyzji. Oczywiście, należy sobie zdawać sprawę, że współczesne rozumienie emigracji w „wieku migracji” [Castles, Miller 1993, 2011] ma znacznie bardziej płynne. W sytuacji, gdy, „coraz częściej zaciera się granica między emigracją a wyjazdem do pracy oraz między wyjazdem czasowym a stałym” [Kula 2009: 63], analiza „szoku kulturowego” dotyczy głównie pierwszych wyjazdów w danym kierunku. Jak pokazują historie migracyjne pierwsze wrażenia z pobytu, nawet jeśli mają one znamiona „szoku”, nie wykluczają przystosowania się do nowej rzeczywistości i emigracji długotrwałej (w tym osiedleńczej).

Fielding zwraca uwagę, że **sposób widzenia migracji** może być zogniskowany wokół pozytywnych stron migracji lub wokół stron negatywnych. Pierwszą grupę nazywa metaforycznie „schodami do nieba” (*a stairway to heaven*) i tak rozumianej migracji towarzyszy ekscytacja i poczucie wyzwania (*the excitement and challenge of migration*). Drugą grupę określa jako „wewnętrzne okaleczenie” (*crippled inside*) i tu migracja jest postrzegana jako wykorzenienie i przykrość (*the rootlessness and sadness of migration*).

W przypadku pozytywnego widzenia migracji pojawiają się między innymi następujące typy charakterystyk:

- migracja jako doświadczenie wolności (głównie wolność „od” czegoś lub kogoś),
- migracja jako nowy początek,
- migracja jako dołączenie się, jako utrata osamotnienia,
- migracja jako poszukiwanie nowych wartości,
- migracja jako szukanie swego miejsca w świecie,

- migracja jako sposób na życie (uzależnienie od migracji, działa jak narkotyk).

Z kolei w przypadku negatywnego sposobu postrzegania migracji pojawiają się charakterystyki, takie jak:

- migracja jako rozdarcie i pęknięcie w życiu, utrata dotychczasowych znajomych i rodziny, którą trzeba porzucić,
- migracja jako utrata poczucia zadowolenia; migrant nie potrafi się odnaleźć, brakuje rzeczy które cieszyły, a których migrant nie widzi w nowym kontekście życia społecznego,
- migracja jako spotkanie z nieuniknionym, czemu towarzyszy poczucie bezsilności i braku wpływu na własne życie,
- migracja odczuwana jako porażka; osiedlanie się w nowym miejscu jako efekt własnych błędów w życiu.

Wyodrębnione przez Fieldinga sposoby widzenia migracji można odnaleźć w większości historii migracyjnych (biograficznych i autobiograficznych).

Sposób postrzegania migracji wiąże się również ze **sposobem widzenia migrantów**. Migranci w kraju pochodzenia reprezentowali kategorię „swoi”. W krajach docelowych stanowili kategorię „obcy”. W analizowanych przeze mnie historiach emigracyjnych (pokazujących perspektywę kraju pochodzenia) dominował pozytywny sposób widzenia osób wyjeżdżających. W środowiskach, z których pochodzili emigranci, stawali się oni nieraz wzorami osobowymi, znajdującymi naśladowców. Sposób widzenia emigrantów zależał również od efektów ich pobytu za granicą. Jeśli wiązały się one z widoczną poprawą warunków życia migranta i jego rodziny, wówczas również migrant postrzegany był bardziej pozytywnie (człowiek zaradny, rzutki, pracowity, odważny i przedsiębiorczy). Dość znamienne jest, że bardziej pozytywnie oceniano wspólny wyjazd małżonków lub emigracje osób samotnych niż osób będących w związku małżeńskim, ale wyjeżdżających do pracy za granicę osobno, bez współmałżonka [Cieślińska 2012: 236, 326-327]. Niekiedy dorosłe dzieci emigrantów (studenci) opisując takie sytuacje starały się wprawdzie wyeksponować pozytywne strony pracy za granicą swego rodzica (co jest zrozumiałe, bo nieraz umożliwiało im to studia i dobrobyt materialny). Jednak

często te same osoby nie wyobrażały sobie powielania takich wzorów życia i wyjeżdżania do pracy w innym kraju, bez współmałżonków i dzieci (jeśli one już by były). Jest bardzo prawdopodobne, że potomstwo obecnych emigrantów będzie realizowało odmienne wzory migracyjne. Już obecnie (na przykład w Wielkiej Brytanii) zwiększa się liczba Polaków młodszego pokolenia, którzy emigrują całymi rodzinami [Ryan 2010].

W społeczeństwach przyjmujących pozycja imigrantów jest z reguły niska, co niekiedy wynika z kompetencji kulturowych imigrantów (na przykład słaba znajomość języka), pozycji na rynku pracy (większość imigrantów znajduje zatrudnienie w sektorze podrzędnym), miejsca zamieszkania (tańsze dzielnice i mieszkania o niższym standardzie, nieraz nadmiernie przeludnione), a także prowadzonym przez imigrantów stylem życia (wyczerpująca praca, niewielka ilość czasu wolnego).

### **Typy relacji społecznych w wielokulturowym otoczeniu**

Na doświadczenia migracyjne można spojrzeć przez pryzmat relacji międzyludzkich w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo i etnicznie. Thomas Faist zauważa, że podejście relacyjne w badaniach migracyjnych pozwala wyjaśniać nie tylko kwestie zmiany w stosunkach międzyludzkich, ale także społeczne zamknięcie, wykluczanie, wyzysk, gromadzenie możliwości, hierarchizację i pośrednictwo [Faist 2010: 42].

Na podstawie analizy materiałów biograficznych (historie emigracyjne) można wyróżnić trzy podstawowe typy relacji społecznych, w jakie wchodzi migranci. **Pierwszy typ relacji** dotyczy stosunków wewnątrz danej grupy etnicznej. W naszym przypadku będą to relacje z innymi rodakami-emigrantami (w tym stara i nowa emigracja), a także stosunki między tymi, którzy wyjechali a tymi, którzy pozostali w kraju. Jakość i intensywność tych relacji wpływa na sposób postrzegania rodaków. Nowe otoczenie tworzy nowy kontekst wzajemnych oddziaływań. Z historii migracyjnych wynika, że relacje między Polakami za granicą, jak również między emigrantami a ludnością nieemigrującą układają się bardzo różnie. Jest

wiele pozytywnych przykładów wzajemnej życzliwości, wsparcia, pomocy. Dzięki temu tworzą się migracje łańcuchowe, rozwijają się sieci migracyjne i transnarodowe. W historiach migracyjnych nie brak jednak przykładów wskazujących na wzajemne uprzedzenia i negatywne stereotypy dotyczące relacji wewnątrzgrupowych (zawiść, oszustwa, wykorzystywanie).

Na relacje z rodakami rzutują oczekiwania i plany emigrantów. Jeśli celem migranta była szybka integracja i „wtopienie się” w społeczeństwo przyjmujące lub intensywna nauka języka obcego, wówczas kontakty z rodakami są postrzegane jako obciążenie utrudniające realizację tych celów. Tym bardziej rozwój hybrydowych tożsamości i transkulturowości w wymiarze jednostkowym jest bardziej intensywny, gdy przebiega we względnej izolacji od środowisk polonijnych.

**Drugi typ relacji** dotyczy kontaktów z imigrantami innych narodowości. Nawiazywanie kontaktów międzykulturowych warunkowane jest sposobem organizacji rynku pracy w krajach imigracyjnych. W sektorze podrzędnym częściej znajdują zatrudnienie imigranci, w związku z czym w miejscu pracy dochodzi do licznych styczności społecznych o charakterze międzykulturowym. Podobną rolę odgrywa sąsiedztwo w środowisku zamieszkania imigrantów, pochodzących nieraz z różnych krajów i regionów świata. Niekiedy na emigracji pojawiają się lub są odtwarzane stosunki typowe dla pogranicz etnicznych z miejsc pochodzenia migrantów. Analizę takich relacji przeprowadziła w ostatnich latach Anna Fiń, na przykładzie polskich i ukraińskich imigrantów w USA [Fiń 2013].

Migranci zarobkowi doświadczając styczności z osobami reprezentującymi inne grupy etniczne i kulturowe, starają się unikać konfliktów i budować, jeśli nie przyjazne, to przynajmniej poprawne relacje. Oto parę przykładów ze zbioru historii emigracyjnych :

- „Obok mieszkali chyba Hiszpanie, na pewno Latynosi, nie wiem, raz na jakiś czas jak mijało się ich w korytarzu, to delikatnie uśmiechali się, to i ja uśmiechałem się”. (509)
- „W czasie przeprowadzki do kolejnego domu poznali swoich nowych sąsiadów. Po bliższym poznaniu zostali ich przyja-



ciółmi. Byli oni parą mieszaną. Kobieta pochodziła z Włoch, a jej mąż z RPA. Ich relacje oparte były na wzajemnej pomocy, na przykład pilnowaniu wzajemnie swoich dzieci czy pożyczaniu sprzętu gospodarstwa domowego”. (505)

- „Dzięki kontaktom z osobami innego pochodzenia, siostra i szwagier poznali wiele ciekawych zwyczajów, jakich nie mieliby możliwości poznać w polskich realiach. Siostra nauczyła się gotować potrawy charakterystyczne dla różnych narodowości, poznała również podstawy kilku języków, oprócz języka angielskiego. Z niektórymi osobami do tej pory utrzymują kontakt – telefoniczny, wirtualny”. (511)

W historiach migracyjnych nie brak było też przykładów dystansu, lęku przed imigrantami z innych krajów i uprzedzeń:

- „Marokańczycy są uważani za najgorszych migrantów, margines społeczny – kradną, demolują, są skłonni do przemocy. Marokańczycy mają własne osiedla, na których nie pokazują się «biali» ludzie”. (506).
- „w dalszym ciągu unika przebywania samej w dzielnicach typowo «murzyńskich» czy «meksykańskich». Tam często napadają i występują strzelaniny. Ale ona sama bezpośrednio nie spotkała się, jak dotąd z jakimś niebezpieczeństwem”. (501)

Kontakty z imigrantami spoza własnej grupy etnicznej nie są traktowane priorytetowo. Z analizowanych historii migracyjnych wynika, że wprawdzie Polakom sprawiało satysfakcję nawiązywanie nowych, międzyetnicznych i międzykulturowych znajomości, ale też nie ubolewano, jeśli takich kontaktów brakowało.

**Trzecim typem społecznych relacji**, w jakie wchodzi migranci są relacje z obywatelami kraju przyjmującego. Ten typ relacji wskazuje przede wszystkim na stopień otwartości społeczeństwa przyjmującego i może być traktowane jako przejaw wielokulturowości [Sadowski 2011: 23]. Przyjazne kontakty z ludnością kraju przyjmującego są bardzo ważne dla emigrantów, a nawet dla ich rodzin pozostałych w Ojczyźnie [Kępińska 2008: 266]. Dobre relacje

z rodzimą ludnością dają migrantom poczucie satysfakcji, bezpieczeństwa, sprzyjają zainteresowaniu kulturą społeczeństwa goszczącego i ułatwiają dostęp do rynku pracy. Oto niektóre przykłady:

- „Od początku był pod wrażeniem wysokiej kultury osobistej Norwegów. (...) Taty pracodawca był rodowitym Norwegiem, który przez pewien okres mieszkał w Polsce. Bardzo chwalił sobie polską kuchnię i pozytywne podejście do życia, ponieważ Norwegowie, mimo że są życzliwi i pomocni, to często smutni i depresyjni. Tata nigdy nie usłyszał negatywnej opinii o Polakach. Dla Norwegów Polacy to ciężko pracujący, uczciwi i sumienni ludzie. Miał bardzo dużo różnych zleceń w pracy. Każde chętnie przyjmował. (...) Na Wielkanoc tata postanowił nie przyjeżdżać do Polski. Brakowało nam go w tym czasie, ale wiedzieliśmy, że już za kilka miesięcy będziemy wszyscy razem. Święta spędził z bratem. Na pierwszy dzień świąt wybrali się do swojego szefa, na drugi zaś dostali zaproszenie od sąsiedzkiej rodziny. Wielkanoc minęła bardzo szybko”. (513)
- „«Grunt to zawsze się uśmiechać i mówić OK, na początku to tylko tyle potrafiłam, ale jakoś szło się dogadać na migi» – wspomina. Pani Jola w chwili obecnej ma głównie «swoje domki». Część z nich przejęła po swojej mamie, dlatego pracodawcy mają do niej dobry stosunek, bo lubili też jej matkę. Przez tyle lat zdążyli się już do niej przyzwyczać i wiedzą, że jest tak samo pracowita, jak jej poprzedniczka. Wspomina, że często gospodarze pytają się o jej mamę, o jej zdrowie, o to co teraz robi w Polsce. Jest to miłe uczucie, gdy ktoś ciągle pamięta o obcej osobie, która kiedyś u nich pracowała. Pani Jola stara się wykonywać «dobrą robotę». Obecnie nie jest już tak łatwo, jak kiedyś znaleźć pracę, dlatego póki ona jest, trzeba o nią dbać, a to przecież dodatkowy grosz. Pani Jola pracuje głównie u Amerykanów (...)”. (501)

Doświadczenia migracyjne wyrażające się w relacjach społecznych, w jakie wchodzi migranci stają się punktem wyjścia do tworzenia sieci transkulturowych opartych na dzieleniu praktyk życia i tworzeniu mozaikowej rzeczywistości społeczno-kulturo-

wej. Jak się wydaje, również w przypadku sieci transnarodowych ważną rolę odgrywają relacje migrantów z ludnością przyjmującą. Związki tego typu dają migrantom poczucie przynależności i „zakorzeniając” ich w kraju nowego pobytu, równocześnie nie wykorzeniają z kultury kraju pochodzenia. Relacja oparta jest bowiem na wymianie: trzeba coś mieć do zaoferowania z własnej kultury i tradycji, aby móc coś przyjąć z obcej.

Rafał Cekiera zauważa ponadto, że

codzienne doświadczenie kontaktu z innymi kulturami i ich reprezentacjami w wymieszanym i wielokulturowym społeczeństwie skłania niejako do konfrontacji z własnym doświadczeniem i nowego spojrzenia na nie. Brak uświęconych tradycją wzorów, nieadekwatność własnego dotychczasowego doświadczenia zmuszają jednostkę do autonomicznego działania. [Cekiera 2014: 260]

Pobyty na emigracji generuje zatem nowy rodzaj codziennych zachowań sprzyjający kształtowaniu się hybrydowej tożsamości.

### Uwaga końcowa

Świat migrantów jest światem ludzi, tworzonym, zmieniającym się i przekształcającym w sposób często nieuchwytny dla jego głównych aktorów. Dopiero spojrzenie z pewnego dystansu, w tym przez pryzmat wybranych koncepcji teoretycznych pozwala wyraźniej dostrzec nową jakość wyłaniającą się na skutek styczności kultur i narodów. Międzynarodowi migranci nie używają żargonu naukowego do opisu swoich doświadczeń. W analizowanych przeze mnie opisach historii migracyjnych nie ma więc określeń takich jak transnarodowość czy transkulturowość. Nawet pojęcie ‘emigracji’ nie pojawia się zbyt często (a raczej sporadycznie).

Poprzez doświadczenia migracyjne rozszerza się przestrzeń życia poszczególnych jednostek i grup. Tworzy się nowa rzeczywistość społeczna, wykraczająca poza zamierzenia i plany przemieszczających się jednostek. Warunki tworzenia się oraz stabilizacji mozaikowych i hybrydowych przestrzeni życia społecznego stają się bardziej przejrzyste, gdy zwrócimy uwagę na analizę typów relacji społecznych migrantów. Możemy wtedy dostrzec proces

przenikania się kulturowo-społecznego na poziomie doświadczeń jednostkowych. Sprawdzianem zaawansowania procesów hybrydyzacji są dalsze losy migrantów widziane z perspektywy ewentualnego powrotu. Jak pisze Terry Pratchett:

Dlaczego się odchodzi? Aby powrócić. Aby ujrzeć miejsce, z którego się wyruszyło, nowymi oczami i w nowych barwach. A także po to, by ludzie spojrzeli na ciebie inaczej. Powrót do miejsca, z którego się zaczęło, nie jest tym samym co nieruszanie się z niego nigdy. [Pratchett 2004: 246]

Niektórzy badacze zauważają, że w ostatnich latach „bardziej aktualna stała się kwestia integracji polskich migrantów w społeczeństwach przyjmujących, a także reintegracji migrantów powrotnych w naszym kraju” [Łodziński, Grzymała-Kazłowska 2011: 36-37]. Są to dwa istotne obszary badań w kontekście funkcjonowania hybrydowej rzeczywistości na poziomie indywidualnym (mikro) i społecznym (makro).

## Bibliografia

- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowy wymiar globalizacji*, Kraków.
- Babiński G. (2007), *Transnacionalizm... I co z tego wynika dla badań najnowszej polskiej emigracji*, „Przegląd Polonijny” z. 2, s. 115-130.
- Bash L., Schiller N. G., Szanton-Blanc C. (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects and Deteriorated Nation-State*, New York.
- Castles S., Miller M. J. (1993), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Nowy Jork.
- Castles S., Miller M. J. (2011), *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Warszawa.
- Castles S. (2004), *Why migration policies fail?*, [w:] *Ethnic and Racial Studies*, 27 (2), s. 205-227.
- Cekiera R. (2014), *O pułapkach emigracyjnej lekkości*, Kraków.
- Cialdini R. (1999), *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. Bogdan Wojciszke, Gdańsk.
- Cieślińska B. (2012), *Emigracje bliskie i dalekie. Studium współczesnych emigracji zarobkowych na przykładzie województwa podlaskiego*, Białystok.
- Epstein Gil S. (2008), *Herd and network effects in migration decision-making*, “Journal of Ethnic and Migration Studies” t. 34/4, s. 567-583.

- Faist T. (2010), *O transnarodowym przetwarzaniu granic, przestrzeni i mechanizmów społecznych*, [w:] Ł. Krzyżowski, S. Urbańska (red.), *Mozaiki przestrzeni transnarodowych. Teorie-metody-zjawiska*, Kraków, s. 29-48.
- Fielding A. J. (1992), *Migration and culture*, [w:] A. G. Champion, A. J. Fielding (red.), *Migration processes and patterns. Research Progress and Prospects*, London, s. 201-212.
- Fiń A. (2013), *Odtworzone sąsiedztwo. Polscy i ukraińscy imigranci w nowojorskiej East Village*, [w:] „*Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*” nr 1, s. 105-128
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa.
- Górniak K. (2007), *Prasa lokalna o migracji – obraz zjawiska*, [w:] M. Wieruszewska (red.), *Tu i tam. Migracje z polskich wsi za granicę*, Warszawa, s. 55-81.
- Hałas E. (1999), *Afektywne społeczeństwo: sentymenty i interakcje symboliczne*, [w:] E. Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin, s. 143-176.
- King R. (2002), *Towards a New Map of European Migration*, [w:] “*International Journal of Population Geography*” vol. 8, s. 89-106.
- Kępińska E. (2008), *Migracje sezonowe z Polski do Niemiec. Mechanizmy rekrutacji, role rodziny i różnicowanie według płci*, Warszawa.
- Kula M. (2009), *Obywatel kraju i świata, „Ethos”* nr 3-4 (87-88), s. 57-70.
- Lesińska M. (2011), *Migracje we współczesnej analizie politologicznej – niewykorzystany potencjał*, „*CMR Working Paper*” nr 47(105), Warszawa.
- Łodziński S., Grzymała-Kazłowska A. (2011), *Koncepcje, badania i praktyki integracji imigrantów. Doświadczenia polskie w europejskim kontekście*, [w:] „*Studia Migracyjne- Przegląd Polonijny*” z. 2, s.11-39.
- Milewski M., Ruszczyk-Żbikowska J. (2008), *Motywacje do wyjazdu, praca, więzi społeczne i plany na przyszłość polskich migrantów przebywających w Wielkiej Brytanii i Irlandii*, „*CMR Working Papers*” 35/97.
- Niedźwiedzki D. (2010), *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Kraków.
- Podemski K. (2004), *Socjologia podróży*. Poznań.
- Praszałowicz D. (2007), *Dawne i nowe migracje, dawne i nowe konceptualizacje w badaniach migracyjnych*, [w:] „*Przegląd Polonijny*” z. 2, s. 19-40.
- Pratchett T. (2004), *Kapelusz pełen nieba. Opowieść ze świata dysku*, (tytuł oryginału: *A Hat Full Of Sky. A Story Of Discworld*), Warszawa.
- Ryan L. (2010), *Transnational Relations: Family Migration among Recent Polish Migrants in London*, “*International Migration*” (doi: 10.1111/j.1468-2435.2010.00618.x)
- Sakson B. (2001), *Źródła pionierskiego łańcucha migracyjnego*, [w:] E. Jaźwińska, M. Okólski (red.), *Ludzie na huśtawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*, Warszawa, s. 206-240.
- Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok.
- Sadowski A. (1999), *Tożsamość Polaków na pograniczach. Zarys koncepcji oraz wybrane wyniki badań*, „*Pogranicze. Studia Społeczne*” t. VIII, s. 101-120.

- Sadowski A. (2011), *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVIII, s. 5-25.
- Slany K. (2008), *Trauma codziennego życia: z badań nad migrantkami polskimi w USA i Włoszech*, [w:] K. Slany (red.), *Migracje kobiet. Perspektywa wielowymiarowa*, Warszawa, s. 321-343.
- Solga B. (2013), *Miejsce i znaczenie migracji zagranicznych w rozwoju regionalnym*, Opole
- Szumlicz T. (2003), *Wprowadzenie do modelowania polityki społecznej jako podejścia badawczego*, [w:] L. Dziewięcka-Bokun, K. Zamorska (wybór i opracowanie), *Polityka społeczna*. Wrocław, s. 28-35.
- Szymańska-Zybertowicz K. (2011), *Nieobecne wyzwanie? Integracja jako zadanie polityki społecznej wobec cudzoziemców w Polsce po 1989 roku*, Toruń.
- Szyfer A. (2005), *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Poznań.
- Vertovec S. (2012), *Transnarodowość*, Kraków.
- Welsch W. (1999), *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, [w:] M. Featherstone, S. Lash (red.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, s. 194-213.
- White A. (2011), *Polish families and migration since EU accession*, Bristol.
- Wnuk A. (2010), *Koncepcja transkulturowej tożsamości Wolfganga Welscha – nowa perspektywa dla psychologii*, „Podteksty” nr 4(22).

## **Prawa człowieka w międzynarodowym kontekście kulturowym**

### **Wstęp**

Przedmiotem analizy jest próba uzgodnienia relacji między prawami człowieka a ich kulturowym zapleczem w postaci równowagi kultur i polityki wielokulturowości. W trakcie dalszych rozważań wskażę na różnego typu niespójności i perturbacje towarzyszące wdrażaniu tych kategorii w praktykę społeczną. W tym celu obserwacji zostanie poddana polityka wielokulturowości i trudności w zakresie jej praktycznego uzgodnienia z prawami człowieka. Prawa człowieka zostaną omówione z punktu widzenia ich miejsca w prawie międzynarodowym i krajowym. Będzie to podstawa do analizy recepcji praw człowieka i ich recepcji w kulturowo zróżnicowanym środowisku międzynarodowym. Ponadto, przeprowadzona zostanie analiza krytyczna pojęcia suwerenności i przedstawiona nowa propozycja ukształtowania stosunków międzynarodowych z punktu widzenia praw człowieka i równowagi kultur.

### **Prawa człowieka jako element międzynarodowego systemu prawnego**

W sensie formalnoprawnym tworzenie prawa międzynarodowego polega na wprowadzaniu norm prawnych za pośrednictwem traktatów międzynarodowych [Symonides 2008: 43]. Normy prawa międzynarodowego są odbiciem uniwersalnych wartości obowiązujących w społeczności międzynarodowej. Wartości te zostały przekształcone w uniwersalne zasady prawa międzynarodowego dopiero po II wojnie światowej i skodyfikowane w Deklaracji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 24 października 1970 roku i w Dekla-

racji Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 roku [2008: 109]. „Obowiązywanie w stosunkach międzynarodowych uniwersalnych wartości jest akceptowane przez wszystkie szkoły prawa międzynarodowego” [Gilas 2008: 109, 111]. Zasady prawa **międzynarodowego są traktowane jako zewnętrzne i zarazem nadrzędne wobec prawa krajowego**. Jedną z zasad skodyfikowanych w ramach wskazanych wyżej postanowień jest między innymi reguła ochrony praw człowieka.

Prawa człowieka zostały sformalizowane w postaci Konwencji ONZ o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności wraz z protokołami dodatkowymi (Council of Europe 1998). Równoważnikiem takiego traktatu jest na przykład akces do Rady Europy i związane z tym zobowiązanie do akceptacji konwencji o prawach człowieka i ewentualnej modyfikacji norm prawa krajowego w taki sposób, aby były niesprzeczne z prawami człowieka. Podobne zobowiązania choć nie tak bardzo wyeksponowane wiążą się z przynależnością do OBWE.

Współczesna ewolucja prawa międzynarodowego polega między innymi na umacnianiu się zasady poszanowania praw człowieka. Wyrazem tej tendencji jest coraz bardziej wyraźna jej dominacja nad inną zasadą prawa międzynarodowego tj. zasadą suwerenności państw. I tak na przykład w odpowiedzi na drastyczne naruszenia praw człowieka w Srebrenicy i Ruandzie rząd kanadyjski utworzył Międzynarodową Komisję do spraw Interwencji i Suwerenności Państwowej. Komisja rekomendowała ustalenie mówiące, że wtedy gdy ludność danego państwa ponosi poważne szkody w następstwie różnego typu masowych perturbacji politycznych, a suweren nie chce lub nie może temu zaradzić, zasada suwerenności ustępuje miejsca międzynarodowej odpowiedzialności za ochronę praw człowieka. Zasada **odpowiedzialności za ochronę** została przyjęta w dokumencie końcowym 60 Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Zawiera ona daleko idące zobowiązania społeczności międzynarodowej do ochrony zagrożonych praw człowieka, z interwencją militarną włącznie [Symonides 2008: 61-63].

Inną ważną tendencją w zakresie ewolucji prawa międzynarodowego jest rosnący, od początku lat dziewięćdziesiątych, wpływ na



jego stanowienie i egzekwowanie organizacji pozarządowych. Organizacje pozarządowe biorą udział w pracach przygotowawczych agend ONZ ukierunkowanych na regulacje normatywne. W niektórych dziedzinach związanych z prawami człowieka zapoczątkowały prace nad projektami umów międzynarodowych na przykład w dziedzinie statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego, min przeciwpiechotnych, praw dziecka, przemocy wobec kobiet [Symonides 2008: 48-48].

Stopniowo prawa człowieka były wkomponowywane w prawa krajowe państw OBWE i Rady Europy. W państwach Unii Europejskiej proces ten jest na tyle zaawansowany, że można uznać, iż prawo krajowe poszczególnych państw jest oparte na prawach człowieka. **Nadrzędność praw człowieka nad prawem krajowym** jest symbolizowana przez zobowiązanie państw do respektowania orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strassburgu oraz ewentualnych zmian prawa krajowego o ile dotychczasowe regulacje są niezgodne z ustaleniami Trybunału.

### **Równoważność kultur a międzynarodowa praktyka polityczna**

Współcześnie w naukach społecznych dominuje paradygmat równoważności kultur, którego najbardziej charakterystyczną cechą jest nacisk na unikanie wartościowania kultur w kategoriach wyższe – niższe czy lepsze – gorsze. Ugruntowanie się koncepcji równoważności kultur dokonało się w Europie i USA po II wojnie światowej. Było to spowodowane wieloma przesłankami, wśród których niebagatelną rolę odgrywały czynniki polityczne.

Co spowodowało, że środowisko naukowe dość powszechnie zaakceptowało koncepcję równoważności kultur? Na to pytanie warto udzielić nieco szerszej odpowiedzi, ponieważ coraz częściej ze sfery pozanaukowej dobiegają głosy, że równoważne traktowanie kultur to jedna z odmian poprawności politycznej narzucona opinii publicznej przez **zmowę mediów opanowanych przez środowiska liberalne, lewicowe i inne im podobne.**

Problem równoważności kultur, jakkolwiek pod inną nazwą, był obecny w refleksji europejskich elit intelektualnych, już w średniowieczu, kiedy to zastanawiano się jak traktować pogan i zwolenników religii prawosławnej. Wiązało się to z prawami człowieka, w tym sensie, że ludziom drastycznie odmiennej kultury religijnej, tj. poganom ich odmawiano. Później, XVI i XVII-wieczne wojny religijne w Europie, zaowocowały pokojem westfalskim, na którym uznano równoważne prawo do współistnienia kultur katolickiej i protestanckiej w ramach chrześcijańskiej Europy. Utrwaleniu się tych postanowień sprzyjało istniejące wcześniej poczucie wspólnoty i podobieństwa, konfrontowane z odmiennością innych ludów i kultur pozostających w konflikcie militarnym z Europą, jak na przykład islam.

Ponad sto lat wcześniej, wraz z odkryciami geograficznymi, odżył stary problem, jak traktować pogan zamieszkujących obie Ameryki. Jak pisze J. Kracik, ówczesni Europejczycy byli skłonni uważać Indian za barbarzyńców i dzikusów, czasem za rasę raczej zwierzęcą niż ludzką. Część misjonarzy hiszpańskich zastanawiała się, czy można Indian dopuszczać do chrztu. Jednak w 1537 roku papież Paweł III, wydał bullę, w której stwierdził, że Indianie są ludźmi, więc są w stanie przyjąć wiarę chrześcijańską i nie wolno ich, także jako pogan, pozbawiać wolności i mienia, pod karą ekskomuniki [Kracik 1998]. Wspomniany akt papieski możemy uznać za pierwszą próbę rozciągnięcia praw człowieka na ludy pozaeuropejskie o drastycznie odmiennej kulturze.

Być może, jedną z ważniejszych przeszkód w wyłonieniu się w naukach o kulturze teorii, którą obecnie określamy mianem równoważności kultur były duże różnice poziomu cywilizacyjnego między Europą a Afryką czy obu Amerykami. I tak, na przykład wywodzący się z Oświecenia ewolucjonizm opierał się na silnym przekonaniu, że kultury zmieniają się od form prostych, mało zróżnicowanych do coraz bardziej złożonych. Typowe dla ewolucjonizmu przekonanie o identyczności gatunkowej ludzi współistniało z przekonaniem, o identyczności praw rządzących rozwojem kulturowym i że stadia wyższe są nieuchronnym przeznaczeniem społeczeństw aktualnie umiejscowionych nieco niżej. Morgan wyróżniał trzy stadia rozwoju ludzkości: dzikość, barbarzyństwo i cywilizację

[Krawczak 2004: 37-56]. Kultury, zatem traktowano tu jako nierównoważne i stopniowalne.

W XIX wieku oprócz badań antropologicznych, które później zaowocowały koncepcją równoważności kultur rozwijały się także inne nurty badawcze. Jednym z nich były próby połączenia biologii z antropologią kulturową. Badania takie prowadził między innymi Artur Gobineau. Zajmował się on studiami porównawczymi na temat związku rasy z kulturą, osobowością i intelektem. Analizy te miały normatywny charakter i doprowadziły do skonstruowania hierarchii ras i właściwych im kultur oraz typów osobowości, od najbardziej do najmniej wartościowych. Wartościowa rasa tworzy wartościową kulturę, w wartościowej kulturze rozwijają się wartościowe osobowości ludzkie. Rasy mniej wartościowe odwrotnie – tworzą gorsze kultury i gorsze osobowości [Gobineau 1984]. Naukowa wartość tych badań była kwestionowana już bezpośrednio po ich opublikowaniu, jednak nie do wszystkich docierały argumenty krytyczne.

Niekiedy idee wpływają na praktykę i tak się też stało z teoriami ras i kultur. Krwawe ekscesy II wojny światowej były przez mocarstwa napastnicze (Niemcy i Japonię) legitymizowane dążeniem do ulepszenia świata poprzez upowszechnienie lepszej kultury wytworzonej przez lepszą rasę. Metodologia tych analiz opiera się na uniwersalnym prawie przyczynowym.

### **Rasa Kultura Zachowania**

Uniwersalna przyczynowość oznacza, że dana kultura zawsze prowadzi do określonych zachowań i nie ma od tego wyjątków. Taki sposób analizy prowadzi do konstrukcji różnego typu zaleceń praktycznych, czyli polityki, wobec grup i jednostek. Jakie są założenia takiej polityki i jak brzmią konkretne zalecenia? Zmiana zachowań jest niemożliwa bez uprzedniej zmiany kulturowej. Ponieważ kultura jest następstwem rasy, zmiana zachowań oznacza konieczność zmiany przynależności rasowej, a to także jest niemożliwe i stąd pomysły fizycznej eliminacji niektórych ras.

Przekonania takie stały się podstawą „polityki społecznej” prowadzonej między innymi przez niemiecką III Rzeszę wobec grup

uznanych za rasowo obce. W styczniu 1942 w „domu Am Grosen Wannsee 56-58 w Berlinie” [Winkler 2007: 99] odbyła się konferencja mająca na celu nadanie polityce eksterminacji rasy uznanej za szkodliwą, tj. Żydów, statusu ponadresortowego projektu państwowego. Dokumenty z konferencji pokazują jak tworzy się taką politykę i koordynuje działalność ministerstw, kolei, administracji terytorialnej, wojska i policji, aby ją zrealizować. Opracowano także programy postępowania z innymi rasami określanymi mianem „podludzi”. Na przykład do regulacji kwestii słowiańskiej skonstruowano tzw. Duży Plan dla Wschodu. Przewidywał on zgermanizowanie kilku milionów ludzi uznanych za wartościowych, zniewolenie około 14 milionów i wysiedlenie na Syberię lub wyniszczenie 51 milionów w tym: 80-85% Polaków, 50% Czechów i Morawian, 65% Ukraińców, 75% Białorusinów oraz Rosjan i Tatarów o liczebności nieustalonej. W Polsce realizację planu rozpoczęto od eksterminacji inteligencji [Szcześniak 2001].

Nie ulega wątpliwości, że teorie naukowe prowadzące do ludobójczych praktyk warto zastąpić jakimiś innymi teoriami, które by gwarantowały, że układanie takich planów będzie uznane za działalność irracjonalną, chorobliwą lub kryminalną. Tak się też stało. Masowość zbrodni rasowych i zgroza nimi wywołana zaowocowały dążeniami profilaktycznymi nakierowanymi na ich intelektualną delegitymizację. W oparciu o dorobek socjologii i antropologii kulturowej wypracowano tezę o równoważności kultur i odrzucono tezę o związku kultury z rasą.

Koncepcja równoważności kultur jest pochodną relatywizmu kulturowego. Na czym on polega? Załóżmy, że kultura jest następstwem sposobów przystosowania się danej grupy do właściwych jej warunków życiowych. „Kultura to sposób życia jakiegoś ludu” [Mathews 2005: 15]. Różnice kulturowe są odbiciem różnic w warunkach życiowych. Gdyby dana grupa żyła w innych warunkach wytworzyłaby inną kulturę. Kultura określa nie tylko społeczne i psychologiczne właściwości grup społecznych, ale także kształtuje umysłowość jednostek [Hofstede 2000: 38 i nast.]. Kultura tworzy także kryteria prawdy i fałszu, którymi ludzie się posługują w życiu codziennym [Hryniewicz 2004: 104 i nast.] Nie ma zatem ponadkulturowych kry-

teriów, które by pozwalały na ocenianie zachowań członków danej kultury przez uczestników innej. Nie ma także dobrych kryteriów dla ponadkulturowej oceny wytworów intelektualnych. Zarówno wzory zachowań jak metody postrzegania świata i tworzenia wiedzy powinny być odnoszone i porównywane tylko z innymi elementami danej kultury. To, co na gruncie europejskim jest irracjonalne, na przykład magia w kulturze plemienia Azande jest racjonalna, ponieważ zapewnia jego członkom komfort psychiczny [Spiro 2004: 29]. Podobnie jest z teoriami naukowymi, na przykład teoria agresji wyjaśnia agresję ludzi Zachodu, ale nie wyjaśnia agresji w plemieniu Ilongotów, ponieważ przyjmują oni odmienne przekonania, co do przyprawów wrogości i złości [Spiro 2004: 30]. Zatem: **na gruncie koncepcji równoważności kultur wartościowanie i ocenianie kultur i ich elementów jest nieuprawnione.**

Czasami można odnieść wrażenie, że koncepcja równoważności kultur skłania naukowców społecznych do swoistej autocenzury powstrzymującej przed wartościowaniem wzorów różnych kultur, czy operowaniem takimi terminami jak postęp, czy rozwój kulturowy. Mamy tu do czynienia z wyjątkową sytuacją, w której widać pozytywne konsekwencje autocenzury środowiska naukowego. Można sobie wyobrazić ilu zwolenników by zyskali i jakie spustoszenia poczyniliby różni plemienni paranoicy, gdyby się okazało, że ich rojenia korespondują z *main stream* nauki światowej. Jest wysoce prawdopodobne, że szkody mogłyby być nawet większe niż po użyciu bomby atomowej. Tak czy inaczej nie ulega najmniejszej wątpliwości, że równoważność kultur, dla zdecydowanie większej liczby ludzi jest lepsza niż jej brak.

Pisząc o roli równoważności kultur w polityce europejskiej nie sposób nie wspomnieć o koncepcji praw człowieka. Obie te koncepcje są wzajemnie się wzmacniającymi konstruktami intelektualnymi i mają fundamentalne znaczenie dla integracji europejskiej. Dość dużo czasu było trzeba, aby po europejskich wojnach religijnych utrwaliła się praktyka równych praw politycznych i cywilnych dla ludzi odmiennych religii w ramach jednego państwa. Za sprawą Oświecenia i XIX-wiecznych prądów intelektualnych zaczęto równoprawność rozciągać także na inne cechy jednostek jak na przykład

pleć, czy klasa społeczna. W połowie XX wieku w ramach tworzenia prawa międzynarodowego podjęto próby regulacji zapobiegających gorszemu traktowaniu ludzi posiadających jakąś cechę lub cechy wyodrębniające ich ze społecznego uniwersum. Regulacje te mają na celu także stworzenie warunków sprzyjających temu, aby wszyscy ludzie, niezależnie od różnic między nimi, mieli takie same szanse, uczestnictwa w grze o realizację własnych interesów.

Symbolem takich regulacji jest artykuł 14 Konwencji Narodów Zjednoczonych O ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, (Council of Europe 1998) traktujący o zakazie dyskryminacji. Jego postanowienia są tak sformułowane, że można je stosować rozszerzająco do analizy równości szans w zależności od płci, wieku, rasy, orientacji seksualnej, narodowości, miejsca zamieszkania etc. Z artykułu 14 nie wynika, że równoważność kulturowa uzyskała bezwarunkowe gwarancje prawa międzynarodowego. Niemniej jednak niektóre elementy kultury takie jak na przykład religia czy język takie gwarancje w zasadzie posiadają. Związek równoważności kulturowej i praw człowieka polega na tym, że wartościowanie kultur, jakiego dokonał Gobineau mogłoby stanowić naruszenie artykułu 14, dlatego, że mamy tu do czynienia z deprecjonowaniem ludzi w oparciu o cechy kulturowe grupy, do której należą.

Koncepcja równoważności kultur upowszechniła się nie tylko w naukach społecznych, ale także w mediach i opinii publicznej. Opinia publiczna zaakceptowała, że nieuprawnione jest porównywanie narodów europejskich w kategoriach normatywnych (lepszy – gorszy). Zmieniło to sytuację grup narodowych, które zwolennicy rasy i kultury zaliczali do mniej wartościowych. Narody te uzyskały dość szeroką strefę bezpieczeństwa sprawiającą, że ich elity intelektualne nie musiały marnotrawić energii psychicznej i intelektualnej na tworzenie naukowych lub mitologicznych koncepcji obronnych. Spadło zapotrzebowanie na agresywny nacjonalizm i zmniejszyła się jego popularność w opinii publicznej<sup>1</sup>.

Wiąże się z tym jeszcze jedna okoliczność z dziedziny psychiki zbiorowej. Zmniejszenie siły konfliktów narodowych prowadzi do zmniejszenia jednostkowego poczucia zagrożenia. To z kolei

---

<sup>1</sup> Chodzi tu o relatywny spadek, a nie zanik.

sprawia, że ludzie są mniej podatni i bardziej odporni na irracjonalne objaśnienie świata w kategoriach paranoi politycznej. Badacze tej problematyki [na przykład Robbins i Post 1999] wykazali, że w przypadku zagrożeń radykalnie zwiększa się wiara ludzi w spiski różnego typu „obcych”, przeciwko własnej grupie, drobne zdarzenia odczytywane są jako efekt wrogich knowań, rośnie emocjonalność i spada racjonalność komunikacji zbiorowej. Zaangażowanie elit w produkcję obronnych ideologii dodatkowo podsyca irracjonalność zwykłych ludzi.

Skłonność do paranoi politycznej przenosi się na zachowania codzienne i działa niszcząco na funkcjonowanie człowieka w pracy i społeczności lokalnej. Nie ulega wątpliwości, że przeciętny poziom natężenia postaw paranoidalnych w Europie od zakończenia II wojny światowej uległ wyraźnemu zmniejszeniu i z drugiej strony wydatnie wzrósł poziom racjonalności dyskusji zbiorowych. Stworzyło to sprzyjające warunki do skutecznego wdrożenia instytucjonalnych metod rozwiązywania konfliktów międzygrupowych w przedsiębiorstwach i branżach, a także sprzyjało odejściu od przemocy w lokalnych i międzynarodowych sporach grupowych. Nie oznacza, to rzecz jasna całkowitej eliminacji postaw paranoidalnych, ale tylko zmniejszenie ich zakresu i natężenia.

Nie ulega wątpliwości, że upowszechnienie koncepcji równoważności kultur narodowych było jednym z najważniejszych czynników umożliwiających integrację europejską. Niebagatelną rolę odegrały tu prace naukowe i ich popularyzacje w mass mediach. Jak widać, wyniki badań nauk społecznych i humanistycznych mają duże znaczenie praktyczne, a ich upowszechnienie przynosi korzyści w skali kontynentalnej. Jednak, jak pamiętamy, może też przynosić szkody.

Równoważność kultur stała się podstawą do formułowania politycznych projektów zmierzających do ulepszenia świata, z tym że w sposób radykalnie odmienny niż miało to miejsce w przypadku rasy i kultury. Mam tu na myśli politykę wielokulturowości i jej różne odmiany.

Badacze eksplorujący problematykę kultur gospodarczych, czy politycznych dość często mają możliwość odnotować, że te same instytucje (na przykład rynek, własność, władza) funkcjonują zu-

pełnie inaczej w odmiennych kulturach. Nie można zaprzeczyć, że wzory i wartości jednej kultury sprzyjają bardziej rozwojowi gospodarczemu, czy demokracji niż wzory i wartości innych kultur. Na przykład badania Maxa Webera pokazały, że kultury protestanckie bardziej niż inne sprzyjają kapitalizmowi [Weber 1994, 1984]. Z kolei obserwacje dziejów Afryki (od dekolonizacji), trudności z adaptacją imigrantów w Europie Zachodniej, czy kłopotów z ugruntowaniem demokracji w Iraku, skłaniają do wniosku, że istnieje odpowiedniość między instytucjami politycznymi i warunkami kulturowymi i że instytucje demokratyczne źle się przyjmują w niesprzyjających warunkach kulturowych, albo są wręcz odrzucane.

Pojawia się zatem problem i to dość poważny. Można bowiem zadać pytanie, czy wobec takiego stanu rzeczy, nie warto byłoby wrócić do starych teorii i co nieuchronne do odrzuconych (ale niemoralnych) praktyk politycznych. Nikt by jednak sobie tego nie życzył. W takiej sytuacji **potrzebne jest przeformułowanie relacji między zjawiskami kulturowymi i społecznymi** w taki sposób, żeby nie kwestionować zjawisk oczywistych i zarazem nie tworzyć bazy intelektualnej dla niemoralnych praktyk politycznych.

### **Prawa człowieka w warunkach dużego dystansu kulturowego**

Wraz z osiedleniem się w Europie Zachodniej imigrantów z Azji i Afryki pojawiły się odmienne od europejskich wzory kulturowe. Wiążą się one z dość zaskakującymi zachowaniami i rodzą dylematy skłaniające do ponownego przemyślenia koncepcji równoważności kultur i polityki wielokulturowości.

I tak na przykład norweska minister odpowiedzialna za integrację imigrantów stwierdziła, że równość praw kobiet i mężczyzn, obywateli Norwegii stoi w sprzeczności z aranżowaniem małżeństw w środowiskach islamskich [Zmodernizujmy Islam 2003].

We Francji z kolei w środowiskach islamskich praktykuje się klitoridektomię (obrzezanie kobiet), co z punktu widzenia prawa francuskiego jest bezprawnym okaleczaniem. Zdarza się także,



że w europejskich środowiskach islamskich praktykuje się poligamię. Tymczasem na gruncie prawa państw europejskich wielożeństwo jest przestępstwem.

Jeżeli jakieś zachowania są poddawane sankcjom prawnym, oznacza to ni mniej, ni więcej tylko to, że uznaje się je za gorsze i godne skarcenia, nawet jeżeli w niektórych grupach są one normą kulturową. Karanie za bigamię wynika z przyjęcia, że wzór kulturowy nakazujący monogamię jest lepszy niż wzór kulturowy sankcjonujący poligamię. Przez takie postępowanie odrzuca się zasadę równoważności kultur. Co więcej, jej stosowanie w odniesieniu do analizy zachowań z punktu widzenia ich zgodności z prawami człowieka prowadzi do sprzecznych wniosków.

Weźmy wspomniane wcześniej równe prawa kobiet i mężczyzn w kontekście aranżowania małżeństw osób nieletnich. Na podstawie artykułu 2 Protokołu dodatkowego do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom „wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”. Z kolei artykuł 8 Konwencji mówi o „poszanowaniu życia prywatnego i rodzinnego” [Konwencja 1998].

Jak widać, rodzice mają prawne gwarancje nadzoru nad wpajaniem i egzekwowaniem zachowań rodzinnych, narzeczeńskich i małżeńskich zgodnych z preferowanymi wzorami kulturowymi. Takie uprawnienia rodziców są bezsporne do czasu osiągnięcia przez dzieci pełnoletności. A skoro tak, to można sensownie argumentować, że aranżowanie małżeństw czy klitoridektomia najzupełniej mieszczą się w uprawnieniach rodziców nadanych im przez prawa człowieka. Wiadomo jednak, że wniosek taki, choć logicznie poprawny, jest nie do przyjęcia. Osoby ukarane za zmuszanie do małżeństwa mogą tymczasem dowodzić, że kara stanowi przejaw dyskryminacji religijnej i kulturowej oraz jest sprzeczna z gwarancjami poszanowania życia rodzinnego.

Może się także pojawić argumentacja na rzecz jakichś regulacji sprzecznych z duchem praw człowieka, ale dająca się uzasadnić przez odwołanie do konkretnych postanowień zawartych w Konwencji o ochronie praw człowieka. W lepszym zobrazowaniu wza-

jemnych relacji między omawianymi kategoriami pomocny będzie fragment paryskiej kroniki sądowej.

Na początku 2007 roku w Paryżu toczył się proces przeciwko redaktorowi naczelnemu pisma satyrycznego, w którym zamieszczono karykaturę Mahometa. Z pozwem wystąpiły organizacje muzułmańskie [Unger 2007]. Na gruncie polityki wielokulturowości pozew można uzasadniać tym, że religia jest najważniejszym fragmentem kultury. Ludzie mają prawo do właściwego danej kulturze sposobu przeżywania własnej religii. Religia zabrania odtwarzania wizerunku Proroka. Publikowanie wizerunku, a co gorsza – karykatur, jest dla ludzi kultury islamskiej obraźliwe. Publikacja poniża więc kulturę islamu, jest sprzeczna z polityką wielokulturowości i powinna zostać zakazana.

Można jednak postawić pytanie, jak się to ma do praw człowieka. W artykule 9 Konwencji zawarto gwarancje wolności sumienia i wyznania, ale jednocześnie w artykule 10 znajdują się gwarancje wolności wyrażania opinii. Można sądzić, że dotyczy to także opinii krytycznych albo sprzecznych z jakąś religią. Co zatem jest ważniejsze: wolność religijna czy wolność wyrażania opinii? W artykułach 9 pkt 2 i 10 pkt 2 Konwencji stwierdza się, że oba te rodzaje wolności mogą podlegać ograniczeniom ustawowym koniecznym w społeczeństwie demokratycznym. Wracamy w ten sposób do punktu wyjścia, powstaje bowiem problem, czy prawa te powinny podlegać ograniczeniom w równym stopniu, czy może jedna z gwarancji – bardziej, a druga – mniej.

Żeby wydać wyrok, sąd musiał najpierw ocenić, co jest ważniejsze: wolność religii czy wolność słowa. Odwołał się w tej kwestii do kryterium zewnętrznego (wobec wolności), jakim jest logika funkcjonowania instytucji demokratycznych. W sporze o różne rodzaje wolności rozstrzygające są trwałość i stabilność instytucji demokratycznych. Rozdzielność religii i polityki oraz prymat obywatelstwa nad przynależnością religijną skłoniły sąd do odrzucenia pozwu. I tak się też stało.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że mamy tu do czynienia z obroną wolności krytyki przez odwołanie się do wolności i demokracji. Od razu widać, że pojawiają się tu i tautologia (wolność krytyki, bo

wolność), i nierozstrzygalność logiczna. Ta druga polega na tym, że prawa człowieka nie dają podstawy do logicznej argumentacji na rzecz wyboru jednej wartości – wolność krytyki kosztem innej, tj. wolności przeżywania własnej religii.

Zawsze można zadać pytanie, dlaczego akurat ta wartość jest lepsza od innych. Czy dlatego, że jest europejska? Jeżeli tak, to mamy do czynienia z imperializmem kulturowym. Można argumentować dalej, że skoro Europa jest demokratyczna, to niech zezwoli, aby o wartościach rozstrzygała arytmetyka polityczna. I niech w dzielnicach miejskich, w których jest większość imigrantów z krajów islamu, zaczną obowiązywać wartości islamskie, a nie prawa człowieka. Podobne przesłanki leżały być może u źródeł dwu innych rozstrzygnięć sądowych i jednej propozycji we Francji i RFN oraz w Wielkiej Brytanii.

We Francji, gdzie poligamia jest zabroniona, Sąd Najwyższy, kierując się zasadą, że należy respektować odmienny kulturowo status cudzoziemców, zezwolił w 1980 roku na łączenie rodzin poligamicznych. W efekcie z Afryki przybyły do swoich mężów tysiące drugich i trzecich żon [Singer 2007].

W Wielkiej Brytanii zwierzchnik Kościoła anglikańskiego zasugerował akceptację szarijatu. Kilka miesięcy później (czerwiec 2008) najwyższy rangą sędzia brytyjski podniósł, że w niektórych sytuacjach szarijat powinien być stosowany, na przykład w sprawach rodzinnych i w rozstrzyganiu sporów między muzułmanami [Kazimierczyk 2008]. Nie sposób nie zauważyć, że może to spowodować perturbacje podobne do tych, jakie wiążą się z przywołanym orzeczeniem sądu francuskiego. Jak bowiem traktować orzeczenia sądu islamskiego, gdy spór dotyczy męża i kilku żon?

W RFN z kolei zdarzyło się, że urodzona tam Marokanka poślubiła innego Marokańczyka, który później wielokrotnie ją maltretował. Kobieta zwróciła się więc do sądu, aby ten zgodnie z prawem niemieckim przyspieszył procedury rozwodowe i zakazał mężowi zbliżać się do niej na odległość mniejszą niż 50 metrów. Sędzia postąpiła jednak zgodnie z zasadami wielokulturowości i odmówiła szybkiego rozwodu. W uzasadnieniu podała, że w muzułmańskim kręgu kulturowym jest oczywiste, iż na mocy wersu 34 czwartej

sury *Koranu* mąż korzysta z prawa chłosty wobec żony. Na łamach niemieckiej prasy rozgorzała dyskusja nad tym, czy *Koran* istotnie daje mężowi takie prawo oraz jak należy je wykonywać [Szarijat... 2007]. Rozważania te miały charakter także wielokulturowy, twierdzono bowiem między innymi, że prawo marokańskie również zabrania bicia żon. Wielokulturowość prowadzi zatem do uznania, że sąd we Frankfurcie powinien się kierować prawem marokańskim.

Przykład niemiecki pokazuje, w jaki sposób konsekwentnie realizowana polityka wielokulturowości może prowadzić do patologii w funkcjonowaniu instytucji demokratycznych. Na czym polega ta patologia? Na tym, że sąd, kierując się wielokulturowością, wydał dziwaczny wyrok. A także na tym, że przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości państwa neutralnego światopoglądowo wzięli udział w dyskusji nad tym, jak sądy powinny interpretować i stosować w orzecznictwie nakazy świętej księgi. Przedstawiciele świeckiego państwa drastycznie przekroczyli swoje kompetencje. Wystąpili bowiem w roli interpretatorów *Koranu*, którzy próbowali narzucić społeczności islamskiej własny sposób jego odczytania. Doszło do sytuacji, w której niewierni zaczęli uczyć wiernych, jak mają wierzyć! Po raz kolejny widać, jak trudno jest pogodzić prawa człowieka z polityką wielokulturowości.

### **Prawa człowieka: uniwersalizm czy partykularyzm kulturowy?**

Przywołane przykłady prowadzą nieuchronnie do pytania, czy Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności wraz z Protokołami dodatkowymi jest wewnątrznie sprzeczna. Odpowiedź zależy od tego, czy i w jakim stopniu jesteśmy skłonni uznać prawa człowieka za uniwersalne. Jeżeli rzeczywiście tak je potraktujemy, to wypadnie stwierdzić, że Konwencja nie zawiera sprzeczności. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że prawa człowieka nie są uniwersalne oraz że odpowiadają roszczeniom w sprawie narzucenia innym europejskiej specyfiki kulturowej, to Konwencja okaże się wewnątrznie sprzeczna.

Regulacje prawne dotyczące praw człowieka występują w dwu postaciach. Pierwsza z nich to wspomniana uprzednio Konwencja Rady Europy, na drugą składa się dziewięć Konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych. Pokrywają się one z Konwencją Rady Europy i dotyczą: dyskryminacji rasowej, praw kobiet i dzieci, praw ekonomicznych, społecznych i kulturalnych, eliminacji tortur i niehumanitarnych kar.

Problem uniwersalizmu praw człowieka był przedmiotem badań empirycznych polegających na obserwacji procesu ratyfikowania konwencji ONZ w ponad 130 państwach w latach 1966–1999. Badano między innymi to, czy ratyfikowanie konwencji o prawach człowieka ma związek z formą rządów, członkostwem w organizacjach międzynarodowych i przynależnością do kręgów cywilizacyjnych, wyróżnionych przez Samuela P. Huntingtona w jego słynnej książce o zderzeniu cywilizacji [Huntington 2005: 21].

W trakcie badań stwierdzono, że kraje socjalistyczne ratyfikowały wspomniane dokumenty z taką samą gorliwością jak państwa demokratyczne. Oznacza to, że ratyfikacja Konwencji o prawach człowieka nie zależy od ideologii. W trakcie badań zarejestrowano także związek między ratyfikowaniem Konwencji o prawach człowieka a przynależnością cywilizacyjną (do państw Zachodu). Jednakże po zakończeniu zimnej wojny proces ratyfikacji uległ przyspieszeniu w krajach niezachodnich. Zdaniem autora badań oznacza to, że ów związek praktycznie zanikł. Prowadzi to do wniosku, że prawa człowieka są uniwersalne, niepodzielne i nierelatywne [Cole 2005: 472-496].

Wnioski autora co do uniwersalności praw człowieka mają niestety pokrycie w dość osobliwych desygnatach. Na przykład Polska Rzeczpospolita Ludowa, choć jej stalinowska Konstytucja z 1952 roku była jedną z bardziej demokratycznych na świecie i choć ratyfikowała konwencje, to jednak praw człowieka nie respektowała. Podobne przykłady można by mnożyć. Badania pokazują powszechne dążenie rządów opresyjnych do unikania krytyki ze strony bogatych i wpływowych krajów demokratycznych. Ponadto, ludzie władzy różnią się stosunkiem do prawdy. Część cechuje duża tolerancja intelektualna na niezgodność słowa pisanego z czy-

nami, dlatego ratyfikują wszystko, co zaproponuje ONZ. Inni są pod tym względem bardziej rygorystyczni. Wykryty w badaniach uniwersalizm może więc polegać co najwyżej na powszechnym przekonaniu rządów, że lepiej ratyfikować Konwencje ONZ. Tak czy inaczej, w skali świata nie ma wyraźnego związku między ratyfikowaniem Konwencji a przestrzeganiem praw człowieka.

Potwierdzają to inne badania, obejmujące lata 1978–1999, przeprowadzone na próbie 153 krajów. Publikacją prezentującą ich wyniki jest *Paradoks pustych obietnic*. Podobnie jak w poprzednich badaniach stwierdzono przyspieszenie w ratyfikowaniu Konwencji o prawach człowieka po zakończeniu zimnej wojny, jak też taki sam poziom represyjności państw. Zaobserwowano również, że wśród krajów sygnatariuszy konwencji naruszeń praw człowieka jest więcej niż w krajach, które tych dokumentów nie ratyfikowały.

Na respektowanie praw człowieka „dobrze wpływa” uczestnictwo państwa w procesach globalizacji. Także te badania potwierdziły uniwersalność praw człowieka na poziomie deklaracji elit władzy z jednoczesnym brakiem uniwersalizmu w praktyce politycznej. Najważniejszy, jak się wydaje, wniosek z tych badań stanowi jednak o tym, że istnieje silny pozytywny związek między uczestnictwem obywateli danego państwa w różnorodnych organizacjach pozarządowych a przestrzeganiem praw człowieka [Hafner-Burton, Tsutsui 2005: 1373–1411]. Odnotujmy zatem, że im większy jest poziom samoorganizacji społeczeństwa danego państwa, tym bardziej przestrzegane są w nim prawa człowieka.

Za uniwersalizmem praw człowieka może przemawiać to, że ich przeciwnikom zdarza się dość często szukać schronienia w państwach respektujących te prawa. Tak było z ajatollahem Ruhollahem Chomeinim przed rewolucją w Iranie, tak jest z aktywistami islamskimi, którzy uciekają przed represjami ze strony rządów bliskowschodnich do państw demokratycznych. Stąd mogą rozpow szechniać projekty krytyczne i naprawcze w swoich ojczyznach i na całym Bliskim Wschodzie<sup>2</sup>. Warto zauważyć, że argument

<sup>2</sup> Dość duże skupisko tego typu imigrantów politycznych ulokowało się w Wielkiej Brytanii, gdzie znaleźli oni dość dobre warunki do działania. Stąd też często spotyka się w prasie światowej ironiczne określenie „Londonistan”.

o partykularyzmie praw człowieka jest często wysuwany przez rządy oskarżane o represyjny stosunek do własnych obywateli. Odpowiedzią na te oskarżenia są twierdzenia o nieprzystawalności praw człowieka do narodowej specyfiki. Na gruncie takiego rozumowania za takową wypadnie uznać mordowanie przeciwników politycznych. Kwestionowanie praw rządu do takiego postępowania okaże się wówczas zamachem na suwerenność narodową.

Jak widać, argumentacja na rzecz partykularyzmu praw człowieka jest dość pokrętna, ale w niektórych przypadkach empirycznie trafna. Jeśli kontestatorzy szukają w prawach człowieka osłony, są one wtedy uniwersalne, kiedy natomiast dochodzą oni do władzy, prawa te okazują się dobre tylko dla Europy – i wówczas są partykularne. Na przykład Chomeini uciekł do Francji przed działaniami zniechęconej tajnej policji politycznej (Sawak). Po rewolucji natomiast, gdy doszedł do władzy, rządził przy pomocy funkcjonariuszy jeszcze okrutniejszych (Pasdaran).

A oto inny przykład. Dekolonizacja Afryki w latach sześćdziesiątych XX wieku odbywała się pod hasłami samostanowienia i praw człowieka. Po pięciu dekadach spośród około 55 państw afrykańskich chyba tylko RPA można uznać za państwo respektujące prawa człowieka. Ta masowość wyboru formy rządów odmiennych niż państwo praworządne nie może zostać wytłumaczona wyłącznie dyktatorską uzurpacją. Można by argumentować, że w Iranie i w wielu innych państwach władze notorycznie się alienują, gdy tymczasem „zwykli ludzie” chcieliby wolności i praw człowieka. Sięgnijmy zatem do wyników badań, czego chcą „zwykli ludzie”.

W latach 1995–1996 i 2000–2002 przeprowadzono badania w 70 krajach świata. Ich przedmiotem był stosunek do instytucji demokratycznych oraz postawy moralne. Okazało się, że demokracja jest rzeczą dobrą nie tylko dla respondentów z państw zachodnich, lecz także dla mieszkańców krajów islamskich. W niektórych z nich (Albania, Egipt, Bangladesz, Azerbejdżan, Indonezja, Maroko i Turcja) werbalna aprobata dla demokracji wahała się od 92% do 99% i była większa niż na przykład w Stanach Zjednoczonych – 89% [Inglehart, Norris 2003].

Można by sądzić, że wyniki badań są argumentem na rzecz uniwersalizmu demokracji i praw człowieka, na których się ona opiera. Skoro tak, to substancjalna zawartość praw człowieka jest czymś w rodzaju ukrytej struktury intelektualnej. Załóżmy, że struktura ta jest usytuowana w podświadomości i uzewnętrznia się tylko w sprzyjających warunkach. Można wówczas powiedzieć, że ludzie mają głęboką potrzebę wolności politycznej, ale dyktatorskie rządy uniemożliwiają jej praktykowanie. Jak jednak wynika z cytowanych badań, prawdziwe pęknięcie między Zachodem a światem islamu wiąże się z równością płci i podejściem do kwestii seksualności [ibidem].

Z pism Zygmunta Freuda wiadomo, że pozaświadoma część osobowości jest siedzibą między innymi instynktów seksualnych i kształtuje sposób postrzegania i wartościowania relacji z ludźmi płci odmiennej. W przypadku respondentów z krajów islamskich będzie to głęboko zakorzenione, archetypowe przekonanie, że relacje między płciami są wyraźnie zdefiniowane w kategoriach niższości – wyższości oraz nadrzędności – podległości. Otrzymujemy w ten sposób dwa elementy podświadomości zbiorowej (wolność polityczną oraz nierówność płci). Przywołane wyniki badań można potraktować jako argument na uzasadnienie tezy, że dla respondentów z krajów islamskich nierówność płci i związane z tym wzory zachowań seksualnych są ważniejsze niż wolność polityczna.

A zatem demokracja i prawa człowieka są dobre do czasu, gdy nie staną w sprzeczności z kulturowo uregulowanym statusem kobiety i mężczyzny. Podobny wniosek wypływa z badań przeprowadzonych w latach 2005–2006 w 10 krajach islamskich na próbie liczącej ponad 9000 respondentów. Doceniają oni takie wartości demokratyczne, jak wolność słowa, zgromadzeń, religii i organizowania się. Uważają także, że wdrożenie tych wolności byłoby dobre dla krajów islamskich. Równocześnie jednak wskazują, że funkcjonowanie państw arabskich powinno się opierać w większym stopniu na szariacie niż obecnie [Gallup 2005, 2006].

Kolejne badania, przeprowadzone w 2005 roku w ośmiu państwach islamskich (Egipt, Jordania, Liban, Maroko, Arabia Saudyjska, Turcja, Pakistan i Iran), pokazały, że kobiety doceniają równość



płci w krajach Zachodu i chciałyby mieć podobne uprawnienia, ale uważają, że przeniesienie wartości zachodnich do krajów islamskich nie służyłoby dobrze rozwojowi tych ostatnich [Gallup 2005].

Jak widać, prawa człowieka nie są w skali świata akceptowane zarówno przez elity, jak i przez „zwykłych ludzi”. Z badań wynika, że aprobata praw człowieka i siła dążeń do ich uzyskania są uwarunkowane przynależnością kulturową. Wyniki badań nie dostarczyły jednak argumentów potwierdzających tezę, że prawa człowieka są identycznie rozumiane, odczuwane i pożądanane. Można więc orzec, że na poziomie potrzeb, dążeń i motywacji prawa człowieka nie są uniwersalne.

Stwierdzony silny związek stanu praw człowieka z samoorganizacją społeczną powoduje, że są one silnie zakotwiczone w kulturze europejskiej i jej pochodnych. Ta konstatacja pozwala przejść do rozwiązania problemu wewnętrznych sprzeczności w prawach człowieka. Są one spójne, ale tylko wtedy, gdy stosujemy je do oceny zachowań ludzi wychowanych w kulturach europejskich. A zatem zgodność praw człowieka i równoważności kultur są w Europie możliwe dlatego, że kultury społeczeństw europejskich są, mimo istniejących różnic, dość podobne.

### **Prawa człowieka a Organizacja Narodów Zjednoczonych: współczesne interpretacje i kontrowersje**

Zawartość praw człowieka, zwłaszcza ogólnoludzkie wartości, do których się one odwołują, takie jak wolność, życie ludzkie czy równość praw, powoduje ich relatywnie dużą popularność w pozaeuropejskich elitach intelektualnych i środowiskach modernizacyjnych. W dużym stopniu przyczyniły się do tego zimna wojna i towarzysząca jej konfrontacja ideologiczna.

Znaczna część deklaratywnej zawartości praw człowieka nabrała znaczenia ponadkulturowego i została przekształcona w postulaty dotyczące kształtowania ładu światowego. W kwietniu 2009 roku w Genewie odbyła się konferencja Organizacji Narodów Zjednoczonych poświęcona ocenie realizacji celów nakreślonych na światowej konferencji przeciwko rasizmowi, dyskryminacji

rasowej, ksenofobii i podobnym aktom nietolerancji, która miała miejsce w Durbanie w 2001 roku. Dokument końcowy składa się ze 143 konstatacji i postulatów<sup>3</sup>, a Deklaracja z pięciu części. W dokumencie starano się pominąć kontrowersyjne problemy mogące podzielić wspólny front państw afrykańskich i azjatyckich, takie jak praca dzieci w Indiach, czy pozycja kobiet w krajach arabskich. Wyeksponowano natomiast problematykę praw człowieka ważną dla krajów Afryki i niektórych państw azjatyckich. Pewne fragmenty dokumentu pokazują, że priorytety tej grupy państw są wyraźnie odmienne od priorytetów europejskich.

Wcześniej spodziewano się, że kraje arabskie zechcą przeforsować dość daleko idące ograniczenia krytyki islamu nawiązujące do kairskiej Deklaracji o prawach człowieka w islamie. I rzeczywiście, w pierwszej części dokumentu końcowego, poświęconej przeglądowi i ocenie wdrożenia postanowień konferencji w Durbanie, zawarto potępienie nietolerancji religijnej, takiej jak islamofobia, antysemityzm, chrystianofobia i antyarabizm (pkt 12). Sformułowania te, traktowane rygorystycznie, mogą być podstawą działań w dzielnicach miast europejskich zdominowanych przez ludność islamską rozbieżnych z tradycją europejską (na przykład oddzielne baseny dla mężczyzn i kobiet, aranżowanie małżeństw, poligamia). Wykazanie, iż działania te wynikają z zasad religijnych, oznacza, że ich kwestionowanie jest islamofobią i jako takie stanowi naruszenie praw człowieka. Zgodnie z interpretacją mniej rygorystyczną mamy po prostu do czynienia z zakazem „obrazy uczuć religijnych” figurującym w kodeksach karnych wielu państw europejskich.

Część druga dokumentu jest poświęcona istniejącym mechanizmom wdrażania postanowień konferencji w Durbanie. Sygnatariusze dokumentu zwracają się tu do instytucji i organizacji międzynarodowych z apelem o kontynuowanie lub podjęcie działań na rzecz upowszechnienia i wdrożenia mechanizmów przeciwdziałających rasizmowi, dyskryminacji, ksenofobii i aktom podobnej nietolerancji. Kolejny fragment zawiera wezwanie państw i organizacji pozarządowych do intensyfikacji stosownych działań. W części

<sup>3</sup> Por. Durban 2001 [http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban\\_Review\\_outcome\\_document\\_En.pdf](http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban_Review_outcome_document_En.pdf).

czwartej apeluje się o naśladowanie najlepszych praktyk z zakresu przeciwdziałania dyskryminacji i nietolerancji. Dokument nie podaje jednak przykładów takich praktyk ani odwołań do państw, które odnoszą sukcesy na tym polu.

W ostatniej części zawarto identyfikację metod zwalczania objawów dyskryminacji, rasizmu. Potwierdzono tu znaczenie wolności słowa oraz zamieszczono apel o zwalczanie agresji i dyskryminacji werbalnej. Z nazwy wymieniono grupy neonazistowskie i neofaszystowskie oraz wezwano do karania za przynależność do nich (pkt 60). Podkreślono również, że Holocaust nie może być zapomniany (pkt 66) oraz że walka z terroryzmem musi być prowadzona z poszanowaniem praw człowieka (pkt 67). Dość dużo uwagi poświęcono migrantom, uciekinierom i azylantom oraz konieczności zapewnienia im równych praw i niedyskryminacyjnego traktowania (pkt. 75 i 76). Zaaelowano także o zmianę polityki migracyjnej w takim duchu, aby była ona zgodna z prawami człowieka (pkt 78) oraz niwelowanie barier ograniczających szanse ludzi pochodzenia afrykańskiego i azjatyckiego, mniejszości etnicznych, religijnych i kulturowych oraz kobiet na rynku pracy (pkt 70).

Można więc stwierdzić, że omawiany dokument zawiera dość rozbudowaną identyfikację możliwych naruszeń praw człowieka. Ze względu na okoliczności towarzyszące konferencji, podczas której go uchwalono (wycofanie się niektórych państw, przemówienia o charakterze antysemitycznym), ma on charakter dość kontrowersyjny. Można tu znaleźć postulaty ochrony uczuć religijnych, co powinno się podobać rządowi państw arabskich. Jest jednak także nacisk na harmonijne współzycie różnych środowisk religijnych. Dużo uwagi poświęcono prawom kobiet, ale tylko w kontekście rynku pracy i międzynarodowego rynku usług seksualnych.

Historia ONZ pokazuje, że jedną z osi sporów między państwami członkowskimi było i jest napięcie między państwami demokratycznymi i niedemokratycznymi. W zakresie praw człowieka te pierwsze eksponowały głównie prawa i wolności osobiste, państwa niedemokratyczne natomiast podkreślały problem wolności od głodu, prawo do pracy. Omawiany dokument wydaje się oddawać ducha obrad zdominowanych przez państwa w większości

niedemokratyczne, nie zawiera bowiem odniesień do fundamentalnych w demokracji wolności głoszenia kontestatorskich poglądów i zgromadzeń. Dodajmy do tego niewspółmierność problematyki praw człowieka. W Europie toczą się debaty nad rozszerzeniem praw człowieka na mniejszości seksualne, poszanowaniem integralności psychicznej (zakaz mobbingu) czy gwarancjami ekologicznymi. Tymczasem w dość obszernym dokumencie końcowym ta problematyka nie została nawet wspomniana.

Dodajmy do tego inną wyraźną niezgodność punktów widzenia praw człowieka. I tak, postulaty konferencji w sprawie imigrantów dość wyraźnie rozmiągają się z najnowszymi tendencjami w zakresie polityki imigracyjnej niektórych rządów państw Unii Europejskiej, nakierowanej na ograniczanie liczby przyjmowanych imigrantów i wydalanie tych, którym udało się przekroczyć granicę nielegalnie. Jak widać, Deklaracja o zakazie dyskryminacji może być rozumiana różnie w zależności od tego, czy jej desygnaty są definiowane w państwie, z którego się emigruje, czy w państwie, do którego się przybywa.

Nie tylko wielokulturowość zatem, lecz także „wielopolityczność” (demokracja – autokracja) oraz różnice rozwoju gospodarczego przesądzają o odmiennych interesach i różnych stanowiskach wobec praw człowieka.

### **Alternatywne definicje i regulacje praw człowieka**

Jak wynika z dotychczasowych analiz, prawa człowieka są konstrukcją prawną, a także przedmiotem konfrontacji politycznych oraz sporów kulturowych. Bezsporna jest jednak ich ideologiczna atrakcyjność, ponieważ znaczna część deklaracji w tym zakresie ma oczywisty wydźwięk ogólnoludzki (godność, wolność, ochrona życia ludzkiego).

Prawa człowieka są wytworem europejskiej kultury prawnej, na gruncie której źródłem prawa jest wola ludu, ucieleśniona w „pierwotnej umowie społecznej”, czyli w konstytucji i ustawach uchwalanych przez przedstawicieli ludu. Jest to zatem prawo stanowione przez ludzi.

Europejska doktryna prawna jest trudna do zaakceptowania w państwach islamskiego kręgu kulturowego. Rządy tamtejsze w większym lub mniejszym stopniu odwołują się do religijnego uzasadnienia regulacji państwowych. W islamie źródłami prawa są Bóg i jego wola objawiona w *Koranie*. Stanowienie prawa przez ludzi jest traktowane jako grzeszny zamach na boskie prerogatywy.

Można sądzić, że atrakcyjność praw człowieka skłoniła rządy państw islamskich do poszukiwań mających na celu przyjęcie regulacji zawierających ogólne sformułowania o wolności z jednoczesnym dopasowaniem ich do własnej praktyki politycznej i tradycji kulturowej. W efekcie powstała kairska Deklaracja o prawach człowieka w islamie, przyjęta w 1990 roku podczas XIX Sesji ministrów spraw zagranicznych Organizacji Konferencji Islamskiej (Cairo Declaration 1990).

Deklaracja zawiera w preambule stwierdzenia o ummie islamskiej (wspólnocie wiernych), którą Bóg uczynił najlepszym narodem, oraz o prawie do godnego życia według praw szarijatu. Fundamentalne prawa człowieka i uniwersalna wolność człowieka w islamie są integralną częścią religii i nie mogą być zrywane ani zawieszane, ponieważ mają pochodzenie boskie, a za ich przestrzeganie są odpowiedzialni wspólnota islamska i każdy z osobna. W artykule 1 można przeczytać, że wszyscy są równi i cieszą się równą miłością boską. Nikt nie może zostać wywyższony, chyba że dzięki pobożności i dobrym uczynom. Artykuły 4–6 mówią o wolności zawierania małżeństw oraz równości kobiet i mężczyzn. Równocześnie jednak w artykule 6b stwierdza się, że za trwałość i dobrobyt rodziny odpowiedzialny jest mąż.

Artykuł 9a głosi, że państwo powinno zabezpieczyć prawo do nauki w taki sposób, aby człowiek mógł się zapoznać z religią islamu. W artykule 10 zabrania się podejmowania działań i wywierania presji co do zmiany religii lub przejścia na ateizm.

Artykuł 16 zawiera gwarancje wolności twórczości artystycznej, technicznej i naukowej, pod warunkiem jednak, że jej treść będzie zgodna z zasadami szarijatu. Z kolei artykuł 19b podkreśla, że nie ma przestępstw i kar innych niż te, które są zapisane w szarijacie.

Artykuł 22b stanowi, że każdy może wyrażać dowolną opinię, pod warunkiem, że nie jest ona sprzeczna z zasadami szarijatu. Z kolei artykuł 22c traktuje o informacji – konstatuje, że nie może ona być nadużywana do podważania świętości prorocstwa, dezintegracji moralnej, szkodenia społeczeństwu oraz osłabiania jego wiary.

Artykuł 25 stwierdza, że jedynym źródłem odniesienia, interpretacji i stosowania wszystkich artykułów Deklaracji jest islamski szarijat. Mamy tu do czynienia z próbą wkomponowania terminologii praw człowieka w tradycję islamską. Z jednej strony pojawiają się postulaty wolności słowa, twórczości, równych praw kobiet i mężczyzn, z drugiej zaś – prawa te są ważne o tyle, o ile nie stoją w sprzeczności z zasadami szarijatu.

Dość niejasny jest status regulacyjny omawianego dokumentu. Nie ma tu mowy o metodach egzekwowania praw człowieka, takich jak trybunał międzynarodowy, nic też nie wiadomo o innych metodach zobowiązania rządów i krajowych systemów sądowych do przestrzegania tych praw. Porównanie kairskiej Deklaracji z Konwencją o ochronie praw człowieka skłania do wniosku, że mamy tu do czynienia z dwoma zasadniczo niezgodnymi regulacjami. Kairska Deklaracja zawiera odwołanie do arbitrażu zewnętrznego w postaci szarijatu. Na gruncie Konwencji Rady Europy taki zewnętrzny arbitraż jest niemożliwy i stanowi naruszenie praw człowieka. Prawa człowieka są bowiem regulacją nadrzędną wobec wszelkich innych, także prawa kościelnego i prawa krajowego.

Nasuwa się pytanie, czy kairska Deklaracja nie jest przypadkiem swoistą uzurpacją rządów w większości niedemokratycznych, mającą na celu narzucenie obywatelom czegoś, co jest niezgodne z ich potrzebą wolności w różnych sferach życiowych. Można sądzić, że w nielicznych środowiskach prozachodnich intelektualistów islamskich sformułowania takie budzą konsternację. Analizę krytyczną podejmują jednak w głównej mierze intelektualiści arabscy mieszkający na Zachodzie [Kazemi 2002]. Natomiast zdecydowana większość mieszkańców krajów arabskich, jak wynika z opisanych wcześniej badań [Gallup 2005], akceptuje prymat szarijatu nad wszelkimi innymi regulacjami prawnymi.

Należy zatem stwierdzić, że opisane tu metody definiowania praw człowieka nie tylko są następstwem autokratycznych tendencji w elitach politycznych, lecz także mają względnie szerokie ugruntowanie społeczno-kulturowe. Wyraźnie widać, że jak dotąd uzgodnienie jednej spójnej formuły praw człowieka mogącej być elementem prawa międzynarodowego jest we współczesnym świecie niemożliwe.

### **Prawa człowieka i wielokulturowość: uniwersalizm spektakularny**

W niektórych sytuacjach pewne aspekty praw człowieka mają walor uniwersalny i nadrzędny wobec wielokulturowości. Weźmy zakaz tortur zawarty w artykule 3 Konwencji o ochronie praw człowieka. Zdarza się, że w ramach światowej walki z terroryzmem amerykańskie służby specjalne aresztują bojowników islamskich, którzy walczą o wszechświatowe państwo monoreligijne – kalifat oparty na szarijacie.

Prawa człowieka i wielokulturowość zostały ustanowione przez ludzi. Stanowienie praw przez ludzi jest na gruncie kultury dżihadu uznawane za uzurpację i ciężki grzech. Bojownik dżihadu działa zgodnie z własną kulturą i dąży do likwidacji prawa stanowionego, w tym praw człowieka, gdyż ich istnienie upokarza go i narusza jego godność. Nie zapominajmy też, że w państwie prowadzącym politykę wielokulturowości każdy ma prawo zachowywać się zgodnie ze swoją kulturą (podlegać ocenie przez wzory i wartości własnej kultury). Co więcej, instytucje państwowe mają obowiązek mu to ułatwić.

Założmy teraz, że wspomniany bojownik islamski jest sądzony za terroryzm. Sądy amerykańskie i europejskie opierają się na prawie stanowionym, w tym także na prawach człowieka. Jednakże sądenie bojownika islamskiego na podstawie tego prawa dodatkowo narusza jego godność i go upokarza. Ponośi on więc za jeden czyn dwie kary (więzienie plus upokorzenie). A przecież polityka wielokulturowości ma zapobiegać temu, że podsądny jest dodatkowo upokarzany przez wzory innej kultury, która jest mu nienawistna. Sprawiedliwość (jeden czyn – jedna kara) wymaga zatem, żeby

prawo stanowione nie dotyczyło oskarżonego. Bezspornie leży to w jego interesie, ponieważ lepiej jest ponieść jedną karę niż dwie.

Logika wielokulturowości podpowiada, że dla dobra oskarżonych należy prowadzenie śledztwa i wykonanie kar powierzyć krajom, których sądownictwo zawiera mniej prawa stanowionego (w tym praw człowieka), a więcej prawa koranicznego (Egipt, Jordania, Pakistan). Zdarza się, że amerykańskie służby specjalne przekazują schwytanych bojowników do tych właśnie krajów. Postępowanie takie spotyka się jednak z powszechną krytyką i potępieniem także ze strony zwolenników dżihadu, ponieważ bojownicy są tam torturowani. Nie ma tu znaczenia, jakie motywy leżą u źródeł decyzji oficerów amerykańskich służb specjalnych, że ludzie są przenoszeni ze środowiska kulturowo wrogiego do bliższego im kulturowo. Prawda materialna jest taka, że decyzje oficerów służb specjalnych są zgodne z literą i duchem wielokulturowości.

Przytoczony przykład pokazuje bezspornie, że istnieje w zasadzie powszechna zgoda co do tego, że w pewnych sytuacjach lepiej kierować się prawami człowieka niż wielokulturowością. W tych sytuacjach uniwersalizm praw człowieka jest oczywisty. Jest to jednak uniwersalizm cząstkowy, ograniczający się do sytuacji ultymatywnych, spektakularnych i dość rzadkich.

Poszukajmy zatem jakiegoś argumentu zewnętrznego, który by pragmatycznie przesądzał, że urządzenie świata zgodnie z prawami człowieka przynosi więcej korzyści niż inne metody regulacji.

Prawa człowieka wiążą się nie tylko z wolnością polityczną, lecz także z gwarancjami własności, bezstronnością sądów czy konstytucyjnymi uprawnieniami do określonego poziomu życia. To z kolei umożliwiała rozwój gospodarczy i upowszechnienie państw dobrobytu. Są to zarazem powody, dla których Europa (Zachodnia) jest tak bardzo atrakcyjna dla ludzi z innych państw i kultur. Jeżeli rozumowanie to jest poprawne, oznacza to, że brak praw człowieka oznaczałby znacznie mniejszą ilość tego, co przyciąga ludzi spoza Europy. A zatem na braku praw człowieka straciliby wszyscy: tubylcy i imigranci. Dla obu grup korzystne jest więc uznanie prymatu tych praw nad różnymi stylami życia i różną polityką państwową.



Dochodzimy w ten sposób do wniosku, że prawa człowieka powinny zostać uznane za nadrzędne wobec wielokulturowości jako polityki państwowej. W Europie ich nadrzędność nad wielokulturowością leży w interesie większości, zaś negatywne skutki ich odrzucenia odczuliby wszyscy.

Prawa człowieka to nie tylko konstrukcja prawna, lecz także instytucje państwowe. Można sądzić, że u ich źródeł tkwiła wizja poprawnie funkcjonującej wspólnoty państw demokratycznych. Widać to wyraźnie w rozdziale Konwencji o ochronie praw człowieka poświęconym Europejskiemu Trybunałowi Praw Człowieka. Trybunał taki nie miałby racji bytu, gdyby nie towarzyszyła mu polityczna wola respektowania przez państwa jego orzeczeń. Oczywiście, wola ta nie zawsze oznacza pełną zgodność funkcjonowania instytucji państwowych z duchem Konwencji<sup>4</sup>. W oczywisty sposób wynika stąd, że istnieje moralne uzasadnienie tego, żeby zrekonstruować w Europie politykę wielokulturowości w taki sposób, aby nie była ona sprzeczna z prawami człowieka i zarazem zgodna z logiką funkcjonowania instytucji demokratycznych.

### **Prawa człowieka w zróżnicowanym kulturowo kontekście międzynarodowym: od suwerenności do współzależności**

Nie ulega wątpliwości, że obecność praw człowieka w praktyce i prawie międzynarodowym jest lepsza niż ich brak. Odmienne pojmowanie wolności i pozycji jednostki w różnych kulturach sprawia jednak, że interwencje polityków państw demokratycznych na rzecz praw człowieka są często traktowane podejrzliwie i bywają kojarzone z imperializmem kulturowym. Argument mówiący o tym, że elity zachodnie z praw człowieka uczyniły nową religię, którą usiłują rozprzestrzenić na inne ludy podobnie jak kiedyś chrześcijaństwo, jest dość trudny do obalenia. Podobnie jak religia bowiem prawa człowieka są uzasadniane za pomocą włas-

<sup>4</sup> Zobowiązanie do respektowania orzeczeń Trybunału jest warunkiem przynależności do Rady Europy. I tak na przykład Rosja akceptuje orzeczenia Trybunału z 1998 roku nie skorzystała z procedury odwoławczej od jego orzeczeń. Jednak w latach 2000–2002 odnotowano pięć przypadków śmierci Czechenów, którzy wcześniej złożyli skargi do Trybunału.

nych aksjomatów i założeń początkowych. W celu uniknięcia tych defektów perswazyjnych należy kształtować stosunki międzynarodowe przez odwołanie się do zasady ponadkulturowej, możliwej do zaakceptowania przez ludzi różnych kultur. Jest nią zasada współzależności.

Spuścizna pokoju westfalskiego, kładąca podwaliny pod utrwalenie się w europejskiej praktyce politycznej i prawie międzynarodowym zasady nadrzędności suwerenności państwowej, okazuje się rozbieżna z tym nurtem myśli Zachodu, który przyczynił się do wprowadzenia praw człowieka do prawa międzynarodowego. Jeżeli bowiem suwerenny władca podmiotu międzynarodowego ma prawo dyskrecjonalnie ustalać cel i dobrać środki, to może się zdarzyć, że jego postępowanie naruszy uprawnienia i wolności innych suwerenów i ich obywateli.

Rozpatrzmy następującą sytuację. Oto władca państwa A stylem rządów sprawia, że w sąsiednim państwie B pojawiają się masowo uchodźcy z jego kraju, dla których rząd państwa B tworzy ośrodki schronienia. Władca państwa A nie tylko szkodzi własnym obywatelom, lecz także gwałci prawa człowieka obywateli państwa B. Władca ten narusza bowiem artykuł 14 Konwencji o ochronie praw człowieka mówiący o zakazie dyskryminacji z przyczyn narodowych bądź jakichkolwiek innych. Dyskryminacja oznacza tu zmuszanie ludzi w państwie B do podejmowania zachowań, które by nie zostały podjęte bez oddziaływania zewnętrznego. Gdyby nie było uchodźców, nie musiano by im pomagać. Dyskryminacja obywateli państw B polega na pozbawieniu ich środków wspólnych (publicznych) i narażenie na inne dolegliwości z tytułu bycia obywatelem państwa sąsiedniego wobec państwa A. Państwa oddalone geograficznie nie są dyskryminowane, ponieważ takich kosztów nie ponoszą.

Mamy tu także do czynienia z naruszeniem artykułu 17 Konwencji w związku z artykułem 1 Protokołu dodatkowego o ochronie własności. Artykuł 17 stanowi, że żadnemu państwu nie przyznaje się prawa do podjęcia działań lub dokonania aktu zmierzającego do zniweczenia lub ograniczenia praw i wolności. Z kolei artykuł 1 Protokołu dodatkowego mówi o nienaruszalności prawa państwa

do takich ustaw, jakie uzna ono za konieczne do uregulowania sposobu korzystania z własności zgodnie z interesem powszechnym. Własność podlegająca ochronie składa się między innymi z finansów publicznych. W tym przypadku państwo B zostaje bezprawnie postawione w sytuacji przymusu budowania obozów dla uchodźców, czyli dokonania zmiany rozporządzania własnością publiczną na skutek takiej, a nie innej działalności władcy państwa A.

Powinna zatem istnieć jakaś zasada uniwersalna, która by zabezpieczała interesy państw i zapobiegała gwałceniu praw jednych suwerenów przez innych. W miejsce zasady suwerenności należy przyjąć bardziej uniwersalną zasadę współzależności o walorach ponadkulturowych. Taki sposób pojmowania relacji międzynarodowych pozwala uniknąć dyskusji nad tym, czy wytwór myśli zachodniej może być narzucany ludziom innych kultur. Zasada współzależności przenosi problem na płaszczyznę pragmatyczną. Suweren powinien dobierać wobec swoich poddanych takie cele i środki, aby ci nie byli zmuszeni do podejmowania zachowań prowadzących do ponoszenia niechcianych kosztów przez obywateli państw sąsiednich i naruszania uprawnień własnościowych innych podmiotów prawa międzynarodowego.

### Podsumowanie

Prawa człowieka zostały sformalizowane w postaci Konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych wraz z Protokołami dodatkowymi. Prawa te były stopniowo wkomponowywane w porządku prawa krajowego państw OBWE. W państwach Unii Europejskiej proces ten jest na tyle zaawansowany, że można uznać, iż prawo krajowe poszczególnych państw jest oparte na prawach człowieka.

Międzynarodowe badania porównawcze pokazują, że teza o uniwersalizmie praw człowieka jest słabo udokumentowana. Jedyne w spektakularnych sytuacjach ultymatywnych uniwersalizm ten jest nie do podważenia.

W krajach zachodnioeuropejskich polityka wielokulturowości jak dotychczas dominuje nad prawami człowieka. Ma to miejsce między innymi wtedy, gdy instytucje państwowe ignorują dyskry-

minację kobiet w środowiskach imigranckich. Ponadto realizowana dotychczas polityka wielokulturowości sprzyja utrwaleniu izolacji środowisk islamskich w Europie Zachodniej, a nawet dość często ją umacnia. Doskonalenie polityki wielokulturowości powinno polegać na jej bezwzględnym podporządkowaniu prawom człowieka i zmierzać do wypracowania wyraźnie zadekretowanego celu strategicznego polegającego na tworzeniu wspólnoty politycznej i gospodarczej oraz kultury podtrzymującej efektywne funkcjonowanie obu tych sfer.

Obserwacje instytucji międzynarodowych prowadzą do wniosku, że europejskie priorytety w zakresie praw człowieka są odmiennie niż priorytety w tym zakresie państw Afryki i Azji. W sferze stosunków międzynarodowych w miejsce zasady suwerenności należy więc przyjąć bardziej uniwersalną – współzależności o walorach ponadkulturowych. Taki sposób pojmowania relacji międzynarodowych pozwala uniknąć dyskusji nad tym, czy wytwór myśli zachodniej może być narzucany ludziom innych kultur. Zasada współzależności przenosi problem na płaszczyznę pragmatyczną. Suweren powinien dobierać takie cele i środki wobec swoich poddanych, aby ci nie byli zmuszeni do podejmowania zachowań prowadzących do ponoszenia niechcianych kosztów przez obywateli państw sąsiednich i naruszania uprawnień własnościowych innych podmiotów prawa międzynarodowego.

### Bibliografia

- Buruma I., Margalit A. (2005), *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przeł. A. Lipszyc, Kraków.
- Cairo Declaration (1990) [http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban\\_Review\\_outcome\\_document\\_En.pdf](http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban_Review_outcome_document_En.pdf).
- Cole W. M. (2005), *Sovereignty relinquished? Explaining Commitment to the Human Rights Covenants 1966-1999*, "American Sociological Review", June, t. 70, cz. 3, s. 472-496.
- Council of Europe (1998), *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, wersja polska, Kancelaria Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.
- Demetz M. (2005), *Fiasko multikulti*, "L'Express" 27.10, cyt. za „Forum” nr 47, 21-27.11.
- Durban (2001), [http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban\\_Review\\_outcome\\_document\\_En.pdf](http://www.un.org/durbanreview2009/pdf/Durban_Review_outcome_document_En.pdf).

- Gallup (2005, 2006), <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/VoiceofAmericalslamandDemocracy.pdf>.
- Gallup (2007), <http://www.gallupoll.com/content/default.aspx?ci=1660>.
- Gazeta Wyborcza (2007a), *Bicz Unii na nielegalnych*, nr 114, wydanie waw z dnia 17/05.
- Gazeta Wyborcza (2007b), *Testy DNA dla imigrantów*, nr 234, wydanie waw z dnia 06/10/ - 07/10/ ŚWIAT, s. 10.
- Gilas J. (2008), *Wartości uniwersalne a normy polityczno-prawne*, [w:] A.D. Rotfeld (red.), *Dokąd zmierza świat?*, Warszawa.
- Gobineau A. (1984), *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, New York.
- Hafner-Burton E.M., Tsutsui K. (2005), *Human Rights in a Globalizing World; The Paradox of Empty Promises*, "American Journal of Sociology" t. 110, nr 5.
- Hofstede G. (2000), *Kultura i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durka, Warszawa.
- Huntington S. (2005), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa.
- Inglehart R., Norris P. (2003), *Wojna o dusze i seks*, *Foreign Policy*, cyt. za „Forum” z 2–8.06.
- Intfiada na przedmieściach* (2005), „Forum” 14-20. 1.
- Kazemi F. (2002), *Perspectives on Islam and Civil Society* [w:] S. H. Hashmi (red.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*.
- Kazimierczyk M. (2008), *Szariat dla Brytyjczyków*, „Gazeta Wyborcza” 5-6.07., s. 7.
- Kracik J. (1998), *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków.
- Krawczak E. (2004), *Antropologia kulturowa*, Lublin.
- Mathews Gordon (2005), *Supermarket kultury*, przek. E. Klekot, Warszawa.
- Multiculturalism in Canada (2007) [http://www.mta.ca/faculty/arts-letters/canadian\\_studies/english/about/multi/index.htm](http://www.mta.ca/faculty/arts-letters/canadian_studies/english/about/multi/index.htm)
- ONZ (2007) <http://www.poznajmyonz.pl/index.php?document=96>
- Robbins R.S., Post J.M. (1999), *Paranoja polityczna. Psychopatologia nienawiści*, Warszawa.
- Rohr M. (2007), *Koniec kompromisów*, „Der Spiegel” 16.10., cyt za: „Forum” 22.10–29.10.
- Rosyjska prokuratura znów nęka obrońców praw człowieka* (2007), „Gazeta Wyborcza” 27.02.
- Semyonov M., Rajzman R., Gorodzeisky A. (2006), *The Rise of Anty – Foreigner Sentiment in European Societies 1988–2000*, "American Sociological Review" June, t. 71, cz. 3
- Singer D. (2007), *Ta dziwna monogamia*, „Die Weltwoche” 17.05., cyt. za: „Forum” 2007, nr 37.
- Spiro M. E. (2004), *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyboru dokonali M. Kempny i E. Nowicka, Warszawa.
- Simonides J. (2008), *Prawo międzynarodowe: kierunki zmian*, [w:] A.D. Rotfeld (red.), *Dokąd zmierza świat?*, Warszawa.
- Szariat w Frankfurtach* (2007), „Gazeta Wyborcza” 23.03.

- Szcześniak A. (2001), *Plan zagłady Słowian – Generalplan OST*, Radom.
- Sztafeta skrytobójców (2007), „Forum” 26.03 – 4. 03.
- Unger L. (2007), *Proces z innych czasów*, „Gazeta Wyborcza” 13.02.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin.
- Weber M. (1984), *Asceza i duch kapitalizmu; Osobliwości kultury zachodniej; Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] S. Kozyr-Kowalski (red.), *Szkice z socjologii religii – Max Weber*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa.
- Winkler H.A. (2007), *Długa droga na Zachód*, t. 2, *Dzieje Niemiec 1939–1990*, Wrocław.
- Zmodernizujmy islam (2003), „Gazeta Wyborcza” 7.11.

CZĘŚĆ DRUGA

# **Wielokulturowość nasza**





## **Enklawy społeczne w Polsce. Mechanizmy różnicowania społecznego i świadomościowego odróżniania się**

### **Wprowadzenie**

Tytuł artykułu anonsuje główny jego problem. Jest on zawarty w złożonym pytaniu, bowiem z jednej strony stawiam kwestię tego, na ile i z jaką siłą zróżnicowanie społeczne rodzi enklawy/eksklawy w przestrzeni społecznej Polski. W pojęciu zróżnicowania społecznego mieszczą się zarówno najczęściej przyjmowane i uznawane za podstawowe parametry usytuowania społecznego, czyli wymiar ekonomiczny i mocno z nim związany poziom życia, ale również wymiary edukacyjny, osadniczy, religijny, uczestnictwa w kulturze, zawodowy, polityczny, przestrzenny, etniczny, narodowy. Drugą stronę przyjętego złożonego problemu stanowi pytanie o to, na ile świadomościowe mechanizmy afiliacji społecznych jednostki i wpisane w nie odróżnianie się, które stanowią istotę jej tożsamości społecznej rodzą enklawy/eksklawy w przestrzeni społecznej Polski. Zadanie, jakie stoi przede mną dotyczy zatem rozpoznania siły działania dwóch wymienionych czynników, które mają charakter zobiektywizowanych procesów, ale różnią się swoją „naturą” społeczną. Pierwszy z nich zachodzi w strukturze społecznej, natomiast drugi lokuje się w płaszczyźnie świadomości społecznej.

Od czasu rozpoczęcia przemian ustrojowych w czerwcu 1989 roku socjologowie nieustannie i z dużą uwagą przyglądają się wielopłaszczyznowym przeobrażeniom polskiego społeczeństwa. Formułowane są przy tym dwojakiego rodzaju pytania, na które nadal poszukuje się odpowiedzi, a które wyznaczają dwie swego rodzaju, alternatywne optyki poznawcze występujące w obrębie tego nurtu naukowo-badawczego w socjologii. Z jednej strony są to pytania o pewne stałe, regularne i systematycznie działające czynniki, któ-

re stanowią o swoistej dla Polski ścieżce przemian i które zachowują ich określoną logikę. Z drugiej strony socjologowie stawiają pytania o osobliwości, a zatem o specyficzne cechy charakteryzujące i wyróżniające przebieg polskiej transformacji systemowej. Pewni badacze opisują zatem te procesy przemian z intencją odnalezienia głównego nurtu przekształceń, inni zaś prowadzą prace studyjne skoncentrowane na zjawiskach mniejszej skali i o dużym zróżnicowaniu wewnątrz danego ich rodzaju [Kolasa-Nowak 2010].

W obu podejściach są obecne pytania nie tylko o przebieg, kształt i charakter przemian badanego obszaru społecznej rzeczywistości, ale i o problemy ujawniania sił i czynników warunkujących obserwowane zmiany systemowe i przeobrażenia w jego obrębie. Oczywiście istotną wagę przywiązuje się tutaj do klasycznego dla socjologii, a obecnie z całą mocą stawianego przed badaczami zadania wyjaśniania przebiegu zjawisk społecznych. Uznaje się, że w oparciu o zidentyfikowane uwarunkowania umożliwi się, oczywiście z pewnym ryzykiem błędu, antycypowanie przyszłych stanów rzeczy, a zatem pojawi się możliwość określania kształtu danego obszaru życia społecznego w przyszłości. W tej, coraz mocniej obecnej, perspektywnej orientacji badawczej socjologów, ważny jest również katalog możliwych i realnych zmian w świadomości społecznej Polaków, a zwłaszcza w ich systemach wartości.

### **Różnicowanie strukturalne i pluralizm kulturowy polskiego społeczeństwa**

Przed zmianą ustrojową polskie społeczeństwo charakteryzowało się stosunkowo daleko idącą homogenicznością społeczną. Była ona w zasadniczej mierze wytworem celowego działania socjalistycznego państwa, które swoją aktywność wyprowadzało z przyjętej ideologii socjalistycznej. Jedną z podstawowych zasad ustrojowych był egalitaryzm społeczny, w myśl którego odgórnie realizowano politykę ograniczania spontanicznie rodzących się różnicowań oraz skali ich rozpiętości. Te działania były prowadzone we wszystkich możliwych rodzajach struktur społecznych i wymiarach różnicowania (na przykład zawodowego, dochodowego,

wykształcenia, środowiskowego: wieś-miasto). W efekcie, z jednej strony zabieganie państwa o zachowywanie podobieństw usytuowania, a z drugiej strony o małą skalę zróżnicowania społecznego (w ramach praktyki dekompozycji cech położenia społecznego stosowano odpowiednie układy parametrów mających charakter nakładów i nagród), prowadziło do mocnego zacierania się różnic na poziomie makrostrukturalnym, które poddawały się obiektywnemu pomiarowi, na przykład w płaszczyźnie społeczno-zawodowej, ekonomicznej, narodowościowej, etnicznej, religijnej.

Podobne procesy homogenizacyjne zachodziły również w obszarze kultury. Tutaj także głównym ich animatorem i aktorem było państwo, które opierało swoje działanie na przyjmowanym systemie wartości o kolektywistycznym charakterze. Mirosława Marody w lakonicznej formie trafnie ujęła osobliwość poprzedniego systemu kulturowego w konfrontacji z budowanym w procesach transformacyjnych.

Tak jak ukrytym celem rozwiązań systemowych wprowadzanych w Polsce tuż po wojnie była próba wchłonięcia społeczeństwa przez Państwo, tak przekształceniom instytucjonalnym po roku 1989 wydaje się towarzyszyć ukryta nadzieja na zastąpienie państwa Społeczeństwem. [Marody 1991: 263]

Relatywnie trwałym pokłosem wcześniejszych oddziaływań państwa są obserwowane nadal takie zjawiska społeczno-kulturowe jak wyuczona bezradność, roszczeniowość, lekceważący stosunek do prawa, szeroka obecność postaw kolektywistycznych czy niska tolerancja nierówności społecznych. Trzeba tutaj podkreślić obecność elementów kultury poprzedniego systemu polityczno-ekonomicznego na wielu poziomach życia społecznego: w obszarze wzorców społecznych (na przykład dotyczących publicznego funkcjonowania grup, działania instytucji państwowych), wzorów (na przykład zachowania, działania, myślenia), a także mentalności (na przykład homo sovieticus często przywoływany i szeroko dyskutowany).

Budowaniu nowego ładu gospodarczego – opartego na wolnym rynku, politycznego – zasadzającego się na zasadach demokracji

i społecznego – wyrastającego z wolności i podmiotowości jednostek, przyświecała od początku idea pluralizmu szeroko rozumianego. Jednocześnie pozytywna waloryzacja towarzyszyła wszelkim odmianom pluralizmu, a zwłaszcza jego kulturowemu wariantowi. Ulf Hanners [2006] podaje siedem argumentów na rzecz różnorodności, z których pierwszy wskazuje na:

hołdowanie zasadzie niczym nieograniczonej kreatywności rodzaju ludzkiego. Kolejnym argumentem jest odwołanie się do zasad sprawiedliwości oraz prawa do samostanowienia. Jeszcze innym sposobem patrzenia na ów problem jest traktowanie różnorodności kulturowej jako korzystnej dla procesu adaptowania się ludzkości do sytuacji coraz to bardziej ograniczonych zasobów środowiska naturalnego. Po czwarte, można argumentować, iż różnorodność kulturowa neutralizuje zależnościowe powiązania polityki z gospodarką. Po piąte, możemy się odwołać do estetycznego stanowiska postulującego dostrzeganie piękna w istnieniu różnorodności. Po szóste, kulturowa różnorodność stanowi wyzwanie intelektualne będące autoteliczną wartością. Po siódme, fakt istnienia różnorodności dostarcza wiedzy na temat sprawdzonych sposobów radzenia sobie z problemami w różnych warunkach. [Hanners 2006: 709]

Oczywiście każdy z argumentów ma również swoje ograniczenia, które autor szeroko przedstawiał, niemniej jednak waga pozytywnych konsekwencji występowania różnorodności kulturowej w społeczeństwie decydowała i nadal decyduje o przewadze ujmowania jej jako pożądanego faktu społecznego.

Z aksjonormatywnego punktu widzenia budowanie w Polsce społeczeństwa pluralistycznego oparto na przyjmowaniu wolności oraz samostanowienia jako dwóch podstawowych i naczelných wartości. Z tej racji stawały się one obecne we wszystkich płaszczyznach systemu gospodarczego, politycznego i społeczno-kulturowego. Zarówno wolność, jak i samostanowienie odnoszą się równie dobrze do jednostek, jak i do grup o różnej genezie oraz funkcjach społecznych. Należy podkreślić, że te wartości były i są nadal:

- postulowane – intensywnie były one propagowane i realnie wspierane przez państwo oraz różne agendy niepubliczne (na przykład Kościół katolicki, media, międzynarodowe organizacje), szczególnie silnie zwłaszcza w pierwszym okre-

sie transformacji. W społecznej świadomości nabierały one w coraz większym zakresie charakteru wartości rozumianych jako obiekty godne pożądania;

- uznawane – wraz z upływem czasu nabierały one takiego charakteru w coraz szerszym zakresie w różnych warstwach i środowiskach społecznych, w społecznej świadomości nabierały statusu realnych i możliwych do osiągnięcia;
- realizowane – w porównaniu z dwiema poprzednio wymienionymi kategoriami, wartości tak rozumiane relatywnie słabiej się zakorzeniają i są obecne w mniejszym zakresie społecznym, bowiem w różnych kategoriach strukturalnych polskiego społeczeństwa odmienna była (i nadal jest) gotowość do korzystania z praw do swobody i stanowienia o swoim losie. Odmienna jest również gotowość i zdolność do systematycznego uczenia się wdrażania obu wartości oraz wypracowywania praktyk sprzyjających ich realizowaniu.

Należy zwrócić uwagę, iż z wolnością oraz samostanowieniem są skojarzone inne, pokrewne wartości. Ich osobliwość polega na tym, że mogą być one realizowane tylko w warunkach występowania w określonym stopniu i zakresie dwóch wartości naczelných. Jednak ze względu na trwałą obecność oraz zasięg konsekwencji, jakie pociąga za sobą ich występowanie, wśród wartości pokrewnych/skorelowanych z wolnością i samostanowieniem, trzeba wskazać:

- podmiotowość społeczną (ujmuje relację działań ze strukturą);
- innowacyjność (ujmuje ona strukturalny aspekt zmiany);
- kreatywność (ujmuje ona działania jako aspekt zmiany).

Każda z tych wartości z osobna, ale i razem wzięte, w realizacjach oznaczają przekraczanie granic i barier, które są dotąd silnie strukturalnie i kulturowo określane. Sprzyjają one zatem wprowadzaniu zmian społecznych różnego rodzaju. W ramach realizacji wartości naczelných kwestionowanie tych granic przejawia się w działaniach niekonwencjonalnych i niestandardowych, czyli w szeroko rozumianych działaniach dewiacyjnych w stosunku do dominu-

jących i obowiązujących wzorów społeczno – kulturowych. Trzeba podkreślić, że wraz z upływem czasu następuje dyferencjacja społeczna, sukcesywnie narasta wielość i różnorodność strukturalna oraz kulturowa polskiego społeczeństwa. Badania socjologiczne ujawniają obecność elementów ładu „przeszłego”, odchodzącego oraz elementów ładu „nowego”, następującego, co jest dobrze widoczne w diagnozie społecznej pod redakcją Andrzeja Kojdera [*Jedna Polska?* 2007]. Z całą mocą trzeba podkreślić, że zmiany nie następują skokowo, ale ewolucyjnie, przy czym w tych procesach istotnie zaznacza się systematyczne działanie reguły, która można nazwać **mechanizmem różnicowania społecznego**. Niesie on również ze sobą wytrącanie całości społecznych o charakterze enklaw/eksklaw, wśród których, ze względu na ich genezę oraz kierunek przemian systemowych w Polsce, można wyodrębnić: a) usuwane/zanikające (dawne) oraz systematycznie b) ustanawiane/następujące (nowe).

Samostanowienie i towarzyszące mu wartości podmiotowości, innowacyjności oraz kreatywności społecznej osłabiają przywiązanie do działających dotąd tradycyjnych, konwencjonalnych wartości i norm. Trzeba podkreślić, że poza przemianami społeczno-kulturowymi generowanymi zmianą systemową (już w słabym stopniu obecnymi w drugiej dekadzie XXI wieku) oraz konsekwencjami przeobrażeń transformacyjnych (te mocniej zaznaczają się), polskie społeczeństwo podlega oddziaływaniu procesów cywilizacyjnych i kulturowych o globalnym zasięgu. Gilles Lipovetsky mówi nawet o zmianie samej istoty tego, co społeczne w społeczeństwie, które „stale poszerza sferę autonomii podmiotowej, zwiększa zróżnicowanie między jednostkami, pozbawia najważniejszego sensu zasady regulujące współzycie społeczne i unieważnia jedność stylów życia i opinii” [Lipovetsky 2008: 393]. Obecnie w płaszczyźnie kulturowej w Polsce mamy do czynienia z istotnym zaznaczaniem się oddziaływania co najmniej dwóch tendencji występujących w skali ogólnej.

Pierwsza tendencja zasadza się na osłabianiu wartości kolektywistycznych na rzecz indywidualistycznych. Istotnie wzrasta ranga na przykład autoekspresji, uzyskiwania podziwu (bo nie sza-

cunku innych), satysfakcji z własnej aktywności, demonstrowania inności, dążenia do uznania swojej odmienności, ochrony środowiska naturalnego...), [Jasińska-Kania 2003, 2007; Ziółkowski 2008; Ziółkowski, Koralewicz 2003]. Istotną rolę odgrywają tutaj procesy wyzwiania się jednostek spod dominacji grup (na przykład rodzinnych, zawodowych, terytorialnych), które dotąd spełniały ważne funkcje definiowania świata, określania sensu życia oraz ról jednostki w różnych relacjach i kontekstach społecznych. Strukturalna i towarzysząca jej świadomościowa emancypacja jednostek bezwzględnie i kategorycznie generuje problemy z pojmowaniem i rozumieniem siebie jako podmiotu społecznego. Badania socjologiczne pokazują narastające napięcia psychiczne oraz społeczne generowane problemami z poznawczym ujmowaniem siebie, z jakimi borykają się współcześni Polacy. Można mówić wręcz o obsesji tożsamości wśród jednostek, ale i o społecznej presji kreowania przez nie tożsamości. Formułowane są tezy o przybieraniu w Polsce przez indywidualizm postaci skrajnej, ocierającej się o egoizm jednostek w bezwzględnym dążeniu do realizacji własnych celów i interesów. Tę postać indywidualizmu wiąże się z wczesnymi fazami kapitalizmu wolnorynkowego, w którym konkurencja, rywalizacja i sukces materialny jednostki były uznawane za dobry wskaźnik efektywności systemu. Z tego punktu widzenia w Polsce mamy do czynienia z relatywnie wczesnymi fazami kształtowania się wartości indywidualistycznych, co oznacza, iż będzie się nasilać wskazany wyżej trend przechodzenia od kolektywistycznych do indywidualistycznych wartości.

Druą tendencją dotyczy osłabiania wartości materialistycznych na rzecz wartości postmaterialistycznych [Inglehart 1997; 2006]. Obserwuje się słabnięcie znaczenia i zasięgu uznawania wartości materialistycznych, a wzrastanie znaczenia i zasięgu społecznego uznawania wartości postmaterialistycznych. Należy sięgnąć tutaj do dwóch interesujących hipotez sformułowanych przez Ingleharta. Pierwszą z nich nazwał hipotezą niedoboru, która stanowi, że obiekty powszechnie dostępne tracą swój charakter wartości społecznie pożądaných, zaś obiekty deficytowe, które z tej racji stają się relatywnie trudno dostępne, wymagające większego wysiłku

dla ich osiągnięcia, nabierają wówczas charakteru wartości społecznych. Jest w niej pokazany zasadniczy mechanizm ewolucji od wartości materialistycznych do wartości postmaterialistycznych. Hipoteza druga mówi o tym, że w społeczeństwie przemiany wartości następują w rytmie międzygeneracyjnym, a nie wewnątrzpokoleniowym.

Ten proces przemian wartości zasadza się na wzroście siły działania potrzeb tożsamościowych, co jest skorelowane z osłabianiem wartości kolektywistycznych, o czym wspomniałam. Zwraca się również uwagę na przemiany w zakresie potrzeb tożsamościowych: ewoluują one w kierunku konstruowania unikatowych tożsamości opartych nie na hierarchiach i pomiarze efektywności, ale na związkach afektywnych, czyli lubieniu oraz byciu lubianym [Pahl 2008: 173]. Z kolei wzrost rangi wartości indywidualistycznych wiąże się z nasileniem kategoryzacji typu My-atrybucyjne, a zatem z większą obecnością moralnych walorów oraz z nasileniem potrzeb dotyczących jakości życia, a nie poziomu życia [Jarymowicz 1994; Kwiatkowska 1999; Machaj 2001]. Również w tych procesach występuje działanie pewnej ogólniejszej prawidłowości, którą można ująć w postaci społecznego **mechanizmu odróżniania się**. Jest on drugim źródłem tworzenia się enklaw społecznych. Analogicznie do strukturalno-kulturowych efektów działania mechanizmu różnicowania społecznego, zasada odróżniania się rodzi również dwojakiemu rodzaju enklawy: zanikające (dawne) oraz następujące (nowe).



## Enklawy społeczne w Polsce – propozycja konceptualizacji problemu

Diagnostyczne badania przemian struktury społeczeństwa polskiego, ale również analizy poszczególnych zjawisk społecznych takich jak na przykład ubóstwo, podkultury, czy grupowe formy społeczeństwa obywatelskiego pokazują wyłanianie się zjawiska, którego istotę dobrze oddaje pojęcie enklawa społeczna. Na podstawie dotąd przeprowadzonych studiów koncepcyjnych i analiz empirycznych, które zgromadzono w trzech tomach (*Enklawy życia społecznego* 2007; *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje* 2009; „*Opuacula Sociologica*” 1/2014 – monograficzny numer czasopisma naukowego) przyjmuję takie rozumienie enklawy, w którym sięgam do kontekstu społecznego. Enklawa jest zbiorem społecznym, który jest dostrzegany przez badaczy ze względu na to, iż wyodrębnia się z otoczenia. Owo wyodrębnianie jest definiowane jako wytwarzanie dystansu, większego lub mniejszego, ale zawsze jest to generowanie przestrzeni oddzielającej, wydzielającej dany zbiór jednostek z ich otoczenia. Taki zbiór może, choć nie musi ewoluować w kierunku grupy wówczas, gdy w ślad za interakcjami będzie rodzić się podobieństwo autodefinicji członków oraz podobieństwo określania ich przez otoczenie zewnętrzne. Istotną wagę ma tutaj włączanie w owe rozpoznawanie społeczne, czyli w autopoimowanie oraz w rozpoznawanie przez innych, kryterium przynależności do danej kategorii. Może również w obrębie tego zbioru dochodzić do wytwarzania ponadjednostkowej rzeczywistości, oznaczającej wygenerowany byt społeczno-kulturowy, oddziałujący następnie na świadomość członków, zwłaszcza na ten jej aspekt, który odnosi się do identyfikowania siebie z innymi członkami danej kategorii jako enklawy społecznej.

Kontekst społeczny jest źródłem, a zarazem mechanizmem powstawania enklawy [Machaj 2009]. Wyodrębniam tutaj enklawy rodzone przez „zamknięcie przed” ..., jak i „zamknięcie przez” ... [Golka 2007]. Doprecyzowanie „zamknięcia przed” ... wymaga uprzedniego rozpoznania walorów otoczenia zewnętrznego, za sprawą których, czy też ze względu na które, następuje odseparowywanie się. W przypad-

ku „zamknięcia przez”... enklawa/eksklawa jest wprost generowana przez otoczenie, które wykluczając pewne elementy ze swojego obrębu, samo tworzy taki odseparowany element rzeczywistości społecznej [na przykład Gliński 2009].

Socjologiczne badania empiryczne pokazują, że od ponad dwudziestu lat polskie społeczeństwo ulega procesom różnicowania społecznego. Narastający pluralizm społeczny i kulturowy doszedł do tego stopnia, że zrodził zasadne pytania o to, czy zachowuje ono taki poziom spójności, przy którym jest jeszcze zachowana jedność/jednorodność społeczeństwa polskiego [*Jedna Polska?* 2007]. Heterogenizacja społeczeństwa jest obserwowana w następujących wymiarach:

- statusu ekonomicznego i poziomu życia,
- usytuowania przestrzennego (regionalnego),
- edukacyjnym,
- osadniczym (miasto - wieś),
- religijnym,
- etnicznym, narodowym,
- uczestnictwa w kulturze,
- zawodowym,
- politycznym.

W obrębie każdego z tych wymiarów „wytrącają się” zbiory odróżniające się od swojego otoczenia społecznego. Używam tutaj określenia „wytrącają się” mając na myśli żywiołowo oddziałujące siły społecznego różnicowania, które same z siebie „produkują ciała” społecznie obce w danym środowisku. Nie ma zatem tutaj żadnego zamysłu ani też określonego podmiotu będącego sprawcą czy wytwórcą enklawy. Powstaje ona w wyniku ścierania się, czy też wchodzenia w interakcje zobiektywizowanych sił, w rezultacie których pojawiają się twory w rodzaju „bąbli” społecznych [Nowak 1995]. I tak tytułem przykładu można wskazać, iż kontekst etniczny oraz narodowy rodzą enklawy/eksklawy etniczne i narodowe; kontekst ekonomiczny i poziomu życia - enklawy/eksklawy bogactwa-ubóstwa społecznego. Enklawa zasadza się na odróżnianiu/wyróżnianiu z kontekstu społecznego określonego fragmentu rze-

czywistości, przy czym siłami sprawczymi są tutaj głównie mechanizmy strukturalne. Prowadzą one do „wytrącania” głównie eksklaw społecznych. Trzeba podkreślić, że zasadniczo działają tutaj wartości materialistyczne, chociaż nie wyczerpują pełnego katalogu wartości generujących eksklawy społeczne. Mechanizm sprawczy wytrącania eksklaw społecznych zasadza się na wypychającej sile kontekstu: to otoczenie z racji swojej przewagi ekonomicznej/politycznej/etnicznej/religijnej .... marginalizuje, stygmatyzuje i „wyrzuca” ze swojego obszaru odmienne elementy/segmenty strukturalne. Na szczególną uwagę i staranne rozpoznanie empiryczne zasługuje tutaj kwestia enklaw w wymiarze osadniczym, bowiem współcześnie nie ma zgody badaczy co do „wytrącanie” enklaw w płaszczyźnie zróżnicowania wieś – miasto. W kontraście do współczesności przed 1989 rokiem ta płaszczyzna różnicowania społecznego była systematycznie monitorowana ze względu na zadanie (ustrojowe) zmniejszania różnic (wielorakich) między miastem a wsią. W takim rozumieniu enklawy/eksklawy społeczne są zwykle zbiorami społecznymi strukturalnie formowanymi, w związku z czym to są latentne zjawiska społeczne.

W powyżej zarysowanej płaszczyźnie społecznego różnicowania się polskiego społeczeństwa jako podstawowe rysują się następujące problemy badawcze:

- jakie enklawy/eksklawy „wytrącane są” w poszczególnych wymiarach zróżnicowania społecznego i kulturowego (etnicznym, ekonomicznym, przestrzennym...)?
- w których płaszczyznach zróżnicowania silniej, a w których słabiej wytrącane są enklawy/eksklawy społeczne?
- w których płaszczyznach zróżnicowań wyraźnie obecne są „dawne” (głównie związane z poziomem życia), a w których „nowe” (głównie związane z jakością życia) enklawy/eksklawy społeczne?
- współwystępowanie jakich cech społeczno-kulturowych najwyraźniej owocuje „wytrącaniem” enklaw/eksklaw społecznych?

W społeczeństwie polskim samostanowienie jako wartość jest obecne w życiu publicznym w trzech podstawowych obszarach:

- przekazie ideologicznym i dyskursie publicznym,
- w działaniach instytucji edukacyjnych,
- w działaniach państwa i struktur samorządowych (na przykład 1%, III sektor, pozwolenia na manifestacje, różnorodne inne struktury pośrednie).

Samostanowienie zakłada wybór oparty na wolności jednostki. Istotne są tutaj dwa aspekty wolności. Pierwszym z nich jest aspekt wolności „od”, czyli wolności od czegoś. Ewokuje ono pytania o to, „co uwiera?”. Od czego trzeba się uwolnić? Dokonywany wybór lokuje się tutaj w perspektywie: pozostać – podjąć działania zmierzające do zniesienia niedogodności. W tym obszarze samostanowienia definiowanego przez wolność jednostki działają głównie wartości materialistyczne. Drugim aspektem jest wolność „do”, czyli prawo dostępu do czegoś. Rodzi ono pytanie o to, „co przyniesie ulgę?”, „co da satysfakcję?”, „co dookreśli sens działań?”. Wybór jednostki mieści się wówczas w spektrum wartości zakreślanych przez jej percepcją. W tej płaszczyźnie samostanowienia działają wartości zarówno materialistyczne, jak i postmaterialistyczne.

W obu aspektach wolności jednostkowe wybory są efektem i przejawem działania tożsamości społecznej osoby. Samostanowienie zawierające oba rodzaje wolności łącznie, ale i każdy z nich osobno prowadzić może do wyłaniania się enklaw społecznych. Są one generowane przez wartości materialistyczne, ale i postmaterialistyczne. Uświadomienie tego, co „uwiera” oparte jest na rozpoznaniu możliwości zniesienia danego czynnika i określeniu pożądanego stanu rzeczy; uświadomienie tego, co przyniesie ulgę również oznacza rozpoznanie cennych dla jednostki stanów rzeczy. W obu przypadkach enklawy są generowane przez potrzeby tożsamości społecznej jednostek, głównie w zakresie podobieństw kategoryalnych oraz atrybucyjnych o moralnym charakterze [Jarymowicz 1994]. Chodzi tutaj o stanowienie przez jednostkę o jakości jej życia, która na podstawie odróżniania się i bycia odróżnialnym pozwala na budowanie satysfakcjonujących stosunków i relacji społecznych.

Kategoria jakości życia jest konstytuowana przez charakter interakcji ustanawiających stosunki społeczne (czyli działania, wzo-

ry, normy) z innymi jednostkami oraz z grupami, przy zachowywaniu przez nie równościowych relacji społecznych. Przebiegają one w myśl reguły: jesteśmy różni, ale równi sobie we wspólnie podejmowanych działaniach. Jak podkreśla Ted Robert Gurr [2006: 661] obecne są tutaj wartości:

- a) statusu-zajmowania/pełnienia rozpoznawalnej przez innych roli społecznej, na podstawie której inni przyznają jednostce określony prestiż;
- b) wspólnotowości-udziału w grupach zaspokajających „miękkie” potrzeby psychospołeczne jednostki i wspierające ją emocjonalnie;
- c) „poczucie pewności wyrastające z podzielanych wierzeń na temat natury społeczeństwa i miejsca danej jednostki w nim oraz norm kierujących społecznymi interakcjami” [2006: 661].

Tę ostatnią wartość autor nazywa „ideową spójnością”, ale w istocie chodzi o dzielenie sposobu widzenia świata i życia zbiorowego, czyli podobieństwo systemów poznawczych uczestników interakcji.

Samostanowienie, które znajduje swoje realizacje w budowaniu jakości życia przez jednostki, może (generalnie) przebiegać dwiema ścieżkami społecznymi. Pierwsza z nich jest osnuta na długofalowej strategii aksjologicznej [Jasińska-Kania 2007] opartej na względnie trwałej tożsamości społecznej jednostki. Ma tutaj miejsce wchodzenie w relacje społeczne i budowanie relatywnie stabilnych i przewidywalnych związków społecznych. Jest to rodzaj kolektywizmu, który jednak wyrasta z różnych rodzajów indywidualizmu: ekspresyjnego, utylitarnego, moralnego [Ziółkowski 2008]. Ten ostatni (indywidualizm moralny) jest potencjalnie podłożem powstawania nowych wspólnot społecznych o kolektywnym charakterze. Druga ścieżka budowania jakości życia opiera się na działaniach epizodycznych oraz zmiennej i sytuacyjnie warunkowanej tożsamości społecznej jednostki. Jest konstruowaniem relacji zgodnych z potrzebami tożsamościowymi jednostki, ale mało stabilnych, bez długotrwałych zobowiązań oraz o niskim stopniu przewidywalności (a nawet nieprzewidywalnych, jak na przykład protesty w sprawie ACTA, „matki pierwszego kwartału”). Z tym wzorem budo-

wania jakości życia wyraźnie koresponduje koncepcja strategii turysty Zygmunta Baumana.

W płaszczyźnie samostanowienia mającej współcześnie charakter wartości w polskim społeczeństwie, należy zwrócić uwagę na podstawowy problem badawczy, który jest zawarty w pytaniu: czy i na ile obecne są poszczególne aspekty jakości życia w konstruowaniu enklaw społecznych:

- a) aspekt wartości: materialistyczne – postmaterialistyczne,
- b) aspekt potrzeb: statusowe, wspólnotowe, poznawcze,
- c) aspekt tożsamości społecznej jednostek: procesualna – sytuacyjna.

W tym miejscu należy wrócić do pytania sformułowanego na wstępie opracowania: który z dwóch mechanizmów generujących enklawy/eksklavy społeczne (różnicowania czy też odróżniania) silniej oddziałuje we współczesnym polskim społeczeństwie? W odpowiedzi na nie wysuwam następującą hipotezę ogólną: mechanizm różnicowania społecznego działa silniej aniżeli mechanizm odróżniania się. Opowiadam się zatem za relatywnie większą istotnością społeczną mechanizmów strukturalnych generujących wytrącanie się enklaw/eksklaw w polskim społeczeństwie, aniżeli mechanizmów świadomościowych jako źródeł narastania enklaw społecznych. Wielorakie pluralizowanie się społeczeństwa, w tym również narastająca wielokulturowość, prowadzą do samoistnego, wpisanego w te procesy jako nieoczekiwane efekty towarzyszące zmianom, wytrącania się enklaw/eksklaw społecznych. Relatywnie silne działanie tego mechanizmu różnicowania społecznego wynika z jego strukturalnego charakteru oraz ze specyfiki polskiego społeczeństwa, które, w moim przekonaniu, jest bardziej nowoczesne aniżeli ponowoczesne.

Siła działania mechanizmu różnicowania społecznego może być określana relatywnie jako większa-mniejsza; mocniejsza-słabsza, działająca kategorycznie – fakultatywnie, warunkowo-bezw warunkowo. Wyodrębnione w tej koncepcji dwa czynniki „enklawotwórcze” korespondują z problemem ewolucji systemu wartości polskiego społeczeństwa, która dokonuje się od wartości materialistycznych do wartości postmaterialistycznych. Badania empi-

ryczne zrealizowane w myśl przygotowanej koncepcji pozwolą na sporządzenie diagnozy mechanizmów generujących enklawy/eksklawy społeczne. Są wśród nich również enklawy zapowiadające, dopiero rodzące się, ale i wyrażające problemy społeczne od dawna występujące w Polsce, takie jak zależność społeczna i bierność mieszkańców wsi popegeerowskich czy bezdomni w miastach.

W przedstawionym tutaj projekcie badawczym poszukuje się również odpowiedzi na kolejne pytanie, które jest ważne z diagnostycznego punktu widzenia. Chodzi o identyfikację rodzajów enklaw/eksklaw społecznych występujących obecnie w Polsce.

W odniesieniu do tego problemu formułuję następującą hipotezę badawczą: najwięcej w przestrzeni społecznej jest enklaw/eksklaw statusu ekonomicznego i poziomu życia. Są one zarazem w tej przestrzeni najbardziej wyraźne. Powyższą hipotezę należy rozumieć jako wskazanie na generowanie przez czynniki ekonomiczne (rozkład dochodów, zarobków, status materialny, sytuacja na rynku pracy) kategorii społecznych, które są następnie „wytrącane” strukturalnie ze względu na ich wyraźne odbieganie od rozkładu tych zmiennych w populacji. W hipotezie mowa jest o relatywnie dużej sile „enklawotwórczego” działania czynników ekonomicznych, wobec siły generowania enklaw przez inne czynniki, na przykład etniczne, przestrzenne czy religijne.

W odniesieniu do drugiego pytania ogólnego, traktującego o problemie ewolucji wartości i rodzaju wartości, które generują enklawy/eksklawy społeczne, przyjmuję hipotezę następującą: w konstruowaniu enklaw społecznych najsilniej obecne są wartości materialistyczne i statusowe jako aspekty jakości życia. Ta hipoteza traktuje o konstruowaniu enklaw, czyli o ich ustanawianiu przez ludzi. Dzieje się tak za sprawą ich autorefleksji i autoświadomości, która immanentnie osadza jednostki wśród Innych świadomościowo wskazywanych sobie. Ze względu na te procesy można mówić o enklawach jako zbiorach ludzi podobnych, bowiem ważne są tutaj kryteria uświadamianego podobieństwa. Przyjęta hipoteza orzeka o najsilniej działających wartościach materialistycznych i statusowych. Wyróżniam wśród nich dwa rodzaje enklaw: a) realnie obecne wyłącznie w świadomościowych afiliacjach społecz-

nych, nazywam je latentnymi na przykład „słoiki”, „lemingi”, b) realnie obecne w świadomościowych afiliacjach społecznych i zarazem pojawiające się realnie w życiu zbiorowym na przykład akcja społeczna przeciw posyłaniu sześciolatków do szkoły „ratuj dzieciaki”.

### Uwagi końcowe

Pojęcie „enklawa” jest w socjologii relatywnie nowe, ale już nie obce, między innymi za sprawą dwóch ogólnopolskich konferencji naukowych zorganizowanych w Uniwersytecie Szczecińskim, dwóch monograficznych prac zbiorowych poświęconych enklawom społecznym [*Enklawy życia społecznego* 2007; *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje* 2009), oraz monograficznego tomu czasopisma naukowego „Opuscula Sociologica” 1/2014. Jeśli celem socjologii jest śledzenie struktury społeczeństwa, ukazywanie nowych czynników strukturalizacji i powstawania nowych kategorii i segmentów, w tym także elementarnych części społeczeństwa, to koncepcja enklawy stwarza nadzieję na dokładniejszą i subtelniejszą analizę rzeczywistości społecznej ewoluującej w kierunku ponowoczesności, na lepsze, bo bardziej precyzyjne oddanie jej powikłań, złożoności i migotliwości. Kategoria „enklawa” ułatwia socjologom nadążanie za procesami przeobrażeń społecznych, umożliwia badaczom wypełnianie diagnostycznej, eksplanacyjnej, praktycznej i – jak ją nazywał Adam Podgórecki – demaskatorskiej (odsłaniającej) funkcji socjologii.

Diagnostyczna funkcja empirycznych studiów socjologicznych nad enklawami społecznymi jest współcześnie niezwykle potrzebna. Z jednej strony poprzez nie można pokazać procesy różnicowania społeczno – kulturowego, których przebiegi w wielu przestrzeniach i środowiskach przyjmują osobliwe dla siebie postaci. Współcześnie w Polsce istotnie nasilają się procesy dyferencjacji społecznej między innymi za sprawą słabnącej regulacyjnej i osłownej funkcji państwa oraz dominacji rynku, kapitału i konkurencji jako mechanizmów generujących coraz to nowe kryteria różnicowania i w takim stopniu dotąd nieobecne nierówności społeczne.



Poczynione obserwacje skłaniają mnie do przyjęcia tezy o coraz silniejszej fragmentaryzacji polskiego społeczeństwa w postaci enklaw społecznych, które stają się nowymi i istotnymi elementami struktury polskiego społeczeństwa. Z drugiej strony odpowiedzi wymagają też pytania, czy owe procesy dyferencjacji społecznej prowadzą do atrofii stosunków i więzi społecznych, czy też może rodzą się nowe, dotąd niezidentyfikowane przez socjologię formy społecznych relacji i powiązań? Na przykład Bauman wskazuje na dosyć spektakularne procesy zapominania „umiejętności zadzierzganiania i pielęgnowania stosunków międzyosobniczych”, które nazywa „społecznymi kwalifikacjami” [2000: 48]. W myśl tej sugestii obserwowane w dużym nasileniu procesy zatracania tego, co łączy i wiąże ludzi ze sobą w zbiorowe byty, mogą oznaczać nie tyle zanik, ile przemianę istoty tego, co społeczne, a zatem dotyczyć natury relacji społecznych człowieka [Marody, Giza-Poleszczuk 2004].

Kategoria enklawy sięga do konstytutywnych dla kondycji życia społecznego zjawisk i procesów, charakteryzuje się dużą trafnością poznawczą, pozwala ona na określenie pola zjawisk społecznych, które wymykają się dotąd stosowanej, konwencjonalnej aparaturze pojęciowej socjologii. Dlatego uznaję za ważną wprowadzenie do socjologii „enklawowej” perspektywy poznawczej, bowiem umożliwiała ona badanie istotnych i zasługujących na systematyczną refleksję naukową oraz obserwację zjawisk i procesów obecnych w rzeczywistości społecznej współczesnej Polski.

## Bibliografia

- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa.
- Bartkowski J., Kurczewska J. (2007), *Rola tradycji regionalnych i lokalnych w kształtowaniu nowych zróżnicowań*, [w:] A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Kraków.
- Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- Domański H. (2004), *Struktura społeczna*, Warszawa.
- Gołdyka L., Machaj I. (red.), (2007), *Enklawy życia społecznego*, Szczecin.
- Gołdyka L., Machaj I., (red.), (2009), *Enklawy życia społecznego, Kontynuacje*, Szczecin.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa.
- Gliński P. (2006), *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce*, Warszawa.

- Gliński P. (2007), *Obszary aktywności i apatii obywatelskiej*, [w:] A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Kraków.
- Gliński P. (2009), *Enklawy kulturowo – aksjologiczne we współczesnej Polsce – próba wstępnego opisu*, [w:] L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*, Szczecin.
- Golka M. (2007), *Mała ontologia enklaw*, [w:] L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego*, Szczecin.
- Gołdyka L. (2013), *Pogranicze jako przestrzeń socjalizacji*, Warszawa.
- Gurr T.R. (2006), *Relatywna deprywacja a impuls przemocy*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków.
- Hannerz U. (2006), *Siedem argumentów na rzecz różnorodności*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków.
- Inglehart R. (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*.
- Inglehart R. (2006), *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków.
- Jarymowicz M. (1994), *O formach umysłowego ujmowania My i ich związku ze spostrzeganiem Innych*, [w:] M. Jarymowicz (red.), *Poza egocentryczną perspektywą widzenia siebie i świata*, Warszawa.
- Jasińska-Kania A. (2003), *Europejskie systemy wartości a tożsamość narodowa Polaków*, [w:] A. Kojder, K. Z. Sowa (red.), *Los i wybór. Pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Rzeszów.
- Jasińska-Kania A. (2007), *Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Warszawa.
- Jawłowska A. (2001), *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] A. Jawłowska (red.) *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa.
- A. Kojder (red.), (2007), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Kraków.
- Kolasa-Nowak A. (2010), *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Lublin.
- Kwiatkowska A. (1999), *Tożsamość a społeczne kategoryzacje*, Warszawa.
- Lipovetsky G. (2008), *Postępująca zmiana istoty tego, co społeczne*, [w:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków.
- Machaj I. (2001), *Kategorie odmienności i przynależności w pojmowaniu siebie i w definiowaniu innych na obszarach pogranicza*, [w:] J. Leszkowicz-Baczyński (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Zielona Góra.
- Machaj I. (2005), *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa.
- Machaj I. (2014), *Identity of Polish Western and Eastern Borderlands: Adopting to Social Change*. [w:] R. Radzik, B. Szajkowski, A. Wysocki, *Sociology from Lublin*, Lublin.
- Marody M. (1991), *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Londyn.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa.

- Nowak A. (1995), *Bąble nowego w morzu starego. Podwójna rzeczywistość okresu przemian społecznych*, [w:] A. Sułek, J. Styk (red.), *Ludzie i instytucje. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Lublin.
- Pahl R. (2008), *Przyjaźń – społeczne spoiwo współczesnego społeczeństwa?*, [w:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków.
- Szacki J. (1994), *Liberalizm po komunizmie*, Kraków – Warszawa.
- Turner J.C. (1992), *Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupa społeczna”*, [w:] J. Szmatka (opr. i red.), *Elementy mikrosocjologii*, cz. II, Kraków.
- Wymiary życia społecznego*, (2007), M. Marody (red.), Warszawa.
- Ziółkowski M. (2008), *Indywidualizm a działania wspólnotowe w Polsce na początku XXI wieku*, [w:] J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli*, Zielona Góra.
- Ziółkowski M., Koralewicz J. (2003), *Mentalność Polaków*, Warszawa.
- „Opuscula Sociologica” 2014 nr 1, Szczecin.



## Rola pamięci lokalnej w kształtowaniu demokratycznej tożsamości politycznej<sup>1</sup>

Związki między pamięcią a demokracją zazwyczaj ujmowane są jednokierunkowo. Podstawowe pytania dotyczą wpływu demokracji na procesy zachodzące w pamięci społecznej, zarówno na poziomie narodu, jak i społeczności lokalnych. Mówi się więc przede wszystkim o „uwalnianiu” pamięci różnych grup oraz włączaniu większej liczby podmiotów do publicznego dyskursu pamięci. Podkreśla się przy tym, że procesy takie wywołują często konfrontacje, rywalizację i próby zdominowania dyskursu pamięci i świadomości odbiorców przez jedną z grup i w konsekwencji zmarginalizowanie innych (konkurencyjnych) wspólnot pamięci. Jednakże w ustroju demokratycznym każda z tych sytuacji nie ma charakteru trwałego. Zmiany polityczne (jak na przykład w Polsce w czasie tzw. IV RP) czy odkrycia historyków (na przykład książka J.T. Grossa *Sąsiedzi*) mogą sprawić, że osiągnięty stan może ulec radykalnej zmianie. Konsekwencją demokracji jest więc pluralizacja pamięci. Obok pamięci związanej z oficjalną polityką pamięci, generowaną i kontrolowaną przez państwo (kalendarze, programy nauczania), pojawiają się pamięci poszczególnych grup – mniejszości etnicznych, religijnych czy społeczności lokalnych. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku nastąpił w Polsce renesans zainteresowania historią lokalną, a różne grupy kształtujące lokalny publiczny dyskurs zaczęły mówić na głos o „swoich historiach”, niekiedy wchodząc w rozmaite spory (na przykład o pomniki, nazwy ulic). Tę pluralizację wzmagają nowe media, które otwierają przestrzeń dla dzielenia się jednostkowymi opowieściami, interpretacjami wydarzeń czy wiedzą o lokalnej

---

<sup>1</sup> Tekst opublikowany po raz pierwszy [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), (2014), *Spoglądając na stereotyp*, Kraków.

historii. Pamięć w takich warunkach staje się więc coraz bardziej zróżnicowana.

W tym kontekście warto zadać pytanie o to, na ile pojawienie się zainteresowania lokalną przeszłością wpływa również na kształt demokracji w Polsce. Demokrację warto w tym wypadku rozumieć nie tylko jako sprawnie działające procedury i prawo czy wyłącznie demokrację proceduralną lub elektorálną, ale spojrzeć na nią jako na określony system norm i wartości, które tworzą logikę działania poszczególnych instytucji, stanowiąc równocześnie podstawę politycznej tożsamości dla obywateli. O jakim zestawie cech czy norm i wartości mówimy? Najczęściej wymienia się: gotowość i zdolność do odpowiedzialności oraz tolerancyjnego uznania pluralizmu wynikającego z wolności, ochrona godności współobywateli, poczucie sprawiedliwości, umiar, otwartość, zdolność do zaufania i współpracy, empatia, sceptycyzm i krytycyzm [Schwan, Holzer, Lavabre, Schwelin 2008: 10]. Jakość funkcjonowania demokracji zależy więc przede wszystkim od stanu umysłów obywateli, od akceptacji i zinternalizowania wymienionych wartości demokratycznych.

Dlatego też celem niniejszego tekstu będzie odpowiedź na następujące pytanie: na ile zainteresowanie lokalną historią, zwłaszcza w miastach o wielokulturowej przeszłości, może wpływać na kształtowanie się opisanego wyżej rodzaju tożsamości politycznej?

W moich rozważaniach na temat związków pamięci i demokracji odwoływać się będę do własnych badań nad pamięcią lokalną przeprowadzonych w Białymstoku i Lublinie<sup>2</sup>. Są to miasta, które łączy „odzyskiwanie” pamięci o mniejszościach narodowych czy religijnych, jakie współtworzyły przedwojenne populacje mieszkańców, a dziedzictwo wielokulturowości jest w wyraźny sposób wpisane w miejskie strategie marketingowe czy polityki kulturalne. Dodatkowo, niezwykle ważnym wydarzeniem będącym in-

<sup>2</sup> Badania zostały wykonane dzięki wsparciu MNiSW w ramach projektu badawczego pt. „Procesy funkcjonowania pamięci zbiorowej w regionach kulturowo zróżnicowanych na przykładzie Białostoczczyzny i Lubelszczyzny”, realizowanego w latach 2009–2012. Przeprowadzono ilościowe badania kwestionariuszowe wśród mieszkańców (PAPI, Białystok n=285 i Lublin n=330), wywiady indywidualne z kluczowymi aktorami wpływającymi na politykę pamięci w obu miastach (IDI, n=80), analizę danych zastanych (Desk Research) oraz wywiady grupowe (FGI n=8).

spiracją dla niniejszego tekstu była dyskusja, którą prowadziłam podczas konferencji „Narody i stereotypy dwadzieścia pięć lat później” i w której udział wzięli prof. Maria Lewicka i Krzysztof Czyżewski. Zderzenie perspektyw badaczki procesów pamiętania i praktyka, mającego styczność z przejawami pamięci lokalnej w swojej codziennej działalności w Sejnach, dało bardzo świeży i interesujący wgląd w badaną przeze mnie problematykę. Dlatego też będę odwoływać się szczególnie często do dorobku obu panelistów.

Pytania, na które chcę odpowiedzieć, można sformułować w następujący sposób: (1) Na ile zmiana w oficjalnych narracjach dotyczących lokalnych historii widoczna jest w potocznej świadomości historycznej mieszkańców? (2) Na ile zmiany w pamięci lokalnej związane z włączaniem wielokulturowego dziedzictwa polskich miast wpływają na procesy kształtowania się tożsamości demokratycznej? (3) Jaki rodzaj pracy z pamięcią lokalną może wpłynąć pozytywnie na postawy mieszkańców?

Na początek warto określić specyfikę przedmiotu badań. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku polskie miasta o wielokulturowej przeszłości były właściwie pozbawione pamięci o wieloetnicznej historii. Zarówno w przypadku Białegostoku czy Lublina, jak i w wielu im podobnych powojenne pokolenia mieszkańców dokonały gestu „podwójnego zapomnienia”. Mieszkańcy, będący zazwyczaj migrantami z terenów wiejskich, nie znali lokalnej historii swojego nowego miejsca zamieszkania. Co więcej, bardzo często zapominali również o własnym dziedzictwie, które w miejskiej przestrzeni było balastem, a nie powodem do dumy czy pożądanym budulcem tożsamości. W przypadku Białegostoku to, co wiejskie, było dodatkowo utożsamiane z tym, co nie polskie, a „ruskie”. W jednej z najciekawszych powieści o powojennym Białymstoku, książce *Piwonia, niemowa, głosy* Krzysztofa Giedroycia, naznaczenie wiejską przeszłością pojawia się bardzo często, wplecione w losy bohaterów. Również najbardziej prywatna sfera ludzkiego życia: sprawy miłości i małżeństwa, poddana zostaje podziałowi no to, co miejskie i polskie, a więc lepsze, i na

to, co wiejskie i „ruskie”. Obrazuje to na przykład dialog na temat planów matrymonialnych jednego z bohaterów:

Ona jego nie zechce (...). – Czemu nie zechce? – spytał się Zubrzycki – Ruskiego nie zechce! U niej ambicji wysokie. A Anatol ruski, z wioski. – Kurwa! Powyrabiało się babom oj, powyrabiało! Toż tu wszystkie z wiochy! Miastowe albo na cmentarzu leżą, albo na Sybir posłane. Albo jak te Żydy, z gazem w Treblince do nieba polecieci. [Giedroyć 2012: 63]

Powojenni mieszkańcy Białegostoku czy Lublina byli – wedle określenia Stanisława Vincenza – „ludźmi bez spojrzenia ku umarłym” [Sieroń-Galusek, Galusek, 2012: 67], pozbawieni łączności z przeszłością miejsc, w których żyli. Nie utrzymywali też więzi, przynajmniej w sferze publicznej, z własnymi umarłymi, utożsamianymi z porzuconą wiejską przeszłością. To powodowało wzmożoną niepewność następnych pokoleń co do własnej tożsamości. Jak to określił jeden z moich białostockich rozmówców,

białostoczanin to jest taki zlepek wszystkiego i dużo bardziej zagmatwany zlepek niż współczesny warszawianin, który jest przecież w dużej mierze taki napływowy, od Grójca po Kuluszki. I takich prawdziwych warszawiaków ktoś tam ocenia, że jest od 4 do 7 procent. I mamy z tym chyba taki ogromny problem, bo jesteśmy nierozpoznawalni, a to powoduje, że mamy w głowach chaos. Z tym że ja uważam, że ten chaos jest czymś bardzo pozytywnym, takim twórczym, bo on powoduje, że cały czas mamy wątpliwości. Do końca tego nie wiemy. Ja myślę, że to jest fajna cecha. Że mamy taką okazję odkrywania się w nieskończoność. Wiesz, kim jest współczesny mieszkaniec Nowego Jorku? Może właśnie bardzo podobny do białostoczanina – do końca nie wie, kim jest<sup>3</sup>.

Od co najmniej dwudziestu lat można obserwować, jak trzecie powojenne pokolenie mieszkańców takich miast jak Białystok czy Lublin zaczyna w widoczny sposób konstruować swoją miejską tożsamość w oparciu o odkrywaną wielokulturową historię tych miejsc. Demokracja (rozumiana jako system polityczny) jest warunkiem, by ten proces zaistniał, a z drugiej strony można postawić tezę, że włączanie narracji związanych z grupami mniejszości

<sup>3</sup> Respondent: Białystok, nr 29; badania własne.



ciowymi wzmacnia demokrację rozumianą jako określony typ tożsamości politycznej czy kultury.

Zmiany polityczne, których symbolicznym początkiem były wybory parlamentarne w 1989 roku i transformacja systemu politycznego w kierunku demokracji, doprowadziły również do wyraźnych przemian na poziomie poszczególnych miejskich społeczności lokalnych. Jednym z wyraźnych sygnałów tego procesu było zapoczątkowanie praktyk poszukiwania i konstruowania nowych tożsamości miast – swoistych miejskich DNA. Ważnym czynnikiem wspierającym ten nurt (a być może w pewnej mierze inicjującym) były działania związane z lokalnym marketingiem. Przyjęto założenie, że każde miasto musi mieć swój *genius loci*, swoją specyfikę, która odróżni ją od innych i przyciągnie turystów i inwestorów. W wielu przypadkach elementem takich kampanii stała się wielokulturowa historia miast. Podkreślanie wielokulturowości miasta składa się na przesłanie dla osób z zewnątrz, które można zamknąć w haśle: „Jesteśmy miastem nowoczesnym, otwartym i tolerancyjnym – przyjeżdżajcie do nas!”. Taka funkcja wielokulturowości jest bardzo wyraźna w dokumentach strategicznych czy programowych obu badanych przeze mnie miast. Dokładnej analizie poddane zostały przeze mnie, między innymi aplikacje Białegostoku i Lublina opracowane w 2010 roku do konkursu na Europejską Stolicę Kultury. Są to dokumenty opracowane z jednej strony w oparciu o podstawowe cele strategiczne obu miast, z drugiej – powstały one w rezultacie współpracy międzysektorowej (przez urzędników i przedstawicieli organizacji pozarządowych). W aplikacjach tych wielokulturowe dziedzictwo stanowi podstawową oś narracji o tym, czym jest miasto i na czym polega jego specyfika. Jednak w każdym z tych dwóch przypadków wielokulturowość prezentowana jest w odmienny sposób. Może to świadczyć o zaawansowaniu procesów włączania idei wielokulturowości do lokalnych dyskursów publicznych i realnym „przepracowaniu” wielokulturowego dziedzictwa tych miast. W przypadku Białegostoku podstawową kategorią jest „współistnienie” odmiennych kultur obok siebie. Kreuje ona statyczny obraz miasta, który nie zakłada możliwości tworzenia wspólnej,

pogranicznej kultury. W aplikacji lubelskiej natomiast kluczowe są słowo „dialog” i metafora „mostu”. Wyraźnie akcentuje się tutaj aktywną, pozytywną postawę wobec odmiennej kultury czy grupy, której celem jest tworzenie wspólnego dziedzictwa, wspólnego miejskiego kapitału. Odmienność tych perspektyw potwierdza również analiza kalendarzy historycznych zamieszczonych na oficjalnych stronach miast. W przypadku Lublina wydarzenia związane z niepolskimi grupami są włączone w główną narrację historyczną<sup>4</sup>. W Białymstoku natomiast historia mniejszości etnicznych została wyłączona z kalendarza najważniejszych wydarzeń z lokalnych dziejów<sup>5</sup> i przeniesiona na oddzielne podstrony dotyczące na przykład szlaków turystycznych nawiązujących do wielokulturowości. Ciekawym punktem odniesienia są również informacje o historii obu miast zamieszczone na Wikipedii [więcej: Sztop-Rutkowska 2013] – nawet tutaj widoczna jest różnica w prowadzeniu narracji.

Kolejnym wskaźnikiem włączania idei wielokulturowego dziedzictwa do miejskiego dyskursu tożsamościowego jest oferta turystyczna. Zarówno w Białymstoku, jak i w Lublinie wielokulturowość stanowi jej bardzo ważny element, choć w każdym przypadku ma swój specyficzny charakter. Opowieść o przeszłości jest w tych ofertach stonowana i ma na celu wzbudzić wyłącznie miłe i pozytywne odczucia. A zatem pomija się w takich przekazach na przykład informacje o tym, że w czasach międzywojennych różnicowanie etniczne w polskich miastach było raczej źródłem rywalizacji i konfliktów, a przedstawiciele mniejszości w postrzeganiu polskiego mieszkańca byli raczej konkurentami w zdobywaniu ograniczonych zasobów (władzy politycznej czy ekonomicznej) niż potencjalnymi sprzymierzeńcami. W takiej formule „wielokulturowość” miasta może przybierać karykaturalną postać drewnianej czy ceramicznej figury Żyda, która kupiona w prezencie ma przynieść szczęście i powodzenie w finansach. W przypadku obu miast wyraźny jest również brak gotowości do

<sup>4</sup> Kalendarium historii miasta, [http://www.lublin.eu/Kalendarium\\_historii\\_miasta-1-1028.html](http://www.lublin.eu/Kalendarium_historii_miasta-1-1028.html) [19.09.2014].

<sup>5</sup> Historia miasta, <http://www.bialystok.pl/261-historia-miasta/default.aspx> [19.09.2014].

bardziej jednoznacznego podkreślenia dziedzictwa żydowskiego w prowadzonej akcji marketingowej (jak to ma miejsce na przykład w przypadku krakowskiego Kazimierza). Jeden z moich rozmówców z Lublina tak skomentował tę sytuację (podobne wypowiedzi pojawiały się również w Białymstoku):

(...) najwięcej osób przyjeżdżających do Lublina to są ludzie pochodzenia żydowskiego. Z Izraela i jeszcze z innych miejsc. No i władze nic z tym nie robią, a przecież każdy cynicznie myślący biznesmen od razu by zidentyfikował tę grupę targetową jako coś, co trzeba po prostu, mówiąc krótko, „szcesać”. Ale nie ma, nie ma takiego nastawienia, żeby coś z nimi zrobić, żeby pokazać tę gościnność<sup>6</sup>.

Zarówno w wywiadach z mieszkańcami Białegostoku, jak i Lublina wyraźne jest oczekiwanie, że władze miasta powinny wykorzystać lokalną historię w planach rozwoju turystyki czy innej gałęzi lokalnej gospodarki. Hasło o wielokulturowości z folderu turystycznego powinno przełożyć się na konkretne działania, generujące zysk dla lokalnej społeczności. Odwoływanie się do historycznego dziedzictwa różnorodności jest więc widoczne w dyskursie publicznym, choć charakteryzuje je wybiórczość i uproszczenia.

Analizując publiczny dyskurs pod kątem lokalnych historii, można zauważyć dwa typy narracji, które często okazują się nie do pogodzenia i stanowią dla siebie swoistą „konkurencję”. Opowieści pierwszego typu podkreślają wkład polskich mieszkańców w historię miasta, jego powiązania z państwem polskim lub z ruchem niepodległościowym w czasie, kiedy tego państwa nie było. Z drugiej strony widoczne jest wyraźne akcentowanie wielokulturowej historii miasta i włączanie pamięci mniejszości do zbioru lokalnych narracji o mieście. Paradoksalnie podmiotami tworzącymi ten drugi typ narracji zazwyczaj nie są przedstawiciele mniejszości, ale tzw. nowa średnia klasa miejska, która stała się podmiotem nowej urbanizacji opartej na poszukiwaniu miejskiej tożsamości [por. Galent, Kubicki 2010]. Jest to trzecie pokolenie wiejskich migrantów, którzy po II wojnie światowej zasied-

<sup>6</sup> Respondent: Lublin, nr 18; badania własne.

lili miasta, często zajmując opuszczone domy ponemieckie (na przykład Wrocław) czy żydowskie (na przykład Białystok). To odradzanie się miejskiej tożsamości w trzecim pokoleniu można według Marcina Galanta i Pawła Kubickiego odnieść do znanego w teorii migracji „prawa trzeciego pokolenia”. Jednak w tym przypadku może być mowa tylko o podobieństwie, analogii do tej sytuacji, bowiem w polskich miastach młode pokolenie nie wraca do „korzeni”, czyli wiejskiej przeszłości pokolenia dziadków (ta zarówno w Białymstoku, jak i w Lublinie wciąż jest konsekwentnie zapominana), ale działa na rzecz miejskiej tożsamości powiązanej z wcześniejszymi, przedwojennymi pokoleniami mieszkańców. „Korzenie” więc odnoszą się do historii nie rodzinnych, a tych związanych z przestrzenią miasta. Teza ta potwierdza się w przypadku obu miast. Najbardziej aktywne w próbach włączania wielokulturowej narracji do historii miasta są organizacje pozarządowe współpracujące ze środowiskiem akademickim (na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku byli to raczej pojedynczy „strażnicy lokalnej pamięci”<sup>7</sup>), które w dużej mierze są przestrzenią działań społecznych „nowych mieszczan”. Na przykład pierwszy szlak turystyczno-edukacyjny w Białymstoku, który odnosił się do żydowskiego dziedzictwa, został opracowany przez Fundację Uniwersytetu w Białymstoku<sup>8</sup>, a środowisko lokalnych entuzjastów postanowiło podtrzymywać tradycję studiowania esperanto w tym mieście. O roli Bramy Grodzkiej w Lublinie wiele już napisano. Obecnie działa ona jako samorządowa instytucja kultury, ale jej początki również wywodzą się z sektora organizacji pozarządowych.

Jak widać, na przestrzeni ostatnich lat zachodzi wiele zmian w publicznym dyskursie dotyczącym wielokulturowej przeszłości miast. Warto jednak zastanowić się, na ile te zmiany są widoczne w potocznej świadomości mieszkańców. Czy włączanie do dyskursu publicznego pamięci o mniejszościach, które współtworzyły polskie miasta, jest tylko nowym zjawiskiem w kręgu lokalnych elit

<sup>7</sup> W Białymstoku był to np. Tomasz Wiśniewski, który od lat 80. publikował na temat żydowskiej przeszłości miasta.

<sup>8</sup> Wersja internetowa szlaku: <http://szlak.uwb.edu.pl/> [19.09.2014].

„nowych mieszczan”, czy też wpływa na tożsamość ogółu mieszkańców? Analizując wypowiedzi mieszkańców Lublina i Białegostoku, można zauważyć, że koncepcja wielokulturowości nie jest im obca, ale nie stoi za tym ani wiedza o niepolskiej historii obu miast, ani przekonanie, że warto podkreślać wkład różnych grup narodowych w proces tworzenia miasta. Na pytanie, czy Białystok/Lublin jest obecnie miastem wielu kultur, religii i narodów, zdecydowana większość mieszkańców odpowiedziała twierdząco (zsumowane odpowiedzi „zdecydowanie się zgadzam” i „raczej się zgadzam” – 92%). Można jednak postawić hipotezę, że była to „odruchowa” reakcja respondentów na pytanie brzmiące jak hasło reklamujące oba miasta. Ten trop interpretacji potwierdza rozkład odpowiedzi na kolejne pytanie z kwestionariusza: „Czy Białystok/Lublin jest obecnie przede wszystkim polskim miastem o polskiej historii?”. W Białymstoku zgodziło się z takim twierdzeniem 63%<sup>9</sup> respondentów, a w Lublinie 77%. Z obecnej perspektywy mieszkańcy widzą więc oba miasta jako polskie, zarówno współcześnie, jak i w przeszłości. Wiedza na temat zróżnicowania narodowego czy religijnego przedwojennych populacji obu miast jest widoczna w odpowiedziach, ale ma ona charakter bardzo fragmentaryczny. W prezentowanych badaniach respondenci w sposób wyczerpujący potrafili jedynie wskazać, jakie mniejszości zamieszkiwały oba miasta przed II wojną światową. Niemal wszyscy respondenci z Lublina (96%) na pytanie o grupy religijne i narodowe zamieszkujące w przeszłości miasto wskazywali Żydów<sup>10</sup>, w przypadku Białegostoku byli to prawosławni (84%) i Żydzi (84%)<sup>11</sup>. Z pewnością świadczą to o szeroko rozpowszechnionej wiedzy na temat przedwojennego składu populacji obu miast (choć w przypadku prawosławnych w Białymstoku, wyniki są zawyżone, co wynika zapewne z zakotwiczenia w teraźniejszości, w której prawosławni są najbardziej widoczną grupą mniejszościową). Dzięki innym

<sup>9</sup> Suma odpowiedzi „zdecydowanie się zgadzam” i „raczej się zgadzam”.

<sup>10</sup> Ponadto najczęściej wymieniani byli w Lublinie: prawosławni (48%), Ukraińcy (39%), katolicy (37%), Polacy (26%), Rosjanie (21%), Białorusini (17%), Niemcy (17%), Romowie (15%), protestanci (15%).

<sup>11</sup> W Białymstoku pozostałe grupy pojawiały się w następującej kolejności: katolicy (75%), Białorusini (55%), Polacy (51%), Rosjanie (43%), Tatarzy (35%), Ukraińcy (31%), muzułmanie (28%), Niemcy (23%), Romowie (19%).

badaniom w Białymstoku wyraźnie widać, że wiedza ta nie jest jednak pogłębiona. Na pytanie o procentowy udział mniejszości w populacji przedwojennego Białegostoku zaledwie 18% respondentów udzieliło poprawnej odpowiedzi (41–50% mieszkańców). Większość respondentów zaniżała tę liczbę, a 13% odpowiedziało, że w ogóle nie było mniejszości<sup>12</sup>. O powierzchowności wiedzy i etnocentrycznym charakterze lokalnej pamięci społecznej świadczy również fakt, że respondenci nie wskazują postaci, wydarzeń czy miejsc związanych z mniejszościami etnicznymi jako istotnych dla lokalnej historii. Białostoccy ankietowani wymieniali najczęściej miejsca pamięci związane z czasami Branickich. Wynika to z faktu, że w dyskursie publicznym podkreśla się wyraźnie, że był to okres świetności miasta. Białystok miał w tym czasie status miasta prywatnego, a tkanka miejska rozwijała się wokół rezydencji rodziny Branickich. Pałac Branickich wraz z odrestaurowanymi ogrodami to również najczęściej przywoływane zabytki Białegostoku, uważane za „wizytówkę miasta”, i pierwsze miejsce, do którego prowadzi się turystów. Od kilku lat uroczyście obchodzone są urodziny Jana Klemensa Branickiego, a obszar pałacu i ogrodów intensywnie restaurowane. Jediną postacią, która wiąże się historycznie z mniejszościami etnicznymi, jest Ludwik Zamenhof, twórca esperanto. Można przypuszczać, że nie wszyscy respondenci wiedzą o jego żydowskim pochodzeniu, ale na pewno wynik ten świadczy o powstaniu żywego, istotnego dla miejskiej tożsamości białostoczan „miejsca pamięci”. Pomimo tego, że Białystok znany jest ze swoich cerkwi i, jak wskazują wcześniejsze dane, mieszkańcy mają świadomość przeszłego i obecnego różnicowania religijnego miasta, tylko 10% respondentów wskazało cerkiew św. Mikołaja jako cenną „pamiątkę przeszłości”. Obok wspomnianego pałacu Branickich na szczycie listy pojawiają się kościoły katolickie oraz ratusz. Respondenci nie wspominali również Zagłady i buntu w getcie białostockim, mimo że co roku w mieście obchodzi się rocznicę wybuchu powstania w getcie (są

<sup>12</sup> Badania przeprowadzone w 2013 roku przez zespół badawczy Fundacji SocLab: „Diagnoza postaw mieszkańców Białegostoku w zakresie tolerancji”, CATI, n=1001 mieszkańców Białegostoku. Cały raport dostępny na stronie: <http://www.soclab.org.pl/?p=1666>, [19.09.2014].

to jednak – co należy podkreślić – uroczystości obchodzone w kameralnym gronie, z małym udziałem mieszkańców<sup>13</sup>).

W przypadku Lublina odpowiedzi ułożyły się podobnie – brakuje w nich wskazań dotyczących mniejszości. Najczęstsze miejsca („pamiętki przeszłości”) to: zamek lubelski, Stare Miasto, obóz koncentracyjny na Majdanku<sup>14</sup>, kaplica Świętej Trójcy, katedra św. Jana Chrzciciela oraz pomnik Unii Lubelskiej. Miejsca związane z kulturą żydowską pojawiły się incydentalnie (około 2% wskazań). Wśród postaci historycznych związanych z Lublinem najczęściej byli wspomniani Józef Czechowicz (59%), Biernat z Lublina (24%), Jan Paweł II (16%) oraz Jan Kochanowski (10%). Na pytanie o osoby niesłusznie zapomniane respondenci w obu miastach zazwyczaj nie potrafili odpowiedzieć.

W tym krajobrazie „niepamięci” w odniesieniu do wielokulturowej przeszłości Białegostoku i Lublina widoczne są jednak, choć być może niezbyt wyraźnie, przejawy świadomości, że miejsca czy postacie związane z różnymi mniejszościami narodowymi i religijnymi powinny być włączane do lokalnej pamięci. W obu miastach około 1/5 respondentów zauważyła, że miejsca związane z Żydami (na przykład cmentarze czy budynki synagog) są w ich miastach zaniedbane i jednocześnie godne upamiętniania. Około 15% respondentów z Białegostoku i 12% z Lublina jako powód do wstydu w kontekście historii lokalnej wskazało dyskryminację i Zagładę Żydów w czasie II wojny światowej. Co ciekawe, w Lublinie w pytaniach o konflikty dotyczące pamięci 19% respondentów wskazało na spory dotyczące mienia żydowskiego.

Podobne wyniki uzyskała Maria Lewicka w swoich szeroko zakrojonych badaniach dotyczących pamięci w kilku miastach w Polsce i na Ukrainie [Lewicka 2012; Lewicka 2008]. Badania te

<sup>13</sup> Ciekawym punktem odniesienia są coroczne (od 14 lat) białostockie uroczystości związane z upamiętnianiem wywoźek na Sybir. Jest to Międzynarodowy Marsz Żywej Pamięci Polskiego Sybiru, w który zaangażowane są nie tylko środowiska Sybiraków i ich rodzin, ale także szkoły i władza lokalna i mieszkańcy.

<sup>14</sup> Trudno stwierdzić, na ile obóz wiąże się z martyrologią polską, a na ile z Zagładą. Przeprowadzone badania jakościowe (badania fokusowe oraz wywiady indywidualne w ramach tych samych badań) dają przesłanki, by twierdzić, że dla większości lublinian wciąż jest to miejsce związane przede wszystkim z prześladowaniami Polaków w czasie II wojny światowej.

wykazały, że obecni mieszkańcy miast mają tendencję do przeszacowywania liczby osób własnej narodowości w przedwojennej populacji mieszkańców, a także wymieniania postaci historycznych oraz wydarzeń związanych głównie z własną grupą narodową. Podstawową funkcją tych wyobrażeń jest potwierdzenie, że własna grupa narodowa ma od zawsze prawo do konkretnego miasta [Lewicka 2008: 213]. Jak pisze Lewicka, w przypadku Polski nawet mieszkańcy obszarów, na których budynki historyczne są materialnym dziedzictwem kultury niemieckiej, w 44% są skłonni zgodzić się z tezą, że „narodowości inne niż Polacy miały taki sam wkład w rozwój polskich miast jak Polacy”, a 67% mieszkańców ziem zachodnich i północnych (w Polsce centralnej ten odsetek był jeszcze większy) uważa, iż programy szkolne, z których dzieci uczą się o historii swojego miasta czy regionu, powinny przede wszystkim podkreślać ich związki z polską historią [Lewicka 2012: 477-478]. Jak wykazały przytaczane badania, najsilniejszy wpływ na pamięć lokalną mają czynniki ponadindywidualne, takie jak treści przekazów medialnych, kulturowe artefakty czy świadome działania polityczne [ibidem: 531]. Dalsze analizy prowadzą do bardzo ciekawego wniosku, że zainteresowanie lokalną przeszłością może powodować większą otwartość i zmniejszenie się stopnia etnocentryzmu [ibidem: 540]. Należy zatem w tym kontekście zapytać, czy możliwa jest pamięć wspólna, niepodzielona, nieskonfliktowana, włączająca pamięci mniejszości i grupy dominującej. Czy jest możliwa p a m i ę ć o b y w a t e l s k a? Jak pisze Radosław Poczykowski, chodzi o pamięć, która

w odróżnieniu od narodowej nie posługuje się retoryką obronną, nie służy piętnowaniu tak czy inaczej rozumianego „innego”, wzbudzaniu jego poczucia winy przy jednoczesnym oczekiwaniu przeprosin lub zadośćuczynienia. Pamięć obywatelska pochyła się nad „małymi narracjami”, nad dziejami *longues durées*, ewolucji kultury i społeczeństwa raczej niż zmiennymi losami historii politycznej. [Poczykowski 2010: 262]

Taka pamięć jest podstawowym składnikiem patriotyzmu wielokulturowego, o którym pisał w kontekście Gdańska Paweł Śpiwak [2002]



Jego istota tkwi nie w odrzuceniu polskości, ale identyfikacji z miejscem, któremu zobowiązani jesteśmy oddać sprawiedliwość historyczną, a nie naginać do odgórnie narzuconych schematów. Odnajdujemy dzięki temu Polskę prawdziwszą, ciekawszą i pozbawioną jednowymiarowego etnicznego przymusu. [Sieroń-Galusek, Galusek 2012: 60]

Odpowiedzi na postawione wyżej pytania można odnaleźć w małym miasteczku północno-wschodniej Polski, w Sejnach, w których od 1990 roku działa Fundacja Pogranicze oraz Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” prowadzone przez Krzysztofa Czyżewskiego i jego zespół współpracowników. Działania fundacji od początku dotyczyły sfery pamięci lokalnej, co przejawiało się choćby w akcji zagospodarowania synagogi mieszczącej się w centrum miasteczka. Ponadto okazało się, że Sejny, w których nadal mieszkają obok siebie Polacy i Litwini, są miejscem trudnej pamięci, przemilczanej w sferze publicznej, a związanej z lokalnym konfliktem polsko-litewskim z 1919 roku (tzw. powstanie sejneńskie, w którym stanęli przeciwko sobie polscy i litewscy sąsiedzi z Sejn i okolic). Pomimo upływu lat pamięć o tych wydarzeniach jest wciąż żywa i przekazywana następnym pokoleniom. Twórcy fundacji zainicjowali program artystyczno-edukacyjny, którego celem było wypracowanie wspólnej, bezpiecznej przestrzeni dla radzenia sobie z tą trudną (nie)pamięcią. Jak stwierdził podczas konferencji Krzysztof Czyżewski, w takiej sytuacji można być tylko „akuszerką” pamięci, trzeba cierpliwie czekać i porzucić próby przyspieszenia procesów przypominania i pojednania. Jednym z ważniejszych cyklicznych wydarzeń w Sejnach były spotkania pod nazwą „Pieśni starowieku”, podczas których mieszkańcy opowiadali własne historie rodzin i lokalnych społeczności oraz śpiewali lokalne pieśni (spotkania odbywały się w synagodze, co wzmacniało ich siłę przekazu i uzupełniało je o głos Nieobecnych, czyli sejnieńskich Żydów). Dawało to możliwość starszemu pokoleniu, by przekazać swoje opowieści i tradycje młodszemu, a równocześnie otworzyć społeczność lokalną na wspólnotę i szukanie porozumienia i pokonywanie niechęci i uprzedzeń. Drugi, równie rozbudowany, program działań to „Kroniki sejneńskie”,

w ramach których młode pokolenie zbierało informacje na temat wielokulturowej przeszłości miasteczka i tworzyło na podstawie zebranych opowieści, zdjęć i informacji mapę miasteczka. W ten sposób powstała gliniana makieta przedwojennych Sejn, która stała się ważnym rekwizytem w przedstawieniach teatralnych opowiadających historię miasteczka z punktu widzenia różnych grup narodowych czy religijnych<sup>15</sup>. Kultura pamiętania wypracowana przez Fundację Pogranicze nie jest nastawiona na „sprzedawanie przeszłości” jako atrakcyjnego towaru dla turystów. Stworzono w Sejnach zasady pracy z pamięcią lokalną, która polega przede wszystkim na codziennej interakcji ze społecznością lokalną i włączaniu takich treści pamięci, które we wspomnianych działaniach marketingowych nie mają prawa zaistnieć. Są to trauma, konflikt, „trudna pamięć”, o której raczej nie opowiada się turystom. Proces ten ma zakończyć się wytworzeniem postawy, którą za Józefem Mackiewiczem Czyżewski nazywa „spadkobiercą całości”. Osoba, która w ten sposób pracuje z lokalną (nie)pamięcią, nazywana jest „archeologiem pamięci”, który

w swej pracy natknie się na złoza i zły, i dobrej pamięci, będzie musiał otwierać rany i tym, którzy poznali nienawiść, przedkładać świadectwa pobratymstwa. (...) Tak właśnie, lokalnie, wobec konkretnego Miejsca i ludzi, w codziennym praktykowaniu „geografii Miejsca” tworzy się kultura pamiętania, budująca więzi społeczne i tożsamość kulturową, ale także inspirująca poszukiwania i nowe formy wyrazu artystycznego. [Czyżewski 2005: 230]

W działalności Fundacji Pogranicze świadomie nawiązuje się do idei budowania, łączenia konkretnych ludzi na pograniczu, nawet w sytuacji, w której obok dobrej pamięci istnieje również ta zła. Jednym z najbardziej istotnych w tym kontekście pojęć jest „tkanka łączna”, termin zaczerpnięty z twórczości Czesława Miłosza, który określać ma trudny proces budowania zaufania wspólnotowego.

<sup>15</sup> Więcej o poszczególnych programach Fundacji można przeczytać m.in. w tekście Krzysztofa Czyżewskiego *Edukacja na sejneńskiej agorze*, [https://www.academia.edu/5791911/Sejnenska\\_Gra\\_Szklanych\\_Paciorkow](https://www.academia.edu/5791911/Sejnenska_Gra_Szklanych_Paciorkow) lub na stronie <http://pogranicze.sejny.pl/>, [19.09.2014].

Przyrost tkanki łącznej między oddzielonymi komórkami należy wspierać, przede wszystkim przez budowanie świadomości o różnorodnych kulturach i tożsamościach. (...) Etosem Pogranicza nie jest burzenie granic, ale rozwijanie i odkrywanie kompetencji ich przekraczania (*border-crossing*). Staramy się jednocześnie podtrzymać ideę tożsamości, jak i wspierać wzajemne zaufanie. [Czyżewski, Kulas, Golubiewski 2012: 11]

Drugą, równie istotną, kategorią jest „człowiek pogranicza”, czyli „osoba tolerancyjna, często o splecionych korzeniach rodzinnych, którą cechowała empatia, krytyczny patriotyzm, odporność na narodowe fobie, biegłość w językach, ciekawość innego i, połączona z otwartością na świat, miłość do swojej małej ojczyzny” [Czyżewski 2008: 14].

Badania przeprowadzone przeze mnie w Lublinie i Białymstoku, jak również analizy Marii Lewickiej potwierdzają tezę, że lokalna pamięć włączająca różne grupy narodowe i religijne jako pełnoprawnych współtwórców miasta ma charakter raczej elitarny. Na postawy mieszkańców w kontekście ich lokalnej pamięci i tożsamości najsilniejszy wpływ mają czynniki ponadindywidualne, stanowią argument, by twierdzić, że działania edukacyjne mogą w rzeczywisty sposób wpłynąć na rozszerzenie tej postawy na ogół mieszkańców. Doświadczenia Fundacji Pogranicze i prowadzona przez nią działalność w Sejnach wskazują na warunki powodzenia takiej transmisji. Niestety, nie jest to recepta prosta do zrealizowania. Warunkiem przemian pamięci lokalnej jest pogłębiona praca edukacyjna, a także otwarcie się na pamięć trudną, związaną z zadawnionymi sporami, lękami, brakiem zaufania, czy nawet doświadczeniem traumy. Nie da się zmienić postrzegania przeszłości wyłącznie przez organizację festiwali wielokulturowości i promowanie miasta jako siedziby różnorodnych grup narodowych czy religijnych. Trzeba raczej pracy organicznej, u podstaw, bez oczekiwaniami na szybkie i spektakularne sukcesy. Jak piszą redaktorzy *Podręcznika dialogu* wydanego w Sejnach:

Założenie, że zrobiono już dostatecznie wiele na płaszczyźnie dialogu, a współczesna cywilizacja przygotowuje nas do życia w pokoju, jest całkiem mylne. Musimy czym prędzej zdać sobie z tego spra-

wę. Mówimy o «dialogu międzykulturowym», «spotykaniu Innego» i «więziach międzygranicznych», jakby były dostępne w sklepach w promocyjnych cenach. Lecz nikt nie daje długotrwałych gwarancji na cenne idee, a ten brak gwarancji nie trapi konsumentów szybkich przyjemności i egzotycznych wrażeń. Budowanie tkanki łącznej jest zaś pracą całego życia i wymaga poświęceń. Wówczas dopiero świadomość, że tworzy się coś niesłychanie delikatnego, wzmacnia jego wartość. [Czyżewski, Kulas, Golubiewski 2012: 12]

## Bibliografia

- Czyżewski K. (2005), *Powrót do Miejsca. Zamiast postowia*, [w:] K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę*, Białystok–Sejny.
- Czyżewski K. (2008), *Linia powrotu*, Sejny.
- Czyżewski K., Kulas J., Golubiewski M. (red.), (2012), *Podręcznik dialogu. Zaufanie i tożsamość*, Sejny.
- Galent M., Kubicki P. (2010), *An invisible revolution. How the urban way of life is transforming the identities of Poles*, [w:] M. Góra, Z. Mach (red.) *Collective Identity and Democracy. The Impact of EU Enlargement*, Oslo, pobrane z: [https://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-publications/reports/2010/Report\\_04\\_10.pdf](https://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-publications/reports/2010/Report_04_10.pdf) [19.09.2014].
- Giedroyc K. (2012), *Piwonia, niemowa, głosy*, Warszawa.
- Lewicka M. (2008), *Place attachment, place identity and place memory: Restoring the forgotten city past*, „Journal of Environmental Psychology” nr 28.
- Lewicka M. (2012), *Psychologia miejsca*, Warszawa.
- Poczykowski R. (2010), *Lokalny wymiar pamięci*, Białystok.
- Schwan G., Holzer J., Lavabre M.-C., Schwelling B. (red.), (2008), *Demokratyczna tożsamość polityczna. Niemcy, Polska, Francja*, Warszawa.
- Sieroń-Galusek D., Galusek Ł. (2012), *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*, Wrocław.
- Sztop-Rutkowska K. (2013), *Cyberpamięć, czyli o tym, o czym (nie)pamiętamy w sieci. Analiza pamięci lokalnej – Białystok i Lublin*, [w:] A. Radomski, R. Bomba (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, Lublin.
- Śpiewak P. (2002), *Pamięć i patriotyzm*, „Przegląd Polityczny”, nr 56.

## Orientacja migracyjna młodych mieszkańców regionu Polski Wschodniej

Artykuł przedstawia wyniki dwóch badań kwestionariuszowych przeprowadzonych wśród młodych mieszkańców województwa lubelskiego (maturzystów i studentów)<sup>1</sup>.

Pod nazwą „Polska Wschodnia” rozumie się pięć województw (podkarpackie, świętokrzyskie, lubelskie, podlaskie, warmińsko-mazurskie) w analizach różnicowania regionalnego zaliczanych do relatywnie zacofanych. Autorzy odpowiednich opracowań wskazują na niedorozwój infrastruktury, niższy stopień uprzemysłowienia i urbanizacji, silną pozycję tradycyjnego rolnictwa, deficyty kapitału ludzkiego [zob. na przykład Kolasa-Nowak 2011; Machaj 2008; Sadowski 1995, 2013].

Termin „orientacja”, różnie definiowany w naukach społecznych [zob. na przykład Gańczarczyk 1994; Hejnicka-Bezwińska 1997; Koralewicz, Ziółkowski 2003; Reykowski, Skarżyńska, Ziółkowski (red.) 1990], najczęściej występuje z dopełnieniami (moralna, społeczna, życiowa, normatywna, aksjologiczna, indywidualna, egalitarna i nieegalitarna, społeczno-polityczna, prorozwojowa, temporalna). Termin ten wykorzystywany był w badaniach prowadzonych wśród młodych mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego [Gołdyka 2008, Idzikowski 1998; Lisowski 2004; Zielińska 1999].

<sup>1</sup> Autor artykułu jest autorem trzech raportów sporządzonych na potrzeby przedsięwzięcia „Kapitał Intelektualny Lubelszczyzny 2010-2013”, współfinansowanego przez UE – środki Europejskiego Funduszu Społecznego (zob. W. Misztal, (red.), *Raport końcowy wykonany w ramach projektu systemowego „Kapitał intelektualny Lubelszczyzny 2010-2013”*, Samorząd Województwa Lubelskiego, Lublin 2013, s. 135). Koncepcję badań (autor artykułu był ich konsultantem metodologicznym) zawiera opracowanie *Kapitał intelektualny Lubelszczyzny. Raport metodologiczny*, Urząd Statystyczny w Lublinie, Lublin 2011. Prezentację ilościową wszystkich wyników zawiera praca P. Rydzewskiego, *Kapitał intelektualny Lubelszczyzny 2010-2013 w kontekście analiz statystycznych*, Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administracji w Lublinie, Lublin 2011.

W artykule przyjmuje się, że orientacja to „pewna zgeneralizowana tendencja do postrzegania, wartościowania, odczuwania i reagowania na rzeczywistość społeczną” [Koralewicz, Ziółkowski 2003: 16]. Jeśli przyjąć, że termin ‘spostrzeganie społeczne’ w socjologii i psychologii społecznej oznacza nie tylko zwykłą identyfikację (rejestrację) obiektu, lecz także złożoną jego interpretację (w tym wartościowanie i odczuwanie) wówczas można uznać, że w skład orientacji z dopełnieniem „migracyjna” wchodzi pewien, odpowiednio uogólniony sposób spostrzegania miejsca zamieszkania (regionu, miejscowości) oraz będąca jego skutkiem dyspozycja do określonego zachowania. Za pytaniami o mieszczące się w sposobie spostrzegania miejsca zamieszkania – na przykład – jego oceny, czy za pytaniami o przekonania co do perspektyw jego rozwoju stoi przypuszczenie, że im oceny miejsca zamieszkania będą niższe (gorsze), a przyszłość widziana bardziej pesymistycznie, tym wyraźniejsza będzie gotowość (skłonność) do jego opuszczenia.

Objętych pierwszym badaniem maturzystów<sup>2</sup> zapytano o to, czy zamierzają studiować w Lublinie, w innej miejscowości województwa lubelskiego, czy poza nim? Okazało się, że zdecydowana większość, bo prawie dwie trzecie uczestników badania (65,1%) zamierza studiować poza Lubelszczyzną, nieco mniej niż jedna trzecia (30,5%) zamierza studiować w Lublinie, natomiast w innej miejscowości województwa lubelskiego zamierza studiować mniej niż jedna dwudziesta (4,1%).

Częściej od maturzystek (60,7%) poza województwem lubelskim zamierzają studiować maturzyści (71,7%). I odwrotnie, maturzystki częściej (37,7%) od maturzystów (20,6%) zamierzają studiować w Lublinie. Maturzyści-mieszkańcy miast średnich częściej zamierzają studiować poza województwem lubelskim (79,0%) od maturzystów-mieszkańców miast małych (70,4%), maturzystów-

<sup>2</sup> Badanie to (564 osoby) zostało zrealizowane w 24 najlepszych liceach ogólnokształcących województwa lubelskiego. Zob. L. Gołdyka, *Oceny stanu i perspektyw rozwoju regionu wśród maturzystów wiodących szkół średnich Lubelszczyzny. Ekspertyza naukowa w ramach projektu systemowego „Kapitał intelektualny Lubelszczyzny 2010-2013”*, niepublikowana praca wykonana dla Samorządu Województwa Lubelskiego; [Gołdyka 2013: 655-666].

-mieszkańców wsi (61,5%) i znacząco częściej od maturzystów-mieszkańców miasta dużego (55,7%). Zwraca uwagę to, że maturzyści-mieszkańcy miast małych znacząco częściej (14,8%) od maturzystów-mieszkańców innych typów miast (średnich - 4,9%, dużego - 2,7%) i maturzystów-mieszkańców wsi (1,9%) deklarują zamiar studiowania w regionie, ale poza Lublinem; oraz to, że swą przyszłość edukacyjną z Lublinem wiążą przede wszystkim maturzyści-mieszkańcy miasta dużego (41,6%) i maturzyści-mieszkańcy wsi (36,6%).

Uczniowie liceów ogólnokształcących zlokalizowanych w miastach średnich znacząco częściej (78,0%) od uczniów liceów wielkomiejskich (55,8%) i małomiasteczkowych (50,7%) deklarują zamiar studiowania poza Lubelszczyzną (należy zauważyć, że licea ogólnokształcące w miastach średnich zasila młodzież mieszkająca w okolicznych, pozbawionych liceów miejscowościach). W innej miejscowości województwa lubelskiego zamierza studiować więcej niż jedna czwarta (26,5%) uczniów liceów małomiasteczkowych, deklaracje w tym względzie uczniów liceów zlokalizowanych w miastach średnich i w mieście dużym mają charakter śladowy (odpowiednio 0,8% i 0,9%). W Lublinie najczęściej zamierzają studiować maturzyści liceów zlokalizowanych w tym mieście (43,3%), deklaracji zamiaru podjęcia studiów w Lublinie jest znacząco mniej wśród maturzystów liceów usytuowanych w średnich i małych miastach (odpowiednio 21,2% i 22,5%).

Na zróżnicowanie deklaracji edukacyjnych maturzystów z uwagi na miejsce usytuowania liceum (w powiązaniu z miejscem zamieszkania uczniów), trzeba zwrócić uwagę. Rozkłady wskazują na to, że maturzyści liceów usytuowanych w średnich miastach (to mieszkańcy średnich miast oraz mieszkańcy okolicznych miejscowości) najczęściej deklarują zamiar opuszczenia (przynajmniej na czas studiów) Lubelszczyzny (78,8%), natomiast maturzyści liceów usytuowanych w małych miastach najczęściej (49,1%) deklarują zamiar podjęcia w tym regionie studiów. Maturzyści liceów lubelskich są co do tych deklaracji bliżsi (44,2%) maturzystom liceów zlokalizowanych w małych miastach (49,1%) niż maturzystom liceów usytuowanych w miastach średnich (30,0%).

Maturzyści-mieszkańcy wielkiego miasta nieco częściej zamierzają studiować w Lublinie (41,6%) niż maturzyści-mieszkańcy wsi (36,6%) i odwrotnie, drudzy nieco częściej (61,5%) od pierwszych (55,7%) poza województwem lubelskim. Maturzyści-mieszkańcy miast średnich i małych deklarując zamiar studiowania w Lublinie (odpowiednio 16,1% i 14,8%) i poza województwem lubelskim (odpowiednio 79,0% i 70,4%) są w tym względzie zbliżeni.

Uzyskany wynik może prowadzić do wniosku, że przynajmniej na czas studiów w regionie lubelskim mogą pozostać absolwenci liceów małomiasteczkowych i w nieco dalszym planie liceów lubelskich, oraz że potencjalni migranci rekrutować się będą raczej spośród absolwentów liceów zlokalizowanych w miastach średnich. Orientacja migracyjna jest uwarunkowana wieloma okolicznościami, wnioskowanie dotyczące jej wyrazistości powinno je uwzględniać. Bardzo dobre oceny szkolne mogą skłaniać do myślenia o studiowaniu poza Lubelszczyzną, mogą potęgować orientację migracyjną. Myślenie takie może prowadzić do decyzji podjęcia studiów poza regionem. Zła sytuacja materialna rodziny także może wzmacniać orientację migracyjną, studiowanie poza regionem może zostać uznane za szansę na osiągnięcie sukcesu materialnego. Ale zła sytuacja materialna rodziny może też, potęgując myślenie o studiowaniu poza Lubelszczyzną, osłabiać podjęcie stosownej decyzji, studia poza regionem (w Warszawie lub Krakowie) wymagają odpowiednich środków. Wniosek mówiący, że przynajmniej na czas studiów w województwie lubelskim mogą pozostać absolwenci liceów małomiasteczkowych i w nieco dalszym planie liceów lubelskich, oraz że potencjalni migranci rekrutować się będą raczej spośród absolwentów liceów zlokalizowanych w miastach średnich, na gruncie wiedzy socjologicznej wydaje się prawdopodobny. Absolwenci szkół małomiasteczkowych studia na Lubelszczyźnie mogą uznawać za realne, na miarę ich aspiracji, i za spełniające w dużej mierze edukacyjne oczekiwania. Maturzyści liceów usytuowanych w Lublinie, zwłaszcza maturzyści-mieszkańcy Lublina, są w nim dobrze społecznie umocowani, może to ich skłaniać do deklarowania zamiaru studiowania w nim. Z kolei wiedza o realiach powiatowych, może



skłaniać maturzystów liceów ulokowanych w średnich miastach do zamiaru ich, w pierw czasowego, bo na okres studiów, a następnie, po ich ukończeniu, definitywnego opuszczenia. Inne regiony maturzyści ci mogą idealizować. Gdy układem odniesienia porównawczego jest „życie codzienne” powiatowego miasta, inne regiony mogą jawić się jako bardziej od Lubelszczyzny atrakcyjne.

Dwie trzecie maturzystów myśli o studiach w Warszawie (66,6%), prawie jedna piąta w Krakowie (19,7%), mniej niż jedna dziesiąta we Wrocławiu (6,4%). Rezultat ten umacniać może wnioszek o relatywnie wyraźnej orientacji migracyjnej objętych badaniem. Na Warszawę najczęściej wskazują maturzyści-mieszkańcy dużego miasta (69,1%), najrzadziej maturzyści-mieszkańcy wsi (56,5%). Na Kraków odwrotnie, najczęściej wskazują maturzyści-mieszkańcy wsi (23,3%), najrzadziej maturzyści-mieszkańcy dużego miasta (9,9%). Na Warszawę najczęściej wskazują maturzyści liceów małomiasteczkowych (88,9%), najrzadziej maturzyści liceów usytuowanych w średnim mieście (51,3%). Na Kraków odwrotnie, najczęściej wskazują maturzyści liceów usytuowanych w średnim mieście (27,1%), najrzadziej wskazują maturzyści liceów małomiasteczkowych (5,6%).

Pytanie o główne powody rozważania studiów poza województwem lubelskim przynosi następujący rozkład odpowiedzi. Więcej niż jedna czwarta maturzystów (28,2%) wskazała na niski prestiż regionalnych uczelni. Około jedna czwarta maturzystów (26,0%) wskazała na to, że inne regiony są bardziej od lubelskiego atrakcyjne, prawie jedna czwarta (23,2%) na brak w regionie odpowiednio dobrych perspektyw kariery zawodowej, nieco więcej niż jedna dziesiąta (11,7%) wskazała na brak w ofercie edukacyjnej odpowiedniego kierunku.

Na niski prestiż uczelni Lubelszczyzny częściej wskazują maturzyści (33,1%) niż maturzystki (24,0%). Częściej maturzyści-mieszkańcy miasta dużego (35,4%) niż małego (13,2%), maturzyści-mieszkańcy średniego miasta i pochodzący ze wsi są w kwestii prestiżu regionalnych szkół wyższych zasadniczo zgodni (odpowiednio 27,0% i 29,2%). Częściej na ich niski prestiż wskazują maturzyści liceów wielkomiejskich (30,4%) i usytuowanych

w średnich miastach (28,6%) od maturzystów liceów małomiasteczkowych (18,9%).

Na większą atrakcyjność innych regionów podobnie wskazują maturzyści i maturzystki (odpowiednio 24,1% i 27,6%). Zdecydowanie częściej wskazują na nią maturzyści-mieszkańcy średnich miast (39,6%), niż maturzyści-mieszkańcy dużego miasta (11,4%). Od tych ostatnich znacząco odróżniają się maturzyści-mieszkańcy małych miast (31,6%) i pochodzący ze wsi (23,8). Na większą atrakcyjność innych regionów zdecydowanie częściej wskazują maturzyści liceów zlokalizowanych w średnich miastach (35,2%), niż liceów usytuowanych w miastach małych (18,9%) i dużych (13,6%). Rozkłady przekonań dotyczących atrakcyjności innych regionów z uwagi na usytuowanie szkoły średniej i miejsce zamieszkania można wykorzystać jako argumenty na rzecz wysuniętej wyżej hipotezy.

Na brak odpowiednio dobrych perspektyw kariery zawodowej częściej wskazują maturzystki (27,1%) niż maturzyści (18,7%). Częściej maturzyści-mieszkańcy małych miast (28,9%), maturzyści-mieszkańcy miasta dużego (26,6%) i pochodzący ze wsi (26,2%) niż maturzyści-mieszkańcy miast średnich (15,3%). Częściej także maturzyści liceów małomiasteczkowych (27,0%), liceów zlokalizowanych w dużym mieście (26,4%) niż maturzyści liceów usytuowanych w miastach średnich (20,4%). Ostatni rozkład także wzmacnia wysuniętą wyżej hipotezę.

Na brak w ofercie edukacyjnej szkół wyższych Lubelszczyzny odpowiedniego kierunku zasadniczo zgodnie wskazują maturzyści (13,3%) i maturzystki (10,4%); maturzyści-mieszkańcy małych miast (13,2%), maturzyści-mieszkańcy miasta dużego (12,7%), maturzyści-mieszkańcy miast średnich (12,6%) i maturzyści-mieszkańcy wsi (10,0%). Pewna różnica pojawia się w tym względzie pomiędzy maturzystami liceów zlokalizowanych w mieście średnim (9,2%) a maturzystami liceów usytuowanych w mieście dużym (14,4%) i w miastach małych (16,2%).

Warto zauważyć, że nieco mniej niż trzy czwarte maturzystów wskazujących na brak odpowiednio dobrych perspektyw kariery zawodowej jako na przyczynę planowania studiów poza regio-

nem lubelskim (71,1%), chcieliby studiować w Warszawie, a nieco mniej niż jedna piąta (16,9%) w Krakowie. Spośród wskazujących na niski prestiż szkół wyższych województwa lubelskiego, więcej niż dwie trzecie chcieliby studiować w Warszawie (69,7%) i prawie jedna piąta w Krakowie (19,2%). Spośród wskazujących na większą atrakcyjność innych regionów, więcej niż połowa chciałaby studiować w Warszawie (53,3%) i więcej niż jedna czwarta w Krakowie (26,1%). I spośród wskazujących na brak w ofercie szkół wyższych Lubelszczyzny odpowiednich kierunków, nieco więcej niż dwie piąte chcieliby studiować w Warszawie (41,5%) i około jedna dziesiąta w Krakowie (9,8%).

Przedstawione wyżej wyniki mogą być podstawą wniosku, że maturzyści wystawiają regionowi lubelskiemu ocenę raczej niższą. A jego perspektywy widzą raczej pesymistycznie. Szczególnie krytyczni wobec regionu i pesymistyczni co do jego przyszłości, są w pierwszym rzędzie maturzyści liceów zlokalizowanych w średnich miastach, w drugim planie maturzyści mieszkający w miastach średnich. Zdają się uważać, że udane życie, sukces życiowy zależą nie od pozostania w miejscu zamieszkania (w regionie), lecz od jego opuszczenia.

W konkluzji należy stwierdzić, że sposób spostrzegania regionu może skłaniać absolwentów najlepszych liceów Lubelszczyzny do migracji. Zwłaszcza maturzystów odpowiednio zdolnych, mających relatywnie wysokie osiągnięcia szkolne, o rozbudzonych aspiracjach edukacyjnych i zawodowych, o wysokich oczekiwaniach i wyśrubowanych planach, dysponujących odpowiednim kapitałem społecznym (określonym przez poziom wykształcenia, stanowisko i przynależność społeczną rodziców) i przeciętnymi nawet możliwościami materialnymi (mierzonymi dochodami rodziców), sposoby spostrzegania regionu mogą z niego wypychać. Nawet podjęcie studiów w stolicy regionu, będącej miastem uniwersyteckim, maturzyści ci mogą nie uważać za rozwiązanie poprawiające ich rokowania życiowe.

Drugie badanie objęło studentów ostatnich lat studiów stacjonarnych<sup>3</sup>. Prezentację jego wyników zacząć można od rozkładu odpowiedzi na pytanie dotyczące wiązania przyszłości z województwem lubelskim.

Pierwszą kategorię tworzą odpowiedzi około jednej piątej (20,5%) objętych sondażem studentów, świadczące o tym, że są zorientowani pozytywnie w zakresie wiązania własnej przyszłości z województwem lubelskim. Drugą kategorię tworzą odpowiedzi nieco więcej niż jednej dziesiątej (11,5%) studentów, świadczące o tym, że są zorientowani przeciwstawnie (negatywnie) w zakresie wiązania własnej przyszłości z województwem lubelskim. Trzecia kategoria to odpowiedzi niewiele więcej niż jednej czwartej (27,0%) objętych sondażem studentów, świadczące o tym, że są relatywnie labilni w sprawie wiązania przyszłości z regionem, jednak w ogólnym rozliczeniu ukierunkowani w tej kwestii pozytywnie. Czwarta kategoria to odpowiedzi nieco mniej niż jednej czwartej (23,0%) uczestników sondażu, świadczące o tym, że są także relatywnie labilni w sprawie wiązania przyszłości z regionem lubelskim, ale jednak w ogólnym rozliczeniu ukierunkowani negatywnie co do wiązania z nim własnej przyszłości. Piątą kategorię tworzą odpowiedzi prawie jednej piątej (18,0%) studentów niepotrafiących odpowiedzieć w sposób mniej czy bardziej zdecydowany pozytywnie lub negatywnie na pytanie dotyczące wiązania przyszłości własnej z regionem lubelskim.

Zbiór drugi i trzeci uczestników sondażu, z uwagi na kategorie odpowiedzi dotyczące wiązania własnej przyszłości z regionem („raczej tak” lub „raczej nie”), nazwać można „przeptywowymi”. Należący do zbioru drugiego (względnie labilni, ale jednak ukierunkowani pozytywnie) mogą przekonania zmieniać, mogą w poglądzie dotyczącym wiązania własnej przyszłości z regionem się umacniać, mogą przesuwac się do zbioru pierwszego (stabilni+), ale mogą też z poglądem tym rozstawać się, przesuując do zbioru trzeciego. Analogicznie, należący do zbioru trzeciego

<sup>3</sup> Dobór próby (200 osób) miał charakter celowy. Zob. L. Gołdyka, *Wybory życiowe studentów uczelni wyższych w regionie lubelskim. Ekspertyza naukowa w ramach projektu systemowego „Kapitał Intelktualny Lubelszczyzny 2010-2013”*, niepublikowana praca wykonana dla Samorządu Województwa Lubelskiego; [Gołdyka 2014].

(względnie labilni, ale jednak ukierunkowani negatywnie) mogą w poglądzie dotyczącym wiązania własnej przyszłości z regionem się umacniać, mogą przesuwając się do zbioru czwartego (stabilni-), ale mogą też z przekonaniem tym rozstawać się, przesuując się do zbioru drugiego. Zwrócić należy uwagę na to, że kategoria druga wraz z trzecią („raczej tak” + „raczej nie”) odpowiada, to połowa uczestników badania. Jeśli do nich dodamy osoby niemające zdania, to zbiór osób w kwestii wiązania własnej przyszłości z regionem niezdecydowanych, wyraźnie (bo do 68,0%) rośnie. Stanowi więcej niż dwie trzecie objętych badaniem.

Zwracając uwagę na skrajne kategorie odpowiedzi (tak - nie) i zbiory z uwagi na nie przeciwstawne (stabilni+ i stabilni-), można dochodzić do wniosku, że wiążących własną przyszłość z regionem jest jednak znacząco więcej (20,5%:11,5%). Jeśli dokona się agregacji zbioru pierwszego oraz drugiego i utworzy zbiór składający się z osób mniej lub bardziej zdecydowanych (tak i raczej tak), ale jednak wiążących przyszłość z województwem lubelskim (stabilni+ i labilni+) oraz dokona się agregacji zbioru trzeciego i czwartego, tworząc zbiór składający się z osób mniej lub bardziej wyraźnie (nie i raczej nie), ale jednak niewiązących przyszłości z województwem lubelskim (stabilni- i labilni-), wówczas proporcje ulegają ciekawej zmianie (47,5%:34,5%).

Przedstawione wyżej wyniki skłaniają do wniosku, że wśród objętych badaniem studentów, osób wiążących swoją przyszłość z regionem lubelskim jest relatywnie niewiele. W wariacie pesymistycznym stanowią jedną piątą (20,5%), w wariacie umiarkowanie pesymistycznym – stanowią prawie połowę (47,5%). Więcej niż jedna trzecia (34,5%) to potencjalni migranci. Jeśli uwzględnimy prawie jedną piątą (18,0%) osób niepotrafiących odpowiedzieć w sposób mniej czy bardziej zdecydowany pozytywnie lub negatywnie, na pytanie dotyczące wiązania własnej przyszłości z regionem lubelskim, dochodzić można do wniosku, że zbiór migracyjnie zorientowanych studentów przekracza połowę uczestników sondażu.

Interesująco przedstawiają się odpowiedzi studentów na pytanie o zamiar opuszczenia po studiach województwa lubelskiego

w poszukiwaniu pracy. Około jedna szóstka uczestników badania (16,0%) wydaje się być zdecydowana na opuszczenie regionu za pracą. Prawie jedna czwarta (24,0%) opuszczenie w tym celu regionu rozważa. Mniej niż jedną trzecią (29,0%) także można uznać za rozważającą opuszczenie regionu, skoro w sposób zdecydowany się z nim nie wiąże. Zdecydowanych na region jest około jedna siódma (12,5%), a niepotrafiących odpowiedzieć na pytanie o zamiar opuszczenia Lubelszczyzny w poszukiwaniu pracy jest prawie jedna piąta (18,5%). Agregacja myślących o opuszczeniu regionu w poszukiwaniu pracy w sposób mniej i bardziej zdecydowany, oraz myślących mniej i bardziej stanowczo o pozostaniu w regionie pokazuje, że myślących o województwie lubelskim w kategoriach stabilizacji (pozostania) i w kategoriach przeciwnych (migracji) jest zasadniczo rzecz ujmując tyle samo (40,0%:41,5%). Deklarujący zamiar wyjazdu za pracą, zamiar migracji zarobkowej orientują się przede wszystkim na Warszawę, znacząco rzadziej na Wrocław i Kraków.

Duże lub raczej duże szanse znalezienia po ukończeniu studiów jakiejkolwiek pracy w regionie dostrzega około jedna trzecia uczestników badania (33,5%), około dwie piąte (41,5%) szacuje je jako 50/50, około jedna piąta (21,0%) uważa, że szanse na jakąkolwiek pracę są raczej małe, małe lub żadne. Radykalnie zmniejsza się udział uważających, że po ukończeniu studiów szanse na pozyskanie w regionie pracy zgodnej z wykształceniem i kwalifikacjami są duże lub bardzo duże (7,0%), wydatnie zmniejsza udział (do 28,0%) szacujących je jako 50/50, radykalnie rośnie odsetek przekonanych co do tego, że szanse na pozyskanie takiej pracy są raczej małe, małe lub żadne (61,5%).

Raczej duże szanse znalezienia dobrze opłacanej (satisfakcjonującej finansowo) pracy w regionie po ukończeniu studiów widzi śladowa część uczestników badania (0,5%), mniej niż jedna piąta (18,5%) szacuje je jako 50/50, prawie trzy czwarte (74,0%) uważa, że szanse na satysfakcjonującą finansowo pracę są raczej małe, małe lub żadne. Objęci sondażem kończący studia są więc zasadniczo zgodni co do tego, że szanse na satysfakcjonującą finansowo pracę są raczej małe, małe lub żadne.

Przedstawione wyżej rozkłady pokazują, że udział w próbie studentów wiążących swoją przyszłość z regionem jest relatywnie skromny. W wariancie pesymistycznym stanowią jej jedną piątą (20,5%), w wariancie umiarkowanie pesymistycznym stanowią prawie połowę (47,5%). Jeśli wariant pesymistyczny przenosić na całą kategorię (studentów szkół wyższych Lubelszczyzny), to prognozy dotyczące powiększania (potęgowania) kapitału intelektualnego regionu nie będą optymistyczne.

Z wyników badania wyprowadzić można wnioski dotyczące uwarunkowań orientacji migracyjnej objętych nimi studentów uczelni regionu lubelskiego. Kluczowym jest (będzie) sposób spostrzegania szans na uzyskanie po ukończeniu studiów pracy. Im większe w ocenie szanse na uzyskanie nawet jakiegokolwiek pracy, tym częściej studenci skłonni będą wybierać region. Im gorsze są (będą) w odczuciu studentów rokowania dotyczące możliwości uzyskania pracy, tym wyraźniejsza wśród nich będzie orientacja migracyjna. Rozważać będą migrację do dużych miast spoza regionu. Szczególnie Warszawa może odgrywać taką rolę wobec regionu z Lublinem włącznie, jaką Lublin jako wielkie miasto i centrum regionalne mógłby odgrywać wobec powiatowej Lubelszczyzny. Tworzenie miejsc pracy, najlepiej pracy zgodnej z wykształceniem i kwalifikacjami oraz satysfakcjonującej finansowo może zatrzymać w regionie w trakcie badania studentów, a w przyszłości absolwentów.

Zdaniem Andrzeja Sadowskiego [2013] regiony polskiego wschodniego pogranicza naznaczone są stygmatem peryferyjności i zaco-fania. Autor uważa, że ukształtowało się przekonanie co do istnienia takiego fenomenu jak Polska Wschodnia. Zgodnie z nim odróżnia się ona od Polski Zachodniej, odznacza się nie tylko obiektywnie niższym poziomem rozwoju, ale także brakiem pomysłów na przyszłość, nieznanymi mechanizmami regionalnego rozwoju, brakiem mobilizacji społecznej do uruchomienia wewnętrznych czynników lokalnego rozwoju, niskim poziomem zaufania. Zdaniem Uczzonego, autorzy wielu publikacji poświęconych regionom Polski Wschodniej, powołują się, co prawda, na zobiektywizowane dane, uzasadniające przyjęty w sprawie roz-

woju regionów Polski Wschodniej punkt widzenia, zauważają jednak w proponowanych przez nich uogólnieniach uproszczenia o pograniczu wschodnim jako Polsce fundamentalistycznej, tradycyjnej, konserwatywnej, wiejskiej, zacofanej, niezdolnej do autonomicznego rozwoju, skazanej na naśladowanie wzorów rozwojowych Polski Zachodniej. Sadowski zwraca uwagę, że przekonanie o niedorozwoju regionów pogranicza wschodniego to efekt stosowania kryteriów wcześniejszej fazy modernizacji. Negatywnie oceniany, jego zdaniem, wiejski charakter Polski Wschodniej, jest efektem założenia, że wiejskość jest lepsza od wiejskości, że wadą tych obszarów jest utrzymanie się, a nawet rozwój kultury, którą można określić jako wiejską, a więc tradycyjną, „gorszą”. Co jednak ważne – kontynuuje – wielu mieszkańców regionów pogranicza wschodniego uwierzyło w fatalizm rozwojowy (w niemożliwe do nadrobienia zaległości rozwojowe) im przypisywany.

Przedstawione wyżej wyniki badań przeprowadzonych wśród maturzystów najlepszych liceów i studentów szkół wyższych Lubelszczyzny stanowisko Sadowskiego uzasadniają i wzmacniają. Wyniki te prowadzą także do innej hipotezy, mówiącej, że siła przekonania co do niemożliwych do nadrobienia zaległości rozwojowych Polski Wschodniej jest odwrotnie proporcjonalna do wieku. Przekonanie, że życiowy sukces zależy nie od pozostania w regionie Polski Wschodniej lecz od jego opuszczenia, widoczne wśród młodych mieszkańców, uznać można za istotne zagrożenie rozwoju regionu. Zagrożeniem jest to, że migracja maturzystów i studentów – a szerzej młodych odpowiednio dobrze wykształconych mieszkańców regionów Polski Wschodniej – do innych części kraju oraz za granicę zmniejszy ich kapitał intelektualny. Pomniejszony kapitał intelektualny regionów Polski Wschodniej wzmocni orientację migracyjną. Wzmacniając ją będzie w dalszym planie warunkował ich demograficzną sytuację [zob. Domała 2008].



## Bibliografia

- Domagała B. (2008), *Społeczne skutki wyludniania regionu (województwo warminsko-mazurskie)*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. 1, Wałbrzych, s. 217-230.
- Gańczarczyk A. (1994), *Orientacje życiowe młodzieży w warunkach transformacji ustroju*, Katowice.
- Gołdyka L. (2013), *Region Polski Wschodniej w świadomości maturzystów*, [w:] J. Juchnowski, R. Wiszniewski (red.), *Współczesna teoria i praktyka badań społecznych i humanistycznych*, t. 1, Toruń, s. 655-666.
- Gołdyka L. (2014), *Region pogranicza wschodniego w świadomości studentów*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. 3, Wrocław, s. 179-192.
- Gołdyka L. (2008), *Orientacje społeczne młodzieży pogranicza polsko-niemieckiego*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego „*Studia Sociologica*”, nr 17, Szczecin, s. 111-125.
- Hejnicka-Bezwińska T. (1997), *Orientacje życiowe młodzieży*, wydanie drugie poprawione, Bydgoszcz.
- Idzikowski B. (1998), *Orientacje życiowe młodzieży szkolnej miasta przygranicznego*, Zielona Góra.
- Kapitał intelektualny Lubelszczyzny 2010-2011. Raport metodologiczny* (2011), Lublin.
- Kolasa-Nowak A. (2011), *Polska Wschodnia w socjologicznych analizach zróżnicowania regionalnego*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio I*, t. XXXVI/2, s. 71-84.
- Koralewicz J., Ziółkowski M. (2003), *Mentalność Polaków. Sposoby myślenia o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1998-2000*, wydanie nowe zmienione, Warszawa.
- Lisowski K. (2004), *Orientacje aksjologiczne młodzieży miasta przygranicznego*, Zielona Góra.
- Machaj I. (2008), *Pogranicze wschodnie a zachodnie – mechanizmy zmiany społecznej*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. 1, Wałbrzych, s. 153-162.
- Misztal W. (red.), (2013), *Raport końcowy wykonany w ramach projektu systemowego „Kapitał intelektualny Lubelszczyzny 2010-2013”*, Lublin.
- Reykowski J., Skarżyńska K., Ziółkowski M. (red.), (1990), *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Poznań.
- Rydzewski P. (2011), *Kapitał intelektualny Lubelszczyzny w kontekście analiz statystycznych*, Lublin.
- Sadowski A. (1995), *Specyfika wschodniego pogranicza*, [w:] A. Sadowski (red.), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok, s. 9-12.
- Sadowski A. (2013), *Wschodnie województwa Rzeczypospolitej – uwarunkowania konstruowania kapitału pogranicza*, „*Konteksty Społeczne*” nr 2, s. 8-17.
- Zielińska M. (1999), *Orientacje – cele i plany życiowe*, [w:] M. Zielińska (red.), *Studenci zielonogórscy u progu XXI wieku*, Zielona Góra, s. 19-72.



## **Ziemie Odzyskane i ziemie rozsprzedane. Konflikt o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim<sup>1</sup>**

„Polski rząd – polski parlament mają być gospodarzami polskiej ziemi, a nie właścicielami kiosku, w którym ją bezmyślnie sprzedają”

[<http://www.protestrolnikow.pl/>]

W artykule podjęto sprawę o podstawowym znaczeniu dla położenia rolników, kondycji polskiego rolnictwa i gospodarki Rzeczypospolitej Polskiej. W spojrzeniu na sprzedaż ziemi z jej państwowych zasobów można korzystać z dwóch perspektyw – sentymentalnej i racjonalnej. Sentymentalna nawiązuje do dziejów narodu i państwa, którym w wyniku rozstrzygnięć podjętych przez mocarstwa zmieniono terytorium i przebieg granic. Osadnictwo migrantów z ziem wschodnich II RP – nazwanych oficjalnie repatriantami, migrantów z centralnej Polski oraz polskich reemigrantów z Zachodu wymagało uruchomienia podstaw ideowych funkcjonalnych dla stanowienia nowej wspólnoty. Powrót na ziemię przodków, poszukiwanie wyraźnych, jedynie resztkowych, a nawet tylko wyobrażonych odniesień do nowego terytorium wzmacniała retrospektywa, że ziemie nowe – to Ziemie Odzyskane, co sprzyjało poczuciu „bycia u siebie”. Działania na rzecz powtórnego zasiedlenia, zagospodarowania i integracji Ziem Odzyskanych z nową Polską, czyli z Macierzą były przedmiotem zabiegów szerokiego kręgu elit oraz władz państwowych i kościelnych w całym okresie Polski Ludowej, szczególnie zaś w latach bezpośrednio powojennych. Trwanie na tym obszarze i integracja

---

<sup>1</sup> Dziękuję panu doktorowi Robertowi Bartłomiejskiemu z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego za pomoc w uzyskaniu materiałów o przebiegu rolniczych protestów.

Ziem Odzyskanych, jak to nazywano – z resztą kraju, były polską racją stanu.

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to uruchomiona została transformacja ustrojowa i powrócił wolny rynek, a zjednoczone Niemcy potwierdziły istniejącą granicę, stracił na znaczeniu mit polityczny Ziem Odzyskanych, organizujący dotychczas życie społeczne na tym obszarze. W związku z przemianami własnościowymi, przede wszystkim w rolnictwie, obszar Ziem Odzyskanych stał się szczególnym miejscem akcji. Tu bowiem istniało najwięcej Państwowych Gospodarstw Rolnych, ich areał przeszedł na własność państwa, które stało się odpowiedzialne za dalszą dystrybucję i wykorzystanie tego majątku. W krótkim okresie obszar ideologicznie sakralizowanych Ziem Zachodnich stał się towarem, po który może sięgać każdy (choć – jak wynika z rozważań – w mniejszym stopniu rodzimi pretendenci) i często sięga wbrew ustawie, z obejściem przepisów dotyczących nabywania nieruchomości przez cudzoziemców.

Pamiętając o związkach badanego obszaru z Ziemiemi Odzyskanymi – co następuje we wprowadzeniu do problemu, w analizach skoncentrowano uwagę na kontrowersjach wokół sprzedaży ziemi z tego obszaru. Nie pomijając perspektywy sentymentalnej, obecnej również w ideowym programie organizatorów protestu, uwagę skupiono wokół perspektywy racjonalnej. Przemiany własnościowe wynikające ze sprzedaży ziemi mają podstawowe znaczenie dla gospodarki i ludności ziem zachodnich i północnych Polski. Skupienie wokół własności ziemi rodzimych gospodarzy stawiających na rodzinne gospodarstwa rolne o farmerskim charakterze skutkuje powstaniem polskiej klasy średniej w rolnictwie. Przepływ ziemi do zagranicznych właścicieli oznacza natomiast przemiany w strukturze społeczeństwa Ziem Zachodnich i Północnych Polski: większość z nich – dziś samodzielnych rolników lub kandydatów do klasy średniej – degraduje do klasy robotników rolnych. W artykule podjęto próbę wyjaśnienia istoty rolniczych protestów i konsekwencji sprzedaży ziemi. Dla realizacji tego celu konieczna okazała się prezentacja podmiotów i przedmiotu sporu, mechanizmów przejmowania ziemi, obiegu danych

urzędowych o sprzedaży ziemi i luk prawnych w obrocie ziemią. Dopiero poznanie organizacyjnych i prawnych kontekstów konfliktu o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim, czemu poświęcono wiele miejsca w tekście, umożliwiło odkrycie istoty konfliktu społecznego oraz jego dalekosiężnych skutków dla struktury społecznej, co zostało wyeksponowane w końcowej części artykułu.

W biegu historii Ziemie Zachodnie i Północne już na poziomie nazewnictwa uruchamiały szereg terminów, a z czasem i polemik. Przypomnieć należy, że powstałe w czasie II wojny światowej środowiska badaczy, zajmujących się terytorium i granicami przyszłej Polski, korzystały z nazwy Ziemie Zachodnie, co miało miejsce zarówno w przypadku tajnego Uniwersytetu Ziemi Zachodnich [Kowalenko 1961], jak i powstałego wówczas Instytutu Zachodniego [Choniawko, Mazur 2006: 39]. Pod pojęciem Ziemi Zachodnich postrzegano tereny należące do Polski w poprzednich stuleciach, a tak rozumiane Ziemie Zachodnie obejmowały Śląsk, Pomorze, Prusy Królewskie oraz południową część Prus Wschodnich. Pobieźna już refleksja nad geograficznym obszarem Ziemi Zachodnich wskazuje, że stanowią je zarówno tereny położone na zachód od granic II Rzeczypospolitej Polskiej – Śląsk, Pomorze Zachodnie, jak też na północ – Pomorze Środkowe, Pomorze Gdańskie, Powiśle, Warmia, Mazury. Udział terenów położonych faktycznie na północy, a kojarzonych z Ziemiami Zachodnimi mógł być jeszcze większy, gdyż zabiegający o wpływy komuniści zgłosili hasło „powrotu nad Odrę, Nysę i Pregolę”, co oznaczało wcielenie Królewca i całych Prus Wschodnich w granice powojennej Polski. Jednak w wyniku ustaleń podjętych w Teheranie i Jałcie zdecydowano, że Prusy Wschodnie zostaną podzielone między Polskę i ZSRR, nie precyzując przebiegu przyszłej granicy.

Pod koniec II wojny światowej w polskiej myśli politycznej zaczęło funkcjonować pojęcie Ziemie Odzyskane. Określenie to wykraczało poza położenie geograficzne sygnowane kierunkami świata, sięgało natomiast do historiografii interpretowanej z narodowej perspektywy. Te same obszary stały się bowiem ziemią odzyskaną dla Polaków, gdy dla Niemców – ziemią utra-

conymi. W takiej perspektywie miano Ziemie Odzyskane dawało polskim osadnikom poczucie bycia u siebie – co i współcześnie przyznał niemiecki badacz Gregor Thum [2003: 302], a co na zewnątrz legitymizowało przynależność tych ziem do Polski. Termin Ziemie Odzyskane obejmował swym zakresem obszary znajdujące się w granicach państwa polskiego lub będące jego lennem, utracone jeszcze w średniowieczu – jak Pomorze Zachodnie lub dopiero w wyniku rozbiorów – jak Gdańsk.

Terminy Ziemie Zachodnie i Północne oraz Ziemie Odzyskane współwystępowały w socjologicznych rozważaniach, w całym okresie Polski Ludowej i były traktowane synonimicznie. Ważnym przykładem – takiego stanu rzeczy i pewnego rodzaju zwieńczeniem są treści referatów wygłoszonych na VII Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym we Wrocławiu, który był ostatnim kongresem socjologów w warunkach Polski Ludowej. Sesja inaugurująca ten zjazd nosiła tytuł „Ziemie Odzyskane – procesy integracji społecznej” [Wnuk-Lipiński (red.) 1987: 3].

Kwestia Ziem Odzyskanych, powraca do debaty za sprawą kolejnych jubileuszy. *Ziemie Odzyskane 1945-2000. Ziemie Zachodnie i Północne. 60 lat w granicach państwa polskiego* to zapis ze strony tytułowej tomu, *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945-2005* to natomiast zapis wzięty z wewnętrznej strony tytułowej [Sakson (red.) 2006]. Przyjrzenie się zapisom tytułu i rozwiązaniom wizjograficznym wskazuje, że tom pod redakcją Andrzeja Saksona wyraża jasne stanowisko w sprawie obecności Ziem Odzyskanych w naukowym dyskursie. Z perspektywy rozważań poświęconych intytulacji i pojmowaniu Ziem Odzyskanych najważniejszy w tomie jest tekst Janusza Jasińskiego [2006] *Kwestia pojęcia Ziemie Odzyskane*, a naturalnym jego rozwinięciem, ukazującym praktyczne konsekwencje preferowanych intytulacji i stosowanego nazewnictwa są rozważania Zbigniewa Mazura [2006] *O legitymizowaniu przynależności Ziem Zachodnich i Północnych do Polski*.

Jasiński posiadał bogatą wiedzę w sprawie obszarów nazwanych w Polsce po II wojnie światowej Ziemiami Odzyskanymi, poznał stanowiska i racje przeciwników oraz zwolenników intytulacji Ziemie Odzyskane, sięgnął po myśli autorów z kilku dziesięć-

cioleci, do tekstów Niemców i Polaków. Tak scharakteryzowane źródłowe podstawy pozwalają traktować jego opinie i konstatacje jako pewną syntezę w sprawie statusu nazwy Ziemie Odzyskane. Badacz trafnie odróżnia publicystykę od nauki, mity od faktów, naśladownictwo od twórczych rozstrzygnięć, konformizm od racji stanu, sięga do przeszłości i do zapisów o przeszłości, przedstawia praktyczne konsekwencje preferowanych stanowisk. Przyjmuje zastrzeżenia w sprawie pojęcia „Ziemie Odzyskane”, wykazuje jednak, że każde inne stanowi przyczynek do zmiany w zasobach rywalizujących nacjonalizmów. Wzięcie Ziem Odzyskanych w cudzysłów lub ich poprzedzenie skrótowcem tzw. nie tylko dezawuuje nazwę, ale też kwestionuje bieg dziejów.

Jeśli odcinamy się od polskiej przeszłości ziem uzyskanych w wyniku postanowień układu poczdamskiego, powstaje pytanie, czy automatycznie w naszej świadomości, zwłaszcza wśród szerszych kręgów społeczeństwa, nie rodzi się myśl, że zabraliśmy ziemie cudze, niemieckie? Tertium non datur. W ten sposób niejako, być może bezwiednie, stajemy po stronie polityków i historyków niemieckich, sięgających do tradycji przynajmniej weimarskiej, a mówiących o „*deutsche Ostgebiete* lub krócej *Ostdeutschland*”. [Jasiński 2006: 23]

Jasiński ma argumenty na obronę nazwy Ziemie Odzyskane, pisanej coraz częściej jako tzw. Ziemie Odzyskane lub w cudzysłowie, zwykle przez potęgi medialne i obrotowe elity, ale też przez naukowców, którym bliższa stała się poprawność polityczna niż poznanie. Autor jest świadomy wyzwania ze strony wiedzy historycznej wobec adekwatności nazwy Ziemie Odzyskane, ale dowodzi, że to nazwa urzędowa, tak samo jak Prusy Południowe, Galicja czy Generalne Gubernatorstwo. A nazwy te są powszechnie pisane, w tym przez niemieckich i polskich badaczy, bez tzw. i bez cudzysłowia. A jeśli nie Ziemie Odzyskane, to co? Polskie Niemcy Wschodnie, gdyż taką nazwę Ziem Odzyskanych dostrzegł badacz w tekście Hartmuta Boockmanna.

Do spojrzenia na Ziemie Odzyskane inaczej, jako na ziemie rozsprzedane, skłania proces sprzedaży ziemi z tego obszaru cudzoziemcom. Pierwsze sygnały o sprzedaży ziemi cudzoziemcom, czyli wtedy głównie Niemcom, pojawiły się już w latach

dziewięćdziesiątych XX wieku. W świetle oficjalnych informacji Niemcy nabywali rocznie co najwyżej kilkadziesiąt hektarów ziemi. Tymczasem według szacunków Janusza Dobrosza ówczesnego posła PSL, pod koniec lat dziewięćdziesiątych Niemcy mieli być już w posiadaniu kilkudziesięciu tysięcy hektarów<sup>2</sup>. Do poważnej refleksji nad tymi szacunkami skłaniają fakty. W 1996 roku wszczęto postępowanie sądowe przeciwko Heinzowi-Joachimowi Paechowi, który posiadał w zachodniopomorskim 5 000 ha ziemi, a kolejne 20 000 za jego pośrednictwem miało zostać sprzedane lub wydzierżawione innym Niemcom [Lipiński 2000; Piskorski 2001]. Ponadto istnieje wiele udokumentowanych sygnałów, że nielegalne nabywanie ziemi przez Niemców mogło też następować na terenie innych województw Ziemi Odzyskanych, zwłaszcza w województwach lubuskim i dolnośląskim. Dla przykładu w gminie Pieńsk, leżącej tuż przy granicy z RFN, w ciągu roku cena ziemi wzrosła dziesięciokrotnie i to nawet na terenach zalewowych.

Proces rzeczywistego nabywania/przejmowania ziemi przez cudzoziemców jest trudny, jeśli w ogóle możliwy, do statystycznej prezentacji. Działają tu nieformalne porozumienia i mechanizmy. Polak wnosi ziemię, tymczasem cudzoziemiec dostarcza kapitału, a po rejestracji spółki następuje taka redystrybucja udziałów, że nieformalnie właścicielem przynajmniej części gruntów staje się cudzoziemiec. Albo jeszcze inaczej: polski partner zrzeka się swoich praw w spółce na rzecz cudzoziemca, który płaci Polakowi stosowną prowizję za odegranie roli udziałowca. Wielu polskich polityków, szczególnie z partii prawicowych piętnuje podobne praktyki i domaga się skutecznych działań, które uniemożliwią niezgodne z polskim prawem wchodzenie w posiadanie ziemi przez cudzoziemców. Jednak pośrednie sposoby przejmowania gruntów i niespójność zapisów prawnych regulujących obrót ziemią sprawiają, że sygnalizowane tu działania nie zawsze umożliwiają wszczęcie postępowania sądowego i nie poddają się jednoznacznym szacunkom liczbowym koniecznym dla prowadzenia rzetelnych analiz. Można przypuszczać, że sprzedaż ziemi cudzo-

<sup>2</sup> PSL sprzeciwia się sprzedaży ziemi zagranicznym podmiotom, „Słowo Polskie” 2000, nr 271.



ziemcom na zachodnim pograniczu stanowi sposób na radzenie sobie z biedą. Ale to zarazem oznaka desperacji tamtejszej ludności i sygnał, że naruszeniu uległy elementy narodowego sacrum, kojarzone z przyrzeczeniami *Roty*, postawą Ślimaka, determinacją Wojciecha Drzymały czy ideą i symbolicznym pojmowaniem osadnictwa wojskowego w pasie powiatów przylegających bezpośrednio do granicy z Niemcami.

Nowym wyzwaniem wymagającym poznawczej refleksji jest sprzedaż ziemi z Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa (ZWRSP) prowadzonej przez państwo za pośrednictwem Agencji Nieruchomości Rolnych (ANR), gdy część tej ziemi trafia do cudzoziemców przy niezaspokojonym popycie, a nawet „głodzie” ziemi wśród rodzimych rolników. Protestując przeciw, jak twierdzą – wyprzedaży, rolnicy sami sięgają do narodowej ideologii. Zasygnalizuję tu jedynie, że w przemówieniu wygłoszonym na wiecu w dniu 14 stycznia 2014 roku w Szczecinie, Edward Kosmał<sup>3</sup> – przewodniczący Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego (KPRWZ) sięgał do przesłania *Placówki*, a materiały KPRWZ z 2 lipca 2013 nawiązują do „piastowskich gospodarstw” i patriotycznych przemysłów Józefa Tischnera z 1981 – „nikt lepiej nie nakreślił drogi rolników w walce o Polskę i polską ziemię, jak ks. Józef Tischner”<sup>4</sup>.

Postulaty Międzyzwiązkowego Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego (MKPRWZ) (grudzień 2012)<sup>5</sup>:

**Domagamy się:**

1. Wprowadzenia moratorium na sprzedaż ziemi z Zasobu WRSP w woj. zachodniopomorskim do czasu wejścia w życie rozwiązań prawnych gwarantujących skuteczną realizację podstawowego zadania ANR tj. tworzenia i poprawy struktury obszarowej gospodarstw rodzinnych.

<sup>3</sup> Protest w Szczecinie. Przyjazd rolników. Przemówienie Edwarda Kosmala YouTube 14.01.2014.

<sup>4</sup> 1981-2013. Polska ziemia, rolnik i gospodarowanie, <http://protestrolnikow/?p=2353> (8.12.2014).

<sup>5</sup> Postulaty Międzyzwiązkowego Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego (grudzień 2012 r.), <http://protestrolnikow.pl/postulaty-2/> [3.12.2014].

2. Uznania dzierżawy za pełnoprawną formę rozdysponowania gruntów z Zasobu WRSP oraz zagwarantowanie możliwości kontynuacji dzierżawy przez następców prawnych.
3. Objęcie tarczą antykorupcyjną procesu gospodarowania gruntami z Zasobu WRSP oraz aktywnego udziału instytucji i organów państwowych w zwalczaniu patologii związanych z procesem rozdysponowania gruntów.
4. Przygotowania rozwiązań prawnych wzorowanych na innych krajach UE ograniczających pełną swobodę obrotu ziemią rolniczą i wspierających rodzinny charakter gospodarstw rolnych.
5. Zdecydowanie sprzeciwiamy się wprowadzeniu podatku dochodowego w rolnictwie. Naszym zdaniem będzie on dodatkowym obciążeniem finansowym w momencie kryzysu na wsi i pogłębi niekonkurencyjność polskiego rolnictwa w Unii Europejskiej.
6. Domagamy się kompleksowych działań Rządu RP w kwestii wyrównania warunków konkurencji polskich rolników wobec rolników starej „Piętnastki” poprzez wyrównanie poziomu dopłat bezpośrednich oraz zapewnienie odpowiednich środków finansowych w nowej perspektywie finansowej.
7. Sprzeciwiamy się wprowadzeniu tzw. programu zazielenienia (7 % wyłączeń z uprawy) szczególnie w kontekście zalegalizowania upraw GMO w naszym kraju.
8. Żądamy wyraźnego i zdecydowanego sprzeciwu polskiej delegacji w kwestii cięć środków finansowych na Wspólną Politykę Rolną w ramach negocjacji najnowszej propozycji Budżetu Unii Europejskiej na lata 2014 - 2020.
9. Domagamy się zaskarżenia do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości decyzji Komisji Europejskiej o potrąceniu rolnikom części krajowych płatności UPO, w ramach systemu modulacji dla gospodarstw o płatnościach całkowitych ponad 5000 €. Redukcja szczególnie negatywnie wpłynie na sytuację ekonomiczną gospodarstw i obszarów wiejskich woj. zachodniopomorskiego.
10. Żądamy wstrzymania procesu prywatyzacji spółek sektora rolno-spożywczego, które są obecnie prywatyzowane bez czynnego udziału rolników.
11. Wnosimy o utrzymanie obecnego systemu ubezpieczeń społecznych w ramach KRUS i zmiany niesprawiedliwych zapisów ustawy o składkach na ubezpieczenie zdrowotne rolników.
12. Domagamy się zwiększenia limitów zużycia paliwa rolniczego do 120 l/hektar i zwrotu pełnej akcyzy.
13. Domagamy się wprowadzenia przepisów umożliwiających rolnikom przetwarzanie własnych surowców gospodarczych i ich sprzedaży. Przepisy sanitarne dotyczące takiej działalności powinny być dostosowane do skali oraz sezonowości produkcji. Obecny stan prawny skutecznie uniemożliwia rolnikom prowa-

dzenie działalności przetwórczej, która mogłaby polepszyć kondycję finansową gospodarstw i umożliwić konsumentom dostęp do lokalnych produktów.

14. Wyrażamy stanowczy sprzeciw wobec próby zalegalizowania upraw GMO w naszym kraju poprzez nową ustawę o nasieniu uchylającą zakaz obrotu nasionami GMO. Gwarancję na zakaz upraw roślin genetycznie zmodyfikowanych GMO może jedynie dać zapis ustawowy pozostający pod kontrolą Parlamentu, a nie rozporządzenie o nieznanej treści, które ma być wprowadzone w przyszłości.

Zapoznanie się z treścią postulatów protestujących rolników z grudnia 2012 roku pozwala zrozumieć przyczyny rozłamu, który doprowadził do rozwiązania Międzyzwiązkowego Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego i powołania Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego. Z treści postulatów wynika, że choć punkt pierwszy podejmował kluczową dla protestu sprawę moratorium na sprzedaż ziemi z Zasobów Własności Rolnej Skarbu Państwa w województwie zachodniopomorskim, to pozostałe 13 punktów dotyczyło zarazem spraw ważnych dla rolników w całej Polsce. Tym samym MKPRWZ występował przeciw polityce rolnej realizowanej przez rząd Platformy Obywatelskiej i Polskiego Stronnictwa Ludowego, co wprost głosił NSZZ RI „Solidarność”, czego natomiast z racji ideowych i personalnych powiązań nie akceptował Wojewódzki Związek Rolników, Kółek i Organizacji Rolniczych (WZRKiOR) ani Zachodniopomorska Izba Rolnicza (ZIR). Ponadregionalny charakter zgłoszonych postulatów i determinacja części protestujących w działaniach na rzecz ich realizacji wyzwoliły w MKPRWZ podział na stronę społeczną i stronę samorządowo-rządową, co wyraźnie odzwierciedla następowanie protestu. W całym jego przebiegu NSZZ RI „Solidarność” – stanowiąc jednego z dwóch aktorów w MKPRWZ oraz bazę dla KPRWZ – zmierza do pełnej realizacji wszystkich postulatów i przyjęcia ustawowych zapisów. Wojewódzki Związek Rolników, Kółek i Organizacji Rolniczych nie akceptuje natomiast części postulatów i przystaje na tymczasowe rozwiązania oparte na rozporządzeniach.

Przyjrzenie się działaniom podejmowanym przez obie organizacje rolnicze skłania do wniosku, że KPRWZ pozostaje w proteście i zabiega o pełną realizację wszystkich postulatów, gdy WZRKiOR przyjmuje samorządowo-rządową interpretację konfliktu, a przystając na rozwiązania zgłoszone przez te podmioty gasi protest, co ostatecznie wyzwała dosyć osobliwą sytuację. Zarówno KPRWZ, jak i też WZRKiOR są bowiem formalnie nosicielami rolniczego protestu. Jednak w świetle faktycznie podejmowanych działań na rzecz realizacji rolniczych postulatów różnią się one w zasadniczy sposób. Komitet Protestacyjny Rolników Województwa Zachodniopomorskiego nie dostrzega postępu w realizacji postulatów, co szczegółowo wyraził w specjalnie opracowanym RAPORCIE<sup>6</sup> i kontynuuje protesty. Usatysfakcjonowany zaistniałym stanem rzeczy jest WZRKiOR, a formułowane przez jego przedstawicieli opinie wspierają stanowisko strony samorządowo-rządowej w sporze z KPRWZ. Powoduje to, że WZRKiOR formalnie reprezentuje interesy rolników, w rzeczywistości natomiast wpisuje się w narrację i sposób interpretowania konfliktu z perspektywy instytucji państwowych i władz samorządowo-rządowych.

Poniżej przedstawiam w skrócie oceny z wspomnianego RAPORTU KPRWZ, z 27 stycznia 2014 roku, w sprawie realizacji postulatów zgłoszonych w grudniu 2012:

- ad. 1. Nie wprowadzono moratorium na sprzedaż ziemi ani nie wypracowano deklarowanych rozwiązań prawnych regulujących sprzedaż ziemi.
- ad. 2. Dzierżawa nie stała się pełnoprawną formą rozdysponowania gruntów z ZWRSP.
- ad. 3. Nie stworzono „tarczy antykorupcyjnej” dla kontroli gospodarowania gruntami z ZWRSP, działań na rzecz zabezpieczenia przed korupcją nie podjęły służby odpowiedzialne za bezpieczeństwo państwa.
- ad. 4. Nie przygotowano rozwiązań prawnych ograniczających pełną swobodę obrotu ziemią, choć takie rozwiązania istnieją w innych krajach UE.

---

<sup>6</sup> RAPORT Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego z realizacji postulatów zgłoszonych w Szczecinie w dniu 5 grudnia 2012 r. na początku 77- dniowego rolniczego protestu (5.12.2012 r. - 19.02.2013 r.), <http://protestrolnikow.pl/?p=2719> (3.12.2014).

- ad. 5. Rolnicy podnoszą brak transparentności w przygotowaniach do wprowadzania podatku dochodowego w rolnictwie i uważają, że już obecnie płacą podatek dochodowy, a jest nim ryczałtowy podatek rolny.
- ad. 6. Rząd RP nie zadbał o konkurencyjność polskich rolników w Unii Europejskiej, gdyż przystał na dopłaty mniejsze od tych, jakie uzyskałi rolnicy z innych krajów.
- ad. 7. Działania władz przeciw programowi zazieleniania (wyłączenia spod uprawy kolejnych arealów ziemi rolnej) ani działania władz na rzecz całkowitego odrzucenia upraw GMO nie spełniają oczekiwań rolników.
- ad. 8. Delegatom RP nie powiodło się zabezpieczenie interesów polskich rolników w ramach programu Wspólnej Polityki Rolnej Unii Europejskiej na lata 2014 – 2020.
- ad. 9. Polski rząd nie zaskarżył do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości decyzji Komisji Europejskiej o potrąceniu rolnikom części krajowych płatności UPO, co negatywnie wpływa na sytuację gospodarstw i obszarów wiejskich w województwie zachodniopomorskim.
- ad. 10. Proces prywatyzacji spółek sektora rolno-spożywczego bez udziału rolników nie został powstrzymany.
- ad. 11. Obawy rolników, że przyjazny dla nich system ubezpieczeń społecznych w ramach KRUS zostanie zmieniony nie potwierdziły się; nie zmieniono natomiast zasad naliczania składki zdrowotnej, które według protestujących są niesprawiedliwe, bo nie uwzględniają interesów zachodniopomorskich rolników.
- ad. 12. Postulaty zwiększenia limitu paliwa rolniczego na hektar ziemi i zwrotu pełnej akcyzy nie zostały zrealizowane.
- ad. 13. Nie zostały wprowadzone regulacje prawne umożliwiające rolnikom przetwarzanie produktów z własnych gospodarstw i ich sprzedaż.
- ad. 14. Przyjęte zapisy ustawy o nasiennictwie nie dają pełnej gwarancji zakazu upraw roślin genetycznie modyfikowanych (GMO).

Przypomnę w tym miejscu najważniejsze fakty o podmiotach protestu. W lutym 2012 roku dwie organizacje związkowe, czyli NSZZ RI „Solidarność” i Wojewódzki Związek Rolników, Kółek i Organizacji Rolniczych w Szczecinie powołały do istnienia Międzyzwiązkowy Komitet Protestacyjny Rolników Województwa Zachodniopomorskiego. Komitet ten uzyskał poparcie Zachodniopomorskiej Izby Rolniczej. W marcu 2013 roku WZRKiOR wystąpił z MKPRWZ i od tego czasu znalazł się w opozycji wobec NSZZ RI „Solidarność”, który podnosząc swój oddolny/społeczny charakter przyjął nazwę Komitet Protestacyjny Rolników

Województwa Zachodniopomorskiego. Wspomniana natomiast wcześniej ZIR stała się sojusznikiem WZRKiOR w działaniach podejmowanych przez ten związek i w kreowaniu obrazu następujących wydarzeń.

Pojawia się pytanie, co spowodowało, że byli sojusznicy tworzący kiedyś MKPRWZ stali się rywalami zabiegającymi o wpływ w środowisku rolników i o uznanie dla preferowanych przez siebie wizji konfliktu o ziemię w województwie zachodniopomorskim? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie sięgnąłem krytycznie do OPRACOWANIA<sup>7</sup> przygotowanego przez KPRWZ. Dla dalszych rozważań przyjmuję dwie hipotezy.

- NSZZ RI „Solidarność” zmierzał do formuły ruchu społecznego, który z natury rzeczy posiada oddolny charakter i szerokie zaplecze społeczne, gdy WZRKiOR orientował się na sieć lokalnych i ogólnokrajowych instytucji rolniczych, powiązanych z aktualnym wówczas układem społeczno-politycznym.
- Konflikt o ziemię sygnowany przez konkurujące organizacje związkowe, to jest przez NSZZ RI „Solidarność” i WZRKiOR stał się zarazem konfliktem politycznym, którego odniesienie stanowiły Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” Pomorza Zachodniego (NSZZ „Solidarność” PZ), Komisja Krajowa Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” (KK NSZZ „Solidarność”), a w dalszej kolejności Prawo i Sprawiedliwość (PiS) oraz koalicja Platforma Obywatelska – Polskie Stronnictwo Ludowe (PO-PSL) ze wskazaniem na większe znaczenie PSL w tym sporze.

W rozwinięciu pierwszej hipotezy należy wskazać na kwestie różniące obie organizacje związkowe.

1. Decyzje w sprawie przebiegu i form protestu lub w sprawie jego zawieszenia, wznowienia i zakończenia:
  - KPRWZ podejmuje decyzje na otwartych zebraniach, w obecności rolników czynnie uczestniczących w proteście;

<sup>7</sup> OPRACOWANIE (raport) Komitetu Protestacyjnego Rolników Województwa Zachodniopomorskiego będące omówieniem postaw i stanowisk organizacji uczestniczących w proteście (dokument w posiadaniu autora artykułu).

- WZRKiOR preferuje podejmowanie decyzji w gronie przedstawicieli stron tworzących MKPRWZ.
2. Zewnętrzne inspiracje dla aktywności protestacyjnej lub jej zaniechania:
    - KPRWZ orientuje się na współpracę z NSZZ „Solidarność” PZ;
    - WZRKiOR orientuje się na współpracę z instytucjami samorządowymi i rządowymi.
  3. Przekaz medialny o protestach:
    - komunikaty KPRWZ są wypracowywane w ramach wewnętrznych ustaleń i odzwierciedlają wolę większości;
    - komunikaty WZRKiOR przygotowują liderzy organizacji.
  4. Charakter podejmowanych działań:
    - działania KPRKiOR wynikają z potrzeby chwili, są oddolne, żywiołowe, w obronie najbardziej zagrożonych interesów dopuszczają stosowanie przemocy;
    - działania WZRKiOR są zsynchronizowane z racjami instytucji oraz ze stanowiskiem władz na poziomie regionalnym i krajowym.

W rozwinięciu drugiej hipotezy należy wskazać na kolejne kwestie różniące obie organizacje związkowe.

1. Partnerzy współpracy:
  - partnerem dla NSZZ RI „Solidarność”, a w konsekwencji dla KPRWZ jest NSZZ „Solidarność” PZ;
  - partnerem dla WZRKiOR stały się instytucje krytyczne wobec działań NSZZ RI „Solidarność” i KPRWZ.
2. Postrzeżenie i ocena rzeczywistości:
  - podobne postrzeżenie i ocena rzeczywistości łączą NSZZ RI „Solidarność” oraz KPRWZ z NSZZ „Solidarność” PZ;
  - podobne postrzeżenie i ocena rzeczywistości łączą WZRKiOR z organizacjami i instytucjami okółorolniczymi działającymi na Pomorzu Zachodnim, w których władze sprawują osoby związane z partiami rządzącej koalicji.
3. Programy i strategie:
  - NSZZ RI „Solidarność”, KPRWZ, NSZZ „Solidarność” PZ łączą programy i strategie na rzecz ograniczenia bezro-

bocia i negatywnych konsekwencji transformacji w skali makro;

- WZRKiOR z władzami samorządowymi i rządowymi łączy program i strategię na rzecz rozwiązania rolniczych protestów w zachodniopomorskim.

#### 4. Podejmowane działania:

- NSZZ RI „Solidarność”, KPRWZ, NSZZ „Solidarność” PZ prowadzą wspólne akcje dla obrony interesów rolniczych i pracowniczych;
- WZRKiOR, instytucje rolnicze oraz władze samorządowe i rządowe prowadzą komplementarne narracje i działania oparte na założeniu, że najważniejsze interesy protestujących rolników zostały spełnione, a wychodzenie z pozostałymi na zewnątrz nie służy ich rozwiązaniu ani „czystości protestu”.

Protesty prowadzone przez rolników, kontrowersje wokół zasad sprzedaży ziemi i podnoszenie społeczno-ekonomicznych konsekwencji kwestionowanej sprzedaży wyzwoliły aktywność najwyższego organu kontroli państwowej. Kontrola NIK została podjęta na zlecenie Sejmowej Komisji do Spraw Kontroli Państwowej z 12 lutego 2013 roku, która wskazała, że sprzedaż nieruchomości z Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa „... nie poprawia struktury gospodarstw rodzinnych, a grunty mogą trafiać do «podstawionych» osób, działających na zlecenie obcego kapitału, z którymi rolnicy nie są w stanie konkurować”<sup>8</sup>. Zlecenie Sejmowej Komisji do Spraw Kontroli Państwowej skierowane do NIK poprzedziła akcja protestacyjna MKPRWZ z grudnia 2012 roku. Przeprowadzona w dniach 13 maja – 30 sierpnia 2013 roku kontrola obejmowała okres od stycznia 2011 do kwietnia 2013 w działalności trzech Oddziałów Terenowych Agencji Nieruchomości Rolnych, w tym w Szczecinie oraz ocenę sprzedaży nieruchomości z Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa, również ocenę realizacji ustawowych zadań Agencji Nieruchomości Rolnych, w tym

<sup>8</sup> Sprzedaż nieruchomości rolnych Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa przez Oddziały Terenowe Agencji Nieruchomości Rolnych w Szczecinie, Warszawie i Wrocławiu. Informacja o wynikach kontroli, Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 5.



w Szczecinie, a także ocenę sprzedaży nieruchomości z ZWRSP, oraz ocenę realizacji ustawowych zadań ANR „... mających na celu poprawę struktury obszarowej gospodarstw rolnych i przeciwdziałanie nadmiernej koncentracji nieruchomości”<sup>9</sup>.

Badając sprzedaż nieruchomości rolnych z ZWRSP prowadzoną przez Oddziały Terenowe Agencji Nieruchomości Rolnych, NIK stwierdziła trzy rodzaje nieprawidłowości:

- a. niezapewnienie rzetelnej realizacji zadań Agencji w zakresie poprawy struktury obszarowej gospodarstw rolnych oraz przeciwdziałania nadmiernej konkurencji nieruchomości rolnych, podczas dokonywania wyboru nieruchomości Zasobu do sprzedaży;
- b. niedokumentowanie działań dotyczących wyboru nieruchomości rolnych Zasobu do sprzedaży;
- c. niemonitorowanie przez Oddziały wtórnego rynku obrotu granatami rolnymi oraz niedokonywanie analiz wpływu niekorzystania z prawa pierwokupu i nabycia nieruchomości rolnych na realizację zadań Agencji<sup>10</sup>.

ad. a) Oddziały Terenowe ANR nie dysponowały informacjami o strukturze obszarowej gospodarstw rolnych w poszczególnych gminach, a wykorzystywana w działaniach Agencji średnia wielkość gospodarstw rolnych wyzwała wątpliwości, gdyż dane w tym zakresie znacznie różniły się między sobą. Dane ogłoszone przez Prezesa Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa, obowiązujące w działaniach Oddziału Terytorialnego Agencji Nieruchomości Rolnych (OT ANR) w Szczecinie, były zdecydowanie wyższe niż dane z Powszechnego Spisu Rolnego z 2010 roku i wyższe niż dane ZIR. Ponadto przyjęcie średniej powierzchni gospodarstw w województwie nie uwzględnia powiatowych i gminnych różnicowań. Nie analizowano wpływu sprzedaży nieruchomości na strukturę obszarową gospodarstw ani nie przeciwdziałano nadmiernej koncentracji nieruchomości, co ilustruje przebieg przetargu nieograniczonego na sprzedaż nieruchomości o powierzchni 484 ha. Mimo zapotrzebowania zgłoszonego przez kilku rolników i mimo wniosku ZIR nieruchomość tę sprzedano jednemu nabywcy<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 5.

<sup>10</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 7-8.

<sup>11</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 14.

ad. b) Kontrola NIK wykazała, że sprzedaż badanych nieruchomości nie została poprzedzona sporządzeniem udokumentowanych analiz, uzasadniających wybór do transakcji. Agencja Nieruchomości Rolnych powinna bowiem prowadzić szczegółową analizę stanu prawnego nieruchomości wytypowanych do sprzedaży oraz ich przeznaczenia w ramach planów zagospodarowania przestrzennego. Naczelna Izba Kontroli stwierdza wręcz, że niedokumentowanie typowania nieruchomości do sprzedaży „utrudnia kontrolę gospodarowania majątkiem Skarbu Państwa powierzonym Agencji” i „stanowi rodzaj mechanizmu korupcjogennego sprzyjającego dowolności postępowania”. Dla ilustracji sygnalizowanych tu zagrożeń w materiałach NIK została przedstawiona sytuacja będąca udziałem OT ANR w Szczecinie: w maju 2010 roku podjęto decyzję sprzedaży nieruchomości o powierzchni 258 ha dzierżawcy, który w ogóle nie złożył wniosku o jej zakup, a dzierżawa wygasła dopiero w czerwcu 2012 roku<sup>12</sup>.

ad. c) NIK uważa, że dla skutecznej realizacji zadań wynikających z ustawy o kształtowaniu ustroju rolnego, celowa i niezbędna jest analiza zjawisk zachodzących na wtórnym rynku obrotu nieruchomościami. Na podstawie takiej analizy można zapobiegać nadmiernej koncentracji nieruchomości rolnych, która miała miejsce w OT ANR w Szczecinie, gdzie w latach 2011-2012 2,3% nabywców zakupiło 33,7% powierzchni nieruchomości oferowanych do sprzedaży w województwie zachodniopomorskim<sup>13</sup>. W materiałach NIK odnajdujemy przykład rolnika, który w latach 2011-2012 nabył w przetargach ograniczonych 315 ha, po czym wniósł je aportem do założonych przez siebie spółek prawa handlowego<sup>14</sup>. Naczelna Izba Kontroli stwierdziła, że OT ANR tylko w pojedynczych przypadkach korzystały z przysługującego im prawa pierwokupu, kierując się w swej aktywności wytyczną prezesa ANR o prymacie czynników ekonomicznych.

Informacja o wynikach kontroli „Sprzedaż nieruchomości rolnych Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa przez Oddziały Te-

<sup>12</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ.

<sup>13</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 8.

<sup>14</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 17.

renowe Agencji Nieruchomości Rolnych w Szczecinie, Warszawie i Wrocławiu” sporządzona przez NIK potwierdza występowanie zjawisk w zakresie obrotu ziemią, piętnowanych przez MKPRWZ, a później przez KPRWZ. Podnosi, że dane MSW dotyczące powierzchni nieruchomości rolnych będących własnością spółek z o.o., w których udziały nabyli cudzoziemcy pochodzący z Europejskiego Obszaru Gospodarczego (EOG) są wyraźnie zaniżone. W świetle danych MSW przytoczonych w Informacji wielkość ta w skali kraju za lata 2011 i 2012 wynosi 5 356,8 ha, gdy ustalenia kontroli NIK za ten okres pokazują, że wielkość ta jedynie w dwóch województwach, dolnośląskim i zachodniopomorskim wynosi 6 156,8 ha, a w zachodniopomorskim 4 576,9 ha<sup>15</sup>. Informacja NIK krytycznie odnosi się do sprawozdania Ministra Spraw Wewnętrznych w zakresie realizacji obowiązków z ustawy o nabywaniu nieruchomości przez cudzoziemców i dezawuuje jego zapewnienia, że pomimo doniesień medialnych oraz skarg i protestów rolników w sprawie wykupywania ziemi przez cudzoziemców „... ustawa o nabywaniu nieruchomości przez cudzoziemców skutecznie chroni interes gospodarczy i społeczny Rzeczypospolitej Polskiej”<sup>16</sup>.

Kontrola NIK, której wyniki zostały wykorzystane w tej części analiz, nie stwierdziła żadnego przypadku nabywania nieruchomości tzw. metodą na słupa, co miałyby polegać na zakupie ziemi przez cudzoziemca bezpośrednio od rolnika, który nabył ją w przetargu ograniczonym, z domniemaniem – za środki i korzyści majątkowe od wybranego cudzoziemca, działając w porozumieniu z nim. Główny mechanizm przejmowania przez cudzoziemców praw do gruntów rolnych w Polsce polegał natomiast na nabywaniu przez nich udziałów w spółkach z polskim kapitałem, które były właścicielami ziemi. Ze szczegółowych zestawień NIK wynika, że w badanym okresie, tj. od 1 stycznia 2011 roku do 30 kwietnia 2013 cudzoziemcy nabyli bezpośrednio w Szczecińskim OT ANR 23 ha, z kolei spółki z mniejszościowym udziałem kapitału zagranicznego nabyły 2 995 ha, wreszcie – po nieskorzy-

<sup>15</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 24.

<sup>16</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ.

staniu przez Oddział z prawa pierwokupu, cudzoziemcy nabyli udziały spółek będących właścicielami 4577 ha ziemi<sup>17</sup>.

Ustalenia NIK ujawniają stronę prawną i okoliczności, w jakich cudzoziemcy przejmują kontrolę nad nieruchomościami, kiedy dochodzi do zmiany statusu spółek z o.o. i stają się one spółkami kontrolowanymi. Nabywanie przez cudzoziemców udziałów w spółkach z o.o., w wyniku czego zyskiwały one status spółek kontrolowanych, nie było zgłaszane do Krajowego Rejestru Sądowego, takiego bowiem obowiązku nie uwzględniały istniejące regulacje prawne. Jak pokazują doświadczenia z OT ANR w Szczecinie, przekazywanie informacji o nabywaniu udziałów przez cudzoziemców w spółkach z o.o. jest jednak konieczne dla przestrzegania ustawy o nabywaniu nieruchomości rolnych przez cudzoziemców. Jak stwierdziła NIK<sup>18</sup> brak obowiązku przekazywania informacji o transakcjach powoduje, że tych informacji nie posiadały też sądy rejestrowe, a w konsekwencji nie były one przekazywane do MSW w celu ewidencjonowania zakupów z udziałem cudzoziemców. Dlatego też pełniejsze informacje o przejmowaniu kontroli nad nieruchomościami przez cudzoziemców posiadali protestujący rolnicy z zachodniopomorskiego niż zajmujące się tym z racji ustawowych rozwiązań MSW. Według szacunków NIK dane MSW są 3-4 krotnie niższe od stanu rzeczywistego<sup>19</sup>.

Na podstawie analiz przeprowadzonych na wtórnym rynku obrotu nieruchomościami NIK zrekonstruowała pewien mechanizm przejmowania kontroli nad nieruchomościami przez cudzoziemców:

... po rezygnacji Agencji z uprawnień do pierwokupu lub nabycia nieruchomości, nabywcami nieruchomości, zgodnie z warunkowymi umowami kupna-sprzedaży, stawały się m. in. spółki z o.o. z kapita-

<sup>17</sup> NIK o sprzedaży państwowych nieruchomości rolnych. <http://www.nik.gov.pl/aktualności/rolnictwo/nik-o-sprzedaży-państwowych-nieruchomości-rolnych.html>, [3.12.2014].

<sup>18</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 23.

<sup>19</sup> NIK o sprzedaży państwowych nieruchomości rolnych. <http://www.nik.gov.pl/aktualności/rolnictwo/nik-o-sprzedaży-państwowych-nieruchomości-rolnych.html>, [3.12.2014].

łem polskim. Następnie udziały w tych spółkach, w drodze umowy zbycia udziałów na podstawie art. 180 Kodeksu spółek handlowych, sprzedawane były cudzoziemcom pochodzących z EOG<sup>20</sup>.

Materiały NIK ujawniają też okoliczności nabywania nieruchomości przez kapitał zagraniczny w OT ANR w Szczecinie. Pierwszy z przykładów ilustruje opisany powyżej mechanizm, gdy ANR rezygnuje z prawa pierwokupu, drugi natomiast stanowi ilustrację dla korzystania z „pośredniej metody na słupe”. Cudzoziemiec nie odkupuje ziemi nabytej wcześniej przez polskiego rolnika – co jest kojarzone z „klasyczną metodą na słupe”, a jedynie korzysta z jego aktywności w procesie licytacji.

Spółka, którą wpisano do KRS w marcu 2012 r. z kapitałem 5000 zł, na podstawie 6 umów warunkowych z sierpnia 2012 r. zadeklarowała łączny zakup 1,589 ha gruntów za cenę 43,5 mln. zł. Oddział w Szczecinie we wrześniu 2012 r. powiadomił strony o rezygnacji z prawa pierwokupu. W grudniu 2012 r. cudzoziemiec (z kapitałem holenderskim) nabył wszystkie udziały w spółce<sup>21</sup>.

W 2011 r. Oddział ten ogłosił przetarg ograniczony na sprzedaż 2 działek o pow. 20 ha każda. Jeden uczestnik w dwóch przetargach wylicytował najwyższe ceny, tj. po 1.550 tys. za każdą (przy cenach wywoławczych 363 tys. zł i 374 tys. zł), a następnie odmówił zawarcia umowy. Oddział, zgodnie z przepisami, sprzedał nieruchomości dopiero w 3. przetargu nieograniczonym za cenę 879 tys. zł i 927 tys. zł. Nabywcą została spółka prawa handlowego z udziałem kapitału zagranicznego, **której właściciel był jednocześnie pracodawcą rolnika, który odmówił podpisania umowy w przetargu ograniczonym** [podkreślenie moje – Z. K.]<sup>22</sup>.

Konflikt społeczny jest postrzegany jako siła niszcząca lub jako naturalny mechanizm rozwoju społecznego, co zresztą preferują wybrane koncepcje procesów społecznych. Dla prowadzonych tu rozważań najbliższa wydaje się koncepcja Lewisa A. Cosera w sprawie występowania, przebiegu i konsekwencji wewnątrz-

<sup>20</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 22-23.

<sup>21</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 22.

<sup>22</sup> Najwyższa Izba Kontroli, LSZ-4101-05-00/2013, Nr ewid. 186/2013/P/13/195/LSZ, s. 19.

nych konfliktów społecznych. Przyjąć należy założenie, że konflikty wewnętrzne nie burzą ładu charakterystycznego dla istniejącego układu społecznego, a jedynie korygują go dla osiągnięcia stanu równowagi społecznej. Autor stwierdził wprost –

wewnętrzne konflikty społeczne, dotyczące celów, wartości lub interesów, a niesprzeczne z podstawowymi założeniami, na których opierają się stosunki społeczne, są zazwyczaj funkcjonalne, w sensie pozytywnym wobec struktury społecznej. [Cosser 1975: 199]

Konflikt z udziałem protestujących rolników z województwa zachodniopomorskiego dotyczy własności, która wraz z gospodarką rynkową stanowi podstawy systemu społeczno-ekonomicznego kapitalizmu. W polskich i szerzej – w środkowoeuropejskich realiach do kapitalizmu zbliża proces transformacji. W jego ramach następuje alokacja posocjalistycznej własności ziemskiej, do której aspirują głównie dwie grupy pretendentów. Do pierwszej należy zaliczyć jej byłych socjalistycznych użytkowników i „stopniowalnych” właścicieli reprezentujących odłamy dawnej klasy chłopskiej: chłopcy pracownicy Państwowych Gospodarstw Rolnych, chłopcy – spółdzielcy, chłopcy prywatnowłasnościowi – czyli właściciele niewielkich gospodarstw rolnych. Do drugiej należą natomiast kapitałści wiejscy, wśród których można wyróżnić zrodzonych *deux ex machina* rodzimych obszarników oraz przedstawicieli kapitału zagranicznego. Kapitalizm zakłada królestwo wolnego rynku i to właśnie niewidzialna ręka wolnego rynku powinna rozstrzygać o realizacji prawa do własności. Ale w procesie transformacji, bo zmiana właściciela ziemi należącej przejściowo do państwa (do jego agendy ANR) – jest elementem tej transformacji, zaistniała posystemowa nierówność pretendentów do własności. Wspomniane wcześniej odłamy chłopów nie są w stanie z sukcesem rywalizować z kapitalistami wiejskimi o zasoby, to znaczy o ziemię z ZWRSP. Pretendenci, nazywani z perspektywy historycznej chłopami (sami intytułują już siebie rolnikami), zabiegają o wyrównanie szans w rywalizacji ze swoimi i obcymi kapitalistami wiejskimi. Sami chcą stać się kapitalistami przy wsparciu państwa, które na socjalistycznym etapie rozwoju

utrudniało lub wręcz uniemożliwiało realizację kapitalistycznych karier, jakie były udziałem kapitalistów wiejskich na Zachodzie. Państwo wcześniej odrzucało kapitalistyczne mechanizmy rekrutacji struktury społecznej, obecnie czyni je systemową podstawą ładu. W konsekwencji rywalizacja na rynku nieruchomości rolnych niewiele ma wspólnego z konkurencją równych partnerów, bo licytacje wygrywają kapitaliści wiejscy, praktycznie nieobecni wśród chłopów. Można oczywiście wskazywać, że kapitalizm zna wiele mechanizmów i środków, przeto rolnicy mogą licytować za uzyskane kredyty. Takie rozwiązanie kłóci się jednak z tradycyjną chłopską racjonalnością. Kiedyś Władysław Grabski, pionier badań nad gospodarstwem wiejskim i twórca systemu socjologii wsi, dopuszczał nabywanie gruntów za pożyczone pieniądze, sądząc zarazem, że chłopci dokonujący inwestycji za pożyczone pieniądze „odbiegali od chłopskiego sposobu patrzenia na rzeczy” i „stracili swój dawny chłopski rozum” [Grabski 2004: 354-355]. Dziś rolnicy są skłonni do inwestowania na kredyt w środki do produkcji rolnej i zabudowania gospodarcze, ale nie w nabywanie nieruchomości, gdzie zwrot inwestycji wymaga czasu.

Podniesione tu problemy zaistniały na początku transformacji i mają już swoją historię. Stanisław W. Kłopot, prowadząc badania w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku na terenie obecnego województwa dolnośląskiego dostrzegł, że „pozbawieni dotychczasowego wsparcia państwa rolnicy indywidualni okazali się nieprzygotowani do gospodarowania w nowych realiach ekonomicznych” [Kłopot 1996: 149]. Co zaś dla zrozumienia kwestii najważniejsze, polityka państwa zmienia się jedynie w wyniku presji rolniczego lobby lub w wyniku rolniczych protestów – jak ten w województwie zachodniopomorskim. Taka polityka łagodzi bieżące wyzwania, nie rozwiązuje podstawowych problemów wsi i rozmija się „... z obiektywnymi, długofalowymi interesami klasy chłopskiej” [ibidem], co już wtedy stwierdził badacz. Ta polityka nie uległa zmianie, państwo nie wspiera przemian uwzględniających interesy rodzimych gospodarzy i w dłuższej perspektywie – gospodarstwa krajowego. Państwo poszukuje na wsi pieniędzy

dla sfinansowania kosztów transformacji w innych obszarach gospodarki.

Protestujący rolnicy nie są przeciw podstawowym założeniom, na których opiera się wolny rynek, zabiegają jednak o uruchomienie mechanizmów, które uczynią ich rzeczywistymi rywalami w konkurencji. Nie chcą sprzedaży ziemi na wolnorynkowych zasadach, chcą ją dzierżawić, żeby dzięki jej użytkowaniu wzbogacić się na tyle, aby podołać kapitalistycznej konkurencji. Protestujący rolnicy nie kwestionują podstawowych założeń nowego systemu społeczno-ekonomicznego, oni chcą w nim uczestniczyć, ale jako partnerzy. Protest jest brakiem zgody na przejście do przegranych w transformacji, przez protest rolnicy zabiegają o uzyskanie instytucjonalnych ram na wyrównanie szans, na uczynienie ich partnerami w kapitalistycznej grze. Polski socjalizm pozbawił rolników szansy na zajęcie pozycji, które dziś preferuje polski kapitalizm. Ten wewnętrzny konflikt zmierza do korekty zasad. Jak zauważa L. A. Coser - „konflikty takie stwarzają możliwość skorygowania stosunków władzy i systemu norm w grupach zgodnie z odczuwanymi potrzebami podgrup lub poszczególnych członków [Coser 1975].

Podmiotem konfliktu są, bez cienia wątpliwości, zachodniopomorscy rolnicy zrzeszeni w KPRWZ, wskazanie natomiast pozostałych stron konfliktu wymaga krytycznej refleksji nad jego przebiegiem. Stroną konfliktu z racji sprzeczności interesów są potencjalni nabywcy nieruchomości, o których przejęcie zabiegają zachodniopomorscy rolnicy. Konotacja zachodniopomorskich rolników jest jednoznaczna, w przypadku kategorii potencjalnych nabywców występują trudności, gdyż w zależności od formy sprzedaży czy charakteru przetargu potencjalni nabywcy sytuują się wśród następujących kategorii: przybysze, nierolnicy, udziałowcy spółek, miejscowi rolnicy działający w porozumieniu z krajowymi lub zagranicznymi inwestorami oraz spekulantami. Słowem - potencjalni nabywcy to osoby i podmioty postrzegane przez zachodniopomorskich rolników jako zagrożenie ich interesów.

Zachodniopomorscy rolnicy w swych protestach nie występują wprost przeciw wyraźnie wskazanym potencjalnym nabywcom, gdyż ich nie znają i znać nie mogą, a to dlatego, że w każdej odsło-



nie konfliktu, przy kolejnych przetargach i sprzedażach występują zwykle inne osoby i podmioty. Stroną konfliktu stają się natomiast instytucje i organizacje przeciwne realizacji zgłoszonych postulatów. Tak koncyptowaną stroną konfliktu była od samego początku ANR i OT ANR w Szczecinie. Z czasem ta strona konfliktu zyskiwała nowych aliantów, w tym władze rządowe szczebla krajowego i wojewódzkiego oraz samorządowe, a także organizacje związkowe i zawodowe. Przypomnieć należy, iż w opozycji do protestujących rolników usytuował się po przeszło roku poprzedni ich sojusznik, to znaczy WZRKiOR, a także ZIR. Tym samym konflikt o ziemię jest od początku pośrednim konfliktem społecznym z udziałem coraz to nowych adherentów. Wobec hybrydowości potencjalnych nabywców, obok rolników, stroną w konflikcie stał się blok złożony z instytucji państwowych i organizacji podzielających postrzeganie rzeczywistości przez władzę.

Konflikt dotyczy ziemi, jego przedmiotem jest ziemia, ściślej rzecz ujmując konflikt, którego stroną są rolnicy zrzeszeni w KPRWZ dotyczy posiadania i dzierżawienia ziemi będącej własnością państwa. W sprawie posiadania wyjaśnić należy, że rolnicy nie zabiegają o ustawowy przydział ziemi ani o jej rozdawnictwo, chcą natomiast ziemię nabyć dla siebie na cele produkcji rolnej w warunkach ograniczonej konkurencji, gdzie rywalami w przetargach są podobni im pod względem majątkowym rolnicy zamieszkujący w województwie zachodniopomorskim. Protestujący rolnicy domagają się rynku wewnętrznego z udziałem praktykujących przedstawicieli ich grupy zawodowej. Państwo jako właściciel stawia zaś na pełne urynkwienie ziemi, o którą mogą zabiegać wszyscy kandydaci, bez względu na swoje związki z rolnictwem i gospodarstwem wiejskim, bez dociekania ich faktycznego miejsca zamieszkania na wsi, czy wcześniejszego udziału w nabywaniu i we wtórnym obiegu zakupionej ziemi. Rolnicy domagają się też dzierżawienia ziemi. Podnieść tu należy, że dzierżawę uważają oni za równoprawną z własnością formę korzystania z ziemi. O preferencjach na rzecz dzierżawy decydują trzy czynniki. Po pierwsze, zachodniopomorscy rolnicy nie posiadają wolnych środków finansowych, które w pierwszej kolejności chcieliby przeznaczyć na zakup ziemi. Po drugie, rolnicy ci są

świadomości płynnej koniunktury w rolnictwie oraz zmieniającej się w krótkim czasie opłacalności w zakresie upraw i hodowli. Poza tymi czynnikami uwzględniającymi położenie i oczekiwania zachodniopomorskich rolników, pojawia się jeszcze trzeci – wskazanie na europejskie rozwiązania. Jeden z postulatów protestujących podnosił znaczenie dzierżawy jako pełnoprawnej formy rozdysponowania gruntów, co stanowi nawiązanie do praktyk gospodarowania ziemią realizowanych w krajach Unii Europejskiej ze „starej piętnastki”.

Sprzeczność interesów, leżąca u podstaw każdego konfliktu społecznego posiada, zdaniem Daniela Markowskiego [1996: 143] trzy płaszczyzny artykulacji: zinstytucjonalizowaną i sformalizowaną; zinstytucjonalizowaną, ale niesformalizowaną; niezinstytucjonalizowaną i niesformalizowaną. Tak wyróżnione płaszczyzny artykulacji zdają się być użyteczne dla usystematyzowanej prezentacji działań podejmowanych przez zachodniopomorskich rolników. Stwierdzić przy tym należy, że konflikt o ziemię rozgrywał się na każdej z wymienionych płaszczyzn, co wskazuje na jego trwałość i złożoność oraz na determinację strony rolniczej potęgowaną biernością instytucji i struktur państwowych. Przyjrzymy się kolejno wyróżnionym płaszczyznom artykulacji konfliktu.

- Płaszczyzna zinstytucjonalizowana i sformalizowana dotyczy aktywności organizacji związkowych i korzystania z określonych mechanizmów formalnoprawnych na rzecz wyrażenia interesów grupowych. W tym przypadku były to interesy zachodniopomorskich rolników, artykułowane przez wiele lat poprzedzających protesty rolnicze przez duże organizacje związkowe – NSZZ RI „Solidarność” oraz WZRKiOR w Szczecinie.
- Płaszczyzna zinstytucjonalizowana, ale niesformalizowana zaistniała po utworzeniu MKPRWZ i po rozpoczęciu protestów. Instytucjonalność tej płaszczyzny zabezpieczał właśnie MKPRWZ, brak sformalizowania wynikał natomiast z żywiołowego przebiegu protestu, który – w zależności od stadium konfliktu przybierał zróżnicowane formy – od konferencji prasowych po wiece i legalne strajki.

- Płaszczyzna niezinstytucjonalizowana i niesformalizowana obejmuje spontaniczne działania realizowane przy wykorzystaniu środków wykraczających poza prawnie określone formy. W przypadku protestów rolniczych były to nielegalne strajki, blokady dróg i zachowania siłowe, które na przykład uniemożliwiły przeprowadzenie kwestionowanego wcześniej przetargu ustnego na nieruchomości położone w gminie Tuczo (27 czerwca 2013) i uniemożliwiły duńskiemu dzierżawcy wykonanie prac polowych na przedłużonej, wbrew wcześniejszym ustaleniom, dzierżawie gruntów Obojnie.

Markowski wskazane przez siebie płaszczyzny artykulacji konfliktu interesów odnosił do okresu PRL i stwierdził, że pierwsze dwie płaszczyzny nie miały w praktyce większego znaczenia, a jednym z symptomów nieefektywności realnego socjalizmu była skuteczność trzeciej płaszczyzny wyrażania interesów. Taki stan realnego socjalizmu badacz przeciwstawiał [Markowski 1996] budowanemu „państwu prawa” i „społeczeństwu obywatelskiemu”. Skuteczność trzeciej płaszczyzny artykulacji w III RP wyzwała wątpliwości wobec supozycji tego autora oraz wobec obecności demokratycznych mechanizmów i struktur we współczesnej Polsce. Wskazać tu należy, że władze były skłonne do przynajmniej tymczasowych ustępstw w negocjacjach pod groźbą korzystania przez rolników z siły traktorów wolno przemieszczających się po ulicach Szczecina. Skuteczność środków z trzeciej płaszczyzny artykulacji interesów z uznaniem podnosili protestujący rolnicy, nie szczędzili im natomiast krytyki przedstawiciele władz. Mieszkańcy Szczecina, w świetle medialnych przekazów<sup>23</sup> wykazywali zrozumienie dla form protestu preferowanych przez rolników.

Sprzedaż ziemi z ZWRSP jest elementem polskiej transformacji, ściślej – transformacji polskiej wsi, która od dwóch stuleci – bez względu na przynależność państwową czasu zaborów i kolejne formy polskiej państwowości – stanowi ważną kwestię społeczną. Sprzedaż ziemi państwowej według jedynie praw wolnego rynku ani sprzedaż zamiast dzierżawy nie rozwiązują nabrzmiałych

<sup>23</sup> Protest rolników w Szczecinie. Głos mieszkańców – 27.12.2012 YouTube1.

problemów polskiej wsi, pomniejszają natomiast szanse na rozwój rolniczych gospodarstw rodzinnych i ograniczają szansę na stworzenie warstwy rodzimych kapitalistów wiejskich. W tym miejscu należy zgodzić się z opinią Izabelii Bukraby-Rylskiej,

...że przemiany wprowadzone po roku '89 pod hasłami modernizacji i powrotu do Europy zaowocowały budową anachronicznego, dziewiętnastowiecznego „dzikiego” kapitalizmu, w dodatku w jego wersji amerykańskiej a nie europejskiej, znanej jako model włoski, nadreński albo skandynawski. [Bukraba-Rylska 2012: 422]

Sprzedaż ziemi z ZWRSP wyraźnie świadczy, że preferowana przez władze droga powrotu do Europy następuje kosztem wsi i jej mieszkańców. Ziemia w niewielkim stopniu trafia w posiadanie rolników zdecydowanych na rozwój gospodarstw rodzinnych. Pieniądze za ziemię sprzedaną według zasad wolnego rynku nie wracają na wieś, lecz przekazywane są do pozostającego w ustawicznym deficycie budżetu państwa. W ten sposób „europeizowanie” Polski następuje na koszt rolników i wsi, co po uwzględnieniu europejskiego kontekstu stanowi niechlubne odstępstwo, gdyż w krajach dojrzałej Europy istnieje daleko idący mecenat państwowy nad rodzimym rolnictwem.

Przemiany okresu transformacji w odniesieniu do rolnictwa mają negatywne konsekwencje (udział w tworzeniu PKB, zmniejszenie wydajności, poziom produkcji rolnej itp.), co w szczególności zrekonstruowała I. Bukraba-Rylska [2012: 431-432]. W świetle rozważań nad konfliktem o ziemię w województwie zachodniopomorskim dostrzec jeszcze należy kwestię wpływu przemian własnościowych w rolnictwie na kształt struktury społecznej. Jak zauważył Zdzisław Zagórski – „po dwudziestu latach transformacji postkomunistycznej, zwłaszcza w relacji do otoczenia zewnętrznego, nasze społeczeństwo nie dysponuje jeszcze dostatecznym kapitałem strukturalnej podmiotowości jako aktor średniego rzędu” [Zagórski 2009: 234]. Oznacza to, że w transformacyjnej Polsce nie zaistniała w wystarczającym stopniu klasa średnia, której obecność sprzyja rozwojowi kapitalizmu i demokracji. Wzrostowi tej klasy, a w konsekwencji krzepnięciu kapita-

lizmu i demokracji sprzyjać może polityka państwa zorientowana na służebną dla tego celu redystrybucję ziemi – w zakresie warunków sprzedaży i dzierżawy. Państwo staje się wtedy kreatorem struktury społecznej. Racjonalny przekaz i wykorzystanie zasobu ziemi zmienia w pierw strukturę własności, ta z kolei uruchamia nowe elementy struktury społecznej. Przemiany własnościowe zorientowane jedynie na uzyskanie bieżących korzyści finansowych dla budżetu, mnożą, by użyć określenia Zdzisława Zagórskiego [1995], klasy „garnuszkowe”. Jeśli natomiast przemiany własnościowe uwzględniają stan niepełnej struktury polskiego społeczeństwa w obliczu wyzwań kapitalizmu, to wówczas obrót ziemią sprzyja kształtowaniu klasy średniej, niezbędnie koniecznej dla rozwiniętego kapitalizmu i demokracji.

Potrzebę systemowych regulacji, które umożliwią rolnikom zaistnienie w nowej kapitalistycznej rzeczywistości, potwierdzają też rozwiązania Andrzeja Sadowskiego. Przypomina on o wysokim poczuciu deprivacji wśród mieszkańców wsi. Jak wynika z badań, uważają oni, że w procesie transformacji nie otrzymali tego „...co otrzymać powinni uwzględniając ich kompleksowy wkład w dobro wspólne” [Sadowski 2007: 496]. W tym kontekście Autor aplikuje o wsparcie dla zawodu rolnika o statusie biznesmena (farmera), podnosząc, iż w środowisku wiejskim utrzymuje się potencjał sprzyjający rozwojowi, potencjał ten wymaga jednak wzmocnienia. „Konieczne jest wsparcie zewnętrzne w połączeniu z wytrwałym długookresowym tworzeniem kapitału własnego, między innymi poprzez konwersję w kapitał zgromadzonych tam zasobów społecznych i kulturowych” [2007: 499]. Nie dezawuuując znaczenia kapitałów wskazanych przez A. Sadowskiego podkreślić należy fundamentalne znaczenie kapitału ekonomicznego. Dlatego najlepszym wsparciem zewnętrznym w przypadku protestujących a przedsiębiorczych rolników województwa zachodniopomorskiego jest zabezpieczenie ekonomicznych podstaw ich zawodu, za sprawą zorientowanej na rozwój gospodarstw rodzinnych – sprzedaży i dzierżawy ziemi.

## Bibliografia

- Bukraba-Rylska I. (2012), *Wieś czasu transformacji. Interpretacje socjologiczne*, [w:] K. Frysztacki, P. Sztompka (red.), *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Warszawa, s. 422.
- Coser L.A. (1975), *Społeczne funkcje konfliktu*, [w:] W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa, s. 199.
- Grabski W. (2004), *Prace socjologiczne*, Warszawa, s. 354-355.
- Jasiński J. (2006), *Kwestia pojęcia Ziemi Odzyskane*, [w:] Sakson A. (red.), *Ziemi Odzyskane 1945-2005. Ziemi Zachodnie i Północne. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań.
- Kłopot S. W. (1996), *Procesy dostosowawcze do mechanizmów gospodarki rynkowej w rolnictwie indywidualnym (na przykładzie województwa wrocławskiego)*, Wrocław, s. 149.
- Kowalenko W. (1961), *Tajny Uniwersytet Ziemi Zachodnich*, Uniwersytet Poznański 1940-1945, Poznań.
- Lipiński Z. (2000), *Heimat coraz bliżej*, „Nasza Polska” nr 39.
- Markowski D. (1996), *Artykulacja interesów grupowych a zmiana systemowa*, [w:] K. Gorlach i Z. Seręga (red.), *Oblicza społeczeństwa*, Kraków, s. 143.
- Mazur Z. (2006), *O legitymizacji przynależności Ziemi Zachodnich i Północnych do Polski*, [w:] Sakson A. (red.), *Ziemi Odzyskane 1945-2005. Ziemi Zachodnie i Północne. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań.
- Piskorski M. (2001), *Junkierski Drang nach Osten*, „Nasza Polska”, nr 12.
- Sadowski A. (2007), *Procesy marginalizacji wsi*, [w:] L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego*, Szczecin, s. 496.
- Sakson A. (red.), (2006), *Ziemi Odzyskane 1945-2005. Ziemi Zachodnie i Północne. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań.
- Thum G. (2003), *Die fremde Stadt. Breslau 1945*, Siedler Verlag, Berlin, s. 302.
- Wnuk-Lipiński E. (red.), (1987), *VII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny. Materiały*, Warszawa, s. 3.
- Zagórski Z. (2009), *Struktura społeczeństwa transformacji postkomunistycznej w Polsce. Wybrane aspekty podmiotowości „spóźnionego” społeczeństwa narodowo-obywatelskiego*, [w:] L. Gołdyka, A. Zelek (red.), *Dwie dekady polskiej transformacji. Gospodarka – Społeczeństwo – Polityka*, Szczecin, s. 234.
- Zagórski Z. (1995), *Transformacyjna dyktatura klas „garnuszkowych”*, [w:] M. Malikowski, D. Markowski (red.), *Struktura społeczna – rynek pracy – bezrobocie*, Rzeszów.
- Zasady organizacyjne Instytutu Zachodniego* (2006), [w:] A. Choniawko, Z. Mazur, *Instytut Zachodni w dokumentach, wybór i opracowanie*, Poznań, s.39.

## Małżeństwa prawosławno-katolickie w perspektywie badawczej

### Wstęp

Problem badań małżeństw mieszanych został przeze mnie podjęty około piętnaście lat temu [Czykwin, 2000]. Kluczowe założenia strategiczne i metodologiczne przyjęte w tamtym czasie wymagają wprowadzenia korekt oraz rozwinięcia podjętego problemu w świetle nowej literatury oraz poszukiwań i przemyśleń własnych. W tym sensie strategia teorii ugruntowanej (*Grounded Theory*) pozwala stawiać nowe pytania, zmieniać akcenty oraz rozwijać dotychczas podjęte próby badawcze. Artykuł składa się z dwóch części, w pierwszej przedstawiam założenia badań i ich realizacyjne efekty w odniesieniu do małżeństw prawosławno-katolickich; w części drugiej prezentuję, nową, poprawioną i udoskonaloną wersję założeń badań własnych.

### Wcześniejsze, pionierskie przybliżenia

Kwestia „małżeństw mieszanych” stanowi ważne i jednocześnie trudne wyzwanie badawcze. Można powiedzieć nieco żartobliwie, iż wszystkie małżeństwa są mieszane ponieważ są związkami odmiennych osobowości, i na ogół, odmiennych płci. Istotę problematyki małżeństw mieszanych trudno jest w związku z tym zuniwersalizować i poddać badaniom według jakiegoś z góry przyjętego modelu. Można wskazać na szereg różnic, które istotnie wpływają na charakterystykę takich związków:

- **dystans kulturowy**, na przykład małżeństwo czesko-polskie a małżeństwo irańsko polskie;
- **język**, mogą tu zachodzić cztery możliwości: porozumiewanie się w języku macierzystym (*mother tongue*) jednej stro-

ny lub językiem drugiego z małżonków; porozumiewanie się w innym, trzecim języku, który dla obojga jest językiem drugim (*second language*) oraz operowanie wspólnym językiem, który dla obu stron jest językiem macierzystym;

- **miejsce zamieszkania**, małżonkowie mogą zamieszkiwać albo w kraju ojczystym jednej ze stron związku, albo w kraju trzecim, który dla obojga jest krajem emigranckim.

Powyższe różnice można uznać za tak istotnie znaczące, że skłaniają one do badania wręcz poszczególnych przypadków. W przeciwnym razie liczba i znaczenie zmiennych interferujących jest na tyle znacząca, że grupa badana staje się istotnie niejednorodna. Dlatego wydaje się, iż kategoria „małżeństw mieszanych” powinna być podzielona na subkategorie analityczne, ale i wówczas nasuwają się kolejne podziały. Tak na przykład subkategoria „małżeństw mieszanych religijnie” skłania do wyodrębnienia „małżeństw mieszanych religijnie w kręgu chrześcijaństwa” i „małżeństw mieszanych uwzględniających wyznanie chrześcijańskie i inne niechrześcijańskie”. Tak *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku rozróżnia trzy grupy małżeństw mieszanych, a więc (1) małżeństwa mieszane w sensie ścisłym dotyczące chrześcijan różnych wyznań; (2) małżeństwa osoby z wyznania chrześcijańskiego z osobą nieochrzczonej; (3) małżeństwa osoby praktykującego katolika z osobą ochrzczonej w Kościele katolickim, której „wiara uległa zachwianiu, osłabnięciu lub utracie” [KPK:1983].

Wydaje się, że wyodrębnienie małżeństw prawosławno-katolickich zamieszkujących Podlasie jest na tyle wąskim problemem, że pozwala na uchwycenie ważnego rysu – syndromu różnicującego mentalność obu kategorii zamieszkujących ten teren. Za takim podziałem przemawia też fakt, iż dla przedstawicieli obu kategorii odmiennych kulturowo, rdzeniem tej odmienności jest identyfikacja z katolicyzmem i prawosławiem, rozumianymi jako intuicyjna etykieta wprowadzająca w odmienności obu tych kultur. Nie oznacza to, że każde ze współmałżonków bez najmniejszych wątpliwości gotowe byłoby się jednoznacznie zadeklarować jako „katolicy” lub „prawosławni”. Często te identyfikacje – szczegól-



nie w przypadku osób prawosławnych – mają bardziej skrywane, niejednoznaczny i nieświadomy charakter [Czykwin 2000]. To właśnie kontekst, jakim jest perspektywa małżeńska staje się impulsem do uświadomienia sobie znaczenia własnych kulturowych korzeni. Podobnie jest, w sensie psychologicznym, kiedy osoba znajdzie się na emigracji. Emigranci doświadczają poczucia trudnej do zidentyfikowania tęsknoty i silnego związku z utraconym kulturowym matecznikiem. Nostalgia ta leży u podstaw uświadamiania sobie rodzaju i wagi związków kulturowych, które dopiero w zderzeniu z odmiennością kraju emigranckiego stają się bardziej centralne dla ja.

Rozpatrywane tu małżeństwa dzięki wspólnym celom, a także dzięki bliskiemu, codziennemu, nieformalnemu kontaktowi oraz wspomnianemu relatywnie nieodległemu dystansowi kulturowemu predestynowane są do udanego funkcjonowania. Natomiast nieznanne są doświadczenia z dzieciństwa i stereotypy, z jakimi małżonkowie wchodzą we wzajemne relacje.

Przeprowadzone z małżeństwami prawosławno-katolickimi 34 wywiady, pozwoliły na wyodrębnienie podstawowych kwestii demarkacyjnych, różnic, które stanowią wyzwania do przepracowania dla małżonków z omawianych małżeństw. Katalog tych kwestii został opracowany jako dyspozycje do wywiadu oraz propozycja do rozmowy w ramach zajęć przedmałżeńskich dla małżonków mieszanych religijnie prowadzonych w prawosławnych parafiach Białegostoku:

Praktyki religijne:

1. **W której świątyni (katolickiej czy prawosławnej) wzięli Państwo ślub?** Dlaczego tak postanowiliście? Jak rodziła się ta decyzja? Czy miały w niej udział osoby trzecie? Jakie argumenty przeważały? Jak reagowali ksiądz i batuszka na prośbę o zgodę na konwersję?
2. **Czy uczestniczycie w nabożeństwach w Cerkwi czy w Kościele?** Jak dopracowaliście się „Waszego” modelu?
3. **W jakich terminach obchodzicie święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy?** Czy chodzicie na Pasterkę czy na Bożo-

**narodzeniową Wsienoczną?** Jeśli świętujecie w obu terminach, to które święta są dla Was priorytetowe?

4. **Czy w wigilijny wieczór dzielicie się opłatkiem czy prośforą?**
5. **Czy chodzicie na wesołe zabawy w tzw. polskiego sylwestra? Dlaczego?**
6. **Czy w Waszym domu znajdują się ikony czy obrazy święte? Kto o tym zdecydował i dlaczego taka jest praktyka?**

Wychowanie dzieci:

1. **W której świątyni (katolickiej czy prawosławnej) ochrzciście dziecko(ci) lub zamierzacie to uczynić? Jak podejmowaliście czy podejmujecie tę decyzję? Co jest dla Was ważne?**
2. **W jakim języku będziecie uczyć (uczycie) Wasze dzieci pacierza?**
3. **Wasze dziecko uczęszcza (będzie uczęszczało) na prawosławną czy katolicką religię (w przedszkolu i szkole)? Jaka była droga do podjęcia tej decyzji? Co i kto zdecydował o tym rozstrzygnięciu?**
4. **Czy Wasze dziecko(ci) przystąpiło lub przystąpi wraz z większością do I Komunii Świętej w szkole? Dlaczego? Jaka była droga do podjęcia tej decyzji?**
5. **Czy zależy Wam, aby Wasze dziecko(ci) czuły się prawosławnymi czy katolikami? Z jakich przyczyn?**

Kwestie ogólne:

1. **Czy jedna ze stron ma poczucie bycia słabszą, gorszą z tytułu swojej identyfikacji religijnej? Z czego to może wynikać?**
2. **Czy utrzymujecie stosunki towarzyskie raczej z prawosławnymi czy raczej z katolikami? Jak to można byłoby wyjaśnić?**
3. **Czy prawosławni „wstydzą się swojej wiary”? Jeśli tak, to z czego to może wynikać?**

4. **Czy funkcjonują inne czynniki, które wpływają na Państwa wybory?** Na przykład zaangażowanie religijne jednej ze stron? Powszechność i narodowy charakter katolicyzmu („Polak to katolik”)? Bariera językowa w Cerkwi? Długość nabożeństw? Status społeczny teściów? Odległość do świątyni? Płeć małżonka?
5. **Czy strona prawosławna jest na ogół bardziej zgodna, bierna i pokorna przez co też bardziej uległa i gotowa na konwersję?** Jeśli tak, to jak to można byłoby wyjaśnić?
6. **Czy problemy małżeństw mieszanych mogą wynikać z „niedogadania się” hierarchów obu Kościołów?**
7. **Czy identyfikacją z Kościołem katolickim idzie w parze z identyfikacją narodową tj. polskością i kulturą Zachodu? A identyfikacja z prawosławiem z identyfikacją wschodnią Słowiańszczyzną?** Mogłyby z tego wynikać różnice w wartościowaniu: Rosji; osoby Putina; polskiej megalomanii narodowej; głosowania w wyborach politycznych; stosunku do osoby Jana Pawła II; polskiego przełomu 1989 roku, wojny w Serbii, wiary w społeczeństwo demokratyczne, konserwatyzmu wobec dążenia do zmiany; nasilenia pragmatyzmu kosztem idealizmu; traktowaniu kobiet; stosunku do kultury ludowej i wsi; monastycyzmu i duchowości; poczuciu piękna, guście (na przykład malarstwo klasyczne i nowoczesne); odmienności w poczuciu humoru; inne, jakie?
8. **Czy konieczność „opowiedzenia się” religijnego sprzyja procesom ateizacji?**
9. **Czy potrafisz wskazać pozytywną rolę i zalety wyznania reprezentowanego przez współmałżonka oraz słabe strony „Twojego” wyznania?**

Materiał zebrany drogą wywiadu pozwolił na odsłonięcie socjologicznej prawidłowości, która została nazwana „Syndromem Romea i Julii” [Czykwin 2000: 218-242]. Syndrom ten stanowi użyteczną ramę analityczną do prowadzenia badań omawianych tu małżeństw, i może być przydatny do analiz innych związków mieszanych nie tylko religijnych, ale także odmiennych kulturowo. Stanowi on bowiem odniesienie do kwestii małżeństwa mie-

szanego widzianego z perspektywy generacyjnej: narzeczonych oraz ich rodziców. Istnieje szereg powodów dla obojga narzeczonych, które wpływają na podniesienie atrakcyjności związku, kwestie te omawiam szczegółowo [ibidem: 218-220]; warto wymienić te powody. Są to: odmienność partnera; niedostępność; większa wyrazistość; poczucie, że się jest pozytywnie wyróżnionym z uwagi na osobiste, unikalne przymioty; lojalność oraz chęć udzielenia ochrony, obrony i opieki partnerowi, będącemu w sytuacji niezawinionej stygmatyzacji; atrakcyjność roli ofiarodawcy; poczucie odosobnienia jako źródło satysfakcji; witalne poczucie mocy. Zakochani młodzi w obliczu szczególnej sytuacji, jaką jest związek z osobą odmienną religii zatem naznaczoną stygmatem niezawinionym radykalizują swój sprzeciw wobec rodziców niechętnych konwersji religijnej swojego dziecka. Rodzice – podobnie – radykalizują sprzeciw wobec spodziewanej konwersji syna/córki z kilku powodów: utraty przez ich dziecko obiektywnego i rzeczowego oglądu sytuacji; chęci wpłynięcia na decyzję dziecka przed zawarciem związku, a kiedy sytuacja stanie się nieodwracalna lękiem, że związek zostanie zawarty bez ich zgody wprowadzając trwałą zadrę w relacje rodzinne; w obawie, że zmiana stosunku do przyszłych zięcia lub synowej z akceptującej na niechętną, zostanie poczytana jako brak stanowczości bądź hipokryzja; wiedząc bądź też przeczuwając, że publiczne okazanie dezaprobaty wobec przyszłych zięcia/synowej umocni ich niechęć oraz uczyni nieprzejednanymi w dalszych relacjach; obawiają się oni, że ich dziecko z racji konwersji zajmie mniej znaczącą, słabszą pozycję w związku. Ta prawidłowość w większym stopniu dotyczy obaw strony prawosławnej.

Ponadto podejście rodziców ma charakter pragmatyczny, sceptyczny i racjonalny, wynikający z widzianych w dłuższej perspektywie czasowej doświadczeń własnych. Wiedzą oni, że małżeństwo jest trudną próbą i woleliby uniknąć dodatkowych trudności, a także internalizacji stereotypowych wyobrażeń związków mieszanych (strona prawosławna) jako niezgodnych i indyferentnych religijnie. Rodzice strony prawosławnej znają takie przypadki i z tego tytułu mają szerszą wiedzę oraz głębsze przemyślenia na

ten temat, przeważnie przywoływane są przypadki negatywne, przeżywają też silniejszy lęk niż ma to miejsce w sytuacji rodziców strony katolickiej. Dla nich perspektywa małżeństwa dziecka z osobą prawosławną stanowi sytuację nową, nieprzewidywaną. Brak wiedzy często powoduje odwoływanie się do stereotypów, a stereotypowe przekonanie o wyższości katolicyzmu nad prawosławiem postrzegane jest jako „naturalne”, „oczywiste” i niekwestionowane.

Perspektywa czasowa, jaką mają rodzice skłania ich do pokoleniowego widzenia kwestii wiary. Szczególnie rodzice strony prawosławnej dostrzegają, że konwersja dziecka jest bezpowrotnym zamknięciem historycznej, religijnej tradycji ich rodziny, stratą dla prawosławia jako religii mniejszości – stratą poważną czy poważniejszą niż ma to miejsce w przypadku katolicyzmu. Rodzice katolicycy obawiają się, że związek ze stroną prawosławną nie będzie postrzegany przez otoczenie jako tak samo wartościowy jak byłoby to w przypadku związku ze stroną katolicką. Lęk przed społeczną infamią jest tu trudniejszy dla strony katolickiej, szczególnie jeśli zamieszkuje ona w środowisku zdominowanym przez stronę katolicką.

Taki sposób interpretacji przez rodziców stoi w sprzeczności z widzeniem związku przez samych zainteresowanych. Młodzi koncentrują uwagę na hedonistycznej, emocjonalnej stronie związku często opartej na odkrywaniu satysfakcji erotycznej i seksualnej. Uważają, że ich uczucie jest w stanie pokonać wszelkie trudności, których też nie są do końca świadomi. Optymizm będący młodzieńczą fascynacją partnerem/ką oraz witalność wynikająca z radości odnalezienia przysłowiowej „drugiej połowy” są dodatkowo wzmacniane faktem, iż otoczenie społeczne nie rozumie głębi ich uczuć, co generuje poczucie wyjątkowości i pogłębia poczucie wspólnoty. Młodym trudno jest przyjąć czasową, tym bardziej pokoleniową perspektywę trwania ich związku, która stanowi, obok racjonalizmu, typową przesłankę myślenia starszego pokolenia.

Odmiennosc epistemologii obu generacji oraz siła emocji rodziców angażowana do ingerowania w decyzje młodych stwarza

rodzaj psychologicznego klinczu trudnego do przezwyciężenia. Rodzicom niełatwo jest wziąć w nawias doświadczenia własne i pozbyć się racjonalnego oglądu rzeczywistości, tym bardziej, że wiedzą, iż wzajemna fascynacja młodych osłabnie. Rodzi to poważny impuls do działania, który w ich poczuciu usprawiedliwia ingerencję i sprzyja radykalizacji stanowiska – głębokie przekonanie, iż działają w imieniu dobra własnego dziecka oraz przekonanie, że ich mądrość życiowa ma wyższość nad brakiem doświadczenia młodych. Powoduje to nieprzejednaną pewność ewokującą eskalację działań skierowanych na zapobieżenie konwersji syna/córki. Działania te ulegają konserwacji wraz z ich wdrażaniem i radykalnie utrudniają choćby zawieszenie sądu czy pozostawienie kwestii do decyzji młodych.

Młodzi najczęściej nie są pewni jak powinni postąpić i gotowi są na ustępstwa wobec partnera/partnerki, ale znaczący inni utrudniają im podjęcie samodzielnej decyzji. Do znaczących innych zaliczyć trzeba nie tylko rodziców, ale także bliższą i dalszą rodzinę, przyjaciół rodziców oraz księży obu wyznań. Niektóre z postaci dramatu okazują się szczególnie wpływowe z racji uznawanego przez pozostałych autorytetu moralnego. Stają się oni suflerami decyzji młodych i źródłem, w tym przypadku, całkiem nieuzasadnionej presji na niedopuszczenie do konwersji. Księża katolicycy, co warto podkreślić, godzą się obecnie na ogół na ślub w Cerkwi, ale jednocześnie skłaniają narzeczonych do złożenia zobowiązania, że dzieci poczęte w związku zostaną ochrzczone w Kościele katolickim. Taka strategia nie sprzyja ciągłości jednego wyznania w rodzinie, sprzyja kolejnym komplikacjom.

Swoistym paradoksem jest to, że zazwyczaj starsza generacja uważa, że młodzi są na tyle dojrzały, aby podjąć wspólnie ciężar zmagania się z problemami, ale jednocześnie nie na tyle dojrzały, aby podjąć decyzję o wyborze wiary.

Dramatyczny klincz zostaje rozwiązany albo radykalnym zerwaniem, co współcześnie wydawać się może zaskakujące albo wyborem jednej ze świątyń, najczęściej Kościoła katolickiego, bądź też polubownym zawarciem ślubu w Urzędzie Stanu Cywilnego. Każda z tych decyzji w bardziej lub mniej dokuczliwej formie

powracać będzie jednak jako życiowe wyzwania, które zostały przedstawione w dyspozycjach do wywiadu. Pokłosem decyzji mogą też stać się naruszone lub zerwane więzi z rodzicami lub teściami; zamykanie się w enklawach własnych kategorii religijnych; próby dezawuowania przez jedną ze stron wartości religii drugiej strony i gloryfikowania własnych przekonań; traktowania wyznania jako pretekstu do pogłębiania niezgody wywołanej innymi problemami; wyboru drogi połubownej co oznacza powolną ateizację, czy ortodoksyjne kultywowanie jednego z wyznań.

Partnerzy związków mieszanych poszukują porozumienia i zrozumienia z/i przez partnera/ki i najczęściej wypracowują jakieś wspólne *status quo*. Proces ten jest uwarunkowany wieloma zmiennymi pośredniczącymi, do których należą: (1) Presja większości, aby się nie odróżniać i niepotrzebnie nie komplikować życia skłania do wyboru kościoła; (2) Miejsce zamieszkania – odnosi się do miejscowości, która może być zdominowana lub nie przez wyznawców prawosławia, ale także o dom, w którym zamieszkują młodzi, i w którym są gośćmi. Jeśli dom jest na przykład katolickich rodziców stwarza to sytuację presji na praktykowanie w tym obrządku; (3) Potrzeba i możliwości materialnej pomocy rodziców. Jeśli młodzi nie są samowystarczalni finansowo i zmuszeni są do przyjmowania pomocy materialnej od zasobniejszych rodziców stają się rodzajem zakładników ich oczekiwań religijnych; (4) Bliskość Cerkwi. W Polsce są miejscowości, w których nie ma świątyni prawosławnej. Dojazdy do odległych świątyni skłaniają do pozostania w obszarze oddziaływań Kościoła katolickiego; (5) Odległość od rodziny. Jeśli rodzina zamieszkuje daleko od miejsca, w którym młodzi zaczynają wspólne życie, zwłaszcza na wsi, jej wpływ na życie dorosłych dzieci, szczególnie mieszkających w mieście jest mniejszy.

### **Ewaluacja metodologii wcześniejszych badań**

Przedstawione wyniki poszukiwań dotyczących kwestii małżeństw mieszanych po piętnastu latach od ich opublikowania, po-

zwalają na powtórny ich weryfikację, falsyfikację i ewaluację w perspektywie metodologicznej.

Jednym z pierwszych i ważnych wniosków, jakie się nasuwają jest stwierdzenie, iż problem małżeństw mieszanych, mimo znaczących różnic ma wspólny problem jakim są, szeroko rozumiane emocje. Przyjęcie perspektywy badawczej, w której ludzie funkcjonują w codzienności zmagając się z jej problemami ma, w moim przekonaniu, komponent emocjonalny, decydujący o codziennych rozstrzygnięciach. Przeprowadzona wcześniej analiza równie dobrze mogłaby dotyczyć na przykład trwających w czasie interakcji osób, które funkcjonują w miejscu pracy, gdzie dziełają pokój przez osiem godzin każdego dnia i są postawione wobec wyzwań zawodowych wymagających współdziałania. Jeśli taka sytuacja trwałaby przez dziesięciolecia to zaproponowana strategia badawcza byłaby prawdopodobnie adekwatna także do tego typu interakcji. Oczywiście jednak małżeństwo istotnie różni się od wspomnianej, zawodowej relacji odsłaniając nieobecność wątku emocji. Szczególnie trzy aspekty emocji wydają się tu ważne: intymność, miłość oraz wstyd.

Strategia badań dotyczyła ewidencjonowania problemów małżeństw mieszanych i przedstawienia mechanizmów, jakimi badane osoby posługują się w celu ich rozwiązania. Taki punkt widzenia wydaje się zbyt jednostronny i akcentuje raczej problemy niż dobre, spajające i satysfakcjonujące obie strony związku emocje.

Wydaje się, że bardziej produktywnie byłoby ukierunkowanie badań na kwestię zgody, porozumienia, satysfakcji osobistej, które są budowane w związku. Taki strategiczny cel wydaje się ważniejszy – ludzie wszakże zawierają małżeństwa nie po to, aby rozwiązywać problemy, ale po to aby wzajemnie się wspierać i tworzyć zgodny związek. Kwestią kluczową jest więc odpowiedź na pytanie: dlaczego związki mieszane na ogół trwają, pomimo trudności? Jeśli potraktować małżeństwo jako warsztat budowania porozumienia, a nie jako przestrzeń rozwiązywania konfliktów, badania stałyby się bardziej produktywnie. Co więcej nabrałyby one bardziej uniwersalnego charakteru: pokazywałyby konstruktywne budowanie zgody jako wyzwanie dla jakże licznych przejawów



niezrozumienia i agresji w relacjach międzyludzkich. Konstruowanie zgody i wspomniane wyżej emocje, mogą zainspirować, jak sądzę, badania nad małżeństwami mieszanymi, *an block*, a nie tylko małżeństwami określonego rodzaju.

W badaniach przyjęto podejście jakościowe w eksploracji zjawisk społecznych zgodnie z teorią ugruntowaną (*graounded theory*) [Glaser, Strauss 1967]. Jej twórcy starali się połączyć naturalistyczne podejście znane z nauk pozytywistycznych z troską o systematyczny zestaw procedur. Metoda ta jest zasadniczo różna od podejścia opartego na testowaniu hipotez. Polega ona na stałym porównywaniu kolejnych, pojawiających się obserwacji. Zdaniem Anselma Straussa i Juliet Corbin [Strauss, Corbin 1990; Walker, Myrick 2006], teoria ugruntowana pozwala badaczom być nie tylko rzemieślnikiem stosującym naukowe procedury, ale także twórcą pod warunkiem stosowania trzech zasad [1990: 44-46]:

- (1) **Co jakiś czas cofaj się o krok i pytaj:** czy to, co sądzę pasuje do zebranych danych? Dane są najbardziej wiarygodne.
- (2) **Zachowaj postawę sceptyczną.** Traktuj interpretacje, wyjaśnienia, kategorie hipotezy, pytania jako tymczasowe.
- (3) **Stosuj procedury badawcze.** Co oznacza dążenie do obiektywizmu i ścisłości w zbieraniu danych.

Odnosnie do sceptycznej postawy, warto jest tu powołać się na Ervinga Goffmana, który mówił o stawianiu rusztowań (*scarfing*), budowanych z zamysłem późniejszego zdjęcia. [Manning 1992: 54-55]. Tak zwana spirala Goffmana prowadziła od definicji (*definition*) do klasyfikacji (*classification*), od klasyfikacji do przykładów (*examples*), od przykładów do wyjątków (*exceptions*), od wyjątków do wrażliwych, podatnych na zmianę wyjątków (*vulnerabilities*) i w końcu do nowych definicji (*new definition*). Niektórzy autorzy mówią też o „fastrygowaniu”, co dobrze oddaje tymczasowy sposób interpretacji i tworzenia konceptów analitycznych oraz procesualny, aproksymacyjny charakter dążenia do prawdy.

Według tego schematu napisałam książkę *Wstyd* [2013], gdzie dla pogłębienia eksplanacyjnej roli wstydu posłużono się bogatym materiałem dotyczącym Adolfa Hitlera; dokonano reinterpretacji życiorysu Aleksego Tołstoja; wyników klasycznych badań Richarda

Senneta i Jonathana Cobba [Sennet, Cobb 1993] dotyczących reprodukcji klasy robotniczej w ramach jedynie własnej klasy; intrygujących danych dotyczących kilkakrotnie większej liczby samobójstw popełnianych przez mężczyzn w porównaniu z kobietami i wielu innych. Poszukiwanie wspólnego mianownika, który mógłby okazać się szczególnie produktywny eksplanacyjnie i który wyjaśniałby wiele złożonych przypadków, jakim okazał się wstyd, skłania do poczynienia kolejnych kroków w ramach procedury zwanej spiralą Goffmana, o której wspomniano wyżej.

W *Graunded Theory* szczególnie podkreśla się wagę kodowania danych dla późniejszej rzetelności i trafności wyników. Podkreśla się także łączenie jakościowych i ilościowych procedur badawczych.

Powrót do badań sprzed lat pozostaje jak najbardziej w zgodzie z omawianą teorią i jej indukcyjnym charakterem, podobnie jak rezygnacja ze stawiania hipotez i wstępnych założeń oraz akcentowanie roli i znaczenia reprezentacji świata społecznego przez badanych. Teoria ta pozwala nie tylko korzystać z wcześniej zebranych przez badacza danych, ale też wykorzystywać wyniki innych uczonych. Dalsze zbieranie danych pozwala na lepsze rozumienie rzeczywistości oraz wpływa pozytywnie na jakość, zgromadzonych materiałów oraz końcowe efekty.

Omawiana strategia, która we wcześniejszych poszukiwaniach inspirowana była przez prace Goffmana została pogłębiona i zastosowana bardziej świadomie. Dotyczy to szczególnie kodowania oraz stosowania metody teorii ugruntowanej zaproponowanej przez wspomnianych Glasera i Straussa [Glaser, Strauss 2009]. Metoda stałego porównywania [Glaser, Strauss 2009: 105-113; Babbie 2008: 424-425] składa się z czterech etapów :

- (1) **Porównywanie zdarzeń odnoszących się do każdej kategorii ;**
- (2) **Integracja kategorii i ich charakterystyk;**
- (3) **Określanie zakresu teorii;**
- (4) **Sformułowanie teorii.**

W jakimś stopniu droga ta doprowadziła do sformułowania Syndromu Romea i Julii, jakkolwiek nie był to proces do końca świadomy i pozbawiony uchybień.

Metoda ugruntowana nie jest przyjmowana bezkrytycznie. Zasadniczym źródłem wątpliwości jest jej orientacja poznawcza. Dobitym tego przykładem jest instrukcja Straussa i Corbin dotycząca procedury sporządzania notatek [Strauss, Corbin 1990 :197 i nast.], gdzie wyróżnia się notatki kodowe, teoretyczne i operacyjne. Także u innych autorów na przykład Johna i Lyn Lofland [Lofland, Lofland 1995: 193 i nast.] akcentuje się stopniowe porządkowanie notatek aż do ostatecznego sformułowania końcowej notatki integrującej, zwanej „mapą pojęciową” [Babbie 2008: 434-435]. Jak wcześniej zaznaczono, badania małżeństw mieszanych odnoszą się nie tyle do ich poznawczego charakteru, co emocji. Aplikacja takiej orientacji badawczej jest niepomiaralnie trudniejsza, ale współczesne badania jakościowe zyskują sprzymierzeńca w postaci technik komputerowych, szczególnie w postaci dwóch programów NVivo oraz Atlas.ti. [Niedbalski 2013; Niedbalski 2014]. Oba te programy są wykorzystywane w analizach dyskursu, metodach teorii ugruntowanej, analizie konwersacyjnej, etnografii, badaniach opartych na fenomenologii, a także innych, w których stosuje się mieszane metody badawcze. Koszty tych programów są wysokie i prawdopodobnie będą w dalszych badaniach korzystać z darmowych, dostępnych programów komputerowych [Niedbalski 2013]. Analiza jakościowa wspomaganą komputerowo wydaje się być szczególnie przydatna do rozpatrywania danych uzyskanych drogą analizy **kłótni małżeńskich**.

Kłótnie małżeńskie stanowią swoisty fenomen interakcyjny, który przez swoją powszechność, periodyczność oraz zasadniczą niezmienność głównych linii scenariusza charakteryzującą daną parę – stanowią intrygujące zjawisko socjologiczne. Z prezentowanego tu punktu widzenia teorii ugruntowanej oraz przeniesienia akcentów z analizy kognitywnej na emocjonalną; kłótnie małżeńskie wydają się być obiecującą przestrzenią analityczną [Czykwin 2013; Czykwin 2012], ujawniającą też produktywność klucza, jaki stanowi emocja wstydu (*shame*) oraz poniżenia (*hu-*

*milation*) dla pojawienia się agresywnych, godzących w harmonię czy wręcz dalsze trwanie związku zachowań.

We wcześniejszych etapach pracy związek małżeński traktowano jako spotkanie dwojga zasadniczo równych w sensie statusu podmiotów, które równoprawnie negocjują swoje odmienne racje religijne. Nie dostrzegano dwojakiego charakteru nierówności postaw negocjacyjnych: po pierwsze wynikającego z odmierności gender, a więc różnic wynikających z kulturowych, stereotypowych wyobrażeń kobiety i mężczyzny, w których pozycja mężczyzny jest uznawana za ważniejszą, bardziej znaczącą niż pozycja kobiety. Taki uwarunkowany też historycznie punkt widzenia (w przedwojennej Polsce istniał prawny obowiązek mający zastosowanie do małżeństw mieszanych religijnie, na mocy którego żona przyjmowała wiarę męża) wspierał stereotyp dający uprzywilejowaną pozycję mężczyźnie. Uwzględnienie nierówności typu gender wymaga koniecznego uzupełnienia w świetle bogatej literatury zagadnienia.

Druga nierówność statusów wynika z faktu, iż pozycja wyznawców katolicyzmu i prawosławia nie jest jednakowa społecznie [Czykwin 2000]. Oznacza ona, że na mocy stereotypu Polak-katolika, identyfikacja z katolicyzmem, najbardziej powszechnym wyznaniem w Polsce uznawana jest przez znaczącą część badanych za „lepszą” niż identyfikacja z prawosławiem, które postrzegane jest jako obce, „ruskie”, czy wiejskie”. Jak pisze Andrzej Sadowski [1995]:

Polskie wartości narodowe wywierają silniejszy wpływ na małżeństwo mieszane katolicko-prawosławne zawierane w województwie grodzieńskim niż wartości białoruskie na małżeństwa mieszane podobnego typu w województwie białostockim. Wyniki potwierdzają ogólniejsze zjawisko, że na badanym pograniczu kultura polska jest relatywnie silniejsza (częściej wybierana jako swoja) niż kultura białoruska

Taki stan rzeczy prowadzi do nierówności statusów i stygmatyzacji. Obroną przed stygmatyzacją jest stosowanie strategii zarówno indywidualnej jak i grupowej polegającej na ukrywaniu stygmatu. Prowadzi to do procesu wytracania kulturowych proveniencji. Wątek wstydu vs. dumy może stanowić ważną przesłankę zróżnic-

wań postaw wobec własnej odmienności na przykład w przypadku małżeństw katolicko-ukraińskich i katolicko-białoruskich, ale ta hipoteza wymagałaby weryfikacji.

Co równie ważne, przynależność do katolicyzmu vs. prawosławia stanowi klucz otwierający inne, głębokie zróżnicowania, które częściowo zostały dostrzeżone i wyspecyfikowane w dyspozycjach do przedstawionego wyżej wywiadu, ale które powinny być uzupełnione i wyraźniej zaznaczone.

Dystans społeczny stanowi kategorię od dawna obecną w socjologii. Zdaniem Roberta Parka [1902: 339-344] szerzej rozumiany dystans społeczny dotyczyć może akceptowanych wzorców kulturowych (dystans kulturowy), stopnia pokrewieństwa (dystans genealogiczny, krewniaczy), oddalenia przestrzennego (dystans przestrzenny), akceptowanych norm i obyczajów (dystans normatywny) oraz atrakcyjności interpersonalnej (dystans socjometryczny).

Do badania dystansu społecznego stosowano skalę Bogardusa [Bogardus 1933], skalę Thurstonea [Thurstone 1927], Rensisa Likerta [Likert 1932] oraz skalę Louisa Guttmana [Guttman 1950]. Z punktu widzenia użyteczności najbardziej obiecujące wydają się badania prowadzone przy użyciu metody bipolarnej skali dyferencjału semantycznego (*semantic differential*) zwanego też skalą semantyczną, stanowiącego [Babbie 2008: 198] modyfikację podejścia Likerta. Obie skale mają przewagę nad wymienionymi wcześniej jako charakteryzujące się większą ścisłością i ustrukturyzowaniem niż pozostałe. Z naszego punktu widzenia wykorzystanie dyferencjału semantycznego do badania małżeństw mieszanych wydaje się szczególnie obiecujące z uwagi na akcent, jaki jest położony na emocje. Pojęcie dyferencjału semantycznego jest autorstwa Charlesa Osgooda [Osgood 1975, Heise 2010, Babbie 2008: 198-199] i służy do mierzenia oceny wrażeń jakie obiekty sprawiają na osobie badanej. Może to być przykładowo mierzenie wrażeń dotyczących utworów muzycznych [Babby 2008: 199]. Można założyć, że możliwie optymalne porozumienie osiągalne jest w bliskich związkach wówczas, kiedy partnerzy dzielają zbliżone dyferencjały semantyczne w afektywnej ewaluacji waż-

nych dla nich obiektów [Antoszewski, Kasielska, Kruk-Jeromin 2009: 731-732].

Dyferencjał semantyczny odgrywa ważną rolę w konstruowaniu wyobrażeń rzeczywistości. Dostrzeżono [Heise 2010], że ludzie przejawiają skłonność do przydawania obiektom przymiotów, których dyferencjał semantyczny jest zbliżony niezależnie od ich kognitywnego znaczenia. Tak na przykład określenia: zdolny, pracowity, inteligentny, dojrzały, uczciwy – różnią się istotnie w planie poznawczym (można być zdolnym, ale niedojrzałym czy pracowitym, ale nieinteligentnym) niemniej jednak na mocy dyferencjału semantycznego skłonni jesteśmy przydawać osobom uznanym przez nas za na przykład zdolne – pozostałe przymioty z tego zestawu.

Co dzieje się jeśli każda ze stron przypisuje odmienne dyferencjały semantyczne do takich obiektów, jak: kultura rosyjska, Cerkiew, prawosławie, Słowiańszczyzna? Ciągi tego rodzaju mogą być porządkowane odmiennie przez obie strony małżeństwa mieszanego i prowadzić do dysonansu vs konsonansu emocjonalnego. Taka perspektywa badań wydaje się być obiecująca.

Sfera intymności, fundament małżeństwa, nie tylko mieszanego uległa współcześnie radykalnym przeobrażeniom. Wybitna badaczka zagadnienia Eva Illouz [Illouz 2010], której książka ukazała się pod niedoskonale przetłumaczonym tytułem: *Uczucia w dobie kapitalizmu* (wersja brytyjska: *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*) ujawnia szereg czynników wpływających na obiektywizację, unifikację i standaryzację relacji intymnych w przestrzeni rynkowej i profesjonalnej oraz czyni wątek zarządzania emocjami centralnym dla trwania związku. Rodzina staje się „laboratorium powściągliwości” [Bucholc 2012]. Nowe formy istnienia związków na przykład związki internetowe, na odległość, pragmatyczne, bez seksualności, bez codzienności, etc. [Beck, Beck-Gernsheim 2013] nie pozostają bez znaczenia dla funkcjonowania także tych związków, które mogą się wydawać anachroniczne.

Jeszcze inna uwaga dotyczy perspektywy temporalnej związku. Miłość przechodzi przez różne etapy, istotnie od siebie różne

[Wojciszke 2010]. Ważkim pytaniem jest kwestia uświadamiania nowych wyzwań, jakie dopiero mają przed małżonkami stanąć. Czy narzeczeni są przygotowani mentalnie na trud podjęcia wyzwań macierzyństwa/ojcostwa? Czy przewidują spadek fascynacji erotycznej partnerem/partnerką? Czy są przygotowani na trudności wychowawcze związane z okresem dorastania ich dzieci? Czy wyobrażają sobie wspólną starość? Wydaje się, że nadchodzące wyzwania są przepracowywane *in statu nascendi*, co prowadzi do przynajmniej dwóch ważnych konsekwencji metodologicznych. Po pierwsze, pytanie narzeczonych o przyszłe, szczególnie odległe zdarzenia, na przykład wychowanie religijne dzieci może grozić pojawieniem się artefaktów. Po drugie, wskazane byłoby badanie raczej małżonków dojrzałych, starszych, którzy widzą swój związek z perspektywy czasowej i są w stanie dostrzec istotne komponenty wpływające na jego przebieg. Ten drugi postulat pozwala też na włączenie w ramy oglądu przebiegu związku czynników zewnętrznych na przykład emigracji jednego z nich, losów potomstwa, przeobrażeń kulturowych, które skłaniają do zmiany perspektywy jego postrzegania.

Ze względów czasowych, produktywnie wydaje się włączenie do badań doświadczonych księży, szczególnie prawosławnych z małych parafii. Mają oni bowiem mniejszą liczbę wiernych, przez co znają ich osobiście. Księża mają szczególną sposobność, aby obserwować losy małżeństw mieszanych i widzieć je z perspektywy religijnej, przez co ich doświadczenia, poglądy i opinie są niezwykle cenne.

Dorośle dzieci z małżeństw mieszanych będące naturalnymi obserwatorami relacji małżeńskich rodziców, a także stosunków z teściami/rodzicami, stosowanych praktyk religijnych w domu, ale też budowania wspólnoty rodzinnej przy uszanowaniu tradycji obydwu religijnych proweniencji stanowią cenne źródło informacji.

## Bibliografia:

- Antoszewski B., Kasielska A., Kruk-Jeromin J., (2009) *Stereotyp transseksualisty typu kobieta-mężczyzna wśród studentów uczelni wyższych na podstawie dyferencjału semantycznego*, „Psychiatria Polska”, t.XLIII, nr 6, s. 729-738.
- Aronson E. (2013), *The Jigsaw Classroom* <https://www.jigsaw.org/> [24.12.2014].
- Babbie E. (2008), *Podstawy badań społecznych*, Warszawa.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2013), *Miłość na odległość*, Warszawa.
- Binford L. (1989), *Debating Archaeology*, San Diego.
- Bogardus E. S. (1933), *A social distance scale*, „Sociology and Social Research” t. 17, s. 265-271.
- Bucholc M. (2012), *Rodzina światowa jako laboratorium powściągliwości. Kontrola miłości rodzinnej w globalnym kapitalizmie według Ulricha Becka i Elizabeth Beck-Gernsheim w świetle teorii Norberta Eliasa*, „Kultura współczesna” nr 3(74), s. 54-69.
- Czykwin E. (2010), *Asymetria potocznego oglądu świata przez mniejszość a większość etniczną jako źródło stygmatyzacji*, [w:] S. Jackiewicz (red.), *Autochtoniczne mniejszości na pograniczach a ich stosunki z odseparowanym etnosem macierzystym*, Białystok.
- Czykwin E. (2000), *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok.
- Czykwin E. (2012), *Kłótnie małżeńskie w kontekście emocji wstydu*, „Wychowanie w Rodzinie”, t. V, A. Szerłaż, S. Walasek (red.), s. 123-144.
- Glaser B.G., Strauss A.L. (2009), *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, Kraków.
- Guttman L. (1950), *The basis for scalogram analysis*. In Stouffer et al. *Measurement and Prediction*, „The American Soldier” t. IV, New York.
- Huntington S. (1997), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa.
- Heise D. R. (2010), *Surveying Cultures: Discovering Shared Conceptions and Sentiments*, New York.
- Illouz E. (2010), *Uczucia w dobie kapitalizmu*, Warszawa.
- Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983), rozdział VI, Kan. 1124-1129. <http://www.trybunal.mkw.pl/Kodeks%20Prawa%20Kanonicznego.pdf> [25.12. 2014].
- Likert R. (1932), *A Technique for the Measurement of Attitudes*, „Archives of Psychology” 140, s. 1-55.
- Manning P. (1992), *Eroing Goffman and Modern Sociology*, New York.
- Niedbalski J., (2013), *Komputerowe wspomaganie analizy danych jakościowych (CAQDAS) w projektowaniu i prowadzeniu badań*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” nr 1 (41).
- Niedbalski J., (2014) *Komputerowe wspomaganie analizy danych jakościowych. Zastosowanie oprogramowania NVivo i Atlas.ti w projektach badawczych opartych na metodologii teorii ugruntowanej* – ebook, Łódź.
- Niedbalski J., (2013) *Odkrywanie CAQDAS. Wybrane bezpłatne programy komputerowe wspomagające analizę danych jakościowych* – ebook, Łódź.



- Osgood C. E., May W. H., Miron M. S. (1975), *Cross-Cultural Universals of Affective Meaning*, Urbana.
- Park R. E. (1902), *The Concept of Social Distance*, "Journal of Applied Sociology" t. VIII, s. 339-344.
- Retzinger S. M. (1991), *Violent emotion. Shame and rage in marital quarrels*, California.
- Scheff T. (1995), *Conflict in family system: The role of shame*, [w:] J.S. Tagney, K.W. Fisher (red.), *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, New York.
- Sadowski A. (red.), (2009), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy Białystok*.
- Sadowski A. (1995), *Pogranicze Polsko-białoruskie: tożsamość mieszkańców*, Białystok.
- Sadowski A. (1991), *Narody wielkie i małe: Białorusini w Polsce*, Kraków.
- Sadowski A. (1991), *Spoleczne problemy wschodniego pogranicza*, Białystok.
- Sadowski A. (2014), *Znaczenie religii w kształtowaniu i podtrzymywaniu tożsamości narodowej białoruskiej mniejszości w Polsce*. Wystąpienie na posiedzeniu Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych Sejmu RP.
- Sennet R., Cobb J. (1993), *The Hidden Injuries of Class*, Amazon.
- Sherif M., Harvey O. J., White B.J., Hood W.R., Sherif C.W. (1961), *Intergrup conflict and cooperation: The Robber Caves experiment*, Oklahoma.
- Strauss A., Corbin J.M. (1990), *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*, Thousand Oaks.
- Thurstone L. L. (1927) *The method of paired comparisons for social values*, "Journal of Abnormal and Social Psychology" nr 21, s. 384-400.
- Walker D., Myrick F. (2015), *Grounded Theory: An Exploration of Process and Procedure*, [http://www.uk.sagepub.com/gray/Website%20material/Journals/qhr\\_walker.pdf](http://www.uk.sagepub.com/gray/Website%20material/Journals/qhr_walker.pdf) [15.06.2015].
- <http://qhr.sagepub.com/> [24.12.2014]
- Weigl B. (2000), *Stereotypy i uprzedzenia*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia: podręcznik akademicki*, Gdańsk.
- Wojciszke B., (2010) *Psychologia miłości. Intymność, Namiętność. Zobowiązanie*, Gdańsk.



## **25-lecie polskiego systemu społecznego. Między teorią a praktyką społeczną – kilka refleksji o potrzebie budowy nowego systemu społecznego**

Nadchodząca rocznica 25 lat zmiany systemu społecznego skłania do refleksji daleko wykraczającej poza ramy celebry. Owe lata odcisnęły piętno na każdym z nas, jak i całym systemie, w którym funkcjonujemy realizując nasze indywidualne i grupowe aspiracje oraz potrzeby.

Można by wskazywać niezliczoną ilość okoliczności jak i czynników zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, mających wpływ na kształt naszej współczesnej rzeczywistości. Ich szeregowanie i rangowanie z punktu ważności dla naszej egzystencji zapewne jest możliwe i uzasadnione poprawnością metodologiczną. Jednak nie jest możliwe, aby w tak krótkim eseju uwzględnić na zbyt wiele z nich. Dokonany przeze mnie wybór problemów związanych z 25-latami transformacji jest całkowicie arbitralny i daleki od ich wyczerpania. W oparciu o subiektywne kryteria, ale wspomagane ogromną literaturą przedmiotu, wydaje mi się, że warto skoncentrować się na trzech kwestiach.

Po pierwsze – zakładanym postrzeganiem i rzeczywistym celem oraz efektem transformacji systemu. Po drugie – sposobom adaptacji Polaków do nowego systemu, ich strategii radzenia sobie z permanentnie zmieniającą się rzeczywistością, czyli dynamice i zakresowi zmian postaw, nawyków oraz świadomości.

Przy czym preferowaną przeze mnie optyką patrzenia i dokonywania analizy 25 lat polskiej transformacji jest obserwowanie procesów i zjawisk ją konstytuujących przez pryzmat reakcji i sposobów radzenia sobie społeczeństwa ze zmieniającą się gwałtownie rzeczywistością. To podmiotowo-normatywne podejście wynika z mojego przeświadczenia, że system zawsze jest dla ludzi.

Wydaje się, że ta banalna prawda jest nader często zapomniana przez klasę rządzącą. Po trzecie – konieczności budowy konsultowanego społecznie nowego systemu społecznego.

Modernizacja, a właściwie rewolucyjne zmiany systemu po 1989 roku miały na celu stworzenie ustroju cechującego się gospodarką rynkową i ładem demokratycznym. Witold Morawski w książce *Modernizacja Polski* [2010] proponuje na realizację tego bezdyskusyjnego celu patrzeć z trzech perspektyw badawczych: strukturalistycznej, konstruktywistycznej i instytucjonalnej. Uważam, że analiza 25 lat transformacji z uwzględnieniem propozycji Witolda Morawskiego staje się bogatsza. Pierwsza perspektywa zdominowała analizy socjologiczne aż do dziś. Zakłada się w niej determinujące znaczenie struktur systemu dla jakości i dynamiki przebiegu transformacji. Przyjęto, że cel i kierunek zmian jest na tyle historycznie zweryfikowany, jasny, oczywisty (rynek i demokracja), że nie jest potrzebna jakakolwiek narodowa dyskusja. Naturalne wydawało się, że naśladownictwo rozwiniętych systemów zachodnich, aplikacja ich rozwiązań strukturalnych i instytucjonalnych, a nawet sposób zarządzania światem społecznym musi zapewnić Polsce sukces. Analiza funkcjonowania systemu z tej perspektywy została sprowadzona do wykrywania przyczyn oporu w przyjmowaniu i stosowaniu przez społeczeństwo tak „wspaniałych” rozwiązań bez refleksji, mimo że niejednokrotnie były one obce kulturowo i mentalnie oraz niezgodne z tradycją naszego kraju. Być może, że aksjologiczne i bezdyskusyjne uczynienie nadrzędnym celem rozwojowym rynku oraz demokracji, bez narodowej debaty, jakie one mają mieć właściwości, owocuje dziś negatywnymi ocenami III RP. Z systematycznie realizowanych badań CBOS, jak i z badań w ramach programu Diagnoza społeczna [CBOS 2013, Czapiński 2012, Sułek 2009] wynika, że niezmienna od początku transformacji ocena zmiany jest negatywna i stale przybywa osób odrzucających jej sens. W czasie ostatniego kryzysu w latach 2009-2013 wzrost ilości sceptyków transformacji jest szczególnie widoczny. I tak z badań CBOS w 2013 wynika, że „zmiany, jakie zaszły w Polsce po 1989 r. przyniosły więcej korzyści, niż strat” wybrało tylko 37% Polaków – było to blisko 20% mniej, niż w 2009 roku.

Oczywiście czasy kryzysu ekonomicznego mają znaczący wpływ na ocenę rzeczywistości. Jednak sytuację, w której niezmiennie od momentu rozpoczęcia pomiarów tej kwestii rośnie liczba Polaków, upatrujących w zmianie systemu więcej strat, niż korzyści, a tylko niewielka populacja uważa się za ich beneficjentów (23%), a przeszło połowa (53%) podkreśla, że transformacja w żaden sposób nie wpłynęła na ich życie – należy uznać za dramatyczną. Oznacza to, że Polacy nie identyfikują się z proponowanym modelem transformacji lub, a może przede wszystkim z jego sposobem realizacji. Oznacza to, że model systemu, jaki sobie zaaplikowaliśmy w 1989 roku nie jest przez większość Polaków akceptowany. To fakt odnotowany w licznych badaniach socjologicznych. Polacy czują się zmęczeni realizowaną od 1989 roku wersją kapitalizmu, która wykazuje wszelkie symptomy wyeksploatowania i w coraz większym stopniu generuje olbrzymią ilość problemów i napięć społecznych. Przepaść między przyjętą przez elitę na początku transformacji wizją rozwoju kraju a preferencjami i ocenami jej realizacji przez 25 lat przez szeregowych obywateli już jest nie do zniwelowania. Balcerowiczowska koncepcja powrotu Polski do normalności, tak przecież bezdyskusyjna w 1989 roku, okazuje się po 25 latach nie do kontynuowania w przyszłości. Koncepcja bazująca na założeniu, że wszystkie problemy Polski rozwiąże „niewidzialna ręka” rynku zdemobilizowała aktywność publiczną społeczeństwa oraz ogromnego ruchu, jakim była w 1989 Solidarność. Naraziła ona Polskę na ogromne niebezpieczeństwo rywalizacji z globalnym kapitalizmem, bowiem nie stworzyła prawie żadnych ograniczeń i zabezpieczeń dla jego niekontrolowanej ekspansji w naszym kraju. Decyzje, jakie podejmowały w 1989 roku polskie elity polityczne nie były ze społeczeństwem dyskutowane. Decyzje, które zdefiniowały obowiązujący dziś w Polsce system społeczny, były podejmowane nader często pod presją obawy przed ewentualnymi zarzutami ze strony krajów anglosfery o ksenofobię i nacjonalizm. Decyzje te nie brały pod uwagę konieczności budowy modelu zgodnego z polskimi doświadczeniami i tradycją historyczną oraz specyficznymi polskimi uwarunkowaniami kulturowymi. Obarczone były natomiast sentymentalizmem i klientelizmem wobec państw

anglosfery jako wzoru, który musimy osiągnąć oraz postawą walską – z elementami służalczości i kompleksu niższości. Państwa anglosfery bez skrupułów stosują przemoc strukturalną narzucając szereg rozwiązań modelowych instytucjonalno-prawnych, które z racji rozwoju społecznego innego niż faza, w której się znajdujemy, są nie do przyjęcia przez większość naszego społeczeństwa. Największe różnice dotyczą kwestii roli religii i Kościoła katolickiego, statusu rodziny, czy społecznych mniejszości. W przyjętym po 1989 roku modelu systemu brakuje akceptacji i zrozumienia dla dyferencjacji kulturowych, stąd w praktyce wszechobecność pop kultury zarówno w mediach publicznych (TV i Radio), jak i skomercjalizowanie literatury i innych przekazników treści kultury. Obecny model nie operuje narzędziami i procedurami harmonizowania interesów głównych sił społecznych, a przede wszystkim mechanizmem mediowania pomiędzy pracodawcami i pracownikami. Klasa polityczna sprawująca władzę, ale również ta w opozycji, pełni funkcję samodzielnego gracza. Nic więc dziwnego, że od początku transformacji – niezależnie od „wyznawanej” opcji ideologicznej, działa w kierunku scentralizowania decyzji dotyczących funkcjonowania systemu i jego struktur. Ponieważ czyni to przy pomocy administracji, mamy z roku na rok coraz większą budżetową armię urzędników (w 2014 około 620 tys.). W systemie obecnym założono wiodącą rolę małych i średnich firm. W tej sytuacji efektem jest powszechność firm jednoosobowych, tzw. pracodawców samozatrudniających się, rachitycznych, niedoinwestowanych spółek (około 2 mln w 2014) i prawie brak ogólnoświatowych korporacji. Do tej pory nie doczekaliśmy się zbudowania takiej ogólnoświatowej marki jak NOKIA fińska, czy KIA koreańska. Wreszcie bezrefleksyjnie postawiono na jakoby jedynie pozytywnie zweryfikowany historycznie model zachodnich rozwiązań kwestii demokracji i instytucji politycznych. Bezrefleksyjnie przyjęto, że powszechnie stosowany na Zachodzie model reprezentacji dokonywany na podstawie powszechnych wieloszczeblowych wyborów jest gwarantem demokracji, a pluralizm partii stanowi jej niezniszczalny fundament. W praktyce demokracja polska jest stale pod presją interesów partyjnych, które jak to

pokazują rozliczne afery, skutecznie infiltrują system modyfikując lobbystycznie dostęp do jego zasobów. Interesy partyjne są systemowo chronione szeroko przez synekury i aktywną partycypację w strukturach około- i wewnątrzpaństwowych przeznaczoną dla „zasłużonych” towarzyszy partyjnych. Rozpoznanie wadliwości i niekoherentności elementów konstytuujących obecny system ich nieprzystosowalności do oczekiwań i wyzwań naszych czasów, ale również społeczeństwa, jest powszechne. Istnieją tysiące opracowań podnoszących powyżej sygnalizowane kwestie. Przyszła więc chyba pora, aby podjąć ogólnopolską dyskusję o naszej systemowej przyszłości na temat modelu i celów, jakie zamierzamy osiągnąć przy aprobacie i czynnym udziale całego społeczeństwa. Nasz nowy paradygmat rozwojowy powinien obowiązkowo zawierać doktrynalne/fundamentalne założenie:

- system jako całość dąży zawsze do stanu równowagi,
- każdy element systemu przywraca straconą równowagę na swój własny sposób,
- władza, jej aparat oraz instytucje władzy kierują się interesem i wartością dobra wspólnego interweniując w funkcjonowanie struktur im podległych hierarchicznie.

W praktyce oznaczać ma to, że zarządcy systemu mediują i kontrolują wszystkie niezależnie od miejsca i znaczenia podmioty decyzyjne, by w swoich działaniach miały na uwadze interes całości. Idea pomocniczości realizowana przez system samorządów musi stać się praktyką dnia codziennego, a nie jak to ma miejsce obecnie, figurą retoryczną – niezrealizowaną zasadą ideologiczną.

W końcu wśród tych pryncypiów niezbędnych w wachlarzu mechanizmów regulacyjnych funkcjonowania nowego systemu społecznego, musi znaleźć się zasada, że rzeczywistość powstaje w wyniku działania podmiotowo zaangażowanych, świadomych swojej unikalności w otaczającej przestrzeni i czasie jednostek. Jak to sygnalizowałem wcześniej, Witold Morawski oprócz poruszanego podejścia strukturalnego proponował w analizach transformacji dwie inne perspektywy: konstruktywistyczną oraz instytucjonalną. Stosując perspektywę konstruktywistyczną eksponujemy znaczenie podmiotów – aktorów konstruktorów naszej rzeczywisto-

ści. Znaczenie podmiotowo zdolnych działać jednostek – aktorów na rzecz kreacji własnej historii i podmiotowości do współczesnej socjologii wprowadził stosunkowo niedawno Alain Touraine [2013]. Ten uznany klasyk światowej socjologii uważa, że na scenie historii pojawił się nowy społeczny aktor – upodmiotowiona, zindywidualizowana jednostka. To nie jest indywidualistycznie nastawiony egoista dążący do mnożenia partykularnych korzyści. To aktor nieposługujący się kategorią interesu. To podmiot świadomy, jak podkreśla Alain Touraine, że „ma prawo mieć prawa”. Podmiot kierujący się imperatywem etycznym, tyle, że płynącym z wewnętrznego, indywidualnego poczucia godności. Bardzo podobnie ocenia rolę imperatywu emotatywno-emocjonalnego Martha Nussbaum [2014]. Dla niej źródłem siły demokracji są emocje – głęboko zinternalizowane przekonania podmiotowo zindywidualizowanej jednostki o znaczeniu takich zasad jak wolność, sprawiedliwość i demokratyczna równość. O sprawczej sile tych zasad decydują obywatelskie emocje. Martha Nussbaum porównuje je do miłości, wręcz twierdzi, że tylko emocje tak silne jak miłość wyzwolą u jednostki/społeczeństwa jako całości działania zawieszające rutynę i apatię społeczną. Tylko one mogą wyzwolić gotowość jednostek do działań w obronie wolności, sprawiedliwości i demokratycznej równości bez względu na cenę, jaką za to będzie trzeba zapłacić. Te emocjonalnie uwarunkowane działania są fundamentem dla budowy sprawiedliwego społeczeństwa. Zarówno Touraine jak i Nussbaum uważają, że lepszy i sprawiedliwszy niż obecny system społeczny jest pochodną działań zindywidualizowanych upodmiotowionych, emocjonalnie działających jednostek. Obecnie zbiorowe reprezentacje społeczeństwa zarówno wspólnotowe, jak i instytucjonalno-strukturalne typu partie polityczne, związki zawodowe, stowarzyszenia nie odgrywają dużej roli w kontytuowaniu rzeczywistości, jak to miało miejsce jeszcze tak niedawno (XIX i XX wiek). Zbiorowe reprezentacje społeczeństwa nie są źródłem i organizatorem działania jednostek na rzecz budowy sprawiedliwego systemu. Takie działania inicjowane są przez pojedynczo samoumotywowane, zindywidualizowane podmiotowe jednostki wykorzystujące do tego nowe technolo-



gie, szczególnie Internet. W czasach widocznego kryzysu neoliberalnego modelu rozwoju, jaki uwidocznił się nie tylko w Polsce, ekspozycja znaczenia siły uniwersalnych wartości, takich jak godność, wolność, sprawiedliwość, obudowanych emocjonalno-emotywnym zindywidualizowanym podmiotowym działaniem jest nie do przecenienia. Stanowi ona znakomite tworzywo, które realnie może ułatwić budowę lepszego nowego świata, a na pewno sprawniejszego i sprawiedliwszego systemu społecznego.

Decydująca rola podmiotów indywidualnie lub grupowo działających jest w ujęciu konstruktywistycznym systemowo gwarantowana. Aktorzy systemu, podmioty konstytuujące system dobierają i instalują w sieci interakcji i komunikowania się ze sobą, cele i środki do działań w taki sposób, aby harmonijnie zaspokajać interes własny i ogólnospołeczny. Problemy więzi społecznych, zaufania świadomości są okolicznością dookreślającą funkcjonowanie aktorów w sieci powiązań jednostkowych i wspólnotowych koherentnych z dobrem całego systemu oraz jego funkcjonalności i efektywności zaspokajania równoważnie traktowanych potrzeb materialnych i duchowych.

Trzecim podejściem do analizy przekształceń systemowych zaproponowanym przez Witolda Morawskiego jest ujęcie instytucjonalne. Jest ono konstruktem łączącym w otoczeniu instytucji systemowe działania oraz interakcje aktorów w strukturze. System staje się konstruktem będącym konfiguracją tworzoną przez interakcje aktorów oraz struktur realizowane w otoczeniu instytucjonalnym. Stosując do analizy przekształceń polskiego systemu w ciągu ostatnich 25 lat perspektywę instytucjonalną warto zwrócić uwagę na kilka kwestii związanych zarówno z teorią, jak i praktyką społeczną. W perspektywie instytucjonalnej pytanie o ustrój w aspekcie praktyki społecznej to także pytanie o podmiotowość zarówno jednostek, jak i zbiorowości. To pytanie o to, jak w wyniku 25 lat transformacji zmieniły się jednostki. To również pytanie o zakres zmian jednostek, wspólnot, całego społeczeństwa w dostosowaniu się do wymogów – wywoływanych przez gwałtownie zmieniający się ustrój, jak i ogólne procesy cywilizacyjne: przede wszystkim globalizację, nowe technologie komunikacyjne oraz sie-

ciowość życia. Sieciowość funkcjonowania społeczeństwa jako całości, jak i poszczególnych jego zbiorowości staje się rzeczywistością. Rzeczywistością, w której dokonuje się codzienna realizacja życia jednostki. Sieciowość wymusza zmianę strategii życiowych jednostek, wpływa na totalną transformację całości społeczeństwa, jak i zbiorowości je konstytuujących. Zakres, dynamika oraz efekt tych przemian są niesamowite. W ciągu zaledwie 25 lat zmieniło się wszystko. Zmiana ta dotyczy najbardziej złożone struktury, jak i modyfikuje fundamentalne kody/normy i potrzeby, wartości, życia społecznego [Kolasa-Nowak 2010].

Dla socjologów proces zachodzących zmian nie jest jednoznacznie pozytywny. Budzi uzasadniony niepokój o narastanie dezintegracji społecznej, apatii oraz izolacji społecznej – widocznej ucieczki w sferę matriksowego internetowego świata.

Zapewne kwestie wyrównywania poziomu i jakości życia wykreowanymi medialnie niemożliwymi do zaspokojenia przez system potrzebami zdominowały sferę mentalną Polaków. Działania nastawione na poszukiwanie skutecznych narzędzi osiągnięcia dobrobytu materialnego zaowocowały pragmatyzacją świadomości [Ziółkowski 1994]. Proces ten wydaje się intensyfikować w wyniku wzrostu bezpośredniej i pośredniej możliwości przyjrzenia się temu, jak żyją ludzie w innych krajach. Zarówno Internet, jak i wyjazdy zarobkowe oraz rekreacyjne tworzą nową sytuację społeczną, która stanowi podłoże pragmatyzacji świadomości. Zasobność materialna staje się warunkiem oczywistym sukcesu życiowego jednostki. Modyfikuje i intensyfikuje w coraz większym stopniu jej działania w powiększaniu własnego kapitału. Jest ona wartością i narzędziem, które programowo używają do komunikacji ze społeczeństwem wszystkie partie polityczne. Zdumiewające jest to, że klasa polityczna Polski, mimo zasadniczych różnic ideologicznych, w sposób jednoznaczny operuje/posługuje się w tej komunikacji tym samym **inżynierskim paradygmatem rozwoju**.

Na czym polega opieranie rozwoju na „inżynierskim paradygmacie”? Działając zgodnie z tą metodą rozwiązywania i budowy modelu systemu rządzący racjonalizują jego funkcjonowanie po-

przez obserwację i adekwatne reagowanie na objawy. W związku z tym uruchamiany jest przez klasę polityczną następujący mechanizm działania w wymiarze całego społeczeństwa:

1. – jeśli system ma trwać, to społeczeństwo/ludzie muszą być zadowoleni i legitymizować swoim wsparciem (w demokracji równoznaczne jest z głosem „za”) rządzących i system;

2. – aby ludzie byli zadowoleni muszą mieć wystarczająco dużo pieniędzy, do zaspokojenia swoich potrzeb – w pierwszej kolejności potrzeby materialne;

3. – aby ludzie mieli wystarczająco dużo pieniędzy na zaspokojenie coraz to większych potrzeb, muszą mieć pracę;

4. – praca jest wartością/dobrem najważniejszym dla jednostki i systemu, stąd wszystko w systemie społecznym musi być jej podporządkowane; trzeba więc dbać o wzrost gospodarczy, bo tylko on kreuje nowe stanowiska pracy dla jednostki, zapewnia efektywność w zaspokajaniu potrzeb dla podmiotów systemu;

5. – trzeba nakręcać koniunkturę, aby osiągać stały wzrost gospodarczy; koniunkturę można osiągnąć w dwojaki sposób:

- stymulując spożycie wewnętrzne,
- zwiększając eksport.

W obu przypadkach oznacza to zawsze zwiększenie produkcji materialnej.

6. – żeby wszyscy mogli skoncentrować się na produkcji muszą czuć się bezpiecznie, stąd tendencja do stałego zwiększania instytucji chroniących producenta, na przykład policji, sądów;

7. – ponadto władza uważa, że producent zarówno jednostkowy, jak i korporacyjny, na ogół nie wie, jak się zachowywać i działać, aby osiągnąć optymalne efekty z wykonywanej pracy, dlatego państwo za pomocą instytucji i systemu prawnego najlepiej określi, jak powinien organizować się do działania każdy uczestnik życia w systemie;

8. – ponieważ podmioty życia systemowego zarówno te jednostkowe, jak i grupowe, nie znają prawa i mają skłonność do wyłamywania się z zasad prawnych obowiązujących w systemie – potrzebna jest cała armia urzędników, nauczycieli weryfikujących, czy potrzeby efektywności funkcjonowania systemu są spełnione;

9. – brak zaufania i sankcji do podmiotów indywidualnych i zbiorowych, próbujących wyłamywać się z odgórnie wprowadzonych ram funkcjonowania owocują anomią, biernością społeczną i atrofią całego systemu; następuje patologizacja systemu przejawiająca się w dychotomicznym podziale społeczeństwa na „my – oni” oraz wszechobecnej korupcji;

10. – rządzący w rozchwianym systemie, charakteryzującym się coraz większymi nierównościami społecznymi oraz konfliktowością na tle dostępu do dóbr materialnych, bronią się przed odsunięciem od władzy przez **obietnice** zwiększenia zaspokajania potrzeb materialnych zarówno indywidualnych, jak i grupowych; trwa to, aż do osiągnięcia całkowitej niewydolności systemu.

Inżynierski model rozwoju kraju, jaki dominuje od początku transformacji w Polsce opiera się na priorytecie gospodarki tak, aby zaspokoić coraz większe potrzeby konsumpcyjne społeczeństwa. Marginalizowana jest w tym systemie cała sfera kulturalno-duchowa. Źródła rozwoju w tym modelu zostały zredukowane do wymiaru materialnego, a „duchowość człowieka” i jej znaczenie w życiu codziennym nie uzyskały żadnego znaczenia. W konsekwencji rządzący reagują na złe funkcjonowanie ustroju ogniskując/koncentrując swoje zainteresowanie na jego efektywności ekonomicznej i nie przyjmują do wiadomości, że sfera świadomości również oddziałuje na **stan** systemu. Co więcej, model inżynierski zakłada „leczenie” negatywnych objawów bez koncentrowania uwagi na tych elementach systemu, które je powodują.

Przez 25 lat klasa polityczna sprowadzając model rozwoju Polski do wymiaru produkcji materialnej oraz coraz bardziej medialnie nakręconej konsumpcji indywidualnej i zbiorowej zredukowała problem rozwoju do kwestii „bazy”<sup>1</sup>. Następnym problemem, wynikającym z preferowanego modelu inżynierskiego, jest narastający proces dezintegracji społecznej. Integracja społeczna, ów niezbędny demokracji życia, zostaje w wyniku aplikacji modelu inżynierskiego potężnie zagrożona. W rezultacie prowadzi

---

<sup>1</sup> Szczytowym wykwitem inżynierii społecznej redukującej problemy rozwoju do produkcji materialnej był socjalizm. Kwestia „bazy” i jej imponderabilia dominowały w całej epoce socjalizmu.

do ogromnych napięć społecznych, których głównymi symbolami są stale powiększające się nierówności społeczne, brak zaufania społecznego, upadek wartości budujących wrażliwość społeczną, patologia społeczna typu korupcja, złodziejstwo, relatywizm moralny, ubożenie duchowe, komercjalizm kulturowy. Cena oparcia rozwoju na inżynierskim modelu modernizacji Polski jest więc ogromna. Skutki społeczne wynikające z nieuzasadnionej wiary, że gospodarka wszystko wyreguluje, systematyczny wzrost PKB rozwiąże problemy, a podejście inżynierskie jest panaceum na wszelkie „zło” prowadzą do potężnych perturbacji w systemie. Stosowanie logiki inżynierskiej dla funkcjonowania i konstrukcji ustroju społecznego prowadzi do jego katastrofy [Dąbrowska 2014]. Dzieje się tak, ponieważ zarządzający systemem pomijają w swoich decyzjach kwestię świadomości jako ważnego markera zachowań ludzi. Obecnie nie ulega wątpliwości, że dla utrzymania i rozwoju systemu w „dobrej” formie potrzebna jest prócz efektywnej gospodarki koherentnej do jego pryncypiów i zasad prawnych również koherentna świadomość społeczna.

Niezbędny jest codzienny wysiłek ekonomiczny, jak i świadomość podmiotowej aktywności jednostek w jego realizacji. Świadomość podmiotowej aktywności rozumiana jest przeze mnie w tym ujęciu jako zdolność do realnej oceny sytuacji w kontekście zajmowanej społecznie pozycji oraz zdolność do wywierania wpływu na sprawy ważne dla siebie oraz otoczenia. Najistotniejsze jest to, aby przekonanie o możliwości wywierania wpływu na kształt rzeczywistości skorelowany był z faktyczną aktywnością jednostki w tym kierunku.

Skonfigurowanie i potraktowanie tych dwóch czynników jako równorzędnych przynieść może w konsekwencji akceptowaną formę ładu społecznego, w której ograniczona została do poziomu minimalnego alienacja i bierność społeczna, a konsumpcja przestanie być naczelną wartością organizującą system.

Wysoki poziom integracji tworzy swoistą okoliczność oraz infrastrukturę dla budowy demokracji partycypacyjnej. Oparcie zasad nowego ładu na fundamencie integracji w praktyce oznacza oparcie funkcjonowania systemu na sieciowej komunikacji.

Umożliwiają to nowe technologie (Internet). Wiąże się to wszakże z poważną zmianą systemu wartości postaw i orientacji życiowych, które zgodnie z propozycją Inkelesa muszą osiągnąć stan świadomości „nowoczesności indywidualnej” [Inkeles 1984]. Jednostki o zmienionej świadomości charakteryzujące się stanem „nowoczesności indywidualnej” dysponują wysokim kapitałem modernizacyjnym koherentnym do potrzeb nowoczesnego systemu. Istotą stanu świadomości „nowoczesności indywidualnej” jest optymalizacja strategii życiowej równoważnie w dwóch wymiarach, materialnym i duchowym, w taki sposób, aby osiągnąć sukces zawodowy, materialny i prestiżowy. Warunkiem *sine qua non*, który spełnić musi jednostka, to indywidualne działanie w harmonii z potrzebami ogółu, zgodnie z ideą „dobra wspólnego”. Indywidualizacja działań uwzględniająca „dobre wspólne” eliminuje w rezultacie sytuację konfliktu niekoherentności postaw i przekonań z wymogami nowo powstającego systemu. Spełnienie tego warunku jest niezmiernie trudne i może trwać długie lata. Kształtowanie się nowego systemu obarczone jest bowiem „grzechem pierworodnym”, jakim jest dominacja postaw konsumpcyjnych z całkowitym ignorowaniem sfery duchowości. Postawy konsumpcyjne, orientacja materialna są przy tym wzmocniane zarówno wyżej opisaną preferencją rządzących dla strategii inżynierskiej, jak i też rzeczywistym parciem jednostki do zaspokojenia potrzeb materialnych zarówno tych realnie istniejących, jako skutek funkcjonowania niewydolnego wcześniejszego systemu, jak i tych lawinowo kreowanych przez skomercjalizowane media. Konsumpcja zawsze jest wartością łatwo przyswajalną, szczególnie w warunkach rzeczywistego deficytu dóbr materialnych, a taka okoliczność istniała 25 lat temu, w czasach formatowania się nowego systemu. Zasobność materialna jest najważniejszym czynnikiem stymulującym psychologicznie jednostki do działania na rzecz jej osiągnięcia i późniejszej obrony *status quo*. Jak to stwierdził Samuel Huntington dobrobyt tworząc infrastruktury dla demokracji kreuje sytuacje wydatnie zwiększające szanse demokracji [Huntington 1995]. A demokratyzowanie systemu, jaki

rozpoczęliśmy ćwierć wieku temu, jest jedynym uznanym przez wszystkie siły celem naszego rozwoju.

Pytanie o transformację systemu w perspektywie instytucjonalnej to także pytanie o społeczeństwo. Wieloaspektowej analizy „czym jest społeczeństwo” dokonał przed kilku laty Jan Poleszczuk. Autor dochodzi do wniosku, że społeczeństwo to byt niedefiniowalny, niemający w naukach społecznych sensu teoretycznego, termin wart stosowania jedynie dla oznaczenia „wszystkich form życia społecznego, które przeciwstawiane są kategorii jednostki” [Poleszczuk 2002: 14]. Z analizy treści artykułu wynika, że wbrew temu ustaleniu Jan Poleszczuk całkiem trafnie charakteryzuje i kategoryzuje współczesne społeczeństwo. Jest ono przez niego definiowane jako ogólna rama – zbiorowość, w której realizują się interakcje, będące wielowymiarową strukturą, gdzie dokonuje się całość wymiany gospodarczej oraz kooperacja działań indywidualnych i zbiorowych prowadzących do desegmentalizacji struktury i alokacji pozycji społecznych jednostek, jako środowisko, w którym przebiegają procesy wychowania i socjalizacji. Społeczeństwo, w ujęciu instytucjonalnym, jest terenem działań zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Jest hierarchicznie funkcjonalnie zintegrowaną strukturą, samoreferencyjną odciskającą się w podejmowanych działaniach o silnych konsekwencjach identyfikacyjnych (tożsamościowych) oraz emotatywno-emocjonalnych. W ciągu 25 lat transformacji było i jest podstawową jednostką przetrwania, jakby to zapewne określił Norbert Elias. Społeczeństwo w perspektywie instytucjonalnej jest niezmiernie ważną kategorią analityczną – wielce użyteczną do obserwacji przekształceń systemowych. Posłużę się nią selektywnie jedynie do specyfikacji i objaśnienia problemu funkcjonowania społeczeństwa jako wspólnoty obywatelskiej. Zdaję sobie sprawę, że stosowanie kategorii społeczeństwa, jego kondycji oraz stanu, na którym ciąży balast doświadczeń 25 lat związanych ze zmianą systemu, jest zabiegiem ryzykownym. Póki co, wbrew temu co twierdzi Alain Tourain w swoim ostatnim dziele *Koniec społeczeństwa*, nie widzę lepszej perspektywy i kategorii eksploracyjnej do opisu i analizy gwałtownego procesu transformacji powstałego w 1989 roku ustroju społecznego. Aby jednak

osiągnąć ogólnospołecznie pożądaną rolę funkcjonowania systemu nieodzowne jest ukształtowanie się społeczeństwa jako wspólnoty obywatelskiej. W trakcie XIII Zjazdu Socjologicznego Marek Ziółkowski wprost mówił o słabości procesu formatowania się społeczeństwa polskiego/ wspólnoty obywatelskiej [Ziółkowski 2008]. Z jego opracowań oraz obszernych materiałów zjazdowych wynika niezbyt optymistyczny obraz polskiej wspólnotowości.

Typem dominującym w Polsce są wspólnoty pochodzenia. One się najbardziej liczą w działaniu jednostek, stanowią punkt odniesienia, ważny teren formatowania tożsamości. Zaufanie, ten ważny czynnik budowy kapitału demokracji, przede wszystkim istnieje w stosunku do własnych grup pokrewieństwa. To owocuje w konsekwencji zjawiskiem familiaryzacji życia społecznego, ksenofobią i zamkniętością systemową [Marody, Giza-Poleszczuk 2004]. Konsekwencją dominacji wspólnot pochodzenia w życiu społecznym jest również brak integracyjnego kapitału pomostowego szczególnie w środowisku wsi i małych miast. Jak wiadomo dla Francisa Fukuyamy bez tego kapitału nie ma szansy na budowę demokracji i funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. Do tego rodzaju kapitału potrzebne jest zaś zgeneralizowane zaufanie, tworzone w obrębie wspólnot innych niż wspólnoty pokrewieństwa. Jak wiadomo, pomostowy kapitał generowany jest przede wszystkim w stowarzyszeniach i organizacjach.

W tych formach wspólnotowych Robert Putnam upatrywał głównych źródeł kreacji kapitału społecznego oznaczającego sieci spontanicznych działań więzi i wzajemnego zaufania, które stanowią bazę dobrego systemu i podtrzymującego go podmiotowego społeczeństwa [Putnam 1995]. Podmiotowe społeczeństwo, to upodmiotowiona zbiorowość działająca intencjonalnie, świadomie na rzecz realizacji dobra wspólnego. Andrzej Sadowski zauważył natomiast możliwości konwersji kapitału kulturowego i ludzkiego na kapitał społeczny [Sadowski 2006]. Procesy takie przebiegają jednak nierównomiernie.

Jak pokazują to rozliczne badania socjologiczne przez 25 lat społeczeństwo polskie nie było aktywnym, samodzielny aktorem systemu. Co więcej, elity rządzące uznały, że społeczeństwo



nie osiągnęło wymaganego poziomu kompetencji kulturowych. Przez cały czas dominowało podejście traktujące społeczeństwo jako przedmiot odgórnych zabiegów reformatorskich, stymulujących jego zachowania i zasoby kapitałowe. Stowarzyszenie Klon – Jawor od wielu lat dokumentuje mizериę kapitału pomostowego, którego głównym źródłem powstawania są stowarzyszenia i organizacje pozarządowe (NGO-sy). W przypadku Polski stosunkowo mało atrakcyjne, o słabych zasobach, z niewielką partycypacją w ich działalności uczestników NGO-sy nie tworzą infrastruktury demokracji, nie są znaczącą tkanką/ogniwem społeczeństwa obywatelskiego [Adamiak 2014].

Działalność stowarzyszeń jest przedmiotem wielu opracowań sygnalizujących konsekwencje, słabości, rachityczności tego ważnego ogniwa społecznego dla dobrego funkcjonowania systemu. Od pewnego czasu stwierdza się, że okres 25 lat transformacji to czasy nowej próżni społecznej [Cześnik 2008]. Faktem jest, że stowarzyszenia NGO-sy drugiego i trzeciego rzędu są słabo rozwinięte i że tylko co 12 Polak należy do jakiejś organizacji. Faktem jest, że w Polsce działa około 60 tys. organizacji pozarządowych i ten stan ilościowy nie zmienia się od lat. Szczególnie zła sytuacja występuje w tym zakresie na terenach wiejskich. Tam jedynymi stowarzyszeniami są te o naturze religijnej lub, co najwyżej, Ochotnicza Straż Pożarna (OSP). To zdecydowanie za mało, aby aktywizować społeczeństwo do wychodzenia z opłotków nepotycznie stymulujących działania obywatelskie wspólnot pochodzenia. Próżnia instytucjonalna, która miała być nieodłącznym atrybutem uprzedniego systemu jest, jak to stwierdza w swoim artykule *Próżnia socjologiczna a demokracja* Mikołaj Cześnik, większa, niż wtedy, gdy „odkrywał” to zjawisko w socjalizmie Stefan Nowak. Pytanie, jak w tej sytuacji wyglądają zdolności więziotwórcze oraz kapitałotwórcze systemu, staje się retoryczne. Słabość siatki instytucji kreujących kapitał pomostowy dla budowy wartości obywatelskich, demokratyzacji społeczeństwa potęguje sytuacja, w której dominującą formą działania wspólnot jest protest, a nie budowanie. Bycie przeciwko jest obowiązującym standardem działania społecznego wyrosłym na fundamencie partykularnych interesów ekonomiczno-socjalnych poszczególnych wspól-

not konstytuujących współczesne społeczeństwo. W efekcie polskie społeczeństwo funkcjonuje jak niespójny konglomerat podmiotów zbiorowych i egoistyczno-rozszczeniowo nastawionych jednostek walczących jedynie o własne interesy. Zjawisko słabości wspólnotowości polskiego społeczeństwa nie wywołuje żadnego zaniepokojenia klasy politycznej, która niezmiennie deklaruje, że wspiera wszelkie zachowania obywatelskie wspomagające system w zakresie jego demokratyzacji. Jak widać „stawanie się” społeczeństwa obywatelskiego jest procesem dopiero rozpoczynającym się, a jego dynamika uzależniona jest wyłącznie od oddolnych działań uświadomionych zindywidualizowanych podmiotowo jednostek. Mogą one w tym dziele liczyć wyłącznie na siebie. Po 25 latach brak jest bogactwa dowodów, że społeczeństwo obywatelskie istnieje i przeszło w wyższą fazę rozwoju, niż to miało miejsce w ramach systemu socjalistycznego. Nie można jednak zgodzić się z hipotezą Alaina Touraine’a, można uznać z wielu powodów, że społeczeństwo w ogóle nie istnieje [Touraine 2011]. Prawdą jest, że oddziaływanie wspólnot konstytuujących społeczeństwo jest coraz słabsze. Dziś to nie struktury wspólnotowe kształtują podmiotowość jednostki. Jednostka rzeczywiście zerwała się ze „smyczy” wspólnotowości i systematycznie staje się autonomicznym podmiotem kształtującym siebie i środowisko. Uwolniona od jednostkowej determinacji społeczeństwa definiuje się i identyfikuje, buduje swoją tożsamość nie poprzez wspólnoty, ale przez kulturę. W kulturze zaś króluje indywidualizm i konsumpcjonizm nakręcany przez zglobalizowaną gospodarkę. Jest to zatem radykalna zmiana sytuacji dotychczasowej, kiedy to jednostka była wyłącznie produktem strukturalnym wspólnot i instytucji, była zdana na ich wybór wartości, warunków, narzędzi i metod budowy indywidualnej i zbiorowej egzystencji. Faktem staje się sytuacja, którą podnosi Hannah Arendt, że współcześnie to jednostka w relacji z innymi podmiotami indywidualnymi i zbiorowymi opierając się na fundamencie uniwersalnych praw człowieka (godność, wolność, sprawiedliwość, równość) jest źródłem rozstrzygnięć co jest dobre, a co złe. One zaś są siłą sprawczą jej zindywidualizowanego działania podmiotowego zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Ludzie upodmiotowieni podejmują

działania kierując się głównie zinternalizowanymi i wyznawanymi przez siebie celami i własnymi uczuciami [Reisman 1971]. Odbywa się to jednak w sytuacji potężnej petryfikacji kulturowej. Kultura staje się współcześnie dominującym czynnikiem determinującym działania podmiotów indywidualnych i zbiorowych w systemie definiującym osobowość/tożsamość jednostki i kondycję społeczeństwa.

Z perspektywy właśnie kultury warto spojrzeć na dzisiejszy stan polskiego społeczeństwa. Znakomicie zrobił to Tomasz Szlendak, który w swoim referacie wygłoszonym w trakcie V Kongresu Obywatelskiego zarysował szeroko uwarunkowania życia w społeczeństwie, jak je nazwał **mozaikowym** [Szlendak 2013]. Wychodzi on z założenia, że współczesne społeczeństwo w wyniku globalizacji i modernizacji, ogromnego rozwarstwienia i nierówności oraz braku egalitaryzmu nie jest jednorodnym bytem-zbiorem ludzi oraz wspólnot cechujących się wspólnymi interesami, żyjącymi podobnie, preferującymi ten sam asortyment rzeczy i usług, kreującymi podobny, często jednakowy, styl życia. Jednocześnie bardzo szybko znika historycznie ukształtowany kanon kultury obowiązujący jako regulator podmiotowych zachowań w systemie. Wspólnota doświadczeń leżąca u podstaw tego kanonu ulega gwałtownej atrofii i silnie ewoluuje.

Rozpad i tym samym znikanie ogólnospołecznie akceptowanego kanonu kulturowego prowadzi do rozpadu więzi (spoiwo-klej integracyjny społeczeństwa) oraz potężnego zakłócenia komunikacji (paliwo konstytuujące struktury społeczne) między podmiotami indywidualnymi i zbiorowymi tworzącymi system społeczny.

W wyniku powyższego procesu społeczeństwo coraz bardziej się fragmentaryzuje na autonomiczne kategorie składowe o słabych relacjach komunikacyjnych między sobą. Równomiernie dominującą formą komunikacji aktorów społecznych staje się Internet, czyli zapośredniczona forma porozumiewania się z innymi aktorami działającymi w systemie. Internet za pomocą „swoich” narzędzi (na przykład portali społecznościowych, blogów, czatów) wypracowuje swoisty dla użytkowników język, który bardzo szybko staje się zrozumiały jedynie dla jego użytkowników. A przecież, jak to stwierdził Manuel Castells, nie będąc użytkownikiem

życia internetowego, będąc poza siecią nie ma nas [2007]. Niemal niemożliwe staje się porozumiewanie z innymi bez użycia „sieci”, dodajmy, własnej i oswojonej. Trafnie stan ten charakteryzuje Tomasz Szlendak „Siedzimy odseparowani, zamknięci w 4-ech ścianach, w których tkwią okna technologiczne donoszące o świecie w sposób wielce selektywny” [2010]. W efekcie uprawiamy życie według dyspozycji „sieci” selektywnie, jednowymiarowo na modłę wspólnot, do których aspirujemy lub tych, których jesteśmy uczestnikami związanymi nowymi technologiami. Nie musimy wczuwać się w sytuację i brać pod uwagę problemy, jakie nurtują innych. Jesteśmy bowiem w „sieci”, w której tylko są podobni do nas – „ziomale” o wspólnych potrzebach, aspiracjach, posługujący się tym samym językiem i kodem kulturowym. Życie codzienne zdominowane „siecią” internetową zamyka się w małych neoplemionach nacechowanych zindywidualizowanymi własnymi stylami zrozumiałymi tylko dla wtajemniczonych – samych swoich [Maffesoli 2013]. Antropologowie mówią w związku z powyższym procesem o coraz częściej dostrzeganym zjawisku „opłotkowości wspólnotowej”. Ludzie o sformatowanych przez wspólnoty sieciowe stylach życia charakteryzujący się syndromem „opłotkowości wspólnotowej” mogą dobrze funkcjonować jedynie w swoim świecie. Przestają one rozumieć sygnały i przekazy płynące od społeczeństwa, zaczynają się kierować w działaniu wartościami swojej wspólnoty sieciowej. Aby do nich dotrzeć, trzeba mocno indywidualizować i formatować treści przekazu. Jednocześnie jednostki „zanurzone” w wartościach wspólnot sieciowych wykazują się ogromną chęcią komunikacji z wszystkimi, z jak największą liczbą osób. Jest to jednak komunikacja powierzchowna, pełna niezrozumienia i agresji, bo to przecież są obcy. Obcy operujący własnym kodem kulturowym i językiem, wyznający swoje wartości, preferujący własne style życia. Powierzchność relacji z obcymi, często także ze swoimi, jest wzmocniona systemowo permanentnym brakiem czasu, tempem zmian, sytuacją wielowymiarowego działania na wielu polach równocześnie.

W czasach systemowo gwarantowanej indywidualizacji sieciowo ukształtowana jednostka ma medialnie wyeksponowaną potrzebę

wyrażania się. Pragnie, aby ją dostrzeżono, tej aspiracji gotowa poświęcić jest nawet swoją prywatność. W odpowiednim miejscu i portalu można o każdym uczestniku matriksowego życia dowiedzieć się i zobaczyć praktycznie wszystko. Ujawniamy publicznie to, co jest intymne i przez wieki stanowiło tabu naszej prywatności. Sformatowane „sieciovio” jednostki biorąc udział w życiu wybranej niszowej wspólnoty toczą codzienny bój z wszystkimi dookoła w imię własnej tożsamości i indywidualnej osobliwości, którą pragną zachować jako atrybut – wyróżnik osobisty.

Podział kulturowy, jaki dokonał się w ciągu minionych 25 lat za pośrednictwem nowych technologii owocuje głównie sieciowymi niszowymi stylami życia. Proces ten prowadzi do sytuacji, w której polskie społeczeństwo zmienia się w rozległy archipelag wyseppek – nisz wspólnotowych o bardzo zróżnicowanym poziomie życia i rozwoju. Nisz, które mają coraz większe problemy w porozumiewaniu się ze sobą. Wspólnot, których zaczyna łączyć coraz mniej, a dzielić coraz więcej. System neoliberalny sankcjonuje taki stan w imię swoich immanentnych wartości, jak indywidualizacja, wolność wyboru, równość szans, których realizacja jest możliwa w warunkach demokracji i rynku zdolnego do zaspokojenia coraz to większych potrzeb konsumpcyjnych aktorów. Mozaikowe społeczeństwo jest egzemplifikacją zdolności adaptacji struktur do fundamentalnych wymogów dominującego obecnie neoliberalnego systemu. Za pomocą nowych technologii, mody, wzbudzania i kreacji potrzeb związanych głównie z konsumpcją materialną jego przystosowania do oczekiwań uczestników i możliwość kontroli ich działań jest zdumiewająco wysokie. Z tych właściwości budowanego przez 25 lat systemu wydaje się doskonale zdawać sprawę klasa polityczna. Aprobując wachlarz ujawnionych niedoskonałości rozwiązań instytucjonalnych, bierność społeczną oraz ogrom patologii sankcjonuje i konserwuje ona w istocie ustrój bez próby jego radykalnej zmiany. Jak wykazywałem, konieczność cywilizacyjna takiej zmiany jest ewidentna. Wynika ona głównie z wyzwania, jakie niosą nowe czasy, czasy zasadniczego przełomu cywilizacyjnego. Pojawia się realna szansa wypracowania dla Polski nowego modelu rozwoju zakładającego efektywną możli-

wość przewyciężenia historycznie istniejących niekompetencji cywilizacyjnych [Sztompka 1994]. W jego budowie muszą wziąć udział szerokie rzesze społeczeństwa. Społeczeństwa, które upodmiotowione i świadome zagrożeń i wyzwań, jakie niosą teraźniejszość i przyszłość, wykaże się autopojetycznymi właściwościami oraz aktywnością i kreatywnością w formatowaniu i formułowaniu zasad i struktur systemu umożliwiającemu osiągnięcie jego długotrwałej stabilności. Systemu, w którym stosowane rozwiązania łączą tradycję z nowoczesnością, a mechanizmy regulacji umożliwiają efektywne zaspokajanie potrzeb wszystkich jego uczestników.

### Bibliografia

- Adamiak P. (2014), *Zaangażowanie społeczne Polek i Polaków, raport z badania 2013*, Stowarzyszenie Klon – Jawor.
- Castells M. (2007), *Społeczeństwo sieci*, Warszawa.
- CBOS, BS/73/ (2013), *Czy warto było zmieniać ustrój? Społeczna ocena przemian po 1989 roku*.
- Czapiński J. (2012), *Diagnoza społeczna*, Warszawa.
- Cześnik M. (2008), *Próbnia socjologiczna a demokracja – analizy empiryczne*, „Studia Socjologiczne” nr 2(189).
- Dąbrowska E. (2014), *Modele strategii adaptacyjnych Polaków do zmian systemowych w kontekście społeczności lokalnych*, niepublikowany maszynopis pracy doktorskiej.
- Huntington S. (1995), *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa.
- Inkeles R. (1984), *Nowoczesność indywidualna – problemy i nieporozumienia*, [w:] J. Szacki, J. Kurczewska, *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa.
- Kolasa-Nowak A. (2010), *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Lublin.
- Maffesoli M. (2013), *nżyniers Homo eroticus – o kryzysie naszej cywilizacji, o tym, co będzie po nim*, „Polityka” 15/2043.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa.
- Morawski W. (2010), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Warszawa.
- Nussbaum M. (2014), *Political Emotions. Why love Martlers for Justice*.
- Poleszczuk J. (2002), *Czym jest społeczeństwo*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa, s. 14-24.
- Putnam R. (1995), *Demokracja w działaniu*, Kraków.
- Riesman D. (1971), *Samotny tłum*, Warszawa.
- Sadowski A. (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok.
- Sulek A. (2009), *Ocena przemian systemowych i wpływu na życie Polaków*, [w:] J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza społeczna*, Warszawa.

- Szlendak T. (2010), *Życie w mozaikowym społeczeństwie*, [w:] *Europa. Magazyn Idei „Newsweek”* nr 12.
- Szlendak T. (2010), *O stylach życia w mozaikowym społeczeństwie*, [w:] *Polskie style życia. Między miastem a wsią. V Kongres Obywatelski*, Gdańsk.
- Sztompka P. (1994), *Teorie zmian społecznych, a doświadczenia polskiej transformacji*, „*Studia Socjologiczne*” nr 1(132).
- Touraine A. (2011), *Jesteśmy w punkcie zero*, „*Polityka*” nr 38(2825).
- Touraine A. (2013), *La fin de sociétés. La couleur des idées*, Paris.
- Ziółkowski M. (1994), *Pragmatyzacja świadomości społeczeństwa polskiego*, „*Kultura i Społeczeństwo*”, nr 4.
- Ziółkowski M. (2008), *Indywidualizm a działanie wspólnotowe*, [w:] J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli*, Zielona Góra.





CZĘŚĆ TRZECIA

# **Wielokulturowość ich**



## Spółeczny wymiar rosyjskiego prawosławia

Prezentowane rozważania nie będą dotyczyły religijności Rosjan (Białorusinów i Ukraińców), a także teologicznego wymiaru prawosławia. Interesuje mnie natomiast Cerkiew jako instytucja niosąca wartości i wzory zachowań w świeckim kontekście ich istnienia, zbudowane wokół Boga przez ludzi i mimo powołań na sacrum, często różne w katolicyzmie, protestantyzmie i prawosławiu. Także to, na ile prawosławie kształtowało odmienne od dwóch pozostałych wyznań wizje świata społecznego, mentalność, struktury, postawy. W drugiej połowie wieku XVII Ukraina Lewobrzeżna znalazła się pod wpływem kultury rosyjskiej (zależności były obustronne), a w stuleciu XIX społeczeństwu białoruskiemu i pozostałej części ukraińskiego (wyjąwszy Galicję) narzucona została rosyjska wersja prawosławia, co wpłynęło na budowanie wspólnoty określanej jako naród ogólnoruski (*общерусский народ*). Główna uwaga zostanie poświęcona Rosji, jako że w jej historii i kulturze tkwią główne źródła zjawisk występujących również w społeczeństwach ukraińskim i białoruskim, co nie znaczy, że zostały one tam w prosty sposób powielone.

Nie można było ponad tysiąc lat temu przypuszczać, że przyjęcie chrześcijaństwa z Rzymu, jak było to w przypadku Czech i Polski, bądź Bizancjum, a takiego wyboru dokonała Ruś Kijowska, będzie miało z czasem tak doniosłe konsekwencje kulturowe i podzieli Europę (a zwłaszcza Słowiańszczyznę) na dwa kręgi kulturowe, czy jak chce tego Feliks Koneczny, Samuel Huntington i wielu badaczy rosyjskich – cywilizacje. Co więcej, obszary prawosławne zostały na długo zajęte przez odmiennych kulturowo, w tym religijnie najeźdźców ze Wschodu: Tatarów na znacznej części ziem Słowiańszczyzny Wschodniej i Osmanów na Bałkanach. Oprócz istniejących analogii, oba pogranicza Europy różniły się jednak wyraźnie swym kulturowo-religijnym usytuowaniem.

waniem między światem najeźdźców a Europą łacińską. Znaczna część Bałkanów była zajęta przez Turków między wiekiem XIV a początkami XX. Prawosławie podlegało na tym obszarze stałej konfrontacji z islamem, a Europa była pozytywnym punktem odniesienia dla zamieszkałej te ziemie ludności chrześcijańskiej. Przyjęte z Bizancjum wyznanie stało się tam istotnym elementem wyróżniającym miejscowe społeczności od tureckich najeźdźców, co z czasem ułatwiło ich emancypację polityczną i narodową wobec Osmanów.

Inaczej było na wschodzie kontynentu. Niewola tatarska trwała tam krócej niż na Bałkanach. Kooperacja Cerkwi z władzami tatarskimi nie wywołała potrzeby odwoływania się do chrześcijańskiego Zachodu, a okrutna niewola odcięła tę część Słowiańszczyzny od Europy tworząc kulturę polityczną dla przyszłych Rosjan wyraźnie odmienną od łacińskiego Zachodu. Podkreślić należy, że posuwający się z czasem na wschód Rusini (Rosjanie), stanowiący początkowo mniejszość na obszarze przyszłego państwa, asymilowali do swojej kultury (języka i religii) ludność nieindoeuropejską, w znacznej części ugrofińską, czego przykładem jest Moskwa. Ujednolicanie kulturowe Rusi Kijowskiej (zwłaszcza jej wschodniej części), a następnie Księstwa Moskiewskiego i jego kolejnych, rozrastających się form państwowych możliwe było na skutek przyjęcia w X wieku prawosławia wraz z pismem cerkiewnosłowiańskim wywiedzionym z języka mieszkańców dawnych Salonik. Ludy niesłowiańskie Rusi (Księstwa Moskiewskiego i jego kolejnych form), często nieposiadające własnego pisma, przyjmowały nową wiarę wraz z językiem pisanym, który rusyfikował je – zwłaszcza w Rosji Centralnej i Północnej. Pod wpływem cerkiewnosłowiańskiego uległ ewolucji również język rosyjski, odróżniając się wyraźnie od ukraińskiego i białoruskiego, poddanych tym wpływom w mniejszym stopniu. Z czasem zaistniały wyraźne i stale powiększające się różnice kulturowe (w tym kultury politycznej), mentalne, ale także religijne w ramach prawosławia między orientalizującym się Wielkim Księstwem Moskiewskim a latynizującymi się – w ramach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej – społeczeństwami późniejszej

Ukrainy i Białorusi. Rzec zatem można, iż ogromne znaczenie w procesie formowania się specyfiki (odmienności) kulturowej Rosjan – podkreślanej przez nich samych – wywarło przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum, kilkuwiekowa izolacja Rosji wobec Zachodu, wpływy etosów nieindoeuropejskich, niewola tatarska i – co niezwykle ważne – pojawienie się koncepcji Moskwy jako Trzeciego Rzymu. Te cechy ruskości obudowanej dumą z wielkości rozrastającego się państwa konstruowały ją w ciągłym porównywaniu się do Zachodu, zwłaszcza od wieku XVII, jako – ujmując rzecz socjologicznie – grupy odniesienia, co stało się powszechnie widoczne, zwłaszcza w czasach Piotra I. Rosjanie odbierali zatem Europę inaczej niż ludy bałkańskie. Dla Europy łacińskiej Rosja takim punktem nigdy nie była; Europejczycy zachodni nigdy nie określali się w ciągłych porównaniach do Rosji i rosyjskości.

### **Sakralna ruskość**

Idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu została sformułowana na początku XVI wieku przez Filoteusza, mnicha z monasteru w Pskowie. Niezależnie od jego intencji, wywarła ogromny wpływ na kulturę, religię i politykę państwa rosyjskiego. Pskowski mnich uważał, że Pierwszy Rzym upadł na skutek herezji, Drugi (Bizancjum) został zniszczony przez niewiernych, Trzecim została po upadku Konstantynopola Moskwa i ten miał trwać wiecznie, gdyż Czwartego nie będzie [Riasanovsky, Steinberg 2009: 129]. Koncepcja ta wpłynęła na sakralizację władzy w Rosji, widoczną do dzisiaj, choć różnie przejawiającą się na przestrzeni dziejów państwa. Zgodnie z nią – stwierdza Dymitr Romanowski

Jedynym Kościołem zachowującym autentyczną wiarę chrześcijańską jest Kościół moskiewski, dzięki świętości i niezłomności mający trwać do końca świata. Z filoteuszowego punktu widzenia dogmat o jedynym Kościele dotyczy Kościoła moskiewskiego, tylko on jest Kościołem katolickim – powszechnym i jedynym depozytariuszem Boskiej Prawdy, zachowującym całość prawdy chrześcijańskiej. [Romanowski 2013: 20]

Carstwo Rosyjskie uznane zostało za jedyne i zarazem ostatnie państwo chrześcijańskie, a kolejni władcy Rusi mieli stawać na czele chrześcijańskiego świata aż do ponownego przyjścia Chrystusa. Ten mesjanistyczny wymiar idei rosyjskiej jako Trzeciego Rzymu został zastąpiony na skutek reform Piotra I przez misjonistyczną ideę państwa uniwersalistycznego, zsekularyzowanego imperium dbającego o dobro wspólne. W 1721 roku zlikwidowane zostało stanowisko patriarchy i w jego miejsce utworzono instytucję kolegialną – Świętobliwy Synod – podporządkowaną państwu. Mimo że władza imperatora nie obejmowała sfery wiary, to wyposażała go w uprawnienia podporządkowujące mu Cerkiew w zakresie spraw organizacyjnych, kwestii własności, aktywności o kontekście politycznym. Sytuacja podporządkowania Cerkwi państwu przetrwała aż do 1917 roku [Riasanovsky 2009: 240].

W ten sposób Rosja została wyposażona między XVI a XVIII wiekiem w dwie podstawowe idee, zespoły wartości i zarazem czynniki wpływające na formowanie się rosyjskości w następnych wiekach, co widoczne jest i dzisiaj. Po pierwsze, prawosławie, wzmocnione mesjanistyczną ideą Trzeciego Rzymu, stało się zbiorem wartości kreujących Rosjanina (*русского*) kulturowo (duchowo), mentalnie, wyznaczającym granice ruskości, niosącym nawet konsekwencje polityczne, budującym rosyjskie wizje świata, tworzącym kapitał społeczny. Po drugie, misjonistyczna idea państwa świeckiego Piotra I miała się przyczynić do budowania imperium składającego się z władzy i poddanych (Rosji, a nie Rusi), już nie etnicznie Ruskich (i nie wyłącznie prawosławnych), ale Rosjan, bez względu na swą etniczną i religijną przynależność – do pewnego stopnia wzorem formujących się narodów politycznych Europy. Obie idee w historii Rosji schodziły się lub rozchodziły, zawsze jednak wywodzącej się z prawosławia mesjanistycznej duchowości towarzyszyło misjonistyczne poczucie wielkości, nawet jeśli realia wyraźnie temu zaprzeczały. Rosja – zdaniem Rosjan – była i jest wielka, jest predestynowana do wielkości swą kulturą, głębią ducha, siłą państwa, poczuciem misji do spełnienia, posłannictwem wywodzącym się z czasów sformuło-

wania idei Trzeciego Rzymu i wielkości imperium Piotra I<sup>1</sup>. Zgodnie z tym myśleniem, Rosjanie uważają się za naród wyjątkowy. Dzisiejsze elity rosyjskie upowszechniają na Zachodzie pogląd, że wielka kultura rosyjska niesie światu przekaz uniwersalny.

Paweł Rojek pisze o trzech aktualnych dylematach rosyjskiej tożsamości wiążących się z różnymi możliwościami rozumienia idei Trzeciego Rzymu. Powstałe kontrowersje i spory sięgają XVII i XVIII wieku.

Pierwsza kontrowersja dotyczyła tego, czy nosicielem chrześcijańskiej misji jest carska władza czy ruski lud. (...) Drugi spór dotyczy tego, czy specjalne zadanie Rosji polega po prostu na tym, by zachować otrzymany depozyt wiary, czy też należy go przekazywać dalej, nawet za cenę nieuniknionych w takim procesie modyfikacji. (...) Wreszcie trzeci spór dotyczył tego, czy misja Rosji z konieczności musi się wiązać z religią, czy też można ją interpretować w kategoriach świeckich. (...) Projekt imperialny Piotra I można traktować właśnie jako sekularyzację rosyjskiej idei, a sprzeciw wobec reform – jako obronę chrześcijańskiego charakteru państwa. Kulminacją sekularyzacyjnych idei Trzeciego Rzymu była oczywiście komunistyczna Trzecia Międzynarodówka. [Rojek, 2014: 42-43]

Dzisiaj, zdaniem Andrzeja Nowaka, część rosyjskich środowisk intelektualnych, odczytując myśl Filoteusza, dąży do wzmocnienia imperialnego wymiaru Rosji chcąc chronić swoją kulturową tożsamość przed zagrożeniami idącymi z Zachodu. Rosja czyni to wciąż pragnąc zbawiać i ratować świat [Nowak 2014: 136-137].

Rosyjskie poczucie wyjątkowości – jedyną prawdziwą religią (wyznaniem) jest prawosławie, a inne są herezjami – wielkości i misyjności powoduje, że Rosjanie wciąż wykazują wyraźną tendencję – na ogół silniejszą niż jest to w przypadku innych kolonizatorów, chociażby rzeczywiście wyróżniających się na tle podbijanych ludów swym poziomem cywilizacyjnego rozwoju Brytyjczyków i Francuzów – do myślenia, że ich armia i administracja najczęściej niosła/

<sup>1</sup> Sakralny mesjanizm, imperialno-ideowy misjonizm w połączeniu z posttatarskim kultem siły i przemocy tworzą podłoże postaw rosyjskiej dumy z tego, że inni „nas szanują”, czyli boją się naszej potęgi militarnej. W konfrontacji ze światem dla przeciętnego Rosjanina to jest najważniejsze. Stąd też tak wysokie, ponad 80% poparcie dla Putina, mimo kryzysu finansowego i spadku poziomu życia, po przyłączeniu Krymu i wywołaniu donbaskiej irredenty militarnej.

niesie wolność i wysoką kulturę, i za to Rosjanie powinni być ceni. Polskich chłopów i robotników nie dało się, co prawda, „wyzwolić” w 1920 roku, ale „wyzwolono” ich jednak w 1945 (i pół Europy, za co, według Rosjan, należy się im dozgonna wdzięczność). W Azji Centralnej Moskwa zawsze stanowiła wysoką cywilizację, także na Zakaukaziu (mimo że tamtejsze narody posiadają często o wiele dłuższą tradycję kultury wyższej), przynosiła jedynie słuszną ideologię narodom Nadbałtyki w latach II wojny światowej włączając je do ZSRS (mimo iż poziom zamożności, kultury materialnej i stopnia zorganizowania państwa był tam znacznie wyższy niż w Rosji i ZSRS). W dawniejszych czasach wojska rosyjskie, a w XX wieku sowieckie pomagały „uporządkować” sytuację w „zanarchizowanych” Węgrzech roku 1849 i „kontrrewolucyjnych” roku 1956 (podobnie w Czechosłowacji w 1968), także w „zanarchizowanej” Rzeczypospolitej pod koniec XVIII wieku „porządkując” trzykrotnie sytuację przy pomocy wyzwolicielskiej armii (tłumiąc także oba „bunty” polskie w XIX wieku). W tym ostatnim przypadku doszło do „powtórnego zjednoczenia” z Rosjanami ich „młodszych braci” – Ukraińców i Białorusinów, za co oczywiście ci ostatni powinni im być dozgonnie wdzięczni, choć Ukraińcy (przynajmniej ich „faszystowska” część) obecnie zapominają o tym. Rosyjskie poczucie wyższości rozciągane jest i zawsze było na Małorusów (Ukraińców) i Białorusów (Białorusinów), którzy dostąpili zaszczytu bycia prawdziwymi Rosjanami (*русскими*) i mówienia w wielkim języku Puszkina, zamiast w miejscowych słabo wykształconych literacko dialektach chachłacko-zachodnioruskich. Przeciętny Rosjanin, podobnie jak członek rosyjskiej elity politycznej, najczęściej nie uważa, by istniały takie narody, jak ukraiński i białoruski. Wielkość i wspańiałość Rosji powoduje, że tendencje separatystyczne względem rosyjskości (obecne chociażby na Ukrainie) mogą wywoływać tylko zachodni wrogowie Rosji (podobnie jak rozpad ZSRS), a walczący zwolennicy oddzielenia się Donbasu od Ukrainy (na rzecz Rosji) nie są nazywani separatystami, tylko ochotnikami, żołnierzami pospolitego ruszenia (*ополченцами*).

O ile średniowieczna Respublica Christiana uległa w następnej epoce sekularyzacji i poczęły wyłaniać się z niej w pełni sa-



modzielne narody-państwa, to na wschodzie kontynentu proces przejścia od Carstwa Moskiewskiego do Imperium Rosyjskiego miał zasadniczo inny charakter.

Tutaj – zwraca uwagę na ważne elementy tego procesu Mykoła Riabczuk – przednowoczesna Slavia Orthodoxa została w całości włączona w narrację imperialną, a nowo powstałe imperium – synkretycznie utożsamione z mityczną „Rusią”, która oznaczała od tej pory nie tylko wspólnotę religijną, ale także etniczną, terytorialną i polityczną. Imperium zyskało tym sposobem wymiar sakralny, a Slavia Orthodoxa została upaństwowiona. Dla imperium oznaczało to zakonserwowanie przednowoczesnych struktur myślenia i rządzenia; dla prawosławia – fatalną stagnację w archaicznych formach cesaropapizmu, która po dziś dzień przedziwnie łączy inspirowaną przez świat polityki megalomanię z agresywnym mesjanizmem w szatach konstruktu o nazwie *ruszkij mir*. Zastąpienie wyznaniowo-cywilizacyjnej „ruskości” etnopolityczną „rosyjskością” i fatalne nieporozumienia, które z tego wynikają, w znaczący sposób utrudniły kształtowanie się nowoczesnych tożsamości narodowych – nie tylko ukraińskiej i białoruskiej, ale także rosyjskiej. [Riabczuk 2012: 363-364]

Rosyjsko-ruska wspólnotowość – w intencji Rosjan obejmująca również Ukraińców i Białorusinów – porównywana jest przez niektórych badaczy (Besançon, Riabczuk) do islamskiej ummy. W jej centrum jest twarde jądro, które jest strefą świętą otoczoną z kolei strefą graniczną; na jej zewnątrz są obszary do podbicia. Ekspansja nie ma zatem granic, jako że nie ma granic ekspansji Kościoła (Cerkwi). Rosyjska Cerkiew łączy w sobie „element eklezjastyczny, patriarchat oraz element siły” – państwo. Państwo rosyjskie jest państwem prawosławia, a Cerkiew jest z nim w pełni zintegrowana [Besançon 2014: 4]. Besançon wielokrotnie stwierdzał, że Rosja jest Kościołem, mając na myśli mechanizmy istnienia państwa, wspólnoty, spajającej ją kultury. To Kościół (Cerkiew), który wbudował w siebie niejako „naturalną” skłonność do poszerzania się, domagał/domaga się przyjęcia od innych swojej wiary (wielu Rosjan, w tym i uczonych, uważa na przykład, że wszyscy Słowianie powinni być prawosławni, a Polacy jako katolicy są zdrajcami Słowiańszczyzny), w XX wieku wiarą tą był komunizm i próba zbawienia nim świata przez komunistyczną Moskwę. Rosyjskie niejednoznaczności z określeniem granic Rosji i rosyjskości

wynikają, po pierwsze, z historii ciągle rozrastającego się państwa (co w Europie nie było możliwe), po drugie, z rozumienia Rosji od czasów Moskwy „Trzeciego Rzymu” jako potencjalnie rozrastającego się Kościoła, i po trzecie, z zapożyczenia rozumienia państwa i granic od Tatarów narzucających przez ponad dwa stulecia swoje polityczne kategorie myślenia moskiewskim Rusinom. Można by rzec, że Rosjanie – według nich samych – nie podbijali/ nie podbijają i nie zniewalają innych, jak czynili to Brytyjczycy czy Francuzi, lecz nieśli światu prawdę umożliwiającą jednoczenie się wyznawców prawosławia jako prawdziwego Kościoła powszechnego, a następnie – na zasadzie tego religijnego mechanizmu – komunizm jako jedynie słuszną ideologię łączącą ludy ciemnione klasowo. Nieśli zatem dobro, prawdę i ideowe zbawienie. Religijny, prawosławny mesjanizm Rusi jako Trzeciego Rzymu zamienili na komunistyczny, internacjonalistyczny misjonizm zsakralizowanego ateizmu XX wieku. Inaczej mówiąc, Rosja ma prawo być tam (przy całej niejednoznaczności słowa „być”), gdzie jest – lub były w różnym czasie – prawosławie, komunizm lub rosyjska armia. Tam, gdzie były wojska tatarskie, tam było i ich państwo, a w każdym razie poczucie usprawiedliwionego władania. Podobnie jak jest to w przypadku Chińczyków (uzasadniających swe prawa do Tybetu), również Rosjanie uważają, że mają potencjalne prawo do powrotu bezpośredniego lub przez kontrolę w ramach swojej strefy wpływów na obszary niegdyś przez nich zajęte (kontrolowane). Ta władczo-militarystyczna mentalność wzbogacona mesjanizmem, poczuciem niesienia jedynie słusznej idei stała się bliska Rosjanom sakralizującym siebie jak i swoje podboje.

Atrybut świętości, który należał do Cerkwi i z niej przeszedł na cara – pisze Alain Besançon – teraz objął całą Rosję. Ale został jej przypisany nie tylko w sensie abstrakcyjnym, jako uprzywilejowanej grupie narodowościowej, tak jak to się dzieje w przypadku wszystkich nacjonalizmów. *Sacrum* otacza swoim blaskiem każdą konkretną rzecz, którą Rosja w sobie zawiera, wszystko, co ma z nią jakkolwiek związek. Rosja stała się obiektem kultu, a nawet jedynym obiektem kultu. Lista rzeczy świętych jest nieskończona [Besançon 2012: 63].

Wśród nich Besançon wymienia: język, literaturę, krajobraz, przedmioty codziennego użytku i obyczaje, ikonę i liturgię, także „Chrystusa i Ducha Świętego, którego znacjonalizowano, ponieważ został prawidłowo zrozumiany tylko przez Kościół wschodni i rosyjski, który uważa się za jego strażnika” [Besançon 2012: 64]. Lista ta obejmuje także „Świątą Ruś”. W tym świecie prawie świętego, a na pewno „wielkiego narodu rosyjskiego” (*великого русского народа*), ekspansja od Alaski po Warszawę jest uważana za naturalną, jest wynikiem aktywności państwa – Trzeciego Rzymu (i jego religii), także w jego bardziej świeckim, sowieckim wcieleniu (ZSRS i jego internacjonalistycznej ideologii). „Nie jest podbojem, lecz zjednoczeniem” [Besançon 2012: 50]. Tym bardziej, jeśli mówimy o „zbieraniu ziem ruskich”, co było traktowane przez Rosjan prawie jak prawo nadane im przez Boga.

Świętości nie należy tu rozumieć wyłącznie jako bezpośrednie oparcie się o sacrum, o Boga chrześcijańskiego i zasady wiary, ale przynajmniej po części jako postawy charakteryzujące przednowoczesne społeczności etniczne, konserwatywne.

„Świątymi” – pisze odwołujący się do Beckerowskiej wizji społeczeństwa sakralnego Włodzimierz Pawluczuk – były tradycyjne zwyczaje, tradycyjny sposób uprawy roli, przyrządzania i spożywania posiłków itp. „Świętość” ta jednak nie wynikała z „podporządkowania” kultury ludowej religii. Sakralność tradycyjnych społeczności ludowych nie polegała na tym, że wszystkie elementy ich kultury podporządkowane były religijnej doktrynie albo idei wszechmocnego Boga, ale na tym, że były one „święte” same w sobie, były elementami, którym grupa etniczna nadawała najwyższą rangę, znaczenie i szacunek. Wszystko, co czyniono od wieków w grupie etnicznej było w jakimś sensie „święte”, wszystko co płynęło z zewnątrz – niemożliwe i grzeszne. [Pawluczuk 1972: 44]

Prawosławie bardziej sprzyjało istnieniu tego typu kultury w porównaniu zwłaszcza z protestantyzmem. Część tej kultury przetrwała na wsi kołchozowo-sowchozowej Słowiańszczyzny Wschodniej zaskakująco dobrze czasy ZSRS.

## Cechy rosyjskiego prawosławia

Charakteryzowanie społecznego wymiaru prawosławia, spoglądając nań przez pryzmat łaćwińskości jako mniej lub bardziej przyjętego świadomie standardu, rodzi niebezpieczeństwo poruszania się na linii: gorszość – lepszosc. Takie postawy występują po obu stronach wschodniej granicy UE, co nie znaczy, że nie należy ich unikać. Społeczeństwa tej części Europy różnią się, ale różnice te nie powinny podlegać wartościowaniu w ramach refleksji naukowej. Prawosławie rodzi inne skutki społeczne niż katolicyzm i protestantyzm, ale w niniejszych rozważaniach inność nie ma wymiaru wartościującego lecz jedynie opisowy. Spróbuję krótko (z konieczności w znacznym uproszczeniu) przedstawić przynajmniej niektóre cechy charakterystyczne rosyjskiego prawosławia, także odwołując się do przedstawionych już wyżej rozważań.

1. Po pierwsze, rosyjskie prawosławie, rozumiane tu – tak też uważają często Rosjanie – jako cywilizacja, wykształciło, między innymi pod wpływem takich wydarzeń, jak niewola tatarska, idea Trzeciego Rzymu i reformy Piotra I, pojęcie wspólnoty (separującej się od innych, z elementami mentalności oblężonej twierdzy), z silną tradycją sakralizowania własnych odrębności, poczuciem kulturowo-religijnej wyższości, wyraźnie wykształconymi postawami imperialno-ekspansjonistycznymi i, co za tym idzie, mentalnością mesjanistyczno-misjonistyczną. Towarzyszy temu znacznie większa niż w Europie łaćwińskiej skłonność do postrzegania świata według kategorii „my” i „oni”, co wiąże się z długą tradycją zamkniętości dawnej Rosji, izolacjonizmu (niegdyś fizycznym izolowaniem w niej cudzoziemców) i odmienności państwa carów, szczególnie z epoki poprzedzającej czasy Piotra I i Oświecenia<sup>2</sup>. Zjawisko izolacjonizmu i dy-

<sup>2</sup> „Odziedziczone po Mongołach pojęcie granicy jako bariery, której nie wolno przekraczać ani w jednym, ani w drugim kierunku, nabiera znaczenia religijnego; granica staje się murem czystości i w ten sposób się utrwała. Udało się tam dotrzeć kilku zagranicznym kupcom. Umieszczono ich w specjalnej dzielnicy i poddano ścisłej inwigilacji” [Besançon 2012: 40]. Podobnie postępowano z cudzoziemcami w CHRL jeszcze przez pewien czas po śmierci Mao Tse-tunga, a obecnie w Korei Północnej.

chotomicznego oglądu świata odżyło w ZSRS wraz ze zwycięstwem komunizmu w jednym kraju (z tradycyjną nieufnością do cudzoziemców – zatem podziałem na „my” i „oni” – i ciekawą podkulturą szpiegomanii) i trwało z mniejszym nasileniem po II wojnie światowej do końca tego państwa, z wyraźnymi pozostałościami obecnie. Miało ono i ma do dzisiaj przede wszystkim wymiar antyokcydentalny (anty-zachodni), co ciąży nad polityką Rosji i postawami Rosjan również dzisiaj.

2. Po drugie, prawosławie wyróżniało się swym wymiarem duchowym, mistycznym, kontemplacyjnym, słabszym niż w katolicyzmie oddzieleniem sfery ducha, metafizyki i idei od sfery realiów społecznych oraz metodologicznych wymogów nauk humanistycznych i społecznych. „Ważną jest rzeczą – stwierdza Jerzy Klinger – że większość współczesnych teologów prawosławnych uważa, iż istota Kościoła wymyka się wszelkim próbom możliwych definicji” [Klinger 1983: 160]. Kultura dyskursu społeczeństw prawosławnych nie opiera się na tradycji scholastycznej jak na Zachodzie. Ma to doniosłe konsekwencje społeczne. Prawosławny Wschód nie jest tak racjonalny jak łańciski Zachód (aczkolwiek kryteria racjonalności budowane są na Zachodzie).

Adogmatyzm prawosławia – stwierdza Irena Borowik – nie uruchamia mechanizmów racjonalizacji, jak to się dzieje w katolicyzmie, gdzie Kościół, dysponujący klasą kapłanów (...), świadomie dąży do osiągnięcia (...) spójności pomiędzy doktryną religijną a kształtem życia społecznego. [Borowik 2000: 19]

Świat prawosławny jest natomiast bardziej emocjonalny, skupiony na kontaktach w ramach grup pierwotnych (z wyraźną skłonnością do personalizowania różnych form społecznego dialogu, sporów), bardziej oralny, odwołujący się do kultury rustykalnej, czasowo nastawiony na tu i teraz (zmiennosc ma często charakter rewolucyjny), w przeciwieństwie do bardziej podatnego na ciągle zmiany, innowacje i przekształcanie społecznego świata protestantyzmu i katolicyzmu. Chrześ-

cijaństwo wschodnie jest także bardziej wizyjne (mitotwórcze) niż nastawione na scjentystyczne formowanie teorii społecznych porządkujących myślenie o świecie mikro i makro. Konsekwencje tego widoczne są nie tylko w publicystyczno-„naukowej” literaturze tego obszaru kulturowego, nasyconej nierzadko (zwłaszcza w Rosji) interpretacjami dziejów o charakterze wizyjnym (znacznie częściej niż na Zachodzie odwołującym się do spiskowych teorii dziejów), ale i antymodernizacyjnych praktykach dnia codziennego, zarówno na poziomie elit, jak i całego społeczeństwa<sup>3</sup>. „Antydogmatyczność, niechęć do racjonalizacji i myślenia spekulatywnego można uważać za jedną z przyczyn nieumiejętności wskazania zasadniczych sprzeczności między komunistyczną ideologią i doktryną prawosławia” [Borowik 2000: 29]. Cerkiew prawosławna znacznie łatwiej ulegała nowym władzom komunistycznym niż Kościół katolicki. Społeczne funkcjonowanie komunizmu zestawiane było niejednokrotnie ze społecznym kontekstem zaistnienia religii na gruncie wschodniosłowiańskim (ideowy misjonizm zastąpił – podobny w swych mechanizmach zaistnienia – religijny mesjanizm).

3. Po trzecie, doniosłe konsekwencje miało zaistnienie na obszarze rosyjskiego prawosławia zjawiska cesaropapizmu (zakładając, że jest nim nie tylko podporządkowanie władcy sfery teologiczno-dogmatycznej, ale i religijne uzasadnienie władzy świeckiej oraz organizacyjne podporządkowanie sobie Cerkwi przez władze) nie tylko ze względu na jego wymiar polityczny, ale i szerszy, społeczno-kulturowy. Struktury cerkiewne, włączone za Piotra I w struktury władzy państwa rosyjskiego, miały między innymi ułatwiać kontrolowanie ludności, co spowodowało, iż elity cerkiewne nie stały się przeciwwagą i partnerem dla władzy, jak było to w katolicyzmie. Zjawisko to pogłębiał niski poziom kleru prawosławnego,

---

<sup>3</sup> Alain Besançon stwierdza: „Owszem, rosyjska nauka może się poszczycić wieloma dokonaniem w dziedzinie nauk ścisłych – ale jakże mizerna okazuje się, z perspektywy dwustu lat, jej humanistyka! (...) Przyjęty «model niemiecki» ograniczał i zubażał intelektualnie niemal równie skutecznie, jak później komunizm (...)” [Besançon 2014 a: P31].

zwłaszcza niższego szczebla, czego skutkiem był niski autorytet wiejskich duchownych. Cerkiew przez swoje usytuowanie względem władzy wzmacniała struktury wertykalne, a nie horyzontalne w społeczeństwie, więzi pionowe, a nie poziome. Wskutek podporządkowania Cerkwi władzy carskiej, niezdolności do aktywności separatystycznej odnośnie do centrum duchowego i politycznego w kraju, duchowni prawosławni nie tylko nie inicjowali (w przeciwieństwie do katolickich w wielu krajach Europy) narodowych tendencji autonomicznych wobec rosyjskiego centrum wśród Ukraińców i Białorusinów, ale nierzadko zwalczali tego typu aktywność. W ostatnich dziesięcioleciach Imperium Rosyjskiego byli przedłużeniem władzy, nierzadko wspierając na jej polecenia rosyjskie tendencje nacjonalistyczne. Cerkiew niepodporządkowana władzom politycznym (zwłaszcza rosyjskim) była i jest często narodowo indyferentna i skupia się na posłudze religijnej, stara się jednak z reguły być lojalna wobec władz (co widać obecnie na Białostocczyźnie).

4. Po czwarte, Cerkiew na ogół nie niszczyła intensywnie kultury przedchrześcijańskiej, jak czyniły to Kościoły łacińskie, pozostawiając na poziomie społeczności wiejskiej bogate zasoby folkloru. Zagłębienie w nim ludności chłopskiej powodowało wydłużenie się okresu jej zamknięcia na świat zewnętrzny, słabą podatność na przychodzące z zewnątrz więzi ideologiczne [Radzik 2000: 187-188]. Było to jedną z przyczyn długiego nieuniarodowienia społeczności wiejskich, a następnie kołchozowo-sowchozowych tego obszaru (czego konsekwencje widoczne są i dzisiaj), także większego na Wschodzie niż na Zachodzie rozziwiewu między miastem a wsią, elitami (warstwami wyższymi) a ludem. Osłabiał proces upodmiotowienia ludu. Rosyjski naród (*pyckkuï narod*) przypomina bardziej zsakralizowaną wspólnotę niż nowoczesny naród typu europejskiego. Słabiej rozwinięta sieć szkół w społeczeństwach prawosławnych okresu carskiego w porównaniu z katolickimi, co podkreśla Daniel Beauvois [1991: 369-370] i co za tym idzie niższy poziom al-

fabetyzacji [Терешкович 2004: 172, *passim*] zwłaszcza społeczności wiejskich (stanowiących jeszcze po rewolucji bolszewickiej zdecydowaną większość ludności tego obszaru) hamowały procesy jej narodowej emancypacji i społecznego upodmiotowienia, ukierunkowały ją raczej na aktywizację klasową. Ideologia klasowa wygrała na obszarze wschodniosłowiańskiego prawosławia z narodową, która odniosła zwycięstwo po I wojnie światowej w Europie na zachód od ZSRS.

5. Po piąte, Rosjanie odwołując się zarówno do idei Świętej Rusi, jak i poczucia swej imperialnej misji, zbudowali ideę narodu ogólnorosyjskiego (*общерусской нации*), wspólnoty mającej łączyć Rosjan, Ukraińców i Białorusinów, opartej – jak twierdzi historiografia rosyjska – na wspólnym pochodzeniu, prawosławiu, kulturze (nie wyłączając języka) i przeszłości historycznej [Radzik 2014]. W wiekach XVII-XVIII nawiązywano okresowo do rzekomej wspólnoty państwowej i etnicznej Rusi Kijowskiej, natomiast w drugiej połowie XIX stulecia próbowano powołać silną wspólnotę prawosławnych Słowian Wschodnich utożsamiając ruskość z prawosławiem także na byłych terenach Rzeczypospolitej, na których w 1839 roku zlikwidowano Kościół greckokatolicki. Brak do końca XIX wieku białoruskich elit narodowych i ogromna słabość ukraińskich w Rosji powodowało utożsamianie się ludu białoruskiego i ukraińskiego z ruskością rodem z Petersburga i Moskwy. Obie społeczności chłopskie (co najmniej 95% Białorusinów i Ukraińców Rosji końca XIX stulecia mieszkało na wsi) zaczęły utożsamiać się, zwłaszcza po uwłaszczeniu chłopów i zniesieniu pańszczyzny, z silnym państwem prawosławnym ze stolicą w Petersburgu, a nierzadko były nawet z tego dumne [Radzik 2013: 238-239]. Stosunkowo krótki okres rozwoju ukraińskiego i białoruskiego ruchu narodowego na początku XX wieku nie był w stanie tych związków – trwających na poziomie często jeszcze niepiśmiennego ludu – zerwać. Myślano o sobie: „ja – prawosławny, Ruski, członek wielkiej wspólnoty, na czele której stoi wielki car” i czę-



sto nie przestawano podobnie myśleć nawet wówczas, kiedy cara zastąpiono władcami komunistycznego państwa, a prawosławie ideologią komunistyczną. Dla Rosjan Ukraina i Białoruś były regionalnym przedłużeniem ich państwa i zsakralizowanej wspólnotowości.

### **Prawosławie a naród**

Upadek carskiej Rosji, w której w ostatnich dziesięcioleciach istnienia gwałtownie nasilały się ruchy narodowe mieszkających w jej obrębie ludów, spowodował powstanie państwa, które od lat trzydziestych XX wieku poczęło zwalczać popierane jeszcze dekadę wcześniej tendencje narodowe (łączone z komunizmem), a po II wojnie światowej głosiło hasła budowy „narodu sowieckiego” (*советской нации*) – „narodu” – co oczywiście – rosyjskojęzycznego. Andrzej Czarnocki wskazuje na szerszy kontekst tego procesu. Istotę ideologii sowieckiego komunizmu, której częścią było poczucie misji Rosji wobec Zachodu,

stanowiła – jego zdaniem – dychotomiczna wizja świata, prowadząca rzeczywistość do prostego schematu walki sił dobra („ze Związkiem Sowieckim na czele”) z siłami zła, uosabianymi przez tak zwany imperializm. Ideologia ta swe ostrze antyzachodnie opierała w gruncie rzeczy na zeświecczonych pojęciach religijnych. „Naród sowiecki”, który usiłowano stworzyć, oznaczał w tej konstrukcji „naród wybrany”, obdarzony specjalną misją przez boga – Historię. Antagonizm ideologiczny w stosunku do Zachodu zakorzenił się w mentalności człowieka sowieckiego, stale indoktrynowanego w duchu imperialno-mesjanistycznym, kształtując wykraczający poza zwykłe granice narodowej pychy samopodziw i samouwielbienie. [Czarnocki 2006: 34-35]

Tendencje narodowe poczęły odżywać po upadku ZSRS i powołaniu trzech formalnie niepodległych, odrębnych republik wschodniosłowiańskich.

Łączy nacjonalizm rosyjski – pisał Andrzej Lazari w latach 90. XX wieku – swoista interpretacja historii, odnajdywanie w niej „dowodów” dla uzupełnienia tezy o szczególnym posłannictwie rosyjskiego My-narodu, My-państwa lub My-narodu-religii w zbawieniu

świata lub w zaprowadzeniu w nim „sprawiedliwego”, rosyjskiego porządku. [Lazari 1996: 149]

Wyraźne pozostałości procesów unifikacyjnych okresu sowieckiego zyskały wsparcie – w intencji Rosjan – w prawosławiu mającym być czynnikiem ponownie jednoczącym Rosjan, Ukraińców i Białorusinów we wspólny *народ*. O wspólnym narodzie mówili niejednokrotnie prezydenci Putin i Łukaszenko (ten ostatni mając na myśli jego wymiar historyczno-kulturowy, lecz nie polityczny). Prowadzone w Rosji i na Białorusi badania wskazują, że większość obu społeczeństw uważa, iż Rosjanie, Ukraińcy i Białorusini to „trzy odgałęzienia jednego narodu” [Radzik 2014]. Na Ukrainie ten pogląd również ma – a przynajmniej miał do Majdanu 2014 roku – znaczne poparcie społeczeństwa, zwłaszcza – choć nie tylko – w południowej i wschodniej części republiki (ale nie w Galicji).

Skutkiem zaistnienia specyficznej – w porównaniu z łacińską częścią kontynentu – sytuacji wspólnotowej u naszych wschodnich sąsiadów jest to, iż kategorie opisu świata społecznego zbudowane w zachodnim kręgu kulturowym nie do końca pasują do układu wspólnot Słowiańszczyzny Wschodniej. Pojęcie narodu zaistniałe między Bugiem a Atlantykiem – niezależnie od tego czy będzie to polski naród kulturowy, czy francuski: polityczny – nie pasuje do realiów rosyjskich, białoruskich i ukraińskich (wyjąwszy niektóre ruchy narodowe na tym obszarze, na przykład białoruskich narodowców, a na Ukrainie zachód kraju). Przyczyny tego mają charakter historyczno-kulturowy. W zachodniej części kontynentu wiek XIX był stuleciem gwałtownej urbanizacji i industrializacji, otwieraniem się wiejskich społeczności lokalnych na świat i przenoszeniem się do miast. Wywodzący się z tych środowisk robotnicy ulegali procesom atomizacji i alienacji. Istniejące na wsiach więzi nawykowe starano się zastąpić w miastach ideologicznymi – na nowo połączyć ludzi, ale tym razem w oparciu o więzi klasowe lub narodowe. Dwie wielkie ideologie – klasowa i narodowa – konkurowały z sobą do I wojny światowej, w której okazało się, że ostatecznie wygrał naród jako wspólnota łącząca społeczeństwa Europy Środkowej i Zachodniej.

Inaczej było na obszarze prawosławnym Słowiańszczyzny Wschodniej. W chwili wybuchu wojny, mieszkańcy wsi stanowili przytłaczającą większość społeczeństwa rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego, byli w większości niepiśmienni, nie posiadali świadomości narodowej, byli zamknięci w swych niewielkich społecznościach lokalnych, zanurzeni w bogatej kulturze folklorystycznej i myśleli o sobie: po pierwsze, w kategoriach klasowych, po drugie, „my” – prawosławni, Ruscy. Świat pojmowali sakralnie, niezależnie od tego, czy było to sacrum rozumiane dosłownie, czy też w wersji zeświecczonej, tak jak pisze o tym wyznaniu Włodzimierz Pawluczuk:

Prawosławie nie jest – stwierdza białostocki socjolog – tylko religią, ale także typem kultury i jądrem określonej, odrębnej cywilizacji. *Bytowoje chrystijanstwo* – tak niektórzy myśliciele rosyjscy określają prawosławie. Chrześcijaństwo, którego istota nie jest w dogmacie wiary, ale w bycie: w zwyczajach, w życiowych preferencjach i wartościach, w sposobach odczuwania sensu, w charakterze wspólnoty, w krajobrazie, w stosunku do przyrody, do świata, do poezji, w sposobie bycia. [Pawluczuk 1998: 125-126]

Autor tych słów uważa, iż w prawosławiu mamy „do czynienia z innym typem relacji między religią a kulturą” i podkreśla: „Autonomia religii wobec etosu i polityki jest wynalazkiem cywilizacji Zachodu i poza nią nigdzie nie występuje” [1998: 126]. Tak myślano w społeczeństwach Słowiańszczyzny Wschodniej nie tylko na wsi. W miastach dominowała ludność plebejska, klasa robotnicza stanowiła jedynie parę procent ludności tego obszaru. Wąskie środowiska ludzi względnie wykształconych sprzyjały różnym odmianom ideologii klasowej, bądź też na poziomie elit związanych z władzą – państwowo-imperialnej, niekiedy (też wśród rosyjskich inteligentów lub intelektualistów zaangażowanych politycznie, nierzadko związanych z Cerkwią) – nacjonalistycznej, z pewnymi analogiami do nacjonalizmu zachodnioeuropejskiego. Podobnie jak odmienne od zachodniej były kultura i wspólnotowość rosyjska (ruska), tak i świadomość narodowa (nacjonalistyczna) wyróżniała się swoją specyfiką. Jej nosiciele zostali na ogół w latach rewolucji bolszewickiej i tuż po niej w znacznej

części fizycznie zlikwidowani lub wyemigrowali z kraju (bądź też nie mogli głosić swych idei w ZSRS). Pod koniec wojny i tuż po niej okazało się, że w przeciwieństwie do Polski, Czech czy krajów nadbałtyckich, masy ludowe Słowiańszczyzny prawosławnej opowiedziały się w większości za ustrojem uwarunkowanym klasowo, a nie narodowo, co wpłynęło na odmienny kierunek rozwoju tych społeczeństw w ZSRS.

Nieunarodowiona wieś chłopska została zamieniona w ZSRS na sowchozowo-kołchozową, co prawda „alfabetyzującą” się, ale pozbawioną na kilkadziesiąt lat dowodów osobistych umożliwiających swobodne przenoszenie się do miast, a nawet podróżowanie. Oficjalnie narzucano jej klasowe kategorie myślenia, a nie narodowe. Dalej było się Roskim i patrzyło na najczęściej słabo zarysowany świat wewnątrz wspólnoty sowieckich Słowian w kategorii odpowiedniej rubryki (oznaczającej „narodowość”) w dowodzie osobistym (tzw. paszporcie)<sup>4</sup>. Słowiańska ludność w miastach mówiła po rosyjsku: w Rosji wyłącznie, na Białorusi i Ukrainie – prawie wyłącznie (wyjąwszy zachodnią Ukrainę). Tworzono „naród sowiecki” i idea ta najlepiej przyjmowała się wśród Rosjan, Białorusinów i mieszkańców południowej oraz wschodniej Ukrainy. Postawy narodowe jednoznacznie łączono z nacjonalistycznymi i potępiano. Powstało nowoczesne społeczeństwo/socjety ruskie (rusko-sowieckie łączące Rosjan, Ukraińców i Białorusinów), myślące w znacznej części w kategoriach sowiecko-imperialnych, ruskości jako „bytowego chrześcijaństwa”, ale na ogół (z wyjątkami) odległe od myślenia narodowego analogicznego do tych, jakie charakteryzowały Europę na zachód od Bugu. Nie znaczy to, by nie myślano w kategorii „my”. Poczucie dystansu wobec „obcego”, „imperialistycznego Zachodu” było wyjątkowo silne, zakorzenione w tradycji rosyjskiej i upowszechniane na Białorusi i Ukrainie. Tak rozumiana ruskość nigdy nie eksponowała istniejących wewnątrz niej podziałów etnicznych, bowiem kategorią nadrzędną był wyróżnik religijny, w ZSRS w jego zeświecczo-nym, kulturowo-historycznym wydaniu. Dawne myślenie religij-

<sup>4</sup> Andrzej Sadowski pisał przed laty w tym kontekście o „paszportowej świadomości narodowej” [Sadowski 1995: 97].

no-państwowe, mesjanistyczno-misjonistyczne, zostało zastąpione w ZSRS internacjonalistycznym, komunistycznym misjonizmem (z analogiami do mechanizmu religijnego zaistnienia) z wyraźną obudową imperialną. Społeczeństwo „homo sovieticusów” rzadko prezentowało na co dzień postawy etniczno-narodowe, etosowe, powinnościowe, zagłębione było – i jest obecnie – w codzienności, reagując niekiedy w Rosji zbiorowym poparciem dla władzy zderzającej się z zewnętrznym wobec Rosji, „obcym” i – jak się w takich sytuacjach uważa – agresywnym wobec niej światem. Ten typ reakcji w niewielkim stopniu (a w każdym razie – nieczęsto) określiłbym mianem narodowego, raczej mającym rusko-prawosławne podłoże cywilizacyjne, wspólnotowe.

W wyniku zaistniałych procesów rosyjskość nie jest zarysowana jednoznacznie ani etnicznie, ani narodowo, już zdecydowanie bardziej językowo, a przede wszystkim religijnie (nie w sensie dosłownie rozumianej religijności na poziomie jednostek). Społeczno-terytorialny zasięg rosyjskości nie jest wyraźnie zakreślony. Powszechnie uważa się, iż jako ruskość obejmuje też Ukraińców i Białorusinów, a jednocześnie nierzadko zawiera jako rosyjskość (pojmowana polityczno-państwowo) ludy niesłowiańskie Federacji Rosyjskiej. Próba połączenia obu opcji wywołuje konflikty, jak ten na Ukrainie po Majdanie 2014. Kulturowo-państwowy, zsakralizowany wymiar rosyjskości, posiadający w znacznie większym stopniu niż było to na zurbanizowanym, mieszczańskim Zachodzie korzenie wiejskie (chłopskie), zawiera treści charakteryzujące raczej Huntingtonowską cywilizację niż okcydentalny naród<sup>5</sup>. Przyczyną tego jest nie tylko charakter kultury rosyjskiej i dawna historia kraju, ale i jego zacofanie okresu carskiego, a następnie anarodowość ZSRS. Można by zadać sobie pytanie: dlaczego chłopcy ruscy (rosyjscy) mieliby myśleć w okcydentalnych kategoriach narodowych, skoro nie skłaniała ich do tego ani prawosławna ruskość czasów carskich, ani kulturowa ruskość w wymiarze sowieckim. To przecież dzięki tym ludziom dokonał się w ZSRS proces

<sup>5</sup> Próba obrony „rosyjskiej cywilizacji” jest koncepcja „rosyjskiego świata” (*русского мира*) upowszechniana od kilkunastu lat w Rosji, wykraczająca poza nią i etnos rosyjski. Jej celem jest wzmocnienie rosyjskości (ruskości), postrzeganej zwłaszcza poprzez pryzmat znajomości języka rosyjskiego.

urbanizacji kraju, co nie znaczy, że obecnie nie mamy w Rosji do czynienia z upowszechnianiem się procesów narodowych, a nawet nacjonalistycznych, w tym z powstaniem licznych organizacji propagujących poglądy i procesy do pewnego stopnia analogiczne do tych, jakie zachodziły – zwłaszcza niegdyś – w Europie<sup>6</sup>.

Problem opisywania rosyjskiej wspólnotowości w kategoriach narodowych polega też na „szerokości” definiowania pojęcia narodu i akceptacji wykroczenia tego pojęcia poza jego treści zaistniałe w łacińskiej Europie, gdzie powstał po raz pierwszy. Konsekwencje budowy rosyjskiego typu wspólnotowości widoczne są dzisiaj na Białorusi i Ukrainie. Podobnie jak było to w analizowanym przez Maxa Webera protestantyzmie, prawosławie zostało obudowane wartościami i postawami typu świeckiego, które pociągają za sobą do dzisiaj wielorakie konsekwencje społeczne: gospodarcze, polityczne, kulturowe, w tym chociażby słabszy wymiar odniesień moralnych w codziennym postępowaniu ludzi, nie mówiąc już o elitach politycznych trzech krajów. Cerkiew tworzy bardziej świat ducha i ideałów niż egzekwowanych nakazów moralnych. Mimo rozbudowanej prawosławnej duchowości, praktyki dnia codziennego w społeczeństwach omawianego obszaru pozbawionych tradycji rycerskiego etosu honoru, natomiast z tradycją skłaniającą do operowania słowem nie jako narzędziem rzetelnego opisu i mieszczańsko-protestanckiego świadectwa zawartego porozumienia, lecz raczej jako środkiem budowania nastroju, wywoływania emocji i prowadzenia działań jawnie manipulacyjnych, są dostrzegalnie inne niż na Zachodzie. Widoczne jest to chociażby w postępowaniu Rosjan podczas kryzysu/wojny na Ukrainie i oficjalnej argumentacji Moskwy rozmijającej się z rzeczywistością w stopniu skrajnym, rzadko w tej formie spotykanej na Zachodzie, który przecież też ma bogatą tradycję wojskowych agresji. W ostatnich miesiącach 2014 roku Rosjanie wykazali się zaskakująco silną, wysoce emocjonalną mobilizacją wspólnotowości imperialno-kulturowej, nierzadko wprost o charakterze szowinistycznym.

<sup>6</sup> Rosjanie (także rosyjskojęzyczni Ukraińcy i Białorusini) posługują się często terminem *народ*, który jest wyraźnie niedookreślony treściowo, w tym historycznie (czasowo) i oznaczać też może „lud”. Bardziej przypomina „naród” rosyjski termin (i pojęcie) *нация*, stosowany jednak rzadziej niż niejednoznaczny *народ*.

Koncepcja Moskwy – Trzeciego Rzymu wróciła bezpośrednio po upadku ZSRS. Archimandryta Konstanty nauczał w 1992 roku w moskiewskim czasopiśmie „Русский вестник” (nr 12, marzec) w artykule zatytułowanym *Moskwa – III Rzym*:

Na początku tego stulecia ze świadomości narodu rosyjskiego uleciała myśl, że nasza Ojczyzna nie jest Wielką Rosją, jest natomiast przyobleczona w narodowo-państwową potęgę Świętą Rusią, której Opatrzność Boska powierzyła niezwykle ważną służbę: być ostatnią ostoją wszechświatowego Prawosławia, być Poskromicielem światowego zła. Stąd nadanie Moskwie tytułu Trzeciego Rzymu (...). Jarzmo tatarskie uchroniło Rosję przed pokusami łacinników, a później przed zachodnim humanizmem. A morze i jarzmo sowieckie uchroniło Rosję przed jeszcze gorszymi pokusami zachodnimi? Świat zachodni w sposób oczywisty dojrzewa do przyjścia Antychrysta. (...) Jego przyjście może powstrzymać jedynie odbudowa zniszczonego Prawosławnego Carstwa Rosyjskiego jako Trzeciego Rzymu. [Lazari 1996: 150]

Trzy lata później metropolita petersburski Ioann stwierdzał, relacjonuje jego wypowiedź Andrzeja Lazari:

(...) iż jednym z archetypów samoświadomości rosyjskiej (obok **ideologii imperializmu rosyjskiego** z jej podstawowym hasłem „Moskwa – Trzecim Rzymem” i **ideologii mesjanizmu rosyjskiego** jest *soborowość* w formie **ideologii nacjonalizmu rosyjskiego** (podkreślenie i duże litery metropolity Ioanna), który – w odróżnieniu od „agresywnego nacjonalizmu europejskiego” w stosunku do małych narodów zawsze miał charakter „pokojowy i ojcowski” (sic!)<sup>7</sup>. [La-

<sup>7</sup> A. Lazari dodaje: „(...) większość z tych wypowiedzi po raz pierwszy metropolita Ioann opublikował na łamach czasopisma «Sowietskaja Rossija», w latach 1992-1994”. Zarazem – stwierdza A. Lazari – „[w]ielu prawosławnych duchownych jednoznacznie odżegnuje się od nacjonalistycznego misjonizmu. Protojerej Ioann Swiridow utrzymuje, iż brutalny nacjonalizm prawosławny skupia się przede wszystkim wokół cytowanego wyżej metropolity petersburskiego Ioanna i wokół Związku Bractw Prawosławnych. « Ideologia – pisze Swiridow – zmieszala się w ich głowach z resztkami frazeologii cerkiewnej i otrzymaliśmy dziwaczny koktajl. Przepis można znaleźć w 34 numerze czasopisma „Sowietskaja Rossija” z 1994 r.». Oto skład owego «koktajlu» (podaję – pisze Lazari – za Swiridowem):

1. Wielkomocarstwo – w świadomości masowej występująca jako ideologia imperializmu rosyjskiego, zakładająca przekonanie o wszechświatowej, jakoby pokojowej, roli państwa rosyjskiego. Podstawowym hasłem jest tu «Moskwa – Trzeci Rzym».
2. «Soborowość» (czyli swoisty kolektywizm) jako forma ideologii nacjonalizmu rosyjskiego.
3. Rosyjski misjonizm religijny.” [Lazari 1996: 155-156].

zari 1996: 155; Иоанн 1995: 42, 113, 124, 170, 173, 178, 189, 195, 216, 231, 232, 236].

Cerkiew prawosławna w dzisiejszej Rosji – podobnie jak na Białorusi i Ukrainie – cieszy się w społeczeństwie wysokim autorytetem, aczkolwiek, zwłaszcza w Rosji i na Białorusi, jest zgodnie z tradycją silnie powiązana z państwem jako zhierarchizowanym systemem władzy.

Najbardziej odpowiednim wariantem nacjonalizmu dla Cerkwi – uważa Andrzej Wierzbicki – jest nacjonalizm kulturowy, określający kulturę rosyjską według tożsamości religijnej, realnej lub historycznej (niekoniecznie w zależności od stopnia religijności jednostki), chociaż oficjalnie termin nacjonalizm w środowisku cerkiewnym nie jest stosowany. Nacjonalizm kulturowy jest odpowiedni dla „podejścia cywilizacyjnego”. (...) Cerkiew rosyjska nie chce ograniczyć się jedynie do roli cerkwi narodowej. Zamiast etniczności czy obywatelstwa, proponuje szerszą wspólnotę – cywilizacyjną, której podstawą są prawosławie i kultura prawosławna. (...). Nacjonalizm rosyjski, określany na podstawie kultury prawosławnej, konstruuje strukturę narodów i proponuje formować tożsamość narodową na podstawie nacjonalizmu cerkiewnego (prawosławnego)<sup>8</sup>. [Wierzbicki 2011: 124-125]

Zdaniem polskiego teologa prawosławnego Marka Ławreszuka:

Prawosławie w Rosji w chwili obecnej charakteryzuje widoczny integralizm, który przejawia się m.in. w teorii „rosyjskiego terenu kanonicznego” – tj. odbudowy sakralno-politycznego imperium. Dążenie do jedności wspólnoty w oparciu o religię i narodowość wzmacniane jest głosem potrzeby obrony tradycji. [Ławreszuk 2009: 252]

Koncepcja rosyjskiego terenu kanonicznego obejmującego zdecydowaną większość obszaru byłego ZSRS ma charakter konflikto-genny, zwłaszcza wobec innych wyznań chrześcijańskich. Jej źródła mają charakter kulturowy, historyczny i wynikają z odmiennego społgądania Rosjan na świat.

<sup>8</sup> „Część hierarchów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej stara się ustanowić hierarchię wspólnot wyznaniowych i etnicznych, na szczycie której znajduje się państwowo-twórczy naród prawosławny, niżej tzw. religie tradycyjne (islam, buddyzm i judaizm), a potem religie nietradycyjne (katolicyzm i protestantyzm), wraz z wyznającymi je wspólnotami etnicznymi” [Wierzbicki 2011: 125, przyp. 471].



## **Prawoslawie na Bialorusi i Ukrainie**

Mimo jednoznacznie rosyjskich korzeni wspolczesnego prawoslawia, nie przenosilo ono calego bagazu kulturowego powstalego w ciagu wiekow na styku religii i rosyjskosci na spolecznostwa bialoruskie i ukraińskie. Wyznanie to masowo upowszechnialo sie na ziemiach bialorusko-ukraińskich bylej Rzeczypospolitej – po jego wcześniejszym wyparciu przez grekokatolicyzm – dosc pozno, bo od likwidacji Kosciola unickiego w 1839 roku, a na dobre zakorzenialo sie dopiero po klęsce powstania styczniewego i masowym naplywie duchownych prawoslawnych z glebi Rosji. Wczesniej byli nimi najczesciej duchowni unicy, kulturowo wyraznie zlatynizowani. Bialorusini nie posiadali pod koniec XVIII wieku (po trzecim rozbiorze) elit prawoslawnych, a po rewolucji bolszewickiej wszelkie elity (polskie, rosyjskie i bardzo nieliczne bialoruskie) zostaly zlikwidowane, tradycje elitarystyczne przerwane. W carskiej Rosji uplynulo zbyt malo czasu, by mozna bylo przeniesc na spolecznosc chlopska cale bogactwo rosyjskiej kultury duchowej towarzyszacej prawoslawiu, zwlaszcza ze Bialorusini w niewielkim stopniu zostali poddani procesom narodotworczym – nadajacym kulturze na ogol silny wymiar emocjonalny, a wartosciom powinosciowym – nawet rozumianym tak, jak jest to w spolecznostwie rosyjskim. Bialoruskie elity porewolucyjne (sowieckie), po kolejnych czystkach (masowych mordach), mialy raczej charakter urzedniczo-umyslowy, a nie inteligencki. Zatem kultura bialoruska (podobnie i ukraińska) nie jest nasycona – wzorem rosyjskiej – wartosciami i postawami imperialnymi, nie ma tez, jak jest to u jej wschodniego sasioda, tak wyraznego charakteru sakralnego. Przeniesione zostaly na nia inne cechy charakteryzujace rosyjskosc, jak chociazby – po czesci pochodna wobec cesaropapizmu – sklonnosc do budowania struktur pionowych i uleglosc wobec wladzy. O najbardziej zrusyfikowanym (i zarazem zsovietyzowanym) obszarze Ukrainy (pomijajac Krym) Ołeksij Czupa pisze: „(...) otóz haslo «O Swiętą Ruś» dla przecietnego mieszkancza Donbasu nic nie znaczy. Tymczasem dla Rosjanina, który wyrósł na szowinistycznej propagandzie, to slowo swięte” [Czupa 2014: 35-36]. Ukraina i Bialorus byly w XX

wieku sowietyzowane, a język rosyjski był narzędziem tego typu indoktrynacji, ale na ogół nie był nośnikiem rusyfikacji narodowej, niezależnie od tego, jak ten termin będziemy rozumieli<sup>9</sup>.

Zarówno w Rosji, jak i na Białorusi i Ukrainie wystąpiło znacznie wyraźniej, niż było to chociażby w Polsce, zjawisko nazwane przez Edmunda Wnuk-Lipińskiego mianem dymorfizmu społecznego (dymorfizmu wartości). Zgodnie z nim jednostka orientuje „się na dwa równoległe, lecz nie tożsame zestawy wartości, w zależności od tego, czy funkcjonuje w sferze publicznej, czy prywatnej” – prezentuje odmienne postawy i głosi odmienne poglądy w sytuacjach publicznych i otoczeniu prywatnym [Wnuk-Lipiński 1989: 45]. Zatem z jednej strony występuje bardzo wyraźna dominacja elit władzy, teatralizacja i ideologizacja życia publicznego, atrapi-zacja instytucji wzorowanych na zachodnich, natomiast z drugiej słaba aktywność przytłaczającej większości społeczeństwa, wynikająca między innymi z niskiego poziomu upodmiotowienia, co sprzyja plotkom i koncepcjom spiskowym, zamykaniu się w grupach pierwotnych. Źródła tego zjawiska tkwiły przede wszystkim w sowieckich realiach ustrojowych, ale – jak można przypuszczać – jego zaistnieniu sprzyjała tradycja rozziwu w rosyjskim prawosławiu między sakralnym, metafizycznym i uduchowionym światem ideałów niepoddającym się racjonalnym kategoriom myślenia a codziennymi realiami w większości niezamożnego społeczeństwa poddanego z reguły bezwzględny rządowi władcy<sup>10</sup>. Przy okazji wojny w Donbasie na stały odstęp między władzą a społeczeństwem nakłada się w Rosji bardzo wyraźny rozziw między warstwą werbalną (propagandową) a realną konfliktu.

Co ciekawe, religijność ludności prawosławnej na ziemiach ukraińsko-białoruskich jest na ogół tym niższa, im dłużej dane ziemie

<sup>9</sup> Niekiedy używa się terminu rosyjski „nacjonalizm cywilizacyjny”. Sądzę, iż uwzględniając rosyjską – niezupełnie narodową – specyfikę „cywilizacji rosyjskiej”, bardziej adekwatne byłoby posługiwanie się terminem (pojęciem) „szowinizm cywilizacyjny” lub „imperialno-kulturowy” w sytuacjach skrajnego nasilania się – opartych o zestaw wartości charakteryzujących, zdaniem Rosjan, cywilizację rosyjską – postaw wywyższania się i agresji.

<sup>10</sup> Rosja w prowadzonych regularnie badaniach posiada z reguły najwyższy w Europie współczynnik Giniego oznaczający rozpiętości dochodów (zawsze powyżej 0,40). Źródła tego zjawiska są wielorakie.

należały nie tylko do ZSRS, ale i carskiej Rosji. Na Białorusi największa jest w jej zachodniej części, należącej przed II wojną światową do Rzeczypospolitej, podobnie jest w przypadku zachodniej Ukrainy, zarówno unickiej Galicji, jak i prawosławnego Wołynia. Jest też większa na należącym do I RP Prawobrzeżu niż Lewobrzeżu, a zwłaszcza byłej tzw. Noworosji. Po upadku ZSRS na Białorusi (podobnie jak na Ukrainie) wystąpiło zjawisko odrodzenia religijnego w społeczności prawosławnej. W ateizowanych wcześniej miastach przybiera ono niekiedy charakter neofictwa, z konsekwencjami charakterystycznymi dla tego typu zjawiska. Wieś była mniej zideologizowana, pozbawiona pod tym względem emocjonalnych ekscytacji, natomiast bardziej religijna, głównie prawosławna, białoruskojęzyczna – język (i na ogół niższy niż w miastach poziom wykształcenia) stanowił do pewnego stopnia barierę utrudniającą przenikanie wysokiej kultury rosyjskiej (mimo powszechnie obecnych na wsi białoruskiej postaw prosowieckich i prołukaszenkowskich). Na Ukrainie wśród elit wywodzących się z obszaru, na którym dominuje rosyjskie prawosławie, rzadziej obserwujemy osoby publicznie odwołujące się do swojej religijności, manifestujące swoją religijną przynależność, w przeciwieństwie do unickich elit galicyjskich. Elity obszaru środkowo-wschodniego kraju są miejskie, zaistniałe już w środowisku od dłuższego czasu zurbanizowanym, językowo rosyjskim, świadomościowo sowieckim, o słabszym kontakcie z kulturą wiejską, z której wywodzi się przecież ukraińskość. Zachód Ukrainy jest bardziej rustykalny, o silniejszych związkach miasta ze wsią, silniejszą świadomością narodową opartą powszechnie o język ukraiński<sup>11</sup>.

Mimo że za prawosławnych uznaje się większość Rosjan, Ukraińców i Białorusinów, to poziom ich religijności nie jest na ogół wysoki (najwyższy na zachodniej Ukrainie i Białorusi).

W świadomości społeczeństwa – pisze badacz Białorusi – panuje pogląd, że prawosławie jest nieodłączną częścią wschodniosłowiańskiej tradycji kulturowej i człowiek, który określa się jako prawosławny,

<sup>11</sup> Uwagi dotyczące Ukrainy, kończące akapit, zawdzięczam panu Andrzejowi Jekaterinczukowi pracującemu w Instytucie Socjologii UMCS i piszącemu pracę doktorską o tożsamościach zbiorowych Ukraińców.

w większości przypadków ma na myśli nie to, że jest osobą wierzącą, i nie to, że jest chrześcijaninem, ale to, że jest wschodnim Słowianinem. [Одиноченко 2009: 152]

Badacze i inni znawcy tamtejszych realiów podkreślają często, że znaczna część zwłaszcza społeczności przyznającej się do prawosławia deklarację taką traktuje jako brak akceptacji dla ateizmu, utożsamianie się z istniejącą modą – tak po prostu wypada, jest w dobrym guście. Przestrzega się chrztu, religijnego pochówku, czasami dwukrotnego w roku uczestnictwa w mszy, czemu towarzyszy niejednokrotnie bardzo słaba lub prawie żadna znajomość dogmatów, *Biblii*, religijny eklektyzm, wiara w różne odmiany magii, siły nadprzyrodzone, zbieranie symbolicznych zmaterializowanych artefaktów religii [Borowik 2009: 27-28; Borowik 2000: 196; Одиноченко 2009: 161]. Według prowadzonych wielokrotnie na Białorusi badań wśród tamtejszych Białorusinów, Rosjan, Ukraińców i Polaków, prawosławnych i katolików, największy procent wierzących i głęboko wierzących odnotowano wśród Polaków (czyli katolików), również w nabożeństwach uczestniczyli znacznie częściej katolicy niż prawosławni. Różnice były pod tymi względami niewielkie między prawosławnymi Białorusinami, Ukraińcami i Rosjanami, natomiast duże między nimi a katolikami (Polakami), [Radzik 2014 a: 40]. Społeczność prawosławna ma na Białorusi charakter bardziej zachowawczy, wykazuje się większą biernością, społeczną inercją w porównaniu z katolikami. Na różnice w wartościach i postawach charakteryzujących obie społeczności wskazują wyniki badań reprezentatywnych z września 2005 roku przeprowadzone przez NISEPI (Niezależny Instytut Badań Społeczno-Ekonomicznych i Politycznych), czołowy niezależny białoruski socjologiczny ośrodek badawczy. Jego założyciel i szef Oleg Manajew porównał odpowiedzi prawosławnych i katolików. Katolicy częściej uważali, że dla nich bardzo ważne jest, by Białoruś była państwem demokratycznym (45,5% do 32,7%); byli – w przypadku ewentualnego referendum – w mniejszym stopniu zwolennikami ekonomicznego związku z Rosją (34,1% do 53,5%), natomiast częściej opowiadali się za wstąpieniem do UE (21,8% do 12,0%), rzadziej głosowali w wyborach prezydenckich 2001 roku na Łuka-

szenkę (43,6% do 56,3%) i w mniejszym stopniu byli zwolennikami jego powtórnego wyboru (35,6% do 47,7%), częściej interesowali się i omawiali kwestie polityczne dotyczące Białorusi (80,1% do 65%,8%). Jednocześnie wyznawcy prawosławia rzadziej uważali, że Białoruś stoi w obliczu kryzysu ekonomicznego (23,9% i 36,3%), także politycznego (25,9% i 40,5%), z większą niechęcią odnosili się do możliwości wstąpienia Białorusi do NATO (52,5% do 39,1%), byli w mniejszym stopniu zwolennikami wyboru kandydata na prezydenta, który by wprowadzał zmiany: 47,2% i 64,3% [Махаев 2011: 45-46]. Manajew zauważa, że „katolicy bardziej krytycznie oceniają sytuację na Białorusi”. Dodaje przy tym, iż „w kraju dominuje prawosławie, system wartości, który dość ściśle koresponduje z systemem wartości władzy autorytarnej” [Махаев 2011: 47].

Na Białorusi ludność prawosławna należy do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. „Obecne władze białoruskie – stwierdza Antoni Mironowicz – konsekwentnie sprzeciwiają się wszelkim próbom białorutenizacji Cerkwi prawosławnej” [Mironowicz 2012: 309]. Białoruskie prawosławie jest od upowszechnienia Cerkwi w XIX wieku, na Białorusi głównym czynnikiem – obok władz w Petersburgu na następnie w Moskwie – asymilowania białoruskości do rosyjskości jako jej kulturowo (a nawet narodowo) regionalnej części. Twórcami białoruskiego ruchu narodowego byli katolicy, stanowiący również po 1991 roku wyraźną nadreprezentację w tym ruchu, aczkolwiek znaczna część katolików uważa się na Białorusi za Polaków. Można stwierdzić, że Cerkiew ukierunkowuje Białoruś na Wschód, co w istniejących realiach hamuje aspiracje narodowe Białorusinów, jako że białoruski separatyzm narodowy – trudny do zaakceptowania przez Cerkiew – rozbija jedność kulturowo-narodową z Rosjanami. Kościół katolicki ukierunkowuje Białorusinów na Zachód (niezależnie od tego, czy reprezentuje on opcję polską czy białoruską), zatem niejako z konieczności wzmacnia ich tendencje separatystyczne wobec Moskwy, zwłaszcza dotyczy to nurtu białoruskiego w Kościele coraz częściej używającym języka białoruskiego w liturgii. Na Ukrainie najbardziej pronarodowy jest Ukraiński Kościół Greckokatolicki (podobnie jest na Białorusi, gdzie tamtejszy Kościół greckokatolicki jest jednak ledwie

zauważalny), dominujący jednoznacznie w Galicji i zorientowany kulturowo na Europę. Na Wołyniu (którego ludność posiada wyraźnie wykształconą świadomość narodową) i w środkowej części kraju dominuje Ukraińska Cerkiew Prawosławna – Patriarchat Kijowski, wyraźnie separatystyczna wobec Moskwy; poparła ona Majdan 2014 i zbliżenie Ukrainy do Europy, w przeciwieństwie do Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej – Patriarchat Moskiewski, której wpływy obejmują głównie – najbardziej zrusyfikowane i zsovietyzowane – południe i wschód Ukrainy i która odniosła się z dystansem do Drugiego Majdanu (2014), przy niejednorodnych postawach episkopatu, a tym bardziej niższego duchowieństwa, jest zwolennikiem kulturowej jedności Ukraińców i Rosjan [zob. Kozyrska 2014: 389]. Znaczące jest to, że wśród uczestników „Majdanu-obożu” (tzn. sprzed okresu ostrych walk) 42,4% jego uczestników pochodziło z Ukrainy Zachodniej, a spośród członków „Majdanu-Siczy” (a więc z okresu walk w lutym 2014) aż 54,8% pochodziło z tej części kraju, mimo że mieszka tam jedynie kilkanaście procent obywateli Ukrainy<sup>12</sup> [Jekaterynczuk 2014: 162].

Na przełomie roku 2014 i 2015 mamy do czynienia z sytuacją wyraźnego już od pewnego czasu powrotu do tradycji imperialnej Rosji (termin „imperializm” upowszechnia się w społeczeństwie w jego pozytywnym znaczeniu), Rosji prawosławnej, z Cerkwią podporządkowaną władzy – nośnikiem tradycji imperialno-nacjonalistycznej (co widoczne jest chociażby w konflikcie na Ukrainie), myślącej w kategorii umacniania „rosyjskiego świata”, a o sobie jako o „cywilizacji rosyjskiej” zagrożonej przez agresywny Zachód. Ten sposób widzenia świata jest przekazywany, zwłaszcza przez rosyjskie mass media, szczególnie tam, gdzie mówi się po rosyjsku i chodzi do Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego: obecnie przede wszystkim

<sup>12</sup> Według Wachtana Kipianiego – redaktora strony internetowej „Historyczna Prawda”, wcześniej dziennikarza telewizyjnego i redaktora ukraińskiego wydania tygodnika „Forbes” – w 1990 roku na 3 tysiące członków Ukraińskiego Związku Helsińskiego „2300 pochodziło z Galicji, a reszta z innych regionów” [Kipiani 2014: 120]. Również twórcami Ruchu (powstałego w roku 1989 Ludowego Ruchu Ukrainy na rzecz Przebudowy) – ukraińskiego odpowiednika litewskiego Sajudisu i frontów narodowych pozostałych dwóch republik bałtyckich – były przede wszystkim środowiska wywodzące się z Galicji i Kijowa. Niedoreprezentowane były wówczas wyraźnie społeczności Ukrainy Wschodniej i Południowej.

na Białorusi i w coraz mniejszym stopniu na Ukrainie. Z drugiej strony, w znacznie mniejszym stopniu na Białorusi, a większym na Ukrainie, rozwijają się tendencje niepodległościowo-podmiotowe, z konieczności separatystyczne względem Rosji jako twórcy koncepcji „narodu ogólnorosyjskiego”. Wzrost aktywności narodowej obiektywnie uderza w interesy imperialne Rosji, tak jak pojmuje je znaczna część Rosjan nieuznających Białorusinów i Ukraińców za członków odrębnych narodów. W sytuacji zrywania z wspólnotą ogólnoruską, pojmowanie nowej, separatystycznej wobec tradycyjnej ruskości/rosyjskości narodowej wspólnotowości następuje po części z konieczności przez nawiązanie do wypracowanych już wzorów zachodnich. Towarzyszą temu próby przejmowania zachodnich rozwiązań ustrojowych, wartości, co wywołuje napięcia w relacjach z Rosją, jak też konflikty wewnętrzne. Rosja wytworzyła cywilizację prawosławną – mechanizm istnienia społeczeństwa – która, jak na razie, w momencie przyjmowania wzorów z zewnątrz (okres Jelcy-na w Rosji i obecnie na Ukrainie) poddawana jest wstrząsom daleko większym niż było to w okresie transformacji w Europie Środkowej i Nadbałtyce. W najmniejszym stopniu – a w każdym razie mniejszym niż na Ukrainie – wzory zachodnie powielala Białoruś i ona, jak dotąd, okazała się obszarem najbardziej stabilnym (co uzależniło Białoruś od Rosji i ze względów gospodarczych będzie miało swój kres). Niewątpliwie, na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej rozpościerającym się między Rosją a Polską mamy obecnie do czynienia z wyraźnym zderzaniem się kultur (kręgów kulturowych) zachodniej ze wschodnią. Proces ten ma charakter obiektywny i wywołany jest między innymi niesprawnością gospodarczą rosyjskiego modelu państwa i społeczeństwa.

Prawosławie petryfikuje tradycyjną wizję świata – i wyznanie to nie jest pod tym względem wyjątkiem, aczkolwiek w protestantyzmie zjawisko to ma wyraźnie mniejsze natężenie – i pod wieloma względami można je przeciwstawiać sowieckości. Co oczywiście, prawosławna religijność i silne struktury parafialne stwarzają większe szanse na budowanie wspólnotowości w oparciu o inne wartości niż wytworzyła sowieckość, w tym w pewnych okolicznościach (autokefalia) też narodowe. O ile prawosławie samo

w sobie nie miało wyraźnego charakteru promodernizacyjnego (w przeciwieństwie chociażby do protestantyzmu), to tam, gdzie Cerkiew może stać się elementem towarzyszącym procesom separacji od moskiewskiej ruskości – jak chociażby na obecnej Ukrainie Zachodniej (Wołyń) i Centralnej – i zarazem budowania ukraińskości narodowej i antysowieckiej (na ile to jest możliwe), może – wbrew temu, co się na ogół sądzi – towarzyszyć procesom modernizacji (co nie znaczy, by wywoływała je bezpośrednio).

### Bibliografia

- Beauvois D. (1991), *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803-1832*, t. II: *Szkoły podstawowe i średnie*, tłum. I. Kania, Lublin.
- Besançon A. (2014), *Cyryl, Putin i ich metody*. Z Alainem Besançonem rozmawia Aleksandra Rybińska, „Nowa Konfederacja”, nr 31.
- Besançon A. (2014 a), *Papierowy tygrys ze stalowymi pazurami*. Z Alainem Besançonem rozmawiał Wojciech Stanisławski (współpraca Małgorzata Urbańska), „Rzeczpospolita. PlusMinus” z 24-26 grudnia 2014.
- Besançon A. (2012), *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa
- Borowik, I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków.
- Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] M. Mróz i T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, Toruń.
- Czarnocki A. (2006), *Cywilizacyjno-kulturowa tożsamość Rosji*, [w:] *Federacja Rosyjska w stosunkach międzynarodowych*, Lublin.
- Czupa O. (2014), *Bramy do piekła*, „Nowa Europa Wschodnia”, nr 6.
- Jekaterynczuk A. (2014), *Kogo reprezentował kijowski Majdan 2013-2014? Struktura społeczno-demograficzna i kulturowa kijowskiego Euromajdanu w Kijowie, oczekiwania oraz ewolucja. Socjologiczny obraz kijowskiego Majdanu z końca 2013 – początku 2014 roku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, zeszyt 5: *Rosja Putina – Ukraina – Europa: geopolityka, bezpieczeństwo, gospodarka*, T. Stępniewski, A. Gil, A. Szabaciuk, A. Visvizi (red.).
- Kipiani W. (2014), *Niedościgniony*. Z Wachtangiem Kipianim, redaktorem strony internetowej „Historyczna Prawda”, rozmawia Iza Chruścińska, „Nowa Europa Wschodnia”, nr 6.
- Klinger J. (1983), *O istocie prawosławia. Wybór pism*. Do druku przygotowali M. Klinger, H. Paprocki, Warszawa.
- Kozyrska A. (2014), *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego po 1991 roku*, Toruń.
- Lazari A. (1996), *Prawosławie i nacjonalizm*, [w:] J. Drabina (red.), *Prawosławie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, MCXCIV. Studia Religiologia” z. 29, Kraków.



- Ławreszuk M. (2009), *Prawoslawie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych*, Warszawa.
- Mironowicz A. (2012), *Prawoslawie i unia w dziejach narodu bialoruskiego*, „Przegląd Wschodni” t. XII, z. 2 (46).
- Nowak A. (2014), *Ocalić Rosję, zbawić świat (mesjanizm inteligencji postsowieckiej i jego historyczna narracja)*, [w:] idem, *Putin. Źródła imperialnej agresji*, Warszawa.
- Pawluczuk W. (1972), *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa.
- Pawluczuk W. (1998), *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków.
- Radzik R. (2000), *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia*, Lublin.
- Radzik R. (2014a), *Religious Aspects of Polish and Belarusian Identity*, „Наукові записки. Серія «Культурологія»”, вип. 15, частина 2, Острого.
- Radzik R. (2014), *Trójjedyny naród ruski czy odrębne wspólnoty narodowe?*, „Przegląd Wschodni” t. XIII, z. 2 (50).
- Radzik R. (2013), *Українці серед нації Центрально-Східної Європи (чинники націєтворчих процесів)*, „Наукові записки. Серія «Культурологія»”, вип. 11, частина 1, Острого.
- Riabczuk M. (2012) *Wschodniosłowiańska „umma” a problem emancypacji: o słabej tożsamości Ukraińców i Białorusinów*, [w:] R. Radzik (red.), *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, Lublin.
- Riasanovsky N.V., Steinberg M.D. (2009), *Historia Rosji*, tłum. A. Bernaczyk i T. Teszner, Kraków.
- Rojek P. (2014), *Imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*, Kraków.
- Romanowski D. (2013), *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków.
- Sadowski A. (1995), *Tożsamość etniczno-kulturowa mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza*, [w:] A. Sadowski (red.), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok.
- Wierzbicki A. (2011), *Rosja. Etniczność i polityka*, Warszawa.
- Wnuk-Lipiński E. (1989), *Dymorfizm społeczny*, „Kultura i Społeczeństwo” t. XXXIII, nr 3-4.
- Иоанн (1995), *Одоление смуты. Слово к русскому народу*, С. Петербург, «Царское дело». <http://www.klex.ru/9yr>
- Манаев О. (2011), *Становление гражданского общества в независимой Беларуси. Социологические опыты: 2006–2010. Книга третья*, Санкт-Петербург, «Невский простор».
- Одиноченко В. (2009), *Проблема религиозной самоидентификации в современной белорусской культуре*, [w:] M. Mróz, T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, Toruń.
- Терешкович П.В. (2004), *Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы*, Минск.



## Rosja – nasze miejsce pamięci

W Rosji znajduje się wiele miejsc, które są zakorzenione w zbiorowej pamięci Polaków. Katyń, moskiewska Łubianka, Syberia (a właściwie „Sybir”), od niedawna również Smoleńsk – to tylko najbardziej znane spośród nich. Przy dokładniejszym wejrzeniu, a to zapewniają na przykład opracowania stworzone przez Radę Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa, na Wschodzie rozpościera się gigantyczna mapa pamięci, z dziesiątkami i setkami miejsc. Są to przeważnie cmentarze. Owa cmentarna topografia polskiej pamięci o Rosji zdradza bezbłędnie, z jakiej perspektywy postrzegamy ten wielki kraj: zasadniczo jest to perspektywa ofiary.

Przypuśćmy jednak, że naszym miejscem pamięci jest Rosja w ogóle, Rosja jako taka. Oznaczałoby to, że, idąc za koncepcją „lieux de memoire” Pierre’a Nora, będziemy owo miejsce pojmowali metaforycznie, nie zaś, jak mamy w zwyczaju – topograficznie. Rzecz jasna, obejmie ono również miejsca topograficzne, ale oprócz nich także wydarzenia, daty, postacie, symbole, teksty literackie, rytuały. Tym, co łączy te różnorodne fenomeny nie jest bowiem forma, lecz rola odgrywana długofalowo w życiu narodu polskiego, a zwłaszcza w procesach kształtujących jego tożsamość. Przypuśćmy zatem, że Rosja stanowiła dla wielu pokoleń Polaków punkt krystalizacji ich zbiorowej pamięci i tożsamości, punkt żywy, stale wplatany w codzienność, kojarzony ze zmieniającą się rzeczywistością, odpowiednio do niej postrzegany, przyswajany, stosowany i przekazywany. I, że od dawna jest ona częścią metafory „my”, zatem w jakimś stopniu od niej zależy, jak my, Polacy, pojmujemy siebie samych.

Czy to coś niezwykłego? Oczywiście – nie. To, jak jedna grupa społeczna postrzega inne grupy, z reguły wiąże się z tym, jak postrzegają ona siebie. Jest to związek nierównorzędny, bowiem z punktu widzenia członków najważniejszy jest własny wizeru-

nek – i podyktowane nim samopoczucie. W obrazie grupy obcej odbijają się zatem, niczym w zwierciadle, nasze wyobrażenia o sobie.

Tomasz Szarota, autor klasycznych już dzisiaj w polskiej historiografii prac poświęconych historii stereotypów etnicznych [Szarota 1988], przeanalizował wpływ, jaki miały stereotypowe wyobrażenia na temat narodu niemieckiego, krążące wśród Włochów, Francuzów czy Anglików, na postrzeganie przez Niemców ich wschodnich sąsiadów. Okazało się, że Niemcy chętnie przypisywali Polakom czy Rosjanom – ogólnie Słowianom – negatywne cechy, które zachodni Europejczycy jeszcze niedawno przypisywali im samym. Jak dowiódł badacz, Niemcy, wydobywając się od czasów Lutra z niższości kulturalnej, pozbywali się garbu przypisywanych im wad przerzucając je, inaczej mówiąc – projektując je na obraz Słowian. Bez większego ryzyka możemy przy tym przyjąć, że podobne łańcuchowe reakcje miały znacznie szerszy zasięg. Ich uczestnicy leczyli swą narodową „duszę” przeważnie kosztem sąsiada ze Wschodu. I tak Anglicy uznawali za gorszych od siebie Francuzów, Francuzi – Niemców, a Niemcy – Polaków. Dlaczego Polacy nie mieliby tego robić w stosunku do Rosjan, a z kolei Rosjanie wobec Mongołów, czy ludów kaukaskich?

Sprzyjało temu zjawisko „wędrujących formułek”, znane z europejskiej historiografii średniowiecznej, polegające na tym, że retoryka przeważała nad obserwowanymi realiami [Kotula 1991:52]. Gdy opisywano „obcego”, posługiwano się szablonowymi charakterystykami, przekazywanymi z pokolenia na pokolenie i wywodzącymi się jeszcze z tradycji greckiej i rzymskiej. Mechanizm formułowania i utrwalania ocen na temat innych ludów, działający nie tyle poprzez uogólnianie doświadczeń, co na zasadzie przenoszenia tradycyjnych kanonów retorycznych, objawiających się w postaci „formułek” wędrujących w czasie i przestrzeni, nie trudno zauważyć również w relacjach polsko-rosyjskich. Szukając potwierdzenia wyżej wspomnianych zjawisk w historii musimy oczywiście pamiętać, że stosunki te były o wiele bardziej złożone. Niemniej jednak Rosja od dawna służyła nam w roli „lustra inności”, żeby użyć plastycznego określenia Rocha Sulimy.

W wyniku unii Polski i Litwy (Lublin 1569) w świadomości narodu szlacheckiego nastąpił przełom związany z rozciągnięciem przywilejów polskiej szlachty, zwłaszcza swobody osobistej w zakresie niemającym sobie równego w Europie, na ruskich i litewskich bojarów, i z polonizacją tej warstwy. Jak pisze nestor polskich historyków Janusz Tazbir, kultura polityczna szlachty w utworzonej wówczas Rzeczypospolitej Obojga Narodów była kulturą ludzi wolnych. Natomiast „Moskwicianie” zaliczani byli do dzikiej Azji, a ich despotyczne państwo kojarzyło się z niewolą i schizmą [Tazbir 1979]. Nie zapominajmy przy tym, że w oczach szlachty najbardziej niebezpiecznym siedliskiem absolutyzmu był i tak Wiedeń Habsburgów! Natomiast „(...) Moskwa, która powoli przekształcała się w Rosję, poza mniejszą czy większą potęgą nie reprezentowała nic atrakcyjnego” [Miłosz 2009: 120].

Nie wiadomo, kiedy pojawiło się, odnoszące się do Rosjan porzekadło „Na Rusi jak kto musi, a w Polsce jak kto chce”. Wiemy natomiast, że pod koniec XVII wieku powstało porzekadło „Wolno w Polsce, jak kto chce”. Prawdopodobnie było ono starsze, z czego można wnosić, że obraz Rosji stanowił wówczas nie tyle punkt odniesienia przy krystalizowaniu się tożsamości narodu szlacheckiego, ile ilustrację dodaną dla uwypuklenia wyższości polskiego *status quo ante*. Niekorzystnych dla Rosjan skojarzeń było więcej, o czym świadczą przysłowia mówiące o ich nieszczerości, podstępności, wiarołomstwie („Ruski dar: dzisiaj dał, jutro odebrał”, „moskiewskie słowo”) lub surowości („Dać komuś pożałowanie moskiewskie”, czyli surowo ukarać) [Bystroń 1933].

Od XVI wieku ważną rolę w integrowaniu narodu szlacheckiego odgrywała ideologia sarmatyzmu, oparta na poglądzie, że ziemie między Dnieprem a Wisłą zostały podbite w pierwszych wiekach naszej ery przez wojowników z plemienia Sarmatów, zamieszkujących stepy czarnomorskie nad Oką, Wołgą i Donem. Potem mieli oni założyć Polskę. Czerpano z niej uzasadnienie ekspansji na Wschód, której przejawem było włączenie się do walki o władzę w zanarchizowanym państwie moskiewskim. Podjęte przez Polaków wyprawy polityczno-militarne, tzw. dymitriady, po początkowych sukcesach i opanowaniu na trzy lata stolicy, zakończyły się

wypędzeniem interwentów z Kremla (1612). O popełnionych przez polskich żołnierzy rabunkach i gwałtach, uwypuklanych po dzień dzisiejszy w rosyjskich narracjach, otwarcie pisali już w XVII wieku sami uczestnicy wyprawy. Ale mało kto – tak w Rosji, jak i w Polsce – pamięta, że polskie wyprawy wzmogły proces europeizacji kultury rosyjskiej. Polski język, podobnie jak polski teatr, muzyka, malarstwo, moda i obyczaje cieszyły się w XVII wieku wśród rosyjskich elit nieklamana popularnością. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w tym stosunkowo krótkim okresie Polska stała się dla Rosji ważnym punktem odniesienia. Drugi podobny moment miał nadejść dopiero 400 lat później.

Rosja stała się natomiast głównym punktem odniesienia w procesie kształtowania nowoczesnego narodu polskiego, przypadającym na wiek XIX. Wiązało się to z reinterpretacją starego mitu, ukazującego Polskę w roli przedmurza. Po rozbiorach wchłonął on nowe treści, obracając się przede wszystkim przeciwko Rosji, a potem także Niemcom. Polska występowała w nim teraz nie tylko jako *antemurale* chrześcijaństwa, utożsamianego zresztą coraz częściej z katolicyzmem, lecz także jako obrończyni wolności i kultury zachodniej, stawiająca na rubieżach Europy czoła rosyjskiemu barbarzyństwu, despotyzmowi i schizmie.

W praktyce, stosunek narodu szlacheckiego do Rosji zależał pierwotnie w głównej mierze od kwestii wolności politycznej. Warto przypomnieć, że powstanie listopadowe (1830) wybuchło wszak nie z powodu ucisku narodowego, bo go jeszcze Rosjanie nie stosowali, ale w proteście przeciwko gwałceniu autonomii politycznej. Dopiero bestialstwo wojsk carskich tłumiących to i kolejne powstania, masowe represje, których symbolem stały się szubienice w warszawskiej Cytadeli i zsyłki na Sybir, przymusowa rusyfikacja, wykopały pomiędzy Polakami i Rosjanami przepaść krzywdy narodowej. Cierpienia doznane przez całe społeczeństwo z rąk tych samych prześladowców przyczyniły się też do uświadomienia narodowego części chłopów i mieszczan, wciągniętych do walki przez „panów”.

Ponieważ do zarządzania Polakami kierowano z reguły najgorszy element urzędniczy Cesarstwa, słynący z tępoty, przekupstwa

i arogancji, upowszechnił się stereotyp „kacapa”, jak pogardliwie zaczęto nazywać Rosjan. Zaś Adamowi Mickiewiczowi zawdzięczamy obraz mieszkańców Rosji [Mickiewicz 1832], jako potężnej, a przy tym biernej, nieukształowanej, pozbawionej duchowych wartości masy, której dalszy rozwój jest niepokojącą zagadką. Czesław Miłosz dopisał już w XX wieku:

Polacy czuli się wyżsi przez swoją tradycję, swój katolicki kodeks moralny, swoją przynależność do Zachodu. Policzkował ich jednak jakiś ołowiany spokój na dnie charakteru Rosjan, ich cierpliwość, niewzruszoność, skrajność w ideałach, niedostępna dla ludzi myślowego kompromisu, i dlatego upokorzała pamięć kłęski. [Miłosz 2009: 123]

Pod koniec XIX wieku wykrystalizowało się kilka uporządkowanych sposobów myślenia, które będą wywierały wpływ na postrzeganie Rosji i postawy wobec niej w wieku XX. Ich spektakularne zderzenie nastąpiło podczas rewolucji 1905-1907 roku. Marksistowska, a później leninowsko-stalinowska lewica będzie się utożsamiać z partią bolszewicką i państwem sowieckim, widząc w nich wzór dla Polski. Działacze niepodległościowi z Józefem Piłsudskim na czele będą postrzegali Rosję carską, a potem sowiecką, przede wszystkim z perspektywy wywalczenia i ochrony niepodległości Polski. Z kolei narodowa demokracja, za głównego wroga narodu polskiego uznająca Niemcy, będzie przekonywała Polaków do szukania korzyści w rozumnej ugodzie ze słowiańską Rosją.

Ogromny wpływ na postrzeganie Rosji wywarła wojna polsko-bolszewicka 1920 roku, niosąca groźbę utraty dopiero co odzyskanej niepodległości i przekształcenia Polski w republikę radziecką. Propaganda wojenna przedstawiała wroga w postaci „bestii”, trójgłowego czerwonego smoka, „mużyka” lub „kozaka” o „azjatyckiej” fizjonomii, zdradzającego swym wyglądem okrucieństwo, zaborczość i podstępność. Przede wszystkim jednak Rosja

(...) przestała być Moskwą (ta była godna pożałowania, bo pokonana przez bolszewików). Wizerunek nowego wroga, bez porównania gorszego od caratu, budowano nie tyle na rusofobii, ile na anty-

semityzmie. Stąd druga tendencja w sposobie przedstawiania Rosji radzieckiej – posługiwanie się motywem żydokumuny. [de Lazari, Riabow 2008:25]

„Cud nad Wisłą” idealnie wpisał się przy tym w stary mit przedmurza, zatem porównywano Polskę do Okopów Świętej Trójcy, o które rozbił się pochód komunizmu w głąb Europy. Pomimo zawarcia pokoju (1921) stosunki polsko-radzieckie będzie cechowała niechęć i nieufność. Obawiano się ZSRR, a poczucie zagrożenia wzmagало zbliżenie rosyjsko-niemieckie w latach dwudziestych. Oskarżano Moskwę o dywersję ideologiczną i rozniecanie walki klasowej. W programach i podręcznikach szkolnych z lat trzydziestych Związek Radziecki występował jako wróg, panujący w nim ustrój potępiano jako narzuconą przemocą dyktaturę, która odebrała ludziom wolność i unicestwiła zwolenników własności prywatnej. Bardziej zróżnicowanego podejścia próbowała prasa lewicowo-demokratyczna, odnajdując w radzieckiej rzeczywistości również pozytywne strony. Propaganda zdelegalizowanej partii komunistycznej kreśliła z kolei mityczne obrazy „radzieckiego raj”.

Agresja Niemiec i ZSRR na Polskę we wrześniu 1939 roku, rozbiór i okupacja kraju, wypełniły pamięć zbiorową społeczeństwa polskiego nowymi, szczególnie brzemiennymi w skutki doświadczeniami. Bynajmniej nie były one tak jednorodne i jednoznaczne, jak się dzisiaj często sądzi. Wydaje się, że było przeciwnie – w okresie II wojny światowej nastąpiło bodajże najbardziej dramatyczne w historii pomieszanie pojęć związanych z Rosją, któremu towarzyszyło rozdziarcie społeczeństwa Polski na tle stosunku wobec niej. Z jednej strony, uległy wzmocnieniu wszystkie najgorsze wyobrażenia: agresora, okupanta i zaborcy, totalitarnego imperium zła, niosącego narodowi polskiemu bezmiar prześladowań i masowe zbrodnie. Z drugiej, w oczach niemałej części mieszkańców, Kraj Rad, jak go nazywano w propagandzie, jawił się jako wyzwoliciel z klasowego, a także narodowego ucisku, przynoszący awans społeczny i materialny, postęp i nowoczesność. Opisując linie podziałów na tle stosunku wobec ZSRR łatwo popaść w uproszczenia, przeoczyć nakładanie się różnych kryte-



riów i motywów, czy też ewolucję postaw, w zależności od aktualnej sytuacji. Abstrahując od bardziej złożonych uwarunkowań, można wykazać, że sowietci, jak ich powszechnie określano, stanowili pozytywny i pociągający punkt odniesienia najczęściej dla ludzi młodych, wywodzących się z nizin społecznych i z mniejszości narodowej żydowskiej, białoruskiej lub ukraińskiej, choć nie brakowało wśród nich również etnicznych Polaków. Liczyły się oczywiście wcześniejsze sympatie polityczne. Nastawienie antysowieckie i antyrosyjskie, niekoniecznie idące zawsze w parze, częściej wykazywali ludzie cieszący się przed wojną wyższym statusem społecznym, majątkowym, obywatelskim, przeważnie polskiego pochodzenia.

Sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej po 1941 roku, gdy cała Polska dostała się pod panowanie Niemiec, co generalnie pogorszyło położenie ludności okupowanej, a dla polskich Żydów oznaczało wyrok śmierci. Odtąd Związek Radziecki, już jako przeciwnik Niemiec, a wkrótce również sojusznik Polski w ramach koalicji antyhitlerowskiej, czy wreszcie, jako „sojusznik naszych sojuszników”, nabrał pozytywnych cech w oczach nieporównanie większej części społeczeństwa. Na dalszej percepcji zaciążyło jednak ujawnienie zbrodni katyńskiej (1943) i Powstanie Warszawskie (1944), wywołując rozległe psychiczne urazy. Oczyszczenie Polski z wojsk niemieckich (1944-1945) zapewniło z kolei Rosjanom status wyzwolicieli, ale znowu sposób, w jaki z niego korzystali, ponownie wywoływał aurę lęku, niechęci czy wrogości.

Rodzące wewnętrzne rozdarcie pytania, kim oni właściwie dla nas są – wrogami czy przyjaciółmi? Okupantami czy wyzwolicielami? Dobroczyńcami czy wyzyskiwaczami – nie znajdowały jednoznacznej odpowiedzi, a tym bardziej zgodnej odpowiedzi. Pomieszanie pojęć pogłębiał stary odruch oddzielania systemu władzy – kiedyś carskiej, teraz sowieckiej – wywołujący szerokie potępienie, od narodu rosyjskiego, do którego wielu Polaków odczuwało niekłamaną sympatię i współczucie. W rozpoczętej w 1944 roku nowej epoce w dziejach Polski sytuacja nie pozwalała odwrócić od Rosji wzroku, a zarazem nie pozwalała też na szczerłość wobec niej, czego symbolem stało się kłamstwo katyń-

skie. Stan ten utrwał w świadomości zbiorowej syndrom ofiary, z właściwym mu poczuciem moralnej wyższości.

Świat polsko-rosyjskich wyobrażeń i emocji z czterdziestolecia powojennego nijak nie mieści się w czarno-białym schemacie. Dla niespełna stu tysięcy polskich Żydów, którzy ukrywali się przed Niemcami, wkroczenie Armii Czerwonej dosłownie oznaczało ocalenie życia. Zwycięstwo w wojnie z Hitlerem generalnie poprawiło wizerunek ZSRR w oczach niemal całego świata. Choć w Polsce bano się „sowieckiej zarazy”, to zarazem nastąpiła radykalizacja warstw upośledzonych i ogólny zwrot światopoglądowy ku lewicy. Dużą część inteligencji skłaniała do akceptacji ZSRR jeśli nie wiara w Wielką Utopię, to rozczarowanie przedwojenną Polską, koszmar wojny i nazizmu czy wreszcie realizm i geopolityka. Niezwykle ważnym pomostem, przez który zastępy przedwojennych państwowców przeszły na stronę nowej władzy stało się zagospodarowanie tzw. Ziemi Odzyskanych, uprzemysłowienie kraju, krzewienie oświaty i inne projekty modernizacyjne. Polskim komunistom nie zabrakło też pomysłu, aby wykorzystać wizję Polski samotnej i osaczonej przez wrogie moce, wpajaną przed wojną przez Romana Dmowskiego, do propagandy na rzecz „sojuszu” z ZSRR, jako jedyną przyjazną nam potęgą i gwaranta nowej granicy zachodniej. Nakładał się na to respekt wobec sowieckiej potęgi, uzasadniony doświadczeniami strach, bezsilność, a także *last but not least* zwyczajny oportunizm.

Szkoła usiłowała nauczyć języka rosyjskiego, przekazać minimum wiedzy o ZSRR i wychować „w duchu przyjaźni”, na ogół traktując te zadania formalnie. Autentyczną sympatię i popularność potrafili natomiast zdobyć niektórzy z rosyjskich twórców – pisarze, jak na przykład Michaił Bułhakow (1891–1940) czy Wieniedikt Jerofiejew (1938–1990), poeta-pieśniarz Bułat Okudźawa (1924–1997), aktor, poeta i piosenkarz Władimir Wysocki (1938–1980), w których widziano przewodników po bliskiej nam duchowo Rosji. Wielu wiernych miłośników miał w Polsce klasyczny balet i muzyka rosyjska. Do ocieplenia obrazu Rosji z pewnością przyczyniła się kultura popularna, a zwłaszcza piosenka (Chór Aleksandrowa, Ałła Pu-

gaczowa, ur. 1949), film i – oczywiście – produkcje TV, z serialem *Czterej pancerni i pies* (1966–1970) na czele.

Do rozwoju oddolnych relacji może najbardziej przyczynił się ekonomiczny pragmatyzm. Począwszy od lat sześćdziesiątych, większość Polaków podróżujących do ZSRR, czy byli to jadący w odwiedziny do rodzin, uczestnicy wycieczek pociągami przyjaźni, robotnicy na kontraktowych budowach, studenci i naukowcy, czy urzędnicy ze służbowymi paszportami, uprawiało nielegalny handel z obywatelami ZSRR. Tylko w 1986 roku granice ZSRR przekroczyło ponad 800 tysięcy Polaków. Można więc założyć, że dla wielu milionów rodaków „Kraj Rad” kojarzył się z miejscem, gdzie dało się całkiem nieźle zarobić.

Po 1989 roku można byłoby oczekiwać, że wyzwolenie się spod hegemonii ZSRR i wprowadzenie ustroju demokratycznego przyniesie ze sobą także psychiczne uwolnienie z uścisku „wielkiego brata”. Czy tak się stało? Czy w sytuacji, gdy nie obowiązuje nas już w życiu publicznym zasada „ani jednego złego słowa o Związku Radzieckim”, oderwaliśmy się mentalnie od Moskwy, nabraliśmy wobec niej tzw. zdrowego dystansu? Co zajęło miejsce w opinii publicznej narzucanej odgórnie przez prawie pół wieku przyjaźni?

W stosunkach polsko-rosyjskich wiele się zmieniło, przy czym z perspektywy 25 lat widać, że Rosja nadal pozostaje dla Polski ważnym punktem odniesienia, choć jej rola generalnie zmalała. W myśleniu o niej najwyraźniej odbijało się jednak poczucie zagrożenia. Najpierw wypływało ono z niepewności co do rzeczywistego stanowiska Rosji wobec Polski, po odzyskaniu przez nią suwerenności. Było też odpowiedzią na reakcje Moskwy na przystąpienie do NATO i UE, na politykę Warszawy wobec byłych republik radzieckich, na relacje z USA. Często odczytywano w nich wrogość, imperialną arogancję, odmowę uznania Polski za suwerennego, równoprawnego partnera. Kolejnym motywem obaw była polityka gospodarcza Rosji, nasuwająca podejrzenia o szantaż energetyczny czy wojnę handlową w związku z nakładaniem embarga na polską żywność. Dlatego też mniejszościowa część

społeczeństwa, która uważała, że Polska ma w ogóle wrogów, za największego stale uważała Rosję.

O ile poczucie zagrożenia gospodarczego opierało się raczej na argumentach racjonalno-empirycznych, to recepcja katastrofy smoleńskiej w 2010 roku pokazuje, że w myśleniu o Rosji dużą rolę niezmiennie odgrywają kategorie mityczno-symboliczne. Pamięć ciążyła na stosunkach między Warszawą a Moskwą od początku nowej epoki. Oczekiwano ze strony władz Rosji uznania nieprawości i zbrodni popełnionych przez ZSRR na szkodę Polski, wzięcia za nie odpowiedzialności i dokonania zadośćuczynienia. Meandry rosyjskiej polityki historycznej (na przykład w kwestii oceny paktu Ribbentrop-Mołotow i związanej z nim agresji 17 września 1939 roku), niesatysfakcjonujące poczynania rosyjskich władz w sprawie zbrodni katyńskiej, stale rodziły napięcia. Rzecz bowiem w tym, że konflikty pamięci dotyczą w tym wypadku spraw mających fundamentalne znaczenie dla tożsamości zarówno nowej Polski jak i nowej Rosji.

Ale warto też przypomnieć, że zaraz po katastrofie smoleńskiej, pod wrażeniem fali współczucia, gotowości pomocy i życzliwego zainteresowania ze strony Rosjan, nastąpiło pewne ocieplenie. Ożywiły się też kontakty oficjalne, rządy zapowiedziały rozwój współpracy, polski Prezydent rozmawiał nawet z niemieckim Papieżem Benedyktem XVI o potrzebie pojednania Polaków z Rosjanami.

Efekt ten został jednak przytłumiony najpierw przez działania polityczno-propagandowe, podjęte przez prawicową opozycję, która bez większego trudu znajdowała problematyczne punkty w działaniach rosyjskich organów wyjaśniających katastrofę. Stworzony naprędce mit smoleński idealnie utrafił w polskie obawy przed powtórzeniem się historii. Każę on swym wyznawcom, czyli mniej więcej od 1/4 do 1/3 społeczeństwa, uwierzyć, że 10 kwietnia 2010 roku historia właśnie się powtórzyła i na lotnisku pod Smoleńskiem wydarzyło się to samo, co w Katyniu – to samo, co zawsze. Przyjmując Rosję za centralny punkt odniesienia, mit smoleński utrwała z jednej strony jej odwieczny, negatywny stereotyp, z drugiej zaś odżywia polski syndrom ofiary.

Aneksja Krymu i zaangażowanie Rosji w konflikty na Ukrainie mocno poruszyły Polaków, powodując ponaddwukrotny wzrost – do ponad 70% – odsetka badanych obawiających się o bezpieczeństwo swego kraju [CBOS, 119/2014]. Sondáže z 2014 roku pokazywały również spadek deklaracji wyrażających sympatię dla Rosjan (z 31% do 25%) oraz wzrost odsetka tych, którzy wyrażają niechęć (z 39% do 42%). Zdecydowana większość badanych oceniała przy tym, że stosunki z Rosją są złe [wyborcza.pl, 2014]. Z drugiej strony, w sondażu przeprowadzonym w styczniu 2015 roku, konflikt ukraiński został wymieniony dopiero na trzecim miejscu w kategorii wydarzenia roku 2014, za najważniejsze uznało go 7% ankietowanych. W opinii największej części ankietowanych (17%) wydarzeniem roku był wybór Donalda Tuska na przewodniczącego Rady Europejskiej (17%). Na drugim miejscu znalazły się eurowybory (9%) [CBOS, 4/2015].

Narastające poczucie zagrożenia nasiliło oczywiście potrzebę samooceny, czy jesteśmy silni, czy słabi. Odpowiedzi rozkładają się przewidywalnie: im bliżej kół rządzących, tym bardziej optymistyczna jest ocena możliwości obronnych Polski, opozycja z kolei skupia się na obnażaniu słabości i obwinianiu za nie rząd. Tymczasem ponad 2/3 badanych przez CBOS we wrześniu 2014 było zdania, iż polska armia jest niewystarczająco wyposażona w sprzęt [CBOS, 125/2014].

W tym kontekście należy stwierdzić, że temat Rosji odgrywa przez cały czas istotną rolę w walce politycznej w Polsce i jest przy tym często traktowany skrajnie instrumentalnie. Szczególnie w środowiskach prawicowych, narodowo-katolickich, antyrosyjskość zdaje się uchodzić za miarę polskiego patriotyzmu. Zarzucić komuś prorosyjskość, znaczy to samo, co oskarżyć o zdradę narodową. Skądinąd, dyskredytowanie przeciwników politycznych w oczach opinii publicznej za pomocą argumentu, że są oni „moskiewskimi pachołkami” lub „klęczą” przed Rosją, ma w Polsce tak długą tradycję, że byłoby dziwne, gdyby współcześni politycy chwytu tego nie stosowali. Widocznie więc Rosja jest nam stale potrzebna jako argument w polityce wewnętrznej – najczęs-

ciej jako straszak. Komuniści straszili naród Niemcami, antykomuniści dodatkowo straszą także Rosją. Ale czy zawsze?

Zanim odpowiemy na to pytanie, zwróćmy uwagę na drugą funkcję, jaką według mnie Rosja pełni we współczesnej Polsce: występuje jako lustro inności. Jest to zarazem, jak pamiętamy, najstarsza rola przypisywana naszym wschodnim sąsiadom: mają wyglądać gorzej (mniej „cywilizowani”, mniej „europejscy”) po to, abyśmy na ich tle prezentowali się lepiej. Dotyczy to zwłaszcza aspektów ustrojowych: demokratyczna, szanująca europejskie wartości, wolnorynkowa i rozkwitająca gospodarczo Polska jest przeciwstawiana autorytarnej, oligarchicznej, pogrążającej się w kryzysie Rosji. Nietrudno przy tym zauważyć w obiegowych opiniach działanie odwiecznego mechanizmu projektowania własnych wad na wschodnich sąsiadów. Wprawdzie w latach cieplejszej atmosfery, za pośrednictwem mediów czy literatury docierało coraz więcej relacji, ukazujących bardziej zróżnicowany czy nawet pociągający obraz wielkiego kraju, jednak zasadniczo najwięcej i chyba najchętniej mówiło się o negatywach.

Dziś Rosja dostarcza swoim krytykom eszelony amunicji w postaci twardych dowodów. I właśnie w takiej chwili dziejowej lustro zmienia się! Na pytanie, „kto jest najpiękniejszy w świecie” zaczyna reagować podobnie, jak czarodziejskie lustreczko w baśni *O Królownie Śnieżce*. Dla części przywódców polskiej opinii publicznej – a to z kręgów skrajnie prawicowo-konserwatywnych (vide Janusz Korwin-Mikke), a to skrajnie prawicowo-nacjonalistycznych (na przykład Robert Winnicki, lider Ruchu Narodowego), ale też i lewicowych, Rosja okazuje się być, niczym baśniowa Śnieżka, piękniejsza od naszej pocziwej Królowny-Polski. Jedni zdają się widzieć w niej po prostu lepszą alternatywę polityczno-ustrojową, a zwłaszcza model przywództwa. Innym tak podobają się fragmenty, że zamykają oczy na całość. Prawdopodobnie Rosja najbardziej imponuje imperialną krzepą, skutecznością działania (na przykład anektowania Krymu), ostentacyjnym nie liczeniem się z normami międzynarodowymi (jeśli ograniczają jej interesy), „sprytem” w polityce wobec Zachodu, bezczelnością propagandy, a także ograniczeniem homoseksualistów, dyscy-

plinowaniem krytycznych „krzykaczy” i zapewne wieloma jeszcze cechami.

To interesujące, moim zdaniem, zjawisko wymaga głębszej refleksji, na którą wprawdzie nie ma tu miejsca, niemniej jednak spróbuję hipotetycznie oznaczyć kierunki, w których warto temat drążyć. Pamiętajmy przy tym, że w kwestii podziwu dla rosyjskiego „samodierżawija”, czy to carskiego, czy bolszewickiego, mamy również bogatą tradycję.

W grę wchodzi na przykład tradycja komunistyczna, której wpływy są, co prawda, coraz mniejsze. Bardziej obiecującym polem eksploracji jest, jak sądzę, spuścizna myśli endeckiej, a zwłaszcza młodoendeckiej, z jej autorytarnymi czy zgoła totalitarnymi ideami silnego, wodzowskiego, a przy tym „czystego narodowo” i katolickiego państwa. Dla zwolenników tych idei Rosja Władimira Putina może być jakimś ucieleśnieniem politycznych marzeń i tylko genetyczna antyrosyjskość może powstrzymać większe odłamy prawicy przed aprobatą.

Drugi i trzeci kierunek badawczy, właściwie powiązane ze sobą, dotyczą stosunku społeczeństwa Polski do Unii Europejskiej oraz jego nastawienia wobec zachodniego modelu liberalnej demokracji, obowiązującego od ćwierćwiecza w naszym kraju. Warto porównać ze sobą zarzuty wobec świata zachodniego, cywilizacji zachodniej, liberalizmu, których używa z jednej strony oficjalna rosyjska propaganda, z drugiej strony niektórzy rosyjscy intelektualiści, uchodzący do tej pory za niezależne autorytety, (Aleksander Sołżenicyn, Wiktor Jerofiejew i in.), z trzeciej zaś polscy księża i powtarzające ich tezy środowiska świeckie. Podobieństwa są uderzające. Administracja prezydenta Putina ukazuje Zachód jako swego wroga, a zarazem jako zmurszałą, amoralną, zdegenerowaną cywilizację, przedstawiając na tym tle Rosję jako zdrową antytezę, ostatni bastion prawdziwie chrześcijańskiego świata. Wiernie wtóruje jej w tym Cerkiew prawosławna.

Obserwując stosunek społeczeństwa polskiego do demokracji, wyrażony w badaniach demoskopijnych z lipca 2014 roku zauważymy, że po wybuchu kryzysu na Wschodzie, znacznie, o kilkanaście punktów, powiększył się odsetek osób zadowolonych

z funkcjonowania demokracji w naszym kraju osiągając około 50% (odsetek niezadowolonych wyniósł blisko 40%) Zauważalnie zmniejszyła się również grupa osób krytykujących demokrację – około 70% uważa, że ustroj ten góruje nad innymi. Z drugiej strony, co trzeci ankietowany (34%) był skłonny poprzeć twierdzenie, że niekiedy rządy niedemokratyczne mogą być bardziej pożądane niż demokratyczne (w kwietniu było 33%). Warto też zauważyć, że grupa uznająca, iż rządy oparte na silnym przywództwie są zdecydowanie lepsze od demokratycznych wzrosła z 21% w kwietniu do 25% w lipcu 2014 [CBOS, 105/2014].

Te wycinkowe dane nie upoważniają, rzecz jasna, do wyciągania daleko idących wniosków, jednak stanowią, moim zdaniem, dowód, że Rosja odgrywa rolę probierza, papierka lakmusowego naszego stosunku do demokracji, jest punktem krystalizacji poglądów zarówno dla jej zwolenników, jak i przeciwników. W ten sposób również wpływa na naszą tożsamość.

W Polsce została, jak się wydaje, przekroczona pewna granica, gdy Korwin-Mikke i jego ludzie odnieśli relatywny sukces w ubiegłorocznych wyborach (2014) i weszli do Parlamentu Europejskiego. Głównie za sprawą tego środowiska oraz kół nacjonalistycznych, od pewnego już czasu narastało przyzwolenie na krytykowanie demokracji i Unii Europejskiej, za pomocą coraz bardziej demagogicznych, agresywnych argumentów. Obecnie europoseł Marusik, w prezentowanych na Youtubie pogadankach z Brukseli, wyśmiewa i wyszydza „kult świętego Demokracego” w niewybrednej, pseudokabaretowej manierze. To społeczne przyzwolenie, a nawet rodzaj mody, tworzy nową jakość, co przypuszczalnie uwidacznia się również w ocenie Putina. Choć zepsuł on młodą demokrację w Rosji, zastępując ją systemem autorytarnym, nie budzi z tego powodu potępienia ze strony przeciwników demokracji w Polsce, lecz przeciwnie – budzi ich podziw, jako polityk silny i skuteczny.

Można to poczytać za przejaw swoistej schizofrenii, bowiem tak jak od ponad 300 lat (może z wyjątkiem pierwszych paru lat po I wojnie światowej) relacje polsko-rosyjskie były niesymetryczne, nierównorzędne, tak obecnie Polska awansowała, przynajmniej w putinowskiej propagandzie, do roli ważnego, a może



wręcz najważniejszego punktu odniesienia dla Rosji. Obrano sobie nasz kraj za głównego wroga, ucieleśnienie wszelkich złych cech i antyrosyjskich zakusów Zachodu. Choć naprawdę, gdy mówią Polska – myślą Ameryka, to na pozór staliśmy się w Moskwie ważnym krajem.

### Bibliografia

- Bystron J. S. (1933), *Przysłowia polskie*, Kraków.
- Konflikt ukraiński i wojna handlowa z Rosją* (2014), Komunikat z badań CBOS nr 119/2014.
- Kotula T. (1991), *Głos (poszerzony) w dyskusji nad referatem doc. dra hab. Lecha Tysskiewicza*, [w:] W. Wrzesiński (red.), *Wokół stereotypów Polaków i Niemców*, Wrocław.
- Lazari A. de, Riabow O. V. (2008), *Polacy i Rosjanie we wzajemnej karykaturze*, Warszawa, s. 25.
- Miłosz Cz. (2009), *Rodzinną Europą*, Warszawa.
- Mickiewicz A. (1832), *Dziadów część III – Ustęp*, Paryż.
- O polskiej armii i przygotowaniu obywateli na wypadek powszechnego zagrożenia* (2014), Komunikat z badań CBOS NR 125/2014.
- Stosunek do demokracji i jego praktyczne konsekwencje* (2014), Komunikat z badań CBOS nr 105.
- Szarota T. (1988), *Niemiecki Michael. Dzieje narodowego stereotypu i autostereotypu*, Warszawa.
- Tazbir J., (1979), *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa.
- [wyborcza.pl/1,75478,15461918,Polacy\\_coraz\\_mniej\\_lubia\\_Anglikow\\_i\\_Rosjan\\_\\_Ale\\_i.html#ixzz3KJGM1eFD](http://wyborcza.pl/1,75478,15461918,Polacy_coraz_mniej_lubia_Anglikow_i_Rosjan__Ale_i.html#ixzz3KJGM1eFD) [20.01.2015].
- Wydarzenie roku 2014 w Polsce i na świecie* (2015), Komunikat z badań CBOS nr 4.



**Przemiany świadomości i tożsamości  
współczesnego społeczeństwa ukraińskiego  
w świetle badań sondażowych.  
Przyczynek do studiów nad genezą i skutkami  
konfliktu społeczno-politycznego**

W opublikowanym we wrześniu 2013 roku tekście dyrektor Instytutu Socjologii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy Walerij Worona, dokonując przeglądu wyników badań sondażowych konstatował: „Obserwujemy już gotowość mieszkańców Ukrainy do wzięcia spraw w swoje ręce” [2013: 12]. W przeprowadzonym wcześniej tego roku sondażu ponad 3/4 badanych definiowało polityczną sytuację na Ukrainie jako napiętą, krytyczną bądź wybuchową. Pomiędzy rokiem 2010 a 2013 obserwowano także wyraźny wzrost gotowości do aktywnego wyrażania niezadowolenia – w przypadku niektórych form protestu był to wzrost nawet dwukrotny [zob. *ibidem*]. Rzeczywistość pozytywnie zweryfikowała diagnozę Worony już w listopadzie tego samego roku.

Konflikt, który rozpoczął się na Ukrainie na przełomie 2013 i 2014 roku, by kilka miesięcy później zmienić się w wojnę, dojrzewał przez wiele lat. Po uzyskaniu niepodległości w 1991 roku rozpoczął się tam proces przemian, którego nie da się łatwo porównać do transformacji innych państw Europy Środkowo-Wschodniej, które dzisiaj stanowią część Unii Europejskiej, ani do politycznej trajektorii zmian zachodzących w przestrzeni Wspólnoty Niepodległych Państw. Sytuację społeczeństwa ukraińskiego da się porównywać jedynie z tą w Mołdawii i Gruzji, ale to także przy bardzo wielu zastrzeżeniach (między innymi dotyczących skali i związanych z tym różnicowań wewnętrznych). Aby dobrze zrozumieć wydarzenia ostatnich kilkunastu miesięcy warto prześledzić przemiany świadomości i tożsamości tego społeczeństwa w całym okresie niepodległości Ukrainy. Dokonamy tego korzystając ze zbieranych

długookresowo danych, pochodzących przede wszystkim z badań Kijowskiego Międzynarodowego Instytutu Socjologii (KIIS)<sup>1</sup>. Przegląd wskaźników dotyczyć będzie w szczególności kwestii oceny poziomu życia, stosunku do władz, a także orientacji geopolitycznych i tożsamości.

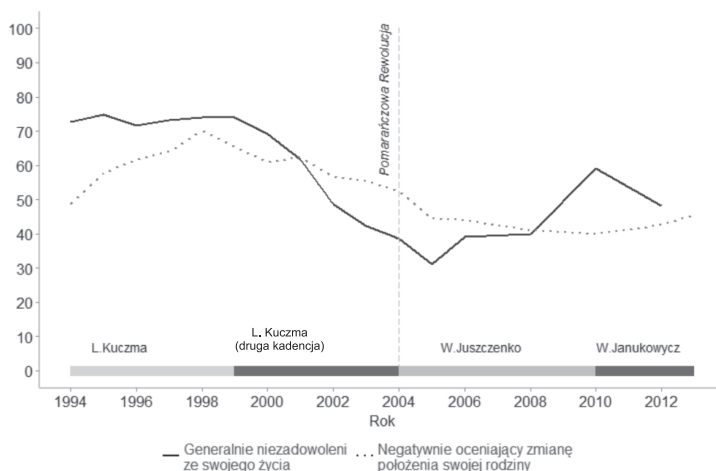
### Oceny jakości życia i sytuacji materialnej

Ruchy protestu warto rozpatrywać na tle generalnych nastrojów społecznych. Nie zawsze jest tak, że ich aktywizacja następuje w momentach obiektywnie najgorszej sytuacji materialnej. W myśl klasycznej obserwacji Tocqueville'a – ludzie buntują się nie wtedy, gdy warunki ich życia są obiektywnie najcięższe, ale wówczas, gdy pogłębia się ich wrażliwość na wady systemu [Tocqueville 1970]. Znaczenie ma więc zarówno poziom życia, jak poziom aspiracji. Dobrze ilustruje to wykres 1. W trakcie drugiej kadencji Leonida Kuczmy opinie Ukraińców o swoim poziomie życia wyraźnie się poprawiły. Inne wskaźniki, o których mowa będzie dalej, pokazywały równoległe, że na rok 2000 przypadał szczyt proeuropejskich aspiracji ukraińskiego społeczeństwa. Poprawiająca się wówczas sytuacja gospodarcza i nawiązanie silniejszych relacji z krajami zachodnimi pod koniec lat dziewięćdziesiątych można prawdopodobnie traktować jako moment kształtowania się kierunku przemian świadomościowych, jakie miały nastąpić w latach kolejnych. Zachodni Europejczycy stawali się dla Ukraińców coraz ważniejszą kategorią odniesienia.

W czasie względnej poprawy sytuacji materialnej i rosnących aspiracji, zaczęły pojawiać się coraz silniejsze postulaty dotyczące sfery obywatelskiej i politycznej. Jednym z najważniejszych wydarzeń tego czasu było zniknięcie krytycznego wobec Kuczmy i jego administracji, niezależnego dziennikarza Heorhija Gongadze (2000) oraz związane z tym masowe, antyrządowe demonstracje w Kijowie (2001). Był to początek fali niezadowolenia *stricte* politycznego, których kolejna duża erupcja nastąpiła pod postacią Pomarańczowej Rewolucji.

<sup>1</sup> Autorzy pragną podziękować za pomoc w dotarciu do danych Natalii Pohorili (SOCIS) oraz Antonowi Gruszeckiemu (KIIS).

### Wykres 1. Poziom niezadowolonych z życia w ogóle i ze zmian położenia materialnego rodziny



Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS i IS NANU.

Sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza po roku 2004 tylko przez krótki czas oceniana była jako poprawa. Zwłaszcza po roku 2008, kiedy w gospodarce ukraińskiej uderzyły skutki globalnego kryzysu, spowodowały wyraźny wzrost odsetka osób generalnie niezadowolonych z życia na Ukrainie. Na jego fali w roku 2010 do władzy doszła Partia Regionów, odsuwając „pomarańczową koalicję”. Jednak już po dwóch latach rządów Wiktora Janukowycza oceny położenia materialnego w społeczeństwie zaczęły się wyraźnie pogarszać. W 2013 roku, po raz pierwszy w XXI wieku zwiększył się odsetek osób, które uznawały siebie za ubogich, systematycznie rosła też – z 40% w 2010 roku do 46% w 2013 roku – grupa osób niezadowolonych ze swojego życia. Ukraińcy szybko doznali kolejnego wielkiego rozczarowania względem rządzących.

Ważnym uzupełnieniem tego opisu jest ukazanie regionalnych różnicowań wskaźnika oceny własnej sytuacji (tabela 1). Jeszcze w roku 1999 praktycznie we wszystkich regionach Ukrainy (poza stolicą) ponad 2/3, a miejscami nawet ponad 3/4 negatywnie oceniało swoją sytuację materialną. Sytuacja uległa względnie pro-

porcjonalnej poprawie do roku 2004. Już jednak w trakcie globalnego kryzysu pojawiają się różnice w tych ocenach. W obwodach bardziej uprzemysłowionych i zurbanizowanych – zarówno na wschodzie, jak w stolicy kraju – percepcja własnego położenia nieco się pogarsza, podczas gdy w zachodniej Ukrainie nieco się poprawia. Trend niemalże odwraca się w roku 2012. Jedyнным regionem, gdzie zmniejsza się liczba niezadowolonych jest Donbas, natomiast największy wzrost obserwujemy w obwodach zachodnich.

**Tabela 1. Poziom niezadowolenia ze zmian położenia materialnego rodziny w podziale na regiony Ukrainy**

	Odsetek negatywnie oceniających zmianę położenia swojej rodziny w ostatnich 12 miesiącach w roku...			
	1999	2004	2008	2012
Krym	78,9	37,7	40,7	55,0
Obwód doniecki i ługański	78,2	42,4	50,9	47,0
Obwód charkowski, dnipropropietrowski i zaporoski	76,3	36,9	46,3	49,1
Obwód odeski, chersoński i mikołajewski	71,9	38,7	45,6	46,4
Obwód kirowohradzki, czerkaski, połtawski i sumski	77,0	37,7	46,3	52,9
Obwód czernihowski, kijowski, winnicki, żytomierski, chmielnicki	71,9	44,2	31,3	45,8
Kijów	59,8	29,2	40,7	39,4
Obwód lwowski, iwanofrankowski, tarnopolski, rówieński i wołyński	68,1	38,8	22,2	52,9
Obwód zakarpacki i czerniowiecki	78,5	37,1	31,6	31,6

Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS i IS NANU.

### Stosunek do władzy

Zróżnicowania regionalne były w omawianym okresie jeszcze wyraźniejsze, gdy pod uwagę weźmiemy oceny rządu. Oceny

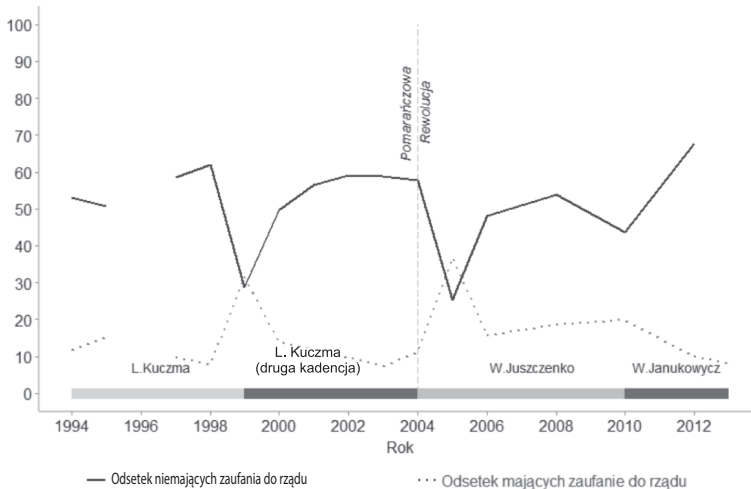
własnej sytuacji materialnej i opinii o władzy począwszy od roku 2001 były ze sobą coraz silniej skorelowane. Jak pokazuje wykres 2 odsetek osób skłonnych zaufać władzy przewyższał odsetek nastawionych nieufnie jedynie w wybranych okresach przed- i powyborczych – w momencie wyboru Kuczmy na drugą kadencję oraz wskutek Pomarańczowej Rewolucji. Powyborczy kredyt zaufania udzielony nowemu rządowi w roku 2010 był już niewielki i został równie szybko cofnięty.

Pomiędzy rokiem 2010 a 2013 zaufanie do prezydenta spadło z 30% do zaledwie 10%, a w jeszcze większym stopniu spadało zaufanie do rządu i Werchownej Rady. Pełne zaufanie wobec tych instytucji deklarował odsetek osób mieszczący się w granicach błędu statystycznego. Taki poziom zaufania do władzy można określić jako katastrofalny. Co więcej, ponad 2/3 populacji uważało, że władza nie dba o interesy narodowe. Bardzo symptomatyczne były przy tym przekonania o tym, komu służą instytucje takie jak prokuratura, milicja, służby bezpieczeństwa i sądy: 80% badanych twierdziło, że służą one jedynie aktualnej władzy, 15%, że służą one same sobie (jako państwo w państwie), a zaledwie 5% twierdziło, że stoją one na straży interesów Ukrainy. Ukraińcy pytani w lipcu 2013 roku o to, co ich najbardziej łączy, najczęściej odpowiadali: „niezadowolenie z władzy” (34,1%) oraz „wspólne trudności życiowe” (33,4%). Kwestie ideowe, tożsamościowe wymieniane były znacznie rzadziej. Wirtualnym spoiwem społeczeństwa była więc ciężka dola i niechęć do władz.

W tym przypadku szczególnie symptomatyczne są zróżnicowania regionalne. W momencie ponownej elekcji Kuczmy rząd Ukrainy cieszył się względnie wysokim zaufaniem, choć akurat najniższym w samym Kijowie. Sytuacja istotnie zmienia się w przeddzień Pomarańczowej Rewolucji. Zaufanie do rządu było już wówczas w większości regionów niższe niż pod koniec kadencji Leonida Krawczuka – tylko w Kijowie, na Donbasie, Krymie oraz w obwodzie zakarpackim i czerniowieckim nieufni nie stanowili bezwzględnej większości. W czasach rządów „pomarańczowej koalicji” i początkach kryzysu gospodarczego sytuacja znów się drastycznie zmienia. Na zachodzie kraju utrzymuje się ponadprzecięt-

ny jak na ów moment poziom zaufania do rządu, jednak takiego zaufania nie ma już praktycznie w Donbasie i na Krymie. W końcu, w roku 2012 obserwujemy największe jak do tej pory, krytyczne obniżenie zaufania do rządu.

**Wykres 2. Poziom zaufania do rządzących**



Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS i IS NANU.

Właściwie jedynym regionem, w którym w latach 2010-2013 nie nastąpiło pogorszenie, ale przeciwnie – wyraźna poprawa notowań rządu, były obwody doniecki i ługański. Nie powinno to jednak dziwić, zważywszy na politykę rządu ukraińskiego w tym okresie – dysproporcja dystrybucji budżetu jest tego znamionym symptomem. W przyjętym przez Werhowną Radę pod koniec 2012 roku budżecie na rok 2013, nierówności alokacji środków na rozwój społeczno-ekonomiczny były niezmiernie wysokie. Wspomniane obwody – doniecki i ługański otrzymały odpowiednio ponad 400 i ponad 200 mln hrywien, podczas gdy na przykład obwód iwano-frankowski – 8 mln hrywien (wskaźnik ten w przeliczeniu na głowę mieszkańca wynosił w regionie donieckim 91 hrywien, w iwano-frankowskim 5,8 hrywien, czerniowieskim 5,5 hrywien, a w chmiel-



nickim 3,8 hrywien)<sup>2</sup>. Ekonomiczne efekty tej polityki znajdowały odzwierciedlenie w generalnych wskaźnikach realnej sytuacji gospodarczej tej części Ukrainy – w okresie 2008-2013 udział obwodu donieckiego w całym produkcie krajowym brutto wzrósł o ponad 40%, co ekonomiści tłumaczą przede wszystkim działaniem „czynników politycznych” [zob. Sokolovska, Sokolovskyi 2014]. Wiele wskazuje więc na to, że polityka gospodarcza rządu w tym okresie prowadziła nie tylko do narastającego niezadowolenia większości mieszkańców, ale jednocześnie do coraz ostrzejszego konfliktu interesów regionalnych.

**Tabela 2. Deklaracje braku lub niskiego zaufania do rządu w podziale na regiony Ukrainy**

	Odsetek deklarujących niskie zaufanie lub brak zaufania do rządu w roku...				
	1994	1999	2004	2008	2012
Krym	51,2	33,3	48,9	69,3	70,4
Obwód doniecki i łużański	57,5	31,9	49,6	74,7	51,2
Obwód charkowski, dniepropietrowski i zaporoski	58,3	22,8	53,7	56,8	61,9
Obwód odeski, chersoński i mikołajewski	71,3	38,7	57,3	52,2	68,4
Obwód kirowohradzki, czerkaski, połtawski i sumski	48,7	27,9	69,7	48,9	63,6
Obwód czernihowski, kijowski, winnicki, żytomierski, chmielnicki	50,0	23,7	64,1	55,4	74,5
Kijów	55,1	40,2	46,1	45,3	76,6
Obwód lwowski, iwanofrankowski, tarnopolski, rówieński i wołyński	43,4	27,9	67,2	36,6	82,9
Obwód zakarpacki i czerniowiecki	38,3	24,3	41,4	30,3	68,4

Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS i IS NANU.

Zróżnicowania regionalne nie zasłaniają jednak faktu generalnego wyalienowania władz względem społeczeństwa. Nawet w Don-

<sup>2</sup> Павло Петренко, Бюджет-2013: золоті гори для сходу, заходу – мізер ([http://www.epravda.com.ua/columns/2012/12/24/352306/view\\_print/](http://www.epravda.com.ua/columns/2012/12/24/352306/view_print/), [24.12.2012]).

basie ponad połowa mieszkańców nieufnie traktowała rząd Mykoły Azarowa – nigdy wcześniej nie zdarzyło się, aby w całym kraju tak krytycznie oceniano władzę. Jesienią 2013 roku na pięciostopniowej skali stopień realizacji zasad sprawiedliwości w Ukrainie jako najwyższy oceniano mniej niż 0,3% respondentów. 82% badanych twierdziło, że władza nie działa autentycznie na rzecz dobrobytu społeczeństwa, a 80% chciałoby, aby urzędnicy państwowi zostali objęci zakazem posiadania zagranicznych kont. Zważywszy na to, że część społeczeństwa to pracownicy administracji rządowej, to prawie niemożliwe byłoby, aby opinie o rządzących były jeszcze gorsze. Na tym tle można skonstatować, że bardziej zaskakujący niż fakt wybuchu protestów na Majdanie, jest fakt, że mimo katastrofalnych nastrojów społeczeństwo ukraińskie zachowywało względny spokój aż do końcówki 2013 roku.

Worona [2013] komentując wyniki sondażu przeprowadzonego przez KIIS twierdził, że nieufność społeczeństwa była skutkiem oczywistych i widocznych nadużyć władzy, ponieważ krótki czas w polityce pozwalał na zgromadzenie ogromnego majątku. Warto zauważyć, że na Ukrainie w okresie niepodległości od początku pomieszane były standardy norm charakterystycznych dla państw autorytarnych i tych bardziej typowych dla zachodnich liberalnych demokracji. Z jednej strony obowiązywały nietransparentne praktyki działania władzy, z drugiej, względnie wysoki jak na standardy Wspólnoty Niepodległych Państw, pluralizm, a więc i wolność mediów. Jednocześnie istniała zarówno przestrzeń do nadużyć, jak możliwości ich nagłaśniania oraz krytyki.

### **Orientacje geopolityczne**

Kolejnym ważnym komponentem przemian świadomościowych były opinie o miejscu Ukrainy w porządku świata. W okresie niepodległości w ukraińskiej polityce zagranicznej najczęściej deklarowana była idea państwa pozablokowego, neutralnego, czego wyrazem było między innymi podpisanie przez Leonida Kuczmę Memorandum Budapesztańskiego w 1994 roku, a także współpraca zarówno z Federacją Rosyjską (w ramach WNP, jak też umowach bilate-

ralnych, na przykład o przyjaźni, współpracy i partnerstwie z 1998 roku<sup>3</sup>) jak z Unią Europejską (udział w Partnerstwie dla Pokoju od 1994 roku, Układ o partnerstwie i współpracy z 1997 roku). W praktyce nabrzmiewało pytanie o to, czy owa polityka prowadziła do coraz większej neutralności Ukrainy, czy raczej do coraz silniejszego wewnętrznego podziału na zwolenników takiej lub innej orientacji geopolitycznej.

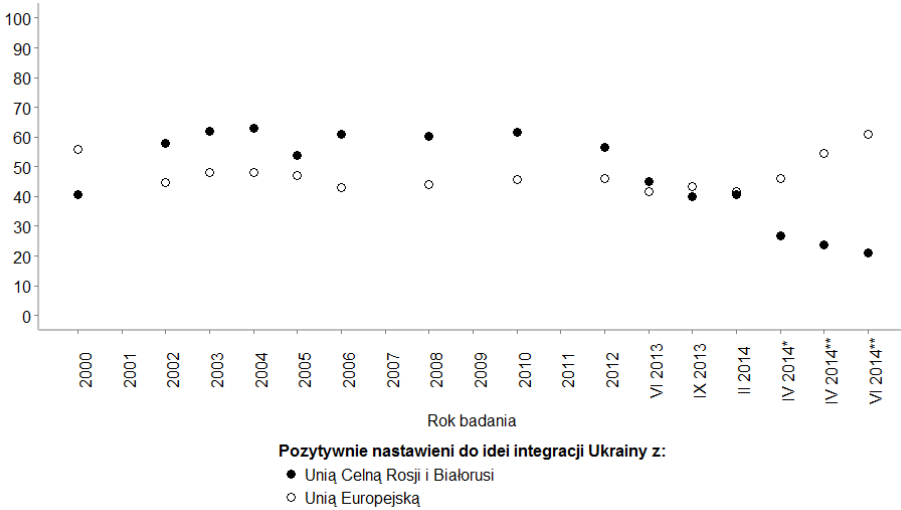
Wykres 3 pokazuje, że w latach 2000-2010, wyjąwszy krótki okres bezpośrednio po Pomarańczowej Rewolucji, orientacja wschodnia generalnie zyskiwała na popularności, jednak co ważne, przez większość tego okresu (jak pokazała bardziej szczegółowa analiza) dominująca część opinii publicznej opowiadała się za jednoczesnym zbliżeniem z Rosją i z Unią Europejską. Oba kierunki integracji geopolitycznej zaczęły być przez opinię publiczną definiowane coraz bardziej jako rozłączne dopiero od 2004 roku, kiedy to 19% badanych wyrażało pozytywną opinię o zbliżeniu zarówno z Zachodem, jak ze Wschodem, kolejne 19% opowiadało się tylko za zbliżeniem z Zachodem, a 15% tylko za zbliżeniem ze Wschodem (prawie połowa badanych nie miała zdania w tej sprawie). Wcześniej grupy skłonne popierać jednoznacznie określone orientacje geopolityczne były jeszcze mniej liczne, zdecydowana większość opinii publicznej miała słabo bądź w ogóle nieokreślone preferencje w tych kwestiach. Zwolennicy integracji z Unią Europejską zaczęli przeważać już w końcu roku 2013, ale diametralna zmiana w rozkładzie opinii nastąpiła dopiero po tzw. Krwawym Czwartku<sup>4</sup>, ucieczce Prezydenta Janukowycza do Federacji Rosyjskiej i anektowaniu przez tę ostatnią Krymu. Wyraźne przeorientowanie widoczne w sondażach nastąpiło oczywiście z dwóch przyczyn – po pierwsze dlatego, że populacja objęta badaniem zmniejszyła się o tę jej część, która była najbardziej jednoznacznie prorosyjska (Krym), a po drugie dlatego, że wschodni sąsiad Ukrainy zaczął być przez znaczną część opinii publicznej traktowany jako agresor, państwo nastawione wrogo. Federacja Rosyjska zyskała nowe tery-

<sup>3</sup> Stosunki Ukrainy z Rosją wystawiane były też regularnie na ciężką próbę, zwłaszcza w związku z kryzysami gazowymi w latach 1998, 2006 i 2009.

<sup>4</sup> Tak określany jest dzień 20 II 2014, kiedy w Kijowie od kul zginęło kilkudziesięciu protestujących.

torium, ale zaczęła wyraźnie przegrywać walkę o rząd ukraińskich dusz.

### Wykres 3. Orientacje geopolityczne w społeczeństwie ukraińskim



\* W próbie nie znaleźli się respondenci z Krymu. W odróżnieniu od poprzednich edycji tym razem odpowiedź miała charakter rozłączny (dysjunktywny).

\*\* Sondaże przeprowadzone w dniach 28 III – 2 IV (n=3011) oraz 6-11 VI (n=2012) 2014 roku we wszystkich regionach Ukrainy oprócz Krymu przez Centrum Razumkova. Wybór określony został w sposób rozłączny (dysjunktywny) [zob. Centrum Razumkova 2014].

Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS, IS NANU oraz Centrum Razumkova.

Równie ważne jak różnice w czasie są tu różnice geograficzne. W całym opisywanym okresie Krym i obwody doniecki oraz ługański przesuwają się z orientacji prorosyjskiej na jeszcze silniejszą prorosyjską. W obwodach Ukrainy wschodniej i południowej takie sympatie nasiliły się zwłaszcza po przejęciu rządów przez „pomarańczową koalicję”. Z kolei w Kijowie i na zachodzie kraju coraz silniejsze stawały się orientacje prozachodnie. Kontrast ten narastał do tego stopnia, że w roku 2012 dziewięciu na dziesięciu mieszkańców Krymu opowiadało się za Unią Celną, zaś w obwodach graniczących z Polską postawę taką prezentował zaledwie

co ósmy badany. Postawy względem Unii Europejskiej były nieco mniej skontrastowane: co trzeci – czwarty mieszkaniec wschodu kraju myślał o niej pozytywnie.

Jeszcze przed 20 lutym 2014 roku (sondaż z lutego zakończył się dwa dni wcześniej) można zauważyć, że na całej Ukrainie coraz lepiej zaczęto zdawać sobie sprawę z rozłączności wyboru między integracją ze Wschodem i z Zachodem. Mimo że w tym sondażu respondent wciąż mógł zadeklarować pozytywne nastawienie do obu opcji, to widać ich ogólny spadek – wyjątkiem jest nieznaczny wzrost orientacji prorosyjskich w Donbasie (ale już nie na Krymie) oraz wyraźniejszy wzrost poparcia dla integracji z UE na północy i zachodzie (tabela 3).

Zmiany postaw, które nastąpiły po krwawej rozprawie na Majdanie i anektowaniu Krymu w większym stopniu dotyczyły stosunku do Rosji, a w mniejszym stosunku do Unii Europejskiej. W czerwcu 2014 na Ukrainie Zachodniej zwolennicy Unii Celnej prawie zupełnie zniknęli, choć wcześniej też było ich niewielu. Relatywnie silniejsze przeorientowanie dało się zaobserwować w stolicy i obwodach centralnych, gdzie jeszcze dwa lata wcześniej większość opowiadała się za integracją ze Wschodem. W tych częściach kraju rozczarowaniu polityką Rosji towarzyszył „kompensujący” wzrost sympatii wobec Zachodu. Nieco inaczej ma się rzecz w przypadku południa i wschodu kraju. Tam pozytywne nastawienie do Unii Europejskiej zmieniło się bardzo nieznacznie (nie wszędzie zresztą na plus), natomiast bardzo wyraźnie osłabła chęć przystąpienia do Unii Celnej z Rosją, Białorusią i Kazachstanem. W tym przypadku ważne są także bardziej szczegółowe zróżnicowania geograficzne (na przykład Donieck versus Dniepropietrowsk), których nie widać w danych zagregowanych.

**Tabela 3. Orientacje geopolityczne w społeczeństwie ukraińskim w podziale na regiony**

	Odsetek pozytywnie nastawionych do idei integracji Ukrainy z Unią Europejską/z Unią Celną w roku...					
	2000	2004	2008	2012	II 2014	VI 2014 <sup>a</sup>
Krym	47,8/80,0	41,1/88,9	33,0/82,4	37,4/90,1	7,5/71,0	-
Obwód doniecki i ługański	49,0/70,7	45,9/83,4	36,7/86,8	27,0/74,8	10,5/77,1	35,2/46,8
Obwód charkowski, dniepropietrowski i zaporoski	53,4/49,7	45,2/74,0	32,8/77,9	29,8/74,2	17,8/55,3	
Obwód odeski, chersoński i mikołajewski	51,1/50,3	50,3/68,9	37,9/81,3	45,3/65,6	20,1/64,6	41,9/29,3
Obwód kirowohradzki, czerkaski, połtawski i sumski	56,3/37,0	38,5/64,9	47,4/49,5	38,7/54,5	58,4/25,6	72,1/8,0
Obwód czernihowski, kijowski, winnicki, żytomierski, chmielnicki	52,8/32,5	44,1/63,7	44,2/54,0	60,2/65,4	54,5/24,0	
Kijów	73,0/16,0	67,8/51,7	61,9/25,0	65,6/28,3	58,1/14,3	
Obwód lwowski, iwano-frankowski, tarnopolski, rówieński i wołyński	67,6/5,1	61,7/19,1	66,3/16,5	71,7/12,7	91,1/4,1	94,7/0,7
Obwód zakarpacki i czerniowiecki	67,1/12,9	48,6/45,7	38,2/64,5	52,8/19,7	52,2/25,6	

<sup>a</sup> W próbie nie znaleźli się respondenci z Krymu. Wykorzystano dostępne dane w postaci zagregowanej.

Źródło: obliczenia własne, dane z badań KIIS i IS NANU.

## Tożsamość

Na tle konfliktu, w jakim znalazło się społeczeństwo Ukrainy możemy obserwować aktywne i głębokie przemiany tożsamości różnych jego części. Jak pokazują badania nad podziałami politycznymi, w wielu sytuacjach prowadzą one do tożsamościowego „pęknięcia” [zob. Lipset, Rokkan 1967; Sadowski, Łukowski 2013; Białous, Sadowski 2013]. Jeszcze w 2013 roku w społeczeństwie ukraińskim rozpowszechnione były obawy przed tym, że inte-

gracja z Zachodem może oznaczać zagrożenie dla rodzimej kultury i tożsamości [Worona 2013], a więc lęki analogiczne do tych, które dotyczyły społeczeństwa polskiego (zwłaszcza wschodnich regionów) w okresie przedakcesyjnym [Krzysztofek 2000]. Oba wy te najwyraźniej uległy przeorientowaniu w trakcie konfliktu z Rosją, która poparła dwie samozwańcze ludowe republiki. Chodziło zwłaszcza o retorykę rosyjskich przywódców, którzy nawiązywali do koncepcji takich jak „Noworosja”, podważających ideę wspólnej tożsamości społeczeństwa ukraińskiego<sup>5</sup>. W znacznej części wschodniej Ukrainy mieszkańcy odrzucili jednak tę narrację, a nastroje separatystyczne ograniczyły się do Krymu i części Donbasu. Dla zachodniej i centralnej Ukrainy był to moment, gdy dystynktywność tożsamościowa wobec Rosji znalazła silne potwierdzenie.

Jak pisał Andrzej Sadowski:

W Europie Środkowej i Wschodniej narody uformowały się przeważnie na zasadzie kulturowej w wyniku rozbudzonych postaw i aspiracji narodowych i jednoczesnych trudności ich realizacji w obrębie trwających imperiów. (...) Zakładam, że znajdujemy się na historycznym etapie przemian świadomości narodowej (...) od takich form, w których osoba otrzymuje gotowe znaczenia i wartości dotyczące przynależności narodowej do takich, w których jednostka ma prawo wyboru. [Sadowski 1995: 97-98]

Twierdzenie zostało odwzorowane w aktualnych procesach przemian tożsamościowych na Ukrainie. Tożsamość ukraińska, choć znajdująca się w warunkach silniejszego państwowego patronatu, niż tożsamość współczesnych Białorusinów, znajdowała się pod presją ideologii wspólnej tożsamości ludów dawnego Imperium Rosyjskiego, a później Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Mogliśmy więc współcześnie obserwować *in vivo* różnice między rozwojem tożsamości białoruskiej i ukraińskiej na tle przemian geopolitycznych.

Szczególnie interesującym elementem tego procesu jest rola języka. Warto podkreślić, że społeczeństwo ukraińskie jest w praktyce dwuję-

<sup>5</sup> Zob. <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1277332,Noworosja-%E2%80%93-wielki-sen-Wladimira-Putina-%28analiza%29> [5.11.2014].

zyczne – tylko jeden na stu badanych deklaruje, że nie rozumie mowy ukraińskiej, a tylko jeden na trzystu, że nie rozumie mowy rosyjskiej. Tu znowu warto przytoczyć słowa Sadowskiego, który w świetle wyników badań na pograniczu polsko-białoruskim konstatował: „język nie stanowi podstawowego rdzenia kulturowego” [1995: 171]. Podobne twierdzenie wydaje się mieć zastosowanie do sytuacji ukraińskiej. Choć bowiem społeczeństwo to jest dwujęzyczne, nawet z pewną dominacją użytkowego rosyjskiego (większość badanych w sondażu z 2013 roku wolała korzystać z ankiet w języku rosyjskim), to aktywnie zmieniał się stosunek do oficjalnego statusu obu języków. O ile jeszcze w 2010 roku 43,3% badanych opowiadało się za nadaniem rosyjskiemu statusu drugiego języka państwowego (wcześniej było to jeszcze więcej), o tyle w roku 2013 odsetek ten spadł do 36,6% i po raz pierwszy był niższy, niż odsetek osób niechętnych prawnemu zrównaniu go z językiem ukraińskim. Na przestrzeni wielu lat poprzedzających protesty Euromajdanu narastała w społeczeństwie ukraińskim wyraźna różnica pomiędzy użytkową a normatywną rolą języka rosyjskiego. Potwierdzają to analizy Wołodymyry Kulyka [2011], który odnotował, że w kształtowaniu światopoglądu tożsamości językowe mają nie mniejsze znaczenie, niż praktyka językowa.

Jak pokazują wieloletne dane sondażowe, w tym samym okresie znacząco wzrosła liczba osób deklarujących narodowość ukraińską. Jeszcze u schyłku lat dziewięćdziesiątych mniej niż 3/4 mieszkańców tego kraju uważało się za Ukraińców, natomiast prawie 1/4 uważała się za Rosjan. Odsetek ten stopniowo wzrastał – o pięć punktów procentowych do roku 2004, o kolejne siedem-osiem między Pomarańczową Rewolucją a wyborczym zwycięstwem Janukowycza. W tym czasie systematycznie spadał odsetek osób uważających się za Rosjan lub uważających się jednocześnie za Rosjan i Ukraińców (deklaracje w całym okresie prezentowanym w tabeli 4 nie miały charakteru dysjunktywnego). Zmiany te należy ocenić jako względnie szybkie – dotyczą w końcu kwestii tak zasadniczej jak identyfikacja narodowa. Potwierdza się więc teza, że dla znacznej części populacji była to sprawa świadomego wyboru, domniemywać też można, że wybór ten był dyktowany obserwacją bieżącej sytuacji, zwłaszcza tej politycznej.



**Tabela 4. Deklaracje dotyczące przynależności narodowej w społeczeństwie ukraińskim**

	99	00	01	02	03	04	05	06	08	10	12	IX 13	II 14	IV 14 <sup>a</sup>
Odsetek respondentów deklarujących narodowość ukraińską	71,6	76,1	74,6	77,5	75,9	76,6	79,7	80,4	82,2	84,7	84,3	84,7	82,8	86,9
Odsetek respondentów deklarujących narodowość rosyjską	23,8	21,4	22,1	19,7	20,7	19,7	17,4	17,3	16,0	12,2	13,9	12,9	10,9	14,4

<sup>a</sup> W próbie nie znaleźli się respondenci z Krymu.

Dodatkowy wgląd w ten proces daje nam dysekcja według regionów. W większości obwodów między rokiem 1999 a 2012 wyraźnie umacnia się tożsamość ukraińska. Na Krymie odsetek osób uważających się za Ukraińców rośnie, co prawda, w pierwszej dekadzie XXI wieku, by w czasie rządów Janukowycza wyraźnie spaść. Najbardziej specyficzna sytuacja ma miejsce w Donbasie. Tu identyfikacja z narodem ukraińskim była początkowo na poziomie pośrednim między tym, który obserwowaliśmy dla Krymu a tym, który dotyczył reszty regionów wschodnich. Co istotne, rósł zarówno w czasie rządów „pomarańczowej koalicji”, jak w czasie rządów Partii Regionów. Dwóch na trzech respondentów uważało się w roku 2012 za Ukraińców. Sytuacja zmienia się diametralnie dopiero po aneksji Krymu (jeszcze w połowie lutego 2014 roku 2/3 badanych w obwodzie donieckim i ługańskim wciąż określa siebie jako Ukraińców). Rozpoczęta wówczas równoległe do działań zbrojnych wojna propagandowa<sup>6</sup> sprawiła, że odsetek deklarujących przynależność do narodu ukraińskiego spadł do 48%. Jednocześnie wzrosła liczba osób, które określały siebie jako Rosjan. Był to jeden z ostatnich momentów, kiedy badania sondażowe były w ogóle w tej części Ukrainy możliwe.

W zależności od regionu Ukrainy obserwujemy zatem trzy typy reakcji społecznych. W regionach zachodnich i centralnych obserwujemy praktycznie niezmienny w stosunku do 2012 roku, a przy tym

<sup>6</sup> Zob. <http://rt.com/news/kerry-statement-ukraine-unacceptable-605/> (03.03.14), <http://time.com/3545855/russia-ukraine-war-history/> [29.10.14], <http://www.bbc.com/news/world-europe-30040363> [16.11.14].

niemal stuprocentowy poziom deklaracji przynależności do narodu ukraińskiego. W Donbasie sytuacja jest zgoła odmienna – pod wpływem konfliktu politycznego, jednoczesnego urealnienia się scenariusza rosyjskiej aneksji wschodniej Ukrainy i aktywnego działania grup zainteresowanych oddzieleniem się tego regionu od Ukrainy (określanych jako separatyści), prawie co piąty mieszkaniec tego regionu był skłonny do porzucenia ukraińskiej identyfikacji. Językiem u wagi stały się reakcje w pozostałych regionach wschodniej i południowej części tego kraju. Okazuje się jednak, że tutaj wzrost nastrojów separatystycznych nastąpił, ale miał marginalny zasięg. Poziom deklaracji przynależności do narodu ukraińskiego pozostała na poziomie powyżej 80%. Lansowana przez Rosję i separatystów idea „Noworosji” nie trafiła na wystarczająco podatny grunt.

**Tabela 5. Deklaracje przynależności narodowej według regionów Ukrainy**

	Odsetek respondentów deklarujących narodowość ukraińską w roku...				
	1999	2004	2008	2012	IV 2014 <sup>a</sup>
Krym	21,1	27,8	31,9	26,4	-
Obwód doniecki i ługański	40,7	53,1	58,9	66,3	48,2
Obwód charkowski, dniepropietrowski i zaporoski	73,5	73,8	79,4	83,1	80,1
Obwód odeski, chersoński i mikołajewski	70,6	75,6	84,0	84,0	81,8
Obwód kirowohradzki, czerkaski, pottawski i sumski	83,7	86,1	94,3	95,3	94,3
Obwód czernihowski, kijowski, winnicki, żytomierski, chmielnicki	88,0	92,8	96,2	95,0	95,9
Kijów	77,0	92,2	90,7	94,7	95,8
Obwód lwowski, iwanofrankowski, tarnopolski, rówieński i wołyński	92,6	94,1	98,2	98,6	95,9
Obwód zakarpacki i czerniowiecki	70,0	72,9	85,5	93,4	94,7

<sup>a</sup> W próbie nie znaleźli się respondenci z Krymu.

## Zakończenie

Jak twierdzi Paul D'Anieri protesty jako zjawiska społeczne, mają swoją wewnętrzną dynamikę, logikę i przebieg. Kluczowe jest osiągnięcie punktu krytycznego (*tipping point*), a więc momentu, w którym społeczny protest rozpoczyna proces radykalnej zmiany systemowej. Osiągnięcie tego punktu zależy równocześnie od determinacji protestujących, ale również od postaw elit władzy. To od ich zachowania na ogół zależy, czy wzbierająca fala niezadowolenia osiągnie ów *tipping point*, a protest zakończy się sukcesem (Serbia 1999, Gruzja 2003, Ukraina 2004) czy porażką (Serbia 1997, Azerbejdzan 2003, Ukraina 2001) [zob. D'Anieri 2006]. Na tym tle zmiany na Ukrainie zapoczątkowane na Euromajdanie, wydają się przypadkiem szczególnym, przypominającym raczej polską Solidarność. Po pierwsze, protesty przybrały bardziej gwałtowny przebieg niż te z roku 2001 i 2004. Po drugie, Pomarańczowa Rewolucja została zorganizowana przez opozycję przy wsparciu społeczeństwa obywatelskiego, a w przypadku Euromajdanu wszelkich przedstawicieli partii politycznych traktowano z dużą nieufnością [Khmelko, Pereguda 2014]. Nawet główna partia opozycyjna – Batkiwszczyna Julii Tymoszenko – w efekcie wydarzeń stała się marginalną siłą polityczną, ledwo przekraczając próg wyborczy w ostatnich, przedterminowych wyborach parlamentarnych<sup>7</sup>. Wynikało to prawdopodobnie z zawodu, jaki przyniosły społeczeństwu rządu zwaśnionych polityków, których Pomarańczowa Rewolucja wyniosła do władzy (zwłaszcza Julii Tymoszenko i Wiktora Juszczenko). Jak pisał Eugeniusz Mironowicz: „Pięć lat rządów «pomarańczowych» to czas niewykorzystanych szans, zaniechanych reform gospodarczych, utrwalania korupcyjnych relacji na linii biznes-polityka, wyniszczającej walki o wpływy i stanowiska (...)” [Mironowicz 2013: 583]. To czy nowa szansa na wprowadzenie ważnych reform i dźwignięcie kraju ze 142. miejsca

<sup>7</sup> Podobny los spotkał aktywną w czasie protestów partię Swoboda, której nie udało się przekroczyć pięcioprocentowego progu w przedterminowych wyborach do Werhownej Rady.

w świecie pod względem zagrożenia korupcją<sup>8</sup> zostanie konstruktywnie wykorzystana, pokażą najbliższe lata.

Rządy Wiktor Janukowycza, którego zwycięstwo wyborcze opierało się nie tyle na powszechnym zaufaniu, co rozczarowaniu skonfliktowanym obozem „pomarańczowych”, okazały się jeszcze bardziej katastrofalne w skutkach. Jak deklarowali badani w ogólnokrajowych sondażach – społeczeństwo Ukrainy zaczęło postrzegać siebie jako wspólnotę niedoli. Co więcej była to wspólnota bierna, odwrócona od udziału w sprawach publicznych, poddająca się politycznej grze oligarchicznych klanów. Jeszcze w 2013 roku badania pokazywały, że społeczeństwo ukraińskie było zorientowane przede wszystkim na sprawy sfery prywatnej, a nie publicznej. Jako główny cel swoich dążeń największa grupa respondentów (44,5%) wskazywało kwestie materialne, a powszechne było też przekonanie, że ludzie na ogół ignorują normy społeczne w realizacji swoich interesów. Paradoksalnie na tle wszystkich tych przekonań narodził się bunt, który aspiracyjnie określony został mianem Rewolucji Godności, którego głównym postulatem był powrót do wartości właśnie – jakaś forma, nie zawsze jednoznacznie rozumianej, odnowy moralnej. Coraz większy segment społeczeństwa radykalnie odmawiał akceptacji reguł działania państwa i społeczeństwa i był gotowy dawać temu aktywny wyraz. Opisana sytuacja powodowała, że desperacja społeczeństwa ukraińskiego była większa niż kiedykolwiek wcześniej w okresie niepodległości. Postulaty uczestników protestów z przełomu 2013 i 2014 roku nie miały już na celu prostej wymiany władz, ale zmianę zasad: konstytucyjnych, prawa wyborczego i sposobu działania rządu. Rosnące niezadowolenie społeczeństwa wynikało przede wszystkim z przekonania o wysokiej korupcji, poczucia braku wpływu na procesy decyzyjne, bariery rozwoju przedsiębiorczości, złe prawo [Khmelko, Pereguda 2014]. Punktem krytycznym w przebiegu protestów było zaś użycie przez rząd narzędzi represji, brutalność milicji, a w końcu liczne ofiary śmiertelne [zob. ibidem]. To w ich efekcie nastąpiło najsilniejsze zarejestrowane w badaniach sondażowych przeorientowanie opinii, w tym nasilenie istniejących w nim podziałów.

<sup>8</sup> Zob. raport „Corruption Perceptions Index2014” opublikowany przez Transparency International ([www.transparency.org](http://www.transparency.org)).

Był to również test ukraińskiej tożsamości narodowej. Wydarzenia na Ukrainie dobitnie pokazują, że w sytuacji nie do końca zdefiniowanej lub podwójnej identyfikacji, to konflikt polityczny staje się katalizatorem formowania jednoznacznych tożsamości. Sytuacja otwartego konfliktu, zwłaszcza wojny, wymusza na jednostkach deklarowanie lojalności określonej jego stronie. W przypadku konfliktu na Ukrainie wybór ten miał charakter wielowarstwowy, odnosił się nie tylko do kultury i języka, ale przede wszystkim do uznania określonej wersji państwowości ukraińskiej oraz przynależności do określonych międzynarodowych struktur instytucjonalnych i wspólnot cywilizacyjnych [por. Riabchuk 2012]. Wbrew obawom, o których pisał Worona [2013], dziś wydaje się, że to integracja z Unią Europejską jest dla Ukraińców większą szansą na umocnienie ich odrębnej tożsamości. Na tle innych Europejczyków stanowią oni grupę bardzo dystynktywną językowo i kulturowo. W Unii Celnej z Rosją, Białorusią i Kazachstanem ich tożsamość mogłaby się z czasem stawać szczególnego rodzaju identyfikacją regionalną<sup>9</sup>, jak dzieje się to w przypadku społeczeństwa białoruskiego.

### Bibliografia:

- Białous M., Sadowski I. (2013), *Na karuzeli krzywd. Historyczne źródła podziałów społeczno-politycznych w Polsce*, „Studia Politologiczne” nr 29, s. 79-111.
- Centrum Razumkova (2014) Raport z badań: *Ставлення громадян України до актуальних проблем внутрішньої і зовнішньої політики держави*, Kijów.
- D’Anieri P. (2006). *Explaining the success and failure of post-communist revolutions*, “Communist and Post-Communist Studies” t. 39 (3), s. 331-350.
- Khmelko I., Pereguda Y. (2014), *An Anatomy of Mass Protests: The Orange Revolution and Euromaydan Compared*, “Communist and Post-Communist Studies” t. 47(2), s. 227-236.
- Korostelina K. V. (2013), *Ukraine Twenty Years after Independence: Concept Models of the Society*, “Communist and Post-Communist Studies” t. 46(1), s. 53-64.
- Krzysztofek K. (2000), *Integracja Polski z Unią Europejską jako przestrzeni kulturową*, „Studia Europejskie” nr 1, s. 79-97.
- Kulyk W. (2011), *Language identity, linguistic diversity and political cleavages: evidence from Ukraine*, “Nations and Nationalism” t. 17(3), s. 627-648.

<sup>9</sup> Taki charakter ma przede wszystkim określenie „Małorosjanie” (czego językową analogię stanowi Małopolska). Miejsce obszarów Ukrainy (zwłaszcza Rusi Kijowskiej) w polityce historycznej Rosji dobitnie przedstawił w swoim ostatnim corocznym orędziu prezydent Władimir Putin (<http://kremlin.ru/news/47173>).

- Lipset S. M., Rokkan S. (1967), *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments*. [w:] S. M. Lipset, S. Rokkan (red.), *Party Systems and Voter Alignments*, New York.
- Łukowski W., Sadowski I. (2013), *Podział społeczno-polityczny w Polsce. Kilka uwag teoretycznych*, „*Studia Politologiczne*” 29, s. 11-36.
- Mironowicz E. (2013), *Ukraina pod rządami pomarańczowych rewolucjonistów (2005-2009)*, [w:] M. Dajnowicz, A. Miodowski, T. Wesołowski (red.), *Spółczesność – Wojsko – Polityka. Studia i szkice*, Białystok, s. 571-586.
- Riabchuk M. (2012), *Ukraine's 'muddling through': National identity and postcommunist transition*, „*Communist and Post-Communist Studies*” t. 45, s. 439-446.
- Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok.
- Sokolovska O., Sokolovskyi D. (2014), *Модельовання видатків бюджету Донецької області*, „*Економіка промисловості*” nr 1 (65), s. 56-65.
- Tocqueville A. (1970), *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa.
- Worona W. (2013), *Соціальні загрози і Соціальний потенціал реалізації інтересів народу України*, [w:] W. Worona, M. Szulga (red.), *Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін*, Kijów.

## **Problemy etniczne w ustawodawstwie Republiki Białoruś. Ewolucja i charakter zmian prawnych w latach 1990-2010<sup>1</sup>**

Obecny model polityki etnicznej na Białorusi jest budowany od 1995 roku, gdy reżim Aleksandra Łukaszenki odciął się od parlamentarnego systemu zarządzania państwem i zapoczątkował centralizację władzy wokół urzędu prezydenckiego. Wiązało się to jednocześnie z zerwaniem procesu budowania białoruskiej tożsamości narodowej oraz upowszechniania jej atrybutów w postaci symboli, kultury i języka. Przez kilka lat od czasu uzyskania suwerenności realizowany był model polityki narodowościowej podobny do tych, które wdrażała większość krajów postsowieckich i postsocjalistycznych z Europy Środkowo-Wschodniej.

Skłonność władz białoruskich do kontroli wszelkich procesów związanych z kwestią narodową wyrasta z tradycji radzieckich. W *Kodeksie karnym BSRR* z 1961 roku za agitację ukierunkowaną na budzenie antagonizmów na tle narodowym lub rasowym przewidywano karę od 6 miesięcy do 3 lat więzienia lub zsyłki od 2 lat [Пушкін 2007: 12]. W praktyce sądowej Białorusi Radzieckiej nie odnotowano jednak żadnego przypadku wykorzystania tych zapisów prawa karnego. W 1989 roku dokonano licznych poprawek w *Kodeksie karnym BSRR*. Za „świadome podburzanie do wrogości narodowej, rasowej lub religijnej i poniżanie godności narodowej” przewidywano karę pozbawienia wolności do 3 lat lub grzywnę [Уголовный кодекс 1990: 159]. W czasie odradzania się ruchów narodowych dochodziło do licznych incydentów, najczęściej o charakterze publicystycznym, które mogły być interpretowane przez członków każdej grupy narodowej lub religijnej zamieszkującej

---

<sup>1</sup> Badania nad tematem określonym w tytule były prowadzone w ramach grantu NCN realizowanego na Wydziale Politologii UMCS „Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej”.

Białoruś jako naruszenie ich dobrego wizerunku. Pozostawienie w kodeksie karnym wciąż surowych konsekwencji dla potencjalnych oskarżonych o wywoływanie antagonizmów na tle narodowym, rasowym lub religijnym, było zatem koniecznością wynikającą z potrzeb chwili.

Przełomowe zmiany w zakresie polityki etnicznej wprowadzały jednak ustawy Rady Najwyższej BSRR z 1990 roku regulujące zasady życia społecznego rodzącej się suwerennej państwowości białoruskiej, a przede wszystkim Ustawa o językach w Białoruskiej SRR (26 stycznia) oraz Ustawa o kulturze w Białoruskiej SRR (4 czerwca). Pierwsza z tych ustaw stanowiła białoruski jedynym językiem państwowym, rosyjski czyniła językiem kontaktów między narodami BSRR, zaś mniejszościom narodowym dawała szerokie możliwości wprowadzania języków ojczystych do placówek oświatowych i instytucji kulturalnych.

Komunistyczne władze republiki czyniły gesty dowartościowujące zarówno język rosyjski, jak języki zamieszkujących Białoruś grup etnicznych [Гілевіч 1993: 24]. Ustawa o kulturze (art. 10) mówiła o prawie osób należących do dowolnej grupy narodowościowej lub etnicznej mieszkającej na Białorusi do zakładania szkół z językiem narodowym, teatrów, wydawnictw, muzeów, stowarzyszeń oświatowo-kulturalnych, centrów kultury narodowej [Білык 1998: 8].

Najważniejszym dokumentem w procesie stanowienia polityki etnicznej była Ustawa o mniejszościach narodowych w Republice Białoruś przyjęta przez Radę Najwyższą niepodległej Białorusi 11 listopada 1992 roku. Artykuł 3 Ustawy zawierał kategorię stwierdzenie mówiące, że „niedopuszczalnym jest bezpośrednio lub pośrednio ograniczanie praw i swobód obywateli Republiki Białoruś z powodu ich przynależności do mniejszości narodowych”. Następny artykuł mówił, że „nikt nie może domagać się od obywatela Republiki Białoruś określenia jego narodowej przynależności, ani w formie ustnej, ani pisemnej”, ani odpowiadania na pytanie o narodowość. Artykuł 5 wymieniał prawa gwarantowane mniejszościom narodowym, w tym: prawo do pomocy ze strony państwa w zakresie rozwoju kultury i oświaty narodowej, do na-



uki i posługiwania się językiem narodowym, druku i rozpowszechniania informacji w języku narodowym, nawiązywania kontaktów kulturalnych z rodakami spoza Republiki Białoruś, wyznawania dowolnej religii, spełniania narodowych i rytualnych obrzędów w języku narodowym, do ochrony tradycji narodowych, rozwoju twórczości artystycznej i ludowej, powoływania swoich narodowych stowarzyszeń kulturalnych oraz prawo być wybieranym do wszystkich organów władzy państwowej Republiki Białoruś na podstawie powszechnych, równych i bezpośrednich wyborów” [О национальных... 1992]. Przy radach deputowanych ludowych wszystkich szczebli mogły być powoływane społeczne organy doradcze reprezentujące mniejszości narodowe (art. 6).

Prawa mniejszości narodowych gwarantowała także Ustawa o wolności wyznań i organizacjach religijnych przyjęta przez Radę Najwyższą 17 grudnia 1992 roku [О свободе... 1992]. Dawała ona każdemu obywatelowi Republiki Białoruś prawo do wolności światopoglądowej oraz wyboru formy życia religijnego zgodnego z preferowanymi przez jego tradycjami. Poza Rosjanami i Ukraińcami większość mniejszości narodowych tożsamość etniczną wiązała z przynależnością do innych niż prawosławna tradycji religijnych.

Większość Białorusinów, przynajmniej formalnie, deklarowała przynależność do Kościoła prawosławnego. Około 14% było katolikami [Акинчич 2004: 8]. Ci ostatni od hierarchów i duchowieństwa odradzającego się Kościoła katolickiego domagali się nabożeństw w języku białoruskim. Na tym tle dochodziło do licznych napięć z polskimi działaczami narodowymi i częścią księży, którzy Kościół katolicki i wszystkich jego wyznawców na Białorusi traktowali jako świadectwa polskości tych ziem [Пушкін 2013: 63]. Państwo unikało angażowania się w spory między wyznaniem, zachowując jednakowy dystans wobec stron, podkreślając jednocześnie, że oba wielkie Kościoły są elementami białoruskiej tradycji narodowej i państwowej [Акинчич 2004: 9].

Prawa mniejszości narodowych zagwarantowane były także w Ustawie Republiki Białoruś O prawach dziecka z 1993 roku. Dwa artykuły – 19 i 26 – dawały możliwość edukacji i wychowania każdego dziecka w jego języku ojczystym. Chodziło nie tylko o szkoły,

lecz także domy dziecka i internaty, gdzie państwo miało obowiązek zapewnienia warunków do pielęgnowania ojczystego języka, kultury oraz zachowania tradycji narodowych [Білык 1998: 36].

Rozwiązania w sprawach polityki narodowościowej zgodne z ustawodawstwem międzynarodowym inicjowała głównie opozycja Białoruskiego Frontu Ludowego, którego program eksponował przede wszystkim potrzebę odrodzenia białoruskiej kultury i języka. Bariery dla realizacji tych postulatów była wszechobecna dominacja języka rosyjskiego. Zmiana oblicza kulturowego państwa wiązała się zatem z ograniczaniem obecności kultury i języka rosyjskiego w przestrzeni publicznej. Opozycja oskarżana przez postkomunistyczną nomenklaturę o nacjonalizm w roli kontrargumentu posługiwała się hasłami wspierającymi aspiracje kulturalne i językowe wszystkich mniejszości narodowych. Równość języków i kultur w oczekiwaniach opozycji BFL wiązała się przede wszystkim z dowartościowaniem języka państwowego. Język rosyjski przez działaczy Frontu często był określany jako pozostałość po sowieckim systemie kolonialnym. Zbliżone stanowisko do Frontu w sprawach polityki etnicznej zajmowały także inne partie powstałe po 1990 roku jak Białoruska Socjaldemokratyczna Hromada, oraz odwołująca się do haseł liberalnych Zjednoczona Demokratyczna Partia Białorusi. Ta ostatnia podzielała hasła o równości, lecz jednocześnie chciała bronić nabytych praw ludności rosyjskiej i zapowiadanego redukowania obecności języka rosyjskiego w życiu publicznym. Komunistyczna Partia Białorusi przestrzegала przed narodzinami nacjonalizmu białoruskiego zagrażającego wszystkim obywatelom państwa, którego przejawy dostrzegała w działaniach Białoruskiego Frontu Ludowego [Mironowicz 2007: 294-296].

W najważniejszym dokumencie określającym ustrój państwa oraz prawa i obowiązki obywateli – Konstytucji Republiki Białoruś, uchwalonej 15 marca 1994 roku, problemom narodowym poświęcono niewiele miejsca. W artykule 14 zapisano, że „państwo reguluje stosunki między społecznymi i narodowymi wspólnotami na zasadach poszanowania ich równości wobec prawa”. W artykule 15 państwo brało „odpowiedzialność za zachowanie spuścizny historyczno-kulturowej wszystkich wspólnot narodowych”. Artykuł

22 stwierdzał o równości wszystkich obywateli wobec prawa. Sprawom ściśle narodowym najwięcej uwagi poświęcono w artykule 50 ustawy zasadniczej, gdzie stwierdzono wprost, że

każdy ma prawo do zachowania swojej narodowej przynależności, lecz nikt nie może być zmuszany do jej określania i ujawniania. Zniewaga godności narodowej podlega karze zgodnie z obowiązującym prawem. Każdy ma prawo posługiwać się językiem ojczystym, wybierać język komunikacji. Państwo gwarantuje zgodnie z ustawą swobodę wyboru języka wychowania i nauczania.

Prawa niektórych mniejszości narodowych na Białorusi były także zabezpieczane w traktatach międzynarodowych, które podpisywano z sąsiednimi krajami. Najwcześniej pojawił się problem mniejszości polskiej i od razu stał się on istotnym elementem w międzypaństwowych relacjach dwustronnych. Najszybciej także podjęto próby uregulowania statusu Polaków zarówno w polityce wewnętrznej jak zagranicznej. Najważniejszym dokumentem regulującym zasady funkcjonowania mniejszości po obu stronach granicy był „Traktat o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy między Polską i Republiką Białoruś”, podpisany w Warszawie w czerwcu 1992 roku podczas wizyty przewodniczącego Rady Najwyższej Stanisława Szuszkiewicza, pełniącego funkcję głowy państwa. Zawierał on cztery artykuły (13-16) poświęcone mniejszościom narodowym. Polakom na Białorusi i Białorusinom w Polsce zapewniono prawo do swobodnego wyboru kultury narodowej i wsparcie obu państw dla swoich obywateli należących do mniejszości w rozwoju ich życia narodowego. Artykuł 17 mówił, że mniejszości narodowe „powinny przestrzegać ustawodawstwa Państwa swego zamieszkania”<sup>2</sup>. Po wyborze Aleksandra Łukaszenki na Prezydenta Białorusi stosunki z Polską ulegały systematycznemu ochładzaniu, co miało wpływ na sytuację polskiej mniejszości.

Traktat regulujący stosunki dwustronne z Litwą, z odpowiednimi artykułami ( 10 i 11) dotyczącymi mniejszości narodowych został podpisany w lutym 1995 roku<sup>3</sup>. Szczegółowe rozwiązania

<sup>2</sup> <http://www.legeo.pl/prawo/dziennik-ustaw-1993/118/527/> [23.12.2013]

<sup>3</sup> [http://bankzakonov.com/republic\\_pravo\\_by\\_2010/blockc2/rtf-u5s0a8.htm](http://bankzakonov.com/republic_pravo_by_2010/blockc2/rtf-u5s0a8.htm) [27.11.2013].

związane ze sprawami etnicznymi regulowały porozumienia zawierane w latach następnych między wyspecjalizowanymi jednostkami administracji obu krajów.

W „Układzie o przyjaźni, dobrosąsiedztwie i współpracy między Republiką Białoruś i Ukrainą” z 17 lipca 1995 roku zapisano, że każda ze stron gwarantuje

osobom należącym do białoruskiej mniejszości narodowej na Ukrainie i ukraińskiej mniejszości narodowej w Republice Białoruś prawo do indywidualnego lub kolektywnego deklarowania, ochrony i rozwoju swojej etnicznej, językowej lub religijnej tożsamości, bez obawy o jakiegokolwiek próby asymilacji wbrew ich woli. Wysokie układające się strony podpiszą oddzielne porozumienie w tej sprawie. (art. 6) [Постановление Верховного Совета, ВБСРБ 1996: 27]

Zapowiadane w „Traktacie” porozumienie o współpracy w zapewnieniu praw osób należących do mniejszości narodowych podpisano 23 lipca 1999 roku [Абарона правоў 2004: 193-195]. Ten dokument oprócz gwarancji prawnych do rozwoju życia narodowego zawierał wyrzeczenie się obu rządów ze wszelkich działań sprzyjających asymilacji mniejszości (art. 4), pełnię praw do uczestniczenia mniejszości w życiu społecznym i państwowym przysługujących obywatelom (art. 5), prawo do utrzymywania kontaktów ze swoim narodem po drugiej stronie granicy (art. 6). Postulaty brzeskich aktywistów ukraińskich, domagających się autonomii Polesia nigdy nie były przedmiotem rozmów dwustronnych i nie były też uwzględnione w podpisywanych porozumieniach i traktatach międzypaństwowych.

Podobnych traktatów i porozumień nie zawierano z Rosją i innymi republikami postradzieckimi, z którymi nie graniczyła Białoruś, gdyż większość spraw wynikających z sąsiedztwa regulowały dokumenty podpisywane w ramach Wspólnoty Niepodległych Państw. Kwestie etniczne między byłymi republikami radzieckimi porządkowała „Konwencja Państw WNP” O zapewnieniu praw osób należących do mniejszości narodowych z 21 października 1994 roku. Kraje WNP zobowiązywały się chronić i rozwijać tożsamość etniczną, kulturową, językową i religijną mniejszości narodo-

wych, należących do wspólnot tworzących państwa członkowskie tej organizacji [Бильяк, Уральский 1998: 11].

W licznych traktatach integracyjnych z Rosją nie umieszczano zapisów dotyczących mniejszości narodowych, tam jedynie była mowa o prawach obywateli Białorusi i Rosji na terenie drugiego państwa. W suwerennej Białorusi Rosjan nie traktowano jako mniejszości narodowej, lecz jako część białoruskiego narodu państwowego. Nie wiadomo zresztą jakie ewentualnie prawa miałyby gwarantować takie zapisy traktatowe. Rosjanie pełnili najwyższe funkcje państwowe, wojskowe, język i kultura rosyjska dominowały w szkolnictwie, administracji i publicznych środkach masowego przekazu.

Po wyborach prezydenckich latem 1994 roku nowy szef państwa – Aleksander Łukaszenko – dążąc do umacniania swojej władzy, rozpoczął walkę z opozycją Białoruskiego Frontu Ludowego oraz symbolami i systemem wartości, który reprezentowała ta organizacja. Działaczom BFL udało się w latach 1990-1991 roku przeforsować w Radzie Najwyższej ustawy stanowiące białoruski jako jedyne język państwowy oraz symbole państwa nawiązujące do tradycji niepodległościowych. Łukaszenko zwalczając opozycję w pierwszej kolejności postarał się, na drodze referendum w czerwcu 1995 roku, o przywrócenie rosyjskiemu rangi języka państwowego oraz symboliki nawiązującej do radzieckiej tradycji państwa.

Zmiany zachodzące po 1995 roku miały przełożenie na ustawodawstwo dotyczące spraw etnicznych. Równość kultur i języków w ustawodawstwie, chociaż gwarantowana była podobnymi zapisami, oznaczała zupełnie coś innego niż przed 1995. Strategia nowego ustawodawstwa zmierzała w kierunku zacierania granic i kontrastów na tle etnicznym. Zanikał przede wszystkim podział na naród tytularny i mniejszości narodowe. Zgodnie z nową terminologią obywatele należeli do wspólnot etnicznych, z których najliczniejsza była białoruska, ale prawo stanowione po 1995 roku generalnie nie zachęcało do podkreślania jakiegokolwiek odrębności. Akcentowanie przynależności do jakiejś grupy narodowej wymagało zaangażowania i aktywności.

Do czasu referendum równość stawiała większość obywateli Białorusi, w tym także Białorusinów, przed koniecznością opanowania języka państwowego, który był wprawdzie zrozumiały, lecz marginalnie wykorzystywany w przestrzeni publicznej, ponieważ w czasach radzieckich nauczano go głównie w wiejskich szkołach początkowych. Po referendum wszyscy znali jeden język państwowy – rosyjski – w formie czynnej i biernej, bowiem był to ten sam język, w którym zdobywali edukację w Związku Radzieckim. Drugim językiem państwowym – białoruskim, najczęściej deklarowanym jako ojczysty, prawie nie posługiwano się ani w życiu prywatnym, ani zawodowym. Polityka władz państwa zmierzała w kierunku, aby „wspólnoty etniczne” tworzące naród białoruski integrować na gruncie języka i kultury rosyjskiej.

Po 10 latach wdrażania polityki etnicznej odwołującej się do sowieckiej tradycji, przewodniczący Komitetu do Spraw Religii i Narodowości przy Radzie Ministrów Republiki Białoruś Stanisław Buko mógł konstatować jej wyniki zdaniem: „Republika Białoruś – kraj pokoju i porozumienia między narodowościami” [Буко 2004: 3].

W latach 1995-1996 Rada Najwyższa przyjęła szereg ustaw z porozu chroniących obywateli przez konfliktami na tle narodowym, rasowym lub religijnym. W ustawach O druku i innych środkach masowej informacji, O partiach politycznych lub O organizacjach społecznych kategorycznie zakazano dyskryminacji jakichkolwiek języków, kultur i osób ze względu na ich narodowość, rasę lub religię [Билык, Уральский 1998: 9]. W praktyce powołując się na zapisy antydyskryminacyjne w ustawodawstwie władze broniły dominującej roli języka rosyjskiego przed postulatami BFL i innych organizacji politycznych oraz społecznych domagających się wprowadzenia białoruskiego do publicznych środków przekazu, administracji i szkolnictwa.

Do ustaw przyjmowanych w pierwszych latach niepodległości wprowadzano liczne poprawki, które mówiły o ochronie godności narodowej człowieka, jego mowy i kultury oraz umacnianiu przyjaźni i współpracy między narodami zamieszkującymi Republikę Białoruś. W ustawie O wprowadzeniu zmian i uzupełnień

do Ustawy Republiki Białoruś „O językach w Republice Białoruś” przyjętej przez parlament (Izbę Przedstawicieli i Radę Republiki) oraz podpisanej przez prezydenta w lipcu 1998 roku każdy artykuł przypominał o dwóch równorzędnych językach państwowych. Państwo gwarantowało stworzenie warunków do edukacji w języku białoruskim i rosyjskim (art. 2). Każdy kierownik placówki edukacyjnej powinien znać oba języki (art. 21). W tym samym artykule enigmatycznie stwierdzono, że „prawo do wychowania i edukacji w języku ojczystym mają osoby innych narodowości” [Білык 1998: 35]. Rozwinięcie tej myśli znajduje się w artykułach 22 i 23, gdzie zapisano, że

odpowiednio z żądaniami obywateli na podstawie decyzji lokalnych wykonawczych i decyzyjnych organów władzy mogą powstawać placówki przedszkolne lub wyodrębnione grupy, szkoły ogólnokształcące lub klasy, w których wychowanie prowadzi się w języku mniejszości narodowej.

Obligatoryjnie wszystkie dzieci, w tym należące do mniejszości narodowych, miały obowiązek uczyć się języków państwowych oraz jednego obcego. Wychowanie i edukacja w języku danej mniejszości wymagały odpowiednich działań i zabiegów u miejscowej administracji, która ostatecznie podejmowała decyzje w sprawie organizacji szkół z językiem nauczania danej grupy narodowej.

Tryb organizacji i zasady funkcjonowania szkół lub klas z językiem wykładowym mniejszości narodowych szczegółowo określało „Pismo instrukcyjno-metodyczne” Ministerstwa Edukacji Republiki Białoruś z 10 marca 1998 roku [Білык 1998: 86-89]. Z jego treści wynika, że nauczanie języka ojczystego mniejszości narodowych może odbywać w szkołach wyłącznie przeznaczonych danej grupie etnicznej, szkołach dwujęzycznych lub wydzielonych klasach. W pierwszym przypadku wszystkie przedmioty powinny być wykładane w języku mniejszości za wyłączeniem historii i geografii Białorusi oraz języków państwowych. W szkołach dwujęzycznych i wydzielonych klasach w języku mniejszości powinna być przekazywana wiedza z historii, geografii, kultury i literatury narodu, do którego należy dana grupa etniczna.

Szkoła z językiem nauczania konkretnej mniejszości – pisano – może być powołana na zasadzie wybudowania lub zakupu odpowiednich budynków przez zarejestrowaną na terenie Białorusi organizację reprezentującą określoną społeczność i przekazanie nieruchomości do użytkowania lokalnej administracji przy zachowaniu prawa jej własności. Towarzyszy temu podpisanie porozumienia ze wskazaniem przeznaczenia danego obiektu oraz określenia praw i obowiązków obu stron. Administracja organizuje proces nauczania z zachowaniem reguł obowiązujących w szkolnictwie białoruskim. Szkołę, jako prywatną, może także prowadzić samodzielnie organizacja, która dysponuje budynkami, lecz proces edukacji musi być zgodny z prawodawstwem Republiki Białoruś, zwłaszcza w zakresie realizacji programów i planów nauczania zatwierdzonych przez białoruski resort oświaty.

W przypadku braku odpowiednich kadr, dyrektor placówki oświatowej może zatrudniać nauczycieli, na zasadzie kontraktu, pochodzących z kraju, gdzie dominującym jest język danej mniejszości. Procedura jest jednak dosyć złożona, gdyż taką potrzebę dyrektor szkoły musi zgłosić lokalnej administracji nadzorującej placówkę, ta z kolei przekazuje prośbę do Ministerstwa Edukacji Republiki Białoruś, resort zaś zwraca się do swojego odpowiednika w kraju, z którego ma być oddelegowany nauczyciel do pracy na terenie Białorusi. Dokument nie zawiera informacji o zasadach wynagradzania zagranicznych nauczycieli. W szkołach z językiem nauczania mniejszości narodowych dopuszcza się także możliwość wykorzystania niektórych podręczników z kraju, z którym utożsamia się mniejszość. Jest to możliwe po uzyskaniu pozytywnych ekspertyz i zgody Ministerstwa Edukacji Białorusi. W szkołach mniejszościowych symbole narodowe krajów, z którymi utożsamia się dana społeczność mogą być wykorzystywane jedynie do celów edukacyjnych.

Prawo w zakresie nauczania języka ojczystego mniejszości jest dość liberalne, lecz stawia wiele potencjalnych barier, których pokonywanie wymaga wiele czasu i determinacji. Trwający od wielu lat zastój w rozwoju szkolnictwa mniejszościowego świadczy o tym, że bariery te stanowią skuteczną zaporę, a istniejące możliwości



prawne rzadko są wykorzystywane. W piśmiennictwie białoruskim eksponuje się tezę, że wraz z dojściem do władzy Aleksandra Łukaszenki szybko uregulowano podstawy prawne umożliwiające edukację wszystkim obywatelom w językach narodowych, a większość z nich korzysta z tego dobrodziejstwa [Касовіч 1997: 161-169].

Organy władzy państwowej podległe prezydentowi Łukaszence zniechęcają obywateli różnymi sposobami, także administracyjnymi, do eksponowania tożsamości narodowej. W Republice Białoruś dopuszczono wprawdzie możliwość wpisania narodowości do dowodów tożsamości, lecz na wyraźne życzenie zainteresowanych. Szczegółowy tryb określania narodowości w dokumentach osobowych tworzy „Instrukcja” wydana przez ministra sprawiedliwości 9 czerwca 1997 roku [Білык 1998: 38-40]. Podstawą do ustalenia tożsamości narodowej danej osoby jest narodowość jej rodziców. Nowo narodzonemu dziecku nadawana jest narodowość zadeklarowana przez rodziców (p. 1). Młody człowiek może ją samodzielnie określić po ukończeniu 18 lat, gdy po raz pierwszy składa wniosek o wydanie dowodu tożsamości. Nie można jej zmienić przy kolejnych wymianach dokumentu. „Instrukcja” przewiduje jedyny przypadek zmiany zapisanej narodowości, gdy dowód tożsamości został wydany przed 18 rokiem życia, a tożsamość narodową deklarowało jedno z rodziców, drugie zaś należało do innej „wspólnoty etnicznej”. Po uzyskaniu pełnoletności obywatel może sam określić swoją narodowość, lecz zgodną z poczuciem tożsamości jednego z rodziców (p. 5). Każdy przypadek zmiany przynależności do grupy narodowej rozstrzygany może być jedynie na drodze sądowej (p. 11). Wymogi administracyjne związane z żądaniem wpisu narodowości do paszportu skutecznie zniechęcają do podejmowania takich inicjatyw.

Pod hasłami zabezpieczenia praw osób należących do mniejszości narodowych decyzją ministra kultury z 20 grudnia 1996 roku powołano Centrum Kultur Narodowych. Miała to być instytucja rządowa z szerokim zakresem działań i kompetencji, finansowana z budżetu państwa, kierowana przez dyrektora wskazanego przez ministra kultury, po uprzednich konsultacjach z przedstawicielami organizacji kulturalno-oświatowych mniejszości narodowych [Бі-

ЛЫК 1998: 66-67]. Organem doradczym dla dyrektora Centrum jest społeczna rada złożona z przedstawicieli „wspólnot etnicznych”. Zadaniem Centrum miało być:

- udział w realizacji polityki państwa w zakresie odrodzenia, zachowania i rozwoju kultur mniejszości narodowych Republiki Białoruś;
- sprzyjanie środkami kultury harmonizacji stosunków międzynarodowych i międzypaństwowych;
- tworzenie warunków dla praktycznej realizacji praw obywateli Białorusi różnych narodowości ukierunkowanych na spełnienie ich kulturalnych potrzeb.

Wśród szczegółowych zadań wymieniano między innymi zachowanie obrzędów świąt, tradycji, moralności i estetycznych norm wspólnot etnicznych, studiowanie i popularyzowanie osiągnięć literackich, muzycznych, tanecznych oraz rękodzieła ludowego różnych narodowości zamieszkujących Białoruś. Centrum miało realizować te cele poprzez festiwale, konkursy, wystawy, konferencje.

Postanowienie ministra kultury oraz „Statut” Centrum tworzyły instytucjonalne ramy inicjowania, sterowania i jednocześnie kontroli państwa nad aktywnością intelektualną mniejszości narodowych. Władze swoją troskę o zachowanie i rozwój kultur „wspólnot etnicznych”, podobnie jak w przypadku kultury białoruskiej, starają się ograniczać głównie do pielęgnowania tradycji ludowych, które niewiele interesują mieszkańców miast, a zwłaszcza młode pokolenia. Współczesne formy życia kulturalnego obecne w środkach masowego przekazu, piśmiennictwie oraz wszelkich instytucjach kulturalnych są powszechnie dostępne za pośrednictwem języka rosyjskiego. Centrum z rozbudowaną administracją jest jednym z elementów kształtującym wśród mniejszości narodowych poczucie zainteresowania państwa ich dziedzictwem kulturowym i jego upowszechnianiem. Wyniki spisów powszechnych pokazują jednak, że takie i podobne rozwiązania nie powstrzymują przed nieuchronnie postępującą asymilacją w kulturze rosyjskiej.

Nowe redakcje ustaw O mniejszościach narodowych w Republice Białoruś z 2003 roku, czy O kulturze w Republice Białoruś z 2001 i 2004 jeszcze wyraźniej podkreślały równość wszystkich kultur,

języków, narodowości, prawo do zachowania tożsamości i dziedzictwa kulturowego wszystkich grup etnicznych oraz wsparcie państwa dla wszelkiej aktywności prowadzącej do rozwoju ich życia kulturalno-oświatowego [Пушкін 2012: 75]. W nowelizacji ustawy O kulturze w Republice Białoruś (art. 10) potwierdzano wcześniejsze gwarancje do rozwijania działalności kulturalnej, zachowania języka, zakładania szkół, stowarzyszeń, narodowych centrów kultury [Абарона правоў... 2004: 150]. Poza atrakcyjnymi określeniami o prawach mniejszości zawartymi w ustawodawstwie niewiele z tego wynika w życiu codziennym obywateli należących do największych „wspólnot etnicznych”. Jest to dobre prawo, lecz w praktyce rzadko wykorzystywane przez zainteresowanych.

Potrzeba ochrony dziedzictwa historyczno-kulturowego mniejszości narodowych była dostrzeżona w postanowieniu rządu Republiki Białoruś z 6 maja 2002 roku, ustawie przyjętej przez parlament 9 stycznia 2006 roku oraz dekreście prezydenta 18 października 2007 [Постановление Совета Министров 2002]. Wszystkie dokumenty dopuszczają możliwość udziału organizacji reprezentujących wspólnoty etniczne w realizacji polityki państwa ukierunkowanej na ochronę ich pamiątek historycznych i dziedzictwa kulturowego. Z tych zapisów także w praktyce niewiele wynika, lecz ustawodawstwo spełnia w tym zakresie wszystkie normy międzynarodowe.

Nowelizacja ustawy O prawach dziecka z 1993 roku przeprowadzona w październiku 2000 eksponowała zasadę równości „niezależnie od pochodzenia, rasy, narodowości i obywatelstwa...” (art. 6) [Абарона правоў 2004: 145]. Jeden z artykułów (23) ogólnikowo stwierdzał o prawie do edukacji w języku ojczystym. Wprowadzono zapisy o prawach dzieci uchodźców znajdujących się na terenie Białorusi, które dotyczą jednak pomocy medycznej i socjalnej ze strony państwa (art. 34).

Zmiany w ustawodawstwie dotyczące polityki etnicznej, które wprowadzono po 2003 roku miały kosmetyczny charakter. Administracja państwowa dla celów polityki bieżącej ogłaszała programy działań na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego narodów zamieszkujących Białoruś, wspierające ich wysiłki na rzecz rozwoju oświaty lub kultury. Takie programy miały niektóre zarządy miej-

skie lub rejonowe [Рыбаков 2010: 20]. Niektóre programy rządowe stanowiły kontynuację modelu radzieckiej polityki etnicznej, jak na przykład organizowany w Grodnie od 1996 roku. Republikański Festiwal Kultur Narodowych. Administracja państwowa przygotowuje program i repertuar tej imprezy, koordynuje działania organizacyjne oraz zaprasza uczestników. Bierze w nim udział po kilkuset wykonawców reprezentujących różne środowiska etniczne Białorusi [Пушкін, Чугай 2007: 75].

### Bibliografia

- Абарона правоў асоб, якія належаць да нацыянальных меншасцей Рэспублікі Беларусь. Даведнік (2004), Мінск.
- Акинчиц И. (2004), *Конфесиональная политика современной Беларуси*, [w:] В. Ватель (red.), *Белорусская политология: многообразие в единстве*, Гродно.
- Буко С. (2004), *Рэспубліка Беларусь – страна міжнацыянальнага міра і згоды*, [w:] Абарона правоў асоб, якія належаць да нацыянальных меншасцей Рэспублікі Беларусь. Даведнік, Мінск.
- Білык А. (рэд.), (1998), *Зборнік міжнародных і рэспубліканскіх дакументаў аб нацыянальна-культурным развіцці нацыянальных супольнасцей Беларусі*, Мінск.
- Билык А., Уральский Ю. (1998), *Защита прав лиц принадлежащих к национальным меньшинствам в Республике Беларусь*, [w:] А. Білык (red.), *Зборнік міжнародных і рэспубліканскіх дакументаў аб нацыянальна-культурным развіцці нацыянальных супольнасцей Беларусі*, Мінск.
- Договор о добрососедстве и сотрудничестве между Республикой Беларусь и Литовской Республикой: [http://bankzakonov.com/republic\\_pravo\\_by\\_2010/blockc2/rtf-u5s0a8.htm](http://bankzakonov.com/republic_pravo_by_2010/blockc2/rtf-u5s0a8.htm) [27.11.2013]
- Гілевіч Н. (1993), *Выбар*, Мінск.
- Игнатович П. (2008), *Культура этнонациональных отношений в Республике Беларусь*, [w:] М. Можейко (red.), *Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе*, Гродно.
- Касовіч В. (1997), *Забеспячэнне адукацыйных патрэб нацыянальных меншасцей у Рэспубліцы Беларусь*, [w:] *Нацыянальная палітыка і міжнацыянальныя адносіны на Беларусі ў XX стагоддзі*, Мінск.
- Постановление Верховного Совета Республики Беларусь от 25 апреля 1996 г. N 225-ХІІІ Ратифіцаваць Договар о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Республикой Беларусь и Украиной, подписанный в г. Минске 17 июля 1995 года, „Ведомости Верховного Совета Республики Беларусь” (1996), nr 27, s. 500.
- Пушкін І. (2012), *Заканадаўчыя асновы міжнацыянальных адносін у Рэспубліцы Беларусь (1991–2010)*, „Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Філасофія, паліталогія, сацыялогія”, серыя 1, nr 1, s. 75.

- Пушкін І. (2007), *Нацыянальныя супольнасці Беларусі: грамадска-палітычная і культурна-асветніцкая дзейнасць 1990-2005 гг.*, Магілёў.
- Пушкін І. (2013), *Парляменцкая дзейнасць у Рэспубліцы Беларусь па рэгуляванні міжнацыянальных адносін*, „Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Філасофія, сацыялогія, паліталогія”, серыя 1, нр 1.
- Пушкін І., Чугай А. (2007), *Палітыка-прававыя асновы ўдзелу нацыянальных супольнасцей у грамадскім і гаспадарчым жыцці Беларусі*, [w:] О. Дзяченко (red.), *Современное белорусское общество: актуальные вопросы идеологической работы*, Могилев.
- Постановление Совета Министров Республики Беларусь, 6 мая 2002 г., „О вопросах сохранения историко-культурного наследия”* (2002), „Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь” (НРПА), нр 55; *Закон Рэспублікі Беларусь, 9 студзеня 2006 г., „Аб ахове гісторыка-культурнай спадчыны Рэспублікі Беларусь”* (2006), „НРПА”, нр 9; *Указ Прэзідэнта Рэспублікі Беларусь 18 октября 2007 г., „Аб некаторых пытаннях аховы гісторыка-культурнай спадчыны”* (2007), „НРПА”, нр 252.
- Уголовный кодекс Белорусской ССР* (1990), Минск.
- О национальных меньшинствах в Республике Беларусь* (1992), „Ведомости Верховного Совета Республики Беларусь” нр 35.
- О свободе вероисповеданий и религиозных организациях* (1993), „Ведомости Верховного Совета Республики Беларусь”, нр 2.
- М. Л. Рыбаков М. (2010), *О межнациональных отношениях и государственной национальной политике в Республике Беларусь*, [w:] *Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе. Сборник научных статей*, Гродно.
- Е. Mironowicz (2007), *Historia państw świata XX wieku*. Białoruś, Warszawa, s. 294-296.
- Трактат міжы Рэспублікай Польскай а Рэспублікай Бялоруś о добрым суседзтве і прыязнай супольнасці, <http://www.legeo.pl/prawo/dziennik-ustaw-1993/118/527/> [23.12.2013]



## **Strategie walki o uznanie grup bezpieństwowych. Ewolucja ruchu karpackorusińskiego na Zakarpaciu**

Rusini Karpaccy, posiadają swoje autochtoniczne terytorium w Karpatach Wschodnich na pograniczu Polski, Słowacji i Ukrainy. Działający w ich imieniu liderzy etniczni starają się o uznanie odrębności grupy od narodu ukraińskiego i nadanie jej statusu mniejszości narodowej, podlegającej prawnej ochronie w ramach państwa ukraińskiego. Część zmierzających do emancypacji działaczy rusińskich postuluje również pewien zakres autonomii dla regionu. Karpatorusini, którzy sami siebie uważają za odrębny od Ukraińców naród są przykładem narodu kulturowego [Sadowski 2008], nigdy nie posiadali bowiem własnego państwa. Jednocześnie, jak pokazałam w swojej pracy na temat ruchu karpackorusińskiego na Słowacji, Ukrainie i w Polsce [Michna 2004], są zinstytucjonalizowaną, pluralistyczną wspólnotą, o wyraźnym poczuciu odrębności budowaną na bazie elementów kultury, interpretowanych jako narodowe. Posiadają autochtoniczne terytorium, które uważają za swą ojczyznę. Zmierzają do uzyskania autonomii, pozwalającej na realizację własnych celów i zadań [Sadowski 2008: 22].

Problematyka podejmowana w artykule w szerszej perspektywie teoretycznej dotyka dyskutowanej między innymi w socjologii i filozofii społecznej kwestii potrzeby i zasad akceptacji w sferze publicznej tożsamości kulturowych, które różnią się od tożsamości grupy dominującej w państwie [Billig 2008; Habermas 1993; Kymlicka 1995; Offe 2006; Taylor 1992]. Znaczenie „walki o uznanie” i „polityki tożsamości” czy też „polityki różnicy”, w krajach Europy Środkowo-Wschodniej nabrało wagi po transformacji ustrojowej lat dziewięćdziesiątych, wraz z pojawieniem się dążeń wielu grup etnicznych do uznania ich odrębności i swoistości kulturowej. Poczucie odrębności i ciągłości oraz kulturowej swoistości ma istotne znaczenie, mobilizuje bowiem

do walki o uznanie grup przeciwstawiających się opresji kulturowej, dominacji i nierównemu traktowaniu [Jasińska-Kania 2006]. Może być także podstawą do dalszych roszczeń w postaci prawa do autonomii kulturalnej czy terytorialnej lub innej formy ochrony. Problematykę walki o uznanie grup etnicznych nieposiadających własnego państwa w polskiej literaturze podejmują w swych pracach między innymi Ewa Nowicka i Sławomir Łodziński [Nowicka 2009, 2012; Łodziński 2005, 2006]. Nowicka pisze zarówno o korzyściach wynikających z posiadania własnej kultury, która współcześnie jest podstawą do walki o uzyskanie statusu grupy etnicznej, regionalnej lub narodu. Charakteryzuje także podstawowe strategie zarówno o charakterze kulturowym jak i politycznym, mające zapewnić grupie przetrwanie i życie w warunkach braku własnego państwa [Nowicka 2012: 12-21]. Uznanie danej grupy etnicznej (narodowości, narodu) za odrębną jest niezwykle istotne dla zabezpieczenia praw jej członków, skutkuje bowiem nie tylko oficjalnym, formalnym potwierdzeniem jej tożsamości, ale jest także źródłem prestiżu, otwiera możliwości skorzystania ze wsparcia państwa w działalności zmierzającej do umocnienia jej tożsamości, czyni z grupy uznanej podmiot mogący korzystać z regulacji prawa ochrony mniejszości, zarówno na poziomie krajowym jak i międzynarodowym [Nowicka 2009].

Rusini Karpaccy to grupa pogranicza. W społeczności tej od końca lat osiemdziesiątych, obserwujemy ożywienie etniczne<sup>1</sup>. Ujawniło ono także rozbitcie tożsamości będące wynikiem złożonych losów historycznych. Zdecydowały o nim między innymi położenie grupy na pograniczu, zmiana centrów politycznych, długowiekowa przynależność do odmiennych od nich samych pod względem etnicznym i kulturowym państw, specyficzny dla pogranicza charakter procesów narodotwórczych, przebiegający pod znakiem rywalizacji różnych programów polityczno-narodowych i wpływu bardziej dojrzałych nacjonalizmów. Próby podejmowane przez (mniej lub bardziej liczne) elity, przyjmujące na siebie rolę przodowników kulturowych (w ujęciu Znanięckiego), miały do-

---

<sup>1</sup> W artykule zajmuję się współczesnym ruchem rusińskim na Zakarpaciu, warto jednak pamiętać, że ma on historyczne podłoże, a jego początków należy szukać w dyferencjacji narodowej Słowiańszczyzny Wschodniej [Magocsi 1978, 1983; Michna 2004].



prowadzić do zmiany statusu grupy. Współcześnie część liderów etnicznych walczy o uznanie odrębności grupy wobec społeczności dominującej i przyznanie jej statusu mniejszości w ramach państwa ukraińskiego, rezygnując z aspiracji stworzenia własnego organizmu politycznego, część natomiast zgłasza aspiracje do posiadania jakiejś formy politycznej autonomii.

Dążenia te spotykają się ze sprzeciwem różnych aktorów społecznych. Zarówno państwa ukraińskiego, jak i społeczności dominującej, które odmawiają uznania odrębności Rusinów Karpaccyckich (pod względem etnicznym/narodowym, traktując odmiennosc tejże jako różnicowanie o charakterze regionalnym), jak i tych przedstawicieli własnej społeczności, którzy dokonali innych wyborów tożsamościowych, możliwych na pograniczu, w warunkach rozbięcia tożsamości grupy. W związku z tym polityka tożsamości prowadzona przez liderów etnicznych postulujących odrębność Karpatorusinów jest skierowana zarówno do wewnętrznej opozycji, jak i tych niezdecydowanych. Pomiędzy zwolennikami różnych opcji tożsamościowych trwa specyficzna „walka o dusze”. Jednocześnie działacze etniczni starają się o uznanie przez państwo, które odmawia im nadania odrębnego statusu, na jakimkolwiek etnicznym bądź narodowym poziomie. Mimo że podstawowe dokumenty prawa międzynarodowego regulujące ochronę mniejszości, przyjmują zasadę „opcji subiektywnej”, zakładającą, że przynależność do mniejszości jest sprawą swobodnego, indywidualnego wyboru jednostki, uznanie odrębności kulturowej grup, których członkowie deklarują odmienną tożsamość nie jest automatyczne. Pojawia się szereg problemów, dotyczących warunków uznania subiektywnych deklaracji. Czy subiektywne deklaracje wystarczą, czy wolność samookreślenia powinna być związana z jakimiś jeszcze obiektywnymi kryteriami, takimi jak na przykład znajomość kultury, języka czy też tradycji danej grupy [Łodziński 2005: 49]. Brak w prawie międzynarodowym powszechnie obowiązującej definicji mniejszości skutkuje tym, że państwa mają dużą swobodę w zakresie uznawania za mniejszości grup żyjących na ich terytorium i co z tym się wiąże obejmowania ich ochroną oraz przyznawania praw

wynikających z nadania im takiego statusu [Łodziński 2004: 29-31; 2005: 48-50].

Ukraińskie prawo, budowane w oparciu o zasady prawa międzynarodowego, bierze pod uwagę podstawowe prawa człowieka i zapewnia obywatelom prawo do wolnego wyboru własnej narodowości. Jednak definicje mniejszości, sformułowane w aktach prawnych dotyczących ochrony mniejszości, pozwalają na odmówienie grupie uznania.

Mimo iż jak głosi Konstytucja Ukrainy „Obywatele Ukrainy mają prawo do wolnego wyboru i przywrócenia narodowości. Zmuszanie obywateli w jakiegokolwiek formie do wyrzeczenia się swojej narodowości jest niedopuszczalne”. Rusini, którzy deklarują odrębną od Ukraińców tożsamość nie są uznani przez państwo za grupę etniczną. Skutkuje to tym, że przedstawiciele społeczności rusińskiej nie mogą ubiegać się o prawa gwarantowane innym mniejszościom przez *Prawo Ukrainy o mniejszościach narodowych na Ukrainie* z 25 VI 1992 roku, zapewniające im między innymi: prawo do oświaty, zrzeszania się, wyznawania własnej religii, używania swojej symboliki narodowej, tworzenia instytucji kulturalnych i szkolnych, obchodzenia świąt narodowych i pomoc finansową państwa. Podstawą odmowy jest przyjęta w niej definicja mniejszości tj. „**grupy obywateli Ukrainy, którzy nie są Ukraińcami z pochodzenia, wykazują poczucie świadomości narodowej i wspólnoty między sobą**” [*Prawo* 1995]. Rusini Karpaccy, według władz Ukrainy, nie spełniają warunków tej definicji, gdyż stanowią grupę etnograficzną narodu ukraińskiego. Ponieważ to państwo decyduje, które z grup walczących o uznanie **nie są Ukraińcami**. Traktujące Rusinów Karpackich jako część narodu ukraińskiego władze w Kijowie, są wspierane przez ukraińskich naukowców. Instytut Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy konsekwentnie odwołując się do kryteriów obiektywnych traktuje Rusinów Zakarpacia jako część narodu ukraińskiego, a pojawienie się ruchu rusińskiego jako wynik projektu politycznego [Belitser 2000].

Sytuacja społeczności karpackorusińskiej na Ukrainie wskazuje, że zasada „opcji subiektywnej” i wolnego indywidualnego wyboru jednostki nie jest stosowana automatycznie. To brak woli politycz-

nej ze strony państwa decyduje o tym, że dążenia liderów etnicznych nie zakończyły się aktem uznania ze strony państwa. A co za tym idzie objęcia ich prawną ochroną i wsparciem finansowym działań zmierzających do ochrony ich tożsamości.

Ważną cezurą w walce o uznanie grup o charakterze mniejszościowym była transformacja ustrojowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Również na ukraińskim Zakarpaciu demokratyzacja życia społecznego spowodowała ujawnienie się aspiracji części środowisk rusińskich postulujących odrębność etniczną/narodową od Ukraińców, ożywiła dyskusje wewnątrzgrupowe na temat tego kim są Rusini. Warto też pamiętać, że karpackorusińskie środowiska są zróżnicowane i obejmują szereg organizacji preferujących różne metody działania, bardziej lub mniej radykalne, o charakterze kulturowym czy też politycznym, niektóre z nich stawiają sobie za cel wyłącznie ochronę języka, kultury w ramach praw przyznawanych mniejszościom przez państwo, inne natomiast dążą do autonomii o charakterze politycznym<sup>2</sup>.

Sytuacja w ruchu karpackorusińskim w ciągu ostatnich lat ewoluowała, pojawiały się nowe podmioty, cele i odmienne pomysły na skuteczną ich realizację. Nie ma tutaj miejsca na systematyczne omówienie wszystkich aktywności podejmowanych przez liderów etnicznych. Podam zatem kilka przykładów. Opierając się na analizie materiału empirycznego zebranego w trakcie badań liderów ruchu rusińskiego na Zakarpaciu przedstawię te wydarzenia, które według moich rozmówców, miały bądź mogą mieć przełomowe znaczenie dla przebiegu upodmiotowienia grupy. Zrelacjonuję w oparciu o wyniki badań przeprowadzonych latem 2013 roku stan wewnątrzgrupowej dyskusji na temat skuteczności działań podejmowanych na rzecz grupy i realizacji założonych celów<sup>3</sup>.

W kontekście prowadzonej tu analizy przydatne są tezy Rogera Brubakera sformułowane w pracy *Ethnicity without Groups* [Bruba-

<sup>2</sup> Szerzej na temat podziałów w ruchu rusińskim pisałam w innym miejscu [Michna 2004; 2012].

<sup>3</sup> Podstawą prezentowanej w artykule analizy są wyniki badań liderów ruchu rusińskiego na Zakarpaciu, które prowadzę od połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku, w szczególności wywiady, które zgromadziłam w czasie pobytu na Zakarpaciu, latem 2013 roku.

ker 2004], w której akcentował on potrzebę aktywistycznej, skoncentrowanej na aktorach społecznych, analizie etniczności. Autor przywoływaney pracy krytykując założenie o oczywistości istnienia grup jako swoisty „grupizm”, sugeruje, by traktować grupowość jako wydarzenie (*groupness as event*), które dzieje się na bieżąco i jest wyrazem kulturowego projektu, stanowiącego wyraz ludzkiej solidarności [Brubaker 2004: 11]. Takie podejście pozwoli na skoncentrowanie się na działaniach podejmowanych przez instytucjonalnych przedstawicieli grupy i okolicznościach, zarówno tych wynikających z sytuacji wewnętrznej na Ukrainie, jak i szerszej sytuacji geopolitycznej, które sprzyjają mobilizacji etnicznych liderów do walki o uznanie. Analiza sytuacji w ruchu rusińskim na Zakarpaciu pozwala bowiem zauważyć, że w określonych okolicznościach, w szczególności w okresach zmian politycznych następuje mobilizacja grupy wokół dwóch głównych celów: uznania dla narodowej odrębności i uzyskania jakiejś formy autonomii.

Pierwsza fala mobilizacji etnicznej na Zakarpaciu miała miejsce na początku lat dziewięćdziesiątych. Ten okres ożywienia etnicznego wiązał się z instytucjonalizacją środowisk rusińskich. Korzystając z nowego prawa do stowarzyszeń działacze rusińscy założyli w Obwodzie Zakarpackim Ukrainy kilka organizacji (Towarzystwo Rusinów Karpackich, Towarzystwo Aleksandra Duchnowycza, Towarzystwo Cyryla i Metodego, Rusińskie Towarzystwo Naukowo-Edukacyjne), wszystkie prowadziły działalność kulturalną, zmierzającą do ochrony rusińskiej kultury języka i tożsamości. Prócz wymienionych, na początku lat dziewięćdziesiątych w Obwodzie Zakarpackim utworzono również dwie rusińskie partie polityczne: Republikańską Partię Rusi Podkarpackiej, która domagała się całkowitej niezależności prowincji i Chrześcijańską Partię Republiki Rusi Podkarpackiej postulującą autonomię w ramach Ukrainy. Po wyłonieniu instytucjonalnych przedstawicieli, 29 sierpnia 1990 roku Towarzystwo Rusinów Karpackich zatwierdziło w Użhorodzie Deklarację w sprawie powrotu Obwodu Zakarpackiego do statusu republiki autonomicznej, w której żądało przyznania Obwodowi Zakarpackiemu autonomii. 1 września 1990 roku zorganizowało w Mukaczewie demonstrację, której celem było wymuszenie na władzach włączenia do referendum w sprawie nie-

podległości Ukrainy pytania o autonomię Zakarpacia. Udało się to, a 78% badanych opowiedziało się za specjalnym statusem Obwodu Zakarpackiego w ramach Ukrainy. Władze nie wzięły jednak pod uwagę wyników referendum. Wobec tego w maju 1993 roku Towarzystwo Rusinów Karpackich powołało Rząd Tymczasowy dla Rusi Podkarpackiej. Głównym celem Rządu miało być przeprowadzenie wolnych wyborów na terenie Rusi Podkarpackiej z udziałem międzynarodowych obserwatorów, którzy nadzorowaliby ich przebieg, a które definitywnie zdecydowałyby o losach Rusi Podkarpackiej; poinformowanie społeczności międzynarodowej o sytuacji Rusinów na Ukrainie i dążenie do uznania narodu rusińskiego przez społeczność międzynarodową. Prezentacji kwestii rusińskiej na arenie międzynarodowej miało służyć między innymi członkostwo w Organizacji Narodów i Ludów Niereprezentowanych (Unrepresented Nations and Peoples Organisation). Grupy skupione w UNPO, odwołując się do zasady samostanowienia, domagają się prawa do utworzenia własnych organizmów politycznych. Przez cały okres działalności Towarzystwo Rusinów Karpackich, wspierane przez Światowy Kongres Rusinów Karpackich<sup>4</sup>, walczyło o uznanie, szukając poparcia dla swych starań na arenie wewnętrznej i międzynarodowej. Temu samemu miały służyć spotkania z ukraińskim Ombudsmanem. Jednocześnie poparcia dla sprawy działacze rusińscy szukali w Organizacji Narodów Zjednoczonych, Unii Europejskiej, Radzie Europy. Wysyłało listy otwarte, skargi na władze Ukrainy, które nie respektują praw ludności autochtonicznej Karpat oraz nie przestrzegają praw człowieka, nie akceptują wyborów tożsamościowych własnych obywateli.

Okres mobilizacji etnicznej na początku lat dziewięćdziesiątych jest w różny sposób oceniany przez moich rozmówców, główne kontrowersje dotyczą powołania Rządu Tymczasowego Rusi Podkarpackiej i roli, jaką spełniał on w tamtym okresie. Kilku z moich rozmówców uważa, że tworzenie Rządu było błędem, oto dwie wypowiedzi charakterystyczne dla tak myślących rozmówców:

Ja myślę, że to naruszenie prawa Ukrainy, może oni by chcieli zwrócić na nas uwagę w świecie, żeby się o nas dowiedziano, ale to wirtualny

<sup>4</sup> Jest to organizacja integrująca wszystkie społeczności rusińskie, zarówno te zamieszkujące autochtoniczne terytorium, jak i diasporę z terenów Europy, USA i Kanady.

rząd, jaki to rząd bez armii, armia musi być. Co to za premier co nie ma władzy. To jest moje myślenie, ale pewnie nie wszystkich, ja myślę, że to nie jest poważne. Trzeba poważnych argumentów. To nie idzie na korzyść Rusinom. [U/2013/13]<sup>5</sup>

kolejna wypowiedź:

Rusini są spokojnymi ludźmi i oni nie lubią polityki, był rząd, był Turianica (premier powołanego w 1993 roku Rządu Tymczasowego Rusi Podkarpackiej), on pokrzyczał i co, i nic z tego nie wyszło, a trzeba patrzeć co dalej. Popatrzcie, Węgrzy uznali Rusinów, a Ukraina nie może uznać jak na jej terytorium ktoś ogłasza sobie powstanie tymczasowego rządu, czy nawet ogłasza niepodległość, toż to farsa. [U/2013/7]

Większość liderów rusińskich, z którymi rozmawiałam uważa, że Rząd Tymczasowy odegrał i dalej ma do odegrania istotną rolę w procesie walki o realizację praw Rusinów.

To każde normalne państwo w świecie ma rząd i w każdym przypadku to jest dobre, a dla Rusinów to nie jest dobre? Dlaczego? My byliśmy w Strasburgu i tam prawnicy nam radzili (...) miejcie Rząd Tymczasowy, bo organizacje międzynarodowe będą rozmawiać tylko z Rządem Tymczasowym. Mamy też Światową Radę Rusinów Podkarpackich. Dlaczego nie mamy mieć Rządu, on nas reprezentuje. Wiele grup w naszej sytuacji ma rządy tymczasowe, on nie jest nielegalny, niczego nie chce od Państwa, nie chce pieniędzy, nie jest antyukraiński, on reprezentuje nasze interesy. Gdyby Rząd nie był potrzebny, to Ukraina by się go tak nie bała, jak się boi, znaczy, że on jest potrzebny. [U/2013/5]

Rząd Tymczasowy autonomicznej Rusi Podkarpackiej w ramach Ukrainy. Może to i miało minusy, ale w tydzień po powołaniu tego Rządu, zebrała się Rada Obwodu Zakarpaciego na specjalnym posiedzeniu i zatwierdziła rezultat referendum. W tym czasie to było pożyteczne. Co prawda mówiło się, że ten Rząd szkodzi, że gdyby nie on można by legalną drogą rozwiązać problem rusiński, a tak to Ukraina nie chce z ekstremistami rozmawiać. To był taki pomysł, dobrze, zawiesimy na trzy miesiące działalność Rządu jeśli w tym czasie uda się coś załatwić, to on się rozwiąże. I co. Niczego nie załatwiono, żadnego z naszych postulatów nie zrealizowano. To było w dziewięćdziesiątym piątym i szóstym roku. Tak było. Zwracaliśmy się do UE, do rządu Ukrainy,

<sup>5</sup> W nawiasach podaję oznaczenia wywiadów: U- Ukraina/ 2013 - rok przeprowadzenia wywiadu/ numer wywiadu.

do ONZ. Niczego nie zrobili. Z ONZ były rekomendacje, by uznać rusińską mniejszość narodową. A i tak wszystko ignorowali, to były tylko wymówki, że Rząd Tymczasowy przeszkadza. [U/2013/9]

Większość badanych uważa, że w sytuacji braku akceptacji aspiracji Rusinów ze strony państwa, odmowy wprowadzenia w życie wyników referendum i prowadzonej z państwem ukraińskim walki o uznanie, powołanie Rządu Tymczasowego było uzasadnione, a nawet korzystne dla grupy. Zmusiło bowiem władze lokalne Zakarpacia do działania. Zwolennicy powołania Rządu Tymczasowego odwołują się także do historii, przywołując między innymi istnienie ukraińskiego rządu tymczasowego w Kanadzie. Twierdzą także, w przeciwieństwie do tych nielicznych liderów etnicznych, którzy uważają, że istnienie Rządu Tymczasowego było przeszkodą w uznaniu Rusinów Zakarpacia przez Ukrainę, że jest to wymówka władz, które i tak nie zamierzają uznać ich odrębności.

Kolejna mobilizacja grupy nastąpiła przed Spisem Powszechnym w 2001 roku. Problematyka spisu była dyskutowana na Światowym Kongresie Rusinów Karpaccyckich w Użhorodzie w 1999 roku. Organizacje rusińskie skierowały wniosek do władz o umieszczenie w formularzach spisowych kategorii Rusin. Mimo że Ukraina zakłada subiektywne deklaracje przynależności etnicznej (tzn. każdy może zadeklarować poza wymienionymi w arkuszach spisowych inną, własną narodowość) w kwestionariuszu pojawiają się tylko te kategorie, które uzyskają odpowiedni kod, za którego przyznanie odpowiada Narodowa Akademia Nauk Ukrainy. Uznawani za grupę etnograficzną narodu ukraińskiego Rusini takiego kodu nie otrzymali. Ponieważ starania Rusinów o włączenie kategorii Rusin do ankiety spisowej zakończyły się fiaskiem, liderzy zdecydowali się na przeprowadzenie własnego spisu. Była to dosyć unikalna inicjatywa, sfinansowana częściowo przez diasporę z USA i Kanady. Wolontariusze rusińskich organizacji zbierali deklaracje przynależności do narodu rusińskiego, chodząc po wsiach, w których zamieszkują Rusini. Według oficjalnych danych podanych przez państwo na Zakarpaciu w Spisie z 2001 roku 10 090 osób zadeklarowało narodowość rusińską, a ponad 6 724 podało język rusiński jako ojczysty. Etniczni liderzy podali w wątpliwość rzetelność badania,

utrzymując, że wyniki dotyczące deklaracji rusińskich zostały przez państwo ukraińskie celowo sfałszowane. Sami bowiem w ramach wspomnianej akcji zebrali znacznie więcej deklaracji. Trudno jednak ustalić ile tych deklaracji dokładnie było. Rozbieżności są duże. Taras Kuzio w czasie rozmowy z P.R. Magocsim, profesorem Uniwersytetu w Toronto, jednocześnie badaczem i liderem ruchu rusińskiego, wspomina o dwóch alternatywnych spisach prowadzonych przez rusińskie organizacje. Jedna z nich zebrała 6004 deklaracji, a druga pomiędzy 22 000 a 28 000 [Kuzio 2005]. Natomiast 150 000 – to liczba deklaracji, jaką podawali niektórzy z moich rozmówców w trakcie mojej wizyty na Zakarpaciu w 2013 roku. Oto dwie zarejestrowane wypowiedzi, wskazujące na te rozbieżności: „My zrobiliśmy własny spis. Nie mieliśmy siły zrobić wszędzie, ale zebraliśmy ponad 150 tysięcy. W Mukaczewie np. nasi ludzie wywiady robili, zebrali ponad sto pięćdziesiąt tysięcy” [U/2013/16]. I druga:

Sześć tysięcy deklaracji zebrano, to robił Sejm Rusinów Podkarpacia. Dawał swoich aktywistów, oni chodzili po wsiach. To była dziecinada. Idea była taka, że oficjalnie mówi się, że jest 10 tysięcy a nieoficjalnie chcieli pokazać, że było więcej, że jest nas sześćdziesiąt tysięcy. To była taka forma walki o własne prawa, zresztą niezbyt szczęśliwa forma, nie bardzo się to udało. [U/2013/17]

Prawie wszyscy liderzy rusińscy, z którymi rozmawiałam, uważają, że przeprowadzony przez państwo w 2001 roku spis był sfałszowany. Są o tym przekonani, świadczą o tym nie tylko wyniki alternatywnych spisów, prowadzonych przez organizacje rusińskie, ale także ich wiedza o sytuacji na Zakarpaciu, zwłaszcza w rusińskich wsiach, gdzie według nich większość mieszkańców uważa się za Rusinów. Oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi:

My wiemy, że tamten spis [z 2001 roku – przyp. E.M] był sfałszowany, bo dostaliśmy z wielkim trudem wyniki spisu dla wsi. I tam były wsie, gdzie, jak my organizowaliśmy pierwszy zjazd Rady Narodowej Rusinów, wybierano delegatów z ponad osiemdziesięciu wsi z całego Zakarpacia. A potem jak sprawdziliśmy wyniki spisu, to w niektórych z nich ani jednego Rusina nie było, a tam żyją nasi delegaci do Narodnej Rady i oni nam mówili, że oni sobie podali narodowość rusińską,



a w ich wsi nie ma w spisie żadnego Rusina, a my wiemy, że oni się zapisali. [U/2013/9]

Istotnym wydarzeniem, które miało wpływ na sytuację w ruchu rusińskim na Zakarpaciu był konflikt w Światowym Kongresie Rusinów, pomiędzy zwolennikami opcji kulturowej i politycznej<sup>6</sup>, którego konsekwencją było usunięcie z niego w roku 2007 w czasie Kongresu w Rumunii tych działaczy, którzy uważali, że Światowy Kongres Rusinów zaniedbuje interesy, nieuznawanych przez władze ukraińskie Rusinów z Zakarpacia. Wykluczenie z Kongresu Dimitra Sidora, jednego ze znanych działaczy zakarpaccich, spowodowało mobilizację działaczy z Ukrainy, która zaowocowała założeniem w roku 2008 własnej organizacji mającej reprezentować interesy Rusinów Zakarpacia. Miała ona odważnie stawiać problemy polityczne i walczyć o realizację dwóch podstawowych celów: uznania przez państwo ukraińskie Rusinów za odrębną mniejszość i wprowadzenie w życie wyników referendum z 1991 roku. Moi rozmówcy tak o tym mówią:

My zobaczyliśmy, że kongres Magociego (Światowy Kongres Rusinów przyp. E.M.) to jest fikcja, wtedy my założyliśmy, nasi ludzie... założyliśmy Światowy Kongres Podkarpackich Rusinów, tzn. najpierw był Europejski Kongres Podkarpackich Rusinów, a jak już dwa europejskie się odbyły zaprosiliśmy naszych ludzi z Ameryki. (...) Pierwszy kongres był 7 czerwca 2008 roku, następny 25 października, (...) oba były w 2008. [U/2013/1]

Po pierwsze w 2007 roku, po Kongresie w Rumunii, kiedy zaczęli wykluczać naszych działaczy, zrozumieliśmy, że jesteśmy za burtą. Że my musimy coś zrobić. My założyliśmy swoją organizację, własną niezależną od SBU, od nikogo. [U/2013/7]

<sup>6</sup> Konflikt w ruchu rusińskim pomiędzy zwolennikami opcji kulturowej - zmierzającej do zachowania i rozwoju kultury i prowadzenia dialogu z państwami, w ramach których żyją Rusini i politycznej - która prócz celów kulturowych zakładała walkę o wprowadzenie w życie wyników referendum z 1991 roku na Zakarpaciu, także za pomocą działań politycznych, takich jak na przykład powołanie Rządu Tymczasowego Podkarpackiej Rusi, miał miejsce prawie od początku istnienia ruchu. Znajdował też swe odzwierciedlenie w działalności Kongresu Rusinów Karpaccich, gdzie zwolennicy obu strategii walki o uznanie toczyli ze sobą spory [Michna 2004]. Do 2007 roku udawało się liderom działać w ramach jednej wspólnej organizacji. Przełomowym wydarzeniem okazał się Kongres w Rumunii w 2007 roku.

## I kolejna wypowiedź:

Magocsi zorganizował taki zamknięty klub, zebrał Rusinów z całego świata. Który rozmawia o jakiejś kulturze, jakiejś historii, ale nie o jakichkolwiek prawach. Żadnych praw, kultura, język, koncerty. Kiedy okazało się, że żadne nasze problemy nie będą załatwione my poszliśmy swoją drogą. Założyliśmy organizację Rusinów Podkarpackich, dla tych Rusinów, którzy w dziewięćdziesiątym pierwszym roku przegłosowali specjalny status Podkarpacia. Dlaczego państwo tego nie wprowadza, dlaczego ignoruje wolę narodu. Nasi ludzie są po całym świecie, wyjeżdżają za pracą, i dla nich jest ten Kongres dla Rusinów Podkarpacia i tych migrantów w różnych krajach, którzy pochodzą z Rusi Podkarpackiej. [U/2013/4]

Powołanie Kongresu Podkarpackich Rusinów jest krytykowane przez działaczy związanych z Światowym Kongresem Rusinów, którzy w jego składzie reprezentują Rusinów z Ukrainy. Uważają oni, że jest on dla ruchu rusińskiego szkodliwy, przez swe polityczne działania i radykalizm żądań sprawia, że władze ukraińskie są niechętne rusińskim aspiracjom. Powołanie Kongresu jest przez nich także interpretowane w kategoriach intrygi rosyjskich służb specjalnych.

Wszystko co robili polityczni Rusini oni wiedzieli, że nie będzie rezultatu. Europejski Kongres Podkarpackich Rusinów jest dla nas problemem, oni wydają „zajawy”, ale nic z tego nie wynika. Kto za nim stoi (...) kabaretowe rządy, kabaretowe kongresy przeszkadzają w osiągnięciu porozumienia z władzą. Taki rząd miałby sens gdyby za takim rządem stała siła. Ale to jest tylko kilku sfrustrowanych staruszków (...). Dzięki takim działaniom, takim rządóm, kongresom Ukraina przez długi czas stawiała znak równości – Rusini równa się separatyści, tak myślał Kijów, że Rusini to jest zagrożenie dla Ukrainy. [U/2013/7]

Wydarzeniem, uznanym przez umiarkowanych działaczy za przełomowe, z punktu widzenia realizacji jednego z celów stawianych przez ruch rusiński jest decyzja z 7 marca 2007 roku o uznaniu przez Radę Obwodu Zakarpackiego rusińskiej narodowości na terytorium Zakarpacia. Zwolennicy takiego poglądu tak o tym mówili:

Są zatem jakieś pozytywne zmiany. Od tego czasu jest jakiś progres. W 2007 roku Rada Obwodu Zakarpackiego uznała narodowość rusińską na terytorium Zakarpacia, zrobiła to na mój wniosek i Rady Narodowej Rusinów Podkarpacia (...). Zgłosiliśmy to, bo Ukraina nic nie robiła, nie uznawała. I nie zwracając uwagi na to, że Kijów nie rozwiązuje tego problemu przegłosowaliśmy istnienie narodowości rusińskiej na terenie Zakarpacia. To ma na pewno symboliczne znaczenie. [U/2013/8]

To jest sukces, że w 2007 roku Rada Obwodu Zakarpackiego uznała Rusinów, to jest sygnał także od władzy w Kijowie, od lat dziewięćdziesiątych działają organizacje, i one są, gdyby władza nie chciała wyrejestrowałyby wszystkie i tyle by było. [U/2013/13]

Brak akceptacji decyzji władz obwodowych przez centralne władze w Kijowie bardziej radykalni liderzy uznają za dalszy ciąg prześladowań narodu rusińskiego przez państwo ukraińskie. Część z moich rozmówców uważa, że Ukraina nigdy nie uzna Rusinów:

Ukraina nie uzna Rusinów nigdy, bo to podważa nacjonalistyczną zasadę narodu ukraińskiego. Mówią, że jakby nie żądania autonomii, nas Ukraina dawno by uznała. To jest kłamstwo, Ukraina nigdy nie uzna Rusinów. [U/2013/9]

Mówiąc o niechęci Ukrainy do uznania Rusinów, niektórzy z rozmówców próbowali jednocześnie wyjaśnić jej przyczyny. Oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi:

Dlaczego Ukraina nie chce uznać Rusinów. Mnie się wydaje, tak jak mi dziadek mówił, że podstawowym argumentem była autonomia Krymu. Mamy autonomię na Krymie, zrobimy teraz na Zakarpaciu i Ukraina się rozpadnie. To był u nich podstawowy argument, ja myślę, że i do teraz bardzo się tego boją, oni dadzą tu autonomię, dadzą więcej wolności narodom i Ukraina może się rozpaść. Za Zakarpaciem pójdą może Galicjanie, pójdzie może Donbas i Ukraina się rozpadnie. To tak... [Z/2013/3]

Kilku bardziej radykalnych rozmówców uważa, że uznanie ze strony Ukrainy nie jest Rusinom potrzebne, żyją oni bowiem na własnej ziemi i nie potrzebują uznania ze strony obcego rządu. Receptą na rozwiązanie problemów Rusinów jest, według nich, wpro-

wadzenie w życie wyników referendum z 1991 roku. Oto dwie wypowiedzi na ten temat:

Jeśli 22 kraje uznają Rusinów, to dlaczego taka Ukraina ma mnie uznawać, ja jestem uznany. Nam po pierwsze potrzeba autonomii, naszej autonomii, rusińskiej autonomii. Jeśli będziemy mieć rusińską autonomię, to automatycznie będziemy Rusinami. [U/2013/4]

Osobiście dla mnie uznanie przez Ukrainę nie ma wielkiego znaczenia. (...) W tysiąc dziewięćset dziewięćdziesiątym pierwszym roku było referendum, prawnie. Czy coś tam było nie tak? Ono było legalne, wyniki opublikowano w prasie, ono było uznane przez Radę Obwodu Zakarpackiego. Ja uważam, że to była droga pokojowa, teraz władze Ukrainy powinny w Radzie Najwyższej to przegłosować, zmienić Konstytucję i wprowadzić rozstrzygnięcia naszego referendum. Wszystkie problemy by się rozwiązały. My bylibyśmy w składzie Ukrainy, my mielibyśmy autonomię i my wszyscy bylibyśmy uznani za Rusinów. Dla nas najważniejsze jest uznanie referendum, bo dla nas to jest brak szacunku, nie uznać tego co przegłosowaliśmy, cały nasz naród przegłosował. My nie potrzebujemy uznania Ukrainy. Nas nie chrzcila Kijowska Ruś, tylko nasi duchowni. [U/2013/2]

Kolejna fala aktywizacji działań politycznych i radykalizacji postaw części rusińskich liderów na Zakarpaciu rozpoczyna się pod koniec 2007 roku. Ta fala ożywienia etnicznego może być interpretowana w kontekście sytuacji międzynarodowej, a dokładniej ogłoszenie niepodległości Kosowa, precedensu w polityce międzynarodowej, a także zaangażowania Rosji w Abchazji i Osetii Południowej. 15 grudnia Sejm Rusinów Podkarpackich przyjął deklarację, w której zwrócił się do Unii Europejskiej, Rosji i najwyższych władz Ukrainy o utworzenie w Obwodzie Zakarpackim samorządowego terytorium administracyjno-narodowościowego pod zarządem międzynarodowym. Szczególną uwagę zwracają komentatorzy tych wydarzeń, na to, że obok instytucji, do których Rusini zwracali się niejednokrotnie w przeszłości (UE, władze Ukrainy) w deklaracji pojawia się również Rosja. To, że działacze rusińscy proszą Rosję o pomoc jest uważane za bardzo niefortunne posunięcie, szczególnie w kontekście jej zaangażowania w Abchazji i Osetii Południowej. Moi rozmówcy, którzy brali udział w tamtych wydarzeniach mają w większości odmienne zdanie na ten temat. Zwra-

cają uwagę na to, że nie mogąc się doczekać przez wiele lat realizacji swych słusznych roszczeń szukają wsparcia i pomocy wszędzie tam, gdzie mają nadzieję na jej uzyskanie. Jak twierdzą badani, tak czyni i czyniło w historii wiele narodów, które nie mogły zrealizować swojego prawa do samostanowienia. W tej liczbie także Ukraińcy, którzy szukając poparcia i możliwości realizacji swych narodowych aspiracji, nie zawahali się w czasie II wojny światowej przed sojuszem z Niemcami. Wskazują także na pewien brak symetrii w ocenie ich działań: Oto jedna z charakterystycznych dla tak myślących rozmówców, dłuższa wypowiedź:

Ta Abchazja jako kontekst pojawiła się, kiedy nasza delegacja pojechała do Moskwy. My tam się spotkaliśmy z różnymi ludźmi. Co w tym złego, tam był też prezydent Abchazji, ale co w tym złego? Co takiego się stało, my tam pojechaliśmy porozmawiać, za własne pieniądze, nikt za nas nie płacił, żadne rosyjskie służby jak się o tym mówiło, to czemu nie można rozmawiać? Nie ma nic w tym złego. Abchazja szła taką drogą jak my, starała się o uznanie, oni taką samą drogą jak my szli. Oni mieli nam doradzić, bo taką drogę do uznania i oni przeszli. My porozmawialiśmy znaleźliśmy wspólny język, mieliśmy zaproszenie do Abchazji, mieliśmy tam jechać, ale był przewrót na Ukrainie i my nie chcieliśmy. I druga rzecz, kiedy jeździmy po Europie z kimś rozmawiać, to nikt nie pisze, że jesteśmy separatystami, a jak pojechaliśmy do Rosji, to od razu separatyści. My byliśmy i w Rumunii i w Czechach, mieliśmy oficjalne spotkania. Prezydent Czech nam otwarcie powiedział, że on uznaje Rusinów, że Czesi mają z Rusinami wspólną historię. I nikt nic nie mówił, a jak pojechaliśmy do Rosji to zaraz separatyści, a tam też są mądrzy ludzie, mogą nam coś podpowiedzieć, pomóc. My wszędzie szukamy poparcia dla naszych słusznych żądań, by Ukraina respektowała legalne, prawne referendum. [U/2013/4]

Spółeczność międzynarodowa nie chce, by Ukraina poszła do Rosji, dlatego co by nie robiła ukraińska władza to jest i tak lepiej niż Moskwa, bo dla świata to Rosja jest uosobieniem zła, Rosja to bandyci, nikt nie patrzy na to jakim państwem jest Ukraina, w Ukrainie jest katastrofa, ogromna korupcja, więzienia są przepełnione, że ludzie czekają po 7 lat na proces, ale Rosja jest najgorsza. Więc jak my zwracamy się do Moskwy to znaczy, że jesteśmy separatystami. [U/2013/1]

Przytoczone powyżej wypowiedzi dotyczą istotnej dla moich rozmówców kwestii jaką są oskarżenia ruchu nie tylko o sympatie prorosyjskie, ale także inspirację ze strony Rosji i rosyjskich służb

specjalnych, które podsycają separatyzm na Zakarpaciu. Argumenty te pojawiają się często ze strony przeciwników ruchu rusińskiego. W swoich wypowiedziach moi rozmówcy bardzo często, spontanicznie odnosili się do tych oskarżeń:

Nigdy nie mówiliśmy, że chcemy do Rosji. To, że ktoś jest duchownym Cerkwi prawosławnej nie znaczy, że chce do Rosji. U nas na Zakarpaciu dziewięćdziesiąt procent, to wierni Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Nie kijowskiej, albo lwowskiej. Tu zawsze była ta Cerkiew. Większość duchownych na Zakarpaciu to duchowni patriarchy Moskiewskiego, z centrum w Moskwie, ale to nie znaczy, że Moskwa będzie nam dyktować co mamy robić. Tak jest, ale większość duchownych prawosławnych nie chce żyć w Moskwie, tylko w Europie. My żyliśmy w Europie, nasi przodkowie żyli w Europie i my chcemy żyć tam dalej. [U/2013/2]

Liderzy rusińscy podkreślali proeuropejską orientację Rusinów, było to szczególnie istotne w związku z zaplanowanym na koniec listopada 2013 roku podpisaniem przez Ukrainę układu stowarzyszeniowego. W kontekście tego wydarzenia liderzy rusińscy próbowali wskazać na to, jakie są interesy Rusinów, co z punktu widzenia ich aspiracji byłoby najbardziej korzystne: „Najlepszym wariantem byłoby dla nas, żebyśmy zostali w składzie Ukrainy a Ukraina by dołączyła do Europy. Jeśli Ukraina nie wejdzie do Europy my zostaniemy na łasce Boskiej” [U/2013/4].

Ja myślę, że to dobre będzie dla Rusinów, bo Ukraina będzie musiała przestrzegać standardów, ale na razie to władze nie wiedzą jak to będzie, nie zdają sobie sprawy, że trzeba w Europie zachowywać reguły gry i jakie to są reguły. My Rusini zawsze popieraliśmy europejską drogę. [U/2013/15]

Kolejna wypowiedź, szczególnie istotna w kontekście wydarzeń na Ukrainie z przełomu 2013/2014:

Ważny dla nas jest wybór Ukrainy. Europejski wybór, jeśli Ukraina wybierze Europę i podpisze traktat zjednoczeniowy. Jeśli będzie zielone światło dla Ukrainy, to będzie dobrze i dla tego państwa i dla Rusinów. Tam też są problemy, ale tam obowiązują pewne reguły. Są prawa. No ale jeśli Ukraina pójdzie do Rosji, w stronę Rosji, to będzie zagrożenie dla jedności Ukrainy. Może się Ukraina rozpaść, bo zachód

nie będzie chciał do Rosji. Wschodnia na pewno chce, ale zachodnia Ukraina nie chce. Oligarchowie też nie chcą. Tu może też być trudna sytuacja. To dla nas Rusinów nie będzie dobre. A jak Ukraina pójdzie do Europy, to będzie musiała rozwiązać rusiński problem, to jest warunek. Wtedy mamy większe szanse. Tu polityka i geopolityka ma dla nas ogromne znaczenie. [U/2013/8]

Niektórzy z moich rozmówców uważają także, że twierdzenia o rzekomych prorosyjskich sympatiach działaczy ruchu rusińskiego to doskonały straszak i argument przeciwników uznania Rusinów: „Teraz opowiada się kłamstwa na nasz temat, że Rusini chcą do Rosji. Ale to jest polsko-ukraińsko-galicyjska fantazja. A dlaczego fantazja? Trzeba wymyślać kłamstwa, żeby pozbawić nas praw” [U/2013/8].

Kolejne działania radykalnych działaczy na Zakarpaciu miały miejsce w październiku 2008 roku. II Europejski Kongres Rusinów Podkarpackich przedstawił ultimatum Kijowowi: jeśli Ukraina chce zachować integralność, musi przyznać Rusi Podkarpackiej status republiki autonomicznej, jeśli tak się nie stanie 1 grudnia 2008 roku ogłoszona zostanie restytucja Republiki Ruś Podkarpacka w składzie Ukrainy. Działania liderów Zakarpacia spotkały się z potępieniem bardziej umiarkowanych działaczy rusińskich, którzy uważali, że radykalne działania zniechęcą władze Ukrainy i zamrożą na długi czas proces uznania Rusinów zapoczątkowany przez decyzję Rady Obwodu Zakarpackiego z 2007 roku. Odciął się od nich wyraźnie Światowy Kongres Rusinów Karpackich nastawiony na ewolucyjne zmiany i pracę kulturalno-edukacyjną [Michna 2012: 128]. W liście otwartym, jego przewodniczący P.R. Magocsi i znany rusiński donator finansujący szkoły niedzielne na Zakarpaciu, Stefan Czepa zwrócili także uwagę na to, że przyczyną radykalizacji postaw na Zakarpaciu, jest polityka Ukrainy wobec Rusinów i brak reakcji na aspiracje społeczności rusińskiej. Podobnie komentuje wydarzenia z końca 2008 roku większość moich rozmówców, zwracając uwagę, że radykalizm działań był wynikiem bezsilności i frustracji spowodowanej długoletnim lekceważeniem aspiracji Rusinów przez władze w Kijowie:

Zwracaliśmy się do UE, do Rządu Ukrainy, do ONZ. Niczego nie zrobili. Z ONZ były w 2006 roku rekomendacje, by uznać rusińską mniejszość narodową. A i tak wszystko ignorowali, to były tylko wymówki, że Rząd Tymczasowy przeszkadza. Potem (w 2008) roku został powołany Europejski Kongres Rusinów Podkarpackich, tam był też ojciec Sidor. Kongres opracował dokument, dotyczący tych kwestii, braku realizacji postanowień referendum z dziewięćdziesiątego pierwszego roku. Ja nie byłem za tym, by stawiać sprawę radykalnie, by zostać w składzie Ukrainy, ale zwrócono tam uwagę, że od 17 lat nie uznano woli narodu, że tego nie można tak zostawić, ale trzeba dać szansę, by Rada Najwyższa Ukrainy uznała wyniki tego legalnego referendum. [U/2013/6]

Sytuacja na Zakarpaciu wywołała też zdecydowaną reakcję władz, które oskarżyły Przewodniczącego Sejmu Rusinów Podkarpackich – prawosławnego duchownego Dimitra Sidora o działalność naruszającą integralność Ukrainy. Pod jego adresem pojawiły się także oskarżenia o działalność agenturalną na rzecz Moskwy. Po trwającym prawie cztery lata procesie został on uznany winnym i skazany na trzy lata w zawieszeniu na dwa lata i zakaz opuszczania Ukrainy. Po wyczerpaniu praw do odwołań od wyroku na Ukrainie, rusiński lider zapowiada odwołanie do Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, co spowoduje, według niego, umiędzynarodowienie sprawy rusińskiej.

Następnym ważnym osiągnięciem Rusinów (prócz wspomnianej decyzji Obwodowej Rady Zakarpacia z marca 2007 roku o uznaniu mniejszości rusińskiej na terenie Zakarpacia) było wpisanie języka rusińskiego do „Ustawy o zasadach polityki językowej państwa” z 3 lipca 2012 roku. Zapewnia ona „językom regionalnym i mniejszości narodowych” rolę równoległego języka w tych regionach, w których co najmniej 10% mieszkańców wyrazi taką wolę [Olszański 2012]. Rusiński został uznany za jeden z 18 języków, tradycyjnych na terenie Ukrainy. Ustawa, jak wskazuje część moich rusińskich rozmówców, jest pierwszym dokumentem na poziomie prawa krajowego potwierdzającym odrębność grupy, umożliwiła podjęcie działań na poziomie lokalnym w celu wprowadzenia nauczania języka rusińskiego w szkołach. Jest także „krokiem w dobrym kierunku” na drodze do uznania Rusinów. Liderzy rusińscy tak o tym mówili:



W ubiegłym roku, w 2012, powstało nowe prawo językowe, a na wniosek Rady Narodowej Rusinów Zakarpacia, to był nasz wniosek, Rada Obwodu Zakarpackiego uznała język rusiński za język regionalny na terenie Obwodu Zakarpackiego. (...) Teraz organizujemy akcję, by rady wiejskie przegłosowały na swoim terenie język regionalny. To umożliwi nauczanie i będzie też miało symboliczne znaczenie. Wtedy nie trzeba będzie 10 %. To jest praca bardzo trudna, bo ludzie się boją trudności, ale jest nieco lepiej, bo ludzie mniej się boją jak już jest to prawo oficjalnie. [U/2013/9]

### Kolejna wypowiedź:

To co władze zrobiły z językiem rusińskim, uznały go, to była demonstracja demokratycznego charakteru władzy ukraińskiej. Ja myślę, że demokracja w Ukrainie jest słaba, ale uznanie języka rusińskiego to pozytywna demonstracja, i ja wierzę, że przyjdzie czas kiedy Ukraina uzna nas Rusinów. [U/2013/15]

Pomimo pozytywnej oceny pojawienia się języka rusińskiego w ustawie, niektórzy z liderów zwracali uwagę, że skorzystanie z wynikających z niego praw napotyka na trudności.

Ja stawiałem wniosek, żeby na Uniwersytecie w Użhorodzie, otworzyć katedrę języka rusińskiego, która mogłaby przygotowywać nauczycieli języka rusińskiego, tym bardziej, że jest prawo językowe Ukrainy, które zakłada, że język rusiński może być językiem regionalnym. Oczywiście przyszła odpowiedź, że nie możemy, jeszcze tam jest polemika, czy są Rusini, czy ich nie ma. Z naszego uniwersytetu (Uniwersytetu w Użhorodzie – przyp. E.M.) przyszła odpowiedź, że nie można utworzyć katedry, bo nie ma specjalistów, którzy mogliby wykładać kulturę Rusinów, tradycje, bo nie ma takich. My pisaliśmy, że możemy poprosić o współpracę Słowaków, Rusinów ze Słowacji, bo my nigdy nie będziemy mieli specjalistów jak nie zaczniemy ich kształcić [U/2013/9].

Także nauczanie języka rusińskiego w szkołach, pomimo decyzji Rady Obwodu Zakarpackiego nie jest możliwe.

Na różnych poziomach władzy: obwodowym, miejskim władze pomagają jak mogą, to są też nasi ludzie, ale my na poziomie państwa nie mamy wsparcia, pewne decyzje muszą zapaść na poziomie państwa, my nie mamy ani jednej szkoły. Są szkoły finansowane przez Stefana Czepę, daj mu Boże zdrowie, ale my stawialiśmy nie raz na forum

rady Obwodu, dajcie nam oficjalnie, żeby były szkoły. Nic oficjalnie nie mogą nam dać bez zgody Kijowa. [U/2013/8]

Część badanych liderów uważa, że Ustawa o prawie językowym Ukrainy, niewiele zmieni w sytuacji językowej Rusinów, bo władze w Kijowie, wszelkimi sposobami będą uniemożliwiać ich realizację. Według nich, jedyną możliwością zrealizowania prawa do używania języka rusińskiego na terytorium Zakarpacia jest wprowadzenie autonomii.

Autonomia rozwiąże kwestie językowe, bo jak będzie autonomia, można będzie ustanowić swój język. Pisać po swojemu. Niby Ukraina uchwaliła nowe prawo językowe, w którym uznaje cygański, węgierski, ale rusińskiego uznać nie chce. No niby wpisała, nawet rada obwodowa przegłosowała, ale ty mi pokaż te szkoły. [U/2013/3]

Tylko jeden z rozmówców stwierdził, że już teraz państwo ukraińskie wspiera rusińskie szkoły niedzielne finansowane przez diasporę amerykańską:

Już dziś są rusińskie szkoły, władza nie przeszkadza, tu liderzy krytykują, że władza nie daje na szkoły rusińskie, ale oni nie patrzą na to, że wszystkie lekcje odbywają się w budynkach szkolnych, elektryczność, woda. To wszystko finansuje państwo. Czepa pomagają, ale nie jest tak, że państwo w tym udziału nie ma zupełnie. [U/2013/7]

Nowe prawo językowe jest jednak dla wszystkich rozmówców czynnikiem mobilizującym, przed zapowiadany na Ukrainie na rok 2016, Spisem Powszechnym. Jak twierdzą wszyscy liderzy, trzeba walczyć, by spis nie był sfalszowany, by wykazał, że ponad 10% ludności Zakarpacia to Rusini. Wtedy społeczność rusińska będzie mogła skorzystać z przywilejów prawa językowego: uczyć rusińskiego w publicznych szkołach, założyć na Uniwersytecie w Użhorodzie katedrę języka rusińskiego. A nawet jeśli nie będzie mogła, to będzie miała argument dla społeczności międzynarodowej, że jej prawa są łamane.

Walka o uznanie wymaga od etnicznych liderów wykazania odrębności grupy. Udowodnienie odrębności, ciągłości, posiadania własnej kultury, daje bowiem w myśl zasad „polityki różnicy” pra-

wo do upomnienia się o prawa i ochronę ze strony państwa. Etniczne elity konstruując pożądaną obraz grupy odwołują się zarówno do różnic na poziomie subiektywnym, jak i obiektywnym. Karpackorusińscy liderzy twierdzą, że o istnieniu narodu decydują nie tylko i nie przede wszystkim czynniki obiektywne, ale także identyfikacja członków grupy i subiektywne przekonanie o przynależności do narodu. Liderzy rusińscy podkreślają, że prawo do własnej tożsamości jest niezbywalnym prawem każdego człowieka i nikt (a w szczególności państwo) nie może decydować za jednostkę jaka jest jej przynależność etniczna czy narodowa. Rozmówcy często odwołują się do korzystnych dla nich w tym względzie regulacji prawa krajowego i międzynarodowego.

Ja nie jestem Ukraińcem, ale jak ja pytam mamy kto wy po narodowości, ona mówi, że u mnie w metryce było napisane Rusinka. Kim teraz jestem – nie wiem. W czterdziestym piątym roku przyszli do mnie z urzędu zabrali metrykę i przynieśli świadectwo urodzenia a tam było napisane Ukrainka. A co mówi prawo międzynarodowe? Nie można zmieniać narodowości, jeśli ktoś sam o to nie napisze podania, a tu jak zrobili? Siedmuset tysiącom Rusinów urzędowo zmienili narodowość. Ja siebie uważam za Rusina. Jeśli moja mama jest Rusinką, to kogo ona mogła urodzić tylko Rusina. Ja nie jestem Ukraińcem, dla mnie Ukrainiec to przezwisko. [U/2013/12]

Konstytucja Ukrainy gwarantuje prawa mniejszości narodowych. Daje prawo do wyboru narodowości i jego przywrócenia. Trzeba pokazywać, że nas uznaje cały świat. Mówić i wy nas uznajcie, byśmy żyli w pokoju, wspólnie. Ja uważam, że taka droga pokazywania historycznych argumentów, że my nie Ukraińcy jest jedyna. [U/2013/3]

Stąd też znaczenie spisów powszechnych, których wyniki traktowane są przez liderów etnicznych jako istotny fakt potwierdzający istnienie i odrębność grupy. Można powiedzieć, że subiektywne deklaracje zyskują walor obiektywny, zaświadczają bowiem o istnieniu osób podzielających narodową tożsamość. Działacze rusińscy podejmują starania o wprowadzenie kategorii Rusin, a nie doczekawszy się tego, oskarżają państwo o łamanie praw Rusinów, którzy nie mogą swobodnie zadeklarować swojej tożsamości.

Liderzy rusińscy legitymizując swe współczesne aspiracje odwołują się do historii etnicznej, pochodzenia grupy, pierwszych ośrodków władzy politycznej na własnych terytoriach, autonomii w okresie międzywojennym, odrębności językowej. Podkreślają asymetrię w relacjach międzygrupowych. Mówią o krzywdach własnej grupy doznanych ze strony społeczności dominującej, kolonialnym stosunku do regionu na poziomie gospodarczym, obśmadywaniu stanowisk przez przybyszów z zewnątrz. Wspominają też o specyficznych (zdecydowanie pozytywnych) grupowych cechach, które odróżniają przedstawicieli grupy własnej od społeczności większościowej. Ożywienie etniczne i dążenie do zapewnienia grupie statusu odrębnego narodu odbywa się pod znakiem powrotu do historii i jej ponownej interpretacji. Wiele faktów z historii grupy jest w nich tak interpretowanych, aby uprawomocnić dzisiejsze aspiracje grupy i uzasadnić jej prawo do samookreślenia narodowego i uzyskania jakiejś formy autonomii. Walka o rząd rusińskich dusz w dużej mierze polega na próbie narzucenia własnej interpretacji historii grupy. W związku z tym, że tereny autochtoniczne Rusinów były częścią innych państw i posiadały w przeszłości status odrębnych autonomicznych jednostek, część liderów rusińskich uprawia swoisty „rewizjonizm historyczny” domagając się przywrócenia zniesionej nieprawnie autonomii. Oto dwie wypowiedzi pokazujące ten sposób myślenia: „My zwracaliśmy się do Moskwy, w sprawie unieważnienia traktatu Firlinger – Mołotow. Bo gdyby to się udało, to my moglibyśmy mieć autonomię bez udziału Kijowa. Ale tego nie udało się rozwiązać” [U/2013/15]. I wypowiedź odnosząca się do wydarzeń historycznych legitymizująca współczesne aspiracje grupy:

Rusini, otrzymali prawo do samostanowienia po pierwszej wojnie światowej. My dostaliśmy w 1918 roku autonomię od Węgrów, powstała Ruska Kraina. (...) Ja na pamięć znam tę frazę: „Autonomiczne terytorium rusińskie na południe od Karpat wchodzi dobrowolnie w skład Czechosłowacji na warunkach autonomii”. To właściwie osobne państwo w ramach federacji. My nie podnosimy sprawy granic, bo my mamy zagwarantowane granice układem z Trianon. My nie chcemy żadnego nowego państwa, my prawnie na zasadzie umów międzynarodowych mamy państwo. My mamy to państwo od Trianon, ono nie

przepadło. Dlatego było referendum na Zakarpaciu i Krymie, bo te obszary mogły po rozpadzie Związku Radzieckiego zdecydować o swoim losie. [U/2013/1]

Jedną z podstawowych kwestii, które dzielą badanych liderów jest wybór odpowiedniej strategii działania dla zabezpieczenia przetrwania grupie i jej dalszego rozwoju. W opublikowanej w 2004 roku książce na temat ruchu karpackorusińskiego na Słowacji, Ukrainie i w Polsce [Michna 2004], zaproponowałam wyróżnienie dwóch zasadniczych strategii działania reprezentowanych przez rusińskich działaczy: kulturowej i politycznej. Moje badania na Ukrainie w 2013 roku wskazują, że trudno utrzymać ten podział, jest to szczególnie widoczne w przypadku Rusinów Zakarpacia, walczących o uznanie, których aspiracje są negowane przez państwo. W tej sytuacji każde działanie, także to, zmierzające do zachowania własnej kultury ma charakter polityczny. Polityzacja etniczności jest pochodną walki o uznanie, domaganie się praw zawsze ma wymiar polityczny. Zakłada bowiem działanie w sferze politycznej, co więcej, jest w różnoraki sposób uwikłane w relacje władzy. Zdają sobie z tego sprawę moi rozmówcy. Jeden z nich tak o tym mówił:

No ale to się nie da oddzielić zobaczymy na prawo językowe, ono dotyczy ochrony i polityki językowej Ukrainy, czyli język to nie tylko kultura, to polityka. Tu każde działanie jest polityką, nawet zorganizowanie festiwalu rusińskiego. To tylko nasi przeciwnicy mówią, że ruch rusiński to „polityczny rusinizm”. Jeśli chcemy uznania na naszej ziemi to jest polityka, ale tu przecież mieszkają Rusini, to jest rusińska ziemia, my jesteśmy teraz w składzie Ukrainy, nie chcemy nigdzie iść, ale jesteśmy Rusinami i to jest rusińska ziemia. Tak więc jeśli chcemy uznania za mniejszość na Ukrainie to też jest polityka. [U/2013/8]

Główne rozbieżności pomiędzy liderami nie dotyczą więc wyboru polityka czy kultura, ale odpowiedzi na pytanie jak skutecznie zabezpieczyć rozwój i przetrwanie grupie. Moi rozmówcy różnią się między sobą w tej kwestii. Nieliczni uważają, że Rusinom potrzebne jest przede wszystkim uznanie za odrębną mniejszość narodową, by mogli korzystać z pomocy państwa w celu zachowania i rozwoju swojej kultury i tożsamości:

Uznanie mniejszości nam w zupełności wystarczy, formalne uznanie. Ukraina ma prawo mniejszościowe i ono gwarantuje mniejszościom pomoc w podtrzymywaniu własnej kultury. To nam wystarczy, mówienie o czymś więcej jest na tym etapie bezsensowne. [U/2013/7]

Większość badanych twierdzi jednak, że tego typu działania nie dadzą:

My wiemy, że kwestie polityczne są najważniejsze, jeśli nie załatwi się kwestii politycznych, inne problemy nie będą załatwione, ani kultura, ani język. Cała ta praca kulturalna to fikcja. Całe pokolenie czeka ponad 20 lat na uznanie i nic, a oni jeszcze teraz mówią, że referendum z 1991 roku nie było. [Z/2013/3]

Zwolennicy podejmowania działań na rzecz uznania Rusinów przy jednoczesnej realizacji przez państwo ukraińskie wyników referendum z 1991 roku zwracają uwagę na to, że wymaga tego sprawiedliwość i zasady prawa. Według nich, Ukraina nie uznając wyników referendum łamie prawo. Najbardziej radykalni rozmówcy zwracają też uwagę na to, że brak uznania wyników referendum sprawia, że Ukraina nie ma legitymizacji do administrowania w Obwodzie Zakarpackim:

My chcemy iść drogą prawną. Podkreślamy nasz wkład w powstanie tego państwa, 92% ludności Zakarpacia zagłosowało za niezależnością Ukrainy, ale my jak Krymczanie powiedzieliśmy wchodzimy w skład waszego państwa, ale na zasadach samorządowych, autonomii. I jeśli my w sensie prawnym to potwierdziliśmy, w referendum, prawnie, legalnie w myśl prawa Ukrainy. Ale jeśli Ukraina nie potwierdzi wyników referendum, to sama stawia się w sytuacji takiej, że to terytorium jest w jej granicach nieprawnie, bo przecież to referendum niepodległościowe i dotyczące naszej autonomii jest tak samo ważne w świetle prawa Ukrainy. To gdzie tu jest sprawiedliwość, naród przegłosował i nic. [U/20134]

My możemy załatwić nasze sprawy, tylko jak pojawiają się jakieś dogodne warunki. Pierwszy raz pojawiły się one w 1991 roku, kiedy było referendum w sprawie niepodległości Ukrainy. Ale władze Ukrainy nie akceptują tego referendum. To referendum było legalne, opublikowano jego wyniki oficjalnie, ale Ukraina go ignoruje. Argumentów nie ma. 14.12.1991 roku my uzyskaliśmy podmiotowość prawną, zgodnie z wolą narodu. To jest problem Ukrainy, nie nasz, bo ona nie uznając

wyników referendum praktycznie nieprawnie, bez legitymizacji administruje tymi ziemiami. [U/2013/8]

Część z moich rozmówców uważa także, że podejmowanie działań politycznych jest wynikiem stanowiska władz w Kijowie, które nie tylko nie respektują praw autochtonicznej ludności Zakarpacia, ale także negują istnienie Rusinów:

Ukraina już 22 lata nie chce nam dać autonomii, którą ludzie przegłosowali, i przez te 22 lata nie chce uznać naszej narodowości, dlatego, że wtedy będą musieli coś zrobić z autonomią. A tak lepiej zrobić jak Stalin, z Rusinów zrobił Ukraińców i wtedy nie trzeba już myśleć o autonomii. Po co wam autonomia, po co wam swoje państwo, kiedy wszyscy jesteście Ukraińcami. Ukraińcy w Ukrainie jaką mogą mieć autonomię? U nas jest taki problem, kiedy powstawały organizacje w latach dziewięćdziesiątych to wszystkie organizacje miały te dwa punkty w statutach: narodowość i autonomia. My nie możemy się od tych ludzi odwracać. U nas jest taka sytuacja, że my nie mamy partii politycznych, my w myśl prawa ukraińskiego nie możemy zakładać regionalnych partii politycznych, dlatego to u nas ta praca polityczna i kulturalna jest tak wymieszana. [U/2013/8]

Każde wybory na Ukrainie i pojawienie się nowego układu politycznego są pretekstem do kierowania na ręce nowej władzy listów przypominających o aspiracjach grupy, wynikach referendum w sprawie autonomii, prawie do uznania w oparciu o prawa człowieka i prawa ludów autochtonicznych do samostanowienia. Działania te podejmowane były po Pomarańczowej Rewolucji; zwycięstwie Partii Regionów; a także ostatnich wydarzeniach na Ukrainie po obaleniu Wiktora Janukowycza. Zajęcie Krymu oraz powstanie samozwańczych republik na wschodzie Ukrainy, wojna na wschodzie kraju, te wydarzenia nie pozostają bez wpływu na sytuację w ruchu rusińskim na Zakarpaciu. Mobilizują do działania liderów etnicznych, którzy występują w obronie interesów grupowych. W związku ze zmianą polityczną Rusini zawsze oczekują „nowego otwarcia” i próbują przypomnieć o swoich aspiracjach. Oceniają władze w Kijowie z perspektywy możliwości realizacji własnych celów etnicznych. Analiza kilkunastoletniej walki o uznanie prowadzonej przez liderów karpackorusińskich pozwala także na wykaza-

nie pewnej ewolucji ruchu rusińskiego. Część działaczy rusińskich, którzy początkowo działali w ramach wyznaczonych prawem procedur, od momentu powołania w 1993 roku Rządu Tymczasowego Rusi Podkarpackiej zdecydowała się na działania niezgodne z ukraińskim prawem. Podobny charakter miało ogłoszenie niepodległości w grudniu 2008 roku. Z podobnymi postulatami mieliśmy do czynienia na przełomie 2013/2014 roku. 29 stycznia 2014 roku w imieniu Rusinów Petro Getsko – premier Rządu Tymczasowego Rusi Podkarpackiej, który zastąpił na tym stanowisku I. Turianicę (premiera powołanego w 1993 roku Rządu Tymczasowego), napisał list do Prezydenta Rosyjskiej Federacji Władimira Putina, poszukując w Rosji wsparcia dla uzyskania przez Podkarpacką Ruś autonomii. Wydarzenia te pokazały także, że problem rusiński może być wykorzystywany przez Rosję dla osłabienia Ukrainy. W obliczu tej sytuacji większość liderów rusińskich na Zakarpaciu odcięła się od radykalnych działaczy, potwierdzając to, o czym słyszałam już w trakcie rozmów z liderami w 2013 roku „europejski wybór Rusinów” i lojalność w stosunku do państwa ukraińskiego. Część z działaczy, choć nie rezygnuje z pragnienia uzyskania autonomii w ramach Ukrainy, uważa, że wobec wojny na wschodzie Ukrainy, należy do momentu jej zakończenia zawiesić swe żądania przyznania autonomii, poprzestając na żądaniu uznania Rusinów za mniejszość narodową na Ukrainie.

Strategie działania liderów rusińskich wynikają, z zauważonej przez Thomasa H. Eriksena, natury polityki tożsamościowej, która jest fenomenem globalnym. Chociaż jest odniesiona do terytorium i określonej grupy, by odnieść sukces musi opierać się na globalnym dyskursie o kulturze i prawach. Według Eriksena polityka tożsamościowa w bardzo różnych miejscach wykazuje wiele podobieństw, możemy mówić o gramatyce polityki tożsamości [Eriksen 2009: 301]. Liderzy organizacji karpackorusińskich zmierzających do zmiany statusu grupy muszą zmagać się z wieloma wyzwaniem. Udowodnić odrębność kulturową grupy i zyskać akceptację dla proponowanego samoopisu. W realizacji blokowanych przez państwo aspiracji odwołują się do praw człowieka, zarówno do krajowych uregulowań prawnych, jak i prawa międzynarodowego



i stojących na jego straży instytucji (Organizacji Narodów Zjednoczonych, Rady Europy, Europejskiego Trybunału Praw Człowieka). Należą do międzynarodowych organizacji: UNPO, FUEN (Federal Union of European Nationalities), które zrzeszają grupy o podobnym położeniu. Mimo że nie mogą korzystać z pomocy finansowej państwa, podejmują działania na rzecz ochrony i rozwoju tożsamości, języka i własnej kultury. Niektóre z działających podmiotów stawiające także żądania otrzymania politycznej autonomii, odwołują się do statusu, który kiedyś w historii już posiadały ich autochtoniczne terytoria. Ruch rusiński nie jest jednolity, a strategie działania rusińskich liderów ewoluowały na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Aby zrozumieć tę dynamikę warto odnieść się do tego, co lokalne (w ujęciu Eriksena): historycznych losów grupy oraz współczesnych warunków społecznych i politycznych, istniejących na Ukrainie, w jakich podejmowane są działania zbiorowe. Istotna jest polityka państwa wobec mniejszości i wynikający z niej zakres możliwości zaspokajania potrzeb etnicznych. Konsekwentne odmawianie uznania praw Rusinów prowadzi do radykalizacji postaw. Zasadnicze znaczenie ma jednak jako jeszcze jedna, według mnie, najistotniejsza kwestia. Jak pokazuje analiza materiału empirycznego zebranego podczas badań, decydujące znaczenie dla wyboru strategii walki o uznanie ma poziom zaufania liderów do państwa ukraińskiego i działania procedur demokratycznych, w ramach których, w przestrzeni politycznej, dochodzi do walki o uznanie.

## Bibliografia

- Babiński G. (1995), *Nacjonalizmy czy regionalizmy? Ruchy etnoregionalne w Europie*. [w:] G. Babiński, W. Miodunka (red.), *Europa państw – Europa narodów*, Kraków.
- Belitser N. (2000), *Political and Ethnocultural Aspects of the Rusyns' Problem: A Ukrainian Perspective*, Research paper prepared within the framework of the Programme on European Security (PROGRES) sponsored by the Centre for European Security Studies and the University of Groningen (the Netherlands), <http://miris.eurac.edu/mugs2/do/blob.pdf?type=pdf&serial=1036425198529> [10.03.2-15].
- Billig M. (2008), *Banalny nacjonalizm*, Kraków.

- Eriksen T. H. (2009), *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Warszawa.
- Habermas J. (1993), *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa.
- Łodziński S. (2004), *Narodowy Spis Powszechny (2002) a problemy uznawania za „mniejszość narodową (etniczną)”*. Łemkowie, Ślązacy, Kaszubi, „Przegląd Polonijny” z. 3, s. 27-46.
- Łodziński S. (2005), *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa.
- Łodziński S. (2006), *Trauma i władza liczb. Wybrane problemy społecznego odbioru pytania o „narodowość” w Narodowym Spisie Powszechnym*, [w:] L. Adamczuk i S. Łodziński (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku.*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne i XII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, Warszawa, s.171-208.
- Magocsi P.R. (1978), *The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus' 1848-1948*, Cambridge, Mass., London.
- Magocsi P.R. (1983), *Old Ruthenianism and Russophilism: A new Conceptual Framework for Analyzing National Ideologies in Late 19<sup>th</sup> Century Eastern Galicia*, [w:] P. Debreczeny (red.), *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, Kijów.
- Michna E. (2004), *Kwestia etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji. Ukrainie i w Polsce*, t. VIII, Kraków.
- Michna E. (2012), *Between culture and politics. Two concepts of a struggle for recognition. The situation in a contemporary Carpatho-Rusyn movement*, [w:] E. Nowicka (red.), *The Politics of Culture. Perspectives of stateless nationalities/ethnic groups*, Warszawa, s. 123-137.
- Nowicka E. (2009), *Kulturowa odmiennność w działaniu. Narody duże i małe, stare i młode*, [w:] E. Nowicka (red.), *Kulturowa odmiennność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*, Kraków, s. 9-22.
- Nowicka E. (2012), *Cultural diversity in action. Small and large, old and new nations*, [w:] E. Nowicka (red.), *The Politics of Culture. Perspectives of stateless nationalities/ethnic groups*, s. 16-21.
- Ochrona praw osób należących do mniejszości narodowych* (1995), Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa.
- Offe C. (2006), *„Homogeniczność” i demokracja konstytucyjna. Konflikty tożsamości a prawa grupowe*, [w:] A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa, s. 1144-1164.
- Olszański T. A. (2012), *Rada Najwyższa Ukrainy uchwaliła nową ustawę językową*, Ośrodek Studiów Wschodnich, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/tydzien-na-wschodzie/2012-07-11/rada-najwyzsza-ukrainy-uchwalila-nowa-ustawe-jezykowa> [30.10. 2012].
- Sadowski A. (2008), *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań.

Taylor Ch. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton-New Jersey.

*The Rights of Minority Cultures* (1995), W. Kymlicka (red.), Oxford.

Ustawa z 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. 2005, Nr 17, poz. 141.



## Oczekiwania wobec środowiska pracy wśród ubiegających się o Kartę Polaka w Mińsku

### Wstęp

Artykuł prezentuje wyniki badania pilotażowego, realizowanego w grupie ubiegających się o Kartę Polaka (KP) w Mińsku. Badanie realizowano od marca do lipca 2013 roku. Jednym z jego głównych celów było ustalenie oczekiwań tej kategorii osób, względem środowiska pracy oraz określenie ich profilu społecznego i zawodowego. Ewaluowano także stan polskiej tożsamości narodowej badanych osób, według tradycyjnych, etnicznych kryteriów pomiaru tej kategorii.

Badanie realizowano w grupie osób uczestniczących w kursie przygotowawczym do rozmowy z Konsulem RP w Mińsku, której efekt decyduje o przyznaniu ubiegającej się osobie dokumentu KP. Organizatorem kursu jest Czesław Bieńkowski, w ramach ПВГШ-Бизнес-Образование<sup>1</sup>. Przedmioty kursowe obejmują między innymi naukę języka polskiego, polskiej historii czy zwyczajów i są bezpośrednio dedykowane wymogom stawianym osobom ubiegającym się o KP. Badanie odbywało się w momencie zakończenia kursu, przed rozmową z Konsulem RP. Prowadzono je za pomocą ankiety audytoryjnej, nie było możliwości stosowania narzędzi z obszaru metod jakościowych. W badaniu udział wzięło 150 osób, z czego do ostatecznej analizy zakwalifikowano 125 ankiet.

Dokument KP oferuje uprawnienia dla jego posiadacza określone w art. 6 Ustawy o Karcie Polaka [Ustawa...], między innymi możliwość prowadzenia działalności gospodarczej czy podejmowania studiów w Polsce, na takich samych warunkach jak obywatele polscy, mimo że posiadanie takiego dokumentu nie jest równoznaczne

---

<sup>1</sup> <http://pvgsh.deal.by/> [20.05.2014].

z nadaniem obywatelstwa polskiego [art. 7 ust. 1], a świadczy jedynie o przynależności do Narodu Polskiego [art. 3 ust. 1]. Podobne rozwiązania ustawowe funkcjonują też w innych państwach, (na przykład Węgry, Litwa czy w Rosji). Niekiedy jest to wyraz strategii polityki zagranicznej, w ramach *soft-power*, której pierwszoplanowe zakładane skutki, to przede wszystkim wsparcie racji stanu także poprzez wydźwięk propagandowy. Z kolei sama dynamika dystrybucji KP przez polskie jednostki dyplomatyczne jest od czasu wprowadzenia takiej możliwości, relatywnie niska.

Celowość podjęcia badań w perspektywie diagnozy oczekiwań wobec środowiska pracy i profilu społeczno-zawodowego przedstawicieli polskiej mniejszości narodowej na Białorusi, uzasadniają choćby nasilające się od 2004 roku odpływy migracyjne oraz coraz bardziej widoczne w Polsce skutki tzw. drugiego przejścia demograficznego. Obydwa te zjawiska powodują przekształcenia struktury populacji w kierunku powiększenia segmentu osób w wieku poprodukcyjnym [GUS 2014: 20], oraz ubytek ilościowy populacji Polski. Wedle aktualnych prognoz ludnościowych, w 2050 roku populacja Polski, w stosunku do roku 2013 wynosić będzie jedynie 88,2%, co stanowi ubytek o ponad 4,5 mln Polaków [ibidem: 110]. Ubytek ludnościowy ma dotyczyć głównie miast. Z kolei zbilansowanie salda migracji jest potencjalnie możliwe dopiero około roku 2035 [Kaczmarczyk 2006: 99], przy założeniu osłabienia oddziaływania czynników przyciągających, głównie w państwach docelowej emigracji w ramach UE.

Polska zwykle była krajem wykazującym się ujemnym saldem migracji. W perspektywie temporalnej fluktuacji podlegają kategorie emigrujących osób, a tempo tych fluktuacji wzmacnia się w czasach współczesnych. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, nieproporcjonalnie duży względem populacji, udział w fali emigrujących, stanowiły osoby z wyższym wykształceniem specjalistycznym [ibidem: 11]. Od początku lat dziewięćdziesiątych proporcje te ulegają stopniowemu odwróceniu na korzyść zwiększenia udziału wśród wyjeżdżających osób z niskim poziomem wykształcenia, niskimi kwalifikacjami i niskim kapitałem kulturowym [ibidem: 11-12]. W pierwszych latach po 2004 obserwuje się ponowny wzrost

udziału wśród wyjeżdżających osób z wysokimi kwalifikacjami specjalistycznymi (na przykład lekarze) oraz osób z wykształceniem wyższym w stosunku do obrazu całej populacji, oczywiście, różne kraje przyjmujące, przyciągają różne grupy osób ze względu na poziom ich wykształcenia [ibidem]. Dane Narodowego Spisu Powszechnego z roku 2011 [NSP 2011], wskazują, że w pierwszym kwartale 2011 roku, poza granicami kraju przez okres dłuższy, niż 3 miesiące przebywało około 2 mln osób, z czego zagraniczny pobyt blisko 1,5 mln trwał dłużej, niż rok [GUS 2012: 101]. W tym zakresie często pojawiającym się pytaniem jest troska o lukę podażową na rynku pracy, jaką tworzyć może fala emigracyjna i ogólne oddziaływanie tego zjawiska na gospodarkę. Jednoznaczne określenie skutków w tym zakresie może być jednak problematyczne. Ubytki migracyjne w pierwszych latach po akcesji do UE, dotyczyły szczególnie tych regionów i województw, które również w okresie przedakcesyjnym charakteryzowały porównawczo znaczące odchyły. Nadto, po 2004 roku, miejsca te były szczególnie narażone na wyjazdy dotyczące ściśle określonych grup społeczno-zawodowych [Boni 2009: 79 i nast.], co dla tych regionów oznaczać może nasilenie tendencji negatywnych w obszarze rynku pracy. Jednak z drugiej strony, ostateczne oddziaływanie emigracji na krajowy rynek pracy nie musi być negatywne [Kaczmarczyk 2006: 12-13; Boni 2009: 79 i nast.].

Drugim czynnikiem, najprawdopodobniej silniej wpływającym na dekompozycję struktury populacji Polski i mającym związek ze zjawiskiem migracji, są zmiany demograficzne, które obecnie przyjmują postać tzw. drugiego przejścia demograficznego [Okólski 2005]. Ze zjawiskiem tym wiążą się nie tylko zmiany w zakresie zachowań prokreacyjnych, ale też w zakresie mentalności, a co za tym idzie, szeregu decyzji życiowych. Spadek liczby urodzeń poniżej prostej zastępowalności pokoleniowej i wynikający stąd ujemny przyrost naturalny wpłynie na pogłębianie się depopulacji, szczególnie w latach po roku 2035 [Kaczmarczyk 2006: 110]. Tendencja depopulacyjna może być w pewnym zakresie bilansowana napływami imigracyjnymi. Choć jednocześnie imigracja nie może być traktowana jako skuteczne zjawisko zaradcze w perspektywie

długookresowej [Boni 2009: 81]. Problemy w tym przypadku wynikać mogą na przykład z asymilacji ludności napływowej wskutek różnic kulturowych.

Wydaje się, że negatywne skutki fali imigracyjnej, mogą zostać zniwelowane, w efekcie imigracji przedstawicieli polskiej mniejszości narodowej z terenów byłego ZSRR, według obszaru oddziaływania programu KP. W przypadku tej kategorii imigrantów asymilacja nie powinna stanowić znaczącego problemu, dodatkowo, jak wskazują wyniki referowanego badania, w grupie zainteresowanych uzyskaniem KP znajduje się nieproporcjonalnie dużo przedstawicieli zawodów wolnych, osób z wykształceniem wyższym i posiadających specjalistyczną wiedzę. Konieczność koordynacji polityki imigracyjnej została dostrzeżona przez instytucje państwa [*Polityka migracyjna...*], gdzie, imigranci pochodzenia polskiego stanowić powinni szczególną kategorię napływających [ibidem: 15-16].

Wedle powyższego, istotna jest diagnoza społeczno-zawodowego profilu i oczekiwań wobec środowiska pracy, wśród ubiegających się o KP. Referowana tu problematyka oczekiwań pracowniczych wśród reprezentantów grupy, którą można określić mianem Polaków na Wschodzie, nie była dotychczas podnoszona. Przedstawiane wyniki dotyczą jedynie badania pilotażowego, zrealizowanego na grupie 125 osób. Osoby biorące w nim udział to zdecydowana większość spośród tych, którzy ukończyli kurs w okresie 5 miesięcy, od marca do lipca 2013 roku. Wyniki badania nie podlegają uogólnieniom, ale stanowią przydatne wnioski wstępne do potencjalnej rekompozycji badania zasadniczego, które może pozwolić na dokładniejsze poznanie potrzeb środowiska pracy tej specyficznej grupy.

Ekonomiczne i społeczne aspekty oczekiwań wobec środowiska pracy masowych migrantów, są przedmiotem zainteresowania wielu badaczy różnych specjalności, między innymi tych, którzy specjalizują się w problematyce socjologicznych aspektów zarządzania zasobami ludzkimi i rynkiem pracy oraz psychologów. Dużo uwagi w tych badaniach poświęconych jest wielorakim kontekstom zmian w życiu migrantów, badaniu możliwości ich roz-



woju zawodowego, czy podejmowanych strategii na rynku pracy. Pobudki materialne, ale także inne czynniki motywacyjne w postaci możliwości rozwoju zawodowego, nabywania nowych doświadczeń i inne oczekiwania są bowiem istotnymi motywami podejmowania decyzji o stałej migracji, co często wiąże się z satysfakcją dotyczącą jakości całego życia.

Karta Polaka stworzyła szereg nowych możliwości pracy i rozwoju zawodowego dla obywateli polskiego pochodzenia z Białorusi i innych krajów byłego ZSRR, analogicznie jak przystąpienie do Unii Europejskiej i otwarcie jej granic umożliwiły taką szansę Polakom zamieszkałym w Polsce. Z wyników wcześniejszych badań nad motywami podejmowania pracy nie tylko przez polskich migrantów wynikało, że zwykle nie występuje wiele istotnych różnic w obszarze problemów natury mentalnej pomiędzy nimi a rodowitymi mieszkańcami kraju przyjmującego [Neto 2007: 215-223; Diener 2002: 63-73]. Główny nurt takich badań skupiał jednak swoją uwagę tylko na konsekwencjach psychologicznych zmiany otoczenia kulturowego migrantów (szok kulturowy, załamanie nastroju, stres), co zresztą w innych badaniach zostało uznane za wątpliwe [Rogler 1994: 701-708; Carballo 1994]. W badaniach dotyczących motywacji pracy najnowszej fali migrantów, poszukujących możliwości poprawy poziomu własnego życia, lepszych warunków materialnych i możliwości zwiększenia własnego dobrostanu, jak dotychczas, zrobiono niewiele. Istnieje tu zatem konieczność zwrócenia większej uwagi na różne inne (oprócz adaptacji kulturowej) obszary problemowe, związane na przykład z charakterystyką oczekiwań i przejawianych strategii w podejmowaniu pracy przez emigrantów. Poszukiwane są też odpowiedzi na głębsze pytania dotyczące strategii sukcesu w adaptacji zawodowej i rozwoju emigrantów w nowych warunkach kulturowych, ale także politycznych, czy ekonomicznych, co wymaga głębszej eksploracji obszaru badawczego dotyczącego emigracji zarobkowej i problematyki związanej z rozwojem zawodowym i adaptacją na rynku pracy [Łuźniak-Piecha i in. 2008: 129-148].

W badaniach prowadzonych pod kierunkiem J. Eade nad polskimi imigrantami w Wielkiej Brytanii [Eade i in. 2007] wyciągnięto

wniosek, że rozumienie motywacji i oczekiwań wobec pracy związane jest głównie z podejmowaną strategią migracyjną, w szczególności z planami (możliwościami) osiedleńczymi i stopniem zaangażowania w praktyki transgraniczne i transnarodowe. Posługując się modelowymi ustaleniami z tych badań, można przyjąć, że (co do zasady, a nie co do ilości i proporcji), uzasadnione może być przyjęcie założenia, że także migrantów z Kartą Polaka, tak jak ongiś polskich imigrantów w Wielkiej Brytanii można pogrupować w cztery podstawowe typy idealne (idealne w tym znaczeniu, że migranci mają dużą swobodę manewru i mogą przechodzić z jednej kategorii w drugą). Są to:

- *bociany*, to typowi migranci sezonowi, (wywodzący się często z obszarów przygranicznych), poszukujący zatrudnienia głównie w niskopłatnych sektorach rynku, handlu i usług<sup>2</sup>. Kategoria obejmować może różnego rodzaju jednostki migrujące do pracy między innymi w rolnictwie, na budowy sezonowe, studentów przyjeżdżających na okres nauki, a także szarej strefy zatrudnienia na przykład handlarzy spekulujących i utrzymujących się z renty opartej na różnicy cen towarów i usług. Ich celem będzie zawsze maksymalizacja zarobków przy minimalizacji wydatków i czasu jaki spędza się w Polsce. *Bociany* zazwyczaj pozostają na okres do sześciu miesięcy. Ponieważ (zazwyczaj) zapewniają sobie zatrudnienie (utrzymanie) i mieszkanie poprzez sam charakter miejsca pracy oraz sieci migracyjne, ten typ migranta ma tendencję do skupiania się w środowiskach etnicznych, co zważywszy na aktywność w tych samych niszach rynku pracy może prowadzić do konkurencji, a niekiedy wzajemnej niechęci. Strategia *bociana* może być stałym, długofalowym sposobem na życie określającym główne motywy pracy. W przypadku osób posiadających KP nie jest niczym nowym, ponieważ pozostaje

<sup>2</sup> Wskazuje na to między innymi rozkład oficjalnej statystyki zatrudnienia cudzoziemców w Polsce, którzy pochodzą głównie z terenów Ukrainy i innych krajów obszaru byłego ZSRR. Najwięcej zezwoleń na pracę w 2014 roku wydano w sektorze handlowym - (19%), budownictwie - (13,57%), gospodarstwach domowych zatrudniających cudzoziemców - (12,73%), transporcie i gospodarce magazynowej - (8,97%). Zob. <http://www.mpips.gov.pl/analizy-i-raporty/cudzoziemcy-pracujacy-w-polsce-statystyki/> [1.03.2015].

- jednym z typowych rysów zachowań migracyjnych w ogóle [Jaźwińska-Motyłska, Okólski 2001], a bliskość granicy, proces integracji europejskiej oraz rozwój nowoczesnych form komunikacji i ułatwień w transporcie zdecydowanie ułatwia tego typu transgraniczne, a nawet transnarodowe praktyki, czego skrajnym przykładem na Wyspach Brytyjskich są migrujący polscy lekarze latający tam raz w tygodniu na dyżury;
- *chomiki* – to migranci traktujący swój przyjazd do Polski jako jednorazowy sposób akumulacji określonego kapitału zbieranego w celu inwestycji na Białorusi czy Ukrainie. W porównaniu z *bocianami* ich pobyt w Polsce trwa dłużej i jest raczej nieprzerwany. Niemniej podobnie jak tamci, skupiają się oni w niskopłatnych sektorach zatrudnienia (na przykład pracy na budowach, usługi domowe) i są umocowani w mało rozpoznanych sieciach społecznych złożonych przeważnie z innych migrantów rosyjskojęzycznych. Podobnie jak *bociany*, ich motywacja do pracy jest czasową emigracją, aktem wiodącym do awansu społecznego w miejscu stałego zamieszkania, z którego się wywodzą i nie mają zamiaru opuszczać na stałe;
  - *buszujący* – to grupa migrantów, którzy celowo nie sytują swojej najbliższej przyszłości w konkretnym miejscu, starają się maksymalizować liczbę dostępnych opcji niekoniecznie ograniczonych do Polski czy jakiegoś innego, jednego kraju [Grabowski 2005: 10]. W tej grupie przeważają młodzi, indywidualistycznie nastawieni i mobilni społecznie migranci mający potencjalne możliwości występowania niemalże we wszystkich sektorach rynku – od niskopłatnych zawodów po wysoko wyspecjalizowane profesje (lekarze, prawnicy, inżynierowie). Migranci tej grupy podkreślają otwartość swoich planów migracyjnych – strategię, która określana jest jako „intencjonalna nieprzewidywalność”. *Buszujący* skupiają się na zwiększaniu własnego kapitału ekonomicznego i społecznego zarówno w Polsce jak i na Białorusi/Ukrainie nie wykluczając żadnej z opcji – pracy w Polsce, miejscu dotychczasowego pobytu lub dalszej migracji na Zachodzie. Ich odmowa indywi-

dualnej terytorializacji w obrębie jednego państwa wskazuje na zamiary adaptacji do postnarodowych warunków współczesnego, elastycznego i zderegulowanego europejskiego rynku pracy. Młodszy wiekiem migranci, a także ci, którzy legitymują się wyższym wykształceniem są bardziej skłonni do podkreślania niefinansowych motywów podejmowania pracy takich jak na przykład większe możliwości rozwoju osobistego i zawodowego;

- *łososie* – migranci, którzy podkreślają, że chcą się przenieść, nie wrócą do miejsca stałego zamieszkania i zamierzają w Polsce pozostać na stałe. Ta grupa przejawia silne motywacje do pracy, aspiracje mobilności społecznej, biorąc za punkt odniesienia karierę zawodową w innym systemie społeczno-politycznym.

### Założenia badawcze

W badaniu poszukiwano między innymi odpowiedzi na pytania: jakie cechy demograficzne i zawodowe charakteryzują badaną grupę ubiegających się o KP? Czego wobec środowiska pracy oczekują ubiegający się o KP? Badanie ma charakter eksploracyjny. Do tej pory bowiem nie określano afiliacji zawodowych w grupie ubiegających się o KP, nie diagnozowano także motywacji pracowniczej wśród tej kategorii osób.

Odpowiedzi na pytanie pierwsze poszukiwano w weryfikacji zmiennych dotyczących podstawowych cech demograficznych i aktywności zawodowej badanych. Nadto, w tym zakresie zbudowano także indeks statusu społeczno-ekonomicznego (SSE) badanych, w oparciu o indeksację według wachlarza takich zmiennych, jak: poziom wykształcenia (liczba lat nauki formalnej); poziom dochodów (według subiektywnej oceny porównawczej na bazie pięciostopniowej skali Likerta z naturalnym środkiem – dochody o bardzo niskich do bardzo wysokich); rodzaj zajmowanego stanowiska (kierownicze – niekierownicze); charakter wykonywanej pracy (fizyczna, fizyczno-umysłowa i umysłowa). Utworzona na tej podstawie zmienna (SSE), po standaryzacji zwykłej uwzględniającej kierunkowość skal

odpowiedzi, wykazuje jednak tylko marginalne zależności z oczekiwaniami względem środowiska pracy.

Drugie pytanie badawcze weryfikowała bateria zmiennych analogiczna do przedstawionych przez J. Hryniewicza [2007: 54]. Uzyskane odpowiedzi poddano analizie czynnikowej, która w konsekwencji, pozwoliła na wyodrębnienie trzech zbiorów bodźców motywacyjnych wśród badanych – zbiorów oczekiwań odnośnie do środowiska pracy.

### **Cechy demograficzne i zawodowe badanych**

Wśród 125 osób biorących udział w badaniach, aż 70% (87 osób), stanowiły kobiety. Badani to przede wszystkim osoby młode, średnia wieku wyniosła 30,6 lat, przy medianie równej 29 lat. Najmłodszy uczestnik badania miał 15 lat, a najstarszy 56. Kobiety ubiegające się o KP i biorące udział w badaniu były nieco młodsze od mężczyzn. Średnia wieku kobiet to 30,3 lat, przy medianie 28 lat; w przypadku mężczyzn te wartości wynosiły odpowiednio 31,3 oraz 29 lat.

Miejsce zamieszkania badanych to miasto Mińsk i miejscowości wchodzące w skład aglomeracji mińskiej. Prawdopodobnie, ze względu na wiek badanych, 12% z nich mieszka i utrzymuje się samodzielnie – tworzy jednoosobowe gospodarstwa domowe, co czwarty (25,6%) funkcjonuje w gospodarstwie dwuosobowym, a co trzeci (33,6%) w gospodarstwie trzyosobowym. Jedynie 26,4% pytanych, deklaruje funkcjonowanie w gospodarstwie domowym złożonym z czterech i więcej osób. Nietypowa jest również struktura wyznaniowa wśród badanych: 56,8% spośród nich określiło swoje wyznanie jako prawosławne; 37,9% określa swoje wyznanie jako katolickie; 2,1% jako protestanckie; a 3,2% to niewierzący. Przy tym, prawie połowa (47,6%), w praktykach religijnych bierze udział jedynie z okazji ważnych świąt, a 12,1% w ogóle nie uczestniczy w rytuałach religijnych, przy tym 2,4% odmówiło udzielenia odpowiedzi na to pytanie.

Ze względu na powyższe cechy, charakteryzowana grupa jest specyficzna także pod względem statusu społeczno-ekonomicznego. Przeciętna liczba lat kształcenia formalnego wśród badanych wynosi

niemal 15, przy medianie równej 16 lat. Najdłuższy okres kształcenia formalnego w przypadku jednej osoby wyniósł aż 21 lat. Wartości w tym zakresie są nieomal takie same w przypadku mężczyzn jak i kobiet. Ponad połowa badanych (56,3%), własne dochody ocenia jako przeciętne; co piąty pytany (21%) określa swoje dochody jako niskie; a 7,6% ocenia swoje dochody jako wysokie. Co dwudziesty pytany (5%) sądzi, że jego dochody są bardzo niskie, a 10,1% zadeklarowało, że w ogóle nie ma dochodów. Osoby, które własne dochody oceniają jako wyższe, na ogół mają za sobą większą liczbę lat kształcenia formalnego. Subiektywna ocena poziomu własnych dochodów oraz zależności tej zmiennej z liczbą lat kształcenia formalnego nie wykazują wahań zależnych od płci pytanych. Kolejną zmienną określającą status społeczno-ekonomiczny jest rodzaj aktywności zawodowej. Na pytanie: obecnie pracuję jako:..., pojawiło się najwięcej deklaracji (17%), w rodzaju: menedżer/kierownik, prawie 3/4 tych wskazań pochodzi od kobiet. W dalszej kolejności badani określali swoją aktywność jako księgowy/księgowa – 15% tego typu wskazań i tylko w jednym przypadku księgowym okazał się mężczyzna. Następnie 13% badanych deklarowało, że wykonuje zawód inżyniera (60% tych wskazań pochodzi od mężczyzn). Co dziesiąty badany (10,5%) jest ekonomistą i w tej grupie jedynie co piąty to mężczyzna. Poza tym, wśród badanych znajdujemy także przedstawicieli zawodów związanych z edukacją, szkoleniami i nauką (nauczyciele, trenerzy kompetencji miękkich, wykładowcy akademicki), w sumie 6,4% spośród wszystkich wskazań; następnie specjalistów związanych z marketingiem – 5,3% wskazań i tyle samo pracowników fizycznych wykwalifikowanych (frezer, ślusarz czy krawcowa); informatyków – 4,3% i tyle samo przedstawicieli nielekarskich zawodów medycznych (pielęgniarka, analityk laboratoryjny); wreszcie lekarzy – 3,2% oraz tyle samo przedstawicieli zawodów artystycznych (na przykład kompozytor) oraz pracowników biurowych i sprzedawców. Pozostałe aktywności zawodowe reprezentowane przez badanych, to: architekci, prawnicy i osoby prowadzące własną działalność gospodarczą.

Badani wyróżniają się również, ze względu na charakter wykonywanej pracy. 78% pytanych pracuje umysłowo; 20,2% wykonuje pracę, którą kwalifikują jako fizyczno-umysłową, a jedynie 1,8%

ma wykonywać pracę *stricte* fizyczną. Przy tym aż 28,4% pracuje na stanowiskach kierowniczych.

Prawie 60% badanych pracuje zawodowo; 21,8% studiuje i większość z tej grupy również pracuje zawodowo; 6,5% w momencie badania zajmowało się domem i wychowywaniem dzieci (wyłącznie kobiety), a 5,6% to uczniowie.

Podsumowując, badani to osoby młode ze znaczną przewagą kobiet, wykazujące skłonność do mobilności społecznej i zawodowej, o czym świadczy na przykład fakt ubiegania się o KP. Zważywszy, że jedynie 25% spośród badanych ma 37 lat i więcej, a co piąty w czasie jego realizacji jeszcze studiował, to większość badanych znajduje się na początku kariery zawodowej i ścieżki awansowania. Dlatego pierwszoplanowe w ich aktywności zawodowej powinny być potrzeby związane z nabywaniem doświadczenia, uczeniem się i rozwojem, a słabiej eksponowane motywatory związane ze stabilnością zatrudnienia czy wysokimi zarobkami, [Krzyżanowska 2012: 531].

### Oczekiwania wobec środowiska pracy

W celu określenia oczekiwań wobec środowiska pracy, badanych proszono o ustosunkowanie się do 17 stwierdzeń charakteryzujących tę sferę – zmienne są identyczne ze stosowanymi przez J. Hryniewicza [2007: 54]. Hierarchię oczekiwań wobec środowiska pracy wśród badanych uzyskaną w ten sposób przedstawiono w tabeli 1.

Dla ogółu badanych najwyżej cenioną wartością w pracy jest możliwość nauczenia się czegoś nowego, co wydaje się korespondować z profilem zawodowym respondentów. Oczekiwania wobec środowiska pracy wskazywane w dalszej kolejności są zupełnie rozbieżne z dominującym wskazaniem. O ile dominujące wskazanie kwalifikuje się jako potrzeba wyższego rzędu, według profilu samorealizacyjno-uczestniczącego, (według koncepcji J. Hryniewicza), o tyle wskazania występujące na miejscu 2 i 3 przypisać można do profilu afiliacyjno-obronnego. Następane w kolejności wskazanie jest elementem modelu samorealizacyjno-uczestniczącego według

propozycji J. Hryniewicza. W dalszej kolejności badani wskazywali na potrzebę posiadania dobrych stosunków z kierownikiem oraz wysokie wynagrodzenie, są to składowe modelu afiliacyjno-obronnego oraz proletariackiego, (zgodnie z propozycją J. Hryniewicza).

**Tabela 1. Oczekiwania wobec środowiska pracy, od najbardziej do najmniej pożądanых**

Oczekiwania względem pracy zawodowej według rangi wskazań	średnia	SD
1.Możliwość nauczenia się czegoś nowego	1,39	,55
2.Dobra organizacja, żeby wszyscy wiedzieli co i jak mają robić	1,40	,62
3.Dobre stosunki ze współpracownikami	1,53	,59
4.Praca zgodna z zainteresowaniami	1,54	,63
5.Dobre stosunki z kierownikiem	1,61	,65
6.Wysokie wynagrodzenie	1,65	,70
7.Szacunek u kierowników i współpracowników	1,84	,74
8.Praca pozwalająca na samodzielność materialną	1,88	,80
9.Praca różnorodna, niepowtarzalna	1,90	,79
10.Możliwość wyróżnienia się - zrobienia czegoś lepiej niż inni	1,94	,78
11.Dobre fizyczne warunki pracy (BHP)	1,99	,84
12.Pewność pracy, brak zagrożenia zwolnieniem	2,01	,89
13.Praca zgodna z kwalifikacjami	2,04	,93
14.Wpływ na cele i zadania realizowane przez zespół	2,14	,69
15.Możliwości awansu	2,20	,96
16.Spokój w pracy - żeby nie trzeba było zmieniać metod i sposobów pracy	2,45	,89
17.Małe różnice płac	2,64	,84

Źródło: obliczenia własne. Odpowiedzi na pytanie: jakie są Pana/i oczekiwania wobec pracy zawodowej? Dla każdego z oczekiwań proszę określić stopień własnej akceptacji. Średnia wyliczana ze wskazań: (1) - zdecydowanie ważne; (2) - raczej ważne; (3) - raczej nieważne; (4) - zdecydowanie nieważne. Kolumna (SD) oznacza wartości odchylenia standardowego dla poszczególnych stwierdzeń.



Relatywnie najmniejsze znaczenie dla ogółu badanych mają takie potrzeby, jak małe zróżnicowanie płacowe, spokój w pracy oraz możliwości awansu. Choć jednocześnie wskazania te charakteryzują się największym zróżnicowaniem odpowiedzi (SD od 0,84 do 0,96). Najbardziej jednorodne oczekiwania w stosunku do parametrów środowiska pracy, odnoszą się do potrzeb najwyższej cenionych wśród badanych, jak możliwość nauczenia się czegoś nowego (SD=0,55), czy posiadanie dobrych stosunków ze współpracownikami (SD=0,59).

W dalszej kolejności przeprowadzono eksploracyjną analizę czynnikową metodą głównych składowych z rotacją Varimax, w celu wyodrębnienia wewnętrznej struktury skali tworzonej przez zmienne ujęte w tabeli 1. Po eliminacji z analizy pięciu zmiennych, wykazujących brak koherencji w ładunkach czynnikowych dla poszczególnych składowych, ostatecznie wyodrębniono trzy czynniki na podstawie kryterium wykresu osypiska (tabela 2).

Trzy czynniki wskazane w tabeli 2, wyjaśniają łącznie 49% wariacji wyników. Pozostałe wartości statystyk można uznać za akceptowalne, (KMO=,712; wyznacznik=,119). Spełnione jest również założenie dotyczące pięciokrotnej liczebności badanych w stosunku do liczby pytań w skali. Jednak analiza rzetelności uzyskanych podskal metodą Alfa-Cronbacha nie wykazuje zadowalającego poziomu w przypadku żadnej składowej. W przypadku składowej pierwszej Alfa wyniosła ,575; w przypadku drugiej składowej Alfa wyniosła ,617; z kolei Alfa dla trzeciej podskali, to jedynie ,517.

Najsilniej wyodrębniony jest czynnik pierwszy (tabela 2). Potrzeby względem środowiska pracy budujące pierwszą podskalę powodują jednak trudności z wypracowaniem adekwatnej nazwy dla tego wymiaru. Posiłkując się bowiem klasyfikacją J. Hryniewicza [2007: 56 i nast.], model ten budowany jest przez potrzeby: przynależności/afiliacji (dobre stosunki ze współpracownikami), osiągnięć (możliwość awansu), egalitaryzmu (małe zróżnicowanie płacowe oraz: praca różnorodna, niepowtarzalna). Bardziej koherentny pod względem oczekiwań wydaje się czynnik drugi. Tworzą go głównie potrzeby afiliacyjne, do których można zaliczyć również oczekiwanie spokoju w pracy. Najmniej pasującą do pozostałych potrzeb w czyn-

niku drugim, jest oczekiwanie wpływu na cele i zadania realizowane przez zespół. Wreszcie czynnik trzeci tworzą jedynie trzy stwierdzenia, z których dwa pierwsze wpisują się raczej w zakres potrzeby samorealizacji, z kolei oczekiwanie tego, żeby wszyscy wiedzieli co i jak mają robić, wydaje się nie przystawać do dwóch powyższych oczekiwań.

**Tabela 2. Oczekiwania względem pracy zawodowej**

Jakie są Pana/i oczekiwania względem pracy zawodowej?	Składowa		
	1	2	3
Dobre stosunki ze współpracownikami	0,744	0,035	-0,082
Możliwości awansu	0,679	-0,023	0,113
Małe różnice płac	0,645	0,179	-0,098
Praca różnorodna, niepowtarzalna	0,515	0,214	0,296
Spokój w pracy – żeby nie trzeba było zmieniać metod i sposobów pracy	0,061	0,775	-0,098
Wpływ na cele i zadania realizowane przez zespół	-0,013	0,622	0,061
Pewność pracy, brak zagrożenia zwolnieniem	0,227	0,54	0,102
Dobre stosunki z kierownikiem	0,471	0,48	0,068
Szacunek u kierowników i współpracowników	0,425	0,478	0,265
Możliwość wyróżnienia się – zrobienia czegoś lepszego, niż inni	0,01	0,114	0,822
Możliwość nauczenia się czegoś nowego	0,083	-0,272	0,765
Dobra organizacja, żeby wszyscy wiedzieli co i jak mają robić	0,004	0,297	0,566
% wariancji	25,34	13,71	10,52
% wariancji skumulowanej	25,34	39,05	49,58
Eigenvalues	3,04	1,64	1,26

Źródło: obliczenia własne. Ze skali pierwotnej usunięto następujące zmienne: Dobre fizyczne warunki pracy; Praca pozwalająca na samodzielność materialną; Praca zgodna z kwalifikacjami; Praca zgodna z zainteresowaniami; Wysokie wynagrodzenie. Powodem usunięcia tych zmiennych było ładowanie przez nie więcej niż jednej składowej lub ładunki czynnikowe poniżej 0,4 dla więcej niż jednej składowej.

W świetle powyższego, proponując nazwy dla wyodrębnionych czynników, pierwszą grupę oczekiwań (czynnik pierwszy), określić można, niezbyt precyzyjnie, mianem oczekiwań egalitarnych, grupę drugą tworzą raczej potrzeby afiliacyjne, a trzecią potrzeby samorealizacji.

Następnie dla trzech czynników budowanych przez stwierdzenia w tabeli 2, utworzono trzy wskaźniki za pomocą oceny czynnikowej metodą regresji. Przypisane w ten sposób wartości wskaźników odzwierciedlają nasilenie występowania poszczególnych czynników wśród badanych. Niskie, ujemne wartości wskaźników, oznaczają niskie wartości odpowiedzi dla poszczególnych pytań budujących dany czynnik, co w tym przypadku oznaczać będzie wysoką akceptację dla stwierdzeń danego czynnika, bo skala w baterii pytań jest odwrócona, (wybór przez badanych opcji 1 oznacza wysoką akceptację, a wybór 4 oznacza niską akceptację dla treści stwierdzenia). W przypadku dodatnich wartości wskaźnika dla poszczególnych grup potrzeb, mamy do czynienia z brakiem akceptacji przez badanych tych oczekiwań odnośnie do środowiska pracy, które wchodzi w skład danego czynnika.

Uzyskane w ten sposób wartości dla każdego z trzech wskaźników w postaci zmiennych ilościowych, przekształcono w dalszej kolejności na trzy zmienne porządkowe o dwóch wartościach, (według granicy przedziałów na medianie). Stąd wartości wskaźników poniżej mediany oznaczają relatywnie wysoką akceptację stwierdzeń reprezentujących dany czynnik, a wartości powyżej mediany to względnie niska akceptacja stwierdzeń tworzących dany czynnik/wskaźnik. Dzięki temu, trzy wskaźniki występują w postaci zmiennej ilościowej oraz zmiennej dychotomicznej o dwóch przedziałach, co umożliwia wskazywanie profili badanych preferujących określone grupy potrzeb oraz wskazywanie zależności z innymi zmiennymi.

Potrzeby środowiska pracy tworzące czynnik pierwszy, zbiorczo określane tu jako egalitarne, są ważniejsze dla kobiet, niż dla mężczyzn. Dla ponad połowy (56,5%), spośród wszystkich kobiet, potrzeby te są istotne w miejscu ich pracy, w przypadku mężczyzn sądzi tak tylko co trzeci z nich. Relacja płci i wartości wskaźnika pierwszego (w postaci zmiennej dwuwartościowej), jest istotna

(Chi-kwadrat=4,022;  $p < ,05$ ; oraz  $\Phi = ,213$ ;  $p < ,05$ ). Płeć nie różnicuje aprobaty, bądź dezaprobaty dla dwóch pozostałych grup potrzeb.

Preferencja potrzeb egalitarnych zależy również od liczby lat kształcenia formalnego. Jednak kierunek tej zależności rodzi pytania, bowiem zależność liniowa wskazuje, że im więcej lat kształcenia, tym większa akceptacja dla tego typu oczekiwań w miejscu pracy, ( $r = -,239$ ;  $p < ,05$ ). Ten sam kierunek zależności odnajdujemy przy zestawieniu z wymiarem samorealizacja, jednak w tym przypadku siła zależności jest słabsza i nieistotna statystycznie ( $r = ,145$ ;  $p = ni.$ ). Zatem, nawet dla relatywnie najlepiej wykształconych wśród badanych, większe znaczenie mają potrzeby egalitarne, takie jak równość płacowa niż potrzeby samorealizacji, jak na przykład możliwość zrobienia czegoś lepiej niż inni. Z kolei w przypadku potrzeb określanych tu jako afiliacyjne, im wyższa liczba lat kształcenia, tym większa dezaprobata dla tej grupy potrzeb ( $r = ,180$ ;  $p = ni.$ ).

Preferencje dwóch grup potrzeb różnicuje także wiek. Dzieje się tak w przypadku potrzeb afiliacyjnych i samorealizacji. W zakresie tych pierwszych, wraz ze wzrostem liczby lat życia, nasila się preferowanie potrzeb afiliacyjnych, takich jak na przykład spokój w pracy, ( $r = -,169$ ;  $p = ni.$ ). W przypadku potrzeb samorealizacji, wartości wskaźnika trzeciego wykazują dodatnią korelację ze zmienną wiek ( $r = ,116$ ;  $p = ni.$ ), co oznacza, że ze wzrostem wieku zmniejsza się aprobata dla takich oczekiwań jak: możliwość wyróżnienia się – zrobienia czegoś lepiej niż inni; możliwość nauczenia się czegoś nowego; oraz dobrej organizacji pracy – żeby wszyscy wiedzieli co i jak mają robić. Oczekiwania tego rodzaju będą bardziej cenione przez młodszych, jednak siła zależności, podobnie zresztą jak w przypadku potrzeb afiliacyjnych, jest tu słaba i nieistotna statystycznie. Inną zmienną, pochodną od wieku badanych, która wykazuje słabą zależność z potrzebami afiliacyjnymi ( $r = -,150$ ;  $p = ni.$ ), jest staż pracy badanych wyrażony w latach. Jednocześnie staż pracy wykazuje silną zależność z wiekiem badanych ( $r = ,894$ ;  $p < ,001$ ).

W przypadku zmiennych odnoszących się do aktywności zawodowej, względnie najsilniejszą zależność dostrzec można w przypadku typu zajmowanego stanowiska (kierownicze; niekierow-

nicze) i stopnia preferencji potrzeb samorealizacji. Potrzeby te preferuje 65% zajmujących stanowiska kierownicze w stosunku do 42,1% pozostających na stanowiskach niekierowniczych ( $\rho_S=,2$ ;  $p=,066$ ). Zależności o zbliżonej sile trudno się doszukać w przypadku zmiennej charakter wykonywanej pracy (umysłowa; fizyczno-umysłowa; fizyczna). Wykonywane zawody w niewielkim stopniu różnicują preferencje względem trzech grup potrzeb. W tym zakresie odnotować można, że przedstawiciele zawodów wolnych wykazują się preferencją potrzeb samorealizacji, co już nie dotyczy menedżerów<sup>3</sup>. Wreszcie, jeżeli utworzyć zmienną o dwóch wartościach: aktywni i nieaktywni zawodowo w momencie badania, to zmienna tego typu również nie będzie w stanie różnicować w sposób znaczący i istotny statystycznie grup potrzeb. Wielkość dochodów badanych również nie wskazuje ukierunkowania pod tym względem.

### **Wizyty w Polsce i strategię związane z Kartą Polaka a oczekiwania wobec środowiska pracy**

Generalnie, oczekiwań wobec środowiska pracy nie modyfikuje w sposób zauważalny częstotliwość wizyt, okres pobytu, czy cel wizyty w Polsce. Nie różnicuje także strategia życiowa badanych związana z uzyskaniem Karty Polaka. W badaniu określano bowiem plany życiowe uczestników po otrzymaniu przez nich KP. Większość pytaných, (68,3%) po uzyskaniu KP chce związać swoje dalsze losy życiowe z Polską, w postaci podjęcia tu studiów, pracy, łączenia pracy ze studiami, czy założenia działalności gospodarczej. Niemal co trzeci pytaný (31,7%) po uzyskaniu KP, nie planuje przenieść się do Polski, bądź nie ma jeszcze sprecyzowanych planów w tym zakresie. Karta Polaka w przypadku tej kategorii pytaných, traktowana jest funkcjonalnie, jako pomoc przy przekraczaniu granicy. Przedstawiciele tej kategorii od pozostałych wyróżnia to, że są to osoby nieco starsze, lepiej wykształcone, rzadziej biorące udział w praktykach religijnych, częściej niż pozostałe pracujące zawodo-

<sup>3</sup> Strukturalizacja wskazań według wykonywanych zawodów na przykład: *Klasyfikacja zawodów i specjalności 2010 – opisy grup wielkich zawodów i specjalności, wersja z dnia 30 sierpnia 2010 r.* nie była możliwa, co wynikało z nieprecyzyjnych wskazań badanych.

wo, i lepiej oceniające własny status majątkowy. Zatem umiejscowienie w strukturze społecznej modyfikuje strategię życiowe związane z KP. W przypadku młodszej większości o nieustabilizowanej jeszcze pozycji zawodowej, przeniesienie się do Polski jest zapewne traktowane jako inwestycja i możliwość awansu, lepiej sytuowana mniejszość w KP dostrzega raczej udogodnienie. Jednak przynależność do jednej z dwóch tych grup nie różnicuje potrzeb wobec środowiska pracy. Podobne odsetki pytanym według wybieranej strategii oraz aprobaty bądź dezaprobaty potrzeb określonego typu występują w przypadku potrzeb egalitarnych i afiliacyjnych. Największe dysproporcje zaznaczają się jedynie w przypadku grupy oczekiwań określanymi tu jako samorealizacja, chociaż bez istotnej zależności. W tym ostatnim przypadku, potrzeby samorealizacji aprobowane są przez 53,1% chcących przenieść się do Polski po otrzymaniu KP, w stosunku do 39,1% niemających takiego zamiaru. Wydaje się to potwierdzać powyższy wniosek o skłonności do mobilizacji społecznej wśród młodszych badanych o nieustabilizowanej jeszcze pozycji zawodowej.

### Podsumowanie

Wnioski z referowanego badania nie podlegają uogólnieniom. Badana grupa liczyła 125 osób, co stanowi około 20-30% wszystkich uczestników kursu w ciągu roku. Mimo że, według uczestników i zapewnień organizatora tego kursu cechować ma homogeniczność, jeżeli idzie o profil zmiennych niezależnych i profil zawodowy, to nie można jednoznacznie odrzucić hipotezy, że akurat w momencie badania jednorodność ta z jakichś powodów została naruszona. Nie ma bowiem możliwości utworzenia przybliżonego choćby operatu w zakresie uprawnionych do korzystania z programu Karta Polaka na Białorusi. Zważywszy na powyższe, mimo że wnioski z badania dotyczą tylko osób biorących w nim udział, to odsłaniają jednak fragment rzeczywistości dotąd nie weryfikowanej pod kątem motywacji pracowniczych tej grupy osób. Zresztą, możliwość prowadzenia badań na Białorusi, jest sposobnością skrajnie deficytową i trudną realizacyjnie. Trafność bieżącej diagnozy, w miarę możliwości poddana

zostanie weryfikacji w dalszych krokach badawczych, które docelowo obejmować będą kursantów z okresu co najmniej jednego roku. Pozwoli to przynajmniej, w pewnym zakresie, na weryfikację homogeniczności grupy zainteresowanej korzystaniem z możliwości, jakie oferuje KP oraz wzmocni albo zweryfikuje negatywnie wnioski tutaj prezentowane.

Badani nie są raczej typowymi przedstawicielami społeczeństwa białoruskiego. Czynnikiem najsilniej wyróżniającym uczestników jest możliwość ubiegania się o przyznanie KP. Nie wiadomo także w jakim zakresie profil badanych oddaje strukturę tych, którzy spełniają kryterium otrzymania KP i mieszkają na Białorusi. Specyficzność cech demograficznych badanych określa w głównej mierze stopień sfeminizowania grupy, wiek, struktura wyznaniowa ze znaczną obecnością katolików, niewielkie natężenie uczestnictwa w praktykach religijnych, czy zamieszkiwanie w obszarze aglomeracji mińskiej. Specyficzność cech zawodowych dostrzegalna jest przez pryzmat względnie znacznego nasycenia osób zajmujących stanowiska kierownicze, wykonujących pracę umysłową i przedstawicieli zawodów wysoko specjalistycznych (jak lekarz) oraz zawodów wolnych.

Oczekiwania wobec pracy wyrażane przez badanych o takiej charakterystyce, wykazują podobieństwa wobec oczekiwań pracowników polskich [Hryniewicz 2007]. Najbardziej preferowaną potrzebą jednostkową, jest możliwość nauczenia się czegoś nowego, co może jednak wskazywać na subiektywne znaczenie doświadczeń wewnętrznych [ibidem: 57] i niekoniecznie być sprzecznym z kolejnymi wyborami badanych. W dalszych wskazaniach w tabeli 1 przejawia się preferencja afiliacji, stosunków rodzinnych i wagi emocjonalnych komponentów pracy podkreślających konieczność zachowania dobrej atmosfery w środowisku pracy w postaci dobrych relacji ze współpracownikami i z kierownictwem. Wsparte jest to drugim, generalnie, najważniejszym oczekiwaniem, aby praca była tak zorganizowana, żeby wszyscy wiedzieli co i jak mają robić. Jeżeli dodać do tego wysoko plasujące się oczekiwanie wysokich wynagrodzeń, to w zasadzie wszystkie główne oczekiwania wpisują się w zapotrzebowanie afiliacji, bez potrzeb kreatywności czy samodzielności.

Następnie, wyodrębnienie trzech grup badanych, w miarę o jednorodnych preferencjach zbiorów potrzeb w ramach wszystkich proponowanych wskazuje, że potrzeby afiliacyjne przejawiają się właściwie w każdym z wymiarów. Zwraca również uwagę względna heterogeniczność oczekiwań, szczególnie w przypadku pierwszego czynnika, określanego tu mianem potrzeb egalitarnych.

Szczegółowa analiza ujawnia, że potrzeby wchodzące w skład czynnika pierwszego (egalitarne), są preferowane przez kobiety i osoby o większej liczbie lat kształcenia formalnego. Potrzeby wchodzące w skład czynnika drugiego (afiliacyjne) odgrywają większą rolę w przypadku osób starszych, a co się z tym wiąże mających za sobą więcej lat doświadczenia zawodowego, ale jednocześnie osoby o mniejszej liczbie lat kształcenia formalnego. Z kolei, potrzeb budujących czynnik trzeci (samorealizacyjnych), oczekują głównie lepiej wykształceni, młodszy, zajmujący stanowiska kierownicze i wykonujący wolne zawody.

## Bibliografia

- Boni M. (red.), (2009), *Polska 2030*, Warszawa.
- Carballo M. (1994), *Scientific consultation on the social and mental health impact of immigration. Priorities for research*, Geneva.
- Diener E., Lucas R., Oishi S. (2002), *Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction*, [w:] C. R. Snyder, S. Lopez (red.), *Handbook of positive psychology*, Nowy Jork.
- Grabowski M.H. (2005), *Migracje a rozwój*, [w:] *Migracje. Szansa czy zagrożenie?*, Gdańsk.
- Hryniewicz J. (2007), *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Warszawa.
- Jaźwińska-Motyłska E., Okólski M. (red.), (2001), *Ludzie na huśtawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*, Warszawa.
- Kaczmarczyk P. (2006), *Współczesne migracje zagraniczne Polaków – skala, struktura oraz potencjalne skutki dla rynku pracy*, Warszawa.
- Krzyżanowska Ł., Stec M. (2012), *Rynek pracy*, [w:] A. Giza, M. Sikorska (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie*, Warszawa.
- Łuźniak-Piecha M., Lenton A., Krukurka K., Litwin J. (2008), *Czynniki rozwoju zawodowego polskich emigrantów – adaptacja na rynku pracy w Wielkiej Brytanii*, „Edukacja Ekonomistów i Menedżerów. Problemy. Innowacje. Projekty” nr 3/10.
- Neto F., Barros J. (2007), *Satisfaction With Life Among Adolescents From Portuguese Immigrant Families in Switzerland*, „Swiss Journal of Psychology” nr 66.



- Okólski M. (2005), *Demografia. Podstawowe pojęcia, procesy i teorie w encyklopedycznym zarysie*, Warszawa.
- Rogler, L. (1994), *International migration: A frame work for directing research*, "American Psychologist" nr 49.
- Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania*, dokument przyjęty przez RM w dn. 31 lipca 2012 roku. Zespół do Spraw Migracji, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych.

### **Dokumenty elektroniczne:**

- Eade J., Drinkwater S., Garapich M.P. (2007) *Polscy migranci w Londynie – klasa społeczna i etniczność. Raport z badań*, Center for Research on Nationalism, Ethnicity and Multiculturalism, <http://www.surrey.ac.uk/cronem/files/RAPORT-finalny.pdf> [1.03.2015].
- Prognoza ludności na lata 2014-2050, GUS (2014), <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/prognoza-ludnosci/prognoza-ludnosci-na-lata-2014-2050-opracowana-2014-r,1,5.html> [1.03.2015].
- Raport z wyników Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011, GUS (2012), [http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lud\\_raport\\_z\\_wynikow\\_NSP2011.pdf](http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf) [1.02.2015].

### **Akty prawne:**

- Ustawa z dnia 7 września 2007 roku o Karcie Polaka, Dz.U. z 2007 r. Nr 180, poz. 1280.



## Stosunek do przeszłości Kraju Kłajpedzkiego jego współczesnych mieszkańców

Istotnym elementem kształtowania tożsamości narodowej i regionalnej jest poczucie przynależności do wspólnoty kulturowej i historycznej. Andrzej Sadowski zauważa, iż

podstawą budowania solidarności grupowej jest przypisywanie wspólnych, podzielanych przez grupę znaczeń określonym wytworom kulturowym, które są przechowywane w pamięci zbiorowej, ciągle odtwarzane i konstruowane głównie zgodnie z podkreślaną m.in. przez E. Renana zasadą zapamiętywania oraz zapominania. [Sadowski 2008: 24; Sadowski 1991]

Istotnym elementem tożsamości regionalnej współczesnych mieszkańców litewskiego Kraju Kłajpedzkiego, który do 1918 roku był częścią niemieckich Prus Wschodnich, jest stosunek do przeszłości regionu, a szczególnie do spuścizny odziedziczonej po Litwinach Pruskich, ludności autochtonicznej wyznania ewangelickiego. Ich sytuację porównać można do losów ewangelickich Mazurów [Sakson 1990, 2012a].

Z jednej strony istotnym argumentem na rzecz praw litewskich do Kraju Kłajpedzkiego oraz terytorialnych postulatów rewindykacyjnych dotyczących całego obszaru Małej Litwy (obecny Obwód Kaliningradzki) jest stwierdzenie, że przez wieki żyli tu Litwini. Z drugiej jednak strony okazało się, że zarówno w okresie międzywojennym, w czasach sowieckich (1945-1990), jak i po odzyskaniu niepodległości po 1991 roku zdecydowana większość Litwinów Pruskich uważała się bądź uważa za Niemców. Prawie wszyscy znaleźli się w Niemczech. Zostali tam przesiedleni bądź też dobrowolnie emigrowali do obu państw niemieckich; ci, którzy nie wyjechali, obecnie są głównym filarem mniejszości niemieckiej [Sakson 2007; 2012].

Na tym tle dochodziło do bardziej lub mniej wyraziście artykułowanej rywalizacji litewsko-niemieckiej, a także polsko-niemieckiej, zarówno przed jak i po zakończeniu II wojny światowej, ale także współcześnie. Przejawiała się ona w demonstrowaniu niechęci do pruskiej/niemieckiej tradycji historycznej i kulturowej. Stało się to szczególnie widoczne w okresie realnego socjalizmu, kiedy to z całą stanowczością przystąpiono do różnorodnych działań, które określić można polityką „odniemczania”. Jej „ofiara” padała także często spuścizna Litwinów Pruskich oraz Warmiaków i Mazurów. Zmiana nazwisk i imion dotyczyła w równym stopniu Niemców, jak i litewskich lub polskich autochtonów. Zamykanie, świadome niszczenie bądź powolna dewastacja ewangelickich cmentarzy bądź obiektów sakralnych dokonywały się w sowieckiej Litwie za przyzwoleniem władz. Określanie tej ludności mianem „faszystów”, „Niemców”, „zdrajców litewskości”, „zaprzańców” nie sprzyjało zachowaniu i kultywowaniu jej tradycji. Z jednej strony dumę budził „czyn zbrojny” powstańców litewskich, którzy w 1923 roku przyłączyli Kraj Kłajpedzki do Macierzy, z drugiej strony zapadało wstydlive milczenie z powodu klęski relitwinizacji Litwinów Pruskich i utraty tej ludności na rzecz Niemiec.

Problem mniej lub bardziej wyraziście uzewnętrznia się w działalności różnych władz, instytucji, stowarzyszeń i inicjatywach społecznych, które nawiązują do tradycji Kraju Kłajpedzkiego bądź Małej Litwy. Dotyczy to zarówno działań na poziomie lokalnym, regionalnym, ogólnolitewskim, wśród litewskiej emigracji, jak również w relacjach litewsko-niemieckich czy też w samych Niemczech.

Według oficjalnych danych na obszarze Okręgu Kłajpedzkiego w 2006 roku znajdowały się 10 732 obiekty o wartościach kulturowych. Na liście tej znalazło się ostatnio 1709 nowo zarejestrowanych obiektów. Jednak „stan fizyczny dziedzictwa kulturowego jest do dzisiaj zły”. Wynika to w znacznej mierze ze zmian własnościowych (prywatyzacji). Wiele obiektów znalazło się w rękach prywatnych lub różnego rodzaju spółek, które nie przywiązują dostatecznej wagi do ich stanu, na przykład zabytków budowlanych (dotyczy to w szczególności budynków drewnianych). Korzyst-

niej przedstawia się sytuacja obiektów objętych ścisłym nadzorem konserwatora zabytków (znaczące obiekty architektury miejskiej), opieka nad zabytkami należy do obowiązków władz lokalnych i komunalnych. Państwo nie stworzyło żadnego systemu pomocy finansowej z budżetu centralnego dla posiadaczy i użytkowników zabytkowych obiektów na rzecz ich utrzymania.

Do ochrony, podtrzymywania i kultywowania materialnej, kulturowej i duchowej spuścizny i tradycji regionu powołanych jest szereg instytucji. Wspierane są one przez różnorodne inicjatywy społeczne. Sieć tego typu placówek tworzą między innymi biura konserwatora zabytków, muzea, placówki naukowe, centra kultury oraz organizacje i stowarzyszenia.

Jednym z istotnych działań podejmowanych po upadku komunizmu jest ochrona krajobrazu kulturowego regionu. Nie jest to jednak sprawa prosta.

Zdaniem Marii Purvienė i Martynasa Purvinasa, małżeństwa architektów i historyków z politechniki w Kownie, którzy od wielu lat aktywnie zaangażowani są w dokumentowanie, zabezpieczanie i odnowę zabytków w Kraju Kłajpedzkim,

w czasach sowieckiej okupacji «Mała Litwa» uległa ostatecznej zagładzie. Podczas II wojny światowej tylko niewielka część zabudowy została zniszczona, największej dewastacji tego regionu dokonano po wojnie.

(...) Z polityczno-ideologicznych powodów, a także wskutek sowieckiego wandalizmu została zniszczona stara małolitewska substancja budowlana. Rozbierano drewniane domy, by uzyskać drewno opałowe, niszczone budowle z kamienia i jako materiał budowlany przetransportowano go do Związku Radzieckiego.

(...) Podczas ostatnich prawie siedemdziesięciu lat Mała Litwa z powodów polityczno-ideologicznych nie była prawie wcale przedmiotem badań – region ten stał się «białą plamą» w zakresie ochrony zabytków. [Purviene, Purvinas 1999: 80-82]

Podczas pobytu w miejscowościach i wsiach Kraju Kłajpedzkiego łatwo można dostrzec istotne zmiany w układzie przestrzennym. Na przykład gęsta do niedawna zabudowa wsi Ruś, obecnie znacznie się przerzedziła. Zniknęło wiele drewnianych domów. Powstały nowe kołchozowe bloki mieszkalne. Wokół miejscowości

Natkischken w latach 1945-1990 zniszczono około 95% dawnej substancji budowlanej.

Również w miastach wiele budowli świadczących o niemieckiej przeszłości zostało rozebranych. W czasach sowieckich, po 1945 roku „poniemieckie” dziedzictwo okazało się politycznie drażliwe. Zabytki XIX i XX-wiecznej architektury przez lata były tematem tabu. Często niszczone stosowną dokumentację, nie wolno było prowadzić badań. Sytuacja ta uległa istotnej zmianie po 1990 roku, niemniej jednak w litewskich publikacjach i prospektach turystycznych dotyczących na przykład Kłajpedy pisze się o „pomnikach litewskiej architektury z XIX wieku” albo o „zachodniej architekturze Kłajpedy”. Celowo przemilczając niemiecką, wspomina się jednak o „niemieckich koszarach i obiektach wojskowych”. Przed konserwatorami i miejscowymi władzami stoi nadal poważne zadanie odnowienia, rekonstrukcji i rewitalizacji kłajpedzkiej Starówki na wzór na przykład olsztyńskiej.

Stopniowy zanik charakterystycznej zabudowy rybackich wsi leżących nad Niemnem lub na Mierzei Kurońskiej czy też na osuszanych bagnach następował wcześniej i związany był z powstaniem Rzeszy Niemieckiej i nasileniem procesu germanizacji. Szczególnie w okresie Trzeciej Rzeszy wynikało to z marginalizacji tradycji Litwy Pruskiej oraz dążenia do uzyskania „niemieckiego wyglądu” wsi, co doprowadziło do zmian w starej zabudowie.

Również współcześnie znikają resztki specyfiki materialnej Kraju Kłajpedzkiego. W większości przypadków stare budynki nie są należycie chronione lub przebudowuje się je, nie uwzględniając regionalnej tradycji. Po upadku komunizmu możliwe stało się natomiast badanie naukowe i dokumentowanie stanu zabytków, przy często spotykanych protestach i niezadowoleniu miejscowych władz.

Poczynając od 1987 roku przystąpiono do systematycznego katalogowania (fotografowania i opisywania) resztek dawnej zabudowy. W sumie zgromadzono około 50 tysięcy zdjęć oraz kilkanaście tysięcy opisów. W efekcie tych prac wydano tom monografii dotyczący wsi i gospodarstw, który inicjować ma serie publikacji noszą-

cych wspólny tytuł *Architektura Małej Litwy*. Prace te wspierane są przez Fundację Małej Litwy ze Stanów Zjednoczonych i Kanady.

W wyniku tej działalności niektóre budynki wpisane zostały na listę obiektów prawnie chronionych (w czasach sowieckich ochroną objęte były tylko dwie wsie oraz pojedyncze budowle na Mierzei Kurońskiej, gdzie funkcjonariusze partyjni przebywali na urlopie). Okupacja sowiecka nie oszczędziła także cmentarzy. Szacuje się, iż w Kraju Kłajpedzkim 80%-90% z nich uległo zniszczeniu. Natomiast w Obwodzie Kaliningradzkim odsetek ten wynosi około 99%. „Czerwony terror zniszczył nie tylko życie, ale również śmierć i nie zatrzymał się na cmentarzu w Kłajpedzie” głosi inskrypcja wyryta na kamieniu umieszczonym przed wejściem do Parku Rzeźby. Napis ten przypomina, że był tu główny cmentarz Kłajpedy, zrównany z ziemią na rozkaz sowieckich władz w 1977 roku. Urządzono tu park z ekspozycją, stale powiększającą się, nowoczesnej rzeźby. To także ulubione miejsce spacerów mieszkańców miasta [Purvienė 2005: 63].

Tak jak w przypadku zabytkowych zespołów architektonicznych i pojedynczych obiektów, po 1990 roku przystąpiono również do ewidencjonowania dawnych zachowanych cmentarzy. Dotyczy to także tej części Litwy Pruskiej, która znajduje się na obszarze Obwodu Kaliningradzkiego (na przykład Tylża, Kaliningrad). Dzięki różnorodnym zabiegom uporządkowano na przykład leśny cmentarz w Nidzie, gdzie znajduje się odnowiony grób filozofa dr Vydūmasa. Na świętej górze Rambynus odtworzono bramę cmentarną i uporządkowano panteon w Bitėnai. Na cmentarzu tym pochowany jest litewski poeta i duchowny K. Donalaitis. Na miejscu zniszczonego w czasach sowieckich kościoła ewangelickiego w Priekulė umieszczono pamiątkową płytę. W niepodległej Litwie przystąpiono do odzyskiwania, rekonstrukcji i budowy nowych kościołów różnych wyznań. W Kłajpedzie w okresie międzywojennym było ich dziewięć, po wojnie zostały trzy, ale i te wkrótce zniszczono.

Istotną rolę w pielęgnowaniu przeszłości Kraju Kłajpedzkiego, jako części Małej Litwy, odgrywają muzea, placówki naukowe i kulturalne oraz różne obiekty i nazwy nawiązujące do przeszłości (pomniki, nazwy miejscowości, ulic).

Powstałe w 1924 roku Muzeum Historii Małej Litwy to główny ośrodek dokumentujący materialne dziedzictwo regionu, prowadzący badania i propagujący historyczną spuściznę miasta Kłajpedy oraz Małej Litwy. W jego zbiorach znajduje się 56 tysięcy eksponatów. To nowoczesnie urządzone muzeum zaliczane jest do najlepszych na Litwie. Obecnie jego filiami są między innymi Muzeum Regionalne w Szyłokarczmie (powstałe w 1949 roku) i w Nidzie (utworzone w 1966 roku) oraz Muzeum Zegarków (w dawnej twierdzy zamkowej) i sztuki kowalskiej w Kłajpedzie. Istnieją także inne, mniejsze muzea. W Rusnė powstała na przykład niewielka izba regionalna oraz prywatne Muzeum Etnograficzne, mieszczące się w dawnych drewnianych zabudowaniach wiejskich. Specjalne miejsce zajmuje muzeum upamiętniające jeńców wojennych (w tym polskich żołnierzy) w Macikai. W Skuodas (Szkudy) w starym dworze Sapiehów ulokowano Muzeum Historyczne.

Interesującą działalność prowadzi także Centrum Kultury i Muzeum Vydūmasa (otwarte w 1991 roku) w Kintai. W tym rybackim miasteczku od 1888 roku przez kilka lat nauczycielem w miejscowej szkole był późniejszy pisarz i filozof litewski Vydūmas (właściciel Vilhelmas Starosta, 1868-1953).

W Macikai znajduje się z kolei muzeum urodzonego tu Hermanna Sudermanna, a w Lenkimai w odbudowanym spichrzu urządzono ekspozycję poświęconą urodzonemu tu Simonasowi Daukantasowi (1793-1864), historykowi literackiemu, pierwszemu, który pisał w języku ojczystym.

Szczególne miejsce w krajobrazie kulturowym regionu zajmuje Mierzeja Kurońska. W Juodkrantė, w dawnym, znanym za czasów niemieckiego panowania kurorcie Schwarzwort, w budynku byłej szkoły znajduje się niewielkie Muzeum Regionalne, w tym sala poświęcona urodzonemu nieopodal Ludvikasovi Rėzy (1776-1840), uczonemu i rektorowi Uniwersytetu Królewieckiego. W centrum osady usytuowany jest jego pomnik. Nida to znany kurort, ale też ważne miejsce nie tylko dla Litwinów i Niemców. Niepowtarzalny krajobraz: wydmy, plaże, lasy oraz wody Bałtyku i Mierzei spowodowały, iż od końca XIX wieku zaczęli tu przyjeżdżać, głównie w okresie letnim, liczni niemieccy malarze. Powstała tu kolonia



artystyczna (Künsterkolonie). W malowniczo położonym hotelu „Hermann Blade” spotykali się w latach 1870-1944 twórcy różnych kierunków artystycznych: naturaliści, impresjoniści, ekspresjoniści, ale też zwolennicy szkoły klasycznej i neoromantycznej. Mieszkali oni nie tylko w Nidzie, lecz także w innych, okolicznych wsiach rybackich. Obrazy Lovisa Corintha, Maxa Pechsteina, Rudolfa Krauskopfa, Eduarda Bischoffa czy Ernsta Mollenhauera rozślawiły krajobrazy „pruskiej Sahary” i „niezapomnianego cudownego kraju”. W 1997 roku zachowany fragment dawnego kompleksu hotelowego „Hermann Blade” został odnowiony przez córkę malarza E. Mollenhauera, a w 2000 roku w jednej z jego sal otwarto stałą wystawę fotograficzną dokumentującą historię kolonii artystycznej [Barfod 2005: 151-162].

Do Nidy przyjeżdżali nie tylko malarze, ale także inni twórcy. Jednym z nich był Tomasz Mann (1875-1955). W 1930 roku wybudowano tu, według projektu architekta z Kłajpedy Herberta Reißmanna, letni dom, gdzie w latach 1930-1932 przebywał pisarz wraz ze swoją rodziną (stworzył tu między innymi drugą i trzecią część cyklu powieściowego *Józef i jego bracia*). Z okazji setnej rocznicy urodzin twórcy *Czarodziejskiej góry* w 1975 roku w malowniczo położonym domu, generalnie odremontowanym, otwarto okolicznościową wystawę. Obecnie znajduje się tam Muzeum Tomasza Manna. W 1995 roku z inicjatywy litewskiego Ministerstwa Kultury, Uniwersytetu w Kłajpedzie i samorządu terytorialnego miasta Neringa utworzono Ośrodek Kultury im. Tomasza Manna, który nawiązuje w swej działalności do tradycji humanistyki europejskiej. Do głównych celów jego działalności należą:

- umożliwienie kontaktów mieszkańcom okolic Mierzei Kurońskiej, obszaru leżącego na styku granic historycznych i współczesnych,
- umożliwienie dialogu kulturowego między młodymi ludźmi,
- wzbogacanie oferty kulturowej regionu.

Ośrodek organizuje różnego rodzaju spotkania, seminaria i konferencje naukowe (między innymi słynne festiwale Tomasza Manna) warsztaty dla młodych tłumaczy, twórców, wystawy, wykłady, koncerty. W przedsięwzięciach tych biorą udział goście z różnych

krajów. Ośrodek wydaje własne pismo „Zeszyty Nidzkie” („Nidos Sąsiuviniai/Niddener Hefte”).

Walory Mierzei Kurońskiej spowodowały, że w 2000 roku wpisana została na listę światowego dziedzictwa kulturowego. Przyjęto także do realizacji specjalnego projektu mającego na celu odnowę charakterystycznych dla tego regionu łodzi (kuronek) z typowymi dla nich elementami zdobniczymi. Program ten nosi nazwę „Powrót do kuronek”. W Nidzie zachowano i zrekonstruowano ciekawy układ przestrzenny, właściwy dla dawnych wsi rybackich. Zachował się także pięknie położony cmentarz.

Innym, interesującym przedsięwzięciem dążącym do zachowania krajobrazu kulturowego Kraju Kłajpedzkiego są plany związane ze stworzeniem Regionalnego Centrum Kultury i Turystyki Małej Litwy (Mažosios Lietuvos regioninis Kultūros ir turizmo centras) w Šilutė (Szyłokarczmie). Centrum znajdzie siedzibę w restaurowanym majątku Hugo Schaua (1845-1937), właściciela ziemskiego, urzędnika, pochodzącego z niemieckiej rodziny mieszczańskiej i twórcy między innymi pierwszego muzeum w Kraju Kłajpedzkim. W pałacu oraz licznych budynkach dużego majątku znajdzie nową siedzibę Muzeum w Šilutė, Regionalne Centrum Kultury i Turystyki Małej Litwy, Centrum Starego Rzemiosła Kraju Kłajpedzkiego, kuźnia odtwarzająca elementy dekoracyjne, Międzynarodowe Centrum Konferencyjne, sala koncertowa i pomieszczenia seminaryjne, dom gościnny i schronisko młodzieżowe oraz wystawa archeologiczna i narzędzi rolniczych. Przewidziane jest także zaadaptowanie dawnej stodoły na teatr. Projekt ten realizowany jest ze środków Unii Europejskiej (PHARE 2002).

Koncepcja budowanego z rozmachem Centrum powstała w 1998 roku jako efekt ogłoszonego w ramach jubileuszu tysiąclecia Litwy specjalnego konkursu. Interesujące jest definiowanie przez jego twórców historycznego pojęcia Małej Litwy:

Historyczny region Małej Litwy jest etnograficznym terytorium w północnej części byłych Prus, gdzie od XVI wieku mieszkała etnograficzna grupa Małolitwinów (Lietuvininkai). Rdzeń Małej Litwy tworzyły powiaty Klaipėda (Memel), Tilže (Tilsit), Ragaine (Ragnit), Isrutis (Instenburg) i Labguva (Labiau). Obecnie to terytorium tworzy dzisiejsze

miasto Kłajpeda, część rejonu Kłajpeda i Šilutė oraz samorządy Pagėgiai i Neringa oraz **Obwód Kaliningradzki** (podkreślenie – A. S.).

To terytorium zachodnich Bałtów zostało podbite w końcu XIII wieku przez Zakon Krzyżacki.

Natomiast dziedzictwo kulturowe Małej Litwy rozumiane jest następująco:

Dzisiaj Mała Litwa to nie tylko terytorium ze skomplikowaną historią, ale przede wszystkim posiadające żywotną tradycję, uzewnętrzniającą się w budynkach z czerwonej cegły, starych szkołach, drogach obsadzonych drzewami, ulicach miasteczek, starych rynkach, kościołach i wreszcie **dawnych mieszkańcach** (podkreślenie – A.S.) i ich wspomnieniach i opowieściach<sup>1</sup>.

Przed głównym budynkiem Centrum (pałacem) w 2001 roku odsłonięto okazały pomnik landrata Heidekrug H. Schaua. W Szyłokarczmie znajduje się także pomnik H. Sundermanna.

Po odzyskaniu niepodległości na terenie Kraju Kłajpedzkiego, podobnie jak na całej Litwie, nie tylko obalano i niszczone symbole sowieckiego panowania, ale także wznoszono nowe, z których wiele nawiązywało do tradycji Małej Litwy.

W dniu 1 września 1997 roku na byłym Placu Zwycięstwa w Kłajpedzie odsłonięto pomnik Martynasa Mažvydasa, wydawcy pierwszych litewskich książek. Wcześniej, bo już 18 listopada 1989 roku na głównym placu miasta – Placu Teatralnym wzniesiono „nowy” pomnik Simona Dacha (1605-1659), poety, autora znanego wiersza o Anusi z Tharau. Na cokole pomnika znajduje się jej podobizna. Postument ten wywołał liczne kontrowersje między Litwinami i Niemcami. Podobne dyskusje wzbudził wzniesiony w 2003 roku pomnik symbolizujący jedność Małej i Dużej Litwy.

Kontrowersji takich nie budził postument przywódcy powstania Staroprusów H. Manto czy poety K. Domelaičio (1714-1780), jak również inne pomniki, które powstały w różnych miejscowościach regionu, na przykład pomnik Męczeństwa Narodu Litewskiego w latach 1941-1953 w Salantai (Sałanty), pomnik Niepodległości Litwy odbudowany w 1990 roku w Kretindze (Kretynga) oraz zre-

<sup>1</sup> Cyt. za ulotką reklamującą Centrum, Šilutė 2005.

konstruowany Pomnik Wolności z 1932 roku w Veiviržėnai (We-wirżany). W Lenkinai (Lenkiny) wzniesiono pomnik S. Daukanta-sa, w Priekulė (Prekuły) odsłonięto pomnik pisarki Ievy Simonaitytė (1897-1978), która przejmująco opisywała losy Litwinów Pruskich w XX wieku. W Vilkyškiai postawiono obelisk upamiętniający ko-lonistów salzburskich, którzy po 1945 roku wyemigrowali do RFN. W tej samej wsi znajduje się także ekspozycja poświęcona piewcy Małej Litwy Johanesowi Bobrowskiemu. Z inicjatywy dawnych, głównie niemieckich mieszkańców umieszczono przed dworcem kolejowym w Kłajpedzie w 2002 roku figurę kobiety z dzieckiem pod nazwą „Pożegnanie”. Tablica wmurowana w chodnik infor-muje o exodusie mieszkańców regionu. Jednym z ostatnich upa-miętnień jest odsłonięty 25 maja 2003 roku na obrzeżach Kłajpedy (Hindenburgheim) obelisk pamiątkowy ku czci załogi zatopionego 19 listopada 1945 roku na wysokości Kłajpedy niemieckiego woj-skowego okrętu transportowego „Füsilier”. Kamień pamiątkowy znajduje się na terenie resztek dawnego niemieckiego cmentarza żołnierzy poległych w I wojnie światowej (Heldenfriedhof). W uro-czystości odsłonięcia obelisku wzięła udział kompania litewskiej marynarki wojennej. Pomysł upamiętnienia zrodził się po tym, jak archeolodzy z Uniwersytetu w Kłajpedzie odkryli na dnie Bałty-ku wrak tego okrętu. Na terenie Kraju Kłajpedzkiego, podobnie jak na obszarze Obwodu Kaliningradzkiego, prawie w ogóle nie zachowały się niemieckie cmentarze wojenne ani pomniki (tablice pamiątkowe, obeliski) upamiętniające żołnierzy poległych w czasie I wojny światowej. Obelisk wzniesiono z inicjatywy strony niemie-ckiej.

W ramach desowietyzacji przestrzeni społecznej po 1990 roku przystąpiono także do zmiany nazw ulic. Na przykład w Kłajpedzie miejsce radzieckich bohaterów zajęły osoby związane z regio-nem: Sembriski, Sauerwein, Kant. Prawie w każdej miejscowości jest ulica bądź plac Małolitwinów (Lietuvininkai). Często powraca się także do dawnego historycznego nazewnictwa.

Głównym ośrodkiem naukowym – odpowiednikiem Instytutu Mazurskiego/ Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyń-skiego w Olsztynie – jest powstałe w 1992 roku Centrum Zachodniej

Litwy i Historii Prus działające w strukturze utworzonego w 1991 roku. Uniwersytetu w Kłajpedzie. Od 2003 roku nosi ono nazwę Instytut Regionu Morza Bałtyckiego i Archeologii. Pracownicy Instytutu prowadzą prace badawcze głównie z zakresu historii Małej Litwy, obszaru Morza Bałtyckiego, Prus Wschodnich, Obwodu Kaliningradzkiego (od XIV do XX wieku) oraz archeologii. Instytut oprócz publikacji naukowych jest także organizatorem spotkań, seminariów, konferencji naukowych. Współpracuje z placówkami naukowymi, głównie z Niemiec, Polski, Rosji, Szwecji, Łotwy i Estonii. Z jego inicjatywy ogłoszono między innymi w 2005 roku konkurs na wspomnienia rodzinne mieszkańców Kraju Kłajpedzkiego z lat 1944-1960. Od 1992 roku placówka ta wydaje czasopismo „Acta Historica Universitatis Klaipedensis”. Pracownicy Instytutu są autorami wielu prac naukowych poświęconych przeszłości Kraju Kłajpedzkiego, uczestniczą także w dużym i ambitnym przedsięwzięciu naukowym, jakim jest wydanie czterotomowej *Encyklopedii Małej Litwy* (do 2007 ukazały się dwa tomy – w 2001 i 2003). Inicjatywa edycji tej ważnej dla regionu publikacji wysunięta została między innymi przez Stowarzyszenie „Małej Litwy”.

Z inicjatywy Instytutu Regionu Morza Bałtyckiego odbyła się między innymi w dniach 20-22 września 2013 roku międzynarodowa konferencja w Nidzie na Mierzei Kurońskiej „Kontakty i transfer kulturowy w historycznym regionie Prus Wschodnich (1700-2000)”.

Badania nad przeszłością i terażniejszością Małej Litwy prowadzą także inni pracownicy Uniwersytetu w Kłajpedzie, głównie historycy, etnologowie, socjologowie, teologowie oraz filologowie. Problematyką tą zajmują się także pracownicy muzeów i innych placówek oraz badacze z uczelni, także spoza Kłajpedy.

Ze Stowarzyszeniem „Małej Litwy”, które kultywuje tradycję prusko-litewską i „od lat nastawione jest prolitewsko”, współpracuje powstała 18 grudnia 1989 roku w Wilnie Rada do Spraw Małej Litwy (Māžosios Lietuvos Reikalų Taryba). „Głównym celem tej społecznie działającej organizacji obywatelskiej jest dbanie o interesy Małej Litwy w świadomości wszystkich Litwinów zarówno w kraju, jak i na świecie oraz o jej zachowanie” [Kossert 2005: 368].

Innym ważnym przedmiotem zainteresowań Rady jest problem Obwodu Kaliningradzkiego; sformułowano listę nierozwiązanych, a ważnych kwestii dotyczących litewskiej spuścizny kulturowej oraz ochrony pomników i obiektów muzealnych, jak również przedszkoli i szkół dla żyjącej tam mniejszości litewskiej. W 1993 roku wydano specjalne memorandum w sprawie przyszłości Obwodu Kaliningradzkiego. W kolejnych rezolucjach z 1995 i 2001<sup>2</sup> domagano się przyłączenia tego regionu do państwa litewskiego. W 2002 roku przeprowadzono specjalne badania sondażowe w sprawie dalszych losów Obwodu Kaliningradzkiego wśród mieszkańców Litwy i litewskiej emigracji. Ponad połowa badanych (55,17%) opowiedziała się za włączeniem tego obszaru w skład państwa litewskiego.

Z Radą blisko współpracują liczne organizacje litewskiej emigracji w USA i w Kanadzie. W 1983 roku stworzyły one w Chicago „Ruch wolności Małej Litwy”, który opowiada się za przyłączeniem Obwodu Kaliningradzkiego do Litwy. Działacze małolitewscy często sięgają po argumenty z odległej przeszłości, czasów panowania króla Mindoga (Mindaugas, około 1200-1263), który zjednoczył Litwę i koronował się w 1253 roku. Wówczas to znaczne obszary Prus Wschodnich wchodziły w skład Litwy.

W USA oraz w Kanadzie działa Fundacja Małej Litwy (Foundation of Lithuania Minor/Māžosios Lietuvos Fondas – MLF). Wspiera ona różnorodną działalność, w tym dofinansowuje publikacje wydawane na Litwie<sup>3</sup>. Popularyzacji tej problematyki służą publikowane mapy, ukazujące „historyczny” obszar Małej Litwy rozciągający się między Niemnem a Wisłą. Zasięg litewskiego osadnictwa sięga „na południe do przynależącego obecnie do Polski miasta Gołdap (Goldapè)”, na innych mapach docierając do Olsztyna, obejmuje

<sup>2</sup> W oświadczeniu z 2001 roku czytamy między innymi: „Staliniści nie pozostawili żadnych litewskich, a tylko niewiele bałtyckich nazw w starym kraju Bałtów, chociaż tuż obok najbliższym sąsiadem była radziecka bałtycka republika – Litwa. Postępowano tak, jakby Rosjanie odkryli tu niezamieszkały kraj, który nie ma żadnej historii, kraj, który należałoby «odkryć». Nie dostrzegano żadnej spuścizny kulturowej”. [www.mlrt.lt](http://www.mlrt.lt) [5.05.2014].

<sup>3</sup> W oświadczeniu tego ruchu czytamy: „(...) z bólem serca przeżywamy tragiczną utratę ojczyzny (...), kraj naszego ludu winien powrócić do odrodzonego w przyszłości niepodległego państwa litewskiego”. [www.mlrt.lt](http://www.mlrt.lt) [5.07.2014].

też cały obszar Obwodu Kaliningradzkiego. Budzi to irytację i protesty w Rosji oraz zdziwienie w Polsce.

Problematyką Kraju Kłajpedzkiego, podobnie jak całym obszarem byłych Prus Wschodnich zajmuje się w Niemczech znaczący krąg instytucji i środowisk społecznych i naukowych. Najbardziej znanym, obok Ziomkostwa Prus Wschodnich, jest utworzona 24 sierpnia 1950 roku Wspólnota Robocza Memellenderów (*Arbeitsgemeinschaft der Memelländer*) pomyślana jako wspólnota czterech powiatów Kraju Kłajpedzkiego (powiaty: Memel-Land, Memel-Stadt, Heydekrug i Pogegen). W okresie późniejszym zmieniła ona nazwę na Wspólnotę Roboczą Powiatów Memellandu (*Arbeitsgemeinschaft der Memellandkreise e.V. – AdM*) rozumianą jako naczelna organizacja (*Dachverband der Memelländer*) mieszkańców regionu. Głównym jej celem jest ochrona wartości kulturowych i politycznych regionu oraz wschodniopruskich dóbr kultury, a także reprezentowanie pochodzących stamtąd Wschodnioprusaków, w tym pozostałych w stronach ojczystych ziomków.

Do AdM należą obecnie 23 grupy (*Ortsgruppen*), 3 wspólnoty (*Ortsgemeinschaften*), 1 parafia (*Kirchspiel*) oraz 2 grupy w Kraju Kłajpedzkim: Stowarzyszenie Niemców w Kłajpedzie oraz Wspólnota „Heide” z Szyłokarczmy. Cztery „koła ojczyźniane” (*Heimatkreise*) 4 powiatów: Kłajpeda (miasto i wieś), Szyłokarczma i Pogiegi są reprezentowane w RFN przez swoich przedstawicieli powiatowych (*Kreisvertreter*). W Niemczech funkcjonuje 5 okręgów (*Bezirke*) Północ, Południe, Zachód, Wschód dla Mecklemburg /Vorpommern oraz Wschód dla Thüringen/Sachsen. Wszystkie reprezentowane są przez jednego przedstawiciela (*Bezirkvertreter*). Oficjalnym organem AdM jest ukazujące się od 1849 roku pismo „Memeler Dampfboot”. Obecnie jest to miesięcznik noszący podtytuł „Heimat-Zeitung **aller** [wszystkich – pokreślenie A.S.] Memelländer”. Zgodnie ze statutem AdM odbiorca pisma staje się „automatycznie członkiem organizacji”.

Stowarzyszenie organizuje różnego rodzaju spotkania, imprezy okolicznościowe, seminaria, konferencje, wystawy czy też inne przedsięwzięcia kulturalne. Utrzymuje też kontakty z organizacjami mniejszości niemieckiej w Kraju Kłajpedzkim oraz z litewski-

mi władzami. Blisko współpracuje z Ziomkostwem Wschodniopruskim. W Niemczech ukazują się także biuletyn niemieckiego uchodźstwa z Litwy noszący nazwę „Die Raute”.

Środowisko niemieckich badaczy problematyki Kraju Kłajpedzkiego i Litwy skupione jest wokół Litewskiego Instytutu Kultury (Litauisches Kulturinstitut) mieszczącego się w zamku Rennhof koło Lampertheim-Hüttenfeld. Po corocznych spotkaniach publikowane są prace zawierające różnorakie materiały (seria: „Litauische Kulturinstitut: Jahrestagung...”). Od 1993 roku ukazują się rocznik „Annaberger Annalen”. W obu czasopismach publikują zarówno badacze z Niemiec, jak i z Litwy. Redakcje starają się utrzymać wysoki poziom naukowy i merytoryczny publikowanych materiałów.

W Niemczech istnieją także inne instytucje i organizacje zajmujące się gromadzeniem materiałów i badaniem problematyki dotyczącej Kraju Kłajpedzkiego. Są to: Uniwersytet w Gryfii, Instytut im. G. Herdera w Marburgu, który posiada pokaźny zbiór książek, map, czasopism, fotografii i innych dokumentów dotyczących regionu, Muzeum Wschodniopruskie w Lüneburgu czy też stowarzyszenia zajmujące się badaniem przeszłości, na przykład Heimat- und Familienforschergruppe Memelland albo Litauisch Literarische Gesellschaft. Problematyka ta jest ciągle obecna na łamach tygodnika „Das Ostpreußenblatt”, będącego organem Ziomkostwa Wschodniopruskiego. Wiele organizacji zarówno w Niemczech, jak i na Litwie posiada własne strony internetowe, gdzie zamieszczane są różnego rodzaju informacje dotyczące przeszłości i teraźniejszości regionu, np. [www.mlrt.lt](http://www.mlrt.lt) czy też [www.memelland.de](http://www.memelland.de).

Spuścizna historyczna Kraju Kłajpedzkiego jak i Małej Litwy budzi różnego rodzaju kontrowersje zarówno wśród samych Litwinów, jak i w relacjach litewsko-niemieckich. Część badaczy litewskich krytycznie podchodzi do kwestii niedostatecznego zainteresowania władz problematyką Małej Litwy oraz braku wystarczającej opieki nad zabytkami regionu. Członkowie Zgromadzenia (Sejmas) Stowarzyszenia „Mała Litwa” w deklaracji noszącej tytuł „*Mała Litwa po obu stronach Niemna – naszą ojczyzną*” tak ujmują tę kwestię:



Wierzyliśmy, że państwo litewskie podejmie właściwe kroki i prace na rzecz złagodzenia skutków tragedii (mieszkańców Małej Litwy – dop. A.S.) i okupacji sowieckiej, przywróci sprawiedliwość wygnanym z kraju rodzinnego, wszechstronnie uciemnionym mieszkańcom. Musimy otwarcie przyznać, że tak się nie stało i nadal nie jest. W tej części Małej Litwy, która wchodzi w skład państwa litewskiego, zostały zapomniane nie tylko prawa dawnych mieszkańców tych ziem, lecz także kulturalne dziedzictwo – z wieloma wyjątkami – znajdujące się w **opłakanym stanie** (podkreślenie – A.S.)<sup>4</sup>.

O napięciach panujących w gronie litewskich badaczy może świadczyć fakt, iż przed podpisaniem pracy do druku wycofano wstęp do *Encyklopedii Małej Litwy*, przygotowany przez doc. dr. Martynasa Purvinasa, zastępcę redaktora naczelnego tej encyklopedii, który miał być umieszczony w tomie drugim. Badacz ten krytykuje fragmentaryczność badań nad regionem oraz ich niedostateczną ilość. Swoją niepublikowany wstęp kończy słowami: „Zaawansowane prace nad *Encyklopedią Litwy*, pomimo złej woli ze strony niektórych osób i barier stawianych przez wrogo nastawione siły, nie będą przerwane”<sup>5</sup>.

Relacje litewsko-niemieckie nacechowane są pewną nieufnością i podejrzliwością, szczególnie ze strony Litwinów, którzy bardziej lub mniej obawiają się „regermanizacji”. Przyczyny tego stanu rzeczy, podobnie jak w Polsce, tkwią w doświadczeniach historycznych. „Strach przed niemieckim niebezpieczeństwem”, przejawiający się na przykład obawami o „wykupienie ziemi i domów przez cudzoziemców” (Niemców w Kraju Kłajpedzkim i Polaków na Wileńszczyźnie), ma swoje podłoże w przeszłości. Zdaniem Alvydasa

<sup>4</sup> www.mazoji-lietuva.lt (7.10.2014). W liście Memellenderów do Prezydent Litwy D. Grybauskaitė z 29 kwietnia 2009 roku domagano się między innymi „ponownego odzyskania obywatelstwa” przez dawnych mieszkańców żyjących w Niemczech oraz „prawa do istniejących nieruchomości, ich zwrotu lub odszkodowania”. Por. tekst listu opublikowano w „Annaberger Annalen” 2009, nr 17, s. 330, 331.

<sup>5</sup> Tekst w zbiorach autora. Także inni badacze krytykują stan badań, na przykład prof. Donas Kaunas twierdzi, iż: „Już nastąpiła dawno pora, by samemu stworzyć bibliografię Małej Litwy”. Ten sam autor mówi także: „Chociaż dominujący pogląd Polaków i Niemców na Małą Litwę opiera się na ignorowaniu czynnika litewskiego, jednak doczekaliśmy się też zwolenników – uznają go Skandynawowie. Wrogi jest stosunek strony rosyjskiej. Jednak i tutaj widać niekiedy postęp, szczególnie w środowisku akademickim. Dla nas nadal pracuje świadek historii – spuścizna Małej Litwy. Musimy ją troskliwie chronić”. www.mazoji-lietuva.lt [10.05.2014].

Nikžentaitisa wymienić należy trzy główne wydarzenia historyczne, które wpływają na utrzymywanie się stereotypu Niemca wśród Litwinów:

1. historia Zakonu Krzyżackiego i zmagania z nim;
2. polityka Rzeszy Niemieckiej w stosunku do Małolitwinów;
3. polityka Niemiec wobec Kraju Kłajpedzkiego, a szczególnie jego „aneksja” w 1939 roku (Niemcy przedstawiali i przedstawiają to wydarzenie jako „powrót” i „sprawiedliwość dziejową”).

Badacz ten zauważył, że takie ważne zagadnienia, jak pakt Hitlera ze Stalinem z 1939 roku czy też niemiecka polityka na Litwie podczas II wojny światowej, nie miały większego znaczenia dla kształtowania się obrazu Niemca na Litwie. Najistotniejszy wpływ na ten obraz wywiera okres międzywojenny, czyli lata otwartego antagonizmu litewsko-niemieckiego, który koncentrował się wokół Kraju Kłajpedzkiego. Czasy współczesne nie mają większego wpływu na wzajemne postrzeganie. I tak na przykład istotnym elementem kształtowania obrazu wroga był fakt, iż w litewskiej publicystyce nie czyniono różnicy pomiędzy Niemcami w XX wieku a Krzyżakami. Występuje tu daleko idąca analogia z Polską, kiedy to w okresie powojennym głęboko w świadomość społeczną wrył się plakat T. Trepkowskiego *Grunwald 1410 – Berlin 1945* czy też zdjęcie Konrada Adenauera w płaszczu krzyżackim, często publikowane w latach sześćdziesiątych XX wieku (w tym między innymi w podręcznikach szkolnych).

Generalnie rzecz ujmując, współczesny obraz Niemiec jest dwostany. Z jednej strony są to lęki i obawy wyniesione z przeszłości, koncentrujące się wokół mogących nastąpić niemieckich żądań zwrotu Kraju Kłajpedzkiego. Pozytywnym natomiast elementem jest partnerska rola Niemiec wobec Litwy. Badacze tej problematyki żywią nadzieję, że „obraz Niemiec i Niemców w przyszłości najprawdopodobniej ulegnie pozytywnym zmianom” [Nikžentaitis 1995: 149-154].

Na powyżej zarysowanym tle nie dziwią krytyczne reakcje niektórych środowisk litewskich na przykład na fakt, iż z inicjatywy strony niemieckiej w centrum Kłajpedy już w listopadzie 1989 roku

odsłonięto odtworzony ponownie pomnik niemieckiego poety Simona Dacha z umieszczoną na cokole sylwetką Anusi z Tharau. Pomnik powstał ze składek zebranych w Niemczech. Działania te interpretowane są jako przejawy współczesnej „germanizacji”. Pomimo iż większość mieszkańców miasta opowiadała się za odbudową pomnika, to pojawiły się także inne głosy. W jednym z artykułów opublikowanych w dzienniku „Klaipėda” (z 5 listopada 1994) P. Žestautaitė w artykule *Fanfary mędrców* pisała:

Przy sposobności pragnę także powrócić do pomnika Anusi z Tharau, który usytuowany jest w najważniejszym punkcie miasta, na Placu Teatralnym. Ten pomnik jest dla naszej kultury obcym ciałem. Musieliśmy się tłumaczyć przed Algirdasem Gustaitisem, żyjącym na emigracji Litwinem z Los Angeles, który podczas wizyty w Kłajpedzie w 1995 r. dziwił się, dlaczego w Kłajpedzie obok litewskiego teatru nie ustawiono pomnika Donalaitisa albo Mažvydasa, tylko jakąś Anusię z Tharau. Nie opląca się dziś rzeczywiście usuwać tego pomnika, ale władze miasta i komisja zatwierdzająca nazwy obiektów nie powinny czynić ponownie takich błędów. Powinny one nadawać takie nazwy ulicom i placom, które nawiązują do tradycji Małej Litwy, tak jak one funkcjonowały podczas siedmusetletniej kolonizacji.

Powyższe uwagi były o tyle zasadne, że już wcześniej władze Kłajpedy podjęły decyzję, aby w miejscu obecnego pomnika S. Dacha wzniesić pomnik Mažvydasa. Podjęto już stosowne prace przygotowawcze, ale zaniechano ich pod naciskiem zwolenników odbudowy dawnego pomnika.

Inaczej zakończył się spór w osadzie Žalgiriai leżącej przy drodze łączącej Ruś z Szyłokarczmą. Gdy w 1991 roku jeden z mieszkańców wsi umieścił przy drodze drogowskaz z dawną nazwą wsi Bismarck, spowodowało to oburzenie mieszkańców i lokalnych władz. Drogowskaz szybko zdjęto, a inicjator jego umieszczenia „zaszył się w mysiej dziurze”<sup>6</sup>. Osada ta zawdzięczała swą nazwę bismarckowskiej polityce kolonizacyjnej. Pojawiła się ona w 1874 roku, będąc ostatnim aktem niemieckiej kolonizacji Wschodu (Ostkolonisation). Jej mieszkańcy trudnili się wydobyciem torfu. Pozo-

<sup>6</sup> Wywiad przeprowadzony z pracownikami muzeum w Szyłokarczmie w dniu 28 października 2005 roku.

stawała ona symbolem polityki germanizacyjnej w Kraju Kłajpedzkim.

Innym przykładem litewsko-niemieckich sporów o przeszłość Kraju Kłajpedzkiego jest niezwykle krytyczna ocena, dokonywana przez środowisko AdM, odsłoniętego w dniu 8 sierpnia 2003 roku pomnika Jedności Małej i Dużej Litwy. Usytuowany jest on w centralnym punkcie Kłajpedy, nad rzeką Danė.

Pomnik ten odsłonięto w związku z jubileuszem 85-lecia Aktu z Tylży i 80-lecia zjednoczenia Kraju Kłajpedzkiego z Litwą. Ten wążący 150 ton i liczący 8,5 metra wysokości pomnik jest największym granitowym monumentem na Litwie. Mniejsza kolumna z czerwonego granitu symbolizuje Małą Litwę i jej kulturalne podstawy, większa szara kolumna granitowa – Wielką Litwę. Na pomniku znajduje się cytat z twórczości I. Simonaityte: „Jesteśmy jednym narodem, jednym krajem, jedną Litwą”. Częściowo nadłamana część pomnika odnosi się do sytuacji Małej Litwy, która znajduje się w Obwodzie Kaliningradzkim.

Zdaniem Beate Szillis-Kappenhoff, przesłanie tego pomnika jest fałszowaniem historii. Ta nacjonalistycznie zorientowana publicystka podważa historyczne prawa Litwy do Kraju Kłajpedzkiego, pisząc, iż przynależy on do tego państwa dopiero od osiemdziesięciu lat. Neguje samo pojęcie „Małej Litwy” oraz postulaty przyłączenia Obwodu Kaliningradzkiego do Litwy, wyśmiewając fakt, iż Litwini „uważają Królewiec za ultralitewskie miasto, które tylko w międzyczasie było przez Niemców okupowane”. Przyłączenie w 1923 roku Kraju Kłajpedzkiego do Litwy nazywa „aneksją”, a sposób prezentowania tego wydarzenia w litewskich podręcznikach szkolnych określa mianem „indoktrynacji”. Zarzuca także fałszowanie historii w różnych kłajpedzkich muzeach, przewodnikach i innych materiałach informacyjnych. Swój artykuł kończy hasłem: „Memel lebt!”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> B. Szillis-Kappenhoff, *Litauens Geschichtsklitterung: Ein Zeichen schlechten Gewissens?* www.memellandadm.de [19.07.2014]. W podobnym duchu pisze V. Kittel w artykule pt. *Preußisch Litauer. Kleinlitauer. Mažoji Lietuvininkai* (www.memelland-adm.de, 7.05.2014), twierdząc, iż: „Niezrozumiałe jest jednak, że większość litewskich nacjonalistów nie przyjmuje do wiadomości prawdy historycznej i uparcie twierdzi, że nie tylko Kraj Kłajpedzki, ale także całe północne Prusy Wschodnie są ziemiami litewskimi i tworzą Małą Litwę, która powinna być przyłączona do Litwy”. A. Kossert w pracy

## Bibliografia

- Barfod J. (2005), *Zwischen Haff und Meer – die Künstlerkolonie Nidden*, [w:] *Kulturlandschaft Ost- und Westpreußen*, Potsdam.
- Nikžentaitis A. (1995), *Das Bild Deutschlands und der Deutschen im heutigen Litauen*, „Annaberger Annalen”, nr 3.
- Purvienė M., Purvinas M. (1999), *Ethnische und historische Züge der Dörfer und Gehöfte Kleinlitauens*, [w:] *Theoretical and Practical Issues of Monument Preservation*, Cluj.
- Purvienė M. (2005), *Regeneration or Architectural Forms in Lithuania Minor*, [w:] *Traditional Craft in 21<sup>st</sup> Century Architecture. Proceedings of the International Conference*, Szczecin.
- Sadowski A. (1991), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków.
- Sadowski A. (2008), *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań.
- Sakson A. (1990), *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań.
- Sakson A. (2007), *Kraj Kłajpedzki. Zmiany ludnościowe 1945-1950*, „Przegląd Zachodni”, nr 3.
- Sakson A. (2012), *Przemiany społeczne w Kłajpedzie (1945-2010)*, [w:] T. Wallas (red.), *Przeszłość odległa i bliska. Studia z zakresu politologii i historii*, Poznań.
- Sakson A. (2012 a), *Losy ludności autochtonicznej Kraju Kłajpedzkiego i Mazur – podobieństwa i różnice*, [w:] M. Dębicki, J. Makaro (red.), *Sąsiedztwa III RP – Lenkija, Litwa, Polska, Lietuva. Zagadnienia społeczne*, Wrocław.

---

pt. *Ostpreußen. Geschichte und Mythos*-München 2005 pisze, iż: „O długiej historii Prus w tym regionie słyszy się mało. Oficjalne materiały turystyczne prezentują historię Kraju Kłajpedzkiego (Memelland) ponownie w sposób zniekształcony, skrótowy i zawężony. Nie pasuje to do otwartej kultury Litwy” (s. 369).



ANNA ŚLIZ

MAREK S. SZCZEPAŃSKI

## **Spółeczeństwo wielokulturowe – szkic do portretu socjologicznego. Przypadek Australii i Kanady**

### **Wielokulturowość i społeczeństwo wielokulturowe – prolegomena**

Od kilku lat w polskiej literaturze naukowej można spotkać liczne odniesienia do terminu „wielokulturowość” używanego w rozmaitych kontekstach i odmianach. Pojęcie to jest jednak często przywoływane bez głębszej refleksji analitycznej. A to sprawia wrażenie, że wielokulturowość występuje niemal wszędzie i zawsze. W stwierdzeniu tym jest nieco prawdy, wszelako bardziej potocznej niż naukowej. Wiąże się to z faktem, że pierwsze doniesienia o wielokulturowości dotyczą starożytnego Egiptu, kiedy zjawisko to identyfikowano na faraonskich dworach. Było ono wówczas rezultatem wojen, dyplomacji bądź ówczesnej migracji, czy w końcu wszystkich tych procesów jednocześnie. Wzdłuż Nilu bowiem osiedlało się wielu cudzoziemców, głównie z Bliskiego Wschodu. Kolejno pojawiły się wpływy hellenistyczne i rzymskie. Przyby- szom towarzyszyły odmienne elementy kultury – język, religia, obyczaje, zwyczaje czy elementy stroju. Wielokulturowe było także greckie *polis*, w obrębie którego obecni byli cudzoziemcy (metojkowie) o zróżnicowanej proveniencji etnicznej i rasowej, a także, czy może przede wszystkim, pełnoprawni obywatele.

Tymczasem przejawem rzymskiej wielokulturowości były woj- skowe legiony, których żołnierze wywodzili się między innymi z Tracji, Dalmacji, Hiszpanii czy Syrii. W tym okresie Rzym stał się najstarszym i udokumentowanym miastem wielokulturowym, które za czasów Oktawiana Augusta (63 p.n.e – 14 n.e) liczyło około miliona mieszkańców. Zamieszkujący Wieczne Miasto byli różni-

cowani społecznie i ekonomicznie – choćby poprzez różny dostęp do urzędów miejskich – zawodowo, ale także etnicznie. Tę etniczną mozaikę tworzyli zarówno Italikowie, jak i przybysze z Grecji, Panonii, Azji Mniejszej, Syrii, Judei, Galii, Hiszpanii czy w końcu Egiptu. W kolejnych wiekach poziom zróżnicowania pogłębiał się [Golka 2010: 143-144]. Także średniowieczne wędrówki ludów sprzyjały tworzeniu się przestrzeni, które skupiały przedstawicieli wielu, różnych kultur. Przykładem może być Sycylia, rządzona w wieku XII przez Normanów, ale zamieszkiwana równocześnie przez Włochów, Arabów, Żydów czy Greków [ibidem: 66-67]. Te peregrynacje pokazują, że zjawisko wielokulturowości ma długą historię czego nie można powiedzieć o społeczeństwach deklarujących politykę wielokulturowości. Historia tych drugich sięga bowiem lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy wielokulturowość stała się doktryną polityczną, a samo zjawisko poddane zostało pierwszym analizom naukowym. Wówczas kojarzone było przede wszystkim z rzeczywistością społeczną Kanady i Australii, państw ukształtowanych w długim procesie imigracyjnym. W kolejnych dekadach zjawisko wielokulturowości zaczęło zyskiwać ważne miejsce w państwach Europy Zachodniej. Są tego przynajmniej trzy zasadnicze przyczyny:

1. występowanie w krajach Europy Zachodniej społeczności podporządkowanych grupie dominującej – na przykład Baszkowie czy Katalończycy w Hiszpanii;
2. pogłębiające się zjawisko migracji z byłych krajów kolonialnych do metropolii i tworzenie izolowanych w znacznym stopniu skupisk imigranckich – na przykład przybysze z Afryki Północnej zamieszkujący przedmieścia Paryża [Grzybowski 2007: 45-46], Turcy mieszkający w Niemczech;
3. transformacja ustrojowa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej; dostrzeżenie problematyki mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych – na przykład Górnoślązacy czy Kaszubi w Polsce.

Wstępnie można więc powiedzieć, że społeczeństwa europejskie są w procesie stawania się wielokulturowymi, a więc zmierzają w kierunku, który Andrzej Sadowski ujął następująco:



(...) społeczeństwo wielokulturowe to takie otwarte społeczeństwo, które osiągnęło wysoki stopień instytucjonalizacji i dynamiki zróżnicowania kulturowego, jest przygotowane do pełnego spożytkowania płynących z tego korzyści i nie ma z tego tytułu jakichś specjalnych problemów. [Sadowski 2011: 58]

Tymczasem Kanada i Australia dzięki przyjęciu przez ich rządy oficjalnych założeń polityki wielokulturowej stały się, w latach osiemdziesiątych XX wieku, społeczeństwami w pełni wielokulturowymi.

Tekst, który przedstawiamy ma na celu przybliżenie istoty tych właśnie społeczeństw. Nie będą one traktowane jako weberowskie typy idealne, ale podejmiemy próbę socjologicznego sportretowania ich kluczowych charakterystyk.

### **Wielokulturowe społeczeństwo Kanady**

Wielokulturowe społeczeństwo Kanady powstało w drodze procesu imigracyjnego. Pierwsi imigranci z Europy, którzy przybyli na terytorium Kanady zepchnęli ludność tubylczą – Indian, Inuitów, Metysów – do rezerwatów. Najstarszą europejską kolonię na terytorium Kanady – Acadię – zbudowali Francuzi w roku 1604. Również ci imigranci utworzyli społeczność Nowej Francji, która to nazwa pochodzi z czasów wypraw Jacques’a Cartiera i Samuela de Champlaina. Założyli oni u ujścia rzeki Świętego Wawrzyńca obóz wojskowy (1608), a następnie osadę, na której fundamencie wyrosło miasto Québec (ang. Quebec City) [Rycerska 2003: 319]. To współczesna stolica prowincji Quebec, która jest ostoją frankofońskiego świata Kanady.

W zbliżonym czasie pierwsze kroki na kanadyjskiej ziemi postawił Brytyjczyk Humphrey Gilbert, który przy poparciu dworu Elżbiety I dotarł do wybrzeży Nowej Fundlandii i wziął je w posiadanie korony. Początek XVII wieku to czas angielskiej ekspansji kolonialnej, a wyprawa Johna Smitha i 120 kolonistów z roku 1607 stała się początkiem systematycznej angielskiej ekspansji na terytorium Ameryki Północnej. Tym samym Anglicy i Francuzi weszli na drogę wieloletniej rywalizacji o hegemonię na obszarze Kanady.

Rywalizacja ta doprowadziła w konsekwencji do powstania społeczeństwa wielokulturowego.

Proklamację kanadyjskiej wielokulturowości poprzedziło kilka przełomowych wydarzeń. Po wielu walkach między Anglikami i Francuzami przy zaangażowaniu Indian, w latach sześćdziesiątych XX wieku, wśród ekstremistów francuskich z Quebecu pojawiły się dążenia do odłączenia prowincji od reszty ziemi kanadyjskiej i stworzenie odrębnego państwa. Czas ten rozpoczął w łonie społeczności Kanadyjczyków francuskiego pochodzenia proces nazywany *awakening reveil* (przebudzenie się). Polegał on na rozwoju ruchu narodowego, afirmowaniu uczuć narodowych, a także na gwałtownym kwestionowaniu stosunków ekonomicznych, społecznych i politycznych pomiędzy Kanadą francuską i Kanadą angielską [Węgierski 2004/2005: 78]. Skrajni separatyści żądali całkowitego odłączenia Quebecu od Kanady. Bardziej umiarkowani chcieli zamiany Kanady w państwo dwunarodowościowe, w którym mówiący po francusku i angielsku Kanadyjczycy będą posiadali równy głos w sprawach politycznych.

Ten antagonizm, a równocześnie stosunki pomiędzy kanadyjskimi Brytyjczykami i Francuzami zaczęły się zmieniać w sposób widoczny od roku 1968. Wówczas premierem Kanady został członek Partii Liberalnej Pierre Elliot Trudeau. Jego działania wobec dwóch zantagonizowanych grup były zgodne z postanowieniami Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism (Królewskiej Komisji do Spraw Dwujęzyczności i Dwukulturowości) z 1963 roku. Dokument skupiał uwagę na kwestii językowej, kulturowej i oświatowej społeczeństwa kanadyjskiego. W oparciu o jego zapisy P.E. Trudeau wprowadził na całym terytorium Kanady język francuski jako drugi język urzędowy. Podkreślił tym samym dwujęzyczny (francuski i angielski) i dwukulturowy (francuska i angielska) charakter Kanady. To faktyczny początek historii Kanady rozgrywający się na tle wielokulturowości. To stopniowe uświadamianie sobie współwystępowania różnych grup ludzkich i kulturowych w jednej przestrzeni z różnymi konsekwencjami [Golka 2007: 224].

Pełne uświadomienie wielokulturowości Kanady nastąpiło w roku 1971. Wówczas rząd na czele z premierem P. E. Trudeau (1968-1979; 1980-1984) zaaprobował oficjalną ideologię i politykę respektowania i harmonizowania różnic kulturowych na obszarze swojego kraju. W tym momencie Kanada staje się krajem multikulturowym [ibidem], a społeczeństwo kanadyjskie przyjmuje dumną postawę wobec własnej wielokulturowości. Takim gestem Kanada równocześnie ratyfikowała *International Covenant on Civil and Political Rights* (*Międzynarodowa Umowa o Cywilnych i Politycznych Prawach Narodów Zjednoczonych*), która w artykule 27 mówi

W tych państwach, w których istnieją etyczne, religijne lub językowe mniejszości, osoby należące do takich mniejszości nie będą pozbawione prawa, łącznie z innymi członkami ich grup, do korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania ich własnej religii i do używania ich własnego języka (...). [Gertler 1983]

W polityce wewnętrznej akt wielokulturowości znalazł miejsce w kanadyjskiej Konstytucji (1982): „Niniejsza Karta ma być interpretowana w sposób zgodny z ochroną i wspomaganie wielokulturowego dziedzictwa Kanady” [*Konstytucja Kanady* 1982]. Ostatecznym krokiem było przyjęcie przez Izbę Gmin Parlamentu Federalnego ustawy o wielokulturowości Kanady Bill C-93 – Canadian Multicultural Act (12 lipca 1988), [Reczyńska 2010: 23]. Jak już wspomnieliśmy, sam akt proklamacji wielokulturowości Kanady był poprzedzony szeregiem przełomowych wydarzeń. Pragniemy zwrócić uwagę tylko na te najważniejsze z punktu widzenia uznania Kanady za społeczeństwo wielokulturowe.

W roku 1963 powołano Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism – RCBB (Królewską Komisję do Spraw Dwujęzyczności i Dwukulturowości Kanady – dalej Komisja B&B), której celem były działania w kierunku zbudowania modelu koegzystencji pomiędzy kanadyjskimi Francuzami i Brytyjczykami na równoprawnych zasadach [Kijewska-Trembacka 1994: 112-113]. Duże nadzieje w związku z powołaniem Komisji mieli przedstawiciele wszystkich grup etnicznych z terytorium Kanady, które tworzyły specyficzną mozaikę kultur [Brzeziński 1963]. Jest jednak faktem, że szczególna

uwaga była kierowana wobec dwóch założycielskich grup: francuskiej i brytyjskiej, co wywołało wiele różnych reakcji. W ramach III Festiwalu Wolności Laster Bowles Pearson (premier, 1963-1968) powiedział, iż Federacja Kanadyjska wznosi się na fundamencie anglo-francuskim, ale struktura ta nie oznacza, że nie dostrzega się bądź – jeszcze gorzej – wyklucza rolę pozostałych grup etnicznych w życiu Kanady:

W naszej mieszance nie zanikają oddzielne składniki: dziedzictwo, kultura i tradycje przeniesione ze starych krajów są zachowane, ale równocześnie wlewają się w oryginalny strumień kanadyjskiego społeczeństwa. (...) Naszym pierwszym celem musi być naturalnie budowa prawdziwie kanadyjskiego narodu, a więc czegoś więcej aniżeli zestawu oddzielnych prowincji, rejonów i ludności (...) jakkolwiek każdy Kanadyjczyk stanie się obywatelem posługującym się językiem angielskim lub francuskim to duma ze statusu pełnego Kanadyjczyka będzie ponad wszystko. Idea wspólnot dwóch grup założycielskich nie stanowi zagrożenia dla żadnego Kanadyjczyka. Jest to raczej zaproszenie do współdziałania – równego – w rozwoju jedności narodowej i innych celów, które w oparciu o historyczny dualizm naszego kraju, zmierzają do rozwoju wielorakiego narodowego oblicza kraju. Jedność, dążność do skryształowania oblicza narodowego bynajmniej nie wymaga rezygnacji z tradycji, kultury, sztuki i innych elementów kraju pochodzenia wielu Kanadyjczyków (...). Jesteśmy wszyscy Kanadyjczykami. I niechaj nie będzie między nami żadnych różnic. Musimy korzystać z tych samych praw i posiadać takie same obowiązki. Mamy takie same nadzieje i te same cele, gdy chodzi o przyszłość naszego kraju. W jedności je osiągniemy (...). [„Związkowiec” 1964]

Szczególnie istotnym momentem w procesie kształtowania się wielokulturowego społeczeństwa Kanady było opublikowanie IV tomu komisji B&B: *The Cultural Contribution of Other Ethnic Groups (Wkład kulturowy innych grup etnicznych)* [1970]. Treść tomu ukazywała rolę wszystkich grup etnicznych w procesie rozwoju Kanady. Władze Kanady stały na stanowisku polityki integracji grup etnicznych, a nie ich asymilacji, równych i pełnych praw obywatelskich oraz udziału w instytucjach państwowych wszystkich mieszkańców Kanady. Do systemu edukacji wprowadzona została możliwość nauki języka etnicznego i w języku etnicznym, stacje TV i radiowe zobowiązane zostały do nadawania etnicznych audycji,

a także przeznaczono pomoc finansową na rozwój wszystkich kultur [„Związkowiec” 1970]. Tym samym Komisja B&B uznała fakt istnienia wielości grup kulturowych na terytorium Kanady odrzucając równocześnie zasadność istnienia organizacji Citizens Civic Action Association, która skupiała Kanadyjczyków nieangielskiego i niefrancuskiego pochodzenia. Organizacja walczyła o równe prawa wszystkich, które, ich zdaniem, były zagrożone przez konflikty o dominację między anglosaską i frankofońską Kanadą [Grobicki 1966]. Przedstawiciele wielu grup etnicznych, w tym kanadyjscy Aborygeni, czuli się jak obywatele drugiej kategorii. Narastało niezadowolenie z istniejącej sytuacji. W takiej atmosferze głos zabrał premier Pierre Elliott Trudeau, który w październiku 1971 roku ogłosił federalną politykę wielokulturowości, która była odpowiedzią na politykę Komisji B&B. Kanadyjski multikulturalizm został ujęty w ramy dwujęzyczności (język angielski i francuski), równocześnie odrzucając idee wielojęzyczności [Debates 1971]. Pozostawiono natomiast wolny wybór jednostkom w wyrażaniu własnej kultury, tradycji, historii i narodowej pamięci [ibidem]. Szczegółowe założenia polityki wielokulturowości P. E. Trudeau przedstawił w Izbie Gmin 8 października 1971 roku. Powiedział między innymi:

(...) Mamy dwa języki urzędowe, nie ma urzędowej kultury, ani też żadna grupa etniczna nie ma przewagi nad innymi grupami. Każdy obywatel jest Kanadyjczykiem i wszyscy winni być traktowani równo i sprawiedliwie. (...), że ktoś należy do grupy etnicznej decyduje nie tylko jego pochodzenie i język ojczysty ale poczucie przynależności do tej grupy i to co Komisja nazywa wspólną wolą egzystencji. Rząd podziela to zdanie (...). [„Związkowiec” 1983]

Urzeczywistnianie polityki wielokulturowej miało silne wsparcie finansowe ze strony państwa.

Kanadyjska idea wielokulturowości to przede wszystkim integracja grup etnicznych tworzących mozaikę kulturową Kanady. Integracja ta, to wzajemne poznawanie się, rozumienie kulturowych odmienności, zatracanie lęku przed innością i współpraca, która obok lojalności państwowej prowadziła do zrozumienia i rozumienia kulturowego. Na drugim krańcu założeń polityki wielokulturowości znalazły się wyrażane bardziej *implicite* reguły niedo-

puszczania do powstania etnicznych gett. Równocześnie *explicite* wyrażano konieczność bliskiej współpracy i wymiany aksjologicznej i normatywnej prowadzonej na gruncie kanadyjskim i dążącej do sformułowania nowych, wspólnych dla Kanady i jej mieszkańców wartości.

(...) Rząd nie zmierza do rozbicia społeczeństwa na grupy etniczne, ale do zjednoczenia go. Doszedł do słusznego wniosku, że nawet radykalna poprawa stosunków między grupą angielską i francuską jest w poważnym stopniu uzależniona od trzeciego elementu. Może ona odegrać rolę zarówno w umacnianiu każdej z tych grup, jak i przede wszystkim w umacnianiu całości, jedności kraju. [„Związkowiec” 1973]

Tak więc fundamentalną zasadą wielokulturowości stała się swoboda eksponowania etnicznych wartości, kultywowanie tradycji, języka, pamięci historycznej i narodowej, a równocześnie wyrażanie troski o jedność państwa, której gwarantem stała się równość wszystkich kultur [*Debates* 1971].

Kanadyjczycy stali się dumni z własnej wielokulturowości, co nie wyeliminowało głosów przeciwnych wobec przyjętej polityki. Głosy sprzeciwu skupiły się wokół imigranta z Trynidadu i Tobago Neila D. Bissoondatha. Zauważył on, że polityka wielokulturowości zamyka przedstawicieli grup etnicznych w ramach ich własnej społeczności i uniemożliwia rozwój. Zachęca do kurczowego trzymania się tradycyjnych kultur, oddzielając od wszelkich inicjatyw budowy i udziału w dominującym nurcie kultury Kanady [Bissoondath 1994]. Przeciwnicy oficjalnej wielokulturowości zarzucali jej również, że sprzyja izolacji i separacji społecznej, marginalizacji imigrantów, rozpowszechnianiu zjawiska *gettoizacji*, a także temu, że stoi na przeszkodzie tworzeniu się jedności, gdyż eksponuje to, co dzieli, a nie to, co łączy. Akceptacja różnorodności kulturowej i etnicznej Kanady konstytuuje więc problem uwypuklania różnic kosztem dbałości o wspólne Kanadyjczykom wartości, jak urzędowe języki [Śliz 2009: 195-196]. Negatywnymi stronami wielokulturowości są także: 1. uproszczona kultura – pokazywanie wierzchniej warstwy kultury, a nie jej istoty; 2. podzielona lojalność na państwową i narodową (kiedy wybuchła wojna na Bałkanach

kanadyjscy Serbowie i Chorwaci udali się do krajów pochodzenia, aby tam zaangażować się w wojnę), 3. marginalizacja – kiedy Ben Johnson wygrywał zawody sportowe uważano go za Kanadyjczyka, a kiedy wykryto w jego organizmie niedozwolone środki to przypomniano, że z pochodzenia jest Jamajczykiem [Rycerska 2003: 369-370]. Wymienione głosy sprzeciwu wobec polityki wielokulturowości składają się na fundamentalny zarzut, iż zagraża ona społecznej zwartości i zachęca do podziałów.

Zarzuty wobec wielokulturowości spotkały się z głośną ripostą zwolenników, których oficjalne stanowisko prezentuje Will Kymlicka. Uważają oni, że społeczeństwo wielokulturowe zostało oparte na prawach człowieka, wolności jednostki, równości płci, a gwarantem przestrzegania tych praw jest *Kanadyjska Karta Praw i wolności* [1998: 94-103]. Zdaniem zwolenników polityki wielokulturowości, odwrót od niej nie jest dzisiaj możliwy, gdyż społeczności etniczne pozbawione zostałyby własnej tożsamości. Problemem pozostaje przyjęcie programów wielokulturowości, które zdążałyby do wyeliminowania negatywnych przejawów kulturowego zróżnicowania, w tym przede wszystkim rasizmu i dyskryminacji. Zwolennicy polityki wielokulturowości nie przyjmują zarzutu, że wielokulturowość prowadzi do etnicznej separacji i zamykania się jednostek w granicach własnych społeczności etnicznych. Argumentem potwierdzającym jest wzrastająca liczba mieszkańców Kanady określających swoją tożsamość jako *Canadian/Canadien*. Kymlicka zarzuca krytykom, że opierają się wyłącznie na intuicji, a nie wynikach konkretnych badań empirycznych i tak naprawdę nie wiadomo o co im chodzi. Nie definiują czy chodzi o nieodwoływanie się do przodków w określaniu tożsamości, rezygnację z uczestnictwa w etnicznych instytucjach, zawieranie wyłącznie małżeństw egzogamicznych czy posługiwanie się w życiu publicznym i prywatnym wyłącznie językiem oficjalnym [Kymlicka 1998]. Ponadto z wielu argumentów popierających politykę wielokulturowości należy jeszcze wspomnieć, że sprzyja ona naturalizacji, uczestnictwu politycznemu, uczeniu się oficjalnych języków, akceptacji dla małżeństw mieszanych, nietworzeniu się etnicznych gett. Wszystkie

wymienione zjawiska są widoczne w Kanadzie i wykazują tendencję do rozszerzania się.

Dzisiaj Kanada to jedno z dwóch społeczeństw wielokulturowych, które pomimo głosów sprzeciwu wobec przyjętej polityki utrzymuje równość praw związanych z wyrażaniem różnic kulturowych i etnicznych w ramach struktur państwowych. Drugim społeczeństwem wielokulturowym jest społeczeństwo australijskie.

### **Aborygeni, imigranci i społeczeństwo wielokulturowe Australii**

W latach sześćdziesiątych XX wieku w Australii dominowała polityka asymilacyjna, która opierała się na przekonaniu o kulturowej homogeniczności społeczeństwa. Akceptowano niemal wyłącznie białych, anglojęzycznych imigrantów. Pozostali byli symbolicznie przymuszani do dystansowania się wobec własnej kultury i języka oraz asymilacji z grupą przyjmującą. Australijska asymilacja wyrażana była w hasle *Australian way of life* [Lencznarowicz 2006: 128]. W procesie kształtowania się wielokulturowego społeczeństwa Australii jako ważniejsza była eksterminacyjna polityka wobec rdzennej ludności – Aborygenów. Trwała ona od początku białego osadnictwa w 1788 roku, kiedy ludność tubylczą pozbawiono prawa do udziału w życiu własnego kraju aż do roku 1967 [Stretton, Finnimore 1988: 10-11]. Tak więc w Australii do lat siedemdziesiątych XX wieku istniał problem imigrantów spoza Wysp Brytyjskich, a także ludności rdzennej (*native people*). W tym czasie zmienił się także kierunek polityki władz Australii, która ewoluowała od ideologii asymilacyjnej w stronę integracji i pluralizmu kulturowego, aż do społeczeństwa wielokulturowego.

W roku 1968 powstał raport *The Questing Years* [Zubrzycki 1968], w którym Jerzy Zubrzycki uwydatnił koncepcję pluralizmu kulturowego na tle polityki asymilacji i integracji. Pluralizm dostrzegał jako bardziej sprawiedliwy dla imigrantów osiedlających się na Antypodach. Pierwotnie podjętymi krokami prowadzącymi do powstania idei pluralizmu kulturowego miało być objęcie wspólnym procesem edukacyjnym wszystkich dzieci z rodzin imigranckich,



podwyższenie ich kwalifikacji, co miało zapobiec dyskryminacji i segregacji. Równocześnie postulowano zachowanie tradycji wynikającej z etnicznego pochodzenia. Chodziło więc o równe szanse w życiu publicznym – rynek edukacji i pracy, ale także zachowanie zróżnicowania kulturowego w życiu prywatnym. Od roku 1973 polityka pluralizmu stopniowo kierowała się w stronę wielokulturowości, aż do roku 1977, kiedy powstał raport *Australia as a Multicultural Society* [1977], w którym zdefiniowano wielokulturowość jako społeczną spójność gwarantującą: równość, kulturową tożsamość oraz politykę zmierzającą do wprowadzenia w życie powyższych wartości.

Znaczącym kreatorem polityki wielokulturowości Australii był Jerzy Zubrzycki. W dokumencie skierowanym do Ministerstwa Imigracji i Spraw Etnicznych nakreślił fundamentalne jej założenia. Wskazano konieczność opracowania specjalnych programów dla osiedlających się na terytorium Australii, stworzenie komitetu konsultacyjnego i mediów etnicznych oraz wielokulturowej edukacji. Polityka wielokulturowości Australii była od początku przemyślana i kierowana. Była pozbawiona spontaniczności, która w pewnym stopniu towarzyszyła tworzeniu założeń wielokulturowości w Kanadzie. To rezultat odmiennych losów historycznych związanych z imigracyjnym procesem konstytuującym Kanadę, gdzie dwie grupy założycielskie rywalizowały o prymat i Australię, gdzie dominowała jedna grupa – anglosaska.

Założenia polityki wielokulturowości na Antypodach wprowadzono stopniowo. Pierwszy pełny raport, który uznał równe prawa wszystkich, w tym Aborygenów, pojawił się w roku 1982 [*Multiculturalism* 1982; Gęsiak 2007: 172-173, 175]. Wcześniej między rokiem 1977 a 1982 parlament Australii przyjął kilka ważnych ustaw w kwestii adaptacji założeń polityki wielokulturowości do pragmatyzmu życia społeczeństwa australijskiego. Datą przełomową okazał się rok 1978, kiedy powstał raport *Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants* [1978], który w treści skupiał politykę rozwoju wielokulturowości identyfikowaną jako koncepcję rządu opartą na relacji programów i usług dla imigrantów określając cztery priorytetowe zadania: równość szans i praw dla wszystkich, prawo wszystkich

Australijczyków wyrażania własnej kultury, potrzeba specjalnych programów i usług dla imigrantów gwarantujących im równy dostęp do wszelkich społecznych dóbr i zasobów oraz zasadę pełnego i szybkiego, jak jest to tylko możliwe, wsparcia dla tych imigrantów, którzy sami chcą sobie pomóc i w działaniu liczą przede wszystkim na własne siły. Raport ten rekomendował w zasadzie dwie wartości: równość praw i zachowanie kultury własnej przy jednoczesnym tworzeniu podstaw wspólnoty. Jej fundamentem stała się nauka języka angielskiego wśród dorosłych i dzieci imigrantów i dołączanie do programów tworzących wspólnotę grupową. Równocześnie sugerowano rozwój etnicznej telewizji, a także powołano do życia rządowy Instytut do Spraw Wielokulturowości.

Wielokulturowe społeczeństwo Australii to z jednej strony uznanie różnorodności kulturowej, dostrzeżenie kultur grup mniejszościowych – ludności rdzennej i imigrantów. To także równość wobec prawa i zapewnienie dostępu do pracy i opieki socjalnej [Zubrzycki 2013]. Z drugiej strony, oficjalne dokumenty rządowe, które uznawały, że wielokulturowość powinna się rozwijać w ramach demokracji parlamentarnej, z poszanowaniem ustanowionych praw, obowiązków i zwyczajów, tak społecznych, jak i politycznych. Nie powinna też powodować utraty tradycyjnych cech i wartości Australii. W czerwcu 1979 roku opublikowano ważny raport *Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy* [1979]. Prezentował on koncepcje i praktyki wprowadzania wielokulturowości w powiązaniu z polityką imigracyjną Australii. W treści raportu dostrzeżono dynamikę zjawiska wielokulturowości powiązaną z rozwojem instytucjonalnych ram egzystencji dla społecznych i politycznych reguł życia społecznego wynikających z zasad demokracji i pluralizmu.

Uprawomocnienie wszystkich kultur znajdujących się na terytorium Australii nastąpiło wraz z oficjalnym przyjęciem założeń polityki wielokulturowości przez rząd w roku 1978 – to data oficjalnego przyjęcia polityki przez rząd, chociaż została ona zatwierdzona 1 września 1977 [Bullivant 1981: 1-18]. Rok 1978 uznano za właściwą datę powstania społeczeństwa wielokulturowego w Australii w oparciu o wspomniany już raport *Review of Post-arrival*

*Programs and Services to Migrants* [1978]. Następane dekady w procesie konstytuowania się australijskiej wielokulturowości to ustawy i raporty, które określały konkretne działania wobec wdrażania polityki. Były to między innymi kwestie związane z problemami społecznymi i edukacją, z podtrzymywaniem tradycji językowych i kulturowych, posiadaniem własnych instytucji kulturowych i politycznych, ale respektujących prymat kultury dominującej, czyli anglosaskiej. Tym sposobem dążono do utrzymania społecznej spójności równocześnie zachowując kulturowe zróżnicowanie i wielokulturowy stygmat społeczeństwa australijskiego [Wieviorka 2001: 86]. Kolejne ważne regulacje związane z wielokulturowością Australii to National Agenda for a Multicultural Australia: sharing our future [1989] (Narodowy Program dla Wielokulturowej Australii). W dokumencie docenione zostało bogactwo językowe i kulturowe imigrantów mieszkających w Australii jako fundament skutecznej polityki ekonomicznej. Inny dokument to A New Agenda for Multicultural Australia [1999] (Nowy Program dla Wielokulturowej Australii), który zawierał kolejne kroki regulacji polityki wielokulturowej Australii.

Polityka wielokulturowości w Australii to przede wszystkim szacunek dla wszystkich grup etnicznych i ich kultur, ale przy równoczesnej trosce o rozwój państwa. To poszanowanie ustawy zasadniczej i prawa oraz wartości takich, jak tolerancja i równość, demokratyczny wybór przedstawicieli władz, wolność słowa i wyznania religijnego, zachowanie języka angielskiego jako języka narodowego (urzędowego), równość płci. Takie założenia gwarantowały z jednej strony równość i sprawiedliwość społeczną, równość praw i obowiązków obywatelskich i uznanie szczególnego charakteru każdej z kultur. Z drugiej zaś, zapewniały integrację narodową, demokrację i dynamiczny rozwój gospodarczy [Gęsiak 2007: 170].

Stopniowe konstytuowanie się australijskiego społeczeństwa wielokulturowego sięga lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Do dzisiaj jednak nie jest wartością dostatecznie rozumianą i podzielaną. Największym problemem jest akceptacja przez grupę większościową pluralizmu kulturowego jako wartości wspólnej dla całego społeczeństwa [Smolicz 1999: 96-97]. Ważniejszym problemem austra-

lijskiej wielokulturowości wciąż pozostaje rdzenna ludność, czyli Aborygeni. W 1995 roku ogłoszono raport *Multicultural Australia: The Next Steps Towards and Beyond 2020*, w którym uwypuklono znaczenie kultury aborygeńskiej, wpisującej się w australijską wielokulturowość. Pomimo tego, relacje między rządem Australii a Aborygenami wciąż pozostawiają wiele do życzenia. Jak boląca to kwestia dla Australii niechaj zaświadczą słowa dzisiejszego premiera Tony Abbotta, który powiedział: „(...) Musimy odpokutować za zaniedbania i twardość serc naszych przodków, żeby patrzeć w przyszłość jako zjednoczony naród” [„Rzeczpospolita” 2013].

Australia jest postrzegana jako spokojny i dobrze rozwijający się kraj i społeczeństwo. Trudno więc nie wspomnieć ostatniego wydarzenia, które mocno wstrząsnęło Australijczykami i zaburzyło ich dotychczasowy spokój. Chodzi o atak terrorystyczny uzbrojonego mężczyzny wykrzykującego hasła o wielkości państwa islamskiego. Terrorysta wtargnął do popularnej kawiarni „Lindt” w biznesowym centrum Sydney i wziął kilkanaścioro zakładników. Uwolniła ich policja, chociaż nie odbyło się bez ofiar śmiertelnych.

### **Na zakończenie: otwarty bilans polityki wielokulturowości**

Kanada i Australia są jedynymi społeczeństwami, których fundamentem egzystencji są oficjalnie przyjęte założenia polityki wielokulturowości. To społeczeństwa, których struktury kształtowały się w długim procesie imigracyjnym, a polityka wielokulturowości usankcjonowała ich głębokie zróżnicowanie etniczne i kulturowe. Wielokulturowe społeczeństwa Kanady i Australii, chociaż w wielu aspektach różniące się, gwarantują mieszkańcom równość wobec kultury *ethnos* oraz równe prawa i obowiązki obywatelskie. Nie znaczy to, że społeczeństwa te żyją w pełnej koegzystencji. Wielokulturowość nie wyeliminowała antagonizmów i konfliktów, ale zapewne je zminimalizowała, a mimo to polityka wielokulturowości i społeczeństwa wielokulturowe wraz z liczną grupą zwolenników posiadają całkiem duże grono przeciwników.

## Bibliografia

- A New Agenda for Multicultural Australia* (1999), Canberra: Commonwealth of Australia.
- Australian Ethnic Affairs Council (1977), *Australia as a Multicultural Society- Submission to the Australian*, Canberra.
- Australijscy aborygeni uznani w parlamencie za rdzennych mieszkańców, „Rzeczpospolita”, 13 lutego 2013.
- Ch. J. Zubrzycki (1977), *Population and Immigration Council on the Green paper, Immigration Policies and Australia's Population*
- Bissoondath N.D. (1994), *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Penquin, Toronto.
- Brzeziński T. (1963), *Pod adresem Królewskiej Komisji*, „Związkowiec”, 2 listopada, Toronto.
- Bullivant B.M. (1981), *Multiculturalism – Pluralist Orthodoxy or Ethnic Hegemony*, “Canadian Ethnic Studies. Études Ethniques du Canada” [Calgary] t. XIII. nr 2.
- Debates*. 12 October (1971), Queen's Printer, Ottawa.
- Formułowanie się oblicza Kanady* (1973), „Związkowiec”, 1 maja, Toronto.
- Gertler W. (1983), *Wielokulturowość a KPK*, „Związkowiec”, 8 grudnia, Toronto.
- Geśiak L. (2007), *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*, Kraków.
- Golka M. (2007), *Socjologia kultury*, Warszawa.
- Golka M. (2010) *Imiona wielokulturowości*, Warszawa.
- Grobicki A. (1966) *Trzecia siła?*, „Związkowiec”, 22 czerwca, Toronto.
- Grzybowski P.P. (2007), *Edukacja europejska – od wielokulturowości ku międzykulturowości. Koncepcje edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*, Kraków.
- Kijewska-Trembecka M. (1994) *Kanada-Naród czy wspólnota polityczna. Analiza kanadyjskich procesów integracyjnych*. Zeszyty Naukowe UJ MCXL VI. Prace Polonijne, z. 19, Kraków.
- Konstytucja Kanady. Akt Konstytucyjny z 1982 r. Kanadyjska Karta Praw i Wolności*.
- Lencznarowicz J. (2006), *Ewolucja australijskiego modelu wielokulturowości*, [w:] K. Golemo, T. Paleczny i E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Kraków.
- Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy. Raport: The Australian Population Council* (Chairman W.D. Borrie) and *The Australian Ethnic Affairs Council* (Chairman J. Zubrzycki), (1979), Canberra.
- Multiculturalism for All Australians* (1982).
- Narodziny polityki wielokulturowości* (1983), „Związkowiec”, 29 grudnia, Toronto.
- National Agenda for a Multicultural Australia: sharing our future* (1989), Canberra.
- Reczyńska A. (2010), *Historyczne uwarunkowania kultury kanadyjskiej* [w:] M. Buchholtz, E. Sojka (red.), *Państwo-naród-tożsamość w dyskursach kulturowych Kanady*. Kraków.
- Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants* (Chairman F. Galbally), (1978), Canberra.

- Royal Commission on Bilingualism, and Biculturalism. Book IV, The Cultural Contribution of Other Ethnic Groups* (1970), Ottawa, Ontario (ON).
- Rycerska I. (2003), *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Kielce.
- Sadowski A. (2011), *Spoteczeństwo polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, [w:] A. Śliz, M. Szczepański, *Wielokulturowość: konflikt czy egzystencja?*, Warszawa 2011.
- Smolicz J.J. (1999), *Współkultury Australii*, Warszawa.
- Stretton P., Finnimore C. (1988), *Votes for Aborigines*, "The Adelaide Review" 1988/46.
- Szlak ku jedności* (1964), „Związkowiec”, 20 maja, Toronto.
- Zubrzycki J. (1968), *The Questing Years*. Report, Canberra.
- Węgierski M. (2004/2005), *Tendencje separatystyczne w Kanadzie*, „Nowe Sprawy Polityczne”, nr 30.
- Wieviorka M. (2001), *La difference*, Paris.
- Zalecenie Komisji B&B* (1970), „Związkowiec”, 24 kwietnia, Toronto.
- Zubrzycki J. (2013), *The Evolution of the Policy of Multiculturalism in Australia 1968-95*, [www.immi.gov.au/multicultural/\\_inc/publications/confer/06/speech29a.htm](http://www.immi.gov.au/multicultural/_inc/publications/confer/06/speech29a.htm) [24.09.2013].

## **Baskijskość w pluralistycznej Hiszpanii. Tożsamości mieszkańców Autonomii Kraju Basków**

### **Wprowadzenie**

Artykuł dotyczy tematyki współwystępowania dwóch tożsamości: baskijskiej oraz hiszpańskiej wśród mieszkańców Autonomii Kraju Basków i w toku argumentacji, wraz z ich uwarunkowaniami, przedstawia analizę danych sondażowych dotyczących ich samoidentyfikacji. Jednym z osiowych terminów są w nim tożsamości podwójne. Stosowany jest on zarówno na gruncie psychiatrii, jak i socjologii – jednak w całkowicie odmiennym kontekście oraz znaczeniu. W obrębie pierwszej z tych dziedzin odnosi się do znanych acz skrajnych stanów klinicznych, w których przykładowo: urzędnik bywa od czasu do czasu przekonany, że jest choćby generałem Bonaparte czy też Henrykiem VIII Tudorem. W socjologii ten techniczny termin ma zastosowanie do – wręcz przeciwnie – w żadnym razie niewykraczającego poza normę, a zarazem nad wyraz częstego stanu rzeczy. Opisuje mianowicie sytuację społeczną, gdy tożsamość jednostki oparta jest na przynależności do dwóch światów czy kultur, narodów, etni, a nawet ras. Może być ona dlań kłopotliwa pod względem poznawczym, moralnym i emotywnym. Właśnie w odniesieniu do tejże sytuacji oraz jej odzwierciedlenia w stosunkach rasowych używał Du Bois [1994 (1903)] u zarania XX wieku związanego z nim przedmiotowo pojęcia. Rzecz dotyczy *podwójnej świadomości*, czy też w oryginalnej wersji *double consciousness*. Stosowane było przez niego w kontekście rozdarcia związanego z faktem, że Afro-Amerykanie doświadczają w swym codziennym życiu oraz obrazie własnych problemów związanych z brakiem pełnej oraz bezdyskusyjnej przynależności do któregośkolwiek z dwóch, substancjalnie rozumianych, światów: Afryki i Ameryki Północ-

nej. Co więcej, postrzegają samych siebie poprzez pryzmat kultury białych, dla których – wbrew stanowi faktycznemu – są po prostu „czarnymi”. Mimo upływu ponad stulecia od czasów obserwacji poczynionych przez Du Bois, może mieć to w dalszym ciągu miejsce. Dzieje się tak, choć Stany Zjednoczone są również i dla nich ojczyzną w kategoriach historycznych, kulturowych, społecznych, a ponadto – co nie bez znaczenia – formalnoprawnych.

Przy współudziale jego spostrzeżeń pojęcie *tożsamości podwójnych* wrosło z biegiem czasu w socjologiczny uzus językowy. Pojawia się ono niekiedy bez wyczerpujących komentarzy. Bywa natomiast, że fakt współwystępowania tożsamości traktowany jest jako zjawisko, które w ślad za wyobrażeniami prezentowanymi przez Du Bois wiązać ma się w sposób immanentny z konfliktem wewnętrznym, a ponadto w jakimś stopniu zaburzonym obrazem własnego ja. Na poziomie potocznym spotkać się można z pytaniem: *kim Ty naprawdę jesteś?*, któremu towarzyszy oczekiwanie prostej i jednoznacznej odpowiedzi. To tak, jakby istniała jedyna, właściwa dla człowieka i bezwzględnie stała zbiorowość, z którą winien się bez cienia wątpliwości identyfikować. Ma to miejsce zwłaszcza, jeśli rzecz dotyczy przynależności etnicznej bądź narodowej. Oczekiwanie wyboru jednej samoidentyfikacji może być kłopotliwe dla jednostki noszącej w sobie dziedzictwo odmiennych kultur, etni czy ras, a również wiązać się z licznymi dolegliwościami w codziennym życiu – taki był właśnie opisywany przez tego autora kontekst.

Tożsamość narodowo-etniczna, tak jak i inne wymiary tożsamości jednostki, jest konstruowana społecznie. Jako taka może podlegać zmianom w toku życia jednostki, co z perspektywy osoby wychowanej oraz żyjącej w świecie homogenicznym narodowo, etnicznie i rasowo może być uznane za wyraz nielojalności wobec swego ludu i jego ziemi. Granice przynależności narodowej, etnicznej, a również rasowej mogą mieć charakter bardziej płynny niż się zwykle sądzi. Ponadto, możliwa jest budowa tożsamości łączących przynależność do różnych grup, nawet jeśli arbitralnie uznawane bywają za przeciwstawne, a tak właśnie „z oddali” traktowana bywa tożsamość baskijska względem hiszpańskiej. Artykuł ten poświęcony jest tożsamości mieszkańców Autonomii Kraju Basków



nieprzypadkowo. Przywiązanie do regionu, specyfika kulturowa, dziedzictwo przeszłości, odrębna od hiszpańskiej baskijska mitologia [por. Lardizábal 2002; Mirgos 2010], rolniczy charakter wspólnot i powolny proces modernizacji [Hess 2009] w sposób oczywisty utrudniały absorpcję hiszpańskiej idei narodowej. Do tego dochodzi hermetyczność *euskera*, który jako jedyny spośród języków urzędowych w Hiszpanii jest dla obywateli kraju, a również dla znaczącego odsetka Basków całkowicie niezrozumiały<sup>1</sup>. Nie należy on do tej samej grupy językowej co język kastylijski<sup>2</sup> i próżno szukać między nimi podobieństw, a nawet badana naukowo odmienność genetyczna, wraz z uwarunkowanymi historycznie tendencjami separatystycznymi, kulturą oporu i baskijską dumą sprawiają, że przypadek ten jest szczególnie interesujący w kontekście kwestii tożsamościowych.

Pokazuję po pierwsze, że wbrew powyższym uwarunkowaniom nie jest prawdą, jakoby mieszkańcy Autonomii Kraju Basków w sposób konieczny samoidentyfikowali się jako Baskowie. Po drugie, spory odsetek populacji Autonomii utożsamia się z regionem, jak i Hiszpanią, a nie traktuje tych sposobów identyfikacji jako rozłączne. Dzieje się tak w praktyce społecznej niezależnie od faktu, że rdzeń dziedzictwa, a również kultury i tożsamości baskijskiej rekonstruowany bywa w obrębie literaturoznawstwa, lingwistyki, historii oraz etnografii jako całkowicie odmienny wobec homogenizującej je *hiszpańskości*. Uważana bywa ona za źródło opresji dla tożsamości o charakterze regionalnym. W wersji oryginalnej określana jest terminem *españolismo* [Alberdi 2011; por. też Martí-López 2005: 149; Lewine 2005: 90; Canales Serrano 2006: 61, Sabanadze 2010: 139; Dowling 2013: 35]. Współcześnie, wobec globalizacji, zwiększającej się dostępności środków masowego przekazu, metod gwarantujących coraz łatwiejsze przemieszczanie się, a zatem

<sup>1</sup> Nie jest prawdą, że dzisiejsze pokolenia Basków w sposób konieczny są w stanie posługiwać się *euskera*. W związku z faktem, że kwestia znajomości tego języka jest wśród mieszkańców Autonomii Kraju Basków w dużym stopniu zróżnicowana, zwłaszcza pokoleniowo, nadto zmianom podlega polityka rządu w tym zakresie, tematyce tego języka w kontekście społecznym warto poświęcić odrębną pracę.

<sup>2</sup> Jest on podstawowy dla państwowości i zwany w ślad za Konstytucją (Art.3.1) *językiem hiszpańskim*. Zgodnie z literą tego artykułu, języki obecne na terenie tego kraju od wieków, a wśród nich *euskera* oraz kataloński, noszą nazwę *pozostałe języki hiszpańskie*.

i rosnącej mobilności geograficznej, a także szeregu innych czynników, świat społeczny Basków tym bardziej nie może zachować odrębności. Ma to miejsce na różnych poziomach, w tym kultury, języka oraz tożsamości.

### *Ludy Hiszpanii i ich dziedzictwo w ustawie zasadniczej*

W kontekście tożsamości baskijskiej, tak jak i innych tożsamości o charakterze regionalnym oraz możliwości ich ekspresji w sferze publicznej w Hiszpanii, a także pielęgnowania przywiązania do dziedzictwa czy też dumy etnicznej nie bez znaczenia jest kwestia legislacyjna. Należy podkreślić, że państwo hiszpańskie od czasów transformacji systemowej, która miała miejsce parę lat po śmierci generała Franco w 1975 roku, zostało skonstruowane jako z zasady pluralistyczne. Ma być ono według litery prawa nie tylko tolerujące, ale i promujące różnorodność kulturową oraz językową ludności, która dziedzictwem swej historii pozostaje od wieków związana z terenami aktualnie należącymi do Hiszpanii. Zgodnie z Konstytucją torują temu drogę Statuty poszczególnych wspólnot autonomicznych. Wartość w postaci pielęgnowania odmienności, wrosłej w tkankę społeczną hiszpańskiego społeczeństwa, znajdują legitymizację w ustawie zasadniczej. Od czasu jej ratyfikacji w 1978 roku zapewnia ona ramy prawne całkiem odmienne od tych, które obowiązywały za czasów dyktatury generała Francisco Franco. Wbrew faktycznemu istnieniu odrębnych kultur i tożsamości, jednym z priorytetów ideowych było konstruowanie homogenicznego bytu społecznego i systemu jego funkcjonowania zwanego *demokracją organiczną* [por. np. Mañueco 2004; Izquierdo Brichs 2008: 131; Pecourt 2008: 219].

Współczesna kultura prawna Hiszpanii legitymizuje pluralizm i ma to odzwierciedlenie w ustawie zasadniczej. Zgodnie z nią, choć lud Hiszpanii jest suwerenem [por. Art. 1.2], a naród hiszpański jest nierozwiązywalną jednością [por. Art. 2], uznaje się fakt, że składa się on z różnych narodowości i regionów [ibidem]. Litera Konstytucji stanowi, że różnorodność językowa Hiszpanii jest dziedzictwem kulturowym, który jest przedmiotem szczególnego

szacunku i ochrony [por. Art. 3.3]. Państwo jest również pluralistyczne w kategoriach politycznych oraz zorientowane na wolność jednostki w zakresie partycypacji politycznej [por. Art. 6], a także uczestnictwa i równości w zakresie życia politycznego, gospodarczego, kulturalnego i społecznego [por. Art. 9.2; Art. 14]. Zakazana jest dyskryminacja ze względu na urodzenie, rasę, płeć, wyznanie, a także jakiegokolwiek inne uwarunkowania osobiste lub społeczne [por. Art. 14]. Ponadto, gwarantuje się wolność ideologiczną oraz wyznaniową [por. Art. 16]. Co szczególnie istotne, zgodnie z ustawą zasadniczą władze publiczne zobowiązane są do ochrony i rozpowszechniania dziedzictwa historycznego, kulturowego i artystycznego *ludów Hiszpanii*<sup>3</sup> oraz ich dóbr, niezależnie od formy ustawodawczej, którym podlegają i tytułu prawnego [por. Art. 46]. Dotyczy to w sposób oczywisty również Basków, dziedzictwa ich przeszłości, specyfiki kulturowej oraz języka.

Choć w dalszym ciągu zarówno w społeczeństwie, jak i wśród elit politycznych obecni są zwolennicy niegdysiejszego reżimu, a także propagatorzy idei jednolitego narodu hiszpańskiego, podstawy legislacyjne państwa podparte są pluralizmem w sposób jednoznaczny. Kwestią nie bez znaczenia jest sinusoidalny charakter polityki hiszpańskiej na szczeblu centralnym w zakresie stosunku do regionalnych tożsamości oraz dziedzictwa ludności poszczególnych regionów. Wobec wielości ugrupowań i całej gamy proponowanych przez nie alternatyw ideowych, zwłaszcza na poziomie regionalnym, istnieją w Hiszpanii dwie partie o charakterze więk-

<sup>3</sup> W oryginalnej treści przywoływanego artykułu są to *los pueblos de España*. Choć w polskim tłumaczeniu użycie pojęcia *ludy* może wydawać się anachroniczne (*nota bene* oznacza też w innym kontekście *wsie* czy *wioski*), jest ono w pełni zasadne. Chodzi o zachowanie kumulatywnego charakteru poszczególnych zbiorowości, zatem nie proponuję tłumaczenia *los pueblos* jako *ludności*. Ponadto istotne jest nie obarczanie go dodatkowymi atrybutami, a taką ewentualność pociągałoby za sobą użycie choćby pojęcia *narody* – zwłaszcza, że termin *naród* zarezerwowany jest w Konstytucji dla narodu hiszpańskiego jako jedyne istniejącego w Hiszpanii [por. Art. 2] i pojęcie to w jej tradycji legislacyjnej wiąże się z suwerennością [por. Art. 1], co wobec tendencji separatystycznych jest tam kwestią niewrażliwą. Pozostaje jeszcze pojęcie *narodowości*, używane w porównaniu do narodu raczej swobodnie w ustawie zasadniczej, bez enumeracji, to jest bez doprecyzowania, które zbiorowości są, a które nie są w świetle prawa hiszpańskiego narodowościami. Poprzez taką literę, ustawa zasadnicza zostawia możliwość zastosowania zarówno pojęcia *narodowość*, jak i *lud* w Statutach poszczególnych Autonomii w odniesieniu do ich podmiotów, co weszło do praktyki legislacyjnej.

szościowym: centrolewicowa PSOE<sup>4</sup> oraz centroprawicowa PP<sup>5</sup>, które rozdają karty jeśli chodzi o sprawowanie władzy centralnej. Jeśli chodzi o stosunek do wszelkiego rodzaju *regionalizmów* – o których, stawiając je w dychotomii pojęciowej mówię dalej w tekście – a także opartych na nich sentymentów, więzi społecznych, tożsamości oraz przywiązania obywateli do ziemi przodków, istnieje wyraźne zróżnicowanie między tymi partiami w zakresie przyjmowanej przez nie polityki. Za rządów PSOE przybiera na znaczeniu promowanie dziedzictwa regionów, traktowanie odmienności językowej jako bogactwa Hiszpanii oraz aprobata dla odmiennych tożsamości, podczas gdy za rządów PP – co ma miejsce aktualnie, od momentu wygrania przez nią wyborów pod przewodnictwem Mariana Rajoya jesienią 2011 roku – pojawia się jednoznaczny trend ku centralizacji w każdej sferze, w tym: dominujących idei, systemu edukacji, administracji.

### ***Baskijskość a kwestia terytorialna***

Pojęcie baskijskości oraz odpowiadający mu obszar geograficzny, z którym skłonni są identyfikować się ci, u których tożsamość baskijska jest szczególnie silna, wykracza poza terytorium należącej do państwa hiszpańskiego Autonomii Kraju Basków. Historyczna kraina Baskonii, którą uznają za ziemie swych przodków rozciąga się na obszarze zarówno Hiszpanii, obejmując poza tą Autonomią również Autonomię Nawarry, jak i przyległym do granicy hiszpańskiej terenie Francji – na akwitańskich terenach Departamentu Pirenejów Północnych. Jeśli chodzi o tereny Baskonii mieszczące się w obrębie Francji, jej tradycja legislacyjna i także podstawy konstytucyjne nie obejmują kategorii pojęciowej, jaką jest mniejszość narodowa czy też etniczna. Zgodnie z ustawą zasadniczą jej podmiotami nie są we Francji byty zbiorowe w postaci mniejszości narodowych, etnicznych czy wyznaniowych, ale obywatele, dysponujący wolnością samookreślenia w kategoriach dziedzictwa narodowego, swej etniczności i wyznania. Tym sposobem, kwestie

<sup>4</sup> Oryg. *Partido Socialista Obrero Español*, w pol. tłum. Hiszpańska Socjalistyczna Partia Robotnicza.

<sup>5</sup> Oryg. *Partido Popular*, w pol. tłum. Partia Ludowa.

tożsamości związanych z regionem pozostają w sferze prywatnej, a zbieranie danych statystycznych dotyczących tej tematyki może być uznane za niekonstytucyjne i naruszające dobra osobiste jednostki. Co więcej, bywa wręcz uważane za niezgodne z duchem francuskim i moralnie niesmaczne.

Siła tożsamości baskijskiej oraz poczucie odrębności kulturowej od Hiszpanii oraz – w przeciwieństwie do Francji, konstytucyjnie umocowana możliwość jej wyrażania – koncentruje się na obszarze Autonomii Kraju Basków. Na pozostałych terenach w większym zakresie ulegała ona dezintegracji. Taki jest przypadek Nawarry i ma to istotne uwarunkowania polityczne. Jej mieszkańcy oraz reprezentujące ich regionalne elity polityczne cieszyły się już od czasów średniowiecza szczególnymi i szeroko zakrojonymi przywilejami, tzw. *fueros*. Za czasów reżimu generała Franco nie wyrażali oni wobec jego centralizacyjnej polityki zbytniego oporu i zasadniczo przyjmowali stanowisko koncyliacyjne, co pozwoliło im zachować liczne przywileje. Już po transformacji systemowej, dysponując legislacyjną możliwością przyłączenia się do Autonomii Kraju Basków jako jedna z jej prowincji, Nawarra jednak nie poszła sugerowaną drogą i stworzyła własną wspólnotę autonomiczną. Tym bardziej baskijskość ma tam współcześnie charakter peryferyjny wobec innych tożsamości.

### **Spolaryzowane tożsamości mieszkańców Autonomii Kraju Basków**

Jak pokazują cykliczne badania sondażowe na reprezentatywnej próbie mieszkańców Autonomii Kraju Basków, nie można mówić o jednolitej tożsamości baskijskiej. Tożsamości mieszkańców tej wspólnoty autonomicznej są w dużym stopniu spolaryzowane. Wyniki są raczej stabilne, jednak – co należy podkreślić – na przestrzeni lat występują wahania o parę punktów procentowych. Podaję dane z dwóch najbardziej aktualnych sondaży przeprowadzonych z rocznym odstępem po ostatnich wyborach regionalnych, które miały miejsce w październiku 2012 roku, a także z okresu poprzedzającego je o pół roku. W porównaniu danych z maja 2014

roku [Euskobarómetro 2014: 52, wykres 26] otrzymanych dokładnie rok wcześniej [Euskobarómetro 2013: 50, wykres 23] i dwa lata wcześniej [Euskobarómetro 2012: 46, wykres 21], na pytanie dotyczące własnej samoidentyfikacji – z możliwością wyboru między tożsamością baskijską, katalońską oraz ich kombinacjami, 38% respondentów w 2014 roku, 34% w 2013 roku i 31% w 2012 roku zadeklarowało tożsamość baskijską jako jedyną. Wyniki te wskazują na pewien wzrost identyfikacji z regionem, jaki miał miejsce od 2012 roku. Około 1/3 respondentów: 32% w 2014 roku, 34% w 2013 roku, a 33% w 2012 roku deklarowała, że cechuje ich tak samo silnie tożsamość baskijska jak hiszpańska. Zdecydowanie mniej, bo 20% w 2014 roku, 21% w 2013 roku i tyle, 21% w 2012 roku deklarowało tożsamość baskijską jako silniejszą niż hiszpańską. Konsekwentnie niewielki odsetek badanych, tj. 5% w 2014 roku, 3% w 2013 roku i 6% w 2012 roku deklarowało z kolei tożsamość hiszpańską silniejszą niż baskijską, a jeszcze mniej, tj. 2% w 2014 roku, 4% w 2013 roku i 7% w 2012 roku – jedynie hiszpańską. W 2014 roku 3% respondentów, w 2013 roku 4%, a w 2012 roku 2% nie chciało lub nie potrafiło udzielić odpowiedzi na to pytanie. Jak pokazują powyższe wyniki, po pierwsze, tożsamość baskijska i hiszpańska nie są z zasady traktowane przez respondentów jako rozłączne i istnieje spory odsetek wyrażających podwójną identyfikację. Po drugie, traktując te dwie tożsamości jako dwa ekstrema możliwej samoidentyfikacji istnieje wśród mieszkańców Kraju Basków skłonność, aby baskijska identyfikacja była silniejsza niż hiszpańska, biorąc pod uwagę zarówno tożsamości podwójne jak i jedną z nich jako wyłączną. Po trzecie, znaczący odsetek badanych, około 1/3, identyfikuje się tak samo silnie z Hiszpanią, jak i z regionem, co jest szczególnie istotne dla przedstawianej w tym artykule argumentacji. Po czwarte, można zauważyć – choć w niewielkim zakresie, dotyczącym paru punktów procentowych – trend na przestrzeni ostatnich paru lat do wzmocnienia tożsamości baskijskiej względem hiszpańskiej.

Warto podkreślić, że w ostatnich latach istnieje wśród Basków, jak i wśród mieszkańców pozostałych autonomii rozczarowanie Hiszpanią jako bytem państwowym oraz sposobem jego funkcjonowania. Dotyczy to zarówno sytuacji gospodarczej w kraju targanym

kryzysem już od 2008 roku, jak i sytuacji politycznej na poziomie ogólnopolskim, zwłaszcza wobec licznych skandali politycznych i afer korupcyjnych. Ujrzały one światło dzienne w łonie nie tylko najważniejszych w kraju partii, ale i rodziny monarszej. Można byłoby twierdzić, że tożsamość jest zupełnie inną kwestią niż interesy materialne oraz orientacje polityczne obywateli. Wobec istnienia w społeczeństwie hiszpańskim podpartych historią oraz usankcjonowanych prawem alternatyw tożsamościowych, a także akceptacji dla nich oraz promocji kultur i języków lokalnych, co gwarantuje Konstytucja, pewien odsetek respondentów może być jednak – niewykluczone, że w związku z powyższymi problemami – w swych tożsamościach labilny, co pokazują pewne longitudinalne wahania w deklaracjach respondentów.

### *Sentymenty nacjonalistyczne w Autonomii Kraju Basków*

Interesujące jest pytanie, które zadawane było w sondażu w odniesieniu do sentymentów narodowych, czy też w tłumaczeniu, które bardziej odpowiada semantyce języka polskiego – uczuć patriotycznych, co wyjaśniam dalej w tekście po przedstawieniu danych. Standardowo w pytaniach o tę kwestię, które kierowane są do respondentów w Hiszpanii, w instrukcji czy też tytule pytania pojawia się pojęcie nacjonalizm. Pytanie z użyciem tego wyrazu nie jest dla hiszpańskich respondentów szczególnie kłopotliwe ideowo ani moralnie. Świadczy o tym spora polaryzacja odpowiedzi oraz niski odsetek niezdecydowanych czy niebędących w stanie udzielić odpowiedzi. Pytanie to zadawane jest respondentom w Autonomii Kraju Basków cyklicznie i ów, spolaryzowany charakter odpowiedzi jest raczej stabilny.

Tak, jak w odniesieniu do omawianej powyżej tożsamości baskijskiej oraz hiszpańskiej, podaję wyniki z dwóch okresów z odstępem rocznym po ostatnich wyborach regionalnych, które miały miejsce w październiku 2012 roku, a ponadto z okresu wcześniejszego – poprzedzającego owe wybory o pół roku. W porównaniu między majem 2014 roku [Euskobarómetro 2014: 51, wykres 25] a wynikami uzyskanymi dokładnie rok wcześniej [Euskobaróme-

tro 2013: 49, wykres 22] oraz dwa lata wcześniej [Euskobarómetro 2012: 45, wykres 20] wyniki były następujące: 45% badanych w 2014 roku, 46% w 2013 roku, a 42% w 2012 roku potwierdziło, że cechują ich uczucia nacjonalistyczne. Nieznacznie więcej, bo 47% w 2014 roku, 48% w 2013 roku, a 51% w 2012 roku uznało, że takie uczucia ich nie charakteryzują, a jedynie 8% w 2014 roku, 6% w 2013 roku i 7% w 2012 roku – co tym bardziej świadczy o niekłopotliwości tego pytania dla badanych – nie chciało lub nie umiało udzielić odpowiedzi.

Istnieje pewna ułomność zadanego pytania. Nie precyzuje ono kontekstu narodowego, a ma charakter uniwersalny. Mogłoby zatem chodzić jedynie o przywiązanie do „jakiegoś” narodu i odczucia z nim związane. Pierwszym obiektem, jaki wiąże się w języku hiszpańskim z tym pojęciem jest jednak *naród hiszpański* i w taki właśnie sposób rozumiane jest w języku potocznym. Dla respondentów ma najprawdopodobniej odzwierciedlenie w postaci tożsamości hiszpańskiej, choćby jako jednej z dwóch, poza baskijską – równoważnej, względnie bardziej bądź mniej od niej ważnej.

Tak rozumiane, tworzy parę z drugim pojęciem w postaci dychotomii: *nacionalismo* i *regionalismo(s)*, czyli odpowiednio: „nacjonalizm” i „regionalizm(y)”. Należy dodać, że pierwsze z tych pojęć nie jest w sposób konieczny obarczone aż tak silnym pejoratywnym ładunkiem jak w języku polskim – choć może mieć to równie dobrze miejsce w razie odpowiedniej kontekstualizacji, zwłaszcza w tekstach o charakterze ideologicznym oraz programach wyborczych, będących wyrazem sprzeciwu wobec hiszpańskiej centralizacji. W tym pytaniu ma ono natomiast dla respondentów wydźwięk jeśli nie neutralny to przynajmniej ambiwalentny, na co wskazuje niemal równomiernie zbilansowana polaryzacja odpowiedzi. *Nacjonalizm*, którego dotyczy pytanie zadane w sondażu – zgodnie z pierwszym nasuwającym się znaczeniem i bez dodatkowych atrybutów<sup>6</sup> – jest rozumiany przez Hiszpanów podobnie do pojęcia *patriotyzm* w języku polskim.

<sup>6</sup> A to właśnie miałyby miejsce w przypadku *nacionalismos periféricos*, tj. „nacjonalizmów peryferyjnych”, oznaczających lojalności związane z poszczególnymi regionami, zwłaszcza silnych w kontekście baskijskim oraz katalońskim.



*Nota bene*, literalny odpowiednik tego drugiego istnieje również w języku hiszpańskim w postaci wyrazu *patriotismo*. Jednocześnie jego użycie pojawia się częściej wśród zwolenników prawicy, a również w prasie prawicowej oraz centroprawicowej. Może też w odbiorze społecznym budzić skojarzenia z ideologią systemu frankistowskiego i być traktowane jako dotyczące centralizacji oraz stanowiące wyraz opresji symbolicznej. Jako takie w oczach części respondentów może wiązać się z domniemaniem, że stawiane są przed nimi oczekiwania moralne. Tymczasem, jak argumentuję w paru kontekstach w powyższym tekście, Hiszpania konstruowana jest – przynajmniej w kategoriach formalnoprawnych jako pluralistyczna, a tworzenie atmosfery czy też oczekiwań dotyczących symbolicznie czy ideowo wyższej pozycji *hiszpańskości* i większego znaczenia narodu hiszpańskiego względem tożsamości związanych z regionem, których poszanowanie wraz z ich dziedzictwem gwarantuje Konstytucja, są traktowane przez sporą część obywateli jako niestosowne.

### Zakończenie

Przynależność do dwóch kręgów kulturowych nie musi – zwłaszcza współcześnie – w sposób konieczny wiązać się z podwójną tożsamością rozumianą zgodnie z tym, co wyjaśniam na początku artykułu. Może natomiast implikować hybrydowy charakter tożsamości [por. np. Bagnoli 2004: 57; Yalçın-Heckmann 2006: 308 i nast.; Iyall Smith 2008: 3-12; Kamada 2010: 215 i nast.; Schumann 2011: 5] narodowych czy etnicznych, gdzie tożsamość człowieka stanowi mieszankę elementów raczej niż wyraz konfrontacji jej przynależności do dwóch, postrzeganych jako substancjalne i odrębne bytów zbiorowych. Może to mieć miejsce z jednej strony – na poziomie jednostki – z uwagi na proces indywidualizacji, który sprawia, że wybiera ona poszczególne elementy z dwóch kultur, które są mu bliskie i jako takie stanowią esencję tego, z czym się utożsamia. Z drugiej strony – zjawisko takie może zachodzić na poziomie społeczeństwa i wiązać się z faktem mieszania się mniej bądź bardziej kompatybilnych elementów różnych kultur i światów społecznych.

Tak właśnie jest w odniesieniu do kultury baskijskiej, która przez wiele lat od transformacji systemowej była wspierana na poziomie centralnym jako przynależna do dziedzictwa pluralistycznego państwa hiszpańskiego i promowany był jej rozwój – co zważywszy, dotyczyło raczej okresów rządów PSOE niż PP. Tożsamość mieszkańców Autonomii Kraju Basków nie jest jednolita. Nie jest też ona w sposób konieczny oparta na baskijskości, choć takie mogłyby być potoczne oczekiwania i arbitralnie tworzone obrazy jednostek jako przedstawicieli tej kultury. Jak w konsekwentny sposób pokazują przedstawione powyżej dane sondażowe, część mieszkańców Autonomii deklaruje tożsamość baskijską, inni z kolei deklarują tożsamość zarówno baskijską, jak i hiszpańską. Przy tym, spośród tych dwóch istnieje wśród respondentów skłonność raczej ku samookreśleniu związanym z regionem niż całym krajem. W zdecydowanej mniejszości, ale jednak istniejącej, są mieszkańcy Kraju Basków, którzy odrzucają tożsamość baskijską na rzecz hiszpańskiej. Ponieważ tożsamości baskijska i hiszpańska współwystępują u znacznego odsetka respondentów, tj. około 1/3, w pragmatyce życia codziennego nie byłoby możliwe, aby w sposób konieczny implikowały lojalność wobec przeciwstawnych i obcych względem siebie światów społecznych.

## Bibliografia

- Alberdi J. B. (2011), *Ensayos. Argentina 1810-1884, Textos completos, Colección Tecnibook, Tecnibook Ediciones, La Coruña*.
- Bagnoli A. (2004), *Constructing the hybrid identities of Europeans*, [w:] T. Gavan at al. (red.), *Resituating Culture*, Strasburg, s.57-68.
- Canales Serrano A. F. C. (2010), *Las Otras Derechas. Derechas y el Poder Local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*, ze wstępem B. de Riquer, M. Pons, Madryt.
- Dowling A. (2013), *Catalonia Since the Spanish Civil War. Reconstructing the Nation*, Eastbourne.
- Du Bois W. E. B. (1994 [1903]), *The Souls of Black Folk*, Nowy Jork.
- Hess A. (2009), *Reluctant Modernization. Plebeian Culture and Moral Economy in the Basque country*, Oxford.
- Iyall S., Keri E. (2008), *Hybrid identities. Theoretical examinations*, [w:] Keri E. Iyall Smith, P. Leavy (red.), *Hybrid Identities. Theoretical and Empirical Examinations*, Leiden, s. 3-12.

- Izquierdo Brichs F. (2008), *Poder y felicidad. Una propuesta del sociología del poder*, Madryt.
- Kamada L. D. (2010), *Hybrid Identities and Adolescent Girls. Being „half” in Japan*, North York, Ontario.
- Lardizábal, R. J. (2002), *Mity, wierzenia i obyczaje Basków*, Pruszków.
- Lewine E. (2005), *Death and the Sun. A Matador's Season in the Heart of Spain*, Nowy Jork.
- Mañueco J. P. (2004), *La democracia real. Hacia el final del estado totalizador de lo público*, Madryt.
- Martí-López E. (2005), *Autochthonous conflicts, foreign fictions. The capital as metaphor for the nation*, [w:] B. S. Epps, L. Fernández Cifuentes (red.), *Spain beyond Spain. Modernity, Literary History, and National Identity*, Cranbury NJ, s.148-167.
- Mirgos K. (2010), *Mit Mari. Jego źródła i miejsce w kulturze Basków*, Wrocław.
- Pecourt J. (2008), *Los intelectuales y la transición política. Un estudio de campo de las revistas políticas en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Colección Monografías, kwiecień, nr 253, Madryt.
- Sabanadze N. (2010), *Globalization and Nationalism. The cases of Georgia and the Basque Country*, Budapeszt.
- Schumann S. (2011), *Hybrid identity formation of migrants. A case study of ethnic Turks in Germany*, Norderstedt.
- Yalçın-Heckmann L. (2006), *Negotiating identities. Media representations of different generations of Turkish migrants in Germany*, [w:] D. Kandiyoti, A. Saktanber (red.), *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londyn – Nowy Jork, s.308-321.

### Inne źródła

- Constitución Española de 1978/Konstytucja Hiszpanii z 1978 roku, z dnia 31 października 1978 roku, ratyfikowana 6 grudnia 1978 roku, obowiązująca z dniem 29 grudnia 1978 roku, dokument dostępny online na stronie agencji rządowej BOE (Boletín Oficial de Estado) pod numerem 311 z 29/12/1978, link do strony: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1978-31229> [13.11.2014]
- Euskobarómetro, Estudio periódico de la opinion pública vasca, maj 2012, Raport z badań pod kierownictwem Francisco José Llera Ramo, Euskal Herriko Unibertsitatea/Uniwersytet Kraju Basków, s.1-76.
- Euskobarómetro, Estudio periódico de la opinion pública vasca, maj 2013, Raport z badań pod kierownictwem Francisco José Llera Ramo, Euskal Herriko Unibertsitatea/Uniwersytet Kraju Basków, s.1-76.
- Euskobarómetro, Estudio periódico de la opinion pública vasca, maj 2014, Raport z badań pod kierownictwem Francisco José Llera Ramo, Euskal Herriko Unibertsitatea/Uniwersytet Kraju Basków, s.1-73.
- Ley Orgánica 3/1979/Estatuto de Autonomía del País Vasco/ Statut Autonomii Kraju Basków (nazywany również Estatuto de Guernica [bask. Gernica]/

Statut z Guerniki) z 24 października 1979 roku, przyjęty 18 grudnia 1979 roku, dokument dostępny online na oficjalnej stronie internetowej Parlamentu Autonomii Kraju Basków: Eusko Legebiltzarra/Parlamento Vasco, link do strony: [http://www.parlamento.euskadi.net/c\\_estatuto\\_0\\_0.html](http://www.parlamento.euskadi.net/c_estatuto_0_0.html) [13.11.2014].

CZĘŚĆ CZWARTA

# **Wszystkie inne ważne sprawy**



## O kryzysach filozofii i socjologii

Andrzejowi Sadowskiemu - z podziękowaniem za wieloletnią współpracę.

Drogi Szeffie,

(tak nazwano Cię w czasach, gdy byłeś Dyrektorem IS, potem Dziekanem WH-S, i tak już w pewnych kręgach zostało, a może i „na zawsze” zostanie. W końcu ojciec-założyciel białostockiej socjologii jest tylko jeden),

z okazji twojego Jubileuszu usłyszysz wiele zasłużonych pochwał. Przeczytasz też niejedną pochwalny tekst. Pochwały, nawet najbardziej zasłużone, na dłuższą metę są jałowe i nudne. Wybacz zatem, że pozwolę sobie wstawić kij w szprychy. Poniższy artykuł jest tekstem krytycznym. Nie jest to krytyka Ciebie, lecz nas wszystkich. Filozofii, socjologii, stanu myśli, społeczeństwa, państwa i uniwersytetu. Albowiem nawet z okazji Twojego Jubileuszu nie jestem w stanie zmusić się do myślenia, że wszystko dzieje się dobrze w najlepszym z możliwych światów...

Kryzysy w dowolnej sferze rzeczywistości, także w naukach i sposobach myślenia, bywają wewnętrzne i zewnętrzne, tj. wywołane trudnościami wyłaniającymi się w obrębie samej owej „sfery” albo zjawiskami, które do niej ściśle nie należą, ale na nią oddziałują. Przy całej umowności podziału na różne sfery czy poziomy rzeczywistości, w tym na różne dyscypliny naukowe oraz na to, co dla nich wewnętrzne i wobec nich zewnętrzne, rozróżnienie na kryzysy spowodowane przez czynniki wewnętrzne i zewnętrzne ma przynajmniej względny sens i jest heurystycznie przydatne.

Kryzysy bywają także twórcze i destrukcyjne. Twórcze są wtedy, gdy po przejściowych, choćby i bardzo dotkliwych zawirowaniach, a nawet po zagładzie jakichś ustalonych wcześniej struktur (przekonań, nawyków, sposobów myślenia, sposobów życia) prowadzą do przezwyciężenia trudności i osiągnięcia nowego etapu, wspięcia się na „wyższy poziom rozwoju”. Destrukcyjne zaś oczywiście wtedy, gdy nie są punktem wyjścia do żadnego „dialektycznego przezwyciężenia”, lecz prowadzą do zagłady *tout co-*

*urt*. Ma się rozumieć, że również rozróżnienie na to, co twórcze i na to, co destrukcyjne, pozytywne i negatywne, pozostaje całkowicie względne. Z pewnego punktu widzenia oczywistą, a nawet trywialną prawdą jest, iż destrukcja stanowi tylko drugą stronę konstrukcji i *vice versa*. Ale w takim razie chciałoby się przynajmniej wiedzieć, czy każda konstrukcja warta jest każdej destrukcji, czy każde „nowe” wyrastające na gruzach „starego” jest lepsze i stanowi „wyższy poziom rozwoju”, czy też przynajmniej niekiedy oznacza, przeciwnie, pożałowania godny, a nawet groźny regres. Tego oczywiście nigdy z góry nie wiadomo, a po prawdzie nie wiadomo nigdy, bo nawet gdy „historia przyznaje rację zwycięzcom”, można zasadnie wątpić w mądrość historii, a i samo pojęcie postępu uważać za ideologiczne. Przy tych zastrzeżeniach (całkiem wszak zasadniczych) uznajmy jednak, że również rozróżnienie na kryzysy konstruktywne i destrukcyjne ma pewien sens i jest heurystycznie przydatne.

Po tych wstępnych uwagach zastanówmy się, czy i na ile to, co nazywa się dziś „kryzysem filozofii” oraz to, co – rzadziej, ale jednak – nazywa się „kryzysem socjologii”, ma charakter kryzysu wewnętrznego lub zewnętrznego oraz na ile ów kryzys jest lub może być dla *resp.* dyscyplin ozdrowieńczym impulsem, na ile zaś oznacza, że oto bije dla nich dzwon. A także: czy „kryzys filozofii” oraz „kryzys socjologii” są tej samej natury i mają takie same, a przynajmniej podobne przyczyny, czy też w każdym przypadku „kryzys” oznacza coś zupełnie różnego, a i przyczyny, podobnie jak szanse wyjścia z kryzysu, są całkowicie różne?

Najpierw jednak – dlaczego w ogóle mówić łącznie o filozofii i socjologii? Powód lokalny, jakim jest fakt, że geneza białostockiej socjologii i filozofii była w sensie instytucjonalnym wspólna (obie wywodzą się z niegdysiejszego Zakładu Nauk Społecznych na Filii UW w Białymstoku) i że na Uniwersytecie w Białymstoku kierunek „filozofia” powstał w ramach Instytutu Socjologii, może mieć znaczenie emocjonalne, ale sam przez się nie jest znaczący merytorycznie. Za bardziej znaczący wypada uznać fakt, że filozofia i socjologia zostały ze sobą powiązane w niejednym miejscu, nie tylko w Polsce, ale tu w szczególności. Na przykład w istniejącym do



dziś instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Albo w istniejącym do dziś Wydziale Filozofii i Socjologii UW. Czy istniały i wciąż istnieją dobre powody do takiego instytucjonalnego mariażu? W czasach „realnego socjalizmu” uzasadnienia dostarczał przede wszystkim „realny marksizm”, a może i myśl samego Marksa w tej mierze, w jakiej oznaczała „przewyciężenie” tradycyjnej filozofii w stronę teorii i krytyki społecznej, zarazem jednak ufilozoficznienie badań społecznych przez podporządkowanie ich materialistyczno-dialektycznej metateorii. W czasach słusznie minionych prowadziło to (nie zawsze, ale dość często) zarazem do zwulgaryzowania problematyki filozoficznej przez jej szczególną „socjologizację” (rozpartrywanie różnych pojęć i teorii filozoficznych jako ideologicznych ekspresji stosunków produkcji i interesów klasowych) i do uwięzienia socjologii w „metafizycznych” schematach interpretacyjnych. Rzecz jest zbyt dobrze znana, by się tu nad nią rozwodzić. Ale warta odnotowania choćby dlatego, że po upadku „realnego socjalizmu” z jego oficjalną ideologią patologiczne skutki bliskiego sojuszu filozofii z socjologią stały się głównym argumentem na rzecz ich rozvodu. Dzisiaj istotne pytanie brzmi zatem, czy istnieje jakiś powód, dla którego filozofia miałaby mieć uprzywilejowane relacje z socjologią i *vice versa* poza marksistowskim projektem ufilozoficznienia socjologii i socjologizacji filozofii.

Na to pytanie nie ma dobrej odpowiedzi. A już na pewno nie ma takiej, która zadowoliłaby adeptów wszystkich orientacji w filozofii i wszystkich orientacji w socjologii. Z pewnego punktu widzenia filozofia równie dobrze jak z socjologią łączy się z matematyką czy fizyką, nie wspominając o psychologii, antropologii lub historii i teorii literatury. Filozofia jest wszak z założenia próbą „myślenia wszystkiego”, zarazem wspólnym korzeniem wszystkich nauk zwanych pozytywnymi i ich idealnym horyzontem, a w praktyce ich różnobarwną towarzyszką. Od początku była wprawdzie także myśleniem o społeczeństwie i państwie, o człowieku jako *zoon politicon* albo *animal sociale*, ale w równym stopniu myśleniem o zasadach przyrody, o sztuce dobrego życia, o Bogu, wreszcie o regułach samego myślenia. I chociaż w XIX wieku zrodziła, w szczególności za sprawą Comte’a, socjologię, tak jak wcześniej, w czasach

Galileusza, Kartezjusza i Newtona, zrodziła nowożytną fizykę, to jej związki z socjologią można zasadnie uznać za ani mniej, ani bardziej ściśle niż z jakąkolwiek inną nauką, a skądinąd sztuką i religią.

I odwrotnie. Można uznać, że socjologia, skoro już raz oderwała się od filozoficznych korzeni, nie bardziej potrzebuje filozofii niż innych nauk szczegółowych: empirycznej psychologii, ekonomii, prawoznawstwa, wreszcie biologii (socjobiologia!). Sentyment do filozoficznych źródeł można wręcz uznać za anachroniczny i szkodliwy.

Ostatecznie odpowiedź na pytanie o rodzaj więzi łączącej filozofię z socjologią pozostaje w całości zależna od tego, jaki rodzaj filozofii i jaki rodzaj socjologii nas interesuje. Filozof zajmujący się problematyką społeczną siłą rzeczy będzie uważał socjologię za naukę mu bliską w odróżnieniu od filozofa zajmującego się filozoficznymi aspektami odkryć i teorii fizycznych albo metodologią nauk przyrodniczych. I odwrotnie, socjolog poszukujący teoretycznych ram (jeśli nie „ostatecznej podstawy”, w którą trudno dziś wierzyć) dla swoich badań, zwłaszcza zaś taki, który wątpi w sensowność lub wystarczalność ram dotychczasowych, będzie chętnie sięgać po teksty filozoficzne i sam zacznie filozofować – w odróżnieniu od tego, który nie ma żadnych wątpliwości w sens opanowanego paradygmatu i chce tylko zdobyć więcej danych, które można by w jego świetle interpretować. Takiemu filozofia po nic. Będzie ją raczej oskarżał o niepotrzebne dzielenie włosa na czworo, zbędne spekulacje, a w końcu „odklejenie od rzeczywistości”. Bo i rozstrzygnięcie o tym, czym jest rzeczywistość, choć to jedno z najbardziej klasycznych zagadnień filozoficznych, zarezerwuje dla własnych „pozytywnych” metod.

Trudno zatem mówić o szczególnym związku socjologii „w ogóle” z filozofią „w ogóle”, można mówić jedynie o związku *pewnej* socjologii z *pewną* filozofią. W niektórych krajach, na przykład i może zwłaszcza we Francji (choć nigdy nie było tam wulgarnomarksistowskich zaślubin filozofii z socjologią) ten związek wciąż się pielęgnuje: znaczna część socjologii ma tam „ciągoty filozoficzne”, a znaczna część filozofii „ciągoty społeczne”. W innych miejscach,

w szczególności i może zwłaszcza w dzisiejszej Polsce, ten związek stale się rozluźnia. W różnych ośrodkach trwa jeszcze głównie siłą bezwładu, ale instytucjonalny mariaż przez obie strony jest coraz częściej postrzegany jako sztuczny. Gdzieniegdzie rozwód wisi na włosku, gdzieniegdzie już się dokonał lub dokonuje. I to również wypada uznać za element kryzysu dotyczącego obie dyscypliny. Wewnętrzny czy zewnętrzny?

Ale po kolei. Zaczniemy od rozważenia sytuacji każdej z dyscyplin oddzielnie.

Na historię filozofii można patrzeć jak na ciąg nieustających kryzysów wewnętrznych. Jedne koncepcje zastępowały tu inne, czasem pozostając z poprzedniczkami w stanie zażartej wojny, czasem raczej zmieniając teren poszukiwań, ale zawsze coś niszcząc, aby coś innego stworzyć. Ortodoksyjny heglista dostrzeże w tej serii kryzysów dojrzewanie, poprzez rozmaite „momenty”, wiedzy absolutnej, w każdym razie coraz pełniejszej i ściślejszej. Pozytywista, heglizujący na swój sposób (wiele jest zaiste sekretnych pokrewieństw między myśleniem Hegla i Comte’a!) zobaczy w tym stopniowy postęp wiedzy pozytywnej, wyzwalającej się z pęt teologii i metafizyki. W wersji bardziej nowoczesnej – postęp polegający na coraz większej analitycznej „rozdzielczości” myślenia i na coraz lepszym odróżnianiu wiedzy rzeczywistej od pozornej. Zwolennik *philosophia perennis* – nieustannie odradzanie się tych samych pytań, a nawet tych samych schematów odpowiedzi poprzez gąszcz dociekań i propozycji z pozoru różnorodnych, a nawet sprzecznych. A ktoś, kto w filozofii widzi przede wszystkim ponawianą problematykę zastanych oczywistości i w tym sensie krytykę (do którego to stanowiska mnie samej najbliższej) uzna, że cała ta seria kryzysów jest przede wszystkim świadectwem nieustającego ruchu myśli borykającej się z każdorazowym *status quo* i szukającej „czegoś więcej”. Niezależnie jednak od takiego czy innego metafizycznego stanowiska raczej nikt, kto dziś jeszcze zajmuje się filozofią, nie wyciąga wniosku, że ów permanentny kryzys, za jaki można uznać historię filozofii, jest dla niej niszczący i dyskwalifikujący. Nawet autorzy uchodzący za głosicieli „końca filozofii”, poczynając od Hegla i Marksa przez Nietzschego i Heideggera po tzw. postmoderni-

stów, byli w rzeczywistości entuzjastami filozoficznego myślenia. „Umarła filozofia? Niech żyje filozofia!” – to hasło, wypowiedziane lub nie, wypada zgoła uznać za leitmotiv całej historii filozofii, z filozofią najnowszą włącznie. Nie przypadkiem Derrida, uchodzący potocznie za destruktora „tradycyjnej filozofii”, napisał między innymi tekst pod znamienym tytułem: *O prawie do filozofii (dla wszystkich)* [Derrida 1990]. Nie tylko „zawodowi” filozofowie, ale też wciąż istniejący młodszy i starsi amatorzy filozofii uparcie wierzą w jej sens – pomimo jej odwiecznego kryzysu, a może właśnie dlatego. Bo właśnie w tych „wiecznie kryzysowych” warunkach filozofia jest czymś innym niż „zwykłą” dyscypliną naukową, jedną z wielu i obok innych, rozwijającą się w ramach takiego czy innego dominującego paradygmatu. Jest przede wszystkim ponawianym wezwaniem do samodzielnego myślenia, adresowanym do każdego, kto myśleć chce. Kogo nurtują pewne pytania i kto lubi wiedzieć, jak na te pytania odpowiadano kiedyś i jak różni ludzie odpowiadają na nie dziś, aby wypracować własne zdanie.

Kiedy dziś, zwłaszcza w Polsce, mówi się o kryzysie filozofii, nie ma się na myśli tej permanentnej rewolucji, jaką stanowi jej historia, ani nawet braku „wiązących pozytywnych ustaleń”. Ma się na myśli coś znacznie bardziej elementarnego i przyziemnego. W pierwszym rzędzie niewielką ilość chętnych na studia filozoficzne i związaną z tym „deficytowość” takich studiów przy obecnym systemie finansowania szkolnictwa wyższego. Ale także spadające zainteresowanie dla publikacji filozoficznych wśród szerszej publiczności (gdzie te czasy, gdy ludzie zaczytywali się tekstami Sartre’a albo Foucaulta, niech – na naszym gruncie – esejami Kołakowskiego!), a nawet brak komunikacji i debaty w obrębie samego „środowiska filozoficznego”, jego podział na różne mikrośrodowiska (czego rozróżnienie na „filozofów analitycznych” i „filozofów kontynentalnych” dalece nie wyczerpuje), zamknięcie się „profesjonalnych filozofów” w małych światkach akademickich specjalizacji, *summa summarum* – rozwód między filozofią i „zewnątrznym światem” oraz towarzyszący temu uwiad (względny, ma się rozumieć, ale jednak) życia filozoficznego, przynajmniej w jego wymiarze instytucjonalnym.

Skoro filozofii przez tysiąclecia nie szkodził jej „wewnętrzny kryzys”, wypada dojść do wniosku, że przyczyna kryzysu w powyższym sensie leży przede wszystkim na zewnątrz, „w świecie”. Wygląda na to, że dzisiejszy świat – zwłaszcza w Polsce – traktuje filozofię jak zbędny bagaż, zarazem zbyt luksusowy i anachroniczny. Dlaczego? Zapewne dlatego, że, jak ujmował to Lyotard, dominującą zasadą tego świata stała się zasada skuteczności i „przyrostu mocy” albo – co na jedno wychodzi – „hegemonia dyskursu ekonomicznego” [Lyotard 1997, 2010]. Taki świat nie potrzebuje już ideowej legitymizacji przez „metanarrację”, ale odrzuca również, w najlepszym razie marginalizuje krytykę. Jest światem producentów i konsumentów, techników i ekspertów od szczegółowych dziedzin, naukowców, owszem, pod warunkiem, że pozwalają oni zwiększyć efektywność, konkurencyjność, moc systemu. Samodzielne, „kreatywne” i „innowacyjne” myślenie? – ależ oczywiście! Pod warunkiem, że służy zwiększeniu wydajności, konkurencyjności, przyrostowi mocy. Filozofia jest tolerowana w tej mierze, w jakiej podstawowej zasadzie systemu nie przeszkadza, nawet jeżeli wprost mu nie służy. Adepti filozofii dobrze to czują i ostatecznie w większości się podporządkowują. Nie przeszkadzają. A nawet włączają się w „konstruktywne przedsięwzięcia”, obiecując, że równie dobrze jak inni potrafią służyć producentom i konsumentom, technikom i ekspertom, zwiększać wydajność i konkurencyjność, i ogólną techniczno-ekonomiczną moc.

Nietrudno dojść jednak do wniosku, że taka „spolegliwa” postawa tylko zwiększa kryzys, i to destrukcyjny. Filozofia marginalizuje się na życzenie znacznej części swoich własnych adeptów poddanych zewnętrznej presji i w końcu tę presję uwewnętrzniających. Czy zyska na tym „świat”? Pozostaje zwolenniczką filozofii w wystarczającym stopniu, by na to pytanie odpowiadać przecząco. Świat ze zmarginalizowaną filozofią („nowy wspaniały świat”) nie będzie światem lepszym, może być tylko głupszy i gorszy, nawet jeśli obdarzony większą „mocą”.

Przejdźmy do socjologii. Chociaż jej historia jest nieporównanie krótsza od historii filozofii, również w jej przypadku można mówić o serii wewnętrznych kryzysów. Jako samodzielna dyscyplina wy-

odrębniła się w XIX wieku w klimacie pozytywistycznym, ale wkrótce przeorała ją „przełom antypozytywistyczny” z przełomu stuleci. Od tego czasu nieustannie odżywają w niej spory o jej status jako nauki, o metody badań, w końcu o sam jej przedmiot (czy coś takiego, jak społeczeństwo w ogóle istnieje? A jeśli tak, to w jaki sposób?). Jak pisał Edmund Mokrzycki we *Wstępie* do książki pod znamienym tytułem *Kryzys i schizma*, „historia socjologii jest w znacznej mierze historią sporów o samą socjologię, o jej przedmiot, metody, rolę społeczną, miejsce wśród dyscyplin akademickich, wreszcie o jej «naukowość»” [Mokrzycki 1984]. Kilka lat wcześniej taką samą *per saldo* diagnozę zapisał Jerzy Szacki (do którego Mokrzycki się odwołuje) we *Wstępie* do zbioru *Czy kryzys socjologii?* Kryzysem nazywa się tu wstrząs (choćby względny) w pewnym ustalonym paradygmacie, zakwestionowanie utartych przez jakiś czas zasad metodologicznych, a ostatecznie ontologicznych i zgoła metafizycznych<sup>1</sup>. Mówiąc bardziej konkretnie, wewnętrzny kryzys, a raczej liczne wewnętrzne kryzysy socjologii polegały przede wszystkim na ponawianym i wielorakim kwestionowaniu modelu pozytywistycznego. Choć ten model nigdy nie był jednolity i jednoznaczny (jak pokazał na przykład Jerzy Szacki w swojej książce o Durkheimie), w uproszczeniu można uznać, że polegał on i nadal polega na badaniu rzeczywistości społecznej w sposób jakoś analogiczny (jeśli niedokładnie taki sam) do sposobu, w jakie swoje przedmioty badają nauki przyrodnicze z fizyką na czele, to znaczy w sposób zewnętrzny, zakładający, iż ludzie i relacje międzyludzkie są *sui generis* rzeczami i zmierzający do ustalenia prawidłowości, jakie tymi rzeczami rządzą.

Wartą odnotowania, klasyczną już rewoltą wobec socjologicznego pozytywizmu – na długo przed „antyscjentystycznymi tendencjami w socjologii współczesnej”, o których traktuje zbiór pod redakcją Mokrzyckiego – była teoria krytyczna sformułowana w ramach „szkoły frankfurckiej”. Przedstawiciele tej „szkoły”, łącznie z Habermasem (zwłaszcza młodym, ale chyba zostało mu to do dziś), założenia socjologicznego pozytywizmu uważali za ideologicz-

<sup>1</sup> Jeden z bohaterów zbioru *Kryzys i schizma*, Alvin Gouldner, nazywa metafizyką – jak sądzę słusznie – najogólniejsze ukryte założenia każdej teorii socjologicznej, zob. *ibidem*, s. 93.

ne sankcjonowanie społecznego *status quo*. Więcej, za taką ideologię uważali sam ideał technicznej i „czysto empirycznej” naukowości, zwłaszcza w naukach społecznych [Horkheimer 1987; Marcuse 1991; Habermas 1983]. Z tego punktu widzenia socjologiczny pozytywizm oznacza po prostu przyjęcie przez socjologię takiej perspektywy badawczej, takich pojęć i takich metod, które służą legitymizowaniu rzeczywistości społecznej w jej aktualnym kształcie.

Nietrudno zauważyć, że kryzysy wstrząsające periodycznie socjologią miały w istocie charakter filozoficzny, to znaczy wiązały się z kwestionowaniem najogólniejszych ram teoretycznych (epistemologicznych, ontologicznych) tej nauki. Innymi słowy, socjologia w tej mierze była podatna na wewnętrzne kryzysy, w jakiej pozostawała związana z filozofią.

Jednak, jako się rzekło, związek socjologii z filozofią, zwłaszcza w Polsce, systematycznie się rozluźniał. Na czym zatem polega dzisiejszy „kryzys socjologii”? I skąd się bierze? Czy tu również problem polega na tym, że „świat” już socjologii nie chce?

Na pierwszy rzut oka wiele wskazuje na to, że, przeciwnie, „świat” bardzo socjologii chce i bardzo jej potrzebuje – pod warunkiem, że nie będzie za bardzo filozofować, lecz stanie się użytecznym narzędziem w diagnozowaniu i przewidywaniu zjawisk społecznych (zachowań, nastrojów, preferencji zakupowych, wyborów politycznych...). Im bardziej będzie afilozoficzna, im bardziej pozytywistyczna (choć pozytywizm to także pewna filozofia), im ciaśniej związana z potrzebami producentów, klientów, polityków i wyborców – tym lepiej. Zarówno dla niej, jak dla „systemu”. Toteż socjologowie robią, co mogą, aby stać się użytecznymi funkcjonariuszami państwa i/lub społeczeństwa rynkowego. Masowo przejmują dyskurs ekonomiczny (*vide* poetyka różnych kapitałów, przyjmowana bez żadnego związku z krytycznym ostrzem teorii Bourdieu). Niektórzy przekraczają Rubikon i stają się wprost apologetami aktualnej władzy. A nawet jej ministrami.

Mimo to prestiż zawodu socjologa i popularność studiów socjologicznych spadają. Dlaczego? Moja hipoteza jest następująca. Dzieje się tak z dwóch komplementarnych powodów. Z jednej strony socjologia, tracąc związki z filozofią, znów krzepnie w para-

dygmacie pozytywistycznym. Uwalnia ją to wprawdzie (tymczasem) od kolejnych kryzysów wewnętrznych i pozwala uwierzyć we własną „substancjalność” (autonomię metodologiczną i przedmiotową), ale też właśnie dlatego czyni z niej dyscyplinę zakrzepłą, nieruchawą, w końcu zwyczajnie nudną. Wprawdzie dzięki wciąż doskonałej technice badań empirycznych może dostarczać coraz więcej nowych „faktów” (czego chcą konsumenci, czego chcą wyborcy, a nawet – to już wnioski z badania różnych zależności – co zrobić, aby „trafić” do konsumentów albo do wyborców), ale takie portretowanie społeczeństwa (o ile społeczeństwo istnieje) staje się rychło zajęciem monotonnym, a oparte na tych portretach próby inżynierii społecznej mają krótkie nogi. Można na przykład przewidzieć w pewnym przybliżeniu wyniki takich czy innych wyborów albo zachowania klientów – ale co właściwie z tego wynika? Zysk poznawczy z takich badań i przewidywań jest coraz szczuplejszy, a nawet coraz bardziej wątpliwy.

Można by sądzić, że przynajmniej ma coś z tego „system”, a konkretnie polityczni decydenci i ekonomiczni gracze, dla których tego rodzaju wiedza jest niezbędnym elementem władzy. Z drugiej wszelako strony, również przydatność pozytywistycznej socjologii dla systemu oraz jego decydentów i graczy jest ograniczona. Po pierwsze, praktyczne zyski ze społecznych pomiarów (preferencji konsumentckich, politycznych) oraz opartych na nich przewidywań są krótkookresowe. Można na przykład przewidzieć (i prawdę mówiąc nie trzeba do tego żadnych zaawansowanych badań, wystarczy dość elementarna społeczno-polityczna intuicja oparta na znajomości faktów „z życia” i faktów medialnych), że najbliższe wybory prezydenckie znów wygra Bronisław Komorowski, a w najbliższych wyborach parlamentarnych znów liczyć się będą przede wszystkim PO i PiS. Ale jakie będą preferencje wyborców za lat, powiedzmy, piętnaście, tego z najbardziej nawet precyzyjnych dzisiejszych sondaży wywnioskować się nie da bez ogólnej teorii zmiany społecznej, która *nolens volens* musi obejmować rozmaite założenia filozoficzne. *A fortiori*, z najdokładniejszego nawet zbadania obecnych struktur, relacji, preferencji społecznych nie wynika nic – albo niewiele – co do *pożądanego* kształtu społeczeństwa. Rezygnując z krytyki społecznej (która zawsze zakła-



da jakieś idee filozoficzne, a nawet wprost ideały w rodzaju „rozumnego i sprawiedliwego społeczeństwa”) pozytywistyczna socjologia nie dostarcza żadnych wskazówek aktorom życia społecznego i politykom, którym (choć to rzadkie) nie wystarcza podążanie za „słupkami popularności”. Wreszcie, co z dwóch poprzednich punktów już wynika, nawet najdokładniejszym pomiarom socjologicznym wymyka się to, co na gruncie pewnych teorii nazywa się czynnikiem irracjonalnym, a co równie dobrze i w bardziej klasycznym języku filozoficznym można nazwać współczynnikiem wolności. Ludzkie działania, zarówno jednostkowe, jak zbiorowe, są na dłuższą metę w znakomitej mierze nieprzewidywalne choćby dlatego, że warunkuje je tak ogromna ilość „zmiennych”, iż żadne skończone badanie nie jest w stanie ich ogarnąć. W efekcie badania pozytywistycznie zorientowanej socjologii mają ograniczoną użyteczność także dla „systemu”, dla różnych jego decydentów i „graczy”. Wniosek z tego taki, że chociaż „system” dla swojego funkcjonowania „afilozoficznych” socjologów potrzebuje, to zarazem ich lekceważy jako funkcjonariuszy *de facto* podrzędnych i tylko umiarkowanie wiarygodnych. Socjologowie, uzbrojeni w metody swoich pozytywnych badań (zwłaszcza ilościowe), chcieliby, aby zatrudniano ich w każdej instytucji dla diagnozowania stanu lokalnego lub globalnego społeczeństwa (integruje się ono czy dezintegruje? Jaki jest jego „kapitał”?) oraz w każdej firmie dla diagnozowania „potrzeb rynku” (jakie są szanse dla nowej marki jogurtu lub smartfona?). Jednak znakomita część instytucji oraz firm wciąż obchodzi się bez profesjonalnych socjologów i najwyraźniej nie ma ochoty tego stanu rzeczy zmieniać. Można rzec, rynek dla pozytywistycznej socjologii ma określone granice i zapotrzebowanie na nią zostało już nasycone. Dlatego znakomita część absolwentów socjologii nie znajduje dziś pracy „w zawodzie”, co łączy ich z absolwentami filozofii. Różnica jest taka, że ci ostatni na ogół od początku dobrze wiedzą, iż studia filozoficzne to rodzaj hobby, a raczej tylko ogólne „intelektualne wyposażenie”, dzięki któremu trzeba będzie sobie w życiu radzić, jak się da (i na ogół się daje, bo jak wykazały ostatnie badania, wśród absolwentów filozofii jest najmniej bezrobotnych). Studenci i absolwenci socjologii mają zaś często złudzenia, że „świat” bardzo potrzebuje ich szczegó-

łowych kompetencji. Zawód (*nomen omen*; ciekawa dwuznaczność słowa) bywa dotkliwy.

Podsumowując, moja teza jest taka: przyczyny instytucjonalnego kryzysu, w jakim znalazły się dziś filozofia i socjologia (mierzonego tak trywialnymi wskaźnikami, jak ilość kandydatów na studia oraz – co może mniej trywialne – możliwościami pracy zgodnej z wykształceniem po ukończeniu studiów) są – na pewnym poziomie abstrakcji – zasadniczo różne. Filozofia ma się w sensie instytucjonalnym marnie z powodu, by posłużyć się terminem jej antagonistów, „odklejenia od świata”, to znaczy z powodu rozdźwięku między dominującymi w tym świecie zasadami a nieokreśloną wolnością myślenia „o wszystkim” (w tym o społeczeństwie), który stanowi jej *differentia specifica*. Takie myślenie jest dziś „niefunkcjonalne”. Socjologia, przeciwnie, traci na znaczeniu z powodu nadmiernego „przyklejania” do świata, gubiąc do niego dystans i ostatecznie stając się dla niego zbędna jako element zbyt immanentny. W świecie przeładowanym cząstkową informacją do diagnozowania rzeczywistości nie trzeba koniecznie empirycznych socjologów, ich rolę z coraz większym powodzeniem pełnią inni eksperci (ekonomiści, prawnicy), a także i może przede wszystkim dziennikarze oraz szeregowi internauci.

Kryzys filozofii i socjologii ma jednak, w świetle powyższych rozważań, element wspólny. Jest nim postępujący, przynajmniej w Polsce, rozwód między tymi „dyscyplinami”, za sprawą którego filozofia (z nielicznymi wyjątkami) staje się coraz bardziej „społeczna”, a socjologia (z nielicznymi wyjątkami) coraz bardziej afilozoficzna. Nie ma powodu do rehabilitowania wymuszonego sojuszu filozoficzno-socjologicznego z czasów „realnego socjalizmu”. Ale nie ma też rozsądnego powodu dla pogłębiania rozziemu między nimi. Filozofia mogłaby tylko zyskać na poświęceniu większej – refleksyjnej i krytycznej – uwagi świata społecznego w jego obecnej postaci. Socjologia mogłaby tylko zyskać na odnowieniu więzi z filozofią, a co za tym idzie na pytaniu o swoje metody i sam swój przedmiot, na odnowieniu gasnącego w niej impulsu krytycznego. Tak jak filozofia nie powinna być samą tylko kontestacją zastanego świata, tak socjologia nie powinna być tylko jego przybliżoną analityką i legitymizacją. Filozofii trzeba więcej „empirycznych

konkretów”, a socjologii więcej krytycznego dystansu do *status quo* i do własnych metod badawczych oraz uzyskiwanym dzięki nim wynikom.

W gruncie rzeczy dokładnie na tym, tj. na tak pojmowanym związku socjologii z filozofią, polegał kiedyś pomysł Instytutu Badań Społecznych i związanej z nim całej „szkoły frankfurckiej”. Na swój sposób pomysł ten do dziś podtrzymuje Habermas, dla którego analiza socjologiczna (jakie faktycznie jest tzw. nowoczesne społeczeństwo?) jest podstawą dla postulatów filozoficznych (o co w ogóle chodzi w „projekcie nowoczesności?”), ale i odwrotnie. Ostatni, co tak poloneza wodzi? Poza Francuzami w rodzaju Bourdieu czy Foucault, nie wspominając o innych wariatach? Jeżeli tak, to pozostaje się już chyba pożegnać z kulturotwórczą rolą zarówno filozofii, jak i socjologii.

Może jednak nie? Może alians socjologii z filozofią i filozofii z socjologią ma jeszcze przyszłość i od niego zależy społeczne znaczenie obu „dyscyplin”? I może ta przyszłość i to potencjalne znaczenie nie sprowadzają się do badań i nauczania w zakresie „kognitywistyki i komunikacji” pod szyldem niekwestionowanego pozytywizmu?

Jak to się mówi, „przyszłość pokaże”. Ale przyszłość nie jest gotowa. Na jej kształt mamy jakiś wpływ. Nawet na szczeblu rozpaczliwie lokalnym i z pozycji beznadziejnie prowincjonalnej.

## Bibliografia

- Derrida J. (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris.
- Habermas J. (1983), *Nauka i technika jako ideologia*, [w:] idem, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukaszewicz i Z. Krasnodębski, Warszawa.
- Horkheimer M. (1987), *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa.
- Kryzys i schizma. Antyścyentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* (1984), wybór i wstęp E. Mokrzycki, Warszawa.
- Liotard J.-F. (1997), *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa.
- Liotard J.-F. (2010), *Poróżnienie*, przeł. P. Pieniążek, Kraków.
- Marcuse H. (1991), *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Warszawa.



## Kilka uwag o przewidywaniu w naukach społecznych<sup>1</sup>

Pomiędzy autoreklamarskim optymizmem wszystkowiednej futurologii a kassandrycznym pesymizmem agnostyków rozpościera się strefa umiarkowana, którą warto zasiedlić ekspertami.

Stanisław Lem<sup>2</sup>

### Wstęp

W artykule próbuję przyjrzeć się możliwościom przewidywania w naukach społecznych. W tym celu prezentuję klasycznie rozumiany schemat przewidywania i warunki, jakie muszą być spełnione, by przewidywanie doszło do skutku. Akceptując umiarkowanie sceptyczne stanowisko co do możliwości prognostycznych tych nauk pokazuję, że w ograniczonym zakresie nauki społeczne mogą przewidywać (co sugeruje przytoczone motto). Z racji globalnego traktowania wszystkich nauk społecznych moje uwagi mogą być tylko zdawkowe.

### Potrzeba przewidywania

Możność przewidywania jest jedną z najbardziej elementarnych potrzeb człowieka<sup>3</sup>. Człowiek chce orientować się w świecie. Trafne prognozowanie jest warunkiem przetrwania. By uniknąć zagrożeń, trzeba je w porę dostrzec. Alaister MacIntyre uważa nawet, że

---

<sup>1</sup> Przez nauki społeczne rozumiem realne nauki nieprzyrodnicze (termin „nauki społeczne” traktuję zamiennie z terminem „nauki humanistyczne”).

<sup>2</sup> Wypowiedź w dyskusji pt. *Granice przewidywania*, „Kultura” 1975, nr 17, s. 5.

<sup>3</sup> W jakiejś rudymenarnej postaci planowanie nieobce jest zwierzętom (zob. np. notkę: *Szympanś Santino planuje swoje życie*, „Gazeta Wyborcza”, 21 grudnia 2012, s. 34).

umiejętność planowania i realizacji projektów długoterminowych jest:

koniecznym warunkiem znalezienia sensu w życiu. Życie przeżywane z chwili na chwilę, od epizodu do epizodu, nie powiązane nicmi żadnych dalekosiężnych zamiarów, nie miałyby bazy umożliwiającej istnienie wielu instytucjom społecznym: małżeństwu, wojnie, pamięci o czynach ludzi zmarłych, trosce o rodzinę, miastom czy profesjom trwającym całe pokolenia itd. Wszeghogarniająca nieprzewidywalność ludzkiego życia sprawia jednak, że wszystkie nasze plany i projekty stale są zagrożone i niepewne [MacIntyre 1996: 198]

Według historyka Georgesa Manoisa za wszelką cenę chcemy znać przyszłość, bo ona „nadaje sens, weryfikuje nasze działania, uzasadnia je lub ujawnia ich bezużyteczność” [Krzemińska, Nowacki 2012: 22].

Trafne przewidywanie świadczy o wysokim stopniu rozeznania człowieka w świecie. Byli autorzy, którzy w przewidywaniu upatrywali główny cel nauki. Chyba po raz pierwszy w sposób wyraźny przejawiało się to w słynnym hasle Auguste’a Comte’a: *savoir c’est prévoir* (w innej wersji: *savoir pour prévoir*)<sup>4</sup>. W Polsce rolę przewidywania najmocniej akcentował Władysław Biegański. Stworzoną przez siebie wersję epistemologii ewolucyjnej nazwał prewidyzmem. Uważał, że poznanie ma służyć działaniu, a warunkiem skuteczności działania jest przewidywanie zdarzeń. Najlapidarniej swoje stanowisko wyraził w streszczeniu dzieła *Teoria poznania* przedstawionym na posiedzeniu Warszawskiego Towarzystwa Naukowego w marcu 1914 roku. Powiedział wtedy: „Przewidywanie spełnia bardzo ważną rolę biologiczną, mianowicie czyni załość potrzebie orientacji w otoczeniu, a orientacja w otoczeniu jest związana ściśle z ogólną potrzebą biologiczną zachowania bytu” [Biegańska 1930: 253]. Innym autorem, który akcentował funkcję prewidywistyczną nauki był Andrzej Malewski. O nauce, która spełnia tę funkcję pisał, że „jest zarazem nauką bardziej rozwiniętą” [Malewski 1975: 35].

<sup>4</sup> W żadnym z opracowań dotyczącym Comte’a, gdzie cytowano to hasło, nie udało mi się znaleźć wskazówki skąd ono pochodzi.

## Schemat przewidywania

Przewidywane fakty przyszłe mogą być albo naszymi zamierzonymi działaniami albo zdarzeniami niezależnymi od nas. Zdanie o „własnym przyszłym dowolnym działaniu wydaje się czerpać bezpośrednio uzasadnienie w akcie woli, w postanowieniu tego, kto te zdania formułuje. Przeświadczenie, że będę działać tak a tak, oparte jest na postanowieniu” [Dąmbaska 1975: 59]. Bezpośredniego uzasadnienia nie ma dla zdań o zdarzeniach niebędących naszym zamierzonym działaniem. Tu jest możliwe tylko uzasadnienie zdań o przyszłości na podstawie innych zdań. Dlatego nazywa się je często uzasadnieniem pośrednim. Uzasadnianie za pomocą zdań pozwoli, według Izydory Dąmbaskiej, „wykluczyć z rozważań nie tylko wypadki odgadywania przyszłości, ale i wróżenia czy widzenia przyszłości, czy dowiadywania się o niej od kogoś, a zająć się tylko wypadkami przewidywania” [ibidem: 60].

Schemat przewidywania, zgodnie z dominującym modelem nomologiczno-dedukcyjnym<sup>5</sup>, wygląda następująco. Przesłankami przewidywania są prawa nauki i zdania o warunkach opisujących stan interesujących nas zjawisk w chwili obecnej. Z praw rządzących tymi zjawiskami i zdań opisujących zjawiska w danej chwili możemy wnioskować o ich stanie w innej chwili. Schematycznie można to przedstawić tak:

L1, L2, ...Ln

C1, C2, ...Cn

P

(gdzie L oznacza prawa nauki, C – zdania o warunkach zachodzenia zdarzenia, P – przewidywane zdarzenie). Dwa pierwsze wiersze tworzą przesłanki i zazwyczaj nazywamy je *praedicens*, zaś wniosek, czyli zdanie stwierdzające przewidywane zdarzenie nazywamy *praedicendum*.

<sup>5</sup> Model ten pochodzi od Carla Hempla i Paula Oppenheima. W artykule *Studies in the Logic of Scientific Explanation* ("Philosophy of Science" XV 1948, s. 138) poświęconym wyjaśnianiu zauważyli, że schemat przewidywania jest taki sam jak wyjaśniania.

Gdy metodolodzy mówią o przewidywaniu mają na myśli wszelkie dotąd nieznanne zdarzenia, nie tylko zdarzenia przyszłe<sup>6</sup>. To oczywiście jest niezgodne ze zwyczajem językowym. Gdy przyjmuje się szerokie rozumienie przewidywania wyodrębnia się zazwyczaj, obok prognozy (przewidywania zdarzeń w sensie właściwym), diagnozę i postgnozę. Skąd takie podejście? Bierze się ono z przeciwstawiania przewidywania wyjaśnianiu (z tezy o symetrii wyjaśniania i przewidywania<sup>7</sup>). W przypadku wyjaśnienia wyjaśniamy coś, co jest już nam znane (zdarzenie lub prawo), przewidywać możemy to, co dotąd nie było nam znane. Na użytek tego artykułu przyjmę wąskie rozumienie przewidywania, czyli przewidywania jako prognozy. Gdy formułuje się obiekcje pod adresem nauk społecznych, że nie potrafią przewidywać, to przyjmuje się właśnie wąskie rozumienie przewidywania jako prognozy.

Przewidywanie może dotyczyć zarówno konkretnych faktów znanego typu jak i obiektów zupełnie nowych, a ponadto może dotyczyć praw<sup>8</sup>. Ponieważ te przewidywania wyrażane są za pomocą sądów, to można powiedzieć, że rezultatem procedur przewidystycznych mogą być sądy jednostkowe (sądy o faktach), sądy egzystencjalne (sądy stwierdzające istnienie klas, typów) i sądy ogólne (w tym i prawa nauki).

<sup>6</sup> Według Władysława Tatarkiewicza, już Comte „przewidywanie rozumiał szeroko: jako ustalanie faktów nie tylko przyszłych, ale także nieznanych obecnych, a nawet przeszłych” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988, t. III, s. 19). Być może pierwszym autorem w Polsce, który stosował tak szerokie rozumienie przewidywania był W. Biegański. Pisał: „Pod nazwą przewidywania należy pojmować wszelkie uzupełnienie danej treści świadomości przez daty, czerpane z poprzedzających doświadczeń lub przyjętych założeń. Przewidujemy więc nie tylko zdarzenia przyszłe, lecz wszystko to, co się mieści w danej treści świadomości, a zatem także zdarzenia minione oraz obecne ukryte, w danej treści nie ujawnione” [cyt. za: Biegańska 1930: 253].

<sup>7</sup> Do upowszechnienia tej tezy najwięcej przyczynił się Hempel, według którego różnica między wyjaśnianiem a przewidywaniem jest tylko natury pragmatycznej. Analizie tej tezy poświęcony jest artykuł Jana Woleńskiego *Wyjaśnianie i przewidywanie*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Kraków 1996.

<sup>8</sup> Jeśli chodzi o przewidywanie praw, to Hempel, chociaż lansował tezę o symetrii wyjaśniania i przewidywania, uważał, że praw nie można przewidywać (można je najwyżej odkrywać) z powodu ich uniwersalnej czasoprzestrzenności (dyskusja nad stanowiskiem Hempela zreferowana w: [Woleński 1996: 253].



## Prawo warunkiem przewidywania

Zazwyczaj stwierdza się, że aby stawiać trafne prognozy trzeba dysponować prawami. Prawami nauki są pewnego rodzaju sądy ogólne, mianowicie, sądy ściśle ogólne. Sądy owe stwierdzają zachodzenie jakiejś uniwersalnej bezwyjątkowej lub statystycznie istotnej prawidłowości (zależności). Sądy stwierdzające istnienie bezwyjątkowej zależności zazwyczaj nazywa się prawami jednoznaczными lub deterministycznymi, zaś te drugie – prawami statystycznymi. Prawa możemy dzielić także na prawa ilościowe i jakościowe. Prawa ilościowe stwierdzają zależność funkcyjną między mierzalnymi wielkościami. Występowanie w jakiejś teorii praw ilościowych jest szczególnym znamieniem dojrzałości tej teorii<sup>9</sup>. Prawami jakościowymi mogą być prawa współistnienia (koegzystencji) cech i prawa następstwa zdarzeń (prawa przyczynowe i prawa rozwojowe). Dla dalszych wywodów przydatne będzie wskazanie, że występujące w nauce prawa często przybierają postać praw idealizacyjnych. Prawa idealizacyjne nie ujmują (wyróżają) istniejącej rzeczywistości w świecie zależności lecz przedstawiają zależność zachodzącą w modelu idealnym. Model idealny jest modelem skrajnie uproszczonym, pomijającym wszystkie czynniki zakłócające przebieg zjawisk, a uwzględniającym tylko to, co przesądza o zaistnieniu owych zjawisk.

O zaliczeniu sądów do praw, według najczęściej spotykanych opinii, decydują: 1. kryteria syntaktyczne, 2. kryterium konieczności praw, 3. potwierdzalność nierzeczywistych (kontrafaktycznych) okresów warunkowych, 4. przynależność twierdzeń nomologicznych do systemu, 5. funkcja wyjaśniająca, 6. funkcja prognostyczna [Mazierski 1993: 99]. Kolejno przyjrzymy się tym kryteriom.

Kryteria syntaktyczne dotyczą budowy twierdzeń, które chcą uchodzić za prawa. Twierdzenie będące prawem można sprowadzić do postaci okresu warunkowego poprzedzonego wielkim kwantyfikatorem, co w zapisie symbolicznym może wyglądać tak:

<sup>9</sup> Jednoznaczne prawa ilościowe umożliwiają ściśle prognozy, zaś ilościowe prawa statystyczne pozwalają określić prawdopodobieństwo pojawienia się pewnego rodzaju zdarzeń.

$\Lambda x [W(x) \rightarrow Z(x)]$ . Poprzednik wyszczególnia warunki zachodzenia zależności, następnik wyraża zależność. Ten zapis miałby odróżniać prawo od generalizacji (zdań akcydentalnie ogólnych inaczej nazywanych tylko prawopodobnymi). W przypadku praw możemy mówić o podwójnym sensie ich ścisłej ogólności, bo prawo odnosi się do uniwersum o nieskończonej mocy (w sensie teorii – mnogościowym) i zarazem prawo jest niezależne od współrzędnych czasowo-przestrzennych<sup>10</sup>. Zdania akcydentalnie ogólne zawierają imiona własne lub współrzędne czasowo – przestrzenne. Andrzej Siemianowski sugeruje, że generalizacje nie dają się wyrazić w postaci okresów warunkowych. „Generalizacje natomiast warunków nie stawiają, stwierdzają ogólnie, iż w czasie  $t$  w miejscu  $m$  było tak a tak, np. «W państwie rzymskim od roku 27 p.n.e. do 476 n.e. władza państwowa miała charakter jedynowładczy, zwany pryncypatem»” [Siemianowski 1987: 744]. Ale kryteria syntaktyczne nie zawsze pozwalają na podstawie samej budowy odróżnić twierdzenia, które są prawami od twierdzeń tylko prawopodobnych. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że zazwyczaj zarówno prawa jak i generalizacje zapisywane są w postaci niepełnej. Poza tym w zapisie sądów akcydentalnie ogólnych często pomijane bywają (świadomie lub nieświadomie) ograniczenia ich uniwersalności. W związku z tym Stanisław Ossowski zauważył, że „w pewnych wypadkach ani forma ani treść zdania, wyjętego z kontekstu, nie wystarcza, aby ustalić, czy mamy do czynienia ze zdaniem historycznym [czyli generalizacją – J.C.], czy z ogólnym prawem przyrodniczym” [Ossowski 1935: 8]. Może się tak zdarzyć, że uczeni „z zakresu pewnej klasy nieograniczonej wydzielają część zjawisk ze względu na ich miejsce w przestrzeni i czasie. [Wtedy] współrzędne czasowo – przestrzenne stanowią raczej dodatkową informację, [a nie] wchodzi w skład definicji” [ibidem]. Tylko w tej drugiej sytuacji zdania ogólne mogą być uznane za generalizacje.

<sup>10</sup> Zob.: J. Woleński, *O podwójnym sensie ścisłej ogólności praw nauki* [w:] J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa 1990, s. 129. Czy obydwa rodzaje ścisłej ogólności można łączyć ze sobą jest sprawą dyskusyjną (zob.: B. Tuchańska, *Odpowiedź na głosy w dyskusji*, w tej samej pracy zbiorowej, s. 152-154). Zwykle mówi się o czasoprzestrzennej uniwersalności praw nauki.

W związku z wysuwaniem niekiedy wymogiem konieczności pojawiają się pewne problemy. „Teza głosząca, iż pojęcie konieczności logicznej jest jednoznaczne i jasne, zaś pojęcie konieczności ontycznej – niewyraźne, zagadkowe i bezpodstawne jawi się przynajmniej jako wątpliwa w kontekście analiz prowadzonych w logice modalnej” [Życiński 1986: 209]. Różne systemy logiki modalnej rozmaicie definiują konieczność. Ale zamiast uciekać się do logik modalnych intencje zwolenników tego kryterium można oddać w mniej dyskusyjny sposób. Prawo nauki czegoś zakazuje, czegoś zabrania. O różnicy między rzekomymi prawami nauk społecznych a prawami nauk przyrodniczych można się przekonać biorąc pod uwagę na przykład I zasadę termodynamiki. Można ją sformułować w takiej postaci: „jeżeli  $x$  jest układem izolowanym, to energia  $x$  jest stała”. Prawo to nie dopuszcza pewnych zjawisk i obiektów (na przykład *perpetuum mobile*). Sens konieczności nomologicznej możemy próbować przedstawić jeszcze inaczej, odwołując się do struktury prawa. Jeśli weźmiemy pod uwagę zapis symboliczny prawa  $\Lambda x [W(x) \rightarrow Z(x)]$ , to konieczność związku między  $W$  i  $Z$  rozumie się w ten sposób: nie może być tak, że zachodzi jednostkowy stan rzeczy  $W$ , a nie zachodzi stan rzeczy  $Z$ <sup>11</sup> (albo jeszcze inaczej: prawo stwierdza, że jeśli zachodzi  $W$ , to musi zajść  $Z$ ).

Konieczność nomologiczna ma gwarantować potwierdzalność odpowiedniego kontrfaktycznego (nierzeczywistego) okresu warunkowego. Na przykład, twierdzenie: „Miedź rozszerza się przy ogrzewaniu” jest prawem i dlatego uzasadnia odpowiedni kontrfaktyczny okres warunkowy: „Dla każdego  $x$ , gdyby  $x$  było kawałkiem miedzi i zostało podgrzane, to by się rozszerzyło”. Generalizacje nie są w stanie uzasadniać kontrfaktycznych okresów warunkowych.

Kryterium przynależności twierdzeń do systemu wiąże się z postawą holistyczną w metodologii, lansowaną przez Pierre’a Duhema i Willarda van Ormana Quine’a. Zdania naukowe tworzą system. Znaczenie pojedynczego sądu zależy od znaczenia powią-

<sup>11</sup> To rozumienie konieczności praw powtarzam za Andrzejem Siemianowskim, zmieniając tylko – w celu ujednoczenia zapisu w całym artykule – symbolikę (zob. A. Siemianowski, *Wyjaśnianie*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław 1987, s. 743).

zanych z nim innych sądów. Dlatego nie można w izolacji sprawdzać sądów. Przed trybunałem doświadczenia staje cały system sądów. Ilustracją takiej postawy może być wypowiedź filozofa fizyki Ernesta H. Huttena: „Prawa są więc częścią logicznego, lub lepiej, semantycznego szkieletu teorii; prawo i teoria utrzymują się i upadają łącznie” [Kmita 1966: 203]. Choć to kryterium budzi kontrowersje [Stanosz 1969], to faktem jest, że odrzucenie jakiegoś prawa fizyki (na przykład wspomnianej I zasady termodynamiki) mogłoby pociągnąć za sobą rewizję niekiedy znacznego obszaru tej nauki (bo prawa są integralnym elementem teorii, czyli logicznie powiązanego systemu sądów)<sup>12</sup>.

### Wyjaśnianie a przewidywanie

Wyjaśnianie dzisiaj jest uważane za główną funkcję nauki. Przyjmuje się, że funkcja prognostyczna jest pochodną wobec funkcji wyjaśniającej (przewidywanie jest procedurą występującą po wyjaśnianiu w strukturze procesu badania). Jeśli teoria nie wyjaśnia, to nie potrafi przewidywać. Zaś teoria umożliwiająca przewidywanie umożliwia też wyjaśnianie<sup>13</sup>. Związek wyjaśniania z przewidywaniem dostrzegali już A. Comte. Pisał: „Wykrycie faktycznych związków między dowolnymi zjawiskami pozwala zarówno na wytłumaczenie ich, jak i na przewidywanie jednego na podstawie drugiego” [Skarga 1977: 57]. Istotne kontrowersje dotyczą odpowiedzi na pytania: co możemy wyjaśniać, jaką postać ma przybrać

<sup>12</sup> Według Stefana Amsterdamskiego konieczność nomologiczna „zależy nie tylko od kryteriów metodologicznych, lecz również od miejsca danych praw w całości naszej wiedzy” (*Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 77). Z tego względu prawa „znajdują swe uzasadnienie w teoretycznych strukturach wiedzy” (ibidem, s. 78), generalizacje – zazwyczaj nie.

<sup>13</sup> Jedynie Norwood Hanson uważał, że jest możliwa sytuacja, że jakaś teoria pozwala nam przewidywać (np. teoria Ptolemeusza zawarta w *Almageście*), choć nie wyjaśnia. Polemikę z tym stanowiskiem mamy [w:] E. Nikitin, *Wyjaśnianie jako funkcja nauki*, przeł. S. Jędrzejewski i Z. Simbierowicz, Warszawa 1975, s. 252-253. Jej sens sprowadza się u Edmunda Nikitina do uznania, że *Almagest* także wyjaśniał, choć było to słabe wyjaśnianie. Tezę Hansona można odrzucić biorąc pod uwagę zarówno sugestie I. Dąbmskiej jak i Hempla. Dla Hempla, jeśli zdania tworzące *eksplanans* muszą być prawdziwe, to na mocy symetrii, zdania tworzące *praedicens* powinny też być prawdziwe.

wyjaśnianie i jakie są jego rodzaje. Najczęściej określa się wyjaśnianie naukowe jako odpowiedź na pytanie „dlaczego p?”, gdzie p jest opisem wyjaśnianego zdarzenia albo prawem. Natomiast na co dzień przez wyjaśnianie rozumiemy wszelkie rozwianie niepewności. Wyjaśnieniem nazwiemy nie tylko otrzymanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, ale i na inne pytania, na przykład jak? Kiedy? Ile? W przypadku wyjaśniania naukowego możemy dokonywać wyjaśnienia sądów o faktach (jednym lub o ich zespole) jak i wyjaśnienia praw. Najpierw trzeba przyjrzeć się wyjaśnianiu sądów o faktach. Zaobserwowane fakty nieraz nas zaskakują; pytamy dlaczego dane zjawisko zaszło i dlaczego właśnie w ten sposób, a nie inny. Wyłania się wówczas potrzeba jego wyjaśnienia. Naukowe wyjaśnienie faktu (faktów) polega na wyprowadzeniu jego (ich) opisu z pewnych uznanych sądów. Sąd o faktach, który ma zostać wyjaśniony nazywa się *eksplanandum*, zaś zbiór sądów służących do jego wyjaśnienia to *eksplanans*. Innymi słowy, *eksplanans* – to zbiór przesłanek rozumowania wyjaśniającego, a *eksplanandum* – jego konkluzja. Klasyczny model wyjaśniania sądów o faktach został zaproponowany w latach czterdziestych XX wieku przez Carla Hempela i Paula Oppenheima<sup>14</sup>. Nazwano go modelem dedukcyjno-nomologicznym. Hempel i Oppenheim uważali, że zdarzenie „jest wyjaśnione poprzez jego subsumcję pod prawo ogólne, tj. przez pokazanie, że zaszło ono zgodnie z tymi prawami dlatego, że wystąpiły pewne warunki początkowe”. Stąd „pytanie «dlaczego zaszło dane zjawisko?»” znaczy tyle, co pytanie «zgodnie z jakimi prawami i na mocy jakich warunków początkowych zaszło dane zjawisko?»” [Drozdek 1983: 134; Hempel, Oppenheim 1948: 136] Inaczej mówiąc, w części wyjaśniającej wnioskovania musi znajdować się przynajmniej jedno zdanie opisujące warunki początkowe i przynajmniej jedno zdanie będące prawem nauki. Według tych autorów, schemat wyjaśniania można formalnie w ten sposób przedstawić:

---

<sup>14</sup> Został on zaproponowany w cytowanym artykule tych autorów.

L1, L2, ... Ln

C1, C2, ... Cn

E

(L oznacza prawa, C - zdania o faktach poprzedzających wyjaśniane zdarzenie lub mu towarzyszących, zaś E to zdarzenie wyjaśniane). Dwa pierwsze wiersze (przesłanki) tworzą *eksplanans*, zaś pod kreską mamy wniosek, który nazywamy *eksplanandum*. Część *eksplanansu* wyszczególniającą prawa potrzebne do przeprowadzenia wyjaśnienia nazywa się niekiedy składową nomologiczną, zaś część podającą warunki zachodzenia wyjaśnianego zjawiska określa się mianem składowej kondycjonalnej<sup>15</sup>. Jak widać schemat formalny wyjaśniania jest taki sam jak i przewidywania. To zrodziło tezę o strukturalnej tożsamości (symetrii) wyjaśniania i przewidywania<sup>16</sup>.

Natomiast wyjaśnianie prawa polega, według Hempela i Oppenheima, na jego subsumcji pod inne, bardziej ogólne, prawo (prawa). Schematycznie wygląda to tak:

L1, L2, ... Ln

L

Tutaj *eksplanans* składa się z tylko jednego wiersza.

W obydwu wspomnianych przypadkach wyjaśnianie ma postać wnioskowania dedukcyjnego, *eksplanandum* z koniecznością wynika z *eksplanansu*. Z czasem zarówno Hempel jak i inni autorzy zaczęli poszerzać rozumienie wyjaśniania<sup>17</sup>. Wzięli pod uwagę

<sup>15</sup> Taką terminologię przyjmuje Elżbieta Pakszys w artykule: *Wyjaśnianie komplementarne w biologii*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, t. 7, 1982, s. 158.

<sup>16</sup> Według J. Woleńskiego, „symetria wyjaśniania i przewidywania jest istotną cechą metodologiczną systemów teoretycznych, a być może także i kryterium odróżniającym systemy teoretyczne od wiedzy nieteoretycznej” (*Wyjaśnianie i przewidywanie*, s. 265). Tezy o symetrii nie da się na pewno wybronić, jeśli wychodzi się poza model nomologiczny i próbuje w *eksplanansie* korzystać z innych niż prawa przesłanek. Jeśli takie modele się wybronią, to wtedy można uznać za trafną wypowiedź Michaela Scrivena: „Zadowolające wyjaśnienie przeszłości jest możliwe nawet wówczas, gdy przewidywanie przyszłości jest niemożliwe” (cyt. za: E. Mickiewicz, *Spory wokół modeli wyjaśniania*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 3, s. 116).

<sup>17</sup> Tomasz Komendziński analizując spektrum postaw wobec modelu wyjaśniania dedukcyjno-nomologicznego Hempela dostrzegł, że można: „a) podejmować próby ratowania modelu dedukcyjno-nomologicznego przez: - uzupełnienie warunków dobrego wyjaśniania nowymi warunkami, przy całkowitej akceptacji klasycznej wersji tego modelu - modyfikowanie tego modelu, przy częściowej tylko akceptacji jego klasycznej wersji; b)

możliwość powoływania się nie tylko na prawa jednoznaczne ale i na prawa statystyczne. Wtedy oczywiście wniosek, czyli *eksplanandum*, jeśli byłoby nim zdanie o fakcie jednostkowym, nie wynikałoby dedukcyjnie z *eksplanansu*. *Eksplanandum* miałoby być jedynie w wysokim stopniu potwierdzone przez *eksplanans*. Jerzy Kmity próbował pokazać, że probabilistyczny model wyjaśniania jest „pozbawiony podstaw z punktu widzenia rzeczywistej praktyki badawczej nauk empirycznych: z wyjaśnieniem podpadającym pod ten model w rzeczywistości nie mamy nigdy do czynienia. [Kmity 1976: 40-41] Według niego,

w przypadkach, w których przesłanki uprawdopodobniają tylko (skądinąd uznawany) wniosek oraz odnośne wnioskowanie nie jest entymematycznym wnioskowaniem dedukcyjnym, badacz – praktyk z reguły nie będzie mówił o wyjaśnianiu (o udzieleniu odpowiedzi na pytanie typu: „Dlaczego Z”). [Kmity, Nowak 1969: 53]<sup>18</sup>

Poza tym, uważa, że model wyjaśniania probabilistycznego odgrywa rolę swoistego worka, do którego wrzuca się wszystkie przypadki wyjaśniania niedające się podciągnąć pod model wyjaśniania jednoznacznego [Kmity 1976: 56]. Jan Woleński stwierdza, że dodatkowym argumentem przeciwko tego rodzaju wyjaśnianiu może być jego epistemiczna dwuznaczność. Otóż na podstawie schematu wyjaśniania statystycznego „można wyjaśnić zarówno to, że zaszło  $A(a)$ , jak i to, że zaszło *nie-A(a)*” [Woleński 1996: 260]. Epistemiczna dwuznaczność jest szczególnie wyraźna wtedy, gdy prawdopodobieństwo zajścia zdarzenia jest bliskie 1/2. Skoro dany *eksplanans* wyjaśnia zarówno, na przykład, urodzenie chłopca, jak i dziewczynki, to czy w ogóle coś wyjaśnia. Choć Woleński nie widzi przydatności praw statystycznych w wyjaśnianiu, to dostrzega ich przydatność w przewidywaniu (odwrotnie niż to było u Hempela).

---

podejmować próby stworzenia alternatywnego modelu wyjaśniania, precyzyjniejszego lub posiadającego większą moc eksplanacyjną; c) odrzucić koncepcje eksplanacyjnego charakteru poznania naukowego”. (T. Komendziński, *Wyjaśnianie dedukcyjno-nomologiczne. Model klasyczny oraz próby jego uzupełnienia*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 1990, z. 3, s. 298.). Najbardziej uzasadnione są próby modyfikacji tego modelu. W tym kierunku szły w Polsce próby Leszka Nowaka i Jerzego Kmity.

<sup>18</sup> Nieprzydatność modelu probabilistycznego w wyjaśnianiu historycznym próbował pokazać także J. Topolski (*Rozumienie historii*, PIW, Warszawa 1978, s. 128-132).

Ernest Nagel do wyjaśniania dedukcyjnego i wyjaśniania probabilistycznego dodaje jeszcze wyjaśnianie funkcjonalne i wyjaśnianie genetyczne. W wyjaśnianiu funkcjonalnym (inaczej: teleologicznym) wskazuje się funkcje, jakie badany element spełnia w zachowaniu lub realizacji pewnych cech systemu, do którego należy, albo na opisanie roli działania w realizacji jakiegoś celu. A wyjaśnianie genetyczne polega na dobieraniu (na podstawie założenia wyróżniającego pewne zdarzenia jako przyczynowo istotne dla rozwoju układu) ciągów zdarzeń, w których określone wcześniejsze układy przekształcają się w późniejsze [Nagel 1970: 30-32]. Poszerzając listę rodzajów wyjaśnień brał Nagel (i inni) pod uwagę potrzeby biologii i nauk społeczno-humanistycznych. Ci którzy kwestionowali w tych naukach istnienie praw, a chcieliby one wyjaśniały, sugerowali możliwość użycia w *eksplanansie* innych niż prawa zdań ogólnych, czyli generalizacji<sup>19</sup>.

Stefan Amsterdamski pokazał przekonująco kiedy generalizacje mogą być pomocne w wyjaśnianiu i przewidywaniu. Wykorzystał w tym celu rozróżnienie na ontologiczną i epistemologiczną (poznawczą) skończoność. O mocy prognostycznej zdania uniwersalnego możemy mówić, gdy mamy do czynienia z klasą epistemologicznie otwartą (taka klasa nie jest poznawczo skończona). Gdy zakres ważności jest skończony i znany<sup>20</sup>, mamy do czynienia ze skończonością ontologiczną, i poznawczą. Taka generalizacja nie może pełnić funkcji prognostycznej. Inna jest sytuacja, gdy wiemy, że zakres ważności jest skończony, ale nie potrafimy wyliczyć wszystkich składających się nań przedmiotów. Mamy wtedy skończoność ontologiczną, ale nie mamy skończoności poznawczej. Wtedy takie generalizacje mogą pełnić funkcję prognostyczną. Może się jeszcze zdarzyć, że nie wiemy, czy zakres ważności jest, czy nie jest skończony. Inaczej mówiąc, nie wiemy, czy mamy do czynienia z prawem, czy z generalizacją. Twierdzenia tego rodzaju, niezależnie od tego, że mogą być *de*

<sup>19</sup> Stefan Nowak jest przekonany, że nie tylko prawa, ale i generalizacje nadają się do przewidywań „pod warunkiem, iż stosujemy je w zakresie współrzędnych czasowo – przestrzennych odpowiadających zakresom ich historycznej [i geograficznej] ważności” (*Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa 2008, s. 383).

<sup>20</sup> Tylko w takiej sytuacji generalizację da się rozpisać na koniunkcję zdań jednostkowych.



*facto* generalizacją, też mogą pełnić funkcję prognostyczną [Amsterdamski 1983: 71-74].

Uzupełnieniem klasycznego modelu wyjaśniania jest propozycja Leszka Nowaka modelu wyjaśnień z użyciem praw idealizacyjnych. Wyjaśnianie za pomocą praw idealizacyjnych wygląda nieco inaczej niż w modelu Hempłowskim. Polega ono

na kolejnym wyprowadzaniu z wyjściowych praw idealizacyjnych (i pewnych dodatkowych przesłanek), praw idealizacyjnych o mniejszej ilości założeń idealizujących zawierających zarazem pewne poprawki w stosunku do praw wyjściowych; dochodzi się w ten sposób do prawa idealizacyjnego opartego na niewielu stosunkowo założeniach idealizujących i wówczas, ewentualnie stosuje się *konkretyzację przybliżoną*: z prawa tego wyprowadza się prawo faktualne, głoszące, że dla przypadków nieznacznie odbiegających od założeń idealizujących prawa konkretyzowanego następnik tego prawa również będzie spełniony z dostatecznym przybliżeniem; z tego *prawa aproksymacyjnego* można już wyprowadzać zdania o zaobserwowanych faktach rzeczowych. [Nowak 1974: 129]

Inne sugestie uzupełnień modelu klasycznego pochodziły od Jerzego Kmity. Starał się nie rezygnować z wyjaśniania dedukcyjnego. Uważał, że alternatywą dla rezygnacji w humanistyce z wyjaśnień dedukcyjnych mogłaby być ucieczka w idiografizm albo w irracjonalizm intuicyjnego rozumienia [Kmita 1976: 56]. Aby temu przeciwdziałać opracował model wyjaśniania zwany interpretacją humanistyczną oraz model wyjaśniania historycznego. Interpretacja humanistyczna jest „wyjaśnianiem udzielającym odpowiedzi na pytanie, dlaczego zachodzi pewien stan rzeczy, przez wskazanie na jego sens” [Kmita 1973: 206]. Za pomocą interpretacji humanistycznej wyjaśniamy zarówno czynności ludzkie jak i ich wytwory. W eksplanansie takiego wyjaśniania znajduje się założenie o racjonalności podmiotu. Owo założenie pełni taką samą rolę jak w modelu nomologiczno-dedukcyjnym pełni prawo (prawa). Założenie o racjonalności stwierdza, że „każdy podmiot podejmuje (z branych przez siebie pod uwagę) tę czynność, która prowadzi do rezultatu najwyższej przezeń wartościowanego” [Kmita 1973: 265]. Oprócz założenia o racjonalności elementem składowym eksplanansu jest opis wiedzy podmiotu wyodrębniającej możliwe

do podjęcia przez niego czynności oraz określającej ich rezultaty, ponadto *eksplanans* zawiera opis wartościowania tych czynności. Przykładowo, chcąc wyjaśnić, dlaczego Antygona postanowiła pogrzebać ciało brata, trzeba w pierwszym członie *eksplanansu* przyjąć założenie o racjonalności, w drugim – stwierdzić, że Antygona dostrzegła dwie możliwe czynności: pogrzebać ciało brata (C1) lub pozostawić je na pastwę losu (C2) oraz wiedziała, że czynność C1 jest zgodna z nakazami boskimi, a czynność C2 – z nakazami władzy królewskiej, w trzecim zaś, że Antygona wyżej ceniła nakazy boskie niż nakazy władzy królewskiej<sup>21</sup>.

Oprócz interpretacji humanistycznej J. Kmita opracował model wyjaśniania historycznego<sup>22</sup>. W tym wyjaśnianiu zamiast prawa jednoznacznego w *eksplanansie* mamy tzw. formułę nomologiczną opisującą prawidłowość ramową. Różnicę między wyjaśnianiem jednoznacznym a wyjaśnianiem z użyciem formuły nomologicznej przedstawił najprościej Jerzy Topolski: „Prawidłowości w przypadku wyjaśniania jednoznacznego operują predykatami jednoznacznie wskazanymi, wymienionymi *explicite*, podczas gdy w przypadku prawidłowości ramowych predykaty do nich się odnoszące nie są jednoznacznie wskazane” [Topolski 1978: 102, p. 9]. Sam Kmita jako ilustrację takiego wyjaśniania podał przykład z biologii, konkretny przypadek mimikry Batesa. Jako przykład formuły nomologicznej podaje podstawowe założenie materializmu historycznego: „Społeczny byt ludzi określa ich świadomość”<sup>23</sup>.

Proponowane przez Nowaka i Kmitę nowe rodzaje wyjaśniania były przez nich traktowane zarazem jako schematy przewidywania.

<sup>21</sup> Tą najprostszą ilustrację zastosowania interpretacji humanistycznej przedstawiam za J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1976, s. 23-24.

<sup>22</sup> Wojciech Patryas w pracy *Idealizacyjny charakter interpretacji humanistycznej* (UAM, Poznań 1979, s. 3) stwierdza, że „idea wyjaśniania historycznego [została sformułowana – J.C.] jako pewne uogólnienie interpretacji humanistycznej”.

<sup>23</sup> Zob. J. Kmita, *Szkice...*, s. 44-51 i 62-66. Topolski w dziele *Rozumienie historii* przy próbie wyjaśniania powstania państwa polskiego podaje taki przykład formuły nomologicznej: „Zawsze i tylko wtedy, gdy dana społeczność plemienna (tj. zbiór pokrewnych etnicznie plemion) nie zorganizowana w państwo osiągnie odpowiednio wysoki poziom rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego [...] bądź gdy znajdzie się w sferze oddziaływania rozwiniętego państwowo ośrodka nastawionego na ekspansję, powstaje na jej terenie organizacja państwowa” (s. 100).

Można jeszcze wspomnieć, że Hempel oprócz wyjaśnień wyróżniał także szkice eksplanacyjne, których nie należy mylić z pseudo-wyjaśnieniami<sup>24</sup>. Wyróżnienie kategorii szkicu eksplanacyjnego jest ważne z tego powodu, że według Hempla, nauki społeczne nie wyjaśniają, lecz dostarczają tylko szkiców eksplanacyjnych. W przypadku szkicu eksplanacyjnego nie potrafimy w danym momencie podać wszystkich przesłanek niezbędnych odpowiadających wymogom modelu dedukcyjnego. Gdy uda się taki szkic uzupełnić o brakujące przesłanki, to stanie się on pełnowartościowym wyjaśnieniem dedukcyjnym<sup>25</sup>.

Niekiedy wyjaśnianie rozumie się bardzo szeroko. Obok wyjaśniania w sensie ścisłym wyróżnia się różne rodzaje wyjaśnień w szerokim rozumieniu. Henrik von Wright uważał, że w historii obok wyjaśnień odpowiadających na pytanie: „Dlaczego?” występują także wyjaśnienia typu „Jak możliwe?”<sup>26</sup>. Zaś Michael Scriven i Alan Donagan próbowali analizować wyjaśnienia przyczynowe nie opierające się na prawach.

Tyle o wyjaśnianiu. Dlatego, że jego związek z przewidywaniem jest szczególnie bliski, zostało ono potraktowane bardziej szczegółowo niż inne kryteria nomologiczności.

### **Czy nauki społeczne mogą przewidywać?**

Jeśli teorie umożliwiają wyjaśnianie zgodnie z modelem nomologiczno-dedukcyjnym, to umożliwiają również przewidywanie<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Pseudo-wyjaśnienia korzystają z hipotez *ad hoc*. Hipoteza *ad hoc* jest hipotezą przyjętą dla wyjaśnienia danego zjawiska czy typu zjawisk, ale nieposiadającą poza tymi zjawiskami, dla wyjaśnienia których została powołana, żadnej zdolności eksplanacyjnej czy prognostycznej. Przykładem takiej „hipotezy – łatki” (określenie J. Sucha, w: *Pojęcie hipotezy ad hoc*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 9, s. 107) jest Molierowska odpowiedź na pytanie „dlaczego opium usypia?” Bo „opium ma moc usypiającą”.

<sup>25</sup> Kategoria szkicu eksplanacyjnego została zaprezentowana w artykule Hempla *The Function of General Laws in History*, „The Journal of Philosophy”, XXXIX (1942).

<sup>26</sup> Bliższa analiza propozycji Wrighta [w:] S. Olczyk, *Interpretacja oznak a wyjaśnianie*, „Acta Universitatis Lodzianensis”, seria I, z. 12, 1977, s. 61-63.

<sup>27</sup> W przypadku bardziej liberalnych modeli wyjaśniania może zachodzić taka sytuacja, że teoria wyjaśnia lecz uniemożliwia przewidywanie. Klasycznym przykładem jest tutaj teoria ewolucji. Choć można spotkać przekonania o predykcyjnej mocy teorii ewolucji [np.: L. Nowak, *O metodologii Karola Darwina*, „Poznańskie Studia z Filozofii

Dla nauk społecznych istotna jest odpowiedź na pytanie, czy te nauki są zdolne stawiać prognozy. Czasami sami reprezentanci nauk społecznych przyznają, że przebieg zjawisk ich zaskoczył. Kilka takich przypadków warto dla ilustracji przytoczyć. I tak Lena Kolarska-Bobińska przyznaje, że zdarzało się, że zawiódł ją nos socjologiczny. Na przykład, zaskoczył ją wzrost poparcia dla anty-aborcyjnej ustawy, bo „zwykle jest tak, że jeśli się czegoś zakazuje, to my jesteśmy za. A tu się okazało, że nie” [„Res Publica Nowa” 2000: 47]. Francis Fukujama zaczyna esej *Rok 1989 i „koniec historii”* zdaniem: „Rok 1989 był *annus mirabilis*, politycznym cudem, którego nie mógł przewidzieć nawet Ronald Reagan, przekonany, że komunizm trafi na «śmietnik historii»”. A kończy: „Żadna istniejąca teoria nie wyjaśnia, jak w ogóle rodzą się fale demokratyzacji oraz dłaczego i kiedy załamują się i cofają” [Fukujama 2012]. Odnosząc się do wiary Fukujamy (ale i również swojej własnej) w koniec historii Robert Kagan pisał:

Nie zauważono, że postęp [w kierunku liberalnej demokracji – J.C.] nie był nieunikniony, ale był efektem określonych zdarzeń – wygranych lub przegranych bitew, zwycięskich lub zdławionych ruchów społecznych, wdrożonej lub zaniechanej polityki gospodarczej. Rozpowszechnienie się demokracji nie było po prostu naturalnym i nieuchronnym zwieńczeniem procesów ekonomicznego i politycznego rozwoju. I w istocie nie wiemy, czy taki ewolucyjny proces, z przewidywalnymi stadiami i dostępnym naszemu poznaniu łańcuchem przyczynowo – skutkowym, w ogóle istnieje”. [Kagan 2009: 114]

Wydaje się, że w naukach społecznych możliwe są tylko krótkoterminowe prognozy, i to prognozy zjawisk bardzo prostych. Możemy np. na kilka dni przed wyborami dość trafnie przewidzieć wynik wyborów<sup>28</sup>. Ale prognozy długoterminowe dotyczące zjawisk i przemian kulturowych i historycznych wydają się być niemożliwe (podobnie jak długoterminowe prognozowanie pogody). Może za tym przemawiać analiza prognoz kiedyś stawianych. W

---

Humanistyki” 2004, t. 7(20), s. 30-32; E. Pakszys, *Wyjaśnianie...*, s. 155], to chodzi w tym wypadku tylko o przewidywanie rozumiane jako postdykcja.

<sup>28</sup> Ale to przewidywanie nie opiera się na żadnych prawach tylko na dość rozsądnym przypuszczeniu, że ludzie zazwyczaj nie zmieniają swych upodobań, preferencji zbyt łatwo.

wielu krajach, począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku były powoływane komitety 2000. Wybitni uczeni usiłowali przewidzieć różne zjawiska, zdarzenia, tendencje rozwojowe, które mają zajść w roku 2000. W nielicznych sprawach dość trafnie przewidywano (na przykład przyrost demograficzny), w większości pomyłono się (głównie w polityce, w technice)<sup>29</sup>.

O rzekomych możliwościach prognozowania przez ekspertów z nauk społecznych krytycznie wyraża się Daniel Kahneman, noblista z dziedziny ekonomii. Komentując zbierane przez dwadzieścia lat od 284 ekspertów prognozy, uzasadnienia tych prognoz i reakcje na własne błędne przepowiednie<sup>30</sup>, dochodzi do wniosku: „Ludzie, którzy spędzają czas i zarabiają na życie, badając konkretny temat, produkują gorsze prognozy niż mała rzucająca na oślep lotkami do tarczy [...]. Nawet w najlepiej im znanych obszarach eksperci nie byli znacząco lepsi od niespecjalistów” [Kahneman 2012: 293-294].

Choć żyjemy w dobie hiperwąskich specjalizacji akademickich, nie ma powodów, aby sądzić, że autorzy publikujący w najlepszych periodykach – wybitni politolodzy, specjaliści z określonych dziedzin, ekonomiści i tak dalej – potrafią „odczytywać” rozwijające się sytuacje choć odrobinę lepiej niż pierwszy z brzegu dziennikarz lub wnikliwy czytelnik „The New York Timesa”. [Kahneman 2012: 294].<sup>31</sup>

Interesujące jest jego podsumowanie uwag na temat kompetencji ekspertów, choć

nie należy [...] spodziewać się wiele po długoterminowych prognozach medialnych ekspertów, [to] mówią [oni] nieraz cenne uwagi na temat najbliższej przyszłości. Nie wiemy, gdzie dokładnie leży linia

<sup>29</sup> Dlaczego w jednych dziedzinach życia społecznego łatwiej trafnie prognozować, a w innych nie pokazuje S. Amsterdamski. Stwierdza: „im dalej w prognozowaniu odchodzi się od procesów przebiegających żywiolowo (jak na przykład procesy demograficzne), tym więcej trzeba przyjmować założeń, że akceptowane dotąd systemy wartości nie ulegną zmianie” [*Nauka a porządek świata* 1983: 168-169]. A z procesów społecznych najbliższymi procesów naturalnych są właśnie procesy demograficzne.

<sup>30</sup> Badania przeprowadzone przez Philipa Tetlocka i wydane w książce *Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?*

<sup>31</sup> Według mnie, bardzo wymownym faktem, który trzeba wziąć pod uwagę jest nie różniąca się zbytnio od przeciętnej zamożności kadry akademickiej zamożność profesorów ekonomii (a więc, chociaż są znawcami życia gospodarczego, to nie są np. w stanie przewidzieć zawirowań giełdowych, na których mogliby się „obłowić”).

oddzielająca przyszłość w miarę przewidywalną od przyszłości odległej i nieprzewidywalnej. [Kahneman 2012: 296]

W podobnej tonacji kończył swój artykuł o naukowości ekonomii Zdzisław Czerwiński. Miał wątpliwości co do naukowego statusu makro i mikroekonomii. Ale dostrzegał, że istnieje wiele dyscyplin pomocnych w prowadzeniu biznesu jak rachunkowość, marketing, finanse spółek, rynki kapitałowe. „Te dyscypliny – bardzo użyteczne lub wręcz niezbędne dla businessmenów i menedżerów – opierają się o zebrane w praktyce doświadczenia i przyjęte w sferze businessu konwencje” [Czerwiński 1996: 68].

Z krytyką stanowiska upatrującego w przewidywaniu cel nauk społecznych wystąpił Karl Popper. Choć był przekonany o możliwości oraz celowości stosowania nauki do rozwiązywania problemów społecznych, to miał zastrzeżenia do prób wykorzystania różnych kierunków myśli współczesnej (głównie marksizmu) do inżynierii społecznej. Przekonanie, że zadaniem nauk społecznych jest przepowiadanie przemian społecznych wynikało, jego zdaniem, z historycyzmu, czyli przeświadczenia, że „dzieje ludzkości mają swą «logikę», i że jeśli potrafimy ją odkryć, zdobędziemy klucz do przyszłości” [Popper 1999: 563]. W naukach przyrodniczych mamy przewidywania warunkowe. Stwierdzają one, że jeśli zajdą pewne zmiany, to pojawią się pewne zjawiska. Z takich warunkowych prognoz oraz z twierdzeń konstatających spełnienie wchodzących w grę warunków można niekiedy wyprowadzić przewidywania bezwarunkowe (na mocy *modus ponens*). Ale takie przewidywania dadzą się wyprowadzić z warunkowych przewidywań tylko wtedy, gdy dotyczą układów uchodzących za dobrze izolowane, stacjonarne i powtarzalne (takich jak nasz układ słoneczny). Z takimi układami mamy do czynienia bardzo rzadko, a z pewnością – według Poppera – nie jest nim współczesne społeczeństwo [Popper 1999: 565].

Spółeczeństwo ulega zmianom, rozwija się. Rozwój ten w zasadzie nie polega na powtarzalności, choć w tej mierze, w jakiej pewne zjawiska są powtarzalne, jakieś przewidywania są możliwe. Tak na przykład, mamy z pewnością do czynienia z jakąś powtarzalnością sposobu, w jaki powstają nowe religie lub nowe tyranie; badacz historii na podstawie porównań z przypadkami wcześniejszymi, to jest na podstawie

okoliczności, w jakich one zaistniały, może stwierdzić, że procesy takie są w jakimś stopniu przewidywalne. Jednakże to zastosowanie metody warunkowych przewidywań nie zawiedzie nas zbyt daleko, albowiem najbardziej uderzające zjawiska historyczne nie mają charakteru powtarzalnego. Warunki zmieniają się i – choćby w wyniku nowych odkryć naukowych – powstają sytuacje zasadniczo różniące się od wszystkiego, co kiedykolwiek już się zdarzyło [566-567].

W przedmowie z 1957 roku do angielskiego wydania *Nędzy historycyzmu* podaje Popper argument przeciwko historycyzmowi, który od tego czasu będzie uznawał za wiążący. Oto jego poszczególne punkty:

1. Bieg dziejów ludzkich w znacznym stopniu zależy od rozwoju wiedzy. [...] 2. Przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami<sup>32</sup>. [...] 3. Nie możemy zatem przewidzieć przyszłego rozwoju ludzkości<sup>33</sup>. 4. [...] Nie jest więc możliwa naukowa teoria rozwoju historycznego mająca stanowić podstawę przewidywań historycznych. 5. Podstawowy cel metody historycyzmu okazuje się tym samym nieporozumieniem. [Popper 1984: 2]<sup>34</sup>

Popper zarzucał historycyzmowi lekceważenie różnicy między naukowym przewidywaniem i przepowiednią historyczną (proroctwem) [Popper 1993, t. 1:23, t. 2: 93]. Historycyzm był reakcją na

<sup>32</sup> W późniejszej pracy (z 1971 r.) podał takie uzasadnienie: „nie można go [tzn. rozwoju wiedzy - J.C.] przewidzieć metodami naukowymi, bowiem gdyby kto mógł dzisiaj przewidzieć naukowymi środkami nasze przyszłe odkrycia, można by je poznać już dzisiaj, co oznaczałoby kres rozwoju wiedzy” (K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 380. Zaś w swojej pierwszej książce *Logice odkrycia naukowego* (tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 33) pisał: „nie istnieje nic takiego, jak logiczna metoda wpadania na nowe pomysły [...], każde odkrycie kryje ‘element irracjonalny’ albo ‘intuicję twórczą’ w ujęciu Bergsona”.

<sup>33</sup> Nieco dalej (na tej samej stronie) uściśla sens tego stwierdzenia: „Kwestionuję jedynie możliwość przewidywania biegu historii w tej mierze, w jakiej może nań wpływać rozwój naszej wiedzy naukowej”.

<sup>34</sup> K. Popper, *Nędza historycyzmu* z dodaniem fragmentów *Autobiografii*, tłum. anonimowe, Krag, Warszawa 1984, s. 2. Nieznacznie inną wersję tego argumentu podaje Popper [w:] *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu* (tłum. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996, s. 91-92). Sławomir Mazurek sugeruje, że już przed Popperem Georgij Fiedotow (w 1938 r.) używał argumentu z wpływu wiedzy (rozwoju której nie da się przewidywać) na dzieje, w polemice z historiozoficznym determinizmem (S. Mazurek, *Poppera przygody z filozofią historii*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, nr 4, s. 295).

naiwną metodę interpretowania dziejów „wyłącznie jako historii wielkich tyranów i wodzów” [Popper 1984: 70], reakcją polegającą na poszukiwaniu obiektywnych praw historii. Wiara w takie prawa brała się także z myślenia życzeniowego. Wiara w prawa postępu dodawała otuchy ludziom niezadowolonym ze swego losu. Ale oszukując utrudniała realną możliwość poprawy sytuacji. Stwarzała także groźbę stania się ofiarą zbrodniczej ideologii.

Z Popperowską krytyką historycyzmu współgra krytyka prawa retrospekcji Kazimierza Kelles-Krauza dokonana przez Tadeusza Kotarbińskiego. Kończy ją przestrogą:

wystrzec się chęci wykrywania jakowychś wielkich praw dziejowego rozwoju, a w szczególności kwalifikowania takich czy innych jako praw naczelnych. Są to bowiem zazwyczaj idee ogólnikowe i nader sporne, a dają powód, zwłaszcza u epigonów, do irracjonalnych usztywnień i pozornych dedukcyj, co prowadzi w teorii do deformowania obrazu rzeczywistości, a w praktyce – utrudnia stosunki międzyludzkie [Kotarbiński 1986: 14].

Jeśli zgodzimy się, że zdolności predykcyjne nauk społecznych są gorsze niż nauk przyrodniczych, pojawia się pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy. Jedną z takich barier, barierą nieprzekraczalną, uniemożliwiającą ścisłe prognozy, jest tutaj wolna wola człowieka i twórczy charakter jego działań<sup>35</sup>. W opracowaniach teoretycznych z nauk społecznych często zapomina się o tym. A przecież zupełnie inaczej wyglądałaby historia ostatnich dziesięcioleci, gdyby jednostki wpływowe nie odcisnęły indywidualnego piętna.

<sup>35</sup> Mimo to w praktyce codziennej nie przeszkadza to żywić uzasadnionych oczekiwań co do zachowania ludzi. Ludzie zazwyczaj przestrzegają przyjętych ról społecznych. „Gdybym nie przewidywał, że obdarzona wolną wolą kasjerka w sklepie wyda mi resztę, trudno byłoby mi moją wolę nagiąć do zrobienia zakupów” (A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 224). Broniący wolnej woli ekonomista Frank Hahn podaje kilka przykładów (wybieram dla ilustracji najprostszy), w sferze zjawisk gospodarczych, gdzie można w sposób racjonalny oczekiwać określonych zachowań ludzi. „Jednostka [wolna] może się zachować niezgodnie z prognozą, lecz tego nie czyni. Wyobraźmy sobie, że istnieją dwie metody dojenia krów, z których jedna zajmuje dwa razy więcej czasu niż druga. Jeśli rolnik może wybrać jedną z nich, sądzę, że wybierze bardziej wydajną, ponieważ ceni swój czas” (F. Hahn, *Prognozy ekonomiczne*, [w:] *Przewidywanie przyszłości* (praca zbiorowa), tłum. G. Kołodziejczyk, Warszawa 1996, s. 82). U podstaw takiego słusznego domysłu leży założenie o racjonalności działań ludzkich (zwykle ludzie zachowują się racjonalnie).



Można wspomnieć o jeszcze innej, specyficznej tylko dla nauk społecznych, własności. Tylko w przypadku nauk społecznych wygłaszanie prognozy może mieć realny wpływ na przebieg przyszłych zdarzeń. Jedną z takich możliwości są tzw. samospełniające się proroctwa. William Thomas dostrzegł, że „jeśli ludzie oceniają pewne sytuacje jako realne, to stają się one realne w następstwie tych ocen” [Gzula 1976: 247]. Dlatego prognoza uznana za racjonalną przez ludzi, choć jest oparta na błędnej diagnozie sytuacji, może się ziścić. Oprócz prognoz samospełniających mogą być prognozy samounicestwiającej. Andrzej Czarkowski uważa, że z tego powodu „kryterium spełnienia się lub niespełnienia prognozy nie zawsze może być uznane za niezawodne dla oceny jej trafności” [Czarkowski 1988, z. 1: 279.b]. Podobnie sądzi Adam Grobler, według którego „w takich wypadkach przyczyną powodzenia lub niepowodzenia przewidywań jest nie trafność lub nietrafność teorii, lecz ludzkie reakcje na te przewidywania” [Grobler 2006: 224].

Jeszcze inną specyficzną dla dziedziny badań nauk społecznych cechą jest to, że obiekt badań obdarzony jest wrażliwością na bodźce i pamięcią<sup>36</sup>. Pamiętając korzystne lub niekorzystne skutki poprzednich oddziaływań ludzie mogą teraz w sytuacji podobnej zachowywać się inaczej. Natomiast w naukach przyrodniczych jest inaczej. Na przykład, eksperymentator manipulując wielokrotnie substancjami chemicznymi będzie dochodził zawsze do tych samych rezultatów. Substancja nie ma pamięci, substancji jest obojętne, co się z nią dzieje.

Problemy związane z przewidywaniem w naukach społecznych są manifestacją szerszego zjawiska określanego mianem zapóźnienia nauk społecznych. Dobitnie ten dylemat pokazuje wypowiedź Johna Searle'a: oto „jeden z najbardziej irytujących problemów naszych czasów: Dlaczego metody nauk społecznych nie przynoszą w badaniu ludzkiego zachowania wyników porównywalnych z tymi, które uzyskuje fizyka czy chemia?” [Searle 1995: 64] Według Stefana Amsterdamskiego opinię o zapóźnieniu nauk społecznych można rozu-

<sup>36</sup> Zbigniew Czerwiński uznaje, że jest to czynnik istotny dla niepowodzeń ekonomii (zob.: Z. Czerwiński, *Czy ekonomia jest nauką?*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1996, z. 1, s. 68).

mieć na dwa sposoby: po pierwsze, „że nauki społeczne nie osiągnęły jeszcze stanu dyscyplin dojrzałych, a kiedy go osiągną, stosowane w nich procedury wyjaśniające staną się zgodne z modelem nomologicznym”; a po drugie, „że dyscypliny te statusu takiego w ogóle osiągnąć nie mogą, albowiem niemożliwe jest formułowanie w nich twierdzeń nieograniczenie uniwersalnych i prawdziwych zarazem, wobec czego model nomologiczny powinien zostać w ogóle odrzucony” [Amsterdamski 1983: 123]. W pierwszym przypadku moglibyśmy mówić o czasowej tylko niedojrzałości, zaś w drugim o zasadniczej, nieusuwalnej niedojrzałości.

Istotnym argumentem na rzecz tezy o zapóźnieniu metodologicznym nauk społecznych jest istnienie wielu konkurujących ze sobą koncepcji roszcujących pretensje do wyjaśniania zjawisk<sup>37</sup>. Takiej sytuacji nie ma w dojrzałych naukach teoretycznych (jak fizyka, chemia, biologia). Tę wielość opinii można zilustrować pracą Jonathana H. Turnera *Struktura teorii socjologicznej*. W przedmowie do polskiego wydania przyznaje, że wiele z uwzględnionym w tym dziele koncepcji budzi jego obiekcje co do swej naukowości, ale rezygnuje z ich krytyki [Turner 2004: XXIII]. Podobną sytuację (wielości konkurujących ze sobą całościowych koncepcji) mamy w psychologii, ekonomii a nawet w historiografii. Topolski pokazywał, że rozbieżności w naukach historycznych mogą być na poziomie ustalania faktów, wyjaśniania i ocen [Topolski 1998: 189].

W różny sposób próbowano wyjaśnić to zapóźnienie. J. Kmita sugeruje, że nie można samym faktem późniejszego startu nauk społecznych tego wyjaśniać. Istotniejsze znaczenie ma tutaj funkcja, nazywana przez niego waloryzacją światopoglądową. Nauki społeczne są wciągane w sankcjonowanie, „uświęcanie” bądź dyskwalifikowanie wartości światopoglądowych (w szerokim rozumieniu obejmującym także ideologie) [Kmita 1982: 11]. Najczęściej winy zapóźnienia nauk społecznych upatrywano w niezwyklej złożoności zjawisk, które one badają<sup>38</sup>. Sytuacja z prognozowaniem

<sup>37</sup> Jest to argument, który już wykorzystywał Kartezjusz do krytykowania filozofii. Przeciwstawiał filozofii z jej wielością stanowisk matematykę, w której mamy jednorodność.

<sup>38</sup> Złożoność, jako cechę wyróżniającą rzeczywistość społeczną, dobrze ilustruje następująca wypowiedź: „Najważniejszą cechą szczególną faktów socjologicznych jest to, że

w naukach społecznych jest podobna do sytuacji w takich naukach przyrodniczych jak sejsmologia czy meteorologia, które też mają problemy z prognozowaniem na dłuższe okresy. A w przypadku tych nauk podkreśla się, że przyczyną ich małej mocy prognostycznej jest niezwykle złożoność badanych przez te nauki zjawisk<sup>39</sup>.

---

są one z reguły zdeterminowane licznymi czynnikami (licznymi typami innych czynników). Każdy typ faktu społecznego jest bowiem wielostronny i wplata się w złożoną sieć stosunków z faktami społecznymi innych typów” [G. Andrejewa, E. Nikitin, *Metoda wyjaśnienia w socjologii*, [w:] G. Osipow (red.), *Socjologia w ZSRR*, przekład zbiorowy, Warszawa 1966, s. 101-102]. Nowsi autorzy są niekiedy skłonni tą złożoność interpretować w kategoriach teorii chaosu (i upatrywać tutaj szansy dla nauk społecznych). Przykładowo, David Weinberger stwierdza, że „układy społeczne [...] są chaotyczne. [...] W chaotycznym układzie nic nie dzieje się bez przyczyny, a dokładniej – wszystko dzieje się z tylu powodów, że nie sposób przewidzieć pewnych wydarzeń” (*Maszyna przewidująca przyszłość*, „Świat Nauki” 2012, nr 1, s. 34). Najchętniej z teorii chaosu korzystają ekonomiści. Przegląd polskich prób zastosowania teorii chaosu do wyjaśnienia zjawisk ekonomicznych daje Aleksander Jakimowicz w książce: *Od Keynesa do teorii chaosu* (Warszawa 2003, s. 374-407). Bardzo krytycznie do prób odwoływania się do teorii chaosu w historii odnosił się J. Topolski. Po zanalizowaniu najbardziej znanych (do 1995 roku) propozycji dochodzi do wniosku: „Teoria ta nie daje [historii – J.C.] nic więcej aniżeli zbiór nowych terminów i metafor” [J. Topolski, *Jak się pisze...*, s. 268].

<sup>39</sup> Trudności związane z prognozowaniem zjawisk klimatycznych dobrze oddaje Zygmunt Kolenda (*Globalne ocieplenie? Niczego nie wiemy na pewno*, z Z. Kolendą rozmawia T. Rożek, „National Geographic”, 2007, nr 11, wywiad w części poprzedzającej strony numerowane pisma, stąd nie mogę podać numeru stron, z których pochodzą cytaty). Źródłem możliwych błędów w przewidywaniu przyszłości klimatu są, według niego, cechy samego modelu jak i niemożność precyzyjnego określenia warunków początkowych i warunków brzegowych. Same modele są bardzo złożone. „Modele klimatyczne to nie jest coś, co da się rozwiązać na kartce papieru. Składają się z układu równań różniczkowych, cząstkowych. To równania ciągłości i – niemożliwe do uproszczenia w przypadku atmosfery – równania nieliniowe. Później równania wymiany pędu, równania energii. Tutaj wchodzi i opis konwekcyjny, i opis przewodzenia ciepła, i opis radiacyjny. Niektóre z tych elementów mogą prowadzić do równań całkowych. Do tego dochodzą równania stanu, modele parowania wody. Ja wymieniam tylko te najważniejsze elementy. Żeby układ tak wielu równań dało się rozwiązać, trzeba je bardzo uprościć. Należy też pamiętać, że rozwiązując cokolwiek numerycznie, nie traktujemy atmosfery jako jednego elementu. Musimy nałożyć tzw. siatkę i policzyć to wszystko dla tych małych kawałków, a później – mówiąc w skrócie – wszystko zsumować. W modelach klimatycznych atmosferę dzieli się na ponad milion elementów. Dla każdego z nich trzeba ułożyć wszystkie równania i je rozwiązać. Bez dużych uproszczeń nie sposób tego zrobić. I w tych uproszczeniach mogą się znaleźć kolosalne błędy”. Ale również problem powstaje z dokładnym opisem warunków początkowych i warunków brzegowych. „Musimy opisać stan termodynamiczny układu w momencie, w którym rozpoczynają się obliczenia. Dla każdego z miliona elementów musimy znać rozkład temperatury i rozkład ciśnień. A tego nie znamy. Do tego musimy dołączyć warunki brzegowe, czyli to, co dzieje się na brzegach każdego z tego miliona kawałków. To także jest niewykonalne”. Autor uwzględnił tutaj

## Czy w naukach społecznych mamy prawa?

Jeśli zaakceptujemy opinię Antoniego Smoluka i Aleksandra Zeliaś, organizatorów corocznej konferencji „Przestrzenno – czasowe modelowanie i prognozowanie zjawisk gospodarczych”, że warunkiem koniecznym formułowania prognoz przez jakąś dyscyplinę wiedzy jest istnienie w niej praw<sup>40</sup>, to – zastanawiając się nad możliwościami prognostycznymi nauk społecznych – musimy się zapytać: czy w naukach społecznych mamy prawa. Wielu autorów zgłasza taką wątpliwość. Uważają oni, że nauki społeczne mówią tylko o tendencjach, trendach, korelacjach występujących w czasowo i przestrzennie ograniczonych grupach zjawisk. Natomiast można sobie wyobrazić, że rzekome prawa nauk społeczno-humanistycznych nie obowiązują. W sposób kategoryczny nie są w stanie wykluczyć zjawisk z nimi niezgodnych<sup>41</sup>. Ponadto ich negacja nie pociąga za sobą dalekosiężnych teoretycznych konsekwencji. Robert Merton stwierdza, że socjologowie, łącznie z nim samym, nie są w stanie przytoczyć choćby jednego przykładu prawa [Merton 1982: 163], a nazywane prawami twierdzenia są tylko generali-

---

tylko czynniki zachodzące na powierzchni Ziemi i w jej atmosferze. Przyszłość klimatu staje się jeszcze bardziej nieodgadniona jeśli uwzględnimy czynniki kosmiczne (na przykład wahania aktywności Słońca) i geologiczne (na przykład aktywność wulkanów) mające faktyczny wpływ na klimat Ziemi. Wskazujący na te ograniczenia Andrew Goudie (w książce *Klimat*, tłum. A. Michalska, Warszawa 1998) stwierdza: „złożoność czynników mogących wchodzić w grę jest wręcz zniechęcająca” (s. 16). „Z pewnością nasze umiejętności w dziedzinie przewidywania zmian klimatycznych są skąpe i próby takie mogą się wydawać naiwne, zważywszy jednak, że skutki zmian klimatu – nawet niewielkich – mogą być szalenie istotne dla wielu dziedzin ludzkiego życia, mimo wszystko musimy zmierzyć się z tym problemem i spróbować przewidzieć przyszłość” (s. 26).

<sup>40</sup> „Jeżeli nie ma praw nauki, to nie ma prognoz naukowych – są scenariusze rozwoju. Scenariusz rozwoju jest rodzajem wróżby czy przeczucia, a nie wnioskowaniem z praw nauki” [A. Smoluk, A. Zeliaś, *Prognozyka – nauka i sztuka*, [w:] A. Zeliaś (red.), *Przestrzenno – czasowe modelowanie i prognozowanie zjawisk gospodarczych*, Kraków 2001, s. 52]. Zwykle filozofowie nauki i metodolodzy stwierdzają tylko, że „najbardziej wiarygodne przewidywania [...] opierają się na prawach i teoriach naukowych” [J. Such, *Przewidywanie*, [w:] *Filozofia a nauka*, s. 532], a nie, że prawa są konieczne by móc przewidywać.

<sup>41</sup> A. MacIntyre stwierdza o takich prawach, że „funkcjonują one w swych dyscyplinach obok uznanych kontrprzykładów i świadomość istnienia tych kontrprzykładów [...] nie wydaje się mieć żadnego wpływu na naukowy status tych uogólnień, jak to by miało miejsce w przypadku takich uogólnień w fizyce lub chemii” [1996: 174-175].

zacjami<sup>42</sup>. Także Edward E. Ewans-Pritchard uważał, że nie istnieją prawa nauk społecznych. Pisał:

Mamy prawo prosić tych, którzy twierdzą, że celem antropologii społecznej jest formułowanie praw podobnych do tych, jakie formułują nauki przyrodnicze, by zechcieli przytoczyć choćby jeden przykład takiego prawa. Po dzień dzisiejszy nauki społeczne nie znają niczego, co choć w przybliżeniu przypominałoby twierdzenia uchodzące za prawa w przyrodznawstwie. [Jabłoński 1998: 40]

Swoje rozterki co do statusu ogólnych twierdzeń nauk społecznych sygnalizował S. Ossowski. Pisał on: „sprawa rozróżniania zdań historycznych i praw ogólnych jest z różnych punktów widzenia bardziej skomplikowana, niż się zwykle sądzi [...], w szczególności charakter takich nauk jak socjologia lub antropologia nie jest wcale tak jasny jak się wydawało” [Ossowski 1935: 8]. Podobnie negatywne wypowiedzi formułowane były pod adresem ekonomii. Zbigniew Czerwiński stwierdza:

W pracach ekonomistów nie odnajdujemy niestety prawdziwych twierdzeń, które miałyby wszystkie wymienione (jakie prawo posiadać powinno – J.C) cechy, mimo że pojęciem prawa chętnie ekonomiści się posługują. Gdy jednak próbuje się je formułować tak, by były prawdami uniwersalnymi, to przestają być ściśle lub stają się banalne<sup>43</sup>. Próby ścisłego sformułowania praw pozbawiają je uniwersalności. Dlatego poznawcza i praktyczna rola twierdzeń zwanych prawami ekonomicznymi wydaje się na razie znikoma<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Merton jako przykłady generalizacji wymienia „prawa” Engla („robotnicy wydają na żywność więcej aniżeli pracownicy umysłowi – biorąc pod uwagę te same kategorie dochodu”), Grovesa i Ogburna („miasta o większym odsetku ludzi zatrudnionych w fabrykach charakteryzują się przeciętnie nieco większym odsetkiem młodych osób żonatych lub zamężnych”) czy Durkheima („odsetek samobójstw jest niższy wśród katolików niż protestantów”). Zob. R. Merton, dz. cyt., s. 162 – 164.

<sup>43</sup> Przed tym już ostrzegwał Fryderyk Engels („kto by chciał ekonomię polityczną Ziemi Ognistej podciągnąć pod te same prawa, co ekonomię współczesnej Anglii, nie spłodziłby oczywiście nic prócz najprymitywniejszych banałów”, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1972, s. 162).

<sup>44</sup> Z. Czerwiński, *Czy ekonomia jest nauką?* s. 63. Głos prof. Czerwińskiego jest istotny z tej racji, że był on nie tylko ekonomistą ale i logikiem (doktorat u Kazimierza Ajdukiewicza). Ze stanowiskiem Czerwińskiego współgra wypowiedź noblisty Paula Samuelsona. Długą listę najbardziej znanych praw ekonomii kończy uwaga: „Gdyby to wszystko miały być Prawa, Matka Natura okazałaby się z natury swej kryminalistką” (cyt. za: M. Blaug, *Metodologia ekonomii*, tłum. B. Czarny, PWN, Warszawa 1995,

I konstatuje:

Wykrycie uniwersalnych ścisłych i niebanalnych praw ekonomicznych, które by stanowiły mocny fundament wiedzy ekonomistów całego świata, w oparciu o który mogliby rozwiązywać bieżące zagadnienia gospodarcze pozostaje ideałem niezrealizowanym i nie wiadomo czy osiągalnym [Czerwiński 1996: 67].

Sceptycznie nastawiony do możliwości ekonomii ekonomista Frank Hahn z rezerwą odnosi się do rzekomych praw ekonomii. Pisał:

Słyszy się czasem o prawie podaży i popytu. Nie istnieje żadne tego rodzaju prawo obowiązujące we wszystkich społeczeństwach i we wszystkich okresach historycznych. Na początku dziewiętnastego wieku, gdy na rynku występowała nadmierna podaż siły roboczej, płace regularnie spadały. Dziś, w dobie związków zawodowych, możliwości takiej praktycznie nie ma. [Hahn 1996: 83]

Gdyby tylko takie zastrzeżenie formułowano pod adresem prawa podaży i popytu, można byłoby próbować bronić tego prawa jako prawa idealizacyjnego z klauzulą *ceteris paribus*. Klauzula ta wskazuje sytuacje kiedy dana prawidłowość nie obowiązuje. Thorstein Veblen pokazał, że prawo podaży i popytu nie dotyczy konsumpcji pokazowej (konsumpcji snoba). Dla mnie najbardziej spektakularnym przypadkiem podważającym owo prawo jest zmiana czarnorynkowej ceny na kość słoniową po spaleniu w 1989 roku w Kenii 2500 ciosów słoni, wartych ponad 3 miliony dolarów<sup>45</sup>. Cena czarnorynkowa zamiast wzrosnąć spadła gwałtownie. Ze 150 dolarów za funt kości w trzy miesiące po tym zdarzeniu spadła do 5 dolarów<sup>46</sup>. Jeśli by miało to być prawo statystyczne, jak twierdzi M. Blaug [1995: 214], to powinno odgraniczać co możliwe (w tym

---

s. 213). Wątpliwość, co do istnienia praw ekonomii (ale także i historii) zgłaszał także Ludwig von Mises (*Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno – gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, PWN, Warszawa 2011, s. 134-135 i 137-140).

<sup>45</sup> Był to pomysł Richarda Leakey'a, ówczesnego ministra ochrony środowiska w Kenii.

<sup>46</sup> Zob. R. Leakey i R. Lewin, *Szósta katastrofa*, tłum. J. Prószyński, Warszawa 1999, s. 237. Dokładne ceny kości słoniowej sprzed podpalenia i po podane są w filmie *Historia chłopca znad Jeziora Turkana*, poświęconemu R. Leakey'owi.

wypadku wzrost ceny) od niemożliwego (czyli spadku ceny), [Amsterdamski 1983: 155]<sup>47</sup>.

Blaug stwierdza upowszechnianie się od lat siedemdziesiątych XX wieku tendencji sceptycznych, co do możliwości prognostycznych ekonomii. Pojawia się przekonanie, że

nie jest możliwa żadna ścisła nauka ekonomii zdolna do formułowania prognoz. Celem teorii nie jest prognozowanie przyszłych zdarzeń, lecz jedynie klasyfikowanie różnych możliwych wyników lub ich symulowanie przy zastosowaniu dobranych odpowiednio parametrów i generowanych losowo danych. [ibidem: 241]

Z przesadą stwierdza, że taka postawa zniszczyłaby ekonomię. Godne uwagi jest też zakończenie artykułu F. Hahna *Prognozy ekonomiczne*:

Od dawna dyskutuje się, czy ekonomia jest nauką. Jeśli uważamy, że nauka to poważne, prowadzone systematycznie badania obserwowanych zjawisk, wówczas ekonomia z całą pewnością zasługuje na takie miano. Jeśli jednak nauka oznacza odkrywanie praw i dokładne prognozowanie, co się stanie w przyszłości, to ekonomia nauką nie jest. [Hahn 1996: 86]

Wspominałem o prawach ekonomii, teraz warto podać kilka przykładów rzekomych praw historycznych czy społecznych. James Davies stwierdził, że rewolucje wybuchają „w okresie rosnących i do pewnego stopnia zaspokajanych oczekiwań społecznych, po którym nastąpił okres zahamowania możliwości ich zaspokajania przy dalszym wzroście oczekiwań i wynikającej stąd ich frustracji” [MacIntyre 1996: 174]. Davies uogólnił tutaj spostrzeżenie Alexisa de Tocqueville’a odnoszące się do Rewolucji Francuskiej. Inny przykład to twierdzenie Rosalindy i Ivo Feierabendów mówiące, że „społeczeństwa najbardziej i najmniej rozwinięte są najbardziej stabilne i posiadają najniższy wskaźnik przestępczości, podczas gdy społeczeństwa w połowie drogi do nowoczesności są najbardziej niestabilne i zagrożone przemocą polityczną” [ibidem].

<sup>47</sup> S. Amsterdamski zauważył, że „w odróżnieniu od praw jednoznacznych, prawa probabilistyczne nie odgraniczają stanów koniecznych od niemożliwych, lecz możliwe od niemożliwych” (*Nauka a porządek świata*, s. 155).

Sięgając do dziejów filozofii i dziejów nauki można sporządzić sporą listę rzekomych praw historii. Na przykład, można wspomnieć o prawie Malthusa, o prawie trzech stadiów Comte'a. Uniwersalnym prawem rozwoju miało być także prawo dialektyki Hegla. Według Fryderyka Engelsa Marksa prawa rozwoju społecznego „torują sobie drogę z żelazną koniecznością”. Karol Marks uważał, że najistotniejszym prawem rządzącym zjawiskami społecznymi i historią jest prawo wskazujące na zależność świadomości społecznej od bytu społecznego („byt określa świadomość”). Noblista z dziedziny ekonomii, Amartya Sen, wspomina inne rzekome prawo, popularne w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, prawo Lee stwierdzające, że władza autorytarna bardziej sprzyja rozwojowi gospodarczemu niż władza demokratyczna [Sen 2002: 30]. Jeśli nawet uznamy, wspomniane twierdzenia są prawami, to mają one tylko charakter jakościowy. Prawa jakościowe nie umożliwiają formułowania ścisłych prognoz. Co prawda, czasami w naukach społecznych formułuje się twierdzenia mające uchodzić za prawa ilościowe. Chyba takim najgłośniejszym prawem ilościowym dotyczącym zjawisk społecznych jest prawo Moore'a. Dotyczy ono rozwoju technik komputerowych. W 1965 roku Gordon Moore stwierdził, że każdego roku, poczynając od 1959, liczba tranzystorów, które udało się upakować w jednym układzie uległa podwojeniu. Ta tendencja, według niego, powinna się utrzymać. Gdy w 1975 roku zamiast przewidywanych 65 tysięcy osiągnięto tylko 12 tysięcy Moore zmodyfikował swe prawo. Mówi ono teraz o podwojeniu co 18 miesięcy [Brand 2000: 23-26]. Ale tak naprawdę to mamy tutaj do czynienia tylko z generalizacją a nie z prawem.

Można jeszcze jako uzupełnienie przytoczyć uwagi psycholog, Elżbiety Paszkiewicz, o prawach psychologii:

Właściwością twierdzeń psychologicznych [...] jest to, iż właściwie bezwyjątkowo są one formułowane jako prawa ogólne, podczas gdy zasięg ich jest faktycznie nieznanym i można przypuszczać, że wiele z nich powinno być formułowanych w postaci generalizacji historycznych, tzn. przy użyciu współrzędnych czasowo-przestrzennych. [Paszkiewicz 1976: 40]



Oprócz tego,

że nie jest sprawą jasną, jakie są granice stosowalności czy zasięg wielu twierdzeń psychologicznych, [to na dodatek], niektóre z nich to twierdzenia konkurencyjne wobec siebie, a posłużenie się jednym prowadzi do zupełnie innych konsekwencji niż posłużenie się drugim. Na przykład traktowanie wszystkich potrzeb człowieka jako funkcjonujących w oparciu o zasadę homeostazy prowadzi do zupełnie innych przewidywań niż przyjęcie, że niektóre z nich funkcjonują na zasadzie dążenia do wzrostu napięcia [ibidem: 41].

W historii sprawa wygląda inaczej. Dominującą wśród samych historyków jest postawa idiograficzna. Są przekonani, że historia opisuje niepowtarzalne zdarzenia. Nie formułuje praw uniwersalnych<sup>48</sup>. Jeśli już byli przekonani o istnieniu praw w naukach historycznych, to traktowali je jako prawa niespecyficzne dla własnej dziedziny (przede wszystkim „pozytywiści próbowali przenieść je z fizyki, bądź z biologii” [Gawarecka-Adamczyk 1976: 221]). Po prostu, uważali, że historyk musi czasami skorzystać z praw sformułowanych przez biologów, psychologów, socjologów czy ekonomistów [Ossowski 1935: 3; Mickiewicz 1970: 122]. Z godnych uwagi metodologów historii, Jerzy Topolski bronił przekonania, że nauki historyczne formułują własne prawa i historycy faktycznie z nich korzystają w procedurach eksplanacyjnych. Historycy nie byłiby w stanie wyjaśniać, gdyby nie odwoływali się do praw lub przynajmniej ich entymematycznie nie zakładali [Topolski 1978: 122-123]. Tymi prawami są właściwie tylko formuły nomologiczne. Warto podać przykład takiej formuły:

Zawsze wtedy, gdy nastąpi wykształcenie się wśród nieuprzywilejowanych grup społecznych świadomości rewolucyjnej (tzn. przeświadczenia o konieczności zasadniczej zmiany stosunków społecznych) oraz zajdzie zdarzenie, które spełnia rolę 'iskry' padającej na wybu-

<sup>48</sup> Np. angielski historyk i filozof Robin G. Collingwood zdecydowanie odrzucał ideę praw historii (zob. I. Gawarecka - Adamczyk, *Teoria poznania historycznego* R. G. Collingwooda, *Annales Universitatis Mariae Curie - Skłodowska*, sectio I, vol. 19, 1976, s. 219 i 221.). Tadeusz Buksiński w artykule *Problem uzasadniania twierdzeń historycznych* [w: J. Such (red.), *O swoistości uzasadniania wiedzy w różnych naukach*, Poznań 1980] stwierdza, że w historii nie ma ani praw ani teorii w rygorystycznym rozumieniu. Są tylko nie powiązane związkami zależności logicznych generalizacje (zob., s. 116).

chowy materiał, dochodzi do wystąpień rewolucyjnych. Mają one szanse przerodzenia się w rewolucję tylko wówczas, gdy pojawią się przywódcy z ośrodkiem dyspozycyjnym oraz nastąpi poparcie mas [ibidem: 120].

Tutaj pojawiają się dwa pytania<sup>49</sup>. Czy czasami nie jest to już jakaś teoria a nie tylko pojedyncza formuła. I czy tworzenie tego rodzaju formuł należy do obowiązku historyka? Dla mnie to jest już historiozofia a nie historia. Co prawda, można w duchu Quine'a, bronić idei płynnego przejścia od nauki do filozofii.

### **Czy mimo braku praw nauki społeczne mogą przewidywać?**

Niemożliwość przewidywania w naukach społecznych, według Poppera, brała się stąd, że rzeczywistością społeczno-historyczną nie rządzą prawa. Mamy w niej do czynienia tylko z trendami, tendencjami, wzorami. Sądy stwierdzające tendencje rozwojowe mogą, według niego, być tylko sądami egzystencjalnymi (sądami o pewnym niepowtarzalnym fakcie). Nie można na ich podstawie dokonywać prognoz historycznych. Podobnie sądził J. Topolski. O trendach mówił:

nie mają one nic wspólnego z prawidłowościami typu warunkowego (których poznanie pozwala na przewidywanie); zdają [tylko] ex post sprawę z niektórych aspektów dotychczasowego przebiegu procesu historycznego. [...] Przez ekstrapolację trendu można nawet dokonywać pewnych przewidywań, jednak wtedy założyć musimy istnienie prawidłowości. [Topolski 1984: 152-153]

bo same zdania ujmujące trendy są tylko generalizacjami, nie są prawami. Innego zdania, jeśli chodzi o możliwość przewidywania za pomocą tendencji<sup>50</sup> była Irena Szumilewicz. Trzeba najpierw pokazać czym, według niej, różnią się prawa od tendencji. W przypadku praw, gdy mamy sekwencję zdarzeń, to ich porządkiem rządzi relacja, która jest symetryczna, przechodnia i spójna. Natomiast

<sup>49</sup> Można je odnieść również do innej formuły przytoczonej w przypisie 23.

<sup>50</sup> Autorka tłumaczy słowem „tendencja” to, co inni tłumacząc *Nędzę historycyzmu* oznaczali słowem „trend”.

przez tendencję należy rozumieć „taki sposób przebiegu procesu, który jest asymetryczny względem obu zwrotów osi czasu” [Szumilewicz 1965: 17]. Według niej, nie ma żadnych przeszkód, by za pomocą tendencji wyjaśniać i przewidywać<sup>51</sup>.

Aby móc jakoś ustosunkować się do tych kontrowersji warto przyjrzeć się niektórym trendom. Oto ich przykłady<sup>52</sup>. Gdy porównamy przeciętną długość życia na Wyspach Brytyjskich zauważymy stałą tendencję wzrostową. W średniowieczu były to 22 lata, w 1800 roku – 36 lat, w połowie XX wieku – 69 lat, zaś na początku XXI wieku – 78 lat<sup>53</sup>. Czy to oznacza, że będziemy żyć coraz to dłużej? Czy zawsze już tak będzie? James Flynn odkrył, że od początku XX wieku wyniki testów na inteligencję stale rosną (i to „bez zatrzymywania lub nagłych skoków”)<sup>54</sup>. Czy to oznacza, że będziemy „mądrzeć bez końca”? Inną tendencją wzrostową jest obserwowalny w czasach historycznych przyrost liczby ludności świata. Czy liczba ludności świata stale będzie się zwiększać? Pod miano trendów, tendencji możemy podciągnąć inne jeszcze zjawiska, których zmiany miary liczbowej nie możemy podać. Trendem może być akceptowanie norm, wzorców kulturowych, wyobrażeń o roli społecznej określonych jednostek i grup. Domysły dotyczące przyszłości odwołujące się do istniejących trendów określa się mianem ekstrapolacji trendów. „Wszelka ekstrapolacja trendu zakłada, iż stwierdzany proces będzie trwał w przyszłości wystarczająco długo, aby dostarczyć podstaw do przewidywań przynajmniej na ten okres” [Nowak 2008: 390]. Oczywiście, na co już zwracał uwagę K. Popper: „trend może ulec zmianie w ciągu dekady albo i szybciej” [Popper 1984: 56]. Ekstrapolacja trendu niesie

<sup>51</sup> We wspomnianym artykule autorka poprzestała tylko na deklaracjach nie ilustrując swego stanowiska przykładami.

<sup>52</sup> W żargonie socjologów i ekonomistów trendy to jednokierunkowe zmiany polegające na wzroście lub spadku wartości badanej zmiennej.

<sup>53</sup> Dane czerpię z art.: A. Heath, *To się nazywa szczęście*, „Forum” 2007, nr 1, s. 19.

<sup>54</sup> Zob. T. Folger, *Czy będziemy mądrzeć bez końca?*, „Świat Nauki”, 2012, nr 10, s. 28. Być może nie ma wzrostu poziomu inteligencji, a ów trend jest tylko efektem wadliwych metod badania inteligencji. Do myślenia daje taki fragment artykułu: „Gdybyśmy przeanalizowali wyniki wstecz, okazałoby się, że w 1900 roku IQ przeciętnego Brytyjczyka wynosiło, według standardów z roku 1990, około 70. «To oznacza, że statystyczny Brytyjczyk ocierałby się o granicę normy umysłowej i nie był w stanie zrozumieć zasad krykieta», twierdzi David Hambrick, psycholog kognitywny z Michigan State University. «A to przecież absurd»” (s. 30).

ze sobą ryzyko błędu. Ale nie wszelkie ekstrapolacje trendów są tak samo wątpliwe. S. Ossowski pokazał, że wiele zależy od dominujących postaci ładu społecznego. Wyodrębnia cztery rodzaje ładu społecznego: a) ład „przedstawień zbiorowych” („życie społeczne oparte na konformizmach społecznych, uregulowane przez tradycyjne wzory”), b) porządek policentryczny (równowaga społeczna osiągnięta „w wyniku indywidualnych nie skoordynowanych decyzji, przy respektowaniu [...] norm współzycia”), c) porządek monocentryczny (życie społeczne regulowane przez autorytarną władzę) i d) ład oparty na systemie porozumień („współdziałanie zorganizowane”) [Ossowski 1959: 25, 43]. Według Ossowskiego przewidywanie jest najłatwiejsze, gdy mamy do czynienia z porządkiem monocentrycznym („jest to ten rodzaj przewidywań, z jakim mamy do czynienia, gdy przewidujemy godzinę przybycia pociągu na podstawie rozkładu kolejowego” [ibidem: 36], najtrudniejsze – w ładzie opartym na systemie porozumień. Natomiast na zależność trafności prognoz na podstawie trendów od epoki historycznej wskazywał Henryk Samsnowicz. Najtrafniejsze prognozy, jego zdaniem, można formułować w czasach, gdy dominuje kultura zamknięta, polegająca na „przeżywaniu doświadczeń minionych pokoleń”. Taką była kultura doby plemiennej, w której przez tysiące lat powielano ciągle te same wzory. Prognozowanie w tych warunkach było stosunkowo łatwe „po prostu dlatego, że istniała dość ograniczona suma doświadczeń”<sup>55</sup>. Im bardziej kultura jest otwarta, tym trudniejsze prognozowanie<sup>56</sup>.

Świadomość przeszkód utrudniających prognozowanie w naukach społecznych daje jakąś sugestię znalezienia właściwej drogi. Próby formułowania globalnych koncepcji procesów społeczno-historycznych są ryzykowne. Jeśli nie jest pewne, czy dysponujemy prawami naukowymi (i tym samym teoriami) dotyczącymi tej sfery zjawisk (a wszystko wskazuje na to, że nie dysponujemy), to musimy szukać oparcia dla naszych poczynań na niższych poziomach (to znaczy tworzyć modele rozwoju wybranych, prostych zjawisk).

<sup>55</sup> Wypowiedź w dyskusji *Granice przewidywania*, s. 1.

<sup>56</sup> Inną procedurą, obok ekstrapolacji trendów, przydatną przy tworzeniu prognoz jest wnioskowanie przez analogię. Argument z podobieństwa, pozwalający domniemywać, że powtórzą się w sytuacji jakoś podobnej do już znanych sytuacji analogiczne zjawiska jest oczywiście zawodny, ale jako źródło hipotez może być przydatny.

W sytuacji, gdy mamy do czynienia tylko z trendami, wzorami kulturowymi (na przykład przyjętymi regułami zachowania), a nie z prawidłowościami, działanie – aby było skuteczne – musi cechować się dużą elastycznością. Trzeba szybko reagować na nieprzewidziane zmiany. Potrzebna jest nie jedna strategia niedopuszczająca żadnych wariantów, korekt lecz wiele planów awaryjnych.

### Bibliografia

- Amsterdamski S. (1983), *Nauka a porządek świata*, Warszawa.
- Andrejewa G. (1966), Nikitin E., *Metoda wyjaśnienia w socjologii*, [w:] G. Osipow (red.), *Socjologia w ZSRR*, tłum. zbiorowe, Warszawa.
- Biegańska M. (1930), *Władysław Biegański. Życie i praca*, Warszawa.
- Blaug M. (1995), *Metodologia ekonomii*, tłum. B. Czarny, Warszawa.
- Brand S. (2000), *Długa teraźniejszość. Czas, odpowiedzialność i najpowszechniejszy komputer świata*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawa.
- Buksiński T. (1980), *Problem uzasadniania twierdzeń historycznych*, [w:] J. Such (red.), *O swoistości uzasadniania wiedzy w różnych naukach*, Poznań.
- Czarkowski A. (1988), *Podejście prognostyczne w badaniach naukowych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” z. 1.
- Czerwiński Z. (1996), *Czy ekonomia jest nauką?*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” z. 1.
- Dąbmska I. (1975), *O niektórych sposobach uzasadniania zdań o zdarzeniach przyszłych*, w: eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa – Poznań – Toruń.
- Drozdek A. (1983), *W poszukiwaniu punktu wyjścia*, Wrocław.
- Folger T. (2012), *Czy będziemy mądrzeć bez końca?*, „Świat Nauki” nr 10.
- Fukujama F. (2012), *Rok 1989 i „koniec historii”*, tłum. R. Staniecki, „Przegląd Polityczny” nr 111.
- Gawarecka-Adamczyk I. (1976), *Teoria poznania historycznego R. G. Collingwooda*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I Philosophia-Sociologia, t. 19.
- Goudie A. (1998), *Klimat*, tłum. A. Michalska, Warszawa.
- Granice przewidywania*, [dyskusja redakcyjna], „Kultura” 1975, nr 17.
- Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*, Kraków.
- Gzula J. (1976), *Wpływ prognozy na jej realizację a zachowania zbiorowe*, [w:] A. Siciński i A. Raźniewski (red.), *Studia z teorii i metodologii prognozowania społecznego. Prognozowanie zachowań*, Warszawa.
- Hahn F. (1996), *Prognozy ekonomiczne*, [w:] *Przewidywanie przyszłości* (praca zbiorowa), tłum. G. Kołodziejczyk, Warszawa.
- Heath A. (2007), *To się nazywa szczęście*, „Forum” nr 1.
- Hempel C. (1942), *The Function of General Laws in History*, „The Journal of Philosophy” XXXIX.

- Hempel C. (1948), Oppenheim P., *Studies in the Logic of Scientific Explanation*, "Philosophy of Science" XV.
- Jabłoński A. (1998), *Filozoficzna interpretacja życia społecznego w ujęciu Petera Wincha*, Lublin.
- Jakimowicz A. (2003), *Od Keynesa do teorii chaosu*, Warszawa.
- Kagan R. (2009), *Powrót historii i koniec marzeń*, tłum. G. Sałuda, Poznań.
- Kahneman D. (2012), *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań.
- Kmita J. (1966), *Uwagi na marginesie problemu sensu empirycznego terminów teoretycznych*, [w:] *Teoria i doświadczenie*, Warszawa.
- Kmita J. (1973), *Interpretacja humanistyczna a wyjaśnianie funkcjonalne*, [w:] idem (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Poznań.
- Kmita J. (1976), *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa.
- Kmita J. (1976), *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa.
- Kmita J. (1982), *Słowo wstępne*, [w:] idem (red.), *Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*, Warszawa – Poznań.
- Kmita J. (1987), *Interpretacja*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław.
- Kmita J., Nowak L. (1969), *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „*Studia Filozoficzne*” nr 5.
- Kolenda Z. (2007), *Globalne ocieplenie? Niczego nie wiemy na pewno*, z Z. Kolendą rozmawia T. Rożek, „*National Geographic*” nr 11.
- Komendziński T. (1990), *Wyjaśnianie dedukcyjno-nomologiczne. Model klasyczny oraz próby jego uzupełnienia*, „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” z.3.
- Kotarbiński T. (1986), *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław.
- Krzemińska A., Nowacki B. (2012), *Jutro z fusów*, „*Wiedza i życie*” nr 9.
- Leakey R., Lewin R. (1999), *Szósta katastrofa*, tłum. J. Prószyński, Warszawa.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.
- Malewski A. (1975), *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, Warszawa.
- Marks K., Engels F. (1972), *Dziela*, t. XX, Warszawa.
- Mazierski S. (1993), *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Lublin.
- Mazurek S. (2014), *Poppera przygody z filozofią historii*, „*Przegląd Filozoficzny*” nr 4.
- Merton R. (1982), *Teoria socjologiczna*, tłum. E. Morawska i J. Wertenstein-Zuławski, Warszawa.
- Mickiewicz E. (1970), *Spory wokół modeli wyjaśniania*, „*Studia Filozoficzne*” nr 3.
- Mises v. L. (2011), *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa.
- Nagel E. (1970), *Struktura nauki*, tłum. zbiorowe, Warszawa.
- Nikitin E. (1975), *Wyjaśnianie jako funkcja nauki*, tłum. S. Jędrzejewski i Z. Simbierowicz, Warszawa.
- Nowak L. (1974), *Model nauk empirycznych w koncepcji twórców marksizmu*, [w:] J. Kmita (red.), *Metodologiczne interpretacje epistemologii marksistowskiej*, Warszawa.
- Nowak L. (2004), *O metodologii Karola Darwina*, „*Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*” t. 7(20).

- Nowak S. (2008), *Metodologia badań społecznych*, Warszawa.
- Olczyk S. (1977), *Interpretacja oznak a wyjaśnianie*, „Acta Universitatis Lodziensis”, seria I, z. 12.
- Ossowski S. (1935), *Prawa „historyczne” w socjologii*, „Przegląd Filozoficzny” z. I-II.
- Ossowski S. (1959), *Koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań*, „Studia Filozoficzne” nr 4.
- Pakszys E. (1982), *Wyjaśnianie komplementarne w biologii*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” t. 7.
- Paszkiwicz E. (1976), *Wyjaśniająca i predykcyjna funkcja teorii psychologicznych*, [w:] A. Siciński, A. Raźniewski (red.), *Studia z teorii i metodologii prognozowania. Prognozowanie zachowań*, Warszawa.
- Patryas W. (1979), *Idealizacyjny charakter interpretacji humanistycznej*, Poznań.
- Popper K. (1977), *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa.
- Popper K. (1984), *Nędza historycyzmu z dodaniem fragmentów Autobiografii*, tłum. anonimowe, Warszawa.
- Popper K. (1992), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.
- Popper K. (1993), *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Warszawa.
- Popper K. (1996), *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków.
- Popper K. (1999), *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Searle J. (1995), *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa.
- Sen A. (2002), *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań.
- Siemianowski A. (1987), *Wyjaśnianie*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław.
- Skarga B. (1977), *Comte*, Warszawa.
- Smoluk A., Zeliaś A. (2001), *Prognostyka – nauka i sztuka*, [w:] A. Zeliaś (red.), *Przestrzenno – czasowe modelowanie i prognozowanie zjawisk gospodarczych*, Kraków.
- Stanosz B. (1969), „Słowo wstępne”, [w:] W. v. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa.
- Such J. (1975), *Pojęcie hipotezy ad hoc*, „Studia Filozoficzne” nr 9.
- Such J. (1987), *Przewidywanie*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław.
- Szumilewicz I. (1965), *Problemy tendencji we współczesnej metodologii historyzmu*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” R. VIII, „Filozofia”.
- Tatarkiewicz W. (1988), *Historia filozofii*, Warszawa.
- Termometr socjologa*, z L. Kolarską-Bobińską rozmawia B. Łopieńska, „Res Publica Nowa”, lipiec 2000.
- Topolski J. (1976), *O rodzajach wyjaśniania historycznego*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” z. 1.
- Topolski J. (1978), *Rozumienie historii*, Warszawa.
- Topolski J. (1984), *Metodologia historii*, Warszawa.
- Topolski J. (1998), *Świat bez historii*, Poznań.

- Topolski J. (1998), *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa.
- Turner J. H. (2004), *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. zbiorowe, Warszawa.
- Weinberger D. (2012), *Maszyna przewidująca przyszłość*, „Świat Nauki” nr 1.
- Woleński J. (1996), *Wyjaśnianie i przewidywanie*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Kraków.
- Życiński J. (1986), *Teizm i filozofia analityczna*, t.2, Kraków



## Racjonalność i wolność

W Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego dumnie widnieje inskrypcja: *Plus ratio quam vis* – raczej rozum niż siła<sup>1</sup>. Jest to świadectwo przynależności do kręgu kulturowego, w którym człowiek ma godność. Ma godność jako istota rozumna. To, co wyróżnia krąg cywilizacji śródziemnomorskiej, europejskiej lub – według innej terminologii – euro-atlantyckiej, a co zostało zapoczątkowane w starożytnej Grecji, to odrzucenie siły jako zasady porządku społecznego. Owszem nie brakowało w naszym kręgu cywilizacyjnym stosowania szeroko rozumianej siły jako przemocy fizycznej lub gospodarczej dla podporządkowania sobie innych, dla uzyskania władzy nad innymi, dla uzyskania jakiejś przewagi. Jednak takie mechanizmy nie zyskiwały akceptacji moralnej, przynajmniej na dłuższy czas. A ci, którzy takie mechanizmy stosowali – nawet jeśli niektóre ich działania miały swoje dobre strony, jak to można stwierdzić choćby w historii Polski – nie zyskiwali trwałej akceptacji, a społeczeństwo i historycy nie uczynili ich postaciami godnymi naśladowania, a nawet zepchnięto ich w pogardliwą niepamięć.

Godność człowieka, jego rozumność istotnie wiąże się z demokracją jako systemem wyłaniania władzy politycznej. Nie jest przypadkiem, że w Grecji narodziła się demokracja i logika jako teoria racjonalności. Demokracja potrzebuje logiki, a logika jest użyteczna tam, gdzie *plus ratio quam vis*.

### Racjonalność

#### *Racjonalność poznania*

W starożytnej Grecji narodziła się nauka jako racjonalne poznanie. Człowiek, aby podejmować decyzje praktyczne potrzebuje jakiejś wiedzy. Ma też potrzebę zrozumienia siebie i otaczającego go świata. Nie są znane ludy, które by nie miały jakiejś wiedzy praktycznej i nie miały jakiejś koncepcji siebie i swego istnienia. Jednak to starożytni Grecy, a właściwie ich elita intelektualna, filozofowie – w odróżnieniu od wszystkich otaczających ich ludów

---

<sup>1</sup> Znajduje się na portalu prowadzącym z Auli do Sali Kopernika. Zaczerpnięta jest z *Eleгии* Maximianusa, poety, który żył w VI wieku. Więcej na ten temat zob. [Wasył 2013].

– wyraźnie uznali, że wiedza powinna być racjonalna. Racjonalna wiedza potrzebuje wiedzy o racjonalności, a składają się na nią nauka logiki i teorie metodologiczne. Arystoteles dawał podstawy nauce logiki i kładł podwaliny pod metodologię. Postrzegał je jako *organon*, narzędzie racjonalnego poznania. Uczniowie Arystotelesa zbiór jego prac logicznych nazwali właśnie *Organon*.

Racjonalna wiedza może być tylko o racjonalnym przedmiocie. Jeszcze Platon za źródło wiedzy, *ἐπιστήμη*, *episteme*, uznawał tylko rozum. Rozum miał możliwość poznania tego, co racjonalne. Świat zmysłowy, który był postrzegany jako pełen chaosu, służył tylko przypomnieniu tego, czego dusza doświadczyła w świecie idei. Poznanie świata zmysłowego było tylko mniemaniem, *δόξα*. Pytano się o kosmiczny rozum, *λόγος*, *logos*, który później ewangelista św. Jan utożsamił z Bogiem, a Jezusa z wcielonym Logosem.

### ***Matematyka wzorem racjonalności***

Demiurg Platona jest geometrą. Z chaosu urządza kosmos, czyli ład, co adoptuje *Biblia*, gdzie w *Księdze Mądrości* czytamy: „aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi! (Mdr 11,20b)”<sup>2</sup>. Właśnie świat liczb przedstawiał doskonałą harmonię, był kosmosem, czyli ładem w najwyższym stopniu. Był to świat najbardziej boski. Liczba dla autora *Księgi Mądrości* jest nie tylko zasadą urzędzenia świata. Jest też językiem Boga: „Między duchem i materią jest matematyka”<sup>3</sup>. Nie jest przypadkiem, że ten, kto stworzył początki greckiej matematyki, Pitagoras (około 570–495) jeszcze w chrześcijańskim średniowieczu był czczony jako mędrzec, mąż stanu i cudotwórca. To od *mathematikoi*, co po grecku dosłownie znaczy „uczeni”, nazwy najbardziej wtajemniczonej grupy założonego przez niego bractwa religijno-mistycznego, pochodzi dzisiejsza nazwa matematyki. Jego zdaniem, zasady matematyki były zasadami wszystkich rzeczy<sup>4</sup>.

Świat matematyczny jest wzorcem racjonalności dla świata fizycznego. Powie Leopold Kronecker (1823-1891): „Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk”, liczby naturalne uczynił dobry Bóg, reszta jest dziełem człowieka. Georg Cantor, twórca teorii mnogości, traktuje swoją teorię nieskończoności wręcz jako poznawanie Boga:

<sup>2</sup> Zrozumienie pitagorejskiej koncepcji liczb jest istotne dla zrozumienia symboliki stosowanej w *Apokalipsie* św. Jana.

<sup>3</sup> Napis na nagrobku Hugo Steinhausa, wybitnego polskiego matematyka.

<sup>4</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1-5.

Es wurde das A.-U.<sup>5</sup> nach *drei* Beziehungen unterschieden: *erstens* sofern es in der höchsten Vollkommenheit, im völlig unabhängigen, außweltlichen Sein, in *Deo* realisiert ist, wo ich es *Absolutunendliches* oder Kurzweg *Absolutes* nenne; *zweitens* sofern es in der abhängigen, kreatürlichen Welt vertreten ist; *drittens* sofern es als mathematische Größ, Zahl oder Ordnungstypus vom Denken *in abstracto* aufgefaßt werden kann.

Aktualna nieskończoność różniana jest według *trzech* odniesień *po pierwsze*, jeżeli jest najwyższą doskonałością, w pełni niezależnym, pozaświatowym bytem, urzeczywistniana jest w Bogu, co nazywam *Absolutną Nieskończonością* lub krótko *Absolutem*; *po drugie*, jeżeli występuje w zależnym, stworzonym świecie; *po trzecie*, jeżeli może być ujęta *in abstracto* przez myśl jako wielkość matematyczna, liczba lub typ porządkowy. [1932: 378]

W liście do dominikanina Essera pisał [1991: 526]:

Von mir wird der christlichen Philosophie zum ersten Mal die wahre Lehre vom Unendlichen in ihren Anfängen dargeboten.

Przeze mnie chrześcijańska filozofia po raz pierwszy podaje początki prawdziwej nauki o nieskończoności<sup>6</sup>.

To dzięki Bogu nabył człowiek pojęcie nieskończoności<sup>7</sup>. Poznawanie teorii zbiorów, poznawanie nieskończoności w istocie jest docieraniem do tego, co boskie. Cantor w liście z 13 października 1895 do Jeilera [Tapp 2005: 427] pisze, że liczby, pozaskończone i kardynalne, istnieją na najwyższym poziomie rzeczywistości od wieczności jako idee *in intellectu Divino*.

### ***Racjonalność przyrodoznawstwa***

Świat ziemski, w odróżnieniu od ponadksiężykowego, zdawał się nieracjonalny. Arystoteles zaczyna dostrzegać również racjonalność tego, czego doświadczamy zmysłowo, a więc otwiera drogę do racjonalnej wiedzy o otaczającym nas świecie. Galileusz (1564-1642) daje początki nowoczesnemu matematycznemu przyrodoznawstwu. W *Il Saggiatore*, pracy opublikowanej w 1623 roku stwierdzi, że księga przyrody napisana jest językiem

<sup>5</sup> Skrót stosowany przez Cantora: Actual Unendliche.

<sup>6</sup> [Meschkowski 1965]. Cytowane w *Cantor's Concept of Infinity: Implications of Infinity for Contingence* by the reverend Bruce A. Hedman, Ph.D. <http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1993/PSCF3-93Hedman.html>.

<sup>7</sup> Tematowi nabywania pojęcia nieskończoności poświęcam mój artykuł *How are concepts of infinity acquired?*, " *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*", [Trzęsicki 2015].

matematyki<sup>8</sup>. Leibniz pójdzie dalej, choć ma w osobie Pitagorasa prekursora. Nie dość, że świat jest urządzony zgodnie z zasadami matematyki, to jest wynikiem rachowania przez Boga: *Cum Deus calculat et cogitationem excercet, fit mundus*,<sup>9</sup> kiedy Bóg rachuje i snuje myśli, powstaje świat. Ponadto dla Leibniza świat został stworzony przez Boga z nicości tak, jak za pomocą 1 i 0 można zapisać dowolną liczbę (która daje się w ogóle zapisać): *ex nihil ducendis Sufficit Unum*<sup>10</sup>. Podobne stanowisko zajmuje współcześnie Gregory John Chaitin (1947–)<sup>11</sup>.

### **Racjonalność metafizyki**

Grecy mieli daleki od racjonalności świat mitów, bogów i herosów. Sokratesa spotyka zarzut, że deprawuje młodzież, nie uznając bogów. Jego *δαίμων* nie jest żadnym z mitycznych bogów. W greckich mitach światem rządzą kaprysy bogów. Dla Arystotelesa świat urządzony jest przez racjonalny Absolut, *νοῦς νόησις*, samomyśląca myśl.

Tertulinowi (około 155-240) przypisywane jest *credo quia absurdum*, wierzę, bo jest to niedorzeczność<sup>12</sup>. Fraza *credo quia absurdum* – jak wprost

<sup>8</sup> Upowszechniony jest pogląd, że Galileusz stał się nieusprawiedliwioną ofiarą swoich przekonaniań. Paul Feyerabend [1996: 130] stwierdza: Kościół w czasach Galileusza nie tylko stosował się do wskazań rozumu, tak jak określano go wówczas i, częściowo nawet obecnie, ale brał także pod uwagę etyczne oraz społeczne konsekwencje poglądów Galileusza. Oskarżenie wniesione przez przeciwników Galileusza było racjonalne i tylko oportunizm oraz brak spojrzenia z perspektywy czasowej mogą powodować żądanie rewizji wyroku. Dodajmy, że w 350 rocznicę śmierci z inicjatywy Jana Pawła II doszło do rehabilitacji Galileusza. Więcej na ten temat zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Galileusz>.

<sup>9</sup> Zdanie to zamieszczone jest na stronach 190-193 na marginesie tekstu *Dialogus*, opublikowanego w VII tomie *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, VII Vol., wydanych przez C. I. Gerhardta, Halle 1846-1863 (reprint Hildesheim 1960).

<sup>10</sup> Napis ten znajduje się na projekcie medalu, którego motywem przewodnim było *image creationis*, obraz stworzenia. Jedyne odpowiada Słońce, które promieniuje na bezkształtną ziemię, zero. Na temat Leibniza jako twórcy systemu dwójkowego piszę w: [Trzęsicki 2006 c, Trzęsicki 2006 b]. Motyw medalu wykorzystany jest w ozdobie budynku Wydziału Matematyki i Informatyki Uniwersytetu w Białymstoku.

<sup>11</sup> Obok Andreja Kolmogorowa i Ray'a Solomonoffa jest twórcą algorytmicznej teorii informacji.

<sup>12</sup> Pogląd ten upowszechnił C. N. Cochrane [1957: 227-228]. Więcej na ten temat zob. [Sider 1980]. To *credo quia absurdum* jest reinterpretacją *certum est quia impossibile est*, pewne to, co niemożliwe. A to nie to samo. W żadnym tekście Tertuliana nie znajdujemy frazy *credo quia absurdum*. Frazę *certum est quia impossibile est* znajdujemy w rodz. V *De Carne Christi* Tertuliana. Okazuje się jednak, że Tertulin nie był zwolennikiem fideizmu, czyli przekonania, że podstawowy akt ludzkiego poznania

o tym mówił Benedykt XVI<sup>13</sup> – nie wyraża katolickiej tradycji, która odrzuca fideizm jako wymóg wiary wbrew rozumowi.

Chrześcijanie chcą, aby wiara była usprawiedliwiona rozumem. Anzlem z Canterbury (1033-1109), słynny autor dowodu na istnienie Boga z pojęcia Boga, w *Proslogionie* głosi: *credo ut intelligam* (lub alternatywnie *credo ut intellegam*). To jest nowe sformułowanie tego, co wcześniej głosił Augustyn (354-430): *crede, ut intelligas*, wierzę, aby zrozumieć. Wiara ma szukać zrozumienia, *fides quaerens intellectum*. Współcześnie problem podjął Jan Paweł II w *Fides et Ratio*: „Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

Nie możemy pominąć też tego, że Tomasz z Akwinu, opierając się na filozofii Arystotelesa, podjął się trudu oparcia teologii na zasadach rozumu i szukał rozumnych argumentów na rzecz istnienia Boga. Uczyniono go doktorem Kościoła, a jego koncepcję wskazywano jako podstawę nauczania katolickiego<sup>14</sup>. Jan Woleński [2014: 155] uważa, że stawiając na racjonalizm „katolicyzm jest w najgorszej logicznie sytuacji”.

## Wolność

Racjonalność jest nierozłącznie związana z wolnością. Tam, gdzie brakuje wolności, rozum jest niepotrzebny. Tam, gdzie jest racjonalność musi być przestrzeń dla wolności. Dość paradoksalnie zestawia się to z powszechnym mniemaniem, że w matematyce nie ma miejsca na wolność: wszystkim rządzą precyzyjne konieczne reguły rozumowań dedukcyjnych. Jest tak jednak tylko *prima facie*.

### *Wolność a matematyka*

Czy matematyka z racji swojej racjonalności tworzy jakąś przestrzeń wolności? Cantor pisze [1932: 182]: *Das Wesen der Mathematik liegt gera-*

---

jest aktem wiary, że miejsce rozumu ma zająć wiara, a największym kryterium jest pewność autorytetu. Wykazał to John Moffatt (1915-16). Zob. też <http://christianity.stackexchange.com/questions/27855/how-did-credible-est-quia-ineptum-est-become-credo-quia-absurdum> [listopad 2014].

<sup>13</sup> Por. Benedykt XVI, Audiencja generalna, Aula Pawła VI, 21 listopada 2012 roku.

<sup>14</sup> Nakazywała to encyklika *Æterni Patris* ogłoszona 4 sierpnia 1879 roku przez papieża Leona XIII.

de in ihrer *Freiheit*. (Istotą matematyki jest jej wolność.) Wolność matematyki wyraża też uznanie przez Chaitina [2002], że są:

(...) mathematical facts that are true for no reason, they're true by accident. They are random mathematical facts.

(...) fakty matematyczne, które są prawdziwe bez racji, są one prawdziwe przygodnie. Są to losowe fakty matematyczne.

To stwierdzenie Chaitina ma dobre oparcie w udowodnionym przez Kurta Gödla twierdzeniu o niezupełności, że każdy niesprzeczny system aksjomatyczny pierwszego rzędu z rozstrzygalnym zbiorem aksjomatów, zawierający arytmetykę Peano nie jest zupełny. A więc nie jest możliwe podanie takiego zbioru aksjomatów, z którego wynikałyby wszystkie i tylko zdania prawdziwe w modelu tego systemu. Ile tylko dodalibyśmy nowych aksjomatów, zachowując rozstrzygalność tego zbioru aksjomatów i niesprzeczność, to będą zdania prawdziwe niezależne od tych aksjomatów. Jest więc przestrzeń wolności, wolności poszukiwań zdań prawdziwych poza tymi, które mocą dedukcji wynikają z aksjomatów. Z tym wiąże się problem metodologiczny (nie)rozstrzygalności. Wyraźne początki idei rachunku logicznego odnajdujemy w pracach Leibniza. Głosi idee zapisu prawdy w *lingua characteristic*, specjalnym języku, dla którego byłyby opracowane specjalne reguły rachunkowe, *calculus ratiocinator*. Za pomocą rachunku dochodzilibyśmy do prawdy, jak matematycy dochodzą do wyników operacji arytmetycznych. Słynne *Calculemus* (porachujmy) jest to dziś zawołaniem wszystkich tych, którzy marzą o rachunkowym rozwiązywaniu wszelkich problemów<sup>15</sup>. Leibniz pisze:

(...) quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim calamos in manus sumere sedereque ad abacos, et sibi mutuo (accito si placet amico) dicere: c a l c u l e m u s.

(...) dwaj filozofowie, ilekroć powstanie spór, nie będą inaczej rozprawiać, aniżeli dwaj rachmistrze. Wystarczy, jeśli wezmą pióra do ręki, zasiądą do tablic i jeden drugiemu powie (używając, jeśli chcecie, przyjacielskiego zawołania): *Calculemus* (Porachujmy)! [1890, t. 7: 200]

W 1928 roku Dawid Hilbert i Wilhelm Ackermann postawili problem rachunkowego rozstrzygania problemów matematycznych.

<sup>15</sup> Więcej na ten temat piszę w: [2006 a].

Dawid Hilbert uznał za szczególnie doniosły problem rozstrzygalności, po niemiecku *Entscheidungsproblem* – ten niemiecki wyraz jest powszechnie używany w literaturze światowej. Wierzył Hilbert, że nie ma prawd, których nie można poznać. Przeciwstawił się głoszonemu przez Emila du Bois-Reymond *ignoramus et ignorabimus* (nie wiemy i nie będziemy wiedzieć). Jego *Wir müssen wissen – wir werden wissen!* (musimy wiedzieć – będziemy wiedzieć), jest inskrypcją na jego nagrobku. Alonzo Church [1935; 1936b; 1936a] i niezależnie Alan Turing [1936-37], po zdefiniowaniu pojęcia rachunku – tworząc w ten sposób początki informatyki teoretycznej – wykazali, że idea *Entscheidungsproblem* nie jest realizowalna. Są matematyczne pytania, na które nie znajdziemy odpowiedzi „tak” lub „nie” po skończonej liczbie kroków działań, jeśli tylko poszczególne kroki będą rachunkowe.

Teoria mnogości, teoria fundamentalna dla matematyki, ma wiele konkurujących ze sobą ujęć. Pierwotna kantorowska wersja wymagała korekty, kiedy Russell pokazał sprzeczność, do której prowadzi pewnik abstrakcji. Sam Russell (1910-1913) jako rozwiązanie zaproponował teorię typów. Uproszczona jej wersja była dziełem Chwistka [1921; 1924; 1925] i Ramsey’ą [1925]. Inne aksjomatyczne ujęcia, które miałyby być wolne od sprzeczności zaproponowali Zermelo, Fraenkel i Skolem. **ZFC** to aksjomatyka Zermelo i Fraenkla z aksjomatem wyboru. **NF** (New Foundation), koncepcja Quine’a [1937]<sup>16</sup>, łączy rozwiązanie Zermelo z ideą Russella. Inną koncepcję połączenia tych obu przedstawił von Neumann [1925; 1928]. W wyniku jej rozwoju powstała **NGB**, teoria mnogości von Neumanna-Göidla-Bemaysa. Na tym nie kończą się poszukiwania nowych ujęć. Peter Vopěnka [1972; 1979], odrzucając istnienie aktualnej nieskończoności tworzy niekantorowską teorię mnogości.

Czyż potrzeba więcej argumentów na to, że *Das Wesen der Mathematik liegt gerade in ihrer Freiheit?*

### ***Wolność w świecie materii***

Wolność jest też w świecie fizycznym. Wolność tę wyraża choćby zasada nieoznaczoności Heisenberga. Jest to zasada stwierdzająca niezdeterninowanie jako podstawową własność systemów kwantowych. Heisenberg wykluczył absolutną deterministyczną przyczynowość. Stała Heisenberga wyznacza przestrzeń wolności w świecie materii. Teoria atomów jest pro-

<sup>16</sup> Zob. też *Quine’s New Foundations* <http://plato.stanford.edu/entries/quine-nf/>.

babilistyczna nie z powodu naszych możliwości poznawczych, braków odpowiednich przyrządów obserwacyjnych, lecz z samej natury rzeczy. Tak po prostu jest w świecie fizycznym. Nie wszyscy fizycy byli zwolennikami tej koncepcji. Zauważano jej niedostatki. Wśród najwybitniejszych można wskazać Alberta Einsteina i Ernsta Schrödingera. Jeśli nimi kierowały racje naukowe, to byli też i tacy, którzy przeciwstawiali się jej z racji ideologicznych. Kopenhaskiej interpretacji musieli się przeciwstawić wrogowie wolności, w szczególności komunistyczni zwolennicy totalitaryzmu. Czy może nie być wolności w świecie człowieka, jeśli nawet materia ma pewną przestrzeń wolności?

Racjonalność przyrodoznawstwa wyraża też rozpoznanie granic poznania metodami naukowymi. Przyrodoznawstwo nie zniewala. Pozostawia otwarte granice ludzkiemu racjonalnemu wyborowi. Pisze Werner Heisenberg [1974: 219]:

In the history of science, ever since the famous trial of Galileo, it has repeatedly been claimed that scientific truth cannot be reconciled with the religious interpretation of the world. Although I am now convinced that scientific truth is unassailable in its own field, I have never found it possible to dismiss the content of religious thinking as simply part of an outmoded phase in the consciousness of mankind, a part we shall have to give up from now on. Thus in the course of my life I have repeatedly been compelled to ponder on the relationship of these two regions of thought, for I have never been able to doubt the reality of that to which they point.

W historii nauki, zawsze od słynnego sądu nad Galileuszem, powtarza się, że prawda naukowa nie może być uzgodniona z religijnym rozumieniem świata. Aczkolwiek choć jestem teraz przekonany, że prawda naukowa jest niepowątpiewalna w swojej własnej dziedzinie, nigdy nie udało mi się dojść do możliwości odrzucenia treści religijnego myślenia jako po prostu jakiejś przestarzałej fazy w świadomości ludzkości, coś, co powinniśmy na zawsze odrzucić. I tak w trakcie mojego życia wielokrotnie byłem zmuszony do zastanawiania się nad związkiem między tymi dwoma dziedzinami myśli, ponieważ nigdy nie byłem zdolny wątpić w rzeczywistość tego na co wskazują.

### ***Wolność w filozofii***

Jest też przestrzeń wolności w metafizyce. Gdyby można było na drodze logicznej dowieść istnienia Boga lub na drodze logicznej dowieść Jego nieistnienia, to jako istoty rozumne bylibyśmy pozbawieni wolności. Jak pokazuje historia wszystkich dowodów na istnienie Boga, wszystkie one



budzą zasadne wątpliwości. Woleński [2014: 149] odrzuca: „Každy z argumentów teologii racjonalnej, które zawsze są przedstawiane jako rozumowania dedukcyjne lub indukcyjne”. Zaś w sprawie dowodu na nieistnienie Boga głosi: „Tego się nie da udowodnić, ponieważ negatywnych zdań egzystencjalnych nie dowodzi się dedukcyjnie, poza przypadkiem, gdy przesłanka jest negatywnym zdaniem egzystencjalnym” [2014: 148].

Wypowiadając się na temat wolności i odpowiedzialności przypomina rozmowę z Tischnerem:

Stworzenie człowieka przez Boga, łącznie z wszechwiedzą, jest tutaj zasadniczym momentem. To wyklucza wolność i, w konsekwencji, odpowiedzialność (...). Rozmawiałem na przykład z Tischnerem, a on powiedział, że nie ma racjonalnego rozwiązania. Albo wierzysz w zgodność Boga i ludzkiej wolności, albo nie i koniec. [Woleński 2014: 146]

### ***Wolność społeczna***

Racjonalność jest tam, gdzie jest wolność. Jeśli życie społeczne jest racjonalne, to musi być w nim przestrzeń wolności. Jeśli człowiek jako istota racjonalna może realizować swoją wolność zarówno w świecie duchowym, matematycznym i fizycznym, jako racjonalnych, a zatem wolnych w sensie dla nich właściwym, to urządzenie życia społecznego bez przestrzeni wolności, jest zaprzeczeniem jego racjonalności.

Teza, że socjologia jako nauka jest możliwa tylko o społeczeństwie wolnym, mimo ukazanego koniecznego związku między racjonalnością a wolnością, może wydawać się zaskakująca. O ileż łatwiej byłoby przewidywać zachowania społeczne, gdyby były poddane mocnym regułom zachowań. Systemy totalitarne nie potrzebują socjologii. Tam, gdzie zachowania społeczne są – przynajmniej w intencji dyktatorów – przewidywalne jako poddane represyjnym regułom, socjologia jest zbędna.

Witold Marciszewski pisze:

(...) w systemie totalitarnym miejsce empirycznych nauk społecznych zajmuje pewna doktryna narzucona przez władze jak dogmat, a jego negowanie jest traktowane jak przestępstwo polityczne, co ma zapobiec krytyce. W narodowym socjalizmie (skrótowo tego określenia jest termin „nazizm”) przesłanką inżynierii społecznej była doktryna rasistowska, głosząca rolę dziedziczności w determinowaniu cech jednostek i społeczeństw; doskonałość narodu niemieckiego miała się brać z jego rasowego dziedzictwa. W takim systemie nie było miejsca na socjologię jako naukę empirycz-

ną. Raz dlatego, że wszystko było z góry wiadomo, a po drugie dlatego, że z badań empirycznych mogłyby płynąć jakieś wnioski niezgodne z doktryną. W systemie zaś komunistycznym głoszono doktrynę, że jednostka jest wyłącznie tworem środowiska społecznego, a więc receptą na człowieka doskonałego jest należyte ukształtowanie jego środowiska. A należyte to znaczy – podyktowane przez filozofię materializmu historycznego. Do tego stopnia negowano rolę dziedziczności, że genetyka była zabroniona, a jej uprawianie karalne. Na równi z genetyką zabroniono socjologii jako nauki empirycznej<sup>17</sup>.

Okazuje się jednak, że system totalitarny podlega fluktuacjom, których nie przewidywano – przynajmniej klakierzy dyktatorów – i ostatecznie kończy się rewolucją, której przebieg nie jest przewidywalny. Doświadczaliśmy tego, kiedy w Europie upadały komunistyczne reżimy. Zmiany zaszły niespodziewanie dla wszystkich i dla tych, którzy te systemy obalali jak i dla tych, którzy tych systemów bronili.

Marciszewski pisze:

Nie ujmując więc zasług, jakie dla zakończenia światowego eksperymentu z socjalizmem miały różne czynniki, osoby i grupy, trzeba uznać, że główna zasługa przypada prawom logiki, o których się słusznie powiada, że jeszcze nikomu nie udało się ich przełamać, one natomiast złamały niejednego<sup>18</sup>.

Nauka możliwa jest tylko o tym, co racjonalne. Jeśli możliwa jest nauka o społeczeństwie, socjologia, to tylko o społeczeństwie wolnym. I choć, jak to jest nawet w wypadku fizyki, a nawet – co jeszcze bardziej zaskakujące – matematyki, niektóre jej prawa są losowe, to jednak są.

W związku z wolnością społeczną należałoby parę uwag poświęcić wolności gospodarowania. Wszelkie próby podporządkowania działalności gospodarczej niepodważalnemu prawom rozwoju, uznanie, że nie ma w niej

<sup>17</sup> <http://www.calculumus.org/SzkiceMet/4-inzyn.html>, Marciszewski pisze dalej: „Ten fakt sprzed pół wieku ma do dzisiaj konsekwencje dla organizacji nauki w Polsce. Wprawdzie socjologia pod swym własnym imieniem wróciła na scenę naukową w okresie Gomułkowskiej liberalizacji, ale pozostał z okresu jej nieobecności termin «nauki społeczne», którym zastąpiono termin «nauki humanistyczne», jako że kulturę traktowano jako wytwór wyłącznie środowiska. A wśród tak pojętych nauk społecznych oprócz filologii, muzykologii etc. musiała być nieodmiennie filozofia traktowana jako pokrewna teorii społeczeństwa. Stąd do dzisiaj w Polskiej Akademii Nauk filozofia znajduje się w Wydziale Nauk Społecznych, a na polskich uniwersytetach instytuty filozofii są z reguły na jednym wydziale z instytutami socjologii.

<sup>18</sup> <http://www.calculumus.org/SzkiceMet/1-fals.pdf>.

miejsca na wolność, kończyły się regresem. Dlaczego tak było i dlaczego tak musi być? Tylko gospodarka racjonalna może być efektywna, tylko gospodarka racjonalna może efektywnie wytwarzać to, czego ludzie potrzebują. Odrzucając wolność gospodarowania zaprzecza się racjonalności. A więc tylko wolność gospodarowania jest gwarancją racjonalności działalności gospodarczej. Nie ma wolności bez własności prywatnej. Zatem tylko gospodarka oparta na własności prywatnej może być racjonalna, a tym samym efektywna i produktywna. Sprowadzając wolność do uświadomionej konieczności, pozbawiając człowieka własności prywatnej, a tym samym wolności, staczamy się w odmętę irracjonalności socjalistycznego gospodarowania. Godność człowieka wymaga własności prywatnej. Człowiek może bowiem zachować godność tylko jako wolny i rozumny. Nieprzypadkowo Jan Paweł II, dla którego godność człowieka jest miarą jego wielkości „spotkał” się z Ludwigiem von Misesem (1881–1973), tym, któryłożył fundamenty austriackiej szkoły ekonomii (Gniadek SVD, 2011).

### **Zakończenie**

Jeśli zasada, że tam, gdzie jest racjonalność, jest wolność jest powszechna, to powinna stosować się również do samej racjonalności. I tak w istocie jest. Nauka o racjonalności jest możliwa tylko, gdy racjonalność stwarza przestrzeń wolności.

Ludzie mają jakieś intuicyjne pojęcie wynikania logicznego lub jakąś psychiczną skłonność do opisywania rozumowania jako takiego. Logika zaś ma na celu zebranie i kodyfikację sposobów rozumowania. Krytyczne podejście doprowadziło jednak do uznania, że wiele akceptowanych zdroworozsądkowo argumentów jest faktycznie niepoprawnych, że niektóre zdroworozsądkowo akceptowane rozumowania są błędne. Logika z deskryptywnej stała się preskryptywna. Jednak, paradoksalnie, te ustalenia oparte są o rozumowania zdroworozsądkowe, o intuicje poprawności argumentów. Krytyczne, naukowe pojęcie wynikania logicznego, jest wytworem intuicyjnej, zdroworozsądkowej – jeśli tak można powiedzieć – logiki. Intuicja poprawności rozumowania jest więc fundamentalna, niezastępowalna. Jest to źródło i powód stałych poszukiwań przez logików norm poprawności różnego rodzaju rozumowań przeprowadzanych przez

człowieka. Nie wszystkie bowiem rozumowania są wystarczająco opisane przez formalizmy logiczne.

Na naukę o racjonalności składają się systemy logiki i teorie metodologiczne. Zarówno jedno systemy logiczne, jak i drugie teorie metodologiczne, nie wyczerpują racjonalności. Konkuruje ze sobą różne systemy logiki: klasyczna, intuicjonistyczna i związana z nią konstruktywistyczna. Szukają logicy systemu, który lepiej oddawałby intuicje. Zastanawiają się, czy miałyby to być systemy implikacji ścisłej, czy relewantnej, czy jakiś inny. I wciąż rodzą się nowe idee. Jeżeli racjonalność jest racjonalna, to dyskusja będzie trwała.

### Bibliografia

- Cantor G. (1932), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit Erläuterungen Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus den Briewechsel Cantor-Dedekind. Nebst einem Lebenslauf Cantors von A. Fraenkel*, Berlin, Göttingen.
- Cantor G. (1991), *Georg Cantor: Briefe*, Berlin.
- Chaitin G. (2002), *Paradoxes of randomness*, "Complexity" 7(5), s. 14-21. <https://www.cs.auckland.ac.nz/~chaitin/summer.html>.
- Church A. (1935), *An unsolvable problem of elementary number theory*, "Bulletin of the American Mathematical Society" 41, s. 332-333.
- Church A. (1936 a), *A note on the Entscheidungsproblem*, "Journal of Symbolic Logic" 1, 40-41, s. 356-361.
- Church A. (1936 b), *An unsolvable problem of elementary number theory*, "American Journal of Mathematics" 58, s. 345-363. Przedruk w: [Davis 1965: 89-107].
- Chwistek, L. (1921), *Antynomje logiki formalnej*, „Przegląd Filozoficzny” 24, s. 164-171.
- Chwistek, L. (1924), *The theory of constructive types (principles of logic and mathematics)*, cz. I, *General principles of logic: Theory of classes and relations*, "Annales de la Société Polonaise de Mathématique" 2, s. 9-48. Przedruk: [Chwistek 1988].
- Chwistek L. (1925), *The theory of constructive types (principles of logic and mathematics)*, cz. II, *Cardinal arithmetic*, "Annales de la Société Polonaise de Mathématique" 3, s. 92-141. Przedruk: [Chwistek 1988]
- Chwistek L. (1988), *The theory of constructive types (principles of logic and mathematics)*, Ann Arbor: University of Michigan.
- Cochrane C. N. (1957), *Christianity and Classical Culture*, New York.
- Davis M., (red.), (1965), *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvability Problems, and Computable Functions*, New York.
- Feyerabend P. (1996), *Przeciw metodzie*, Wrocław.

- Gniadek SVD J. (2011), *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa.
- Heisenberg W. (1974), *Across the frontiers*, t. 48, New York.
- Leibniz G. W. (1890), *Philosophische Schriften*, t. VII, Berlin.
- Meschkowski H. (1965), *Aus den Briefbüchern Georg Cantors*, "Archive for History of Exact Sciences" 2, s. 503-51.
- Moffatt J. (1915-16), *Aristotle and Tertullian*, "Journal of Theological Studies" 17, s. 170-171.
- Quine W. V. O. (1937), *New foundations for mathematical logic*, "American Mathematical Monthly" XLIV, s. 70-80. Przedrukowane w: [Quine 1953].
- Quine W. V. O. (1953), *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Cambridge Massachusetts. Tłumaczenie polskie: *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.
- Ramsey F. P. (1925), *The foundations of mathematics*, in „Proceedings of the London Mathematical Society”, t. 25, London, s. 338-384. Przedruk w [Ramsey 1990].
- Ramsey F. P. (1990), *Philosophical Papers*, Cambridge.
- Russell B., Whitehead, A. N. (1910-1913), *Principia Mathematica*, t. 1-3, Cambridge.
- Sider R. D. (1980), *Credo quia absurdum?*, „The Classical World” 73(7), s. 417-419.
- Tapp C. (2005), *Kardinalität und Kardinäle: Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit*, t. 53, Wiesbaden.
- Trzęsicki K. (2006a), *From the idea of decidability to the number  $\Pi$* , "Studies in Grammar, Logic and Rethoric" 9(22), s. 73-142.
- Trzęsicki K. (2006b), *Leibniza idea systemu binarnego*, [w:] J. Kopania, H. Świączkowska, (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, Białystok, s. 183-203.
- Trzęsicki K. (2006c), *Leibnizjanskie inspiracje informatyki*, „Filozofia Nauki” 55(3), s. 21-48.
- Trzęsicki K. (2015), *How are concepts of infinity acquired?*, "Studies in Grammar Logic, and Rhetoric", 40(53), s. 179-217.
- Turing A. M. (1936-37), *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, "Proceedings of the London Mathematical Society" 42 (Series 2), s. 230-265.
- von Neumann J. (1925), *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre*, „Journal für reine und angewandte Mathematik” 154, s. 219-240.
- von Neumann J. (1928), *Die Axiomatisierung der Mengenlehre*, „Mathematische Zeitschrift”, z. 27, s. 669-752.
- Vopěnka P. (1979), *Mathematics in Alternative Set Theory*, Leipzig.
- Vopěnka P., Hájek, P. (1972), *The Theory of Semisets*, Amsterdam.
- Wasył, A. M. (2013), *Plus ratio quam vis. Od mimochodem rzuconej sentencji do dewizy uniwersyteckiej*, „Terminus” 26(1), s. 15-34.
- Woleński J. (2014), *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć. Jan Woleński*, Kraków.



## Siła słów i liczb sondażowych. Dwa eksperymenty i morał\*

„Małe różnice mają wielki wpływ” to jedna z warsztatowych mądrości badaczy sondażowych i istnieje wiele przykładów, że tak faktycznie jest, z najślawniejszym „zakazać – nie pozwolić” (*forbid-allow asymmetry*) na czele. Wpływ ten najczęściej bada się za pomocą *split-ballot technique*, eksperymentów sondażowych na próbie podzielonej. Dzieli się losowo próbę badanych na dwie lub więcej podprób i w każdej z nich zadaje się inną odmianę pytania – uzyskane różnice w odpowiedziach między podpróbami pokazują wpływ formy, słownictwa lub kontekstu pytania na odpowiedź [Schuman, Presser 1982; Sułek 2001:145-173]. W przedstawionych w tym artykule dwóch eksperymentach dotyczących zagadnień etnicznych zbadano (1) czy sposób nazywania w kwestionariuszu Żydów wpływa na odpowiedzi na pytania o postawy wobec nich i (2) jak sposób pytania o liczbę Żydów w Polsce wpływa na uzyskiwane szacunki ich liczebności. Oba eksperymenty zostały przeprowadzone w 2012 roku na ogólnopolskich próbach dorosłej ludności Polski. Artykuł jest kontynuacją wcześniejszych prac autora [Sułek 2011; 2012b].

---

\* Nie bez powodu praca z metodologii badań etnicznych ukazuje się w tym tomie. Andrzeja Sadowskiego poznałem w 1963 roku na Uniwersytecie Warszawskim, dokąd przyjechaliśmy z różnych prowincji PRL, aby studiować socjologię; przez cztery lata dzieliłem z nim pokój w akademiku na Kickiego i dwa razy odwiedziłem go w jego rodzinnej wsi Tyniewicze Duże k. Hajnówki. Akademiki gromadząc młodzież z różnych regionów i środowisk, były wtedy ważnym miejscem uwspólniania doświadczenia społecznego i budowały wrażliwość na różnorodność społeczną, tak bardzo potrzebną socjologom; zob. <http://kulturaliberalna.pl/2014/10/14/kuznia-grupowej-solidarnosci>.

## Eksperyment 1: Jak nazywać Żydów?

W kwestionariuszach ankietowych Żydzi określani byli różnie: „Żydzi”, „Żydzi, którzy żyją w Polsce”, „Żydzi mieszkający w Polsce”, ci „co są Żydami” „osoby pochodzenia żydowskiego” i jeszcze inaczej. Na pytanie o stosunek do Żydów uzyskiwano nieco wyższe odsetki odpowiedzi niechętnych Żydom wtedy, gdy mowa była ogólnie o Żydach niż wtedy, gdy była mowa o Żydach w Polsce. Używanie w pytaniach ankietowych rozłącznych kategorii „Żyd” i „Polak” oraz publikowanie wyników badań o stosunku „Polaków do Żydów” budzi uczucie dyskomfortu u wrażliwszych spośród badaczy, którzy tych nazw używają oraz krytykę ze strony badaczy, którzy ich nie używają.

Czym jest w sondażach określenie „Żydzi”, jakie ma ono znaczenie i jakich określeń powinno się używać?

Język pytań ankietowych powinien być skorelowany z tym językiem, którym myślą badani i jego kategorie nie mogą być ani zbyt konserwatywne, bo by raziły, ani zbyt awangardowe, bo nie byłyby zrozumiałe. Może i w Polsce z czasem zacznie się przyjmować jakiś etnonim typu *Jewish Americans* czy *African American*. Nawet taka nazwa pozostanie jednak etykietą obejmującą różne polsko-żydowskie tożsamości: Żydów-Polaków, Polaków-Żydów, Żydów polskich, polskich Żydów, Żydów żyjących w Polsce, Polaków pochodzenia żydowskiego, osoby czujące się Polakami i Żydami i jeszcze inne. Nie czekając na zmiany w języku, warto w kwestionariuszach staranniej dobrać określenia odnoszące się do grup narodowych.

Pierwszym, wstępnym krokiem jest sprawdzanie w kontrolowanych porównaniach, do jakich odpowiedzi prowadzą różne określenia użyte w takich samych pytaniach. Jakie zmiany w odpowiedziach mieszkańców Polski powoduje zastąpienie w pytaniach stereotypizującej nazwy „Żydzi” czy nawet „mieszkańcy Polski, którzy są Żydami” – bardziej realistycznym określeniem „mieszkańcy Polski pochodzenia żydowskiego” i dalej – bardziej inkluzyjnym określeniem „ludzie, którzy są (czują się) Polakami i Żydami”. Dotychczas próbowano uzyskać odpowiedzi na



to pytanie na podstawie porównań odpowiedzi uzyskiwanych w *różnych* badaniach i od *różnych* respondentów. Jest oczywiste, że wartość dowodowa wyników takich porównań jest ograniczona. W tym eksperymencie porównano odpowiedzi uzyskiwane w *tym samym* badaniu. Próbę podzielono losowo na trzy podpróby i w każdej zadano badanym inną odmianę pytania. Jedno z pytań dotyczyło postawy (sympatii/ niechęci), a drugie – akceptacji zachowania.

W prowadzonych przez CBOS od wielu lat pomiarach stosunku Polaków do innych narodów pytano też o stosunek do „Żydów”. W lutym 2012 roku odpowiadając na pytanie „Jakby Pan(i) określił(a) swój stosunek do innych narodów” swój stosunek do „Żydów” określiło jako *sympatię* 33% badanych, jako *obojętność* 30% badanych, jako *niechęć* 29% badanych [CBOS 2012]

Gdy – w ramach tego projektu – w czerwcu 2012 roku, zaledwie cztery miesiące później „Żydów” jako naród, taki jak Niemcy, Francuzi czy Rosjanie zastąpili w pytaniach „mieszkańcy Polski”, których żydowskość została określona w różny sposób, to bez względu na sposób określenia, pytanie straciło na sile wywoływania emocji. Obojętność – ani sympatia, ani niechęć, w pytaniu o „Żydów” wyrażana przez 1/3 badanych, teraz staje się zdecydowaną dominantą, wyraża ją ponad 2/3 spośród badanych. Pytanie o „Żydów” wywoływało mniej więcej zrównoważone postawy sympatii i niechęci, natomiast pytanie o żydowskich „mieszkańców Polski” wywołuje kilkakrotnie częściej wyrażenie sympatii niż niechęci; niechęć wyrażana jest tylko przez kilka procent badanych (tabela 1).

Eksperyment z różnymi określeniami żydowskich mieszkańców Polski pokazuje, że to, czy nazwie się ich „mieszkańcami Polski, którzy są pochodzenia żydowskiego” czy „mieszkańcami Polski, którzy są Żydami” nie ma znaczenia dla wyrażenia uczuć w sondażu. Zauważalną różnicę w odpowiedziach w stosunku do odpowiedzi poprzednich powoduje natomiast zmiana określenia na tożsamościowe i inkluzyjne określenie „mieszkańcy Polski, którzy czują się i Żydami, i Polakami”. Różnice punktowe są wprawdzie niewielkie, ale przy tak skośnych rozkładach odpowiedzi nie moż-

na ich zlekceważyć. Deklarowanej sympatii do Żydów zauważalnie przybywa w grupach z lepszym wykształceniem, ale różnice między odmianami pytania zaobserwowane na poziomie całości, występują na każdym z czterech podstawowych poziomów wykształcenia, co przemawia za tym, że są one rzeczywiste, a nie pozorne.

**Tabela 1. Uczucia wobec Żydów, mieszkańców Polski, przy trzech odmianach pytania (czerwiec 2012, w %)**

Jakie uczucia wzbudzają u Pana(i)	Sympatię	Obojętność	Niechęć	Trudno powiedzieć	N=100%
mieszkańcy Polski, którzy są pochodzenia żydowskiego?	15	73	5	7	354
mieszkańcy Polski, którzy są Żydami?	17	71	4	7	317
mieszkańcy Polski, którzy czują się i Żydami, i Polakami?	22	66	4	8	342

Akceptacja hipotetycznego małżeństwa osoby z własnej rodziny z kimś z grupy obcej etnicznie jest standardową miarą dystansu w badaniach postaw etnicznych. W badaniu Aleksandry Jasińskiej-Kani i Sławomira Łodzińskiego, przeprowadzonym w 2007 roku, co istotne dla porównania, także przez CBOS, małżeństwo „Żyda” z „kimś z rodziny” akceptowałyby 50%, a nie akceptowałyby go 38% badanych Polaków [Jasińska-Kania, Łodziński 2008].

W eksperymencie zrelacjonowanym w tym artykule sprawdzono, jakie znaczenie dla uzyskanych odpowiedzi może mieć językowe określenie przynależności etnicznej „Żyda” jako nowej osoby we własnej rodzinie; użyto określeń identycznych, jak w pytaniu o uczucia wobec Żydów (tabela 2).

Okazało się, że to, w jaki sposób określimy żydowskość obywatela Polski, to czy on „jest Żydem”, jest „pochodzenia żydowskiego”, czy też jest kimś, kto „czuje się i Polakiem i Żydem” nie

ma większego znaczenia dla deklarowanej akceptacji małżeństwa z „Żydem”. Wbrew oczekiwaniu i niespójnie z wynikami poprzedniego eksperymentu akceptacja nie okazała się największą w stosunku do „obywatela Polski, który czuje się i Polakiem, i Żydem”, ale w stosunku do „obywatela Polski, który jest Żydem”.

**Tabela 2. Akceptacja Żydów, obywateli Polski w rodzinie, przy trzech odmianach pytania (luty 2012, w %).**

Czy miał(a)by Pan(i) coś przeciwko temu, żeby w Pana(i) rodzinie ktoś poślubił	Był(a)bym przeciwny(a)	Nie miał(a)bym nic przeciwko temu	<i>Trudno powiedzieć</i>	N=100%
obywatela Polski, który jest pochodzenia żydowskiego	11	77	12	354
obywatela Polski, który jest Żydem	5	87	8	317
obywatela Polski, który czuje się i Polakiem, i Żydem	8	82	10	342

Sprzeciw wobec małżeństwa z Żydem z Polski regularnie spada wraz z poziomem wykształcenia, przy czym w wariancie z „pochodzeniem żydowskim” i „czuciem się i Polakiem i Żydem” po uzyskaniu wykształcenia średniego spadek jest bardzo ostry – z kilkunastu (14-17) do kilku (4-6) procent. Wśród badanych z wykształceniem średnim i wyższym, odmiana pytania nie ma znaczenia, natomiast wśród badanych z niższych grup wykształcenia wariant *ma* znaczenie i sprzeciw wobec małżeństwa z kimś, kto „jest Żydem” jest wyraźnie *mniejszy* niż wobec osób inaczej określonych (tabela 3).

W tych dwu próbach eksperymentalnych okazało się, że inkluzyjne, tożsamościowe określenie Żydów ma przewidywany, choć słaby wpływ na deklarację postaw, natomiast nie ma takiego wpływu na deklarację akceptacji zachowania. Wyjaśnieniem tej różnicy, ale tylko *ex post* jest to, że słowa znaczą przy słabych, a nie przy

silnych formach wyrażania stosunku do obcych. To, jak nazwiemy Żyda z Polski ma pewien wpływ na wyrażenie uczuć wobec niego, ale już nie na gotowość do przyjęcia go w rodzinie. Ważne jest, że jest to Żyd i że jest to Żyd z Polski, a nie Żyd nieokreślony.

**Tabela 3. Akceptacja Żydów, obywateli Polski w rodzinie, przy trzech odmianach pytania, w grupach wykształcenia (luty 2012, w %).**

Wykształcenie	Czy miał(a)by Pan(i) coś przeciwko temu, żeby w Pana(i) rodzinie ktoś poślubił obywatela Polski, który					
	jest pochodzenia żydowskiego		jest Żydem		czuje się i Polakiem, i Żydem	
	miał(a)by	nie miał(a)by	miał(a)by	nie miał(a)by	miał(a)by	nie miał(a)by
podstawowe	18	67	8	74	15	74
zasadnicze zawodowe	17	66	7	85	14	74
średnie	6	82	5	90	4	85
wyższe	5	91	1	92	2	88

Dla przejrzystości tabeli pominięto odpowiedzi „trudno powiedzieć”, są one jednak włączone do podstawy procentowania.

Tym, co zwraca uwagę w wynikach tego badania, jest bardzo niski (5-11%) sprzeciw wobec małżeństwa z Żydem „obywatелеm Polski” w porównaniu z cytowanym wyżej sondażem Jasińskiej-Kani i Łódzkiego z 2007 roku, w którym pytano o stosunek do małżeństwa z „Żydem”. Inne badania pokazują, że w Polsce maleje niechęć wobec małżeństw z ludźmi innymi, zwłaszcza mniej lubianych narodów, ale sam ten proces nie może wyjaśnić tak wielkiej różnicy między wynikami badań przeprowadzonych przez tę samą organizację badawczą w odstępnie pięciu lat. Różnicy tej nie można wyjaśnić bez odwołania się do sformułowania pytań, przy czym nie chodzi tu o sam język (jak w trzech określeniach żydowskości Polaków-Żydów), ale o zakres użytych określeń. Nieokreśleni „Ży-

dzi” wyraźnie częściej wywołują emocje i odpowiedzi negatywne, podsuwane przez stereotypy niż różnie określani Żydzi, którzy są z Polski, są mieszkańcami Polski lub są obywatelami Polski.

Różnica ta każe zwrócić uwagę na sprawy bardziej zasadnicze. Po pierwsze, siła antyżydowskiego resentymentu może być mierzona za pomocą skali, sekwencji kilku kalibrowanych pytań. Brak akceptacji małżeństwa z „Żydem” oznacza mniejszy stopień niechęci niż brak akceptacji dla małżeństwa z jakkolwiek określonym Żydem, ale „obywatelom Polski”; są zapewne badani, którzy byliby przeciw małżeństwu z „Żydem”, ale jeśli chodzi o obywatela Polski, który jest Żydem, „to i owszem”. Ściśle biorąc, to nie są pytania o to samo, lecz o różne poziomy tej samej zmiennej<sup>1</sup>. Po drugie, w sondażach postaw etnicznych trzeba wyraźnie odróżnić sytuacje, w których chodzi nam tylko o zbadanie antyżydowskich resentymentów i sytuacje, w których chcemy zbadać stosunek do konkretnej zbiorowości Polaków-Żydów. W pierwszym wypadku należy pytać ogólnie o „Żydów”, a w drugim – o konkretną grupę mieszkańców czy też obywateli Polski.

### **Ekspertyment 2. Jak nie pytać i pytać o liczbę Żydów w Polsce?**

W badaniach wyobrażeń i postaw etnicznych często prosi się badanych o określenie wielkości lub udziału różnych zbiorowości etnicznych w całym społeczeństwie. W paru sondażach przeprowadzonych w Polsce pytano o to, *ilu* jest w Polsce Żydów. Badaczami kierowała nie sama ciekawość, lecz przekonanie, że znaczne zawyżanie liczby Żydów jest elementem antysemitckiego widzenia świata.

Pytania o liczbę Żydów były zadawane w języku procentów, w języku liczb bezwzględnych – tysiący i milionów oraz określeń quasi-ilościowych („dużo”, „mało”). Odpowiedzi zależały w dużym stopniu od wyboru języka, a nawet od wyboru określeń w obrębie języka – w pytaniu ze skalą sięgającą kilkudziesięciu procent

<sup>1</sup> Podobna logika pokazana jest na przykładzie sekwencji pytań o „władzę Żydów”; [zob. Sułek 2012a].

uzyskiwano wyższe szacunki niż ze skalą, która kończyła się na „2% i więcej” [Sułek 1999]. Bez względu na sposób pytania, uzyskiwano jednak bardzo zawyżone szacunki rozmiarów społeczności żydowskiej w Polsce. W sondażu CBOS z 1996 roku, w odpowiedzi na prekategoryzowane pytanie „Ilu Żydów mieszka obecnie w naszym kraju?”, 21% badanych wybrało „dość realistycznie” przedziały do 50 tysięcy, 13% wybrało „przesadnie” odpowiedź „do 100 tysięcy”, zaś pozostałe 32% odpowiedzi znajdowały się – jak to ujęto w raporcie – „na pograniczu fantazji”: 10% badanych wybrało „ćwierć miliona”, 8% „pół miliona”, a 14% „milion i więcej” [CBOS 1997]. Faktycznie, zbiorowość ta liczy, zależnie od definicji kilka, kilkanaście, kilkadziesiąt tysięcy osób, w każdym razie nie więcej niż 1 promil, 0,1%, nie więcej niż jeden spośród tysiąca mieszkańców Polski jest Żydem.

Błędne wyobrażenia o rozmiarach mniejszości nie są ani ograniczone do Żydów, ani do grup etnicznych, ani do mniejszości, ani do Polski. Mają one nawet swoją nazwę – *demographic lub population innumeracy*. W Stanach Zjednoczonych biali Amerykanie dwukrotne przeszacowują odsetek Afro-Amerykanów, a w Europejskim Sondażu Społecznym w 2002 roku mieszkańcy prawie każdego kraju znacząco zawyżyli odsetek imigrantów, Polacy i Włosi najbardziej, bo aż 6-7 razy [Herda 2010]. W Polsce zbadany przez TNS OBOP średni szacunek liczebności wszystkich narodowości innych niż polska wynosi (w wyrażeniu procentowym) 9% – jest on dwa – trzy razy zawyżony i nawet wśród badanych z wyższym wykształceniem wynosi 7%. Okazuje się, iż 12,5% Polaków szacuje, że spośród 100 obywateli naszego kraju przynajmniej 11 to ludzie innych narodowości – niekiedy są to wyobrażenia podobnie fantastyczne jak przytoczone wyżej szacunki Żydów [TNS OBOP (Sułek) 2010].

W pytaniu TNS OBOP nie oferowano badanym żadnych liczb, nawet przedziałów, zgodnie z radą Normana Bradburna z Uniwersytetu Chicagowskiego: *When you ask about numbers, do not give any numbers*. Badanych spytano „Ilu spośród każdych 100 obywateli naszego kraju należy, Pana(i) zdaniem, do wszystkich narodowości [innych niż polska] razem wziętych?”. Podobnie zrobiono w bada-

niu tu raportowanym. O ile wiem, o szacowanie rozmiaru społeczności żydowskiej w Polsce w ten sposób nikt nie pytał.

Zawczasu dostrzeżono jednak pewien możliwy efekt tego sposobu pytania na odpowiedzi. W sytuacji, gdy Żydów w Polsce jest tylko 0,1%, ten sposób łatwo prowadzić może do zawyżania szacunku. Nawet najniższa pragmatycznie możliwa w tym pytaniu odpowiedź, „jeden”, wyrażająca trafne przekonanie badanego, że Żydów jest bardzo mało, wielokrotnie przeszacowuje faktyczną wielkość zbiorowości żydowskiej. Prawdopodobnie takim artefaktem obciążone są cytowane wyżej wyniki badania nad percepcją imigrantów – w krajach, w których imigrantów jest bardzo mało, na skali procentowej łatwo przeszacować ich wielkość. Aby zbadać ten efekt w eksperymencie typu *split-ballot* w jednej podgrupie zadano pytanie „Jak Pan(i) sądzi, ilu spośród każdych stu mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego?”, a w drugiej „Jak Pan(i) sądzi, ilu spośród każdego tysiąca mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego?” Drugie pytanie – spodziewaliśmy się – da szacunki niższe i bliższe prawdy. Podstawowy wynik eksperymentu zawiera tabela 4.

Analiza tabeli wykazuje, że szacunek liczebności „Polaków pochodzenia żydowskiego” jest zadaniem bardzo trudnym dla badanych, i to niezależnie od wariantu zadania; w każdej z prób dokładnie tyle samo i więcej niż połowa badanych (53%) nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie. Zadanie to jest zbyt trudne nawet dla badanych z wykształceniem wyższym; 40% takich respondentów nie odpowiedziało na pytanie. Taki wynik nie jest zaskoczeniem, w niektórych polskich badaniach odpowiedzi typu „nie wiem” sięgały połowy<sup>2</sup>. Liczba Żydów w Polsce nie jest kwestią, w której badani mieliby powód do szukania lub nawet zapamiętywania informacji, ich niewiedza jest przypadkiem *rational ignorance*. W dyskursie publicznym nie funkcjonuje też żadna liczba Żydów w Polsce, którą badani mogliby sobie przyswoić, a już na

<sup>2</sup> W pionierskim badaniu zespołu Ireneusza Krzemińskiego z 1992 roku na pytanie z kafeferią „A czy mógłby (mogłaby) Pan(i) powiedzieć konkretnie, ilu Żydów mieszka w Polsce?” Łącznie 50% badanych wybrało oferowane odpowiedzi „nie wiem, nie interesowało mnie to” i „trudno powiedzieć”; [zob. Krzemiński (red.) 2004: 96].

pewno nie funkcjonuje żadna wielkość typu „*n* na 100” czy „*n* na 1000” lub jakaś wielkość procentowa, na przykład mniej niż 1%.

**Tabela 4. Średnie szacunki udziału Polaków pochodzenia żydowskiego w populacji Polski, liczone jako „*n* na sto” i „*n* na tysiąc” (czerwiec 2012)**

Wykształcenie	Jak Pan(i) sądzi, ilu spośród <u>każdego stu</u> mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego?			Jak Pan(i) sądzi, ilu spośród <u>każdego tysiąca</u> mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego?		
	Średnia	Odchylenie standardowe	Trudno powiedzieć	Średnia	Odchylenie standardowe	Trudno powiedzieć
Ogółem	13,5	15,0	53%	78,4	120,7	53%
podstawowe	12,9	10,72	67%	89,5	167,21	70%
zasadnicze zawodowe	12,4	11,89	60%	75,9	98,48	59%
średnie	14,7	18,43	47%	95,4	138,41	47%
wyższe	12,9	13,45	41%	45,3	58,24	40%
N=100%	489			524		

Tym, co w tych wynikach może być zaskoczeniem, to wysokie szacunki udziału Polaków pochodzenia żydowskiego wśród mieszkańców naszego kraju. Wśród badanych, którzy na pytanie „ilu Żydów na 100” udzielili odpowiedzi treściowych, średnia oszacowań wyniosła aż 13,5, przy czym wykształcenie *nie* różnicuje tego szacunku, a wielu badanych podawało znacznie wyższe wielkości niż kilkunastu na 100 (tabela 4).

Zdecydowanie, o 3/4 niższe szacunki uzyskano w drugiej próbie, gdy badani odpowiadali na pytanie, ilu spośród każdego tysiąca mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego (zob. tabela 5). Stopień trudności tego pytania,



mierzonego odsetkiem odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest taki sam, jak w pytaniu poprzednim, i to zarówno na poziomie ogółu, jak i w poszczególnych kategoriach wykształcenia. Zgodnie z teoretycznym przewidywaniem szacunek liczebności Żydów jest w tym przypadku mniejszy i mniej nierealistyczny niż poprzednio – ale nie z tego powodu, który był podstawą oczekiwania. Być może stało się tak dlatego, że pytanie z tysiącem było bardziej zaskakujące, bo wielkości tysięczne nie funkcjonują w życiu codziennym, toteż badani musieli się trochę zastanowić i odpowiadać po dłuższym namyśle niż w pytaniu o wielkości setne. Warto zauważyć, że przy tej odmianie pytania średni szacunek w podgrupie osób z wyższym wykształceniem jest zdecydowanie bardziej realistyczny niż w pozostałych podgrupach wykształcenia.

Istnieje wiele wyjaśnień zawyżania liczby Żydów w Polsce. Wiadomo z literatury, że takie błędy w percepcji społecznej wynikają z kombinacji poczucia zagrożenia i czynników poznawczych, do pierwszych należy tradycja myślenia antysemickiego, przekonanie o wszechobecności Żydów, a do drugich – nasycenie mediów informacjami dotyczącymi Żydów – im więcej ludzie o nich słyszą, tym więcej ich „widzą” w społeczeństwie, *it is the eyes and not the size that matter* [Strabac 2011]. Swoją rolę ma tu też przypadkowość czy bezmyślność w udzielaniu części odpowiedzi, zwłaszcza najwyższych. Czynniki te nie wyjaśniają jednak różnicy między szacunkiem tu uzyskanym, a znacznie niższymi, choć także bardzo zawyżonymi szacunkami z badań wcześniejszych, tu przywołanych.

Mało jeszcze wiemy o tym, skąd ludzie czerpią i jak przetwarzają w umysłach informacje dotyczące składu społeczeństwa. Zauważona tu *population innumeracy* jest tylko odmianą *innumeracy*, *analfabetyzmu matematycznego*, ogólnej trudności radzenia sobie z liczbami i pojęciami matematycznymi [Paulos 1999]. Badani zwykle nie znają żadnych liczb i procentów, więc gdy mają wyrazić swą rozmytą wiedzę w zaproponowanym im języku ilościowym, wybierają wysokie lub niskie liczby bezwzględne i procenty, kierując się swym wyczuciem liczb. Te liczby nie reprezentują więc ich wiedzy ilościowej, lecz tylko quasi-ilościowe wyobrażenia typu „dużo, mało”,

przy czym nie znamy ich zasad przekształcania określeń quasi-ilościowych w ilościowe.

**Tabela 5. Szacunki udziału Polaków pochodzenia żydowskiego w populacji Polski liczone jako „n na sto” (czerwiec 2012).**

Jak Pan(i) sądzi, ilu spośród każdego <u>stu</u> mieszkańców naszego kraju stanowią Polacy pochodzenia żydowskiego?	%	% skumulowany
0	1,6	1,6
1	10,1	11,8
2	10,0	21,8
3	5,8	27,8
4	,5	28,1
5	16,6	44,7
6	1,6	46,3
7	1,6	48,0
10	15,9	63,8
12	,4	64,2
15	3,9	68,1
18	,2	68,3
20	12,5	80,9
21	,3	81,2
25	1,5	82,7
30	10,9	93,5
33	,9	04,4
40	1,8	96,2
50	1,3	97,4
59	,4	97,8
60	,7	98,8
70	,8	99,3
100	,7	100,0

Wynika stąd, że nie można porównywać ze sobą szacunków uzyskanych w odpowiedzi na pytania zadane w różny sposób, nie

można też przeliczać odpowiedzi uzyskanych w różny sposób, tysięcznych na procenty, procentów i frakcji na tysiące. Przykładowo, jeśli badany wybiera z kafeterii lub nawet mówi spontanicznie, że Żydów jest w Polsce 3%, to bynajmniej nie znaczy, że jego zdaniem jest ich milion, dla niego bowiem „3%” to mniej niż „milion”.

Rada *When you ask about numbers, do not give any numbers* ma więc swoje ograniczenia. Podawane badanym liczby nie sugerowały żadnych wielkości, czy to tysięcy, czy procentów czy przedziałów, a mimo to bardzo silnie wpłynęły na odpowiedzi. Tym co wpłynęło na odpowiedzi okazało się samo zadanie – określenie ile osób pochodzenia żydowskiego przypada na sto czy na tysiąc mieszkańców Polski. Być może same te duże liczby sugerują słabo w tym względzie poinformowanym badanym duże liczby w odpowiedziach. Być może tym badanym, którzy odpowiadają bez zastanowienia, łatwiej jest powiedzieć „10” na pytanie z liczbą 100 niż „100” na pytanie z tysiącem? Wiadomo, że pytania sugerują badanym mapy badanego świata: pytanie o mniejszości w procentach lub „ilu na stu” sugeruje, że mniejszości osiągają wielkości większe niż 1% lub 1 na 100, do tego zapewne dołącza się znana tendencja do unikania odpowiedzi skrajnych.

Warto zauważyć, że trudność odpowiedzi na to pytanie mogła brać się stąd, że użyty sposób pytania nie odsyłał badanego do żadnych wskazówek, które mógłby on znaleźć w swojej pamięci i w dyskursie publicznym – choć bowiem w Polsce operuje się różnymi liczbami dotyczącymi mniejszości etnicznych, to raczej nie posługujemy się ani określeniami procentowymi, ani określeniami „ $n$  na 100”, gdyż liczebność tych mniejszości wyjątkowo przekracza 1%. W tej sytuacji najwłaściwszą radą byłoby zalecenie, by w badaniach szacunków mniejszości społecznych uwzględniać *innumeracy* i zadawać pytania w takim języku, w jakim myślą badani i który używany jest w społeczeństwie, najlepiej więc w języku quasi-ilościowym („bardzo mało” – „bardzo dużo”) lub w języku tysięcy, oczywiście bez podawania *any numbers*.

## Morał

Wymiar etniczny społeczeństwa polskiego przybiera w ostatnich czasach na znaczeniu. Wyraża się to w pojawianiu się nowych grup imigranckich i w silniejszym wyodrębnianiu się niektórych grup już istniejących. Tworzą się nowe kategoryzacje etniczne i nowe, nieraz bardzo skomplikowane tożsamości. Dla rozwijających się badań etnicznych oznacza to konieczność wypracowania nowych narzędzi, języka i kategorii, które będą nadażać za zmianami rzeczywistości. Wymyślane nowe narzędzia, w najprostszym przypadku pytania kwestionariuszowe przed wykorzystaniem ich w większych przedsięwzięciach badawczych powinny być poddawane systematycznym próbom doświadczenia. Eksperymenty metodologiczne są prostymi metodami takich prób i ambitni badacze powinni częścią swoich badań czynić także studiowanie swych narzędzi.

Tekst powstał w ramach projektu badawczego „Metoda i znaczenie. Rozumienie pytań kwestionariusza w badaniach sondażowych” (grant NCN nr NN 1 1 6412537), zrealizowanego w latach 2010-2012 przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego we współpracy z CBOS, przez zespół pod kierunkiem Mirosławy Grabowskiej.

## Bibliografia

- CBOS (2012), *Stosunek Polaków wobec innych narodów*, luty, komunikat z badań; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_022\\_12.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_022_12.PDF).
- CBOS (1997), *Żydzi i Polacy w opiniach społeczeństwa*, komunikat z badania; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1997/K\\_003\\_97.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1997/K_003_97.PDF).
- Herda D. (2010), *How many immigrants? Foreign-born population innumeracy in Europe*, "Public Opinion Quarterly" t. 74, nr 4, s. 674-695.
- Jasińska-Kania A., Łodziński S. (2008), *Wykluczeni z narodu: mniejszości narodowe, migranci, uchodźcy*, [w:] M. Jarosz (red.), *Wykluczeni: wymiar społeczny, materialny i etniczny*, Warszawa, s. 274-296.
- Krzemiński I. (red.), (2004), *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie*. Raport z badań, Warszawa, s. 96.
- Paulos J. A. (1999), *Analfabetyzm matematyczny i jego skutki*, tłum. J. Mięksisz, Gdańsk.
- Schuman H., Presser S. (1982), *Questions and Answers. Experiments on Question Form, Wording and Context*, New York.

- Strabac Z. (2011), *It is the eyes and not the size that matters. The real and perceived size of immigrant populations and anti-immigrant prejudice in Western Europe*, "European Societies" t. 13, nr 4, s. 559-582.
- Sułek A. (1999), *'Ilu jest w Polsce Żydów?'* Eksperymentalne studium wpływu skali na odpowiedzi ankietowe, [w:] H. Domański, K. Lutyńska i A. W. Rostocki (red.), *Spojrzenie na metodę. Studia z metodologii badań socjologicznych*, Warszawa, s. 95-104.
- Sułek A. (2011), *Zwykli Polacy patrzą na Żydów. Analiza i interpretacja wyników badań sondażowych, 1967-2008*, [w:] F. Tych i M. Garbowska-Adamczyk (red.), *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944-2010*, Lublin, s. 853-888
- Sułek A. (2012a), *'Władza Żydów' i słabnąca rola stereotypu. Eksperymentalne badanie wzdluż czasu*, [w:] R. Dopierała, K. Kaźmierska (red.), *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, Kraków, s. 339-357.
- Sułek A. (2012b), *Metoda i znaczenie w badaniach ankietowych. Przypadek badań nad postawami wobec Żydów*, „Stan Rzeczy” nr 2, s. 186-214.
- Sułek A. (2013), *Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych*, Warszawa, s. 145-173.
- TNS OBOP (Sułek), (2010), *Struktura etniczna w społecznej świadomości, komunikat z badania*; <http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/2011/04/27/struktura-etniczna-w-spoecznej-swwiadomosci/>.



## Strategie decyzyjne i ekologiczne adaptacje poznawcze

### Wprowadzenie

W sytuacjach życiowych związanych z niepewnością (ryzykiem) – w których mamy szansę na osiągnięcie sukcesu, ale również istnieje ryzyko porażki – ludzie prezentują dość różnorodne postawy. Jedni licząc na osiągnięcie korzyści, dzięki którym mogą poprawić swoje położenie, pozycję – gotowi są do zachowań ryzykanckich – śmiałych, brawurowych działań, które postronnym (niezaangażowanym) obserwatorom mogą wydawać się zachowaniami lekomyślnymi, nieostrożnymi, nierozsądnymi. Inni preferują strategie asekuranckie – cechujące się nadmierną ostrożnością, dając tym samym świadectwo bojaźliwości, lęklivosti, tchórzostwa, nieśmiałości, podejrzliwości, skłonności do konformizmu. Gotowość do podejmowania strategii ryzykownych wydaje się być warunkiem osiągnięcia sukcesów, nieodłącznym wymiarem aktywności, postawy eksploracyjnej, zaś asekuranctwo może prowadzić do zachowań konserwatywnych, pasywności, nieumiejętności wykorzystywania szans, skłonności do rytualizmu, trzymania się starych (sprawdzonych) wzorców zachowań. Z potocznych obserwacji wynika, że zróżnicowanie na skali asekuracja-ryzyko może być związane z płcią, położeniem w strukturze społecznej, wiekiem, wiedzą i umiejętnościami w ocenie prawdopodobieństw zdarzeń, które odbieramy jako pozytywne lub negatywne, do osiągnięcia których dążymy lub unikamy z nimi spotkania; z kompetencją w przewidywaniu i kontroli zdarzeń oraz czynnikami określającymi dostępność alternatyw. Nasuwa się pytanie czy opozycja ryzykanctwo – asekuracja świadczy o odstępstwie od modelu racjonalności („zimniej kalkulacji”), w której nie mieszczą się emocje (brawura lub tchórzostwo). A może są to racjonalne strategie działania

w szczególnych warunkach związanych z ekologią, niepewnością zdarzeń, ocenami (wartościowaniem) tych zdarzeń. Potrzebny jest model sytuacji decyzyjnych, który pozwoliłby uchwycić zależności między podstawowymi parametrami określającymi racjonalność działań (decyzji).

### Model ekologicznej adaptacji poznawczej

Podstawową strukturę procesu ekologicznej adaptacji poznawczej opisuje struktura złożona z (1) przestrzeni percepcyjnej; (2) funkcji oceniającej (wartościującej) postrzegane obiekty; (3) zbioru dostępnych reguł decyzyjnych i (4) procesu uczenia się (adaptacji) – identyfikacji i selekcji strategii najlepszej w danych warunkach ekologicznych. Przedstawioną ogólną strukturę formalną modelu zilustruję odwołaniem się do intuicyjnego doświadczenia zbierania grzybów<sup>1</sup>.

**Przestrzeń percepcyjna  $\Omega$ .** Każdy obiekt (indywiduum) w przestrzeni percepcyjnej można przedstawić w postaci konfiguracji opisujących go binarnych atrybutów. Mamy więc zbiór  $k$  atrybutów  $A = \{A_1, A_2, \dots, A_k\}$ . Na przykład atrybut  $A_1$  może być „kolem kapelusza” grzyba (1 – „czerwony”, 0 – dowolny inny kolor). Słowem „atrybut” jest pewną charakterystyką, własnością, cechą obiektu, a wartość 1 to jego wyróżniony „wariant”, na który zwracamy uwagę. Wszystkie występujące w lesie grzyby można opisać w postaci typów charakteryzujących się konfiguracją atrybutów:  $\Omega = A_1 \times A_2 \times \dots \times A_k$ . Wszystkich typów obiektów w przestrzeni percepcyjnej  $\Omega = \{\omega_1, \omega_2, \dots, \omega_n\}$  mamy  $n = 2^k$ . W przyjętym modelu percepcji zakładamy, że każdemu egzemplarzowi można przypisać jakąś „własność” i nie ma problemu z określeniem wszystkich wartości atrybutów jednocześnie. Przestrzeń percepcyjna jest racjonalną klasyfikacją wszystkich egzemplarzy grzybów: żaden nie należy do dwóch różnych typów oraz nie ma takiego egzemplarza, który nie należy do żadnego typu. Na przestrzeni  $\Omega$  określona jest funk-

<sup>1</sup> Nie jest to oczywiście model „zbierania grzybów”, ale intuicje związane ze zbieraniem grzybów pozwalają dostrzec sens parametrów modelu: grzyby jak wiadomo mają małą wartość odżywczą (B) i mogą być niezdrowe (trujące) przynosząc koszt (stratę C). Zbieranie grzybów to w ogólnym sensie ryzykowana gra z naturą.



cja  $P(\Omega)$ , która każdemu typowi obiektów  $\omega \in \Omega$  przypisuje liczę  $p$  informującą o częstotliwości występowania typu w ekologii. Zakładamy, że dla każdego typu  $\omega_i$  liczba  $p_i \in (0,1)$  oraz  $\sum p_i = 1$ . Funkcja  $P(\Omega)$  może być określona przez macierz kowariancji atrybutów  $Cov(A)$ . W szczególności, gdy elementy diagonalne  $Cov(A) = 1/4$ , czyli wariancje atrybutów osiągają maksymalne wartości, oraz kowariancje są równe zero dla wszystkich par atrybutów, macierz  $Cov(A)$  generuje funkcję  $P^*(\Omega)$ , która każdemu obiektowi przypisuje równą częstość,  $p(\omega) = 2^{-k}$ . Jest to przypadek rozkładu równomiernego w przestrzeni  $\Omega$ . Przestrzeń charakteryzuje się maksymalną entropią: prawdopodobieństwo tego, że obiekt posiada wariant danego atrybutu jest równa  $1/2$  dla każdego wariantu oraz atrybuty są niezależne. Przestrzeń percepcyjna, ekologia  $E$ , jest określona przez parę  $E = \{\Omega, P(\Omega)\}$ .

**Tabela 1. Parametry formalne modelu ekologicznej adaptacji poznawczej**

Przestrzeń obiektów	$\Omega$	Ekologia							$U(X)$	$P(X)$
		$\omega_1$	$\omega_2$	...	$\omega_i$	...	$\omega_{n-1}$	$\omega_n$		
Zdarzenie X	$P(\Omega)$	$p_1$	$p_2$	...	$p_i$	...	$p_{n-1}$	$p_n$		
Pozytywne (sukces)	$1-q$	1	$1-q_2$	...	$1-q_i$	...	$1-q_{n-1}$	0	<b>B</b>	$1-q^*$
Negatywne (porażka)	$q$	0	$q_2$	...	$q_i$	...	$q_{n-1}$	1	<b>-C</b>	$q^*$
<b>Atrybuty</b>	$A_1$	0	0	...	1	...	1	1	$q^*_1$	
	$A_2$	0	0	...	0	...	1	1	$q^*_2$	
	...	0	0	...	0	...	1	1	...	
	$A_k$	0	1	...	0	...	0	1	$q^*_k$	
Wartość prospektu	$v$	$v_1$	$v_2$	...	$v_i$	...	$v_{n-1}$	$v_n$		
Atrakcyjność prospektu	$w$	$v_1 p_1$	$v_2 p_2$	...	$v_i p_i$	...	$v_{n-1} p_{n-1}$	$v_n p_n$		
<b>Reguły decyzyjne</b>	$R_1$	1	0	...	0	...	0	0		
	$R_2$	1	1	...	0	...	0	0		
	...	...	...	...	...	...	...	...		
	$R_i$	1	1	...	1	...	0	0		
	...	...	...	...	...	...	...	...		
	$R_{n-1}$	1	1	...	1	...	1	0		
	$R_n$	1	1	...	1	...	1	1		

**Przestrzeń waluacji obiektów.** Obiekty występujące w przestrzeni percepcyjnej są w specyficzny sposób wartościowane. Z każdym obiektem  $\omega \in \Omega$  związane są dwa rodzaje konsekwencji: pozytywne (na przykład korzyści B uzyskanej w następstwie konsumpcji grzybów) i negatywne (koszt C, gdyby się okazało, że grzyb był trujący). Obiekt (grzyb) jest nie tylko czymś, co się postrzega w przestrzeni atrybutów  $\Omega$ , ale czymś, co zapowiada konsekwencje pozytywne lub stanowi zagrożenie. Konsumpcja grzybów jest związana z ryzykiem: jeśli się okaże, że grzyb był jadalny, to można to uznać za sukces, jeśli nie, to zatrucie z pewnością pociągnie koszty (porażka). Każdy obiekt jest nie tylko przedmiotem, który się postrzega, ale *prospektem*, który może przynieść pozytywne konsekwencje  $B(1-q)$  lub negatywne (straty)  $-Cq$ . Wartość  $q \in [0,1]$  jest prawdopodobieństwem porażki (zatrucia), a więc miarą ryzyka wystąpienia czynnika niekorzystnego (zagrożenia). Z psychologicznego punktu widzenia  $B(1-q)$  to coś, czego pragniemy,  $-Cq$  zaś stanowi zagrożenie, szkodę, której chcielibyśmy uniknąć, czego antycypacja (wyobrażenie, przewidywanie) może budzić lęk. O ile percepcja dotyczy atrybutów, o tyle prospekt odnosi się do stanów przyszłych (antycypowanych). Wiąże się z nim niepewność „postrzegana” jako ryzyko. Z każdym obiektem  $\omega \in \Omega$  związane będzie pewne ryzyko, które składa się z dwóch elementów: oceny wielkości straty C oraz prawdopodobieństwa jej wystąpienia. Na zbiorze  $\Omega$  określona jest funkcja  $Q(\Omega)$ , która każdemu obiektowi  $\omega_i \in \Omega$  przypisuje wartość  $q_i$ . W konsekwencji z każdym obiektem  $\omega \in \Omega$  jako prospektem możemy związać jego wartość:  $v_i = B(1-q_i) - Cq_i$ .

W modelu zakładamy, że wszystkie obiekty (prospekty) mają takie same wartości B i C, a jedynym parametrem różnicującym jest czynnik ryzyka  $q_i$ . Zauważmy, że prospekt  $\omega_1$  jest całkowicie bezpieczny, czynnik ryzyka zatrucia  $q_1 = 0$ . Natomiast prospekt  $\omega_n$  jest skrajnie szkodliwy, czynnik ryzyka  $q_n = 1$ . Jeśli prospekty różnią się poziomem czynnika ryzyka, to możemy je uporządkować:  $q_1 = 0 < q_2 < \dots < q_{n-1} < q_n = 1$ . W konsekwencji wartości prospektów również będą uporządkowane:  $v_1 = B > v_2 > \dots > v_{n-1} > v_n = -C$

Funkcję  $Q(\Omega)$  określającą wartości czynników ryzyka możemy powiązać z przestrzenią atrybutów. Przez  $q_k^*$  oznaczymy prawdopodobieństwo, że obiekt charakteryzujący się jednym wyróżnionym wariantem atrybutu  $k$ -tego okaże się szkodliwy (trujący). Jeśli spełnioną są warunki:

$$\sum_{i=1}^{l-1} q_i^* < q_l^*$$

czyli że atrybuty mogą być uporządkowane ze względu na swoją moc antycypacji wystąpienia negatywnych konsekwencji i każdy kolejny (zaczynając od najsłabszego) ma siłę większą od sumy poprzednich oraz

$$\sum_{i=1}^k q_k^* = 1$$

to wartość  $q_i$  danego obiektu jest sumą czynników ryzyka związanych z atrybutami, które opisują obiekt. Słowem wszystkie klasy obiektów są rozróżnialne ze względu na czynnik ryzyka  $q_i$ . Tego typu addytywny model generowania funkcji  $Q^*(\Omega)$  można uzyskać z relacji:

$$q_i^* = \frac{2^{k-i}}{2^k - 1}$$

Wówczas czynnik ryzyka jest funkcją indeksu  $i$  dla obiektów  $\omega \in \Omega$

$$q_i = \frac{i-1}{2^k - 1}$$

Tabela 2. Przestrzeń  $\Omega$  dla  $k=4$  i funkcja  $Q^*(\Omega)$

$\omega$	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
$A_1$	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0,5333</b>	0,5333	0,5333	0,5333	0,5333	0,5333	0,5333	0,5333
$A_2$	0	0	0	0	<b>0,2667</b>	0,2667	0,2667	0,2667	0	0	0	0	0,2667	0,2667	0,2667	0,2667
$A_3$	0	0	<b>0,1333</b>	0,1333	0	0	0,1333	0,1333	0	0	0,1333	0,1333	0	0	0,1333	0,1333
$A_4$	0	<b>0,0667</b>	0	0,0667	0	0,0667	0	0,0667	0	0,0667	0	0,0667	0	0,0667	0	0,0667
$q_i$	0,000	0,067	0,133	0,200	0,267	0,333	0,400	0,467	0,533	0,600	0,667	0,733	0,800	0,867	0,933	1,000

Obiekt  $\omega_2$  posiada wyróżniony wariant ryzyka atrybutu  $A_4$ ,  $\omega_3$  - atrybutu  $A_3$ ,  $\omega_5$  - atrybutu  $A_2$  i  $\omega_9$  - atrybutu  $A_1$ . Obiekt  $\omega_1$  jest całkowicie niegroźny  $q_1 = 0$ , zaś obiekt  $\omega_{16}$  jest zabójczy,  $q_{16} = 1$ . Wartości  $q_i$  różnią się stałym interwałem  $2^{-k-1}$  i stanowią przykład idealnego uporządkowania  $\Omega$  ze względu na dominację (istotność) atrybutów określoną przez ryzyko zatrucia:  $A_1$  cechuje się najwyższym ryzykiem zagrożenia,  $A_4$  - najniższym. W pierwszym rzędzie obiekty  $\Omega$  zostały uporządkowane według atrybutu  $A_1$ , następnie  $A_2$  itd. Funkcja  $Q^*(\Omega)$  generująca czynniki ryzyka dla poszczególnych obiektów przestrzeni percepcyjnej może mieć kształt odbiegający od modelu addytywnego, a to może oznaczać, że czynniki ryzyka związane z atrybutami wchodzić mogą w różne interakcje (wzmacniające się lub wygaszające). Innymi słowy przedstawiona funkcja porządkująca atrybuty cechuje się tym, że nie występują żadne interakcje między atrybutami (nie ma przestawień zaburzających porządek dominacji).

Model ekologii  $E = \{\Omega, P(\Omega), Q(\Omega)\}$ , w którym funkcja  $P^*(\Omega) = 2^{-k}$  generuje rozkład równomierny (maksymalna entropia), a funkcja  $Q^*(\Omega)$  generuje maksymalny porządek dominacji atrybutów - nazywać będą *modelem standardowym*.

Z funkcji określającej wartość prospektu  $v_i = B(1 - q_i) - Cq_i$  wynika, że prospekt ma wartość nieujemną,  $v_i \geq 0$ , jeśli spełniony jest warunek:

$$B \left( \frac{1 - q_i}{q_i} \right) \geq C$$

Jeśli  $q_i > 0,5$ , to współczynnik  $\delta = (1 - q_i) / q_i \in [0, 1]$  i mamy do czynienia z typową sytuacją ryzyka: korzyści  $B$  muszą znacznie przewyższać potencjalne koszty  $C$ , a współczynnik  $\delta$  dyskontuje  $B$  względem  $C$ . Jeśli  $q_i < 0,5$ , to prospekt może mieć wartość pozytywną również w sytuacji, gdy koszt  $C$  jest niezwykle duży, a korzyści  $B$  są małe  $B < C$ . W tym przypadku mamy do czynienia z czymś więcej niż ryzykiem - z hazardem.

Atrakcyjność prospektu (jego „produktywność”, gdy patrzymy na skutek, wynik zbierania)  $w_i$  zależy nie tylko od jego wartości, ale również od tego, jak często występuje on w ekologii:  $w_i = v_i p_i$ . Stąd

całkowita atrakcyjność wszystkich prospektów jest równa przeciętnej wartości prospektów:

$$\sum_{i=1}^n w_i = \sum_{i=1}^n v_i p_i = B(1 - q^*) - Cq^*$$

gdzie przeciętne ryzyko  $q^* = \sum q_i p_i$ . Jest to miara ogólnej wydajności ekologii, przy założeniu szczególnego modelu zachowania: grzybiarz zbiera wszystkie grzyby. Nie posiada żadnej wiedzy o grzybach, nie zwraca uwagi na atrybuty grzybów. Żadne własności obiektów nie niosą dla niego informacji o zagrożeniu. Można sądzić, że zachowuje się skrajnie nieracjonalnie albo jest kompletnym ignorantem.

### Reguły decyzyjne

Wydaje się rozsądne, że racjonalnie zachowujący się amator grzybów będzie je zbierał z namysłem: jedne „obiekty” (prospekty) zaakceptuje, inne – odrzuci, zignoruje. Reguła decyzyjna określa zbiór obiektów akceptowalnych i zbiór obiektów nieakceptowalnych. Jest to więc funkcja, która każdemu obiektowi  $\omega \in \Omega$  przyporządkowuje liczbę 0 – „obiekt odrzucony”, 1 – obiekt zaakceptowany,  $R_i(\Omega): \omega \in \Omega \rightarrow \{0,1\}$ . Zbiór reguł decyzyjnych  $R(\Omega)$  jest zbiorem potęgowym przestrzeni  $\Omega$ . Słowem wszystkich reguł decyzyjnych jest tyle, na ile podzbiorów można podzielić zbiór  $\Omega$ , czyli  $|R(\Omega)| = 2^{2^k}$ . Decyzje podejmowane przez podmiot mają charakter „deterministyczny”: jeśli obiekt spełnia warunki reguły, jest akceptowany, jeśli nie spełnia – jest odrzucony. Jest to szczególny przypadek ogólniejszego modelu, w którym decyzje mogłyby mieć charakter probabilistyczny, czyli że funkcja  $R_i(\Omega): \omega \in \Omega \rightarrow [0,1]$  przypisywałaby obiektom należącym do dziedziny funkcji (reguły) jedynie prawdopodobieństwo wyboru (odrzućcia).

Reguły decyzyjne pozwalają na charakterystykę różnych „stylów działania”. Reguła  $R_0 = \{\emptyset\}$  to reguła, której dziedzina jest zbiorem pustym – reguła nie akceptuje żadnego obiektu (czyli grzybiarz nie zbiera grzybów, nie lubi grzybów). Jej przeciwieństwem jest regu-

ła  $R_n = \{\Omega\}$ , która akceptuje każdy prospekt – słowem grzybiarz zbiera (akceptuje) wszystkie grzyby, jakie spotka w lesie. W istocie grzybiarz nie musi nic wiedzieć o grzybach (nie musi ich odróżniać, wymagana jest minimalna kompetencja w odróżnianiu grzybów od kamieni i innych obiektów). Znaczy to, że zbiera wszystkie grzyby zarówno zdrowe, jak i trujące. W jego koszyku znajdują się wszystkie typy grzybów w proporcjach określających częstość ich występowania w ekologii<sup>2</sup>. Między tymi skrajnymi „regułami” mieszczą się inne. Warto zauważyć, że uporządkowanie obiektów ze względu na ich wartość,  $v_i$ , pozwala radykalnie zawęzić zbiór reguł. Wyobraźmy sobie, że grzybiarz zaopatruje się w atlas grzybów, w którym opisane są grzyby oraz zawarta jest informacja o tym, jakie jest ryzyko wystąpienia czynnika trującego. Atlas symbolizuje wiedzę, która może pochodzić z własnego doświadczenia grzybiarza lub być elementem wiedzy społecznej (kultury). Reguły  $R_0$  i  $R_n$  mogą być również wiedzą (konwencjami) – pierwsza stanowi kategorię zakaz spożywania grzybów, ostatnia – stanowi ogólne przyzwolenie lub charakteryzuje stan początkowy uczenia się.

**Strategia asekurancka.** Regułę  $R_1 = \{\omega_1\}$ , w której dziedzinie znajduje się jeden obiekt,  $\omega_1$ , można nazwać strategią skrajnie asekurancką – grzybiarz akceptuje jedynie grzyby, które są całkowicie bezpieczne, ryzyko zatrucia jest zerowe ( $q_1 = 0$ ), a więc wartość prospektu jest maksymalna i wynosi  $B$ . Grzybiarz wybiera grzyby, które na pewno są jadalne, nie ma ryzyka zatrucia. Grzyby  $\{\omega_1\}$  są dozwolone (nakazane), pozostałe – niedozwolone. Postępuje więc zgodnie z zasadą: wszystko co niedozwolone jest zakazane [Lewicka 1993: 139]. Trzyma się tego, co znane. Jego strategia ma charakter *eksploatacyjny*. Przejawia *niechęć do ryzyka*, gdyż zaakceptowanie innych grzybów jest równoznaczne ze zgodą na ryzyko zatrucia. W konsekwencji *nie uczy się* (nie poznaje nowych grzybów). Jest *wyspecjalizowany* pokarmowo. Strategia asekurancka gwarantuje, że się nie zatruje. Kierując się strategią asekurancką może liczyć

<sup>2</sup> Oczywiście jest to założenie idealizujące modelu: zakładamy, że grzybiarz zbiera „dużo” grzybów, że są one rozmieszczone w ekologii losowo i niezależnie (nie tworzą skupisk), że grzybiarz zbiera grzyby samotnie, błądząc po ekologii losowo itd.

(oczekiwać) na przeciętną „wypłatę”  $\bar{R}_1 = v_1 p_1 = B p_1$ , która jest miarą atrakcyjności prospektu, spełniającego regułę  $R_1$ . Wartość  $\bar{R}_1$  jest miarą efektywności strategii (reguły decyzyjnej  $R_1$ ). Gdy  $p_1 \rightarrow 0$ , to spada efektywność strategii  $R_1$ , ale nie wynika stąd wniosek, że grzybiarz musi ją zmienić. Musi mieć bowiem lepszą (efektywniejszą) alternatywę!

**Strategia ryzykancka.** W przeciwieństwie do strategii asekuranckiej grzybiarz odrzuca jedynie grzyby, które na pewno są niejadalne, czyli takie, które gwarantują zatrucie,  $\omega_n$ . Grzyby  $\omega_n$  są zakazane, pozostałe – dozwolone. Postępuje więc zgodnie z zasadą: wszystko co nie jest zakazane jest dozwolone. Strategia  $R_n$  akceptowała wszystkie typy grzybów, strategia  $R_{n-1}$  wyklucza jedynie grzyby z pewnością trujące i nie wyklucza innych, dla których ryzyko zatrucia  $q_{n-1} < 1$ . Strategia ryzykancka ma charakter *eksploracyjny*. W obszarze akceptacji znajdują się obiekty  $\{\Omega - \omega_n\}$ . Grzybiarz nie przejawia *niechęci do ryzyka*. *Uczy się* (poznaje nowe grzyby). Nie jest *wyspecjalizowany* pokarmowo, poza najbardziej trującymi je wszystkie inne typy. Strategia ryzykancka nie gwarantuje, że się nie zatruje. Ale daje nadzieję, że się naje. Kierując się strategią  $R_{n-1}$  może liczyć (oczekiwać) na przeciętną wypłatę:  $\bar{R}_{n-1} = R_n - C p_n$ . W sumie jeśli strategia  $R_1$  jest strategią maksymalnie asekurancką (minimalnie ryzykancką), to strategia  $R_2$  jest już mniej asekurancką, gdyż akceptuje prospekty związane z ryzykiem,  $\omega_2$ . Każda następna reguła decyzyjna zwiększa swój zakres akceptacji o kolejny ryzykowny prospekt. W sumie można uporządkować reguły według rosnącego zakresu akceptowalnego ryzyka:  $R_0 = \emptyset \subset R_1 \subset \dots \subset R_{n-1} \subset R_n = \Omega$ .

Z każdą regułą decyzyjną wiąże się miara jej efektywności, która jest sumą atrakcyjności prospektów składających się na dziedzinę reguły:

$$\bar{R}_h = \sum_{i=1}^h v_i p_i$$

Jeśli reguły decyzyjne różnią się efektywnością, to rodzi się pytanie, jaką regułą powinien kierować się decydent? Przyjmijmy, że mamy do czynienia z racjonalnym (w sensie ekonomicznym) grzy-

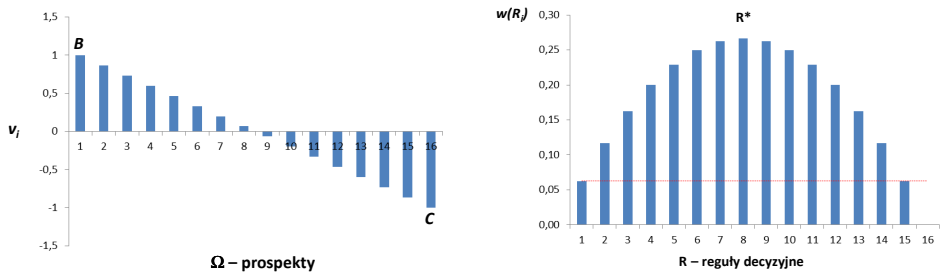
biarzem, który pragnie uzyskać maksimum korzyści. Racjonalny „gracz” (grzybiarz) powinien wybrać regułę decyzyjną  $R^*$ , która zapewnia mu maksimum wypłat w tej grze „z naturą”. Czy reguła maksymalnej asekuracji może być racjonalna (maksymalizująca korzyści)? Uporządkowanie prospektów ze względu na ich wartość pozwala określić warunek racjonalności skrajnej asekuracji. Wartość reguły  $R_1$  jest równa  $R_1 = Bp_1$ , ale wartość następnej reguły jest wartością reguły ogólniejszej  $R_1 \subset R_2$ , czyli  $\bar{R}_2 = \bar{R}_1 + v_2 p_2$ . Reguła  $R_1 = R^* \Leftrightarrow \bar{R}_1 > \bar{R}_2$ , czyli gdy  $v_2 p_2 < 0$ . Ponieważ  $p_2 > 0$ , to warunkiem jest  $v_2 < 0$ , czyli drugi w kolejności prospekt musi być negatywny. Zachodzi to w przypadku, gdy spełniony jest warunek:  $B(1 - q_2)/q_2 < C$ . Słowem: gdy korzyści  $B$  są małe, koszty  $C$  są duże oraz dostatecznie duże jest ryzyko zatrucia, strategia maksymalnej ostrożności jest strategią racjonalną, maksymalizującą korzyści w grze. Jeśli warunek nie jest spełniony, strategia maksymalnej asekuracji nie jest racjonalna, lepsza jest  $R_2$ . Nie znaczy to, że  $R_2$  jest najlepsza,  $R^*$ . Czy strategia maksymalnie ryzykancka  $R_{n-1}$  może być racjonalna? Znaczyłoby to, że  $\bar{R}_{n-1} > \bar{R}_{n-2}$  i  $\bar{R}_{n-1} > \bar{R}_n$ . Dla  $p_n > 0$  i dla dużych korzyści  $B$  i małych kosztów  $C$  warunek może być spełniony. Jeśli nie są spełnione warunki racjonalności dla strategii maksymalnie asekuracyjnej i maksymalnie ryzykanckiej, to strategia  $R^*$  może być strategią szerszą niż  $R_1$  i węższą niż  $R_{n-1}$ , a w przełożeniu na efektywność znaczy to, że efektywność strategii  $R^*$  zawsze jest większa od efektywności  $R_1$  i  $R_{n-1}$ . W szczególności zachodzić może sytuacja, gdy skrajny poziom asekuracji i skrajny poziom ryzykanctwa mogą być tak samo efektywne:  $\bar{R}_1 = \bar{R}_{n-1}$ . Taki stan rzeczy ma miejsce gdy:

$$B \left( \frac{\sum_{i=2}^{n-1} (1 - q_i) p_i}{\sum_{i=2}^{n-1} q_i p_i} \right) = C$$

**Model standardowy.** Przykład ilustrujący przedstawiony formalizm.



**Tabela 3. Model standardowy ekologii:  $k=4$ ,  $P^*(\Omega) = 2^{-k}$ ,  
 $Q^*(\Omega) = (i-1)/(2^k - 1)$ ,  $B = C = 1$**



Przyjęte założenia dotyczące ryzyka  $q_i$  związanego z prospektami  $\omega \in \Omega$  porządkują prospekty według ich wartości,  $v_i$ . Reguły maksymalnej asekuracji i maksymalnego ryzykanctwa cechują się taką samą efektywnością:  $\bar{R}_1 = \bar{R}_{n-1}$ . Regułą  $R^*$  (maksymalnie efektywną) jest reguła  $R_8 = \{\omega_1, \omega_2, \omega_3, \omega_4, \omega_5, \omega_6, \omega_7, \omega_8\}$ . Model pokazuje interesującą własność związaną z wymiarem poznawczym procesu decyzyjnego. Każdy obiekt możemy opisać jako wektor  $\omega = [A_1 A_2 A_3 A_4]$  wartości (kodów) wariantów atrybutów. Reguła maksymalnej asekuracji  $R_1$  wymaga od decydenta posiadania informacji o stanie każdego atrybutu - akceptuje on tylko obiekty  $\omega_1 = [0000]$ . Aby odrzucić obiekt wystarczy, że któryś z atrybutów nie będzie 0, ale znaczy to, że musi on obserwować pełny zakres cech obiektów. Reguła maksymalnego ryzykanctwa  $R_{n-1}$  również jest wymagająca poznawczo - odrzuca on obiekty  $\omega_n = [1111]$ . W tym przypadku musi być również obserwowany cały zakres wartości atrybutów. Reguła  $R^*$  jest maksymalnie efektywna, ale zarazem jest regułą, która wymaga minimalnej informacji poznawczej. Reguła  $R_8$  jest bowiem równoważna dyrektywie: obserwuj atrybut  $A_1$  i jeśli  $A_1 = 0$ , akceptuj obiekt, jeśli  $A_1 = 1$ , odrzucaj (ignoruj). Zakres akceptacji dla reguły  $R_8$  wyznacza schemat  $\omega = [0^{****}]$  Istotna jest informacja jedynie o stanie atrybutu  $A_1$ .

## Strategie decyzyjne i dynamika uczenia się (adaptacja)

Reguły decyzyjne są strategiami czystymi w „grze z naturą”. Niech  $s_i$  oznacza prawdopodobieństwo wyboru przez grzybiarza reguły  $R_i$ . Strategią  $\sigma_h$  będzie rozkład prawdopodobieństwa na zbiorze wszystkich reguł decyzyjnych  $R$ . Uczenie się polega na zmianie strategii, a więc zmianie wartości  $s_i$  (prawdopodobieństwa wyboru reguły  $R_i$ ). Prosty model zmiany strategii uzależnia kierunek i skalę zmian  $s_i$  od efektywności reguł decyzyjnych. Wymaga on, aby wartości reguł decyzyjnych nie były ujemne. Zapewnia to normalizacja  $\widehat{R}_i = \overline{R}_i - \overline{R}$  względem reguły  $R_n = \overline{R}$  (przeciętnej efektywności ekologii). Przeciętna wartość efektywności znormalizowanych wynosi:

$$\widehat{R} = \sum_{i=1}^n \widehat{R}_i s_i$$

Reguła zmiany (w czasie dyskretnym) może przyjąć prostą formę proporcjonalnego wzmacniania<sup>3</sup>:

$$s_i^{t+1} = \frac{\widehat{R}_i}{\widehat{R}} s_i^t$$

Jeśli oznaczymy zmiany  $s_i^{t+1} - s_i^t = \Delta_i$ , to proces uczenia jest znormalizowany  $\sum \Delta_i = 0$ , i jeśli  $\Delta_i < 0$ , reguła  $R_i$  jest coraz rzadziej wybierana,  $\Delta_i > 0$ , jest wybierana coraz częściej. Ewolucja się zatrzymuje w stanie stacjonarnym (równowagowym), gdy  $\Delta_i = 0$ , czyli gdy zachodzi warunek  $\Delta_i = 0 \Leftrightarrow \widehat{R}_i = \widehat{R}$ . Proces uczenia się (adaptacji) kończy się wyselekcjonowaniem reguły decyzyjnej  $R^*$ , która jest regułą najlepiej zaadaptowaną do ekologii.

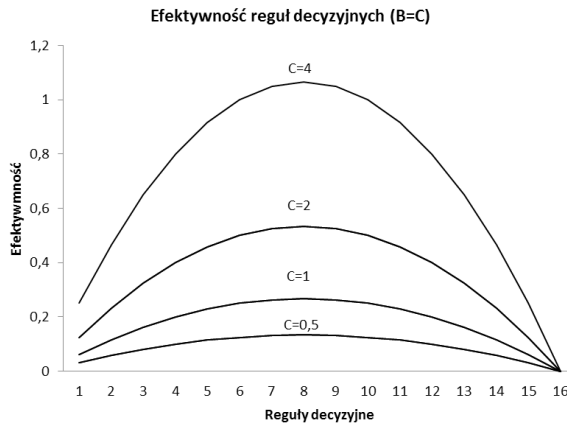
### Adaptacje ekologiczne

Przedstawiony model ekologii  $E = \{\Omega, P(\Omega), Q(\Omega), R(\Omega), B, C\}$  zawiera kompletną informację o przestrzeni percepcyjnej, frekwencji

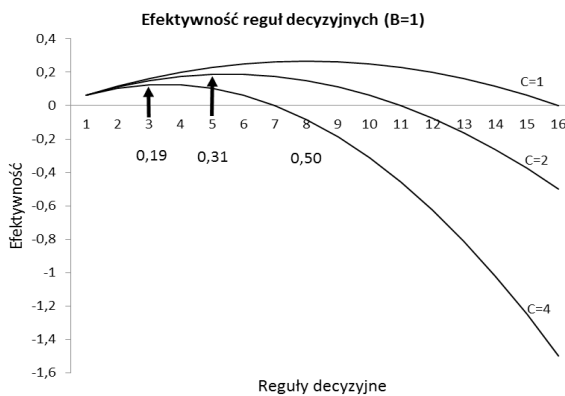
<sup>3</sup> Jeśli „wyplaty” interpretować w kategoriach *fitness*, to reguła wzmacniania jest znaną z teorii gier ewolucyjnych regułą PFR (*proportional fitness rule*).

obiektów w ekologii, dystrybucji ryzyka, efektywności reguł decyzyjnych oraz o wartości korzyści  $B$  i kosztów  $C$ . Zmieniając wartości parametrów określające konkretny model możemy analizować jego dynamikę.

Tabela 4. Model standardowy  $P^*(\Omega)$  i  $Q^*(\Omega)$



A



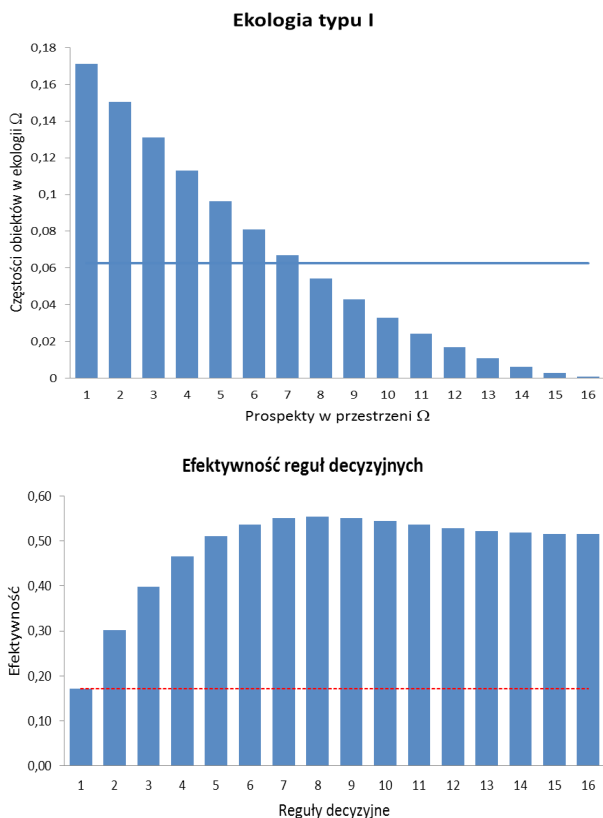
B

Tabela 4. (A) przedstawia sytuację, gdy strategię maksymalnej asekuracji i maksymalnego ryzykanctwa są równie efektywne:  $\bar{R}_1 = \bar{R}_{n-1}$ . Strategią racjonalną  $R^*$  (maksymalizującą wypłaty w grze) jest reguła decyzyjna  $R_8$ . Zwiększająca się rozpiętość między potencjalną korzyścią  $B$  a potencjalną stratą  $C$  nie mają wpływu na wybór strategii

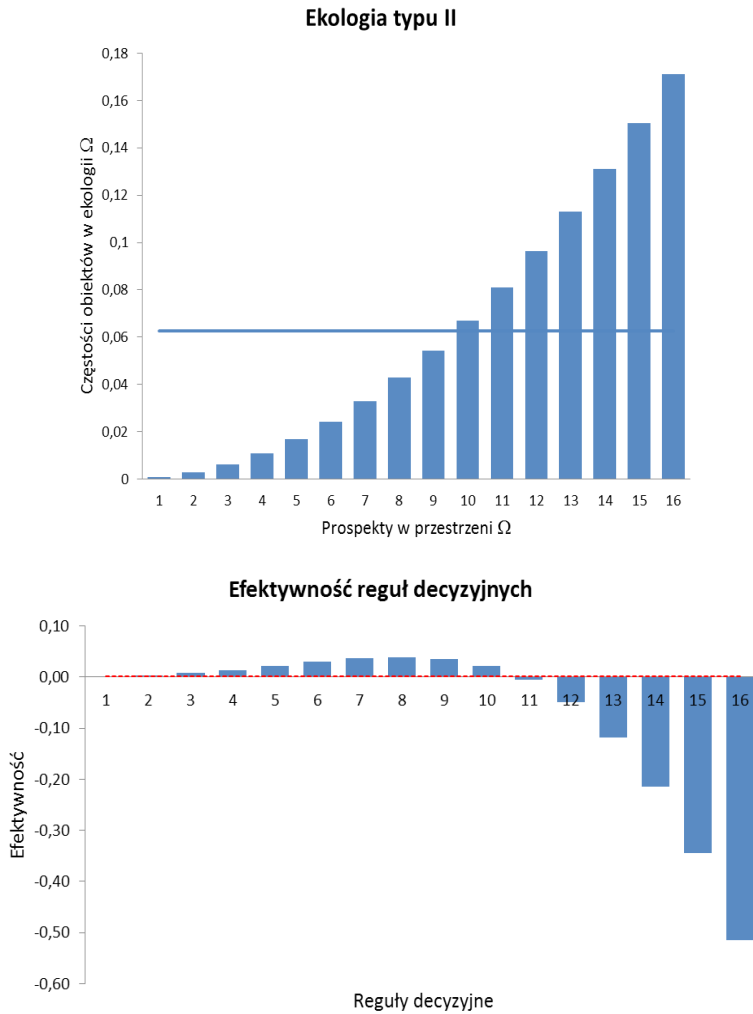
decyzyjnej. Zwiększająca się rozpiętość (korzyści i strat) powoduje, że odstępstwo od strategii  $R^*$  pociąga za sobą większe straty na efektywności adaptacyjnej. Można sądzić, że w sytuacji, gdy zwiększa się „pragnienie” B i „strach” przed C podmiot decyzyjny wykazywać będzie większą wrażliwość. W przypadku, gdy B i C są małe (niewielkie korzyści i niewielkie straty), różnica między  $R^*$  a  $R_7$  lub  $R_9$  nie zasługują na większą uwagę!

Tabela 4. (B) ukazuje inną zgoła sytuację:  $B=1$ , ale rosną koszty C (koszty zatrucia się grzybami). Dla  $C=2$  strategią  $R^*$  jest reguła decyzyjna  $R_5$  (reguła węższa, a więc wymagająca więcej informacji o innych atrybutach!), dla  $C=4$ , strategią  $R^*$  jest reguła  $R_3$  (zwiększają się wymagania poznawcze!). Zmniejsza się również zakres akceptowanych grzybów: z 50%, na 31% i 19%. Przy rosnących kosztach C ryzyko staje się hazardem i preferowane są reguły decyzyjne o większym poziomie asekuracji przed gwałtownie pogarszającą się efektywnością reguł ogólniejszych od  $R^*$ . Wyraźnie zarysowuje się pewna asymetria: o ile przesuwanie się od reguły maksymalnej asekuracji  $R_1$  w kierunku  $R^*$  poprawia umiarkowanie efektywność reguł decyzyjnych, o tyle przesunięcie poza zakres  $R^*$  powoduje gwałtowny spadek efektywności.

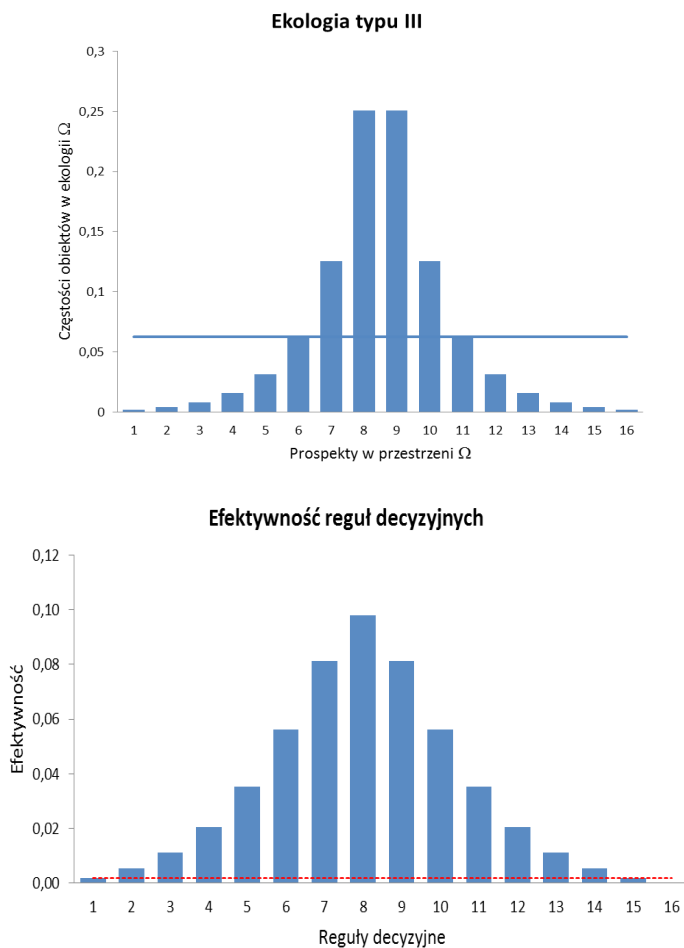
W Tabeli 5. przedstawiony jest model ekologii, który jest modyfikacją modelu standardowego, w którym zakłada się równomierny rozkład  $P(\Omega) = 2^{-k}$  (zachowana jest funkcja  $Q^*(\Omega)$ ). Jest to model „ekologii przyjaznej”, w której obiekty o małym ryzyku zatrucia występują częściej. Słowem „ślepy” grzybiarz ma większe szanse trafić na grzyb mniej szkodliwy. Jak widać przejście od reguły maksymalnie asekuracyjnej do bardziej ryzykownych znacznie zwiększa efektywność, ale rozszerzanie zakresu reguły poza zakres optymalny ( $R^* = R_8$ ) nie grozi już większą stratą efektywności. Różnica między efektywnością  $R^* = R_8$  a regułą kompletnej ignorancji  $R_n$  jest niewielka i można się spodziewać, że gdy koszty percepcyjne (koszty pozyskania informacji o stanie atrybutów, na przykład podczas szukania grzybów o zmroku!) będą duże, racjonalny decydent w tej ekologii będzie zbierał wszystko, co mu wpadnie w oczy. Zauważmy, że ze względu na odmienny typ rozkładu  $P(\Omega)$  reguła  $R_8$  będzie obejmowała większy niż 50% zakres egzemplarzy.

Tabela 5. Model ekologii typu I – ekologii przyjaznej,  $Q^*(\Omega)$ 

W Tabeli 6. przedstawiony jest model ekologii nieprzyjaznej, w której częściej pojawiają się obiekty (prospekty) ryzykowne. Regułą najlepszą  $R^*$  jest również reguła  $R_8$ . Jednak przejście od reguły skrajnie asekuranckiej nie daje znaczących przyrostów efektywności, a przekroczenie zakresu ogólności reguły  $R^*$  może pociągnąć za sobą znaczne straty na efektywności. Można przypuszczać, że podmiot decyzyjny będzie musiał mieć duże zaufanie do sprawności aparatu percepcyjnego, aby oprzeć swe decyzje na obserwacji stanu atrybutu  $A_1$  (czego wymaga reguła decyzyjna  $R_8$ ).

Tabela 6. Model ekologii typu II – ekologii nieprzyjaznej,  $Q^*(\Omega)$ 

W przypadku ekologii typu III rzadko występują obiekty niebezpieczne oraz całkowicie bezpieczne. Jak widać efektywność  $R^* = R_8$  wyraźnie dominuje nad efektywnością innych reguł decyzyjnych. Odstępstwo od  $R^*$  powoduje znaczny spadek efektywności.

Tabela 7. Model ekologii typu III,  $Q^*(\Omega)$ 

W ekologii typu IV przeważają albo prospekty korzystne, albo niekorzystne. Regułą najlepszą  $R^*$  jest również  $R_8$ . Nie jest to jednak reguła silnie dominująca ze względu na efektywność: reguły szersze i węższe są równie efektywne, wyraźniejsze różnice zaznaczają się przy skrajnych wartościach ogólności reguł decyzyjnych.

Zmianom może ulegać nie tylko funkcja  $P(\Omega)$ , ale również funkcja  $Q(\Omega)$ .

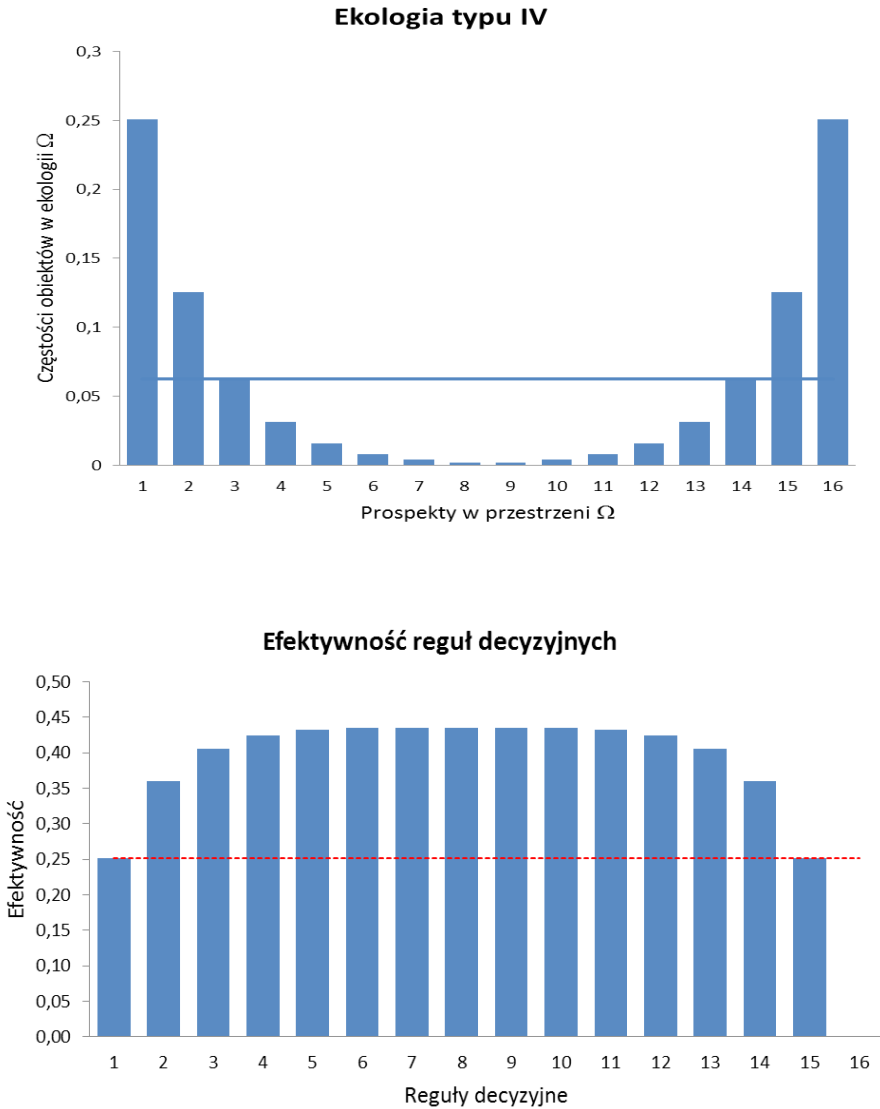
Tabela 8. Model ekologii typu IV,  $Q^*(\Omega)$ 



Tabela 9. Modele ekologii ze zmienną funkcją  $Q(\Omega)$  i funkcją  $P^*(\Omega)$

Ekologia	I	II	III	IV
$C/B=1$	1	1	1	1
$[a] R_1$	0,0625	0,0625	0,0625	0,0625
$R^*$	0,1162	0,4413	0,3443	0,1814
$[r] R_{h-1}$	-0,2436	0,3291	0,0625	0,0625
$R_h$	-0,3061	0,2666	0	0
$ExtR^*$	0,25	0,69	0,50	0,50
$R^*/R_1$	1,9	7,1	5,5	2,9
$R^*$	$R_4$	$R_{11}$	$R_8$	$R_8$

W Tabeli 9. przedstawiono ekologie różniące się funkcją  $Q(\Omega)$  – nie różnią się stosunkiem  $C/B$ , we wszystkich wartościach strategii maksymalnie asekuracyjnej jest identyczna. W ekologii I wszystkie obiekty stały się bardziej ryzykowne. W efekcie nastąpiło zawężenie  $R^* = R_4$  i obejmuje ona mniej egzemplarzy  $ExtR^* = 0,25$ . Przewaga efektywności  $R^*$  nad regułą maksymalnie asekuracyjną wynosi 1,9. W przypadku, gdy nastąpi ogólny spadek poziomu ryzyka (ekologia II), następuje uogólnienie reguły maksymalnej  $R^* = R_1$  i obejmuje ona więcej egzemplarzy  $ExtR^* = 0,69$ . Wzrosła również przewaga efektywności  $R^*$  nad regułą maksymalnie asekuracyjną – 7,1. W przypadku ekologii III (IV) nastąpiło symetryczne zwiększenie (zmniejszenie) zróżnicowania ryzyka,  $q_i$ , czego jedynym efektem jest przewaga efektywności  $R^*$  przy większym zróżnicowaniu ryzyka (w tym przypadku odstępstwo od  $R^*$  jest bardziej kosztowne).

### Zakończenie

Przedstawiony model ekologiczny prowadzi do wniosku, że żadna z wyróżnionych strategii (asekurancka –  $R_1$  i ryzykancka –  $R_{n-1}$ ) nie musi być sprzeczna z założeniem o adaptatywnej racjonalności. Nasz grzybiarz może się spotkać ze zdarzeniami negatywnymi (zatrucie), jak i nie-negatywnymi (nie-zatrucie się). Zbierając grzyby realizuje pewną funkcję celu – *dąży* do najedzenia się (uzyskania korzyści B) i *unika* zatrucia (koszt C). Strategia ryzykancka to strategia realizująca cel najedzenia się, akceptująca pewien poziom ryzyka zatrucia; strategia asekurancka to strategia realizująca ten sam cel, ale mająca wyższe standardy bezpieczeństwa (nie akceptuje ryzyka). Model ekologiczny pokazuje, że strategia maksymalizująca „wypląty”  $R^*$  może się lokować pomiędzy tymi skrajnymi regułami postępowania. Model pokazuje, że wybór jednej z tych skrajnych strategii jest całkowicie zrozumiały jako wybór racjonalny, tj. maksymalizujący wartość przeciętną wypląt w „grze z naturą”, jeśli ekologia charakteryzuje się odpowiednimi funkcjami  $P(\Omega)$  i  $Q(\Omega)$  oraz wartościami B (wartością sukcesu) i C (kosztem porażki). Jeśli „zatrucie” to niebezpieczeństwo i strata C, a zjedzenie „smacznego grzyba” to

zdarzenie pozytywne i nagroda B, to wybór strategii asekuranckiej lub ryzykanckiej nie koliduje w żadnym punkcie z modelem racjonalności zakładającym maksymalizację oczekiwanej wartości (użyteczności). Dążenie do najedzenia się (stan pozytywny) i dążenie do unikania zatrucia (stan negatywny) są ze sobą splecione i nie znając wartości parametrów środowiska nie możemy orzekać jakie działanie (strategia) jest racjonalną do niego adaptacją.

### **Bibliografia**

Lewicka M. (1993), *Aktor czy obserwator. Psychologiczne mechanizmy odchylenia od racjonalności w myśleniu potocznym*, Warszawa – Olsztyn.



## **Polityczne, społeczne i kulturowe aspekty prób wprowadzenia alfabetu w miejsce pisma w chińszczyźnie**

Tak zdefiniowany temat mojego artykułu jest w pewnym sensie arogancki, *nota bene* wyrosły z kultury „zachodnioeuropejskiej”, bo niby dlaczego to Chińczycy mieliby zmieniać pismo na alfabet? Takie pomysły częściej rodziły się w głowach Europejczyków i Amerykanów niż Chińczyków. Wielu badaczy Chin, z początków XX wieku, jak przykładowo historyk Joseph Needham (1900-1995) czy teorii komunikacji jak Marshall McLuhan (1911-1980) uważali alfabet za największe osiągnięcie zapisu myśli, a pismo za „anachronizm”.

Powiedzmy wstępnie kilka słów o tym, że pismo chińskie pełniło i wciąż pełni rolę unifikacyjną Państwa Środka niezależnie od dialektu bądź języka użytkownika. Ułatwiło to zarządzanie krajem o rozmiarach porównywalnych do Europy przez ponad trzydzieści pięć wieków. O ile Cesarstwo Rzymskie rozpadło się na szereg narodów, a z łaciny wyewoluowało kilka języków romańskich, o tyle Chiny – mimo silnych tendencji regionalistycznych – nadal pozostają jednym państwem, w którym obowiązuje jeden rodzaj pisma, z wyjątkiem zapisów używanych przez mniejszości narodowe.

Po tych kilku uwagach wstępnych wracam do zasadniczego tematu. Otóż pod wpływem nowych technologii zapisu i przesyłania komunikacji w Europie i Ameryce na początku XX wieku (maszyna do pisania, telegraf, dalekopis, telefon), ale również w II połowie XX wieku pod politycznym i kulturowym wpływem Ameryki, Europy, a w pewnym okresie i Związku Radzieckiego Chińczycy rozważali możliwości zmiany pisma na alfabet. Co z tego wynikło przedstawiam w tym artykule.

## Języki chińskie

Około 94% obywateli chińskich należy do grupy etnicznej Han (do Chińczyków „właściwych”), 6% obywateli chińskich stanowi ponad pięćdziesiąt różnych narodów i narodowości oraz najróżniejszych grup etnicznych.

W związku z chińszczyzną mamy do czynienia z wyjątkowym przypadkiem w dziejach ludzkości, bowiem w pierwszej kolejności to pismo, a nie język czy religia jednoczy ten naród (podobnie jak kwadratowy alfabet hebrajski, istotny dla judaizmu, jednoczy Żydów, bez względu na język jakiego używają), więc zupełnie inaczej, niż w większości przypadków znanych nam z genezy powstawania innych narodów.

Han, czyli ci „właściwi” Chińczycy, posługują się co najmniej ośmioma różnymi językami chińskimi, a nie dialektami, tych jest około pięćset [Calvet 1996: 64]. To, że Han rozumieją swoje pismo, nie znaczy, że rozumieją swoje chińskie języki, wszystkie monosylabiczne i tonalne. Różnice w rozumieniu tych języków są podobne do tych, jakie zachodzą między językami słowiańskimi czy romańskimi, więc są one nie do końca zrozumiałe wzajemnie, bądź w ogóle niezrozumiałe.

Pismo chińskie, (przynajmniej ponad tysiąc podstawowych znaków) jest w stanie zrozumieć ponad miliard ludzi. „Wynik” nieosiągalny dla języków zapisywanych pismem alfabetycznym, bowiem żadnego języka nie rozumie miliard ludzi. W pismach alfabetycznych zdecydowana większość ludzi na świecie jest w stanie zidentyfikować najróżniejsze litery, ale nie jest w stanie zrozumieć sensu zapisu, trzeba znać język.

Prawie 68% Han posługuje się językiem mandaryńskim, reszta pozostałymi językami chińskimi. Na północy mówi się językami: **mandaryńskim** (900 milionów lokutorów, *resp.* 68% populacji) **wu** 6,1% populacji, **gan** (1,6% populacji), **min nan** (2% populacji), na południu **min bei** (0,8% populacji) **yue** czyli kantońskim (4,1% populacji), **hakka** (2% populacji), pozostaje jeszcze kilkanaście pomniejszych chińskich języków Han [Majewski 1989: 66-74]. Około 6% lokutorów innych języków niż chińskie należy do mniejszości na-

rodowych, które zajmują blisko 60% terytorium Chińskiej Republiki Ludowej i do których masowo zostaje przesiedlana ludność Han, gdzie stanowi ona już większość ludności terytoriów autonomicznych mniejszości narodowych jak Tybetu, Mongolii Wewnętrznej, i zrównuje się z ludnością „islamskiego” Regionu Autonomicznego Sinciang-Ujgur, w którym większość ludności posługuje się „tureckimi” językami aglutynacyjnymi, zapisywanymi alfabetem arabskim [Breton 2003 : 57].

### Klasyczne pismo chińskie

Mówiąc w Europie *chińszczyzna*, myślimy o czymś, czego nie da się ani odszyfrować, ani zrozumieć. Zaczniemy więc od tego, że pismo chińskie nie jest adaptacją, zapożyczeniem, ale logiczną konsekwencją samej struktury języka chińskiego, doskonale podporządkowaną jego monosylabicznej i tonicznej istocie, stworzonym przez samych Chińczyków. Przyjmuje się, że proces kształtowania się pisma trwał od około 7000 do 4500 lat temu. Od tamtego czasu pismo chińskie ulega modyfikacjom, lecz jego istota nie ulega zmianie. Jest to pismo, które powstało mniej więcej w tym samym czasie i podobnie, ale niezależnie, jak hieroglify egipskie, więc początkowo pismo „obrazkowe”, zwane piktograficznym. Zasada pisma była podobna jak w dzisiejszych komiksach, z tym, że treść należało wydobyć wyłącznie z rysunków (bo nie było tam chmurek z tekstem).

Język staroegipski (dziś jego kontynuacją jest liturgiczny koptyjski) był językiem semickim, w którym istniały długie, wielosylabowe wyrazy, co z czasem doprowadziło do tego, że ewolucja pisma egipskiego poszła w innym kierunku niż chińskiego, rozczłonkując się na elementy fonetyczne łatwo adaptowalne do alfabetu. Pismo chińskie, doskonalilo zapisywanie „obrazków”, a upraszczając coraz bardziej „obrazki”, w celu szybszego ich rysowania, stało się pismem ideograficznym, składającym się ze „znaków”, z których to „wizualnie” nie da się już nic odszyfrować. Trzeba znać sens znaków, a te przyswaja się w procesie kształcenia.

Gdy w języku rosyjskim napiszemy *zocnodap*, Polak (nieznający cyrylicy) nie odczyta tego słowa, ale gdy mu powiemy *gospodar*, domyśli się znaczenia tego wyrazu i z pewnością skojarzy go z *gospodarzem*. Gdy Chińczyk języka mandaryńskiego powie jakiś wyraz Chińczykowi języka kantońskiego, ten wyraz będzie (najczęściej) niezrozumiały dla Kantończyka, ale gdy napisze go po chińsku, będzie on zrozumiały we wszystkich chińskich językach i w pięćset dialektach.

Chińskie pismo rozprzestrzeniło się poza Chiny, głównie w Japonii, Korei (koreański jest językiem izolowanym i stanowi system sam w sobie) oraz częściowo w Wietnamie (wietnamski jest tonalnym językiem grupy australo-azjatyckiej), oraz na języki obce strukturze chińskiej. W Japonii zostało częściowo zmodyfikowane, raz przez ograniczenie znaków i wprowadzenie nowych, dostosowanych do języka japońskiego, który jest językiem „aglutynacyjnym”, gdzie do rdzenia wyrazu dołącza się najróżniejsze prefiksy, o znaczeniu gramatycznym. W XV wieku Koreańczycy wynaleźli własny oryginalny alfabet *hangyl*, a Wietnamczykom zaadaptował łaciński alfabet w XVII wieku zwany *quôc ngu* Portugalczyk Alexandre de Rhodes (1591-1660), w służbie francuskich jezuitów. Jednak przez kilka wieków pismo chińskie było na tych terenach w użyciu, a w Japonii jest cały czas.

Strukturalnie rzecz biorąc jest to wciąż to samo pismo, co kilka tysięcy lat temu. W zasadzie wszystkie wyrazy chińskie są monosylabiczne i tonalne, innymi słowy „śpiewne”. W zależności od tego, jaką sylabę „wyśpiewamy” od czterech do nawet ośmiu (w Kantonie) „melodii” takie będzie znaczenie danej sylaby, a więc równocześnie wyrazu. Przykładowo z **ma**, uzyskamy poprzez tonalność w chińskim mandaryńskim *mā* (mama), *má* (konopia), *mǎ* (koń), *mà* (lżyć), *ma* (co to jest?). Tak więc, mówiąc w uproszczeniu, wszystkie monosylaby typu *ma*, *tse*, *wung* należy pomnożyć przez kilka brzmień tonalnych, by otrzymać pełną leksykę chińską.

Mówiąc „wyraz”, a raczej „temat” winniśmy pomyśleć o tym, że każdy wyraz chiński jest przypisany jednemu pojęciu. Do mówionego tematu nie da się przyłączyć prefiksu czy sufiksu, gdyż w istocie każdy wyraz jest tylko tematem. Można powiedzieć *robi*,



ale nie można dokonać jego derywacji i powiedzieć po chińsku (jak w polskim) *z-robił*, ani *po-jechał*. Nie da się łączyć wyrazów, tak by z *para* i *wozu* dojść w języku mówionym do *parowozu*, ale w piśmie jest to możliwe, gdyż w jednej niewidzialnej kratce rysujemy *parę* i *wóz*. Nie ma w chińskim wyrazu *światłość*, ani *światlisty*, ani *świecić*. Jest pojęcie wspólne dla wszystkiego, co świeci w stylu polskiego *światło*. Każdy z wyrazów może, w zależności najczęściej od zestawienia w tekście (składni) być rzeczownikiem, przymiotnikiem bądź czasownikiem, sam będąc tylko abstrakcyjną ideą. To z jego miejsca w zdaniu, więc z syntaksy, wynika jego charakter gramatyczny, bo w przeciwieństwie do języków indoeuropejskich, chińskie wyrazy posiadają niezmienną formę, a takie kategorie jak rodzaj, czas, liczba czy przypadki, nie są wyrażane gramatycznie.

Powiedzieliśmy, że chiński jest monosylabiczny i jest to prawda mieszcząca się w logice chińszczyzny, lecz nie do końca prawda z „naszego” punktu widzenia. Wyrazy najczęściej używane jak *człowiek*, *być*, *dużo*, *mieć* mają jedną sylabę i jedną reprezentację graficzną. Stanowią one około 10% wyrazów, a zarazem „obrazków”, reszta to „obrazki” złożone, tak jak wyrazy złożone. Pismo chińskie poddane jest ścisłym regułom. Jest zawsze zapisywane w tej samej wielkości w „niewidocznym” kwadracie, bez względu na to czy do kwadratu ma wejść jeden czy kilka „obrazków”, tradycyjnie w kolumnach z góry na dół, rozpoczynając od prawej strony.

Biorąc pod uwagę liczbę znaków współczesnych i historycznych chińszczyzny, chińskiego pisma nie można się nauczyć w całości, tak jak alfabetu, tym bardziej, że pismo chińskie jest systemem otwartym, co oznacza, że ciągle tworzy się w nim nowe znaki, równocześnie niektóre „stare” ulegają zanikowi. Im osoba jest bardziej wykształcona, tym więcej zna znaków.

### Od pisma do druku

Wyobraźalny jest słownik polsko-chiński, ale odwrotnie? Wiemy jak znaleźć polski wyraz *śpiew* czy *kłótnia*. Pierwszego szukamy w słowniku pod literą Ś, drugiego pod K. A teraz spróbujmy odszukać w chińsko-polskim słowniku obrazek, który w tłumaczeniu na polski

będzie znaczył *śpiew* i *klótnię*. Dla *śpiewu* są to narysowane w piśmie chińskim *usta* i *ptak*, dla *klótni* *dwie kobiety*. Na marginesie i bez złośliwości dodam, że gdyby chcieć uczynić pismo chińskie całkowicie zgodne z jakąś koncepcją typu amerykańskiego *political correctness*, dodatkowo antyseksistowskie, spłaszczające hierarchiczność, to należałoby je całkowicie zmienić, co jest z definicji niemożliwe.

Wracając do naszego *śpiewu* i *klótni* powiedzmy, że nikt spojrzawszy na obrazek nie odgadnie, że są tam narysowane *usta* i *ptak* oraz *dwie kobiety*. Chińscy leksykografowie zmuszeni więc byli podzielić „obrazki” na kategorie, te na podkategorie, a te jeszcze według pewnych fonetycznych wskazówek na grupy, by można było redagować słowniki. Na korzystanie ze słownika na przykład chińsko-francuskiego może sobie pozwolić tylko ten Francuz, który zna już jako tako chińszczyznę.

Pismo chińskie nie jest fonetyczne, to znaczy żaden obrazek nie oddaje „wartości” fonemu. Gdy w polskim widzimy *f*, a w bułgarskim *ѳ* wiemy jak to przeczytać, Chińczyk wie natomiast co jest na obrazku, ale czyta to na swój sposób, chyba że wyraz ma charakter fonetyczny, o czym dalej, no bo jak w takim razie zapisać i odczytać imiona, nazwiska, nazwy?

Na obrazkach można wyrysować to, co „istnieje”, ale jak narysować wyrazy abstrakcyjne typu *smutek*,  *tęsknota* czy  *duch*? A jak narysować zaimki? Z pewnych słów konkretnych, zapożyczano „obrazki”, by wyrazić słowa abstrakcyjne bądź zaimki. Zasada przypomina trochę rozwiązywanie rebusu. Piktogram *szufelki*, który wymawia się *zi* posłużył do wyrażania zaimków *swój*, *swoja*, gdyż po chińsku brzmią one również *zi*. By odróżnić dwuznaczność raz *szufelki* innym razem zaimka *swój*, kombinowano na najróżniejsze sposoby, a w tym konkretnym przypadku do piktogramu *szufelki* skrybowie dorysowywali *bambus*, a sama narysowana *szufelka* stała się zaimkiem, podczas gdy narysowana *szufelka* razem z *bambusem* była właściwą szufelką, powiedzmy, do śmieci. Jak widać pismo chińskie jest również systemem złożonym, w którym znak z reprezentowanym słowem może łączyć zasada semantyczna oraz fonetyczna, albo obie naraz. Znakomitym tego przykładem jest *Jeżus*, przetłumaczony na chiński w niezwykle pomysłowy sposób

tak, że brzmienie wypowiedzanego wyrazu jest niemal identyczne z oryginalnym, a równocześnie znaczenie znaków odnosi się do postaci. Oto *Jezus* po chińsku i Chińczyk przeczyta fonetycznie ten „znak” właśnie tak jak my:



Ye = ojciec, zwrot grzecznościowy do nauczyciela; Su = przywracać do życia

Źródło: <http://www.chiny.pl/xingming.php> [14 XII 2014]

W okresie Zhou (XI-III wiek p.n.e.) ten typ zapisu fonetycznego upowszechnił się, i pozwolił na dokonywanie pełnego precyzyjnego literacko-filozoficznego zapisu chińszczyzny. Dziś prawie 95% wyrazów słownika, to „obrazki” złożone z piktogramu bądź ideogramu konkretnego i abstrakcyjnego, a ten abstrakcyjny jest niewypowiedzany, powiedzmy jest „milczący”. Takich pisanych „milczących” znaków-kluczy jest obecnie 214, które towarzyszą wielu wyrazom. Gdy w jednej kratce znajdziemy obrazek *wody*, a przed nim element „milczący” *k’o* (= siła, moc, panowanie), znaczyć to będzie *rzekę*, gdy jeszcze do kratki wstawimy ideogram *mówić*, wszystko to razem będzie znaczyć *przesłuchanie*.

W III wieku p.n.e. cesarz Qin Shihuang (221-210) nakazał ministrowi Li Si dokonać ujednoczenia pisma. Li Si sporządził listę 3 tysięcy znaków i od tego czasu ich ilość ciągle wzrasta. Szacuje się ich liczbę na 8 tysięcy w I wieku n.e., na 18 tysięcy w III wieku, 30 tysięcy w XI wieku, 47 tysięcy w XVIII wieku i około 60 tysięcy dziś, przy czym 3 tysiące znaków jest w ciągłym, powszechnym użyciu.

Znajomość ponad tysiąca „obrazków” pozwala na ukończenie podstawówki. Znajomość od 2 tysięcy do 3 tysięcy „obrazków” pozwala na poprawne zrozumienie, powiedzmy, tabloidu. Jednak przykładowo dla ewentualnej chińskiej edycji dziennika „Rzeczpo-

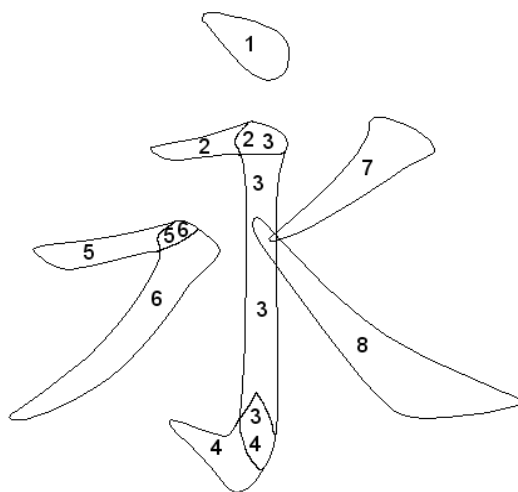
spolita”, a szczególnie dla jej dodatków prawnych potrzebna jest znajomość co najmniej 5 tysięcy obrazków, więc tyłu, ilu wymaga się od absolwenta wyższej uczelni. Doktor nauk powinien znać około 8-10 tysięcy obrazków. Niektóre chińskie słowniki naukowe zawierają 80 tysięcy ideogramów, z których można tworzyć nieskończoną ilość.

Filozofia tworzenia chińskich ideogramów może być porównywalna z grą w Go, którą uważa się za najstarszą grę świata. Ilość atomów we wszechświecie szacuje się na  $10^{80}$ , zaś ilość możliwych kombinacji w Go szacuje się na  $10^{750}$ . Go ma proste zasady, lecz gra jest zbyt trudna, aby można było stworzyć system teoretyczny, określający strategię i taktykę gry. Pozostawia ona wiele miejsca dla intuicji i zdolności kreatywnych graczy. Tak jest też z pismem chińskim, a szczególnie kaligrafią, wciąż traktowaną jako dar boży i zarazem dzieło sztuki, tak jak w kulturze bizantyjskiej ikona.

Niewykluczone, że to właśnie pismo chińskie było bardziej podatne na wynalezienie druku niż alfabet. Ruchoma czcionka była znana w Chinach już w XI wieku, wówczas dla Europejczyków nie miało to jednak żadnego znaczenia.

Gdy zapytamy Chińczyka jaki jest najdłuższy wyraz w jego języku (jak wiemy, każdy wyraz chiński jest jednosylabowy!) odpowie on, że *czè* (rodzaj bambusowego instrumentu), bo, żeby go zapisać potrzeba aż 27 „kresczek”.

Poemat miłosny w chińskim, to nie tylko wyrysowanie odpowiednich obrazków. Oddaje on emocje uczuć wykwinną kaligrafią; jest to niejednokrotnie poemat pędzla, stworzony przez jednego autora, bez możliwości skopiowania, trochę podobnie jak w arabskim. Nawet najsprawniejszy w pędzel Europejczyk nie jest w stanie skopiować poematu, bo nie będzie on wiedział, od której „kreski”, i w którą stronę zacząć pisać, co rozpozna każdy wykształcony Chińczyk! Nic więc dziwnego, że Chińczycy niejednokrotnie przymierzali się do gruntownej reformy swojego pisma, ale nigdy go rewolucyjnie nie zreformowali.



Prawidłowa kolejność stawiania kresek w znaku 永 (yong, wieczny)  
 źródło: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Pismo\\_chińskie](http://pl.wikipedia.org/wiki/Pismo_chińskie) [12.12.2014]

### Próby reformy pisma, próba wprowadzenia alfabetu

Nigdzie nie jest powiedziane, że nie da się inaczej zapisać pisma chińskiego. W przypadku urzędowego chińskiego, zwanego **pǔ tōng huà** (tu zapisanego w łacińsko-chińskim alfabecie *pin yin*), niemożliwość upowszechnienia alfabetu nie bierze się z powodów technicznych, ale z historyczno-politycznych, na które nie miał wpływu nawet Mao Tse-tung (1893–1976), który był rzecznikiem alfabetyzacji i ujednolicenia chińskiego.

Wytworzenie się kilku (kilkunastu) języków chińskich narodu Han to naturalny proces, toczący się pod wpływem czasu (kilka tysięcy lat historii narodu i języka) oraz skutek migracji ludności Han, głównie z północy na południe. Język(i) chiński(e) posiada(ją) kilka własnych alfabetów (tak alfabetów!), które dostosowywano do chińszczyzny od początków XIX wieku, zatem od kiedy dochodziło do intensywniejszych kontaktów Chińczyków z Europejczykami. Za ich pomocą można dokonać transkrypcji niektórych języków chińskich.

W okresie przyjaźni radziecko-chińskiej przymierzano się do wprowadzenia w Chinach cyrylicy, ale po „rozwodzie” przywódców radzieckich z chińskimi, w 1958 Zgromadzenie Narodowe Chińskiej Republiki Ludowej przyjęło alfabet (łaciński) *pin yin* (którego zasady wzorowano częściowo na wietnamskim alfabecie *quôc ngu*), a który służy dziś w Chinach za alfabet pomocniczy, wcześniej niezbędny dla wysyłania telegramów czy posługiwania się dalekopisem. Jeszcze inną przysługę wykazał alfabet *pin yin* dla języka *pǔ tōng huà* niewidomym, gdyż dało się w nim zapisywać chińskie pismo Ludwika Braille’a, który ogłosił pełne zasady pisma punkтового w 1829. W końcu *pin yin* wydaje się być niezbędnym dla tych, którzy znają pismo alfabetyczne, a chcą nauczyć się chińskiego.

W 1919 roku tzw. ruch 4 maja wystąpił z apelem do intelektualistów i naukowców o stworzenie języka narodowego, języka wspólnego, i te dyskusje trwały do czasów rewolucji komunistycznej, która ostatecznie zwyciężyła w Chinach w 1949 roku, gdzie ponownie pojawił się problem reformy alfabetu chińskiego i wspólnego języka, ale już wprowadzanego w życie dyrektywnie, jak w Turcji czy w Związku Radzieckim.

Chińska Partia Komunistyczna była przekonana, że w końcu uda się przeprowadzić reformę pisma chińskiego z sukcesem. Najpierw uproszczono pismo do 515 podstawowych „obrazków” głównych i 54 pomocniczych. Pismo to było, zdaniem wpływowego intelektualisty i pisarza Ba Jin’a (1904-2005), zbyt uproszczone, nie pozwalało na oddanie całej spuścizny cywilizacji chińskiej. Autorytet i argumenty Ba Jin’a przekonały elity komunistyczne i zaniechano forsownego wprowadzania w życie reformy, która jakby zatrzymała się w połowie drogi, bowiem uproszczone pismo funkcjonuje w szkolnictwie i w prasie do dziś [Zhou Youguang 1986].

Oczywiście ze względów politycznych to nowe, zreformowane pismo zostało odrzucone przez Republikę Chińską czyli Tajwan oraz Hong-Kong i Makao (*nota bene* oficjalnymi językami chińskimi Hong-Kongu i Makao jest kantoński yue [Goldblum 1986], a nie mandaryński) oraz całą chińską emigrację. Z drugiej strony, alfabet łaciński *pin yin* nauczany w chińskich podstawówkach jest następnie zapominany przez dzieci i nie stanie się on powszechnym alfa-

betem Chińczyków z wielu powodów. Przede wszystkim izoluje Chińczyków nie-mandaryńskich i w naturalny sposób musiałby „mandaryzować” pozostałych, co jest dziś niemożliwe do zaakceptowania przez masę, które musiałby się nauczać od podstaw mandaryńskiego (kilkaset milionów ludzi). Zwróćmy uwagę na to, że drugim językiem chińskim po mandaryńskim jest wu, który liczy niemal 100 milionów lokutorów, więc więcej niż najliczniejsze narody Europy. Z drugiej strony Han (z północy), nie chcą stracić więzi narodowej z Han (z południa). W piśmie mogą się wszyscy porozumieć, i te względy praktyczne jak i narodowe (jedność Han) sprawiły, że żaden z alfabetów nie jest w stanie zadomowić się w Chinach [Zhou Youguang 1985].

Ciekawą politykę językową stosują telewizja i radio. Otóż ogólnopanaństwowa telewizja (nie zawsze dotyczy to telewizji regionalnych) nadająca swoje programy po chińsku niemal zawsze zapisuje na pasku, na dole ekranu to, co jest wypowiedane przez mówiące postacie, a emisja dziennika telewizyjnego jest niemożliwa bez równoczesnego zapisu tekstu na pasku. Służy to „ujednoczeniu” zrozumienia chińszczyzny. Przeciwnie, radio nie ma tych możliwości i sprzyja „dialektyzacji” chińszczyzny.

Podczas swych badań dotyczących polityki językowej Chin francuski naukowiec Louis-Jean Calvet w latach osiemdziesiątych XX wieku zadał swym studentom w Kantonie pytania dotyczące zmiany pisma chińskiego na alfabet. Jak widać przywiązanie do pisma chińskiego jest wciąż częścią kulturowanej tradycji i cechą tożsamości narodowej. Oto rezultat:

**Czy z łatwością posługujesz się alfabetem pin yin dla zapisu chińszczyzny?**

	<b>studenci</b>	<b>studentki</b>	<b>razem</b>
tak	81	77	158
nie	37	5	42
nie za bardzo	19	5	24

### Czy wyraził(a)byś zgodę na zastąpienie tradycyjnego pisma chińskiego przez zapis alfabetyczny typu pin yin?

	studenci	studentki	razem
tak	40	33	73
nie	94	53	147
nie wiem	3	1	4

Źródło: [Calvet 1999: 230].

Według niektórych badań neurofizjologicznych używanie chińskiego pisma angażuje, w przeciwieństwie do pisma alfabetycznego, obie półkule mózgowe, co ma się przyczyniać między innymi do niewielkiej przewagi w testach IQ, którą osiągają Chińczycy w porównaniu z Europejczykami [Lynn 2006]. To nierozstrzygnięty spór, jak znalazł dla kognitywistów, czy pismo chińskie jest powodem „zacofania” Chin (słynny dylemat Josepha Needhama: dlaczego Chiny, które w średniowieczu były najnowocześniejszym państwem świata, zatrzymały się w rozwoju i zostały wyprzedzone przez kraje Europy Zachodniej?), czy jest czynnikiem sprzyjającym inteligencji, jak uważa szkoła Richarda Lynna.

Chińczycy są narodem, który przez pismo nie traci więzi narodowych i dumy ze swej historii, najstarszego na świecie państwa, najliczniejszego, o rosnącej sile ekonomicznej i coraz bardziej atrakcyjnego dla Zachodu. „Pewnego dnia pismo chińskie, być może będzie w stanie zaoferować światu alternatywę dla angielskiego” [Alleton 1987] biorąc pod uwagę cały lingwistyczny obszar wpływów chińszczyzny, w tym w Japonii. Z pewnością jest to bardzo ważne pismo regionalne, którego międzynarodowe znaczenie rośnie.

Co jakiś czas pojawiają się nowe próby alfabetyzacji chińskiego języka (języków), ale wydaje mi się, że są to raczej eksperymenty natury lingwistycznej, ciekawe, ale niemogące podważyć tradycji [Yuming Li 2003]. Zaadoptowanie komputerów klasy PC oraz internetu jeszcze szybciej wprowadziły pismo chińskie do sieci niż prace nad alfabetyzacją pisma – wspomnianym wyżej – alfabetem *pin yin*. Obecnie chiński jest drugim po angielskim językiem używanym w sieci.



Przejęcie Turcji z alfabetu arabsko-perskiego na łaciński było jedynie zmianą alfabetu, przejście Chin z pisma na alfabet nie byłoby zmianą pisma czy alfabetu, ale unicestwieniem *raison d'être* Chin, które przez własne pismo stworzyło jedyną w swoim rodzaju cywilizację, tradycję literacką, filozoficzną i kulturalną w dziejach, żywotną i trwałą.

### Bibliografia

- Alleton V. (1986), *Chine: les rapports ambigus de la langue et de l'État*, „Hérodote, revue de géographie et de géopolitique”, nr 42.
- Breton R. (2003), *Atlas des langues du monde. Une pluralité fragile*, Paris.
- Calvet J.-L. (1996), *Histoire de l'écriture*, Paris.
- Calvet J.-L. (1999), *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris.
- Goldblum Ch. (1986), *English is good for you, ou comment ne pas paraître chinois. Enjeux nationaux et supranationaux d'une politique de la langue à Singapour*, „Hérodote, revue de géographie et de géopolitique”, nr 42.
- Lynn R. (2006), *Race. Differences in Intelligence: An Evolutionary Analysis*, Augusta, Georgia.
- Majewski A. (1989), *Języki świata i ich klasyfikowanie*, Warszawa.
- Yuming Li, (2003), *Création de normes et de standards pour la langue et l'écriture communes en Chine*, „Revue d'aménagement linguistique”, Québec.
- Zhou Y. (1985), *Problèmes de chinois contemporain*, „La crise des langues”, Québec/Paris.
- Zhou Y. (1986), *Moderization of the Chinese Language*, „International Journal of the Sociology of Language”, nr 59.



**Dywagacje na temat aktora społecznego jako  
człowieka pogranicza i wiejskich peryferiów  
w socjologicznych koncepcjach  
Profesora Andrzeja Sadowskiego  
(esej z okazji Jubileuszu 40-lecia pracy naukowej)**

Profesor Andrzej Sadowski to niewątpliwie najbardziej znany białostocki socjolog, założyciel i wieloletni dyrektor Instytutu Socjologii, dziekan Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, ciekawy komentator społecznych zjawisk w regionie północno-wschodniej Polski, wychowawca wielu młodych socjologów białostockich, nauczyciel akademicki i badacz społeczności wschodniego pogranicza Polski. Jest on wychowankiem warszawskiej socjologii miasta, skupionej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego wokół seminarium znakomitego powojennego profesora i propagatora roli socjologii w badaniach nad miastem Andrzeja Nowakowskiego. Zainteresowania Jubilata oraz jego metoda socjologiczna zostały niewątpliwie zarysowane i pobudzone właśnie w czasach burzliwych dla UW i całego warszawskiego środowiska naukowego, bowiem obejmujących wydarzenia 1968 roku, czyli w okresie pełnym sprzeczności i zmian, w którym adeptów socjologii nie tylko uczyli, ale i wychowywali tacy wielcy Profesorowie-Instytucje jak: Ossowsky, Kotarbiński, Hochfeld, Assorodobraj, Chałasiński, Gołębiowski, Szacki, Wiatr, Nowak, Strzelecki, Przełęcki, Mortimer, czy wspomniany już profesor Nowakowski i inni. Byli oni „nosicielami” wyrazistych osobowości i autorytetów naukowych. Ich wpływ na zainteresowania naukowe i podejmowane przez Jubilata problemy socjologiczne był bardzo wyraźny i jest do dzisiaj widoczny, podobnie jak reprezentowanej przez nich koncepcji miasta wywodzącej się bezpośrednio z amerykańskiej socjologii opisowej, którą uprawiali socjologowie ze szkoły chicagowskiej, ale i polskiej szkoły socjologii pogranicza, naro-

du i grup etnicznych. Warto zauważyć jeszcze jedno dzieło, które zainicjował i prowadzi do dnia dzisiejszego Profesor Sadowski przy stworzonym przez siebie IS UwB. Wydawane od roku 1992 „Pogranicze. Studia Społeczne” jest znanym pismem socjologicznym i stanowi swoistą wizytówkę środowiska humanistycznego Uniwersytetu w Białymstoku. Większość badaczy pogranicz społeczno-kulturowych niezwykle ceni dorobek tego pisma. Można bez przesady stwierdzić, że każdy nowy numer „Pogranicza” jest ważnym wydarzeniem na skalę polskiego naukowego środowiska socjologicznego. „Pogranicze. Studia Społeczne” stały się zarówno forum wymiany poglądów na temat kapitału społeczno-kulturowego pogranicz, jak i inspiracją do stymulowania nowych trendów i tendencji w badaniach pograniczności, *ethnos i limes* kulturowych i społecznych oraz sytuacji międzyludzkich i międzygrupowych. Andrzej Sadowski zasłużył się w ukazywaniu wielowymiarowości sytuacji człowieka jako aktora społecznego na pograniczu, co postaramy się dowieść w dalszej partii niniejszego eseju.

### **Człowiek wiejskiej proveniencji w dużym mieście**

Pierwszy typ aktora społecznego nakreślony przez Andrzeja Sadowskiego, to „człowiek wiejski w mieście”, czyli „człowiek przejściowy”, wytwór znanej dychotomii rural-urban Roberta Redfielda

Ruralizacja miast w Polsce po II wojnie światowej była procesem najdokładniej opisanym z punktu widzenia socjologii właśnie przez Andrzeja Sadowskiego. Dowcip studencki, taki trochę „suchar”, który kiedyś krążył jeszcze na Filii UW w czasach, gdy pracowałem jako asystent Profesora A. Sadowskiego niósł przesłanie, że zapewne na wykładach z socjologii Profesor rozważa o jakichś rurach czy wodociągach. „Ruralizator” miasta to jednak człowiek wiejski w mieście, ów niestrudzony „węszyciel” miejskości, ale jeszcze tożsamościowo przynoszący ze wsi wzory kulturowe. Trochę, jak u Stanisława Barei czy w innych filmach z tej epoki, nieprzystosowany do zmieniającej się rzeczywistości, pojmujący ją zbyt dosłownie. Można zasadnie powiedzieć, że to nieodarty jeszcze z wiejskiej tożsamości przedstawiciel ludności wiejskiej w mieście (a może – jak

chce Sokrat Janowicz – w największej w owych czasach wsi Europy, czyli w Białymstoku.... ale i w Lublinie, czy Rzeszowie). Andrzej Sadowski opisuje proces, który się rozpoczął jako demograficzny skutek II wojny światowej w postaci gwałtownego napływu ludności wiejskiej do miast, zwłaszcza na wschodzie Polski. Powodowało to swoiste „puchnięcie” miast, który to proces obserwujemy obecnie w Afryce i zwykle przebiega on w sposób nadzwyczaj żywiołowy i chaotyczny. Białystok, jak zauważa A. Sadowski, w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i częściowo jeszcze w siedemdziesiątych, przyjmował rocznie około 4,5 tysiąca migrantów ze wsi, a w następnych ponad 2,5 tysięcy stanowiło nadwyżkę urodzeń nad zgonami. Warto się zastanowić, co oznaczała ta liczba nowych mieszkańców blisko 7 tysięcy rocznie dla populacji, najpierw 60 tysięcy miasta (bo tyle zostało po wojnie ze 120 tysięcy), potem stutysięcznego, a ostatnio prawie trzystutysięcznego. Ostatnio liczba ta spadła do zaledwie kilkuset przybyszy rocznie. I socjolog ruralizacji, jakim jest Andrzej Sadowski znajduje na to fundamentalne pytanie odpowiedź. Jest nią proces urbanizacji i industrializacji w sensie gospodarki planowej państwa. Socjalizm państwowy wypycha siłę roboczą ze wsi w obliczu zapotrzebowania na klasę robotniczą do ciągle rosnącej sfery produkcyjnej w owym czasie. I jest to fakt socjologiczny, nie ideologiczny. Przybywają głównie z biedniejszych regionów wiejskich. Profesorowi Sadowskiemu to wyjaśnienie nie wystarcza, bowiem zastanawia się nad skutkami dla chłopskiej tożsamości owego procesu, ale jeszcze bardziej ciekawi go aspekt wpływu na miejską tkankę społeczną pojawienia się dużej liczby migrantów ze wsi, z ich zwyczajami, obyczajami, tradycjami, czasem i „konopielkowym” – w sensie Redlińskiego – zacofaniem, czego niezbędnym elementem jest kultywowanie dawnych wzorów, z rodzinnym „amoralnym familizmem”, który wspiera nepotyzm i klientelizm oraz – jakbyśmy to dzisiaj ujęli – swoistym kapitałem społecznym. Podaje więc przykłady wytwarzania się więzi sąsiedzkich w blokach białostockich, na klatkach schodowych, opanowanych często przez migrantów znających sobie, przenoszenia całych ulic przez sąsiadów z jednej miejscowości, a także konstruowania przestrzeni miejskiej poprzez wykupywanie ziemi w jednej okolicy i budowania domów syste-

mem gospodarczym, często samopomocowym i opartym na umiejętnościach poszczególnych członków rodziny. „Swój ciągnie swe go”, ciągnie też „do swoich”, bo drogi ma przetarte, pracę w tych samych Fastach, Sierżanie, czy Birunie (kontynuujących tradycję carskiego i międzywojennego „Manchesteru Północy” w zakresie rozwoju przemysłu włókienniczego) lub w Sklejkach. Proces ruralizacji, czyli wyciskania piętna wiejskiej tożsamości na obliczu miejskości staje się procesem zrozumiałym (w sensie Webera), dzięki pracy analitycznej prowadzonej przez Jubilata zwłaszcza pod koniec lat sześćdziesiątych i przez całą dekadę gierkowską lat siedemdziesiątych, kiedy to proces ów przybrał jeszcze na sile, wobec rozwoju „fabryk domów” (Fadomu, Białostockiego Kombinatoru Budowlanego) i blokowisk na białostockich Dziesięcinach, czy Słonecznym Stoku lub Zielonych Wzgórzach. Można zatem w sposób uprawniony stwierdzić, że przemysł włókienniczy stanowił, podobnie jak handel uspołeczniony, drogę awansu społecznego dla młodych kobiet z wiejskich okolic, zwłaszcza południowego wschodu województwa białostockiego (do reformy podziału administracyjnego kraju w roku 1975), a kombinaty budowlane i przemysł metalowy (Fabryka Przyrządów i Uchwytów Bison-Bial) dawał możliwości awansu młodym mężczyznom, przeważnie z tych samych, słabych pod względem rolniczym regionów. Marta Łacek w swojej pracy doktorskiej, badając małe miasta Lubelszczyzny pokazała inne nieco oblicze podobnego procesu. Otóż małe miasta położone w regionach rolniczych, jakbyśmy powiedzieli „daleko od szosy”, składają się w dużej mierze z ludności rolniczej od 30% – 60%, a więc są to miasteczka wiejskie. Henri Mendras w swojej książce o ostatnich chłopach w Europie (i w podręczniku *Elementy socjologii* również) z upodobaniem opisuje owe wsie, położone „Wokół dzwonnicy” (*autour de clôche*), będące *de facto* naszymi wiejskimi miasteczkami, których liczba ludności często jest mniejsza niż tych wsi [Mendras 2000; Popławski 1994a]. A miasteczka te, co warto podkreślić – prawa miejskie uzyskują, gdy mają ledwie ponad 1 tysięcy mieszkańców (ostatnio w województwie podlaskim na przykład Kleszczele, Lipsk nad Biebrzą, wcześniej Suraż nie miały ich dużo więcej), podczas gdy na przykład w Holandii muszą mieć ponad 5 tysięcy mieszkańców. Często zatem są i bywały

to wsie wchłaniane przez szybko rosnące miasto wojewódzkie czy inne, przeważnie o sporej roli administracyjnej (na przykład do 1995 roku i od 2000 roku znowu – powiatowe). Sadowskiego interesuje ruralizacja dużego miasta, która jest wynikiem gwałtownej migracji z terenów wiejskich. Ruralizacja miast wschodniej Polski jako proces został najwyraźniej dostrzeżony, przeanalizowany i koncepcyjnie ujęty w dokonaniach Jubilat, podsumowanych w 1994 roku w istotnej dla jego dorobku książce *Ruralizacja. Ludność wiejska w mieście* [Sadowski 1994].

### **Najważniejszy bohater społeczny w koncepcjach A. Sadowskiego – człowiek pogranicza (wschodniego)**

Pogranicze jest głównym problemem badawczym i można powiedzieć – kategorią wiążącą i pryncypalną dociekań Profesora Sadowskiego. Pogranicze wytwarza określony społeczny kapitał, inny według Uczonego, gdy mamy do czynienia z pograniczem stykowym niż w przypadku pogranicza przejściowego (według zaadaptowanych przez niego pojęć stworzonych przez Chlebowczyka w sławnym eseju o typach pogranicz, które występują w Polsce). Koncepcje pogranicza Chlebowczyka i Kwaśniewskiego Dostojny Jubilat modyfikuje i twórczo rozwija. Nie bardzo mu zaś po drodze z zapomnianymi przedwojennymi koncepcjami adaptacji aktora społecznego na pograniczach przez asymilację Wasilewskiego czy tymi, marksistowskiej proveniencji w sensie choćby „Narodu i państwa” J. J. Wiatra. Podobny typ refleksji na zachodnim pograniczu rozwija zwłaszcza Zbigniew Kurcz, a także Leszek Gołdyka. Warto wspomnieć dorobek Andrzeja Saksona i kręgu olsztyńskiej „Borussi” (Traba, Łukowski, Domagała), czy grupy badaczy, skupionych w IS PAN wokół Joanny Kurczewskiej piszących o małych ojczyznach i lokalnych tożsamościach [Kurczewska 2008]. Można by stwierdzić, że koncepcja pogranicza Sadowskiego koncentruje się na pojęciu „rozwodnionej, ale i splecionej oraz uwikłanej w wielowymiarowość *existence* tożsamości jego mieszkańców”. Człowiek pogranicza jest u Profesora aktorem i tworem, bez którego pogranicze nie istnieje. Ma on w sobie pewne cechy prostoty i harmonii,

pogodzonego z losem chłopca białoruskiego na polskich Kresach. Nie buntuje się przeciwko fatum, nigdy nie protestuje, cierpliwie znosi swój los, gdy burze dziejowe zmieniają granice, a nawet nacje panujące nad nim. Jest tutejszy, posługuje się prostym językiem, który jest mieszaniną polskiego i rosyjskiego, ma poczucie tutejszości, że jest na swoim miejscu. Jest aktorem transformacji. Nie jest też wstydliwie stygmatyzowany, jak to dowodziła Elżbieta Czykwin w swojej niepokojącej i kontrowersyjnej książce [Czykwin 2000]. Jest może rozdwojony, ale tutejszość spaja dwa światy w Białostockiem, natomiast w stosunku do obcych i w obcym mu świecie dostosowuje się do zewnętrznej dominacji, czasem zachowując jedynie pewną odrębność kulturową czy religijną, a często nie zdoła jej utrzymać. Podwójność owa nie razi, ani nie bywa problemem, rzadko też jest przyczyną kontestacji czy buntu. Jest naturalnym nieomal elementem przystosowania do rzeczywistości, często trudnej, ale i strategią obronną, nakazująca szukać wszędzie swoich i z nimi trzymać. Jest to naturalna strategia każdej mniejszości w obliczu dominacji kultury większości i słabości własnej. Skutkuje zaś czasem asymilacją, często poszukiwaniem własnej kultury lub wsobnymi strategiami, na przykład poszukiwania partnera życiowego, czy powrotami na pogranicze, tłumaczonymi tym, że tutaj „czuję się najlepiej” i „jestem u siebie” [Sadowski 1991 a,b, 1995, 2006].

### **Aktor etniczny i ahistoryczny w koncepcjach A. Sadowskiego**

Aktor etniczny u Andrzeja Sadowskiego jest przeważnie podlaskim Białorusinem, czasem również podlaskim Ukraińcem, który się od Białorusina odciął, Polskim Białorusinem, Białorusinem żyjącym w Polsce, czy po prostu prawosławnym lub – bardzo nietypowo – Polakiem prawosławnym. Tak go przedstawia typologia, zamieszczona w znanej pracy na temat aktorów wschodniego pogranicza o narodach wielkich i małych. Kiedyś w roku 1984 na konferencji w PB Sokrat Janowicz obrazowo stwierdził, że relacja pomiędzy mniejszością i większością przypomina sytuację, gdy krowa (czasem specjalnie, za często nie do końca świadoma tego, co czyni) nadeptuje na żabę.



Żaba ginie, a krowa może tego nie zauważyć. Można stwierdzić, że nie jest to podejście A. Sadowskiego. Bowiem u niego aktor etniczny jest wyemancypowany, poddany wprawdzie presji kulturowej, także ze strony większości, ale posiada i własną tożsamość, i bagaż doświadczeń, i możliwości przystosowania, i znajomość rzeczy. Coś traci, ale i coś zyskuje! Zyskuje, gdyż zmiana społeczna wymuszona przez wyzwania rozwojowe staje się dla niego łatwiejsza. Bywa on nieco podobny do sławnego bodaj millsowskiego *well rounded man*, owego „człowieka bez kantów”, zuniformizowanego, który tak zdominował współczesność. Po prostu bez niego i politycznej poprawności nie jesteśmy w stanie w ogóle wyobrazić nowoczesności, tak przecież zdominowanej przez korporacje i zamerykanizowane wzorce sukcesu narzucane przez kulturę masową. W niej bowiem codziennie dochodzi do rozmycia tożsamości przez polityczną poprawność, a zbyt silna tożsamość przeszkadza w kontaktach, bo jest źródłem nonkonformistycznych zachowań. Szkoda może, że A. Sadowski nie posłużył się tutaj pojęciem stylów życia na pograniczach, natomiast użył putnamowsko-colemanowskiej koncepcji kapitału społecznego pomostowego i wiążącego (*bridging and bonding*). Człowiek etniczny według Sadowskiego jest jednak „nosicielem bogactwa kapitału społecznego”, zawsze stonowany, szuka konformizmów zbiorowych, nie przeciwstawia się tendencjom większości, daje się poniekąd zdominować [Sadowski 2006]. „I dajmy się kołysać... jak chwiejna łódź falom” pisze Heidegger cytując Rilkego. Rzeczywistość, w której żyje człowiek etniczny i cały etnos mniejszościowy jest dominująca, więc warto się do niej elastycznie dopasować, by w niej lepiej się odnaleźć w niespokojnej, turbulentnej epoce transformacji i modernizacji. Warto dodać, że także kultura większości, jakby bezwiednie podlega odarciu z tożsamości przez konsumpcyjną kulturę masową, która prowincję podporządkowuje światowym centrom ideologicznym, tworzącym nadbudowę, której nie sposób nieomal się nie podporządkować. Kultura polska, podobnie jak język, jest peryferyjna, a co dopiero kultura polskich Białorusinów, skoro nawet na Białorusi język białoruski zostaje zdominowany przez uznany przez Łukaszenkę i samych Białorusinów za „światowy” język rosyjski. A chciałoby się, żeby było inaczej. Andrzej Sadowski, podobnie

jak historycy w rodzaju Eugeniusza Mironowicza, czy literaci białoruscy, usiłuje wyluskać z owej przykrytej etnosem polskim (niekiedy także rosyjskim, na przykład w badaniach nad Polakami na Białorusi i Białorusinami w Polsce, prowadzonymi wspólnie z Mirosławą Czerniawską) i globalnymi tendencjami *rites du passage* tożsamości etnicznej przedstawicieli mniejszości etnicznych na Białostocczyźnie w procesie urbanizacji, industrializacji i modernizacji (oraz w ostatnim pokoleniu w rzeczywistości transformacyjnej). Raz mu wychodzi to lepiej, raz nieco gorzej (wyraźnie brakuje rytu cywilizacji prawosławnej, która jest obecna w pracach jego przyjaciela Włodzimierza Pawluczuka o mityce współczesnego etnosu w Ukrainie). Koncyliacyjna koncepcja prawosławnego aktora z mniejszości rusińskich na Podlasiu autorstwa A. Sadowskiego ma jednak wiele zalet i jest dużo bliższa rzeczywistości w stosunku do ideologizujących i jątrzących koncepcji historyków, czy literatów, dla których często na pograniczu Adam Mickiewicz jest Adas'kiem Mit'kievicziem lub Adomasem Mickiewiczusem, a którzy często mówią co innego w Grodnie, czy Wilnie, a co innego w Polsce. Fakt, że nie ma miejsca w polskiej historiografii i socjologii Kresów na popularnego w niektórych historycznych kręgach, niemal mitycznego przedstawiciela równie legendarnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, ukazanego często tam pretensjonalnie po francusku jako GDL (Grande Duché Lithuanienne). Wszak ono z polskością nie miało nic wspólnego, jak to piszą niektórzy piewcy młodych nacji, zarazem fałszerze w imię wyższej konieczności ich tworzenia „na chybcika” wspólnej historii. Socjologa interesuje bardziej współczesność, aniżeli trudna wspólna historia, pełna niespodzianych zwrotów akcji i nieoczekiwanych wyborów, trudnych dla każdego z aktorów na pograniczach. Aktor etniczny u A. Sadowskiego jest na wskroś socjologiczny i również na wskroś współczesny. „Wygląda ku nam” z analiz i opracowań z ankiet prowadzonych przez niego w okresie transformacji badań, więc mało ma wspólnego z ideologią, więcej zaś ze współczesną rzeczywistością, często trudną i problemową, w której przyszło mu żyć. Jest zarówno sprawcą, jak i swoiście pojętą ofiarą zmiany społecznej, do której musi się przystosować w miarę harmonijnie, jak ów emigrant, który w pierwszym pokoleniu zawsze wybiera kulturę dominującą,

często obniżając znaczenie w swoich wyborach życiowych kultury kraju wychodźstwa. Należy dodać, że problemy okresu transformacji dotyczą nie tylko aktora etnicznego, ale w ogóle człowieka pogranicza, gdyż także większość społeczeństwa w okresie transformacji ponosi ofiary i przeżywa sytuacje problemowe, czego A. Sadowski jest wnikliwym i świadomym obserwatorem na przykład w pracy *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej* [1995]. Realistyczny, bo socjologiczny obraz aktora etnicznego w jego pismach uwypukla właśnie owa konwersja spojrzeń „Białorusini w Polsce – Polacy na Białorusi”. Warto to wspomnieć, choć główną pasją badacza jest pierwszy człon tej pary mniejszości narodowych i z tych analiz białostocki socjolog słynie tak w kraju, jak i zagranicą. Uwidacznia on także, iż sytuacja Polaków jako mniejszości na Białorusi zupełnie nie przypomina tej Białorusinów w Polsce. Wnioski te nie są jednak sformułowane *explicite* jako wnioski polityczne, ale jako opis socjologiczny [Sadowski 1991a, 1995, 2001].

Nie jest to jednak według mnie równoważne, bo Polacy na Białorusi mają bez porównania większe problemy do rozwiązania, co pozostaje w związku z niedemokratycznym ładem społecznym, w którym – co wygląda na swoisty paradoks – pojęcie białoruskości się nie mieści. Tutaj brakuje może kilku detali, by sytuacja mniejszości była dobra, tam – brakuje wszystkiego. Należy podkreślić ze swojej strony, że brak dotkliwy zwłaszcza jednego – wolności, dokuczają nawet samym Białorusinom, a co dopiero uważanym za niebezpiecznych „odszczępieńców” mniejszościowym Polakom, których jest w dodatku niemało, bo około miliona na niespełna 10 milionów populacji zwarcie zamieszkującej zachodnią Białoruś. Ich sytuacja, socjalna, religijna, narodowa jest nie do pozazdroszczenia. Co do Polaków na Litwie doskonale tę sytuację alienacji opisuje z socjologicznego punktu widzenia Zbigniew Kurcz w swojej książce o specyfice sytuacji Polaków na współczesnej Wileńszczyźnie w dzisiejszej Litwie [Kurcz 2004].

## Aktorzy zainspirowani, czyli w kręgu białostockiej „szkoły studiów społecznych i pogranicza” Andrzeja Sadowskiego

Należy podkreślić rolę Szanownego Jubilata w stworzeniu swojej szkoły na Uniwersytecie w Białymstoku zajmującej się aktorami etnicznymi pogranicza i jego teorią, zainspirowanych postacią i teoriami Sadowskiego. O kodach kulturowych „swój-obcy” i wynikających z nich modeli „wróg-indyferentny-przyjaciel” pisała prof. Danuta Markowska [Popławski 1994b], która wraz z T. Popławskim, J. Danowskim i M. Tefelskim tworzyła zespół inicjujący w 1993 roku w Białymstoku badaniami projekt „Dialog” i Fundację Rozwoju Demokracji Lokalnej. Również piszący te słowa prowadził wspólnie w latach 1983-1995 badania jeszcze w Instytucie Nauk Społecznych Filii Uniwersytetu Warszawskiego, którym kierował Jubilat, tworząc zręby teorii peryferyjności. Głównym jej trzonem jest „aktor społeczny, umiejący się wydobywać z peryferyjności, dzięki własnym zasobom kulturowym i kapitałowi społecznemu (zaradności), który jako Levi-Strauss’owski *bricoleur* (*majsterkowicz*) potrafi gromadzić i używać rozmaitych akcesoriów kulturowych w celu nadrabiania dystansu wynikającego z nieuprzywilejowanego położenia. Kierował też tam na początku lat dziewięćdziesiątych grupą badaczy (B. Cieślińska, J. Danowski) małych miast, położonych „na uboczu”, w regionach wiejskich Podlasia, czy też uczestniczył w badaniach nad rodzinami białostockimi i podlaskimi oraz migrantami do Belgii lub USA [Popławski 1994a]. O prawosławiu, Ukraińcach i ich mistyce pisał znakomity socjolog prof. Włodzimierz Pawluczuk po powrocie do Białegostoku [Pawluczuk 1998]. Profesor Sadowski inspirował badania nad polityką lokalną końca lat osiemdziesiątych, którymi zajmowała się grupa politologów pod przewodnictwem doc. Heleny Gnatowskiej (Bożena Moss i Jarosław Danowski), [Popławski, Tarnowska 1989]. Ciekawe badania prowadził w końcu lat dziewięćdziesiątych Jarosław Danowski z zespołem nad rodzinami białostockimi i podlaskimi, czy wcześniej – w samym Białymstoku – dla stworzenia strategii jego rozwoju [Danowski (red.) 2001]. O Litwinach habilitację napisała Małgorzata Bieńkowska, o Żydach białostockich doktorat Katarzyna Sztop-Rutkowska. Nawet można

tu dodać luźniejsze nawiązania do dorobku Profesora Sadowskiego białostockiej „szkoły” integracji społecznej (zwłaszcza z badań porównawczych w Białymstoku i w Bielsku Podlaskim) rozwijającej się pod kierunkiem Grzegorza Nowackiego [Nowacki (red.) 2013, 2014], czy etnosu „migrantów-odmieńców” z małych miast jak Mońki i całego Podlasia badanych przez dr hab. Barbarę Cieślińską [Cieślińska 1998, 2012], są też prace na temat Tatarów, Starowierów i innych grup etnicznych, czy religijnych zamieszkujących owo „bogactwo różnorodności”, jakim jest Podlasie nie tylko w myśl marketingowego sloganu promującego województwo, ale i naprawdę. Ważne prądy w ramach „nisz kulturowych” w obrębie nowoczesności opisywał wspólnie z A. Sadowskim Kazimierz Krzysztofek [Krzysztofek, Sadowski 2004]. Pewien wkład wnosili też do badań na Podlasiu, pograniczach i peryferiach inni znani socjologowie, jak zafascynowany „małymi ojczyznami” Wojciech Łukowski, czy nawet filozofowie tacy jak Małgorzata Kowalska [Kowalska 2008], Kazimierz Kondrat czy Adam Sawicki, dla których Kresy, filozofia rosyjska czy prawosławie jako religia pogranicza i wschodniego kręgu kulturowego stała się ważnym tematem badawczym. Istotne dla wielu studentów były seminaria na temat pograniczności i wiejskości, na których powstawały liczne prace magisterskie, a i kilka doktorskich. Przychoǳą mi na myśl również habilitacja R. Radzika z UMCS o Białorusinach jako mniejszości w Polsce, badania krakowskie dotyczące Białorusinów z Instytutu Religioznawstwa UJ Ireny Borowik, nad polskimi Tatarami na UŚ (Wróblewski), czy ważne artykuły i publikacje przywołujące jako wiodący dorobek A. Sadowskiego u innych klasyków polskich pogranicz, którzy stanowią środowisko naukowe cenione w Polsce i poza jej granicami. Są to znani socjologowie tacy jak Z. Kurcz (UWr), G. Babiński (UJ), L. Gołdyka i M. Zielińska (UZ), I. Machaj (USz), J. Nikitorowicz (UwB), czy J. Styk z (UMCS) [Kurcz 2002, 2005], liczne publikacje w „Studiach Socjologicznych”, „Pograniczu”, „Przeglądzie Polonijnym”. Należy dodać także liczne doktoraty o pograniczach wschodnich i zachodnich przede wszystkim u wymienionych powyżej promotorów, współpracowników i uczniów, których „dobrym duchem” był Profesor Andrzej Sadowski, zaś inspiracją – jego dorobek, nie muszę dodawać, iż często cytowa-

ny i pochlebnie oceniany. Liczne książki o pograniczach i miastach zawierają równie wiele inspiracji, przywołań i cytowań dorobku Profesora [Sadowski 1995].

Znaczący wkład do socjologii polskiej oraz znana wszystkim pracowitość, solidność i wysoka kultura osobista Profesora Sadowskiego (i – co warto zauważyć – delikatność, którą chciałbym podkreślić, jako człowiek wychowany, podobnie jak Profesor A. Sadowski, w wielokulturowym, pięknym mieście pogranicza – Bielsku Podlaskim) wynika z autentyczności. Jest bowiem (myślę, że nie przesadzę!) jako socjolog i badacz, człowiekiem wschodniego pogranicza. Czerpie z tego środowiska „całymi garściami” i emanuje ową rzadko spotykaną u badaczy pokorą, będącą *de facto* postawą ukształtowaną w procesie amortyzacji kulturowej na pograniczu, gdzie zderzają się różne tożsamości. Postawa ta idzie u Profesora Sadowskiego w parze z wrażliwością na problemy społeczne i pasją socjologiczną oraz praktyką społeczną. Owa autentyczność postawy badacza właśnie daje mu ważne miejsce zwłaszcza w dyskursach naukowych, jakie się toczą na obydwu pograniczach Polski – wschodnim i zachodnim oraz w obrębie socjologii wsi i miasta jako subdyscypliny socjologicznej. Ciekawie czyta się w prasie, ale i słucha w białostockim radiu, czy ogląda w TVB również jego komentarze na temat społecznej codzienności województwa podlaskiego. Niemniej sformułowanie i odsłonięcie „nowego teoretycznego oblicza” polskiego wschodniego pogranicza i ufundowanie przezeń swoistej szkoły socjologii pogranicza na UwB daje mu znaczące miejsce w pamięci wszystkich, których zajmują problemy społeczne i socjologiczne tej części Polski i Europy.

## Bibliografia

- Cieślińska B. (2012), *Emigracje bliskie i dalekie*, Białystok.
- Cieślińska B. (1997), *Małe miasto w procesie przemian w latach 1988-94, Monografia socjologiczna Moniek*, Białystok.
- Czykwin E. (2000), *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok.
- Danowski J. (red.), (2001), *Rodziny białostockie u progu XXI w.*, Białystok.
- Kowalska M. (2007), *The New Europe. Uncertain Identity and Borders*, Białystok.

- Krzysztofek K., Sadowski A. (red.), (2004), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach UE. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t. I, Białystok.
- Kurcz Z. (red.), (2002), *Wybrane problemy życia społecznego na pograniczach*, Wrocław.
- Kurcz Z. (2005), *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie*, Wrocław.
- Kurczewska J. red. (2008), *Oblicza lokalności – ku nowym formom życia społecznego*, Warszawa.
- Mendras H. (2000), *Elementy socjologii*, Warszawa.
- Nowacki G. (red.), (2012), *Integracja społeczna. Między teorią i praktyką*, t. IV, Białystok.
- Nowacki G. (red.), (2014), *Integracja społeczna. Między teorią i praktyką*, t. V, Białystok.
- Pawluczuk W. (1998), *Ukraina – polityka i mistyka*, Kraków.
- Popławski T., Tarnowska E. (1989), *Socjologia w Filii UW*, „Studia Socjologiczne” 1/89.
- Popławski T. (1994a), *Miasta na uboczu. Przyczynek do socjologii peryferii*, Białystok.
- Popławski T. (1994b), *Oblicza peryferyjności. Polska, Kanada (Quebec), Białoruś*, Białystok.
- Popławski T. (1997), *Peryferyjność i społeczeństwo. Dylematy przełomu w Europie*, Białystok.
- Radzik R. (2015), *Tożsamość Białorusinów (w RB) w świetle badań etnicznych*, pdf. [www.teremiski.edu.pl](http://www.teremiski.edu.pl) [10.01.2015].
- Sadowski A. (1991a), *Spółeczne problemy wschodniego pogranicza*, Białystok.
- Sadowski A. (1991b), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków.
- Sadowski A. (1994), *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Białystok.
- Sadowski A. (red.), (1995), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok.
- Sadowski A. (2001), *Spółeczne problemy miejscowości północno-wschodniej Polski w procesie transformacji*, Białystok.
- Sadowski A. (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok.





## **„Czy społeczeństwo ateistów może istnieć?” Wizja ateologii społecznej Donatiena Alphonsa François de Sade na tle innych koncepcji oświeceniowych**

### **Wprowadzenie**

Mimo że od śmierci markiza de Sade w roku 1814 minęło 200 lat, to pisanie o nim wymaga na wstępie pewnego usprawiedliwienia. Wynika to z ogromnej ilości fałszywych poglądów i stereotypów, jakie odnoszą się do tego osiemnastowiecznego libertyna. Obiegowa opinia kojarząca Sade'a z sadyzmem, a jego twórczość z pornografią, ma go za nieludzkiego okrutnika i wroga wszystkiego co święte, zasłużenie przetrzymywanego w różnorodnych więzieniach oraz skazanego przez cenzorów i stróżów moralności na wieczne zapomnienie.

Osoby bardziej zainteresowane, próbując przedstawić głębszą interpretację dzieła francuskiego pisarza, najczęściej wpisują jego twórczość w odpowiedni kontekst psychoseksualny albo historyczny, zapoznając przez to swoistość i niesamowitość jego myśli. Dla psychiatrów może być on odkrywcą nieświadomości przed Freudem lub Linneuszem perwersji, a dla historyków, na przykład Jerzego Łojka, wzorcowym ateistycznym libertynem wyznającym typowe idee Oświecenia (materializm, naturalizm, racjonalizm), które dziś, w swej osiemnastowiecznej formie, odeszły już do lamusa [Łojek 1973].

Powyższe, z konieczności jedynie zasygnalizowane, klucze interpretacyjne do życia i dzieła Sade'a nie tłumaczą jednej, ale bardzo ważnej okoliczności związanej ze stosunkiem władzy i społeczeństwa do Markiza. Otóż nieznanym powszechnie jest fakt, iż autor *Stu dwudziestu dni Sodomy* znaczną część swojego życia, prawie 28 lat, przesiedział w więzieniach czy szpitalach dla obłąkanych. Przypa-

dek Markiza jest tym bardziej interesujący, iż żyjąc w burzliwych czasach i miejscu (Francja koniec XVIII i początek XIX wieku), był odosobniony przez wszystkie polityczne władze, pod których rządami przyszło mu żyć. Więziony był za Ludwika XVI na podstawie słynnych *lettres de cachet*, między innymi w Bastylii, w okresie Rewolucji, a także za Napoleona i Restauracji. Czym wytłumaczyć to zjawisko, bo na pewno nie obscenicznością dzieła Markiza, czy realizowanymi przez niego perwersjami, które swobodnie mieściły się w ówczesnym kanonie estetycznym i obyczajowym. Nie chcę tu szukać odpowiedzi na to pytanie, bowiem nie jest to celem mego tekstu. Pragnąłbym jedynie zwrócić uwagę za Banasiakiem i Matuszewskim, iż „Zabawne jest twierdzenie, że myśl człowieka nieustannie tropionego przez rozmaitych stróżów porządku i cenzorów sumienia nie wykracza poza konwencje epoki bądź też, że jest w sensie poznawczym jałowa” [Banasiak, Matuszewski 1991: 11].

Tak więc to myśl, dzieło, a nie życie, wciągało Sade’a w nieustające kłopoty, i królewskie, republikańskie oraz cesarskie więzienia. Myśl, która to właśnie dziś staje się szczególnie interesująca, a wydaje się, że jeśli chcemy zrozumieć nas samych, a to w jakiś sposób znaczy zrozumieć Oświecenie, będzie coraz bardziej pobudzająca. Dowodem takiego podejścia do rzeczy, porzucającego to, co u Sade’a jawne, czyli pornografię i obsceniczność, może być przykład Pawła Lisickiego, obecnie redaktora naczelnego „Do Rzeczy”, a kiedyś jednego z ideologów konserwatywnego humanizmu, eseisty „Frondy” i „Znaku”, który właśnie w jednym z numerów krakowskiego miesięcznika, poświęconego Oświeceniowi, określił Sade’a jako „najprzenikliwszego myśliciela tej epoki” [Lisicki 1992: 40].

Także już konkretne tematy w twórczości Markiza stają się przedmiotem badań różnych naukowców, a nie tylko literaturoznawców czy jego biografów. Można tu wspomnieć na przykład o tekście Muriela Schmidta *The Sacrament of Penance in Sade’s Writing: A Practice between Hell and Apathy* [Schmid 2003], który na pewno zainteresowałby wielu historyków idei zajmujących się przekształceniami teologicznego dyskursu, odnoszącego się do ludzkiej seksualności.

Ponadto badanie myśli oświeceniowej (wszak do niej można zaliczyć idee tworzone przez Markiza), a w szczególności wypracowanych wtedy projektów racjonalizacji stosunków społecznych i roli w nich religii, jest ważnym aspektem nośnym współcześnie dociekań nad źródłami powszechnie podważanej teorii sekularyzacji [Stark, Finke 2000: 1-21], której jednym z wątków była ideologiczna teza o zmierzchu religii połączona z jej krytyką [Casanova 2005: 58-76]. Filozofia Sade'a, mimo że nie oddziaływała bezpośrednio na praktykę społeczną czy rozwój nauk, doskonale wpisuje się w ten oświeceniowy nurt.

Celem artykułu jest przedstawienie poglądów Sade'a, analizujących z pozycji rozumu możliwość czy wręcz konieczność istnienia społeczeństwa bez Boga i religii, na tle innych oświeceniowych koncepcji: deizmu Woltera i ateizmu konwencjonalnego Holbacha, i ich prób wypracowania miejsca religii w nowoczesnym społeczeństwie.

### Tło ideowe

Podjęcie próby zrozumienia, czym jest Oświecenie (a na potrzeby niniejszego artykułu uznaje za nie szeroko rozumiany osiemnastowieczny prąd kulturowy we Francji), determinującego nasze współczesne myślenie o stosunkach między społeczeństwem a religią, musi się przede wszystkim rozpocząć od zarysowania ducha klimatu epoki. Głównym celem myślicieli tworzących ówczesną atmosferę intelektualną było uczynienie całej rzeczywistości rozumną. Wszystkie sfery życia społecznego, politycznego, kulturalnego miały zostać poddane ocenie i kontroli rozumu. Stał się on miarą wszystkich rzeczy – rozumnych, że istnieją i powinny istnieć, nierozumnych jeśli nawet istnieją, to i tak istnieć nie powinny.

Tę nierozumną rzeczą okazała się religia w swej dotychczasowej formie, na którą Oświecenie wydało nieodwołalny wyrok. Oskarżano ją o wiele: o to, że opiera się na *Piśmie Świętym*, którego prawdziwość zaczynała być coraz bardziej kwestionowana przez odkrycia nauk przyrodniczych, o szerzenie nietolerancji i wszczynanie wojen, o popieranie niesprawiedliwego systemu władzy, ale przede wszystkim, iż nie pozwalała człowiekowi osiągnąć pełnej

dojrzałości. Wystarczy tylko przypomnieć słynną Kantowską definicję Oświecenia:

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* [Kant 1966: 164]

by uzmysłowił sobie, iż religia opierająca się wszak na zasadzie autorytetu, a przez to odrzucająca regułę permanentnej krytyki, która jest atrybutem człowieka myślącego, była skazana na negację.

Odrzucenie to mogło przybierać różne formy (na przykład deizm lub ateizm) i dotyczyć wielu dziedzin, w zależności od poglądów i konsekwencji poszczególnych myślicieli. Nas jednak interesuje szczególnie jeden aspekt oświeceniowego wyroku na religię – aspekt społeczny. Albowiem w projektowanym racjonalnym społeczeństwie, a było ono przecież celem intelektualnych wysiłków osiemnastowiecznych filozofów, nie mogło być miejsca na irracjonalną znaną im dotychczas religię. I to nie tylko dlatego, iż zniknie ona w chwili, gdy znikną jej źródła, takie jak nędza czy zabobon, ale dlatego, że racjonalne społeczeństwo nie będzie potrzebować żadnej transcendentnej siły czy etycznego gwaranta, by dobrze i bezpiecznie funkcjonować. Wszelkie działania społeczne byłyby pozbawione jakichkolwiek pozaempirycznych odniesień, a człowiek stałby się bytem w pełni autonomicznym w stosunku do wartości religijnych.

Niewątpliwie wyżej zarysowane poglądy i przedstawione propozycje nie były jednolite. Kwestią sporną było najczęściej wypełnienie pustego miejsca po umarłej dotychczasowej religii. Biorąc za kryterium rolę religii, a właściwie jej nowego substytutu, w racjonalnej wspólnocie, a także stosunek do autonomicznej jednostki, możemy wyróżnić trzy podstawowe stanowiska: i) deizm Woltera, i) ateizm konwencjonalny Holbacha, i) ateizm integralny Sade'a.

## Deizm – religia jako podpórka

Filozofia Oświecenia była przede wszystkim filozofią praktyczną, która wszelkie problemy starała się postawić na tle konkretnej rzeczywistości. Kwestia wizji społeczeństwa bez Boga, przyjęła już w wieku XVII, formę pytania sformułowanego przez Pierre'a Bayle'a: „Czy społeczeństwo ateistów może istnieć?”. Ten francuski (ale działający w Rotterdamie) prekursor Oświecenia, żyjący w latach 1647-1706, przedstawił to zagadnienie w książce *Pensées diverses sur la comète (Myśli o kometach)*, wydanej w roku 1682. Bayle<sup>1</sup> nie tylko wyraźnie postawił pytanie, do którego przez następne dziesięciolecia odnosili się różni filozofowie i politycy<sup>2</sup>, ale także zaprezentował argumentację na rzecz możliwości zaistnienia tegoż społeczeństwa. Rozbił on związek pomiędzy moralnością i religią (czyniąc obie niezależne od siebie), pokazując w historii nieprzyzwoitych chrześcijan oraz przyzwoitych ateistów, wymieniając między innymi Spinozę, oraz dowodząc, iż niewierzący mogą postępować uczciwie, kierując się na przykład dążeniem do sławy [Hazard 1974: 251-253]<sup>3</sup>.

Silne było bowiem wtedy przekonanie, iż ludzie stają się ateistami po to, by bezkarnie naruszać prawa i zwyczaje organizujące życie społeczne. Dał temu wyraz, między innymi Jean de La Bruyère pisząc w słynnych *Charakterach*: „Chciałbym raz zobaczyć człowieka uczciwego, sprawiedliwego, żyjącego powściągliwie i zachowującego we wszystkim miarę, który by głosił, że Boga nie ma” [Bruyère 1965: 394]. Jednym słowem, dla ówczesnych ludzi ateusz to przede wszystkim człowiek niemoralny, folgujący swoim namiętnościom, przekraczający wszelkie zakazy, na których wszak jest ufundowane społeczeństwo.

Lęk przed tym, iż ateizm może doprowadzić społeczeństwo do stanu natury, do hobbsowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi,

<sup>1</sup> Problem filozoficznej wiary Bayle'a (ateista, agnostyk czy też może fideista) dokładnie analizuje Sabina Kruszewska [Kruszewska 2011: 181-215].

<sup>2</sup> Kwestia postawiona przez Bayle'a trafiła także za ocean. Na przykład Benjamin Franklin napisał serię artykułów w „Pennsylvania Gazette” dowodzących, iż wspólnota ateistów może być tak samo etyczna, jak wspólnota wierzących [Ballet 2001: 3, przyp. 5].

<sup>3</sup> Dokładniej ten wątek w twórczości Bayle'a, porównując z pominiętym w moim tekście Monteskiuszem, analizuje Ballet [Ballet 2001: 1-28].

był na pewno jednym ze źródeł deizmu, który zdecydował się pozostawić miejsce w życiu społecznym dla religii naturalnej, zgodnej z rozumem. Deizm, kontynuator siedemnastowiecznego racjonalizmu, uznający istnienie Boga (boskiego zegarmistrza) jako twórcy świata, ale odrzucający jego interwencje w świat doczesny przyjmował, iż do utrzymania elementarnej moralności międzyludzkiej potrzebny był gwarant w postaci Istoty Najwyższej. Oczywiście Bóg deistów nie był Bogiem sądu skazującym na piekło lub niebo, których istnienie deści jako naturaliści odrzucali. Był on raczej pierwszym prawodawcą, tworzącym normy najbardziej korzystne dla harmonijnego układu społecznego i właściwych stosunków międzyludzkich, godzące interes ogólny z indywidualnym szczęściem. Deści byli także świadomi, iż nie wszyscy ludzie na skutek własnych słabości czy zbyt dużego obciążenia tradycją będą w stanie kiedykolwiek przyjąć postawę ateistyczną ze skorelowaną z nią etyką racjonalistyczną. Widać w tym lęk, wykorzystywany często także przez ówczesnych apologetów chrześcijańskich [Reval 1784: 158 i nast.] zwalczających stanowisko Bayle'a argumentem, iż ludzie pozbawieni jakiegokolwiek religii, będą czynić, co im się tylko żywnie podoba. Wolter, broniąc istnienia religii w życiu publicznym, pisał:

Taka jest słabość rodzaju ludzkiego i taka jego przewrotność, że niewątpliwie na lepsze mu wychodzi znosić jarzmo wszelkich możliwych zabobonów, byleby tylko nie były zabójcze, niż żyć bez religii. Człowiek zawsze potrzebował wędzidła, a chociaż okrywał się śmiesznością składając ofiary faunom, satyrom i najadom, rozsądniej i korzystniej było czcić te fantastyczne wyobrażenia bóstwa niż oddać się ateizmowi. Ateizm mądrzący się, gwałtowny i potężny byłby biczem równie fatalnym jak krwiożerczy zabobonnik. (...) Wszędzie, gdzie istnieje społeczeństwo uporządkowane, religia jest konieczna; prawa czuwają nad występkami jawnymi, religia czuwa nad występkami utajonymi. [Wolter 1988: 88-89]

Także w swym *Dictionnaire philosophique et portatif* (Słownik filozoficzny) Wolter bezpośrednio odniósł się do kwestii postawionej przez Bayla i stwierdził, że „ateizm (...) jest niemniej zawsze fatalny w skutkach dla cnoty” [Wolter 1961: 105]. Autor *Kandyda* przyjął więc konieczność istnienia religii w systemie społecznym właśnie

dlatego, iż nie wierzył w możliwość stworzenia uczciwego społeczeństwa ateistów. Stanowisko Woltera doprecyzował Denis Diderot<sup>4</sup>, który widział w religii uzupełnienie luk i braków, przejawiających się w każdym prawie stanowionym, niemogącym wszakże objąć swymi regulacjami wszelkich przypadków [Holbach 1957: 499]<sup>5</sup>.

Zastępując to, co stanowi o istocie zjawiska religijnego, tj. irracjonalną więź łączącą człowieka z Bogiem, racjonalną relacją przyczynowo-skutkową, deiści stworzyli z religii zbiór norm moralnych, odkrywanych przez ludzki rozum, pozbawionych jakichkolwiek elementów tradycji czy też objawienia, zaś sam Bóg przestał właściwie istnieć sam dla siebie. Racją jego bytu stała się funkcja interesów społecznych. Zwiększająca się autonomia człowieka, w automatyczny sposób zmniejszyła suwerenność Boga i religii, czyniąc z nich konieczną podpórkę dla niedoskonałych etycznie i intelektualnie ludzi.

Deiści *en masse* nie odpowiedzieli jasno na kluczowe dla tego tekstu Baylowskie pytanie. Jak wszystkie stanowiska pośrednie (a przecież takim właśnie byli znajdując się między teizmem i ateizmem, co często odzwierciedlało się w myśli poszczególnych filozofów), woleli unikać konsekwentnie intelektualnego zaangażowania w wyznawaną przez siebie opcję. Ich argumenty odwoływały się najczęściej do praktyki i stawiały teoretyczne zagadnienie możliwości zaistnienia wspólnoty ateistycznej na dalszym planie, preferując raczej konkretne zagadnienia, na przykład porównywanie stopnia zagrożenia społecznego ze strony fanatyzmu religijnego i wojującego ateizmu. Nie negowali oni do końca możliwości zaistnienia Baylowskiego społeczeństwa, tyle że uważali, iż jest o wiele lepiej (tak dla rządzonych jak i rządzących), kiedy mamy do czynienia ze społecznością wyznającą jakąkolwiek religię, choćby bałwochwalczą niż wspólnotą ateistów.

Postawa, która nie decydowała się na przyjęcie tezy, że warunkiem jakiegokolwiek racjonalnego myślenia i działania jest zawieszenie, jeśli nie wręcz odrzucenie, założenia o istnieniu Boga, o któ-

<sup>4</sup> Myśl Diderota ewoluowała od deizmu do ateizmu, ale ze względu na jasność wyводу przypisałem mu to pierwsze stanowisko.

<sup>5</sup> Przypis dodany do dzieła Holbacha właśnie przez Diderota.

rego obecności przecież żadne zmysły nie informują; a także stojąca w sprzeczności z oświeceniowym optymizmem, co do natury ludzkiej, bo cóż jest wart człowiek czy społeczeństwo, które potrzebuje zewnętrznych podpórek, było wyzwaniem rzuconym ludzkiej godności i rozumowi. Konsekwentny człowiek Oświecenia odrzucający jakikolwiek światopogląd religijny, uważał, iż sam potrafi zbudować harmonijne i szczęśliwe społeczeństwo, nie potrzebując do tego żadnych wymyślonych Najwyższych Istot. Taką postawę, będącą logiczną konsekwencją racjonalizmu, przyjął osiemnastowieczny ateizm.

Warto tu jednak wspomnieć, iż na skutek tego, że intencje twórców deizmu były ściśle praktyczne, pragnęli bowiem oni przekształcić wszelkie religie w użyteczności społeczne, idee te mogły w dużym stopniu wpłynąć na świadomość ówczesnych ludzi, w tym przywódców i uczestników Rewolucji Francuskiej. Większość z nich nie potrafiła sobie wyobrazić wspólnoty ateistów i dlatego to 7 maja 1794 roku Maksymilian Robespierre przeprowadził w Konwencji dekret, którego pierwszy artykuł głosił, iż lud francuski uznaje istnienie Najwyższej Istoty oraz wyznaczał święto ku czci nowego Boga na 20 prairiala (8 czerwca).

### **Ateizm konwencjonalny**

Słabości powyżej opisanego stanowiska nie dawały spokoju ateistom. Deistyczna Istota Najwyższa, która miałaby ograniczać w jakikolwiek sposób naszą wolę i intelekt – była dla nich nie do przyjęcia. Ateiści dokonali więc typowego „przewrotu kopernikańskiego” stawiając z głowy na nogi deizm i religię tradycyjną. Bóg przestał być traktowany jako podpórka potrzebna nam do płynnego funkcjonowania społeczeństwa, lekiem na przyrodzone czy nabyte niedoskonałości, a stał się przyczyną nieszczęść, na które jak błędnie sądzili deiści, stanowi medykament. W imię wolności człowieka i naukowej prawdy rozpoczęto nieznaną wcześniej w dziejach intelektualną walkę z religią i podjęto teoretyczne próby całkowitego jej wykluczenia z życia społecznego. Człowiek ateista tamtych czasów, baron Paul-Henri d’Holbach, pisał:



Przynajmy więc, że teologia i jej pojęcia nie tylko nie są pożyteczne dla ludzkości, lecz przeciwnie, są prawdziwym źródłem gnębiących ją nieszczęść, są źródłem błędów, które ją zaślepiają, przesądów, które ją oślepiają, ignorancji, która czyni ją łatwowiernym, występków, które ją dręczą, rządów, które ją uciskają. Przynajmy, że wpajane nam od dzieciństwa nadprzyrodzone i boskie idee są prawdziwą przyczyną właściwego nam braku rozsądku, sporów religijnych, świętych wojen i nieludzkich prześladowań. Przynajmy wreszcie, że to właśnie te zgubne pojęcia zaciemniły moralność, spaczyły politykę, opóźniły postęp nauk oraz zniweczyły szczęście i spokój w sercu człowieka. [Holbach 1957: 275-276]

Według ateistycznej antropologii ludzie żyją jedynie w porządku doczesnym, i tylko przed sobą są za ten świat odpowiedzialni. Prawdziwy racjonalista powinien więc czynić wszystko, by inni ludzie porzucili światopogląd religijny na rzecz doczesnego, i uwierzyli w możliwość powstania Baylowskiej wspólnoty. Osiemnastowieczni ateści stanęli więc przed wyzwaniem nie tylko walki z religią, ale i intelektualnym zadaniem pokazania możliwości zaistnienia społeczności bez Boga i religii. Społeczeństwa absolutnie suwerennego. Czym miało by być, wokół jakich idei i zasad się gromadzić – na kwestie te francuscy filozofowie musieli wypracować odpowiedź.

Oświecenie, jak wynika z przytoczonej Kantowskiej wypowiedzi, było okresem dorastania, dochodzenia do rozumu. Idea ta, która stała za walką ze wszystkim, co nie mogło wykazać się rozumną poprawnością i uniemożliwiało upełnoletnienie, stała się także fundamentem nowego społeczeństwa. Już nie legitymizowano porządku społecznego odzwierciedlaniem niebiańskiej hierarchii, czy władzy królewskiej *Starym Testamentem*, jak robił to jeszcze w XVII wieku rojalista Robert Filmer, w swym dziele *Patriarcha (Patriarcha)* [Locke 1991: 7-159]<sup>6</sup>, ale często właśnie dostępnością środków, które umożliwiają racjonalną dorosłość. Wokół tej idei zebrali się najpierw filozofowie, a później mieli to uczynić oświeceni władcy i inni członkowie społeczności. Samo upełnoletnienie miało zaś prowadzić do dobra, które określano jako coś, co umożliwia realizację maksymalnej sumy szczęścia, pojmowanego na sposób he-

<sup>6</sup> W pierwszym z traktatów Locke, często cytując dzieło Filmera, dokonuje jego krytyki.

donistyczny jako doznawanie przyjemności. Celem społeczeństwa jest więc stworzenie takich warunków, które umożliwiają osiągnięcie szczęścia przez największą liczbę osób i przez takie właśnie kryterium jest oceniana racjonalność porządku społecznego, funkcjonowanie władz i wszelkich instytucji [Szaniawski 1957: XXVI].

Jest rzeczą oczywistą, że osiemnastowieczny świat wypadł według tych kryteriów bardzo niekorzystnie. Za zły stan rzeczy ateści oskarżyli przede wszystkim religię, która w ich odczuciu odpowiadała za wszelkie nieszczęścia ludzkości. Holbach, krytykując między innymi deistów, pisał z patosem:

Ta zawsze zgubna dla śmiertelnych religia okrywa się płaszczkiem użyteczności powszechnej, ilekroć rozum chce ją zaatakować; znaczenie swe i prawa opiera na nierozzerwalnym związku istniejącym rzekomo między nią samą a moralnością, z którą toczy jednak stale najzaciętsze walki. Tym zapewne podstępem zdobywa sobie tych zwolenników wśród ludzi rozumnych, którzy wyobrażają sobie w dobrej wierze, iż zabobon jest pożyteczny dla polityki i niezbędny do powściągnięcia namiętności. Chcąc ukryć swoje odrażające rysy, obłudny zabobon potrafi zawsze zasłonić się tarczą użyteczności i cnoty; sądzono więc, że należy go szanować i wybaczać oszustwu, które wzniosło sobie wał ochronny z ołtarzy prawdy. Powinniśmy zmusić zabobon do opuszczenia tych szańców, aby w oczach całej ludzkości udowodnić mu jego zbrodnie i szaleństwa, zedrzyć mu z twarzy obłudną maskę i ukazać światu jego bratobójcze dłonie, uzbrojone w mordercze sztylety i splamione krwią narodów, które odurza on swoimi szaleństwami lub bezlitośnie poświęca swoim nieludzkim namiętnościom. [Holbach 1957: 393].

Ludzkie dążenie do szczęścia, według ateistów konwencjonalnych, wynikało z naturalnej konstytucji każdego człowieka. Tak więc tworzenie ateistycznej wspólnoty miało, dzięki władzom rozumu, odzwierciedlać naturalny porządek rzeczy, poznawany właśnie przez ten rozum. Głównym wrogiem tego idealnego społeczeństwa była, jak już wspomniałem, właśnie religia. Przytłaczając człowieka balastem fałszywych mniemań i poglądów, tłumiła wrodzoną każdemu tendencję do realizowania własnego szczęścia, a przez to i bardziej racjonalnego społeczeństwa. To społeczeństwo przyszłości miało być oparte na normach czysto świeckich, niekorzystających

z żadnych nadprzyrodzonych sankcji, za które to deści krytykowani w *Systemie przyrody* nie potrafili się wyzwolić.

Wyrok wydany na religię był więc niezwykle surowy. Przypisano jej wyłącznie szkodliwość społeczną, nie dostrzegając żadnych pozytywnych funkcji. Wynikało to także z przyjętego założenia (niepodzielanego do końca przez deistów)<sup>7</sup>, że wszystko, co fałszywe przynosi zło, a wszystko co prawdziwe – dobro. Religia jako zbiór fałszywych, sprzecznych i niekonsekwentnych poglądów nie mogła mieć żadnej wartości praktycznej. Ateiści nie wierzyli bowiem w użyteczne fikcje, widząc, między innymi przyczynę ludzkich nieszczęść w błędach poznawczych sankcjonowanych przez religię i tradycję, a odrzucanych przez bujnie rozwijające się nauki przyrodnicze.

Odpowiedź na Baylowskie pytanie konwencjonalnych ateistów była jasna. Zdawali sobie sprawę, że przeważająca część ludzkości jest niestety w stadium dzieciństwa (zbyt obciążona tradycją i przesądami), i nie może od razu osiągnąć pełnoletności, ale jedyną sensowną przyszłością była dla ludzkości powszechna wspólnota ateistów, która jako jedyna zasługiwała na miano w pełni racjonalnej. Jednostki żyjące w niej będą mogły realizować swoje wizje szczęścia, bez wzbudzania jakichkolwiek konfliktów z interesem ogółu. Na straży niepowściągniętych przez boskie zakazy namiętności, miała stać moralność naturalna, oparte na niej prawa i system wychowawczy oraz mądry rząd.

### Ateizm integralny

Mimo że ateści zarzucali deistom hipokryzję i niekonsekwencję, to jak wykazał Sade, a właściwie Sade w interpretacji Pierre'a Klosowskiego, którego śladami tu podążam, w pewnym miejscu za-

<sup>7</sup> Interesującym przypadkiem postawy agnostycznej, jeśli nie wręcz ateistycznej, połączonej z oświeceniową krytyką chrześcijaństwa był przyjaciel wielu francuskich filozofów (Woltera, d'Alemberta, La Mettriego) – król pruski, Fryderyk II Wielki. Mimo radykalnej krytyki religii jako władca zdawał sobie doskonale sprawę z konieczności jej obecności w życiu społeczno-politycznym. Warto tu dodać, iż Fryderyk II jako jeden z niewielu władców nie skorzystał z możliwości, które dawała bulla Klemensa XIV z 1773 roku kasująca, tak znienawidzonych przez luminary Oświecenia, jezuitów [Bronk 2004: 195-216].

trzymali ruch swojej myśli. Co prawda, zabili Boga, ale puste miejsce po Nim szybko wypełnili naturą (symptomatyczną lekturą może być tu właśnie *System przyrody* Holbacha, który w całości starając się udowodnić fałszywość i szkodliwość idei Boga, kończy się modlitwą do przyrody (natury), zastępującą po prostu umarłego Boga). Następne pokolenia, w zależności od swojej fantazji, na puste miejsce po Bogu intronizowały: Naród, Człowieka, Proletariat. Nie trzeba tu chyba przypominać, że tak jak dla chrześcijan Bóg był zawsze dobry, tak i dla osiemnastowiecznych ateistów zawierzenie naturze miało umożliwić zbudowanie bezkonfliktowego społeczeństwa. O ile nawet w człowieku znajdowały się siły destrukcyjne, grożące likwidacją ładu społecznego, to rozum mówił, że szczęście można osiągnąć tylko uszczęśliwiając innych.

Sade na początku swej intelektualnej drogi także wyznawał optymistyczny ateizm konwencyonalny. Świadczyć może o tym jego utwór z roku 1782 *Dialog między księdzem a umierającym*, w którym konający libertyn, wyznający typowe idee oświeceniowe, utrzymuje, iż

rozum powinien nas ostrzec, że szkodzenie bliźnim nigdy nas nie uszczęśliwi, nasze serce zaś musi wiedzieć, że jeśli przyczynimy się do ich szczęścia, otrzymamy największą nagrodę, jaką natura mogła nas obdarować na ziemi. Cała ludzka moralność zamyka się w tym jednym powiedzeniu: uczynić innych w takim stopniu szczęśliwymi, w jakim sami byśmy tego pragnęli i nigdy nie wyrządzać im więcej zła, niż sami gotowi byśmy byli doznać. [Sade 1994: 22-23]

Mamy tu więc do czynienia ze zdroworoządkową zasadą „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”, która wydaje się tak naturalną i racjonalną, a przy okazji nieodwołującą się w żaden sposób do sankcji boskiej, tylko do dobra własnego jednostek, iż może być w praktyce pozytywną regułą funkcjonowania społeczeństwa ateistycznego.

Myśl Sade'a, w przeciwieństwie do innych myślicieli epoki, nie stała jednak w miejscu. Markiz będąc opętany przez rozum i jego ciągłe zadanie totalnej krytyki [Blanchot 1974: 47], nie mógł się pogodzić z faktem zastąpienia zabitego Boga przez nowego idola i transformacji rozumu, dokonanej przez ateistów konwencyonalnych,

w zdrowy rozsądek. Rozpoczętego mechanizmu permanentnej, racjonalnej krytyki, nie zamierzał w żaden sposób Sade ograniczać, mając przed sobą jedyny cel, jakim było urzeczywistnienie idei człowieka w pełni suwerennego i takiegoż społeczeństwa. Rozpoczął tę drogę razem z ateistami, którzy jak i on zabili Boga, tyle że szybko zapelnili jego tron nowymi ideami i chimerami zniewalającymi człowieka.

Dla Sade'a – jak pisze Klossowski – ateizm nie jest niczym innym niż odwróconym i pozornie oczyszczonym z bałwochwalstwa monoteizmem, zaledwie tylko odróżniającym się od deizmu, skoro w tej samej mierze, co pojęcie Boga, gwarantuje on odpowiedzialne *ja*, jego własność, indywidualną tożsamość. Ażeby sam ateizm oczyścił się z tego odwróconego monoteizmu, musi stać się integralny. [Klossowski 1992: 45]

Ateizm integralny to przejaw myśli totalnie odfundamentalniającej ludzką rzeczywistość także społeczną. Myśli jednak jak najbardziej logicznej, konsekwentnej i racjonalnej.

Markiz odrzucił też inny element oświeceniowego paradygmatu – optymistyczną wizję natury, która nie tylko zastępowała Boga, ale była podstawą wiary w przyrodzoną dobroć człowieka. Najbardziej znanym wyznawcą tych poglądów był ówczesnie Jan Jakub Rousseau. Według Sade'a rzeczywistość jest zupełnie inna. Człowiek naturalny to człowiek, który ulega wszystkim swoim, nieważne jak perwersyjnym czy zbrodniczym, skłonnościom. Prawa natury determinujące całą rzeczywistość, a przez to i człowiecze zamiary, nie mogą być w żaden sposób oceniane, albowiem one po prostu są. Życie człowieka oddającego się wszystkim swoim zbrodniczym i złym popędom, staje się przez to bardziej zgodne z naturą niż tego, który je tłumii. Ponadto nie można takich działań wartościować w kategoriach moralnych, albowiem ludzie będąc częścią materii, muszą podlegać w całości niezmiennym prawom przyrody.

Rozważania Markiza, a także Fryderyka Nietzschego na temat możliwości życia bez Boga, i wszelkich zastępujących go substytutów, wyznaczających cel i sens bycia jednostki, a przez to zapewniających jej trwałość i tożsamość, Georges Bataille nazwał ateologią.

Ze swej strony proponuję określić terminem ateologia społeczna – refleksję, która zajmuje się nieobecnością Boga i tego konsekwencją, tyle że w wymiarze społecznym.

Sade był ateologiem społecznym. Zauważył bowiem, że odrzucenie Boga, gwaranta wszelkich powszechnie obowiązujących norm, uniemożliwi istnienie jakiegokolwiek wspólnoty. Ateista integralny wyrzekając się Boga, powinien być świadomy, iż jednocześnie wyrzeka się możliwości budowy społeczności połączonej uniwersalnymi zakazami i powinnościami.

Markiz, któremu przyszło żyć i myśleć w gorących dniach Rewolucji Francuskiej<sup>8</sup>, zauważył, iż społeczeństwo ponawia jego ateistyczny gest. On zabił Boga i starał się w myśleniu wyciągnąć z tego wszystkie konsekwencje, wspólnota zabiła Ludwika XVI „z łaski Bożej króla Francji i Nawarry” i wydawało się, iż przejdzie w stan permanentnej dekompozycji wszelkich ziemskich bogów i instytucji. Sade wizji takiego społeczeństwa poświęcił jeden ze swych najgłośniejszych tekstów politycznych zatytułowany *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami* [Sade 1997: 199-245]<sup>9</sup>. Zabarwiony lekką ironią utwór jest apelem do rodaków, by wstąpili na drogę, którą szedł sam autor. Ironia, a właściwie gorzka ironia, wynika z tego, iż Markiz zdawał sobie sprawę, że przedstawiona tam koncepcja społeczeństwa nigdy nie zostanie zrealizowana, bowiem Sadycki projekt może być urzeczywistniany jedynie przez jednostki, nigdy zaś przez zbiorowości ludzkie.

Tekst składa się z dwóch podstawowych części. Pierwsza dotyczy miejsca i roli religii w ustroju republikańskim, druga – praw i obyczajów normujących życie tejsze wspólnoty. Sade jak konwencjonalny ateista nie widzi miejsca dla dotychczasowej religii w społeczeństwie republikańskim. Uważa, że ideały wolności i równości są nie do pogodzenia ze znanym mu chrześcijaństwem, i jeśli pozostawi się tylko jakieś szczątki religijności, to dość szybko w całości ono się

<sup>8</sup> Kwestię stosunku Markiza do Rewolucji Francuskiej i interpretacji jego poglądów politycznych pozostawiam całkiem na boku. Chciałbym tylko dodać, iż Sade w tym gorącym okresie ciągle przebywał w Paryżu i nie udał się, jak spora część arystokracji, na emigrację.

<sup>9</sup> Tekst ten, który został napisany w 1795 roku, jest samoistnym fragmentem większego dzieła Sade’a *Filozofia w buduarze* i często jest publikowany oddzielnie.

odrodzi, przejmując władzę nad ludzkimi duszami i doprowadzając do restauracji monarchii. Markiz żąda więc radykalnego rozliczenia się z religią i wykorzenia wszelkich jej pozostałości. Sade, podkreślając kluczową zależność między Bogiem a królem, apeluje do rodaków:

Francuzi, powtarzam, Europa spodziewa się po was, że uwolnicie ją za jednym zamachem od *berta i kazalnicy*. Pomyślcie, że nie da się jej uwolnić od tyranii królów, jeśli nie zerwiecie z niej jednocześnie pęt zabobonu religijnego: zbyt ścisła jest więź obu tych tyranii i jeśli tylko jedną z nich oszczędzicie, wkrótce popadniecie w jarzmo tej, którą zaniedbaliście rozgromić. Republikanin nigdy już nie ugnie kolana przed wyobrażoną istotą czy jej szalbierycznym kapłanem. [Sade 1997: 203]

W związku z faktem, iż każda religia jest nie do pogodzenia z ustrojem republikańskim, należy ją wykluczyć ze wszelkich form życia społecznego, wydając zakaz praktykowania jej w jakiegokolwiek postaci.

Jest rzeczą oczywistą, że to pionierskie republikańsko-ateistyczne społeczeństwo będzie miało zupełnie nowe obyczaje, jak i prawa regulujące stosunki między obywatelami. Ludzie żyjący już po śmierci króla i Boga, którym przyznano wolność osobistą i polityczną, nie będą już postępować i działać tak jak za *ancien régime*. To, co było kiedyś stanowczo zakazane jako obrażające prawa ludzkie i boskie, w czasach republikańskich stanie się normalnością, w najgorszym przypadku nieszkodliwym dziwactwem.

Markiz, będąc konsekwentnym racjonalistą, zaczyna od klasyfikacji różnego rodzaju powinności, jakie posiada człowiek w stosunku do: Najwyższej Istoty, innych ludzi, siebie samego, i rozpatruje, jakie jeszcze zakazy mogą zaistnieć w tych sferach w społeczeństwie bez Boga i króla.

Logiczne jest, że po przyjęciu ateizmu jakiegokolwiek wykroczenia religijne, takie jak: bezbożnictwo, świętokradztwo, bluźnierstwo – przestają nimi być. Umarłego Boga można bowiem bezkarnie znieważać i obrażać; skoro go już nie ma, to nic nie jest w stanie go urazić. Sade żąda wręcz prawa do publicznego wyśmiewania i wyszydzania wszelkich ewentualnie pozostałych kultów. Z odrzucenia Boga, a przez to i religii, wynika także pozbawienie społeczeń-

stwa moralności chrześcijańskiej, opartej na przekazaniu „miłuj swego bliźniego, jak siebie samego”. Według Sade’a norma ta jest niezgodna z naturalnym egoizmem każdej jednostki i proponuje ją zastąpić zasadą braterstwa, czyli traktowania innych ludzi jak braci i przyjaciół. Nie należy jednak w żaden sposób potępiać czy karać ludzi, którzy nie wykazują skłonności do traktowania innych w taki sposób, albowiem decyduje o tym temperament i charakter, a one jako dzieła natury, nie podlegają wartościowaniu etycznemu.

Ten motyw różnorodności zdeterminowanych popędów ludzkich podnosi dalej Markiz w kontekście działań legislacyjnych. Prawa w społeczeństwie republikańskim powinny być „tak łagodne, tak nieliczne, by wszyscy ludzie, niezależnie od różnorodności swych charakterów, mogli łatwo na nie przystać” [Sade 1997: 213], a także uwzględniać fakt, iż „istnieją cnoty, których pewni ludzie nie mogą uprawiać” [ibidem]. Postulat łagodności prawa, z przekonaniem o jego racjonalnej istocie, prowadzi do zniesienia kary śmierci jako niesprawiedliwej i obrażającej rozumność ludzką. Prawo, jako negacja namiętności, nie może ulegać jej podszeptom i w szale podejmować decyzje o pozbawieniu życia człowieka. Można zrozumieć i wybaczyć morderstwo w afekcie, nie można wybaczyć zbrodni, którą podejmuje chłodny rozum.

Wszystkie wykroczenia w stosunku do innych członków społeczności Sade sprowadził do czterech głównych: obmowy, kradzieży, nieczystości oraz zabójstwa, i za każdym z nich, przedstawiając racjonalne argumenty, zauważył tyle korzyści społecznych, iż nie wiadomo jak można byłoby za nie karać. Nie chcę tu dokładnie przedstawiać poglądów Sade’a, nie starczyłoby bowiem na to miejsca, wspomnę tylko, iż usprawiedliwia on kradzież – republikańskim ideałem równości, który wymaga równomiernego podziału dóbr. Markiz słusznie zauważa, iż biedak nie ma obowiązku, ani interesu w szanowaniu prawa własności, które w ustroju republikańskim nie pochodzi z dekalogu, ale z dobrowolnej umowy społecznej. Ubogi nie zawiera żadnej umowy społecznej, mającej na celu, tak jak na przykład u Locke’a [Locke 1991: 251], ochronę własności prywatnej, albowiem nie ma w tym żadnej korzyści, tak więc



jakiegokolwiek karanie go za wykroczenie przeciwko jej ustaleniom jest nieracjonalne.

Najciekawsze jednak propozycje przedstawia Markiz w dziedzinie występków, które kiedyś określano mianem nieczystości. Chodzi tu w szczególności o prostytutkę, niewierność małżeńską, kazirodztwo, gwałt i sodomie (którą to w XVIII wieku nazywano, karany śmiercią, stosunek analny). Jako że zbrodnią w Sadycznym systemie nie jest świadome zadawanie zła innym ludziom, a odwrotnie – tłumienie jakichkolwiek jednostkowych pożądań i pragnień, nowe społeczeństwo powinno umożliwić ich pełną realizację. Służyć temu będą

Wielkie, schludne, dobrze umeblowane domy (...), tam istoty obu płci i każdego wieku wydane będą kaprysom libertynów, którzy by chcieli czerpać z nich rozkosz, a największa uległość będzie żelazną regułą pensjonariuszy tych domów; każda odmowa będzie natychmiast arbitralnie karana przez tegoż, kto jej doświadczył. [Sade 1997: 219]

System taki będzie nie tylko korzystny dla ludzi o silnych skłonnościach despotyczno-seksualnych, ale przede wszystkim dla społeczeństwa, bowiem jednostki takie zaspokajając swe demoniczne pragnienia w wyżej opisanych domach, pozostawią resztę wspólnoty wolną od jakichkolwiek niebezpiecznych zachcianek.

Podważenie prawa własności i uznanie za sprzeczne z naturą normy „nie pożądaj żony bliźniego” prowadzi do „powszechnej prostytutki jestestw”. Nikt oczywiście nie może należeć do innej jednostki, albowiem wiązało by się to z prawem wyłączności, jak jest na przykład w związku małżeńskim, ale za to każdy ma prawo do używania drugiej osoby, jak tylko żywnie mu się podoba. Prawo, które nakazuje kobietom i mężczyznom powszechne prostytuowanie się w domach rozpusty, jest w świetle argumentacji Sade’a jak najbardziej sprawiedliwe i słuszne. Markiz dostrzega także inne zalety powszechnej rozpusty, a mianowicie dużą ilość porzuconych dzieci, które nie posiadając rodziny, w całości będą należeć do republiki, traktując ją jak własną matkę.

Sade wprowadzając „powszechną prostytutkę jestestw”, w dłuższej perspektywie *de facto* likwiduje rodzinę, a przez to i wszelkie

wykroczenia jak zdrada małżeńska czy kazirodztwo, które godzą w jej dobro. Zakaz incestu jest wręcz zabobonem, bo czyż nie jest absurdalne, jak twierdzi autor, że nie możemy zażywać rozkoszy z osobami, które wszak są nam najbliższe. Zabójstwo, kolejna rozpatrywana przez Markiza zbrodnia, budząca największe sprzeciwy, z punktu widzenia samej natury, nie jest niczym szczególnym. Człowiek jest częścią przyrody i pochlebia sobie tylko, gdy sądzi, że jego śmierć jest bardziej ważna niż rozdeptanie stokrotki czy zabicie komara. Dla natury są to tylko przejawy ruchu wiecznie żywej materii, która właściwie nigdy nie odchodzi w nicość, a jedynie w ciągłym ruchu nieustannie przekształca swoje formy. Zabójstwo staje się więc zwykłą przemianą, transformacją materii, która nadal będzie służyć naturze. Także sama sfera praktyki politycznej przekonuje nas, że morderstwa mogą być korzystne, o czym może świadczyć śmierć Ludwika XVI. Zmiana stosunku do zabijania umożliwi także w wymiarze praktycznym, ograniczenie republikańskiej populacji i podniesienie jej genetycznej wartości przez pozbawianie życia ułomnych czy kalekich noworodków. Irracjonalnym byłoby poprawiać naturę i umożliwiać egzystencję jednostkom, które właśnie w naturalnych warunkach niechybnie by zginęły.

Konsekwentnie więc prawo nie powinno karać zabójców śmiercią. Tym, co powinno im jedynie grozić, to zemsta z rąk przyjaciół ofiary. Sade radzi tu iść wzorem Ludwika XV, który powiedział do pewnego francuskiego arystokraty, gdy ten dla zabawy zabił człowieka: „Ułaskawionyś (...), ale z góry ułaskawiony i ten, co ciebie zabije” [Sade 1997: 237]. Następnie Markiz przechodzi do ostatniego typu wykroczenia, a mianowicie samobójstwa. Jest ono dla niego, tak jak w starożytności, aktem męstwa i odwagi, a przez to godnym do propagowania w społeczeństwie republikańskim.

Sade uzasadnia całościowo swe koncepcje, twierdząc, iż społeczeństwo tak stare i tak zepsute, jakim jest naród francuski, może się utrzymać jedynie przez nieustanny ruch zbrodni, bo gdyby nagle zaczęło praktykować cnotę, to popadłoby w bezruch i gnuśność, a przez to ułatwiłoby tylko dokonanie zniszczenia republiki przez jej wrogów. Ciągły ruch, w którym się ono znajduje za sprawą zbrodni

i niemoralności, sprawia nie tylko, iż jest ono w permanentnym napięciu, ale także upodabnia się do materii, która sama potrafi nadać sobie ruch. A więc tak jak i ona, nie potrzebuje już pierwszego poruszyciela – Boga.

### Zakończenie

Naszkiecowana przez Sade'a wizja wspólnoty ludzkiej z pozycji ateizmu integralnego może budzić przerażenie. Nie dlatego, że gdziekolwiek takie społeczeństwo mogłoby powstać i egzystować. Historia dostatecznie wykazała, iż wszelkie rewolucje po intensywnym procesie anarchicznego niszczenia szybko przechodzą w stan ładu i spokoju. Taka już jest gatunkowa natura ludzka, z czego Markiz zdawał sobie sprawę, pisząc swój tekst. Jest to bowiem utwór zabarwiony na swój sposób, jak już wspomniałem, gorzką ironią jakby Sade wołał, proszę, bądźcie konsekwentni racjoniści, zabiliście Boga, gwaranta dziesięciorga przykazań to i je, jak ja to czynię w swoim tekście, odrzućcie. Wiedźcie tylko, że w ten sposób zniszczycie społeczeństwo, które musi się opierać na irracjonalnych (co nie znaczy niepraktycznych) zakazach normujących dwie jakże ważne sfery życia człowieka, *erosa* i *tanatosa*. Wyzwolone naturalne popędy uderzą na początku w społeczeństwo, doprowadzając do rozpadu wszelkich więzi społecznych, a następnie w jednostki – niszcząc ich tożsamość.

Przerażenie, ale i fascynację budzi ruch myśli, który rozpoczął drogę od idei wyzwolenia człowieka od irracjonalnych dogmatów, a doprowadził do zagłady jego samego. A wszystko to za pomocą ubóstwionego rozumu, który zajął miejsce zabitego Boga. Sade, chyba jedyny prawdziwy oświeceniowy ateusz, zamknął ten ruch, przy okazji pokazując błędne koło samej rewolucji [Banasiak 2006: 335-339]. Markiz paradoksalnie przekraczając wszelkie granice, jednocześnie wrócił w swym myśleniu do punktu wyjścia, czyli konieczności Boga lub jakichkolwiek Jego zastępników do funkcjonowania i trwania społeczeństwa.

## Bibliografia

- Ballet R. C. (2001), *On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu*, "The Journal of Politics" nr 1, s. 1-28.
- Banasiak B., K. Matuszewski (1991), *Sade – Filozofia zbrodni czy zbrodnia filozofii?*, [w:] D. A. F. Sade de, *Powiedzieć wszystko*, Łódź, s. 5-61.
- Banasiak B. (2006), *Integralna potworność. Markiz de Sade filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź-Wrocław.
- Blanchot M. (1974), *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, [w:] *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, W. Karpiński (oprac.), Warszawa, s. 44-64.
- Bronk A. (2004), *Religia w listach Fryderyka Wielkiego (1712-1786)*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Białystok, s. 195-216.
- Bruyère J. (1965), *Charaktery czyli obyczaje naszych czasów*, Warszawa.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków.
- Hazard P. (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa.
- Holbach P.-H. d' (1957), *System przyrody*, t. II, Warszawa.
- Kant I. (1966), *Co to jest Oświecenie*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa.
- Klossowski P. (1992), *Sade mój bliźni*, Warszawa.
- Kruszewska S. (2011), *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, Gdańsk.
- Lisicki P. (1992), *Mroczne dziedzictwo oświecenia*, „Znak” nr 12, s. 27-44.
- Locke J. (1991), *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa.
- Łojek J. (1973), *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin.
- Reval F. X. de (1784), *Katechizm filozoficzny czyli zbiór dowodów służących na obronę wiary chrześcijańskiej przeciwko nieprzyjaciołom jej*, Wilno.
- Sade D. A. F. de (1994), *Dialog między księdzem a umierającym*, „Literatura na świecie” nr 10, s. 10-23.
- Sade D. A. F. de (1997), *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie stać się republikanami*, [w:] Sade D. A. F. de, *Pisma polityczne*, Warszawa, s. 199-245.
- Schmid M. (2003), *The Sacrament of Penance in Sade's Writing: A Practice between Hell and Apathy*, "Eighteenth-Century Fiction", nr 3-4, s. 761-778.
- Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Szaniawski K. (1957), *Wstęp*, [w:] P.-H. d'Holbach, *System przyrody*, t. I, Warszawa, s. IX-XXXV.
- Wolter (1961), *Ateizm*, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa.
- Wolter (1988), *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa.

# Bibliografia dorobku naukowego profesora Andrzeja Sadowskiego lata 1969-2014

## Monografie, książki po redakcją

**1981**

Sadowski A., *Przejawy ruralizacji miasta uprzemysłowionego na przykładzie Białegostoku*, Białystok, (rozprawa habilitacyjna, Instytut Socjologii UW, 1982).

**1983**

Sadowski A. (red.), *Studenci Białegostoku*, Białystok.

**1987**

Sadowski A. (red.), *Białystok w świetle badań społecznych*, Białystok.

**1991**

Sadowski A., *Spoleczne problemy wschodniego pogranicza*, Białystok.

Sadowski A., *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków.

**1992**

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. I, Białystok.

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. II, Białystok.

**1993**

Osiniak T., Poskrobko B., Sadowski A., *Wigierski Park Narodowy a jego mieszkańcy*, Białystok.

Proniewicz E., Poskrobko B., Sadowski A., *Proekologiczne zachowania jednostek gospodarczych w Polsce w warunkach wdrażania reformy rynkowej*, Białystok.

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. III, Białystok.

**1994**

Sadowski A., *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Kraków.

Burger T., Sadowski A., *Świadomość społeczna. Niderlandy ekologiczne*, z. 1, Warszawa.

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. IV.

**1995**Sadowski A. (red.), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok.Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok.**1996**

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. V, Białystok.

**1997**

Sadowski A., Mucha J., Babiński G. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. VI, Numer Specjalny, Białystok.

**1998**

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. VII, Białystok.

**1999**Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. VIII, Numer Specjalny, *Polacy na pograniczach w perspektywie porównawczej*, Białystok.Sadowski A., Czerniawska M., *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok.**2001**Sadowski A., Krzysztofek K. (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Białystok.Sadowski A., Skoczek T. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, Białystok.

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. X, Białystok.

Sadowski A., *Problemy społeczne miejscowości północno-wschodniej Polski w procesie transformacji*, Białystok.**2002**Sadowski A., Skoczek T. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych*, Białystok.Borawska B., Gliński P., Sadowski A. (red.), *Zielone Płuca Polski w opinii mieszkańców północno-wschodniej Polski*, Białystok.**2003**Sadowski A. (red.), *Młodzież Białegostoku wobec uzależnień i przemocy*, Białystok.

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XI, Białystok.

**2004**Krzysztofek K., Sadowski A. (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza*, Białystok t. I, t. II.**2005**

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XII, Białystok.

**2006**Bieńkowska-Ptasznik M., Krzysztofek K., Sadowski A. (red.), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, Białystok t. I, t. II.Sadowski A., *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok.**2007**

Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XIII, Białystok.

**2008**

Bojar H., Wojakowski D., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XIV, Białystok.

**2009**

- Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XV, Białystok.  
Abłażewicz-Górnicka U., Krzysztofek K., Oryszczyszyn R., Sadowski A. (red.),  
*Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok.

**2010**

- Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVI, Białystok.

**2011**

- Nikitorowicz J., Sadowski A., Misiejuk D. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVII, cz. I, Białystok.  
Nikitorowicz J., Sadowski A., Muszyńska J., Sobeki M. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVII, cz. II, Białystok.  
Bieńkowska M., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVIII, Białystok.  
Sadowski A., Snopko J. (red.), *Dziedzictwo idei Ludwika Zamenhofs. W stulecie ruchu esperanckiego w Białymstoku*, Białystok.

**2012**

- Sadowski A., Skowrońska M. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XIX, Białystok.  
Niziołek K., Sadowski A., (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XX, Białystok.  
Biernacka M., Krzysztofek K., Sadowski A. (red.), *Społeczeństwo wielokulturowe: nowe wyzwania i zagrożenia*, Białystok.  
Bieńkowska M., Sadowski A. (red.), *Polityka wielokulturowości a migracje*, Białystok.

**2013**

- Nikitorowicz J., Sadowski A., Sobeki M. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXI, Białystok.  
Abłażewicz-Górnicka U., Skowrońska M., Sztop-Rutkowska K., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXII, Białystok.

**2014**

- Niziołek K., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXIII, Białystok.  
Cieślińska B., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXIV, Białystok.

**2015**

- Misiejuk D., Nikitorowicz J., Sadowski A. (red.), „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXV, Białystok.

## Artykuły w czasopismach i w pracach zbiorowych

**1969**

- Kultura pracy*, „Kontrasty” nr 11.  
*Nagrody i kary*, „Kontrasty” nr 12.

**1970**

*Humanizacja pracy*, „Kontrasty” nr 12.

*Środowiskowe determinanty aktywności młodzieży w B.Z.P.B. „Fasty”* (maszynopis powielony).

Kochanowska C., Sadowski A., *Psychospołeczne uwarunkowania pracy tkaczy*, „Humanizm Pracy” nr 4.

**1971**

*Awans zawodowy*, „Kontrasty” nr 1.

*Trudny proces stabilizacji*, „Kontrasty” nr 2.

Sadowski A., Karpiuk A., *Procesy integracji białoruskiej grupy etnicznej na Białostoczczyźnie*, [w:] Acta Baltico – Slavica. Suplement do t. VII, Warszawa.

**1972-1973**

*Jak wybieramy zawód*, „Kontrasty” nr 4.

*Gdzie przebywają ze sobą ludzie...*, „Kontrasty” nr 11.

*Stosunki międzyludzkie w przedsiębiorstwie i czynniki je kształtujące*, [w:] *Stosunki międzyludzkie i warunki pracy w przedsiębiorstwach wodociągów i kanalizacji*, Białystok.

*Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” nr 4, s. 173-190.

Sadowski A., *Losy studentów preferowanych i bez preferencji w Akademii Medycznej*, „Problemy Uczelni i Instytucji Medycznych” nr 3.

**1974**

*Relacje między socjologią a medycyną*, maszynopis powielony wykorzystywany w dydaktyce z socjologii medycyny, Białystok.

*Ocena funkcjonowania systemu stałych ocen pracowników*, „Humanizm Pracy” nr 3.

*Społeczne problemy adaptacji zawodowej asystentów Akademii Medycznej*, „Problemy Uczelni i Instytucji Medycznych” z. IX, nr 1

**1975**

*Przemiany świadomości społecznej białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia ze wsi do miasta*. Praca doktorska. Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, (zgłoszona do druku w wydawnictwie Ossolineum, ale nieopublikowana z powodu ingerencji cenzury).

*Procesy integracyjne białoruskiej mniejszości z większością polską na przykładzie Białegostoku*, „Studia Socjologiczne” nr 4 (przyjęte do druku, ale nieopublikowane z powodu ingerencji cenzury).

**1976**

Sadowski A., Sękowski S., Kaja J., *Miejsce i rola aktywu studenckiego w systemie wychowawczym szkoły wyższej*, „Dydaktyka Szkoły Wyższej” nr 3/35.

Sadowski A., Kaja J., *Potrzeby zdrowotne mieszkańców wsi województwa białostockiego*, Białystok.

Kaja J., Sadowski A., *Ocena stanu zdrowia współczesnego społeczeństwa w porównaniu z przeszłością w świetle opinii pracowników wybranych zakładów przemysłowych*, [w:] *Problemy medycyny środowiska pracy w województwie białostockim, łomżyńskim i suwalskim*, Warszawa.



Kaja J., Sadowski A., *Postawy i działania pracowników zakładów przemysłowych zmierzające do utrzymania i umacniania zdrowia*, [w:] *Problemy medycyny środowiska pracy w województwie białostockim, łomżyńskim i suwalskim*, Warszawa.

Kaja J., Sadowski A., *Potrzeby zdrowotne pracowników wybranych zakładów przemysłowych*, [w:] *Problemy medycyny środowiska pracy w województwie białostockim, łomżyńskim i suwalskim*, Warszawa.

Kaja J., Sadowski A., *Konceptualizacja badań nad potrzebami zdrowotnymi ludności wiejskiej województwa białostockiego*, [w:] *Problemy medycyny środowiska pracy w województwie białostockim, łomżyńskim i suwalskim*, Warszawa.

#### 1977

Sadowski A., Sękowski S., *Uwarunkowania postaw społeczno-zawodowych młodzieży zatrudnionej w WPHW w Białymstoku*, [w:] „Materiały z Sesji”, Białystok.

Sadowski A., *Adaptacja społeczno-zawodowa pracowników przemysłowych Białostoczyczyn*, [w:] Wajda A. (red.), *Białostocka Klasa Robotnicza*, Białystok.

Sadowski A., *Wypoczynek, czas wolny mieszkańców Białegostoku*, „Nauka i Praktyka” nr 2.

Sadowski A., *Revolucja socjalistyczna a proces zacierania różnic między miastem a wsią* [w:] „Materiały XXV Mieźwuzowskoj Naucznoj Konferencji Kaunaskowo Medicinskowo Instituta”, Wilno.

Sadowski A., Recenzja książki E. Iwańca pt.: *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, [w:] „Nauka i Praktyka” nr 3.

#### 1978

Sadowski A., *Potrzeba badań elementów wiejskości w mieście*, [w:] *Sprawozdania z seminariów w roku akademickim 1977/78*, Białystok.

Sadowski A., *Próba wyjaśnienia pojęcia „ruralizacja”*, „Studia Socjologiczne” nr 4.

Sadowski A., *Małżeństwa mieszane w mieście*, „Nauka i Praktyka” (przyjęte do druku, ale nieopublikowane z powodu ingerencji cenzury).

Sadowski A., *Sposób życia środowisk miejskich i wiejskich. Podobieństwa i różnice oraz procesy ich zacierania*, Białystok, (maszynopis powielony na zamówienie Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku).

Kaja J., Sadowski A., *Wyniki badań nad potrzebami zdrowotnymi ludności wiejskiej województwa białostockiego*, „Medycyna Wiejska” nr 1.

#### 1979

Sadowski A., *Funkcje wiejskości w mieście w procesie budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Nauki Społeczno-Polityczne” z. nr 1.

Sadowski A., *Białystok – miastem przybyszów*, „Kontrasty” nr 1.

Sadowski A., *Świat pomyślany i rzeczywisty*, „Kontrasty” nr 9. (Recenzja książki P. Rybickiego *Struktura społecznego świata*, Warszawa).

Kaja J., Gnatowska H., Sadowski A., *Przewodnik dydaktyczny do przedmiotu „podstawy nauk politycznych*, Białystok.

Sadowski A., *Socjologiczne problemy aglomeracji na przykładzie Białostockiej Aglomeracji Miejskiej*, „Region Białostocki” t. VI, Białystok.

**1980**

- Sadowski A., *Przejawy ruralności w pracy zawodowej*, „Zeszyty Naukowe F UW, Nauki Społeczne” t. VII, z. 30, Białystok.
- Sadowski A., *Procesy ruralizacji miast na przykładzie Białegostoku*, [w:] *Materiały z konferencji w Ljubljanie – Socjologia a planowanie społeczne miast*, Ljubljana.
- Sadowski A., *Gestaltungsprozesse der Politischen Kultur der Arbeiterklasse – Die Rolle historischer Traditionen*, [w:] N. K. Krupskaja, (red.), *Aus dem wissenschaftlichen leben der Pädagogische Hochschule*, Halle, nr 3.
- Sadowski A., *Wybrane problemy stabilizacji młodzieży w mieście na przykładzie Białegostoku w 35-leciu PRL*, [w:] J. Kowalczyk (red.), *Tradycje i współczesność ruchu młodzieżowego w regionie białostockim*, Białystok.
- Sadowski A., *Przejawy ruralności w rodzinie w mieście*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Nauki Społeczno-Polityczne”, z. 2, Białystok.

**1981**

- Sadowski A., *Białostockie środowisko studenckie na tle środowiska społecznego miasta*, „Zeszyty Naukowe F UW, Nauki Społeczne”, Białystok.
- Sadowski A., *Wybrane problemy kultury wiejskiej w regionie północno-wschodnim*, [w:] *Materiały z konferencji „Warunki bytu ludności wiejskiej”*, Supraśl-Białystok.

**1982**

- Kaja J., Sadowski A., *Kultura zdrowotna a zachorowania zawodowe i przewlekłe*, [w:] *Choroba przewlekła w aspekcie epidemiologii, profilaktyki i społeczno-rehabilitacyjnym*, Białystok.
- Kaja J., Sadowski A., *Warunki zdrowotne a zachorowania zawodowe i przewlekłe*, [w:] *Choroba przewlekła w aspekcie epidemiologii, profilaktyki i społeczno-rehabilitacyjnym*, Białystok.

**1983**

- Sadowski A., *Przejawy więzi regionalnej wśród studentów Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku*, [w:] A. Sadowski (red.), *Studenci Białegostoku*, Białystok.
- Sadowski A., *Białostockie środowisko studenckie na tle środowiska społecznego miasta w opinii studentów Białegostoku*, „Zeszyty Naukowe” z. 34, Białystok.

**1984**

- Sadowski A., *Różnice między miastem a wsią w opinii mieszkańców północno-wschodniej Polski*, „Zeszyty Naukowe F UW” z. 40, Białystok.
- Sadowski A., Poskrobko B., *Społeczeństwo przed wyborami w województwie białostockim. Raport z badań*, Białystok.
- Sadowski A., Szymaniuk G., *Stan świadomości społeczno-politycznej klasy robotniczej miasta Białegostoku. Raport z badań*, Białystok.
- Sadowski A., *Konferencja naukowa: Studenci Białegostoku*, „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku” z. 40, Białystok.

**1985**

- Sadowski A., *Wybrane problemy przemian świadomości społecznej klasy chłopskiej* [w:] *Polityka społeczna a struktury społeczeństwa polskiego*, cz. I, Warszawa.

Sadowski A., *Uwarunkowania stabilizacji społeczno-zawodowej klasy chłopskiej północno-wschodniej Polski w świetle badań empirycznych*, [w:] *Studia nad procesami rozwoju regionu białostockiego w 40-leciu PRL*, Białystok.

Sadowski A., *Wybrane problemy życia społecznego mieszkańców gmin wschodniej części województwa białostockiego*, „Nauka i Praktyka”, Białystok.

Sadowski A., recenzja pracy J. Węgleńskiego pt.: *Urbanizacja. Kontrowersje wokół pojęcia*, Warszawa 1983, „Studia Socjologiczne” nr 2.

#### 1986

Sadowski A., *Analiza sytuacji polskiego czasopiśmiennictwa socjologicznego*, „Studia Socjologiczne” nr 1.

Sadowski A., *Stan świadomości klasy chłopskiej w PRL (Oceny, hipotezy do badań)*, „Zeszyty Naukowe PB” nr 7, Białystok.

Sadowski A., *Socjologiczne uwarunkowania aktywności społeczno-gospodarczej w środowisku wiejskim*, [w:] *Człowiek w systemie gospodarowania*, t. II, Supraśl.

Sadowski A., *Spoleczno-kulturowe czynniki przeobrażeń wsi województwa białostockiego*, [w:] *Materiały z konferencji pt.: Historia i współczesne problemy wsi białostockiej*, Białystok.

Sadowski A., *Uwarunkowania stabilizacji społeczno-zawodowej młodzieży na wsi województwa białostockiego*, [w:] *Młodzież – społeczne usytuowanie i stan świadomości*, Białystok.

Sadowski A., *Results of the Studies on a town ruralizing on the example of Białystok*, [w:] W. Mirowski, Z. Mlinar, K. Castells, *Urban Social Processes in Poland and Jugostawia*, Warszawa.

Sadowski A., *Socjologiczne uwarunkowania rozwoju obszaru wschodniego woj. białostockiego – tworzenie się społeczności lokalnej nowego typu na podstawie gminy Narew*, „Nauka i Praktyka” nr 2.

#### 1987

Sadowski A., *Bariery i możliwości rozwojowe determinowane systemem wartości i postaw społeczeństwa województwa białostockiego*, [w:] *Związki między ideologią a polityką społeczno-gospodarczą i ich odzwierciedlenie w świadomości społecznej*, Białystok.

Sadowski A., *Białystok jako typ miasta ruralnego*, [w:] Sadowski A. (red.), *Białystok w świetle badań społecznych*, Białystok.

Sadowski A., *Białoruska mniejszość narodowa w Białymstoku*, [w:] A. Sadowski (red.), *Białystok w świetle badań społecznych*, Białystok.

Sadowski A., *Ideologiczne aspekty przebudowy w Związku Radzieckim i ich odzwierciedlenie w świadomości społeczeństwa polskiego*, [w:] *Stosunki i współpraca polsko-radziecka w okresie 70-lecia*, Łomża.

Sadowski A., *Wybrane procesy ruralizacji klasy robotniczej Białegostoku w okresie PRL*, [w:] *Ruch robotniczy na Białostocczyźnie. Studia i Materiały*, Warszawa.

#### 1988

Sadowski A., *Białystok-procesy ruralizacji miasta*, [w:] B. Jałowiecki, E. Kaltenberg-Kwiatkowska (red.), *Procesy urbanizacji i przekształceń miast w Polsce*, Warszawa.

**1989**

Sadowski A., *Metodologiczne aspekty badań na temat pozycji, statusu społecznego i motywacji niektórych działaczy samorządowych i organizacji społecznych w Polsce w latach 1987-1990*, [w:] *Miejsce i rola samorządów w społecznościach lokalnych*, Białystok.

Sadowski A., *Studia Socjologiczne w latach 1986-1987. Próba oceny*, „*Studia Socjologiczne*” nr 3.

Sadowski A., *Procesy ruralizacji miast w Polsce*, [w:] K. Frysztacki, W. Kwaśniewicz (red.), *Przemiany społeczności miejskich w Polsce*, t. I, Kraków.

Ciechocińska M., Sadowski A., *Białoruska mniejszość narodowa w Polsce. Wybrane doświadczenia w zakresie polityki narodowościowej*, „*Studia Socjologiczne*” nr 2.

Sadowski A., *Spółeczności lokalne w świetle badań jako podstawa działalności samorządów w gminach*, [w:] *Rola i funkcjonowanie instytucji samorządowych w systemie politycznym*, z. 5, Warszawa.

**1990**

Sadowski A., *Informacje o ośrodku białostockim*, [w:] K. Frysztacki, M. Leśniak (red.), *Szkieł bibliograficzne z zakresu socjologii miasta w Polsce, 1980-1989*, Kraków.

Sadowski A., *Aspiracje migracyjne społeczności wiejskich*, „*Zeszyty Naukowe F UW, Nauki Społeczne*” z. 61, t. XII, Białystok.

Sadowski A., *Afirmacja i negacja socjalizmu w społecznej świadomości*, [w:] W. Nieciński, T. Żukowski (red.), *Studia nad ładem społecznym*, Warszawa.

Sadowski A., *Opinie o Związku Radzieckim a wyznanie /na podstawie badań/*, „*Zeszyty Naukowe F UW, Nauki Społeczne*” z. 71, t. XIII, Białystok.

**1991**

Sadowski A., *Wyznanie a życie codzienne społeczności wiejskich*, [w:] I. Borowik (red.), *Wyznanie a życie codzienne*, Kraków.

Sadowski A., *Działacze samorządowi w gminie*, [w:] W. Nieciński (red.), *Rola i funkcjonowanie instytucji samorządowych w gminach*, z. 1, Warszawa.

**1992**

Sadowski A., *Procesy tworzenia się społeczności lokalnej na szczeblu gminy*, „*Pogranicze. Studia Społeczne*” t. I, Białystok.

Sadowski A., *Miejsce kategorii „ruralizacja” w dorobku socjologii wsi i miasta*, [w:] K. Wódz, K. Czekał (red.), *Szkoła chicagowska w socjologii*, Katowice-Warszawa.

Sadowski A., *Religia a naród w strefie pogranicza*, [w:] D. Karau (red.), *Nasz Rada-wod, Materiały z międzynarodowej konferencji pt.: „Carkwa i kultura narodu Wjalikaha Kniastwa Litouskaha”*, Grodno.

Sadowski A., *Skład wyznaniowy i narodowościowy mieszkańców północno-wschodniej Polski*, „*Pogranicze. Studia Społeczne*” t. II, Białystok.

Sadowski A., *Stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie w świetle listów do redakcji lokalnych gazet*, „*Pogranicze. Studia Społeczne*” t. II, Białystok.

Sadowski A., *Le processus de ruralisation des genes de la campagne dans la ville: sur la base d'une recherche empirique*, [w:] N. Boucher (red.), *Developpement Social*, t. II, Quebec.

**1993**

Sadowski A., *Uniwersytet w Białymstoku w społecznej świadomości*, [w:] M. Gnатовski (red.), *Dwadzieścia pięć lat na drodze do samodzielności białostockiej uczelni uniwersyteckiej (1968-1993)*, Białystok.

Sadowski A., *Miejscowi i przybysze. Charakter społecznego współżycia*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. III, Białystok.

**1994**

Sadowski A., *Polsko-białoruskie znosiny na Białostocczyźnie pa listach u redakcyji miastowych haziet*, „Wieści” nr 2, Minsk.

Sadowski A., *Wieloetniczność w mieście*, [w:] I. Machaj, J. Styk (red.), *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1, Miasto.

Broniewicz E., Poskrobko B., Sadowski A., *Environmental Protection Efforts in Industrial Enterprise*, [w:] R. S. Bolan, Z. Bochniarz, *Polands Path to Sustainable Development, 1989-1993*, Minneapolis.

Sadowski A., *Awantaż, koszty społeczne oraz kierunki przemian procesów ruralizacji miast*, [w:] K. Frysztacki, W. Kwaśniewicz (red.), *Przemiany społeczności miejskich w Polsce*, Kraków.

Sadowski A., *Szanse rozwoju północno-wschodniej Polski*, [w:] A. Karpińska (red.), *Wyznaczniki powodzeń edukacyjnych*, Olecko.

Sadowski A., *Człowiek wschodniego pogranicza*, [w:] T. Popławski (red.), *Oblicza peryferyjności*, Białystok.

Sadowski A., *Od statusu pracownika do bezrobotnego*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. IV, Białystok.

Sadowski A., *Prawosławie a identyfikacja narodowa na Białostocczyźnie* [w:] I. Borowik (red.), *Religia a konflikty społeczne*, Kraków.

A. Sadowski, *Badania socjologiczne. Wyniki badań*, [w:] W. Adamczyk i zespół (red.), *Rezerwat Biosfery Puszczy Białowieskiej a jego mieszkańcy – diagnoza współdziałania /studium socjologiczne/*, Warszawa – Białystok – Lublin.

**1995**

Sadowski A., *Socjologia pogranicza*, [w:] *Ludzie i Instytucje. Stawianie się ładu społecznego*, Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Lublin.

Sadowski A., *Charakter międzyetnicznego współżycia na polsko-białoruskim pograniczu*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Białystok.

Sadowski A., *Od miast przygranicznych do miast pogranicza*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. V, Białystok.

Sadowski A., *I processi di ruralizzazione nelle città di confine polacche*, A. Gasparini (red.), *Futuribili*, Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia.

Sadowski A., *Białoruś – odrodzenie narodowe-przejawy nacjonalizmu*, [w:] S. Helnarski (red.), *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej*, Toruń.

Sadowski A., *The processes of ruralization of towns in the peripheric regions*, [w:] *Dialogue between cultures and changes in Europe and the World*, XXXII Congress International Institute of Sociology, Trieste.

Sadowski A., *Public participation in establishing of a biosphere reserve*, [w:] P. Paschalis, K. Rykowski, S. Zajączkowski (red.), *Protection of forest ecosystems biodiversity of Białowieża primeval forest*, Warszawa.

**1996**

Sadowski A., *Kultura bezrobotnych*, [w:] M. Malikowski, D. Markowski (red.), *Struktura społeczna, rynek pracy, bezrobocie*, Rzeszów.

Sadowski A., *Konflikty międzyetniczne na polsko – białoruskim pograniczu*, [w:] I. Kobińska-Stawarz., S. Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia*, Warszawa.

Sadowski A., *The Place of Religion in the Personal Identity Structure of the Inhabitants of the Polish-Belorussian Borderland*, [w:] I. Borowik, G. Babiński (red.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe after Fall of Communism*, Kraków.

Sadowski A., *Spółeczno-kulturowe aspekty ochrony różnorodności biologicznej lasu*, [w:] B. Łonkiewicz (red.), *Ochrona i zrównoważone użytkowanie lasów w Polsce*, Warszawa.

**1997**

Sadowski A. *Ethnic Co-existence in the Polish – Belorussian Borderland*, [w:] M. S. Szczepański (red.), *Ethnic Minorities & Ethnic Majority. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland*, Katowice.

Sadowski A., *Mieszkańcy północno-wschodniej Polski. Skład wyznaniowy i narodowościowy*, [w:] K. Zbigniew (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław.

Sadowski A., *Pogranicze i tożsamość narodowa mieszkańców pograniczy*, [w:] Z. Jasiński, A. Kozłowa (red.), *Tożsamość narodowa młodzieży na pograniczach*, Opole.

Sadowski A., *Szkoły niepaństwowe a przemiany struktury społecznej na przykładzie Mazurskiej Wszechnicy Nauczycielskiej*, [w:] A. Karpińska A. (red.), *Szkolnictwo niepaństwowe. Partnerstwo czy konkurencja?*, Olecko.

Sadowski A., *Język w rodzinie, język ojczysty a tożsamość narodowa na polsko-białoruskim pograniczu*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Białystok.

Sadowski A., *Polscy Białorusini na temat Polaków i kultury polskiej. Stan badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. VI, Numer Specjalny, G. Babiński, J. Mucha, A. Sadowski (red.), Białystok.

Sadowski A., *Identyfikacja narodowa na pograniczu polsko-białoruskim*, [w:] Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” t. 1, Katowice.

Sadowski A., *The Place of Religion In the Personal Identity Structure of the Inhabitants of the Polish-Byelorussian Borderland*, [w:] I. Borowik, G. Babiński (red.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Kraków.

**1998**

Sadowski A., *Mniejszość białoruska w Polsce po zmianie granic w 1944 roku*, „Studia Podlaskie” t. VIII, Białystok.

Sadowski A., *Przede wszystkim nie szkodzić*, „Europa” nr 3.

Sadowski A., *Etniczne uwarunkowania tworzenia się ojczyzny regionalnej na przykładzie Białostoczczyzny*, [w:] W. Świątkiewicz (red.), *Regiony i regionalizmy w Polsce współczesnej*, Katowice.

Sadowski A., *Ojczyzna regionalna a etniczność na przykładzie Białostoczczyzny*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. VII, Białystok.

#### 1999

Sadowski A., Tefelski M., Mironowicz E., *Polacy i kultura polska w perspektywie mniejszości białoruskiej w Polsce*, [w:] J. Mucha (red.), *Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Warszawa.

Sadowski A., *Tożsamość Polaków na pograniczach. Zarys koncepcji badań oraz wybrane wyniki badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” Numer Specjalny, t. VIII, A. Sadowski (red.), Białystok.

Sadowski A., *Od społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo do społeczeństwa wielokulturowego*, [w:] M. Malikowski, D. Wojakowski (red.), *Między Polską a Ukrainą*, Rzeszów.

Sadowski A., *Identyfikacja terytorialna Polaków na pograniczach*, [w:] M. Szczepański (red.), „Przestrzeń – Człowiek – Miasto”, Toruń.

Sadowski A., *Terytorialna tożsamość i terytorialna identyfikacja Polaków na pograniczu*, [w:] S. A. Jackiewicz (red.), *Kultura białoruska pamięć*, t. V, Gorki – Brześć.

Sadowski A., *Tożsamość mniejszości a kultura większościowa na przykładzie badań wśród białoruskiej mniejszości w Polsce*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski*, Wrocław.

Sadowski A., *Społeczne wartościowanie przestrzeni*, [w:] *Centra i peryferie*, Łomża.

Sadowski A., *Świadomość religijna wyznawców Kościoła prawosławnego na Białostoczczyźnie*, „Elpis” Rocznik I, z. 1(14).

Ejdys J., Poskrobko B., Sadowski A., *Energia odnawialna w świadomości mieszkańców północno-wschodniej Polski*, „Ekonomia i Środowisko” nr 16, Białystok.

Sadowski A., *Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” z. 14-15, Poznań.

Sadowski A., *Sterowanie wielokulturowością. Dotychczasowe doświadczenia i kierunki przemian*, [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobocki (red.), *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Białystok.

Sadowski A., *Miasta i wsie północno-wschodniej Polski w procesie transformacji*, [w:] L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacja*, Zielona Góra.

#### 2000

Sadowski A., *Białystok jako typ miasta zróżnicowanego etnicznie*, [w:] C. Kukło (red.) *Białystok w 80-leciu*, Białystok.

Sadowski A., *Mieszkańcy północno-wschodniej Polski a otoczenie*, [w:] S. Kosiński (red.), *Miasto, migracje, ekorozwój*, Lublin.

Sadowski A., *Miejsce języka w strukturze tożsamości osobniczej na pograniczu kultur*, [w:] E. Smułkowa, A. Engelking (red.), *Język a tożsamość na pograniczu*, t. 1, Białystok.

Sadowski A. (red.), *Struktura świadomości ekologicznej*, „Ekonomia i Środowisko” nr 17, Białystok.

### 2001

Sadowski A., *Wprowadzenie*, (s. 5-8), *Pogranicza etniczne w Europie: harmonia i konflikty* [w:] A. Sadowski, K. Krzysztofek (red.), *Pogranicza etniczne w Europie: współdziałanie i konflikty*, Białystok.

Sadowski A., *Wybrane problemy społeczne w świadomości mieszkańców północno-wschodniej Polski. Transformacja a marginalizacja*, [w:] Z. Kurcz, J. Tutaj (red.) *Problemy społeczno-gospodarcze na pograniczach*, Wałbrzych.

Sadowski A., *Struktura religijno-etniczna mieszkańców województwa podlaskiego*, [w:] A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, Białystok.

Sadowski A., *Nationale Minderheiten als Brücke ? Etnische und Konfessionelle Strukturen an der polnischen Ostgrenze*, [w:] H. Schultz (red.), *Grenzen im Ostblock und ihre Überwindung*, Berlin.

Sadowski A., *Polacy a większość narodowe na wschodnich pograniczach*, [w:] *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, t. II, Białystok.

Sadowski A., *Tożsamość społeczna a badania empiryczne*, [w:] J. Krajewski, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz (red.), *Problemy współczesnej metodologii*, Olecko.

Sadowski A., *Wybrane problemy społeczne polsko-białoruskiego pogranicza w warunkach transformacji*, [w:] J. Leszkowicz-Baczyński (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*, t. II, Zielona Góra.

Sadowski A., *Transformacja systemowa a marginalizacja społeczna*, [w:] *Etnosocjalnyje i profesjonalnyje procesy w transformirujuszczym obszczestwie*, cz. I, Grodno.

Sadowski A., *Zróżnicowania kulturowe mieszkańców województwa podlaskiego*, [w:] R. Horodeński, C. Sadowska-Snarska (red.), *Wjewództwo podlaskie u progu XXI wieku*, Białystok.

### 2002

Sadowski A., *Społeczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju w skali lokalnej (na przykładzie gminy Kryniki)*, „Studia Regionalne” nr 1-2, Białystok.

Sadowski A., *Aktualny stan i zadania przyszłe badań nad Polakami na Wschodzie (Wprowadzenie do dyskusji)*, „Przegląd Polonijny” z. 4, Kraków.

Sadowski A., *Małe miasta północno-wschodniej polski. Wybrane problemy społeczne*, [w:] M. Zemło (red.), *Małe miasta. Między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, „Acta Collegii Suprasliensis”, Supraśl.

Sadowski A., *Polska polityka wschodnia a pogranicze polsko-białoruskie*, [w:] R. Stempłowski, A. Żelazo (red.), *Polskie pogranicza a polityka zagraniczna*, Warszawa.

Sadowski A., *Reforma edukacji w Polsce a realizacja zasady równych szans w świetle opinii nauczycieli województwa podlaskiego*, [w:] A. Karpińska (red.), *Edukacja w dialogu i reformie*, Białystok.

Sadowski A., *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach w społecznej świadomości*, [w:] A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych (praca zbiorowa)*, Białystok.



A. Sadowski, *Wcale nie tacy obcy*, [w:] P. Liedke (red.), *Podlaskie losy 1939-2001*, Białystok.

### 2003

Sadowski A., *Znaczenie koncepcji „społeczeństwa wychowującego” F. Znanieckiego na początku XXI wieku*; [w:] A. Karpińska (red.), *Edukacyjne problemy czasu globalizacji w dialogu i perspektywie*, Białystok.

Sadowski A., *Społeczeństwo zróżnicowane kulturowo a problemy dziedzictwa kulturowego*, [w:] J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm*, Białystok.

Sadowski A., *Tworzenie się nowego ładu instytucjonalnego na polsko-białoruskim pograniczu*, [w:] Y. D. Rozenfeld i zespół (red.), *Etnosocjalnyje i konfesjonalnyje processy w sowremiennom obszczestwie*, Grodno.

Sadowski A., *Tworzenie się nowego ładu instytucjonalnego na wschodnim pograniczu. Zarys koncepcji badawczej, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XI*, Białystok.

Sadowski A., *Miasta i gminy obszaru Zielonych Płuc Polski w społecznej świadomości*; [w:] *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, t. 1, Zielona Góra.

### 2004

Sadowski A., *Wybrane problemy społeczne miast i wsi północno-wschodniej Polski*, [w:] D. Niczyporuk (red.), *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*. t. V. *Terytorialne struktury społeczne*, Lublin.

Sadowski A., *Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych w warunkach integracji europejskiej*, [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza*, t. I, Białystok.

Sadowski A., *Polsko-białoruskie pogranicze w warunkach Unii Europejskiej. Antycypacja przeobrażeń*, [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza*, t. II, Białystok.

Sadowski A., *Znaczenie terytorium jako kryterium tożsamości grupy etnicznej w warunkach społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo*, [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, Kraków.

Sadowski A., *Mniejszości narodowe w Polsce, a wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Białystok.

Sadowski A., *Zróżnicowanie kulturowe mieszkańców Podlasia*, [w:] H. Parafianowicz (red.), *Białystok: miasto przyjazne?*, Białystok.

Sadowski A., *Podlasie – szanse na region*, [w:] W. Łukowski (red.), *Tożsamość regionów w Polsce w przestrzeni europejskiej*, Katowice.

Sadowski A., *Czy jest nam potrzebna wielka idea modernizacji Polski? „Problemy Polityki Społecznej. Modernizacja a ład społeczny” nr 6*, Warszawa.

### 2005

Sadowski A., *Kapitał społeczny i kulturowy heterogenicznej „metropolii” wschodniego pogranicza*, [w:] B. Jałowicki, A. Kojder, M. S. Szczepański (red.), *Przemiany miasta*, Warszawa.

- Sadowski A., *Kapitał ludzki a perspektywy gospodarki opartej o wiedzę na przykładzie Białegostoku*, [w:] J. Szablowski (red.), *Strategie produkcji przedsiębiorstw w warunkach gospodarki opartej na wiedzy*, Białystok.
- Sadowski A., *Przemiany kapitału społecznego i kulturowego na wschodnim pograniczu w warunkach wstąpienia Polski do Unii Europejskiej*, [w:] M. Malikowski, D. Wójcikowski (red.), *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej. Z badań regionalnych, etnicznych i lokalnych*, Kraków.
- Sadowski A., *Zaradność społeczna w warunkach transformacji systemowej w Polsce. Czy Polacy są zaradni?* [w:] P. Kowalski (red.), *Polacy o sobie*, Łomża.
- Sadowski A., *Od Polski lokalnej do regionalnej*, [w:] W. Wesołowski, J. Włodarczyk (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, Świat*, Warszawa.
- Sadowski A., *Kształtowanie się nowego ładu społecznego na wschodnim pograniczu Polski w warunkach Unii Europejskiej*, [w:] J. Leoński, R. B. Woźniak (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie a wyzwania integracji europejskiej. Studia i materiały*, „Rozprawy i Studia” t. 558, Szczecin.

**2006**

- Sadowski A., *Wielokulturowe społeczeństwa regionalne*, [w:] B. Jałowicki, W. Łukowski (red.), *Spółcześni lokalni. Teraźniejszość i przyszłość*, Warszawa.
- Sadowski A., *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, [w:] M. Bienkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. I, Białystok.
- Sadowski A., *Transgraniczne polsko-białoruskie w warunkach Unii Europejskiej*, [w:] W. Pawluczuk (red.), *Polska i jej sąsiedzi*, Łomża.
- Sadowski A., *Mniejszości narodowe w Polsce a wyniki narodowego spisu powszechnego z 2002 roku*, [w:] J. Polakowska-Kujawa (red.), *Współczesna Europa w procesie przemian. Wybrane problemy*, Warszawa.

**2007**

- Sadowski A., *Narodowościowe i etniczne zróżnicowanie III RP, 2007*, [w:] A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Kraków.
- Sadowski A., *Strategie radzenia sobie z własną odmiennością etniczno-kulturową na poziomie lokalnym na przykładzie Białegostoku 2007*, [w:] M. Głowacka-Grajper, E. Nowicka (red.), *Jak się dzielimy i co nas łączy?*, Kraków.
- Sadowski A., *Kapitał społeczny mieszkańców wsi województwa podlaskiego*, [w:] K. Góralach, M. Niezgodna, Z. Seręga (red.), *Socjologia jako służba społeczna*, Kraków.
- Sadowski A., *Pogranicze w perspektywie socjologicznej*, [w:] J. Uścińowicz (red.), *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Białystok.
- Sadowski A., *Przemiany transgraniczne polsko-białoruskiego w warunkach Unii Europejskiej*, [w:] M. Zielińska, B. Trzop, K. Lisowski (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza polski w integrującej się Europie*, Zielona Góra.

- Sadowski A., *Kapitał społeczno-kulturowy dużych miast polsko-białoruskiego pogranicza. Założenia teoretyczne. Wybrane uogólnienia*, [w:] A. Mironowicz, M. Ulanowski (red.), *Kościół i związki wyznaniowe, a świadomość narodowa mieszkańców pogranicza*, Białystok.
- Sadowski A., *Zrównoważony rozwój jako proces społeczny* [w:] B. Poskrobko (red.), *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, Białystok.
- Sadowski A., *Sustainable development as a social process*, [w:] B. Poskrobko (red.), *Towards the Theory of Sustainable Development*, Białystok – Warsaw.
- Sadowski A., *Floriana Znanięckiego koncepcja społeczeństwa wychowującego I jej aktualność*, [w:] M. Florek (red.), *Edukacja, praca, zdrowie*, Lublin.
- Sadowski A., *Procesy marginalizacji wsi na przykładzie wybranych wsi województwa podlaskiego*, [w:] I. Machaj, L. Gołdyka (red.), *Enklawy życia społecznego, „Rozprawy i Studia” t. 671*, Szczecin.
- Sadowski A., *Obywatelstwo i tożsamość społeczna na pograniczach w warunkach Unii Europejskiej*, [w:] J. Nikitorowicz, D. Misiejuk, M. Sobecki (red.), *Etniczność i obywatelskość w Nowej Europie*, Białystok.
- 2008**
- Sadowski A., *Uwarunkowania konwersji zróżnicowania kulturowego mieszkańców dużego miasta pogranicza w kapitał społeczny i kulturowy*, [w:] M. S. Szczepański, K. Bierwaczonek, T. Nawrocki (red.), *Kapitały ludzkie i społeczne a konkurencyjność regionów*, Katowice.
- Sadowski A., *DIALOG w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, [w:] M. Szmeja (red.), *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, Kraków.
- Sadowski A., *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi Warmiacy – między polsnością a niemieckością*, Poznań.
- Sadowski A., *Od województwa podlaskiego do regionu Podlasie. Kierunki konstruowania tożsamości regionalnej, X-lecie Samorządu Województwa Podlaskiego*, Białystok.
- Sadowski A., *The Process of the Construction of the National Identities on The Polish-Lithuanian-Byelorussian Borderland, “Limes”, Cultural Regionalistics*, t. 1, nr 1.
- Sadowski A., *Zbiorowości lokalne w warunkach zrównoważonego rozwoju*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Warszawa.
- Sadowski A., *Pogranicze – pograniczność – tożsamość pograniczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XIV, Numer Specjalny, Białystok.
- Sadowski A., *DIALOG społeczny w warunkach miasta heterogenicznego kulturowo (na przykładzie Białegostoku)*, [w:] *Wiara i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana jego Eminencji Profesorowi Sawie (Hrycuniakowi)*, Białystok.
- Sadowski A., *Wstęp*, [w:] M. Anchimowicz i Zespół, *Co nas łączy, co nas różni*, Białystok.
- Sadowski A., *Wykorzystać wielokulturowość*, [w:] K. Niziołek, R. Poczykowski (red.), *Historia, pamięć, tolerancja*, Białystok.
- Sadowski A., *DIALOG międzykulturowy jako płaszczyzna konstruowania społeczeństwa pluralistycznego na pograniczach*, [w:] M. Stepaniuk (red.), *Gwary północnego Podlasia*, Bielsk Podlaski – Puchły.

**2009**

- Sadowski A., *Procesy konstruowania społeczeństwa wielokulturowego*, [w:] B. Pokrobko (red.), *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, Białystok.
- Sadowski A., *10-lecie Instytutu Socjologii Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XV, Białystok.
- Sadowski A., *Podlasie – szanse (zagrożenia) na region*, [w:] A. Bocian (red.), *Podlasie regionem przyszłości*, Białystok.
- Sadowski A., *Społeczne koszty migracji zagranicznych z perspektywy regionów peryferyjnych*, [w:] J. Nikitorowicz, D. Misiejuk (red.), *Procesy migracji w społeczeństwie otwartym*, Białystok.
- Sadowski A., *Specificity of processes and tasks aiming at constructing pluralistic society in borderland areas*, [w:] T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Gajdzica (ed.), *Borderland. Sociopathology and Education*, Cieszyn – Warszawa – Toruń, .
- Sadowski A., *Mniejszości narodowe na pograniczach. Pomiędzy tożsamością narodową a obywatelską*, [w:] S. Jackiewicz (red.), *Autochtoniczne mniejszości narodowe na pograniczach a ich stosunki z odseparowanym etosem macierzystym*, Białystok.
- Sadowski A., *Tożsamość miasta jako kapitał kulturowy*, [w:] U. Abłażewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyszyn, A. Sadowski (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok.
- Sadowski A., *Narody i nacjonalizm w warunkach demokratycznych*, [w:] M. E. Czesnowski (red.), *Nacjonalizm i koncepcja społeczeństwa obywatelskiego w Europie Wschodniej*, Brześć.
- Sadowski A., *Charakterystyka przestrzeni antropogenicznej Białegostoku*, [w:] J. Styk (red.), „Stare i nowe struktury społeczne w Polsce” t. IX, *Przestrzeń antropogeniczna miasta Lublina: waloryzacja, wytwarzanie, użytkowanie*, Lublin.
- Sadowski A., *The Borderland of Civilizations as a Research Category in the Sociology of Borderland*, „Limes. Cultural Regionalistics” t. 2, nr 1.
- Sadowski A., *Procesy kształtowania się społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo w warunkach transformacji ustrojowej w Polsce*, [w:] L. Gołdyka, A. Żelek (red.), *Dwie dekady polskiej transformacji. Gospodarka – Społeczeństwo – Polityka*, Szczecin.

**2010**

- Sadowski A., *Edukacja międzykulturowa jako nabywanie kompetencji do życia w społeczeństwie pluralistycznym*, [w:] T. Lewowicki, E. Grodzka-Mazur (red.), *Edukacja międzykulturowa – teorie, poglądy, doświadczenia społeczne*, Cieszyn – Warszawa – Toruń.
- Sadowski A., *Kultury narodowe, regionalne i lokalne w państwie – układ wertykalny, czy horyzontalny?* [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty. Konstrukcje. Fasady*, Białystok.
- Sadowski A., *Białorusini w Polsce w warunkach demokratycznych. Przemiany tożsamości narodowej*, [w:] E. Syrek (red.), *Czas społeczny akademickiego uczestnictwa w rozwoju i doskonaleniu civil society*, Katowice.

**2011**

- Sadowski A., *Przemiany na wschodnim transgraniczu Unii Europejskiej po 2004 roku ze szczególnym uwzględnieniem transgranicza polsko-białoruskiego*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. II, Wałbrzych.
- Sadowski A., *Od zderzeń kulturowych do dialogu międzykulturowego. Przemiany kontaktów międzykulturowych w Białymstoku w okresie powojennym*, [w:] A. Sadowski, J. Snopko, (red.), *Dziedzictwo idei Ludwika Zamenhofs. W stulecie ruchu esperanckiego w Białymstoku*, Białystok.
- Sadowski A., *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVIII, Białystok.
- Sadowski A., *Cities In Central – Eastern Europe in the Theory of Multiculturalism*, „Limes. Borderland Studies” 2011, t. 4 (2).
- Sadowski A., *Przemiany tożsamości narodowej białoruskiej mniejszości w Polsce w warunkach demokratycznych*, „Studia Białorutenistyczne” t. 5, Lublin.
- Sadowski A., *Społeczeństwo polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, [w:] A. Śliz, M. Szczepański, *Wielokulturowość: konflikt, czy koegzystencja*, Warszawa.

**2012**

- Sadowski A., *Konstruowanie regionalnego społeczeństwa wielokulturowego ze szczególnym uwzględnieniem województwa podlaskiego*, [w:] A. Pawłowska, Z. Ryteł (red.), *Region i regionalizm*, Rzeszów.
- Sadowski A., *Wyznanie prawosławne a naród ze szczególnym uwzględnieniem województwa podlaskiego*, [w:] T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon-Lech (red.), *Religia i edukacja międzykulturowa*, Toruń.
- Sadowski A., *Transgraniczność jako czynnik rozwoju regionalnego na przykładzie polsko-białoruskiego transgranicza*, [w:] M. S. Szczepański, A. Śliz (red.), *Wielopolska: nowe struktury – nowe zróżnicowania*, Warszawa.
- Sadowski A., *Wschodnie pogranicze w warunkach integracji europejskiej oraz globalizacji*, [w:] A. Szczurek-Boruta, E. Ogrodzka-Mazur (red.), *Poza paradygmaty pedagogika międzykulturowa*, Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Tadeuszowi Lewowickiemu, t. 2, Toruń.
- Sadowski A., *Od eksplozji do realnych zagrożeń idei i praktyki wielokulturowości: potrzeba nowych koncepcji i badań*, [w:] A. Sadowski (red.), *Społeczeństwo wielokulturowe: nowe wyzwania i zagrożenia*, Rosja – wyzwania i zagrożenia w zakresie konstruowania społeczeństwa pluralistycznego, [w:] M. Głowacka-Grajper, R. Wyszynski (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzenie socjologiczne*, Warszawa.

**2013**

- Sadowski A., *Pogranicze narodowo-etniczne, czy pogranicze cywilizacyjne? Na przykładzie pogranicza polsko-białoruskiego*, [w:] *Antropologiczne inspiracje*, Warszawa.
- Sadowski A., *Miejsce społeczności żydowskiej w strukturze Białegostoku jako odradzającego się miasta wielokulturowego*, „Studia Migracyjne. Przegląd Polonijny” z. 1, Rok XXXIX.

Sadowski A., *Uwarunkowania dialogu międzykulturowego na pograniczach*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXI, Białystok.

Sadowski A., *Konstruowanie społeczeństwa pluralistycznego jako rozwiązywanie sprzeczności pomiędzy różnorodnością a wspólnotą*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXII, Białystok.

Sadowski A., *Wschodnie województwa Rzeczypospolitej – uwarunkowania konstruowania kapitału pogranicza*, „Konteksty Społeczne” t. I (2).

#### 2014

Sadowski A., *Transnations in the Eastern Borderlands – Opportunities and Risks*, K. Frysztaki, A. Śliz (red.), *Open Europe: Cultural Dialogue across Borders. Volume 4: Culture or Cultures in the Dynamic of Social Life?* Opole.

Sadowski A., *Socjologia pogranicza w warunkach społeczeństwa pluralistycznego*, [w:] M. Zielińska, B. Trzop (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy*, Zielona Góra.

Sadowski A., *Mniejszości narodowe i etniczne RP w perspektywie społeczeństwa pluralistycznego*, „Studia Humanistyczne SGH” nr 4, Kraków.