

UNIwersYTET WARSZAWSKI - Filia w Białymstoku

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom VI

Numer specjalny



**POLSKIE BADANIA
NAD MNIEJSZOŚCIAMI KULTUROWYMI**
Wybrane zagadnienia

pod redakcją

**GRZEGORZA BABIŃSKIEGO, JANUSZA MUCHY
I ANDRZEJA SADOWSKIEGO**

Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego

Białystok 1997

UNIwersytet Warszawski - Filia w Białymstoku

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom VI

Numer specjalny



**POLSKIE BADANIA
NAD MNIEJSZOŚCIAMI KULTUROWYMI**
Wybrane zagadnienia

pod redakcją

**GRZEGORZA BABIŃSKIEGO, JANUSZA MUCHY
I ANDRZEJA SADOWSKIEGO**

Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego

Białystok 1997

c. mes

Redakcja: Andrzej Sadowski

Adres: Instytut Filozofii i Socjologii
Filia Uniwersytetu Warszawskiego
15-097 Białystok
ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. (085) 45-71-02; 45-71-04

Wydanie dotowane przez

Instytut Polonijny UJ w Krakowie
(program badawczy KBN nr 1 P109 050 06)

Instytut Socjologii UMK w Toruniu

Zakład Socjologii Filii UW w Białymstoku



ISBN 83-86423-56-0

BIBLIOTEKA GŁÓWNA FILII UW
w Białymstoku



FUW0039073

Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14, tel. (085) 457059

Skład: Mikołaj Rybaczuk

Druk: ORTHDRUK Białystok

7-175/97/238290

SPIS TREŚCI

Janusz MUCHA, <i>Mniejszości kulturowe w Polsce i ich wizje kultury dominującej. Stan badań nad wybranymi mniejszościami i nowy projekt badawczy</i>	5
Andrzej SADOWSKI, <i>Polscy Białorusini na temat Polaków i kultury polskiej. Stan badań</i>	26
Grzegorz BABIŃSKI, <i>Stan badań nad mniejszością ukraińską w Polsce</i>	52
Danuta BERLIŃSKA, Teresa SOŁDRA-GWIŹDŹ, <i>Ludność rodzima i mniejszość niemiecka w Polsce. Stan badań</i>	73
Kazimierz KOWALEWICZ, <i>Od praktykowania utopii do działań kulturowych. Krótki szkic skutków zaistnienia pewnej utopii wraz z bibliografią</i>	104
Barbara FATYGA, <i>Analiza stanu badań nad kulturą młodzieżową i grupami subkulturowymi w Polsce</i>	120
Katarzyna OSIŃSKA, Anna ŚLIWIŃSKA, <i>Społeczności permanentnego ubóstwa. Stan badań</i>	139
Paweł ZAŁĘCKI, <i>Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej. Główne kierunki dotychczasowych badań oraz propozycje badawcze</i>	148
Nota o autorach	161

Janusz Mucha

MNIEJSZOŚCI KULTUROWE W POLSCE I ICH WIZJE KULTURY DOMINUJĄCEJ

Stan badań nad wybranymi mniejszościami
i nowy projekt badawczy¹

Polska jest, jak wiadomo, krajem względnie jednolitym kulturowo. Jak równie dobrze wiemy, i ona ma jednak swoje różnorodne mniejszości. Od niecałych dziesięciu lat cieszą się one rosnącym zainteresowaniem krajowej opinii publicznej. Trwają też intensywne, prowadzone przez liczne zespoły, badania na temat mniejszości kulturowych, w szczególności etnicznych. Badania te prowadzone były oczywiście i wcześniej, czego odzwierciedleniem jest w pewnym zakresie nasza książka, ale z różnych (na ogół pozanaukowych) powodów w umiarkowanym tylko zakresie. Studia nad mniejszościami wydają się zaś ważne i w kraju dość homogenicznym kulturowo. Mają sens nie tylko dlatego, że możemy dowiedzieć się czegoś ważnego o zbiorowościach mniejszościowych (co samo w sobie wydaje się też bardzo ważne). Dzięki tym analizom zrozumieć możemy również lepiej szerszą grupę, w obrębie której są one mniejszościami: w naszym przypadku polską zbiorowość dominującą kulturowo.

Zadaniem naszego tomu jest zaprezentowanie wyników badań prowadzonych w ostatnich latach w Polsce nad tymi mniejszościami, które wkrótce będą przedmiotem nowych, własnych badań terenowych, prowadzonych przez autorów poszczególnych, zamieszczonych tu artykułów. Tak więc, choć książka ta nie jest w stanie poinformować o wszystkich osiągniętych w Polsce w ostatnich latach wynikach, to ma przynajmniej ambicję w miarę pełnego zreferowania głównych rezultatów w przedstawionym dalej zakresie tematycznym, a opublikowanych do jesieni 1996 roku.

¹ Tekst ten nawiązuje do mojego artykułu pod tytułem *Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce. Badania kulturowe z perspektywy zbiorowości dominujących*, w: Marek Dziewierski i Tomasz Nawrocki (red.), *Grupa etniczna – region – tożsamość kulturowa*. Prace Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice: IS UŚ 1997. Redaktorom tomu dziękuję za zgodę na wykorzystanie mego własnego tekstu.

W dalszym ciągu tego wstępu chciałbym zaprezentować podstawowe przesłanki wspomnianego właśnie projektu badawczego na temat stosunków międzygrupowych w Polsce. Program ten pod tytułem *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce* finansowany jest częściowo od jesieni 1995 roku przez Komitet Badań Naukowych (nr 1 H01F 102 09)². Stan analiz dotychczasowych, którym tu się zajmujemy, jest dla nas punktem wyjścia dla własnych badań terenowych.

Podstawowa idea tego projektu jest dość prosta. Chodzi w nim o spojrzenie na kulturę w Polsce dominującą z punktu widzenia grup określanych tutaj jako mniejszości kulturowe.

Mówiąc w uproszczeniu, na stosunki międzygrupowe można, jak sądzę, próbować patrzeć z co najmniej trzech punktów widzenia. Jeden to spojrzenie *zewnętrzne* wobec wszystkich aktorów społecznej sytuacji, i to spojrzenie uważane za *neutralne, obiektywne, bezstronne*. Takie powinno być chyba każde, w każdym razie prowadzone w ramach tradycyjnej pozytywistycznej metodologii, badanie naukowe. Od takiej *neutralnej* postawy odchodzą jednak, co najmniej od czasów Wilhelma Diltheya, coraz liczniejsi badacze (por. Wyka 1993, Hastrup i Hervik 1994). Faktycznie bowiem i we wspomnianym *naukowym* oglądzie społecznego świata przyjmujemy na ogół kategorie pojęciowe, perspektywę poznawczą i system wartości niektórych tylko uczestników społecznych sytuacji. Używany przez neutralnie nawet nastawionych socjologów i antropologów społeczno-kulturowych termin *mniejszość* oznacza, że patrzą oni na daną zbiorowość z punktu widzenia szerszej (dominującej) grupy społecznej, określanej na ogół jako większość. Poza tym, z rozmaitych powodów bardziej interesuje nas przeważnie to, co dominująca grupa (owa większość) sądzi o mniejszościach, niż to, co sądzą mniejszości o grupie dominującej.

W analizach stosunków międzygrupowych, komunikacji międzykulturowej, stosuje się więc na ogół faktycznie drugi punkt widzenia – ten charakterystyczny dla grupy dominującej. Na ogół słusznie uważamy bowiem, że podmiotowość grupy dominującej, jej znaczenie dla kształtu interakcji międzygrupowych, dla procesu komunikacji międzykulturowej, są z samej istoty dominacji większe, niż podmiotowość i relatywne zna-

² Publikacja niniejszego tomu jest jednak finansowana z innych źródeł. Są to: kierowany przez Grzegorza Babińskiego program badawczy Komitetu Badań Naukowych pod tytułem *Etniczność – tożsamość narodowa – zróżnicowanie religijne* nr 1 P109 050 06, fundusz statutowy kierowanego przez Andrzeja Sadowskiego Zakładu Socjologii Wydziału Humanistycznego Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku oraz Instytut Socjologii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

czenie grup mniejszościowych. Na grupie dominującej spoczywa też większa odpowiedzialność moralna za kształt interakcji (na oba te tematy, por. np. Kłoskowska 1996, zwłaszcza strony 294-296). Perspektywa grupy dominującej jest, jak sądzę, charakterystyczna dla większości polskich badań nad mniejszościami. To spojrzenie z dominującego punktu widzenia uważam za uprawnione i prowadzące do ważnej wiedzy teoretycznej, empirycznej i stosowanej, nie może być ono jednak traktowane jako jedyne.

3) Wydaje mi się więc, że tamten punkt widzenia powinien być uzupełniony przez inną (trzecią według tu przyjętej numeracji) perspektywę. Jest to perspektywa *mniejszości*. Nie chodzi w niej jednak tylko o to, co same grupy mniejszościowe sądzą o sobie. Chodzi w niej również i o to, co grupy mniejszościowe sądzą o grupie dominującej i o stosunkach społeczno-kulturowych w ramach szerszego układu, który z pewnością można określić jako hierarchiczny. Ten trzeci punkt widzenia jest niewątpliwie związany z podejściem charakterystycznym dla rzadko obecnie uprawianej (niegdyś będącej pod wpływami krytycznych nurtów tzw. zachodniego marksizmu) *socjologii radykalnej* czy *teorii krytycznej*. Absolutnie jednak nie sądzę, by się do tego *krytycznego* stanowiska sprowadzało (por. np. Mucha 1986: 147-8).

Badacze radykalni, zwracali uwagę na to, że w odniesieniu do sytuacji społecznych, które określić można jako grupowe układy hierarchiczne, perspektywa grup nadrzędnych uważana jest niemal powszechnie w naukach społecznych za perspektywę *neutralną, naturalną*, trafną. Badania z przeciwnego punktu widzenia traktowane są natomiast potocznie jako *skrzywione*, obciążone sądaniami wartościującymi. Socjologowie radykalni i krytyczni opowiadali się wyraźnie za badaniami prowadzonymi z punktu widzenia grup jakkolwiek upośledzonych, czy dyskryminowanych w danym układzie społecznym. Alvin Gouldner uważał, że istnieją dwa poznawcze powody przyjęcia przez badaczy punktu widzenia *dołów społecznych* (będę się przez chwilę trzymał takiej terminologii). „Po pierwsze, [perspektywa ta – JM] daje nam nowe informacje o świecie społecznym, których wielu członków naszego społeczeństwa, w tym my sami [tj. socjologowie – JM] nie mieliśmy prawie wcale albo wcale. Po drugie, daje nam możliwość nowego spojrzenia na światy, z którymi czuliśmy się oswojeni i które – jak nam się wydawało – znaliśmy” (1970: 225). Co więcej, jak pisał ten sam wybitny uczony, „... socjologowie radykalni różnią się od liberalistów tym, że gdy przyjmują punkt widzenia dołów, używają go do badania górnych warstw. Socjologowie radykalni chcą badać „elity władzy”, przywódców czy zwierzchników ludzi; socjo-

logowie liberalni skupiają swe wysiłki na dołach, ofiarach i ich bezpośrednich biurokratycznych nadzorcach" (tamże: 240).

Podsumujmy powyższe rozważania: wydaje mi się, że sama w sobie perspektywa mniejszości nie może być uznana za właściwszą, a już zwłaszcza za jedyną dopuszczalną. Jest to punkt widzenia niezbędny do uwzględnienia tak ze względów poznawczych, moralnych jak i praktycznych, ale z pewnością podobnie *skrzywiony*, jak perspektywa grupy dominującej.

W projekcie o którym piszę, chodzi ogólnie rzecz biorąc o odczytanie tego, jakie są wyobrażenia, czy nawet stereotypy grup mniejszościowych dotyczące kultury dominującej i zbiorowości będącej jej zasadniczym *nośnikiem*.

Omawiany projekt badawczy ma dwa aspekty: międzynarodowy i polski. Wstępne wyniki prac zespołu międzynarodowego zostały zaprezentowane podczas V Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Badania Idei Europejskich (ISSEI) w sierpniu 1996 roku w Utrechcie, w ramach obrad czterosesyjnej grupy roboczej pod tytułem *Dominant Culture as a Foreign Culture. Dominant Group(s) in the Eyes of Minorities*. Zbiór artykułów, napisanych w oparciu o wygłoszone tam referaty, przygotowywany jest w tej chwili do druku. Wśród referentów znalazło się kilku uczonych polskich.

Nie będę się dalej zajmował problematyką międzynarodową i skupię się na przygotowanych już do realizacji badaniach polskich. W tej części programu *chodzi o odczytanie tego, jak polskie mniejszości kulturowe postrzegają polską kulturę dominującą, polski kanon kulturowy i jego dynamikę, polskie zwyczaje serca* (habits of the heart), aby użyć znanego zwrotu, spopularyzowanego w socjologii przez Roberta Bellah (1985), do którego jeszcze wrócę.

Poniższych kilka stron chciałbym poświęcić krótkiemu przedstawieniu pojęć podstawowych dla wspomnianego zespołowego programu badawczego. Nawiązuję tu do moich własnych opublikowanych już tekstów poświęconych mniejszościom kulturowym w Polsce i polskiej kulturze dominującej, (Mucha 1992, 1995), ale zasadniczo nie będę powtarzał tego, co się w nich znajduje.

W końcu XX wieku nie bardzo wiadomo, jak rozumieć oczywiste zdawało by się, kluczowe dla nas *pojęcia*: kultura, polskość, dominacja. Prowadząc omawiane tu badania, trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie o treść tych kategorii. Nie musi to być odpowiedź bardzo precyzyjna, ale powinna być choć w zarysach wspólna dla całego zespołu badawczego. Trzeba sobie przy tym zdawać sprawę z tego, że odpowiedź nie będzie prawdopodobnie nikogo w pełni satysfakcjonować, nie musi też być

w pełni do przyjęcia dla wszystkich czytelników prac członków zespołu, tekstów wspólnych i indywidualnych. Czasy (podobno) ponowoczesne umożliwiają nam jednak posiadanie własnego zdania, odmiennego niż zdanie innych badaczy.

W projekcie tym *kultura* jakiejś grupy rozumiana jest selektywnie, jako powszechne i akceptowane w niej ogólne wzory zachowań oraz grupowy system normatywny. Kultura jest tu traktowana jako jeden z dynamicznych aspektów życia zbiorowego, posiadający jakąś wewnętrzną, nawet jeśli niezbyt silną, koordynację i jakieś granice, choć niekoniecznie jasno określone i sztywne. Patrząc na sprawę z punktu widzenia metodologii badań nad kulturą i sposobu pisanie o kulturach, wybitny przedstawiciel interpretatywnego nurtu w antropologii społeczno-kulturowej, Clifford Geertz, ujął tę sprawę w następujący sposób: „... *spójność nie może być głównym argumentem za trafnością opisu kultury. Systemy kulturowe muszą mieć jednak jakiś minimalny stopień spójności, gdyż inaczej nie nazywalibyśmy ich systemami; a sądząc z obserwacji, stopień ten normalnie jest znacznie większy*” (1973: 17-18). Zajmując tu bardzo umiarkowane systemowe stanowisko, o czym będę jeszcze pisał dalej, zakładam równocześnie, że *kultury są stale tworzone i odtwarzane przez działania osób, które w nich uczestniczą. Jest to więc stanowisko bliskie tradycji wywodzącej się od Floriana Znanieckiego* (por. np. 1971, 1988).

Kulturę jakiejś grupy możemy poznać badając ją samą, ale też przydatne poznawczo jest umieszczenie jej w kontekście otoczenia: innych kultur grupowych, wyabstrahowanych z życia owych grup. *Innych* rozpoznajemy poprzez przeciwstawianie ich *nam samym*. Siebie poznać możemy między innymi poprzez spojrzenie na nas samych oczami *innych*. Wrócę jeszcze do tego zagadnienia.

Wydawane w ostatnich kilkunastu latach dzieła postmodernistycznie zorientowanych badaczy społecznych, w tym znane prace Zygmunta Bauman, a także prace niektórych polskich zwolenników Bauman i postmodernizmu, zupełnie kwestionują sensowność używania takiej kategorii jak KULTURA, zwłaszcza wtedy, gdy przypisuje się jej *systemowy* charakter (por. np. Bauman 1992, 1995; Kempny 1995). Inni (a częściowo ci sami) polscy wybitni badacze są *tylko* bardzo sceptyczni, gdy mowa o kulturze, zwłaszcza w odniesieniu do relacji między zbiorowościami, charakteryzującymi się różnymi kulturami (por. *Komunikacja międzykulturowa* 1995; moja recenzja tej książki ukazała się w Studiach Socjologicznych nr 1, 1996: 173-179). Protesty przeciw esencjalistycznym, *reifikującym* kulturę ujęciom pojawiają się zresztą dość często. Spowodowane są na ogół tym, że *realistyczne* podejście systemowe od-

biera na ogół podmiotowość jednostkom ludzkim, czyni z nich nie tyle twórców kultury, co jej niewolników, od własnej kultury grupowej w pełni uzależnionych (por. ostatnio na ten temat Baumann 1996, np. 9-20).

Takiego zreifikowanego podejścia do kultury nie podzielam. O tym, jak ogólnie rzecz biorąc sam rozumiem kulturę na użytek omawianych badań, wspominałem przed chwilą. Sądzę więc, że w przypadku referowanego tu projektu badawczego szerokie, antropologiczne, powiedzmy postboasowskie, ale bardziej dynamiczne ujęcie kultury jest najbardziej przydatne. Gdyby trzeba było odwołać się do klasyków, to stwierdziłbym, że najbardziej odpowiada mi koncepcja Ralphi Lintona, wedle której kultura jest konfiguracją wzorów zachowań (i ich konsekwencji), o pewnych znanych cechach charakterystycznych (por. 1975: 12-76, zwłaszcza 44). Dana konfiguracja nie musi być, jak wspominałem, bardzo spójna ani nie musi mieć trwałych, sztywnych i jasnych granic, powinna jednak odróżniać się *jakoś* od innych konfiguracji wzorów zachowań. Piszą o tym też, jak wiadomo, Ruth Benedict czy Margaret Mead. I to, o co nam chodzi w naszych badaniach, to moim zdaniem występujące wśród członków wybranych zbiorowości mniejszościowych wyobrażenia dotyczące zjawisk charakterystycznych dla polskiej konfiguracji kulturowej. Ale o które wzory kulturowe może tu chodzić?

Pierre Bourdieu pisze we wstępie do jednej ze swych głośnych książek, iż „... nie można w pełni zrozumieć praktyk kulturowych tak długo, dopóki „kultura” w restryktywnym, normatywnym sensie potocznego użycia językowego nie zostanie sprowadzona do „kultury” w sensie antropologicznym, a starannie wypracowany smak wobec najbardziej wyrafinowanych przedmiotów nie zostanie ponownie powiązany z elementarnym smakiem w odniesieniu do jedzenia” (1984: 1). Jak pamiętamy, temu wybitnemu autorowi chodzi nie tylko o jedzenie, ale też o codzienne zachowanie, sposób ubierania się, muzykę, jakiej się słucha, etc. Jest to dla nas ważna wskazówka, choć przecież tylko przypominająca dawną antropologię, świetnie znaną francuskiemu uczonemu, a nie stawiająca nowego problemu teoretycznego.

W naszych własnych badaniach terenowych interesować więc nas będzie kultura ujmowana jako zachowania, ich wzory i rezultaty, odnoszące się do obiektów *odświętnych* (Sztuki Plastyczne, Muzyka, Literatura Piękna i jej Bohaterowie, Bohaterowie Historii, Wielkie Święta Religijne i Narodowe oraz sposoby ich obchodzenia, najważniejsze Wartości i Normy danego społeczeństwa), ale i do obiektów *codziennych*, takich jak badane przez Bourdieu i jego współpracowników oraz takich jak (przykładowo) wzory ról społecznych w rodzinie, wzory wychowawcze,

sposoby strukturalizacji czasu i sposoby spędzania czasu uznanego za wolny. Chodzi mi o te wszelkie dynamiczne wzory zachowań, które zdaniem naszych rozmówców odróżniają tę kulturę, z którą oni się przede wszystkim utożsamiają (przy wstępnym założeniu, że jest ona wystarczająco spójna z ich punktu widzenia), od tego, co ich zdaniem stanowi wzory dominujące w Polsce (znów zakładając, że sądzą oni, iż te wzory są wystarczająco spójne). Ciekawić nas więc powinien jakiś *typowo polski sposób życia*, tak jak go widzą nasi rozmówcy, o ile taki sposób życia w ogóle dostrzegają.

Jak wiadomo, w przywoływanej już tu *szkole kultury i osobowości* (psychokulturalizmie) w antropologii amerykańskiej zakładano (sam traktuję to jako ważną hipotezę, a nie założenie), że kultury *przekładają się na typy osobowości*, a więc jedno jest w pewnej mierze wskaźnikiem drugiego. Nie chodzi tu znowu o to, że każdy człowiek z konieczności nosi na grzbiecie bagaż w postaci swej kultury grupowej i żadnej innej, lecz o to, że podlegał on socjalizacji przede wszystkim w danej kulturze, że w niej na ogół uczestniczą jego grupy odniesienia. W interesującym mnie zakresie w naszych badaniach chodzić może o domniemanie, iż odpowiedź na pytanie o to, jaka jest kultura polska, otrzymamy w postaci wyrażonego poglądu na to, *jacy są Polacy*. Na pewno nie jest to zupełnie to samo, ale trzeba, jak sądzę, często pogodzić się z takim ujmowaniem spraw.

Ostatnie lata przyniosły w Polsce kilka książek, które (na ogół nie powołując się na klasyczną amerykańską antropologię) wypowiadają się w ten właśnie sposób o polskiej kulturze, dawnej i obecnej (por. np. Lewandowski 1995, Podgórecki 1995, *Narody i stereotypy* 1995). W całym XX wieku takich znanych i ważnych polskich prac było więcej. Kwestia *charakteru narodowego i stereotypu narodowego* jest więc tu interesująca. Sam próbowałem też skonstruować *typ idealny* dominującej zbiorowości polskiej, który może być do stereotypu sprowadzony (1995).

Na samym początku 1996 roku miałem długie, miłe i jak sądzę owocne spotkanie z licznymi pracownikami i współpracownikami Katedry Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowało mnie podczas tego zebrania to, że zgromadzeni, kompetentni badacze, można by powiedzieć specjaliści od tego, co to jest kultura polska, zasadniczo kwestionowali istnienie takiej kultury. Uważali ją za tak złożoną, różnorodną, że nie ma w ogóle sensu o niej mówić jako o jednej konfiguracji (terminologia była inna). Uważali nawet, że nie można mówić, iż większość Polaków to katolicy, gdyż nie ma w Polsce jednego spójnego katolicyzmu. Bardzo możliwe. Duże zróżnicowanie stylów życia oraz wielość przekonań aksjologicznych jest tak samo prawdą w Polsce, jak w każdym

chyba innym złożonym społeczeństwie. W ramach przygotowań do omawianego tu programu badawczego nigdy nie zakładałem silnie tego, że taka w pełni homogeniczna kultura polska istnieje (choć zasadniczo skłonny jestem wierzyć w to, że pojęcie kultury, w tym polskiej kultury narodowej nie jest puste). Interesuje mnie raczej to, czy przedstawiciele rozmaitych mniejszości kulturowych sądzą, że *coś takiego* jak kultura polska występuje, a może lepiej czy sądzą oni, iż jest w Polsce coś w rodzaju dających się zidentyfikować wspólnych dla większości ludzi (uznających się za Polaków) wzorów kulturowych i na czym one polegają. Socjologowie mogą tu mówić o *typie idealnym* kultury polskiej, to zaś, jak to ujmują nasi rozmówcy jest sprawą inną, która jest właśnie przedmiotem naszych projektowanych studiów.

Przydatne (choć przecież absolutnie nie wyczerpujące prezentowanych tu zainteresowań) jest, jak mi się wydaje, pojęcie kanonu kulturowego. Andrzej Szpociński, w oparciu o własne kilkuletnie badania, ujmuje ten kanon następująco. Jest to zbiór dzieł, postaci i zdarzeń, powszechnie znanych, wyznaczających horyzont przeżywaną tradycji. Chodzi o tę część tradycji, która w powszechnym przekonaniu członków danej zbiorowości (przede wszystkim narodowej) obowiązuje wszystkich jej uczestników i dziedziczona jest z pokolenia na pokolenie. Do kanonu wchodzi takie wzory kulturowe, które symbolizują tożsamość grupową, choćby same w sobie utraciły już aktualne znaczenie kulturowe. Szpociński przypomina, że w większości społeczeństw istnieją sformalizowane i zinstytucjonalizowane formy wymuszania nakazu poznania kanonu przez członków danej zbiorowości. Chodzi tu oczywiście przede wszystkim o system edukacyjny. Autor zwraca też uwagę na to, że zwłaszcza w ostatnich latach mamy do czynienia z radykalnymi zmianami w tradycyjnym polskim kanonie kulturowym (Szpociński 1991). Jak widzą ten kanon przedstawiciele polskich mniejszości kulturowych? Czy dostrzegają fakt dominacji kulturowej, a więc wymuszania respektowania tego kanonu? Jakie są ewentualne mechanizmy tego wymuszania? Są to pytania, na które chcemy znaleźć odpowiedź.

Znaczenie *kanonu kulturowego* widzę w tym, że określa on to, co należy w danym społeczeństwie do *kultury prawomocnej* (aby użyć tu znanego terminu Pierre'a Bourdieu).

Parę słów należy się w tym wprowadzeniu problemowi związanemu ze wspomnianą *prawomocnością* kultury i z całą analizowaną tu problematyką, a mianowicie kwestii dominacji kulturowej. Słowo *dominacja* jest często używane w socjologii, w tym polskiej, ale na ogół mamy do czynienia z potocznym podejściem do tego zagadnienia. Sprawa ta będzie

dla naszych badań bardzo ważna. Chodzi mi bowiem nie tylko o to, czy da się odnaleźć w świadomości mniejszości kulturowych żyjących w Polsce *jakieś* cechy charakteryzujące *polskość* kultury, ale też o to, czy i w jakim sensie ta kultura polska jest dla nich dominująca w sensie innym niż *statystyczny*.

Klasyczna teoria socjologiczna zna problem dość dobrze, choć ujmując go w różnych kontekstach. Emile Durkheim (por. np. 1968) pisał na przykład o *przymusowym charakterze* faktów (czyli norm albo instytucji) społecznych i wskazywał, na czym on polega. Marksisci mówią o *panowaniu ideologicznym*. Jeden z nich, Antonio Gramsci (por. np. 1991), pisał (zasadniczo tylko postulatywnie) o *hegemonii kulturowej*. Stawiali ten problem, zwłaszcza w kontekście *represyjnej* cywilizacji nowoczesnej technologii, przedstawiciele szkoły frankfurckiej (por. np. Marcuse 1991, Adorno 1986, Horkheimer i Adorno 1994, Habermas 1977). O *przemocy symbolicznej*, a także o metodach wywierania jej piszą wspomniani tu już Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passeron (por. np. 1990). Teoria centrum i peryferii, zwłaszcza w wydaniu Edwarda Shilsa (por. np. 1982), mówi o rdzennych wartościach i normach i o zdominowanych przez nie wartościach i normach peryferyjnych. Michel Foucault (por. np. 1977) pisze o monopolizacji dyskursu, a także (zwłaszcza w ramach swej analizy *mikrofizyki władzy*) o rozproszeniu i braku podmiotu dominacji, o jej negatywnym (zakazy, kontrola) ale i pozytywnym (uspolecanie, stymulowanie do działania) znaczeniu (por. np. 1993: 33-36). Gerd Baumann, w cytowanej tu już książce o kwestionowaniu kultury tak określa dominujący charakter dyskursu kulturowego: jest to dyskurs, którego schemat pojęciowy jest prosty i oszczędny, jest on bliski monopolu, jeśli chodzi o kontrolę nad społecznymi zasobami komunikacyjnymi, jest elastyczny w zastosowaniach i pozwala na znaczną plastyczność ideologiczną oraz daje się wykorzystywać do uznanych za prawomocne celów instytucjonalnych (por. 1996: 22). Zwolennicy postmodernizmu (por np. wspomniane tu już prace Zygmunta Bauman) mówią natomiast, iż ponowoczesność oznaczać ma koniec dominacji jakichkolwiek wzorów kulturowych.

Jak widać, jest w dalszych badaniach teoretycznych do czego nawiązywać. Cała sprawa nie została jednak jeszcze przeze mnie wystarczająco przebadana.

Przez grupę dominującą kulturowo w danym społeczeństwie rozumieć będę taką zbiorowość, która (bez względu na powody) jest w stanie narzucić innym funkcjonującym w nim grupom swoje wzory zachowań i swój system normatywny i wiarygodnie przedstawić je jako konstytuujące całe to społeczeństwo. Termin większość rozumieć będę wyłącznie

arytmetycznie. Mniejszości nie są natomiast tak określone. Jak sugeruje cała przedstawiona wyżej część tego tekstu, będą to tu grupy, które, niezależnie od powodów, we względnie trwały (z punktu widzenia danej analizy) sposób różnią się pod względem kulturowym (a więc z uwagi na występujące w nich wzory zachowań i systemy normatywne) od grupy dominującej w danym społeczeństwie i które, w konsekwencji tego wyróżniania się, są w jakikolwiek sposób dyskryminowane. Różnice, o których mowa, mogą być w jednych przypadkach znaczne, a w innych niewielkie, zawsze są kulturowo konstruowane.

W prezentowanym projekcie badawczym chodzi przede wszystkim o to, czy wśród żyjących w Polsce mniejszości występuje poczucie kulturowego odróżniania się i przede wszystkim czy dostrzegają one dyskryminację, w szczególności symboliczną. Jak się wydaje, z inną nie mamy zasadniczo w tej chwili (druga połowa lat 90.) do czynienia. Chodzi mi o to, czy polską kulturę uważają te mniejszości za dominującą w sensie właśnie takim, iż wywiera ona na nich nacisk, przemoc; o to, czy dostrzegają przejawy konfliktu kulturowego, w który są uwikłani i czy uważają, że są w nim stroną słabszą; czy ich przedstawiciele sądzą, iż w życiu publicznym zmuszani są do stosowania się do obcych im wzorów kulturowych, których respektować by nie chcieli, a właśnie muszą. Chodzi mi o to, jakie są sytuacje takiego ewentualnie zauważalnego przymusu, a w jakich sytuacjach go nie ma. Chciałbym dowiedzieć się tego, jakie są mechanizmy wywierania tego przymusu (Bourdieu i Passeron, w cytowanej wyżej pracy, wymieniają tu głównie system edukacyjny); jakie są reakcje na ten przymus (wspomniani autorzy prezentują interesującą typologię tego zagadnienia; istnieją także interesujące późniejsze ujęcia, por. np. Scott 1990). Chciałbym się dowiedzieć, czy (a właściwie w jakiej mierze) mniejszości kulturowe czują się *obcymi* (w sensie Simmlowskim; por. 1975), czy *ludźmi marginesu* (w sensie wprowadzonym przez Parka, por. 1950). Chciałbym się dowiedzieć, jakie są ich zdaniem problemy z komunikacją międzykulturową.

Perspektywa, z której patrzy się na stosunki międzykulturowe w omawianych tu badaniach, jest niewątpliwie *perspektywą konfliktową, czy konfrontacyjną*. Mowa jest o przymusie, nacisku, oporze. W naszym projekcie badawczym nie przyjmuje się jednak, że konflikt kulturowy jest zjawiskiem wszechogarniającym, trwałym, absolutnym i wszystko niszczącym. Przeciwnie, zakłada się, że w demokratycznych warunkach prowadzić on może do takich społeczno-kulturowych przekształceń, które mogą wzbogacać zarówno kulturę dominującą, jak i kultury mniejszościowe.

Wspominałem wcześniej, że przyjmuję, iż *innych* rozpoznajemy poprzez przeciwstawianie ich *nam samym*, a siebie poznajemy poprzez odbicie w oczach *innych*. Określenie siebie przez grupę dominującą wyrasta choćby częściowo z jej konfrontacji z mniejszościami kulturowymi. Pojawia się tu jednak problem polegający na tym, że te grupy mniejszościowe zdają się same definiować siebie poprzez własne rozumienie tego, czym jest grupa dominująca. Subiektywny obraz danej grupy i jej obraz odzwierciedlony w oczach *partnera* nie muszą się nakładać.

W miejscu tym warto zauważyć, że obecne polskie otwarcie na świat powoduje określanie siebie przez grupę dominującą poprzez coraz silniejszą konfrontację również ze środowiskiem zewnętrznym (Unia Europejska, *świat kultury zachodniej, cywilizacja zachodnia*). Wchodzi ono tym samym w świadomościowy desygnat grupowego *ważnego innego*. Trzeba dalej zwrócić uwagę na to, że dla niektórych grup traktowanych tu jako grupy mniejszościowe, kultura dominująca to wcale niekoniecznie polski kanon kulturowy, czy jakoś inaczej rozumiana kultura polska, lecz ogólnosiwiatowa, zamerykanizowana *kultura masowa*. Dla niektórych żyjących w Polsce grup taką kulturą dominującą może być inna niż polska kultura narodowa. W każdym jednak razie członkowie tych żyjących w Polsce mniejszości chodzili (lub chodzą nadal) do polskich szkół, podlegają oddziaływaniu polskich środków masowego przekazu oraz polskich instytucji.

Badania terenowe, o których tu mowa, obejmować będą kilka wybranych celowo środowisk, uznawanych tu za mniejszościowe, to znaczy takich, które według przyjętych założeń charakteryzują się innymi wzorami kulturowymi, niż wzory dominujące. Są to przede wszystkim środowiska etniczne. Dobór był oczywiście subiektywny, ale innej możliwości tu przecież nie było (por. np. uwagi Roberta Bellah na temat takiego doboru środowisk badanych, cytowana książka: Preface). Będziemy więc prowadzić badania terenowe w (głównie wiejskich) społecznościach białoruskich w województwie białostockim, społecznościach Ukraińców w województwie przemyskim i społecznościach niemieckich w województwie opolskim. Jako rozmówcy, interesować nas będą świadomi i możliwie kompetentni członkowie tych społeczności, będący jednocześnie kompetentnymi uczestnikami kultury polskiej i nie będący przywódcami swych etnicznych zbiorowości.

Nie chodzi nam jednak wyłącznie o zbiorowości niepolskie. Poza nimi, zajmiemy się środowiskiem teatru alternatywnego (Międzyplanetarne Królestwo Sztuki – Klinika Lalek), grupami młodzieżowymi, w szczególności o charakterze punkowo-ekologicznym, a także środowiskiem charakteryzującym się (tak nam się w każdym razie wydaje) *kulturą nę-*

dzy w rozumieniu mniej więcej takim, jakie nadał temu zwrotowi Oscar Lewis (por. np. 1959; jesteśmy oczywiście świadomi całej kontrowersyjności tego przedsięwzięcia – zarówno Lewisa, jak i naszego). Wszystkie te zbiorowości znajdują się, jak sądzę, na marginesie polskiej kultury dominującej (być może projektem tym obejmujemy także prowadzone dotąd na jego obrzeżach badania nad zbiorowościami homoseksualistów, obcokrajowców oraz nad kobietami). Dobór respondentów będzie w tych przypadkach nieco trudniejszy.

W żadnym z interesujących nas środowisk nie zakładamy, że nasi rozmówcy niosą na sobie niemożliwe do zrzucenia brzemię jakichś zreifikowanych kultur, z którymi ich podczas badań wiążemy, że przynależność do danych zbiorowości w pełni determinuje ich całkowitą tożsamość. Nie uważamy, że w złożonym społeczeństwie człowiek może mieć tylko jedną grupową tożsamość. Zakładając jednak, że uda się nam dobrze dobrać rozmówców sądzimy, że przynajmniej część tej ich tożsamości będzie silnie związana z potencjalnymi kulturami grupowymi, o które nam chodzi.

Na koniec tej części tego wstępu warto wspomnieć o bardzo interesującej z punktu widzenia problemu *dominacja – status mniejszościowy* zbiorowości. Jest nią Kościół rzymskokatolicki w Polsce, rozumiany jako wspólnota wiernych oraz instytucja. Badania nad statusem tego Kościoła z naszego punktu widzenia to osobny, prowadzony już od jakiegoś czasu projekt badawczy, zazębiający się jednak z naszym. Wróć do tej kwestii.

W naszym wspólnym projekcie nie twierdzi się, że wszystkie wymienione wyżej zbiorowości są mniejszościami kulturowymi jednego typu. W cytowanym tu wcześniej tekście (Mucha 1995) przedstawiona jest prowizoryczna typologia mniejszości kulturowych, pokazująca poważne zróżnicowanie ich charakteru. Zdaję sobie w pełni sprawę z tego, że w teorii społecznej istnieją dobre powody dla łącznego analizowania rozmaitych grup mniejszościowych, jak i powody dla odrębnego ich (a w szczególności grup etnicznych) traktowania (por. np. Babiński 1982). Uważam jednak, że występujące w nich wzory kulturowe różnią się od wzorów w Polsce dominujących i że warto popatrzeć na kulturę polską ich oczyma. Nasz dobór środowisk miał na celu pokazanie wspomnianej różnorodności sytuacji *mniejszości*, wielość możliwych reakcji na nią.

Prace naszego zespołu rozpoczęte zostały wczesną wiosną 1996 roku. W maju tego samego roku odbyliśmy już w Toruniu pierwsze seminarium badawcze, poświęcone przedyskutowaniu wspólnej problematyki, podziałowi pracy oraz innym ustaleniom tak merytorycznym, jak i organizacyjnym. W szczególności omówiliśmy nasz wspólny sposób przygo-

towania się do własnych badań terenowych. Drugie nasze seminarium miało miejsce również w Toruniu, wczesną jesienią tego samego roku. Tutaj przedstawiliśmy i przedyskutowaliśmy pierwsze wersje tekstów, które znajdują się w tej książce. Omówiliśmy też sposób doboru respondentów oraz dyspozycje do wywiadów, tak abyśmy, pamiętając o całej złożoności i różnorodności sytuacji społecznych, zbierali podczas naszych własnych badań porównywalny materiał.

W kolejnej części tego tekstu chciałbym przedstawić rezultaty części drugiego seminarium, poświęconej problemowi doboru respondentów oraz sposobu sformułowania dyspozycji do wywiadu.

Tak samo, jak nasze badane zbiorowości ani nie wyczerpują wszystkich polskich mniejszości, ani nie mogą być dobrane reprezentatywnie, tak też konkretnych respondentów musimy sobie dobrać, kierując się, o ile to tylko możliwe, wspólnymi kryteriami. Nie chodzi nam o jakiegoś *przeciętnego* członka danej mniejszości, ani o odzwierciedlenie jej jakkolwiek rozumianej struktury, lecz raczej o takich ludzi, którzy, w dużej przynajmniej mierze, ogniskują w sobie cechy charakteryzujące *typ idealny* danej zbiorowości.

W odniesieniu do *zbiorowości etnicznych* chodzić nam będzie o starszą młodzież, ale też dorosłych, zasadniczo w szeroko rozumianym średnim wieku (25-50 lat), zarówno o kobiety jak i mężczyzn, po mniej więcej połowie, najlepiej z ukończoną co najmniej jakąś szkołą ponadpodstawową; o ile to możliwe, szkołą z językiem wykładowym danej zbiorowości etnicznej, o ile to tylko możliwe, o osoby mówiące w swoim języku etnicznym, zdecydowanie uważające się za członków danej etnicznej zbiorowości. Jeśli są to działacze organizacji etnicznych, to szczebla lokalnego. W *środowisku teatru alternatywnego* sprawa jest o tyle prostsza, że tutaj, jeśli to możliwe, badaniami objęta będzie cała zbiorowość Międzyplanetarnego Królestwa Sztuki. W odniesieniu do *młodzieży* chodzi nam o średniego szczebla aktywistów grup orientacji punkowo-anarchistyczno-ekologicznej. W przypadku *społeczności lokalnej* charakteryzującej się *permanentnym ubóstwem* dobierać do badań będziemy całe rodziny, a rozmawiać najchętniej z ich niepracującymi dorosłymi członkami, którzy nie ukończyli szkoły podstawowej.

A oto propozycje, związane z tym *o co pytać*, a więc z tym, co zostało już przełożone na dyspozycje do wywiadów w konkretnych środowiskach (w środowisku młodzieży postępujemy inaczej – prowadzimy tu wywiady biograficzne). Oczywiście jest, że sposób zadawania pytań będzie w każdym przypadku inny. To, co przedstawiam poniżej, jest tylko zwróceniem uwagi na to, jakie zagadnienia koniecznie musimy uwzględ-

nić, abyśmy zrekonstruowali podobny typ wyobrażeń i aby potem nasze opracowania były porównywalne.

Znaczna część pytań jest *porównawcza* i historyczna (pytamy o dynamikę sytuacji). Zakładam, że dobrze zidentyfikujemy rozmówców i że będzie wysokie prawdopodobieństwo, że znaczna część ich osobistej tożsamości związana będzie z ich socjalizacją w zbiorowościach, których dla nas będą jakby *przedstawicielami*. Tam, gdzie to tylko ma sens, pytamy o ich poglądy i opinie własne, ale też o to, jakie opinie ich zdaniem są typowe w danej zbiorowości czy środowisku (na przykład etnicznym). Nie jest w pełni jasne, jak w poszczególnych środowiskach określać dominującą kulturowo zbiorowość polską. Jeśli rozmówcy będą mieli przede wszystkim inne niż polska grupy odniesienia, to odnotujemy to i opracujemy. Nie jest to jednak naszym głównym przedmiotem zainteresowań. Nie zakładamy z góry, że według rozmówców ich środowisko (zbiorowość) a także zbiorowość dominująca są jednolite. Pytamy o pogląd w tej sprawie. W każdej sprawie, interesują nas szczegóły, nie tylko ogólniki.

Przy wspomnianym zróżnicowaniu sformułowań, pytamy więc o poglądy rozmówców na następujące sprawy:

- czy współczesne społeczeństwo Polski (region w którym mieszka rozmówca) da się podzielić na jakieś grupy, w zależności od tego, co jest dla ludzi ważne, w jaki sposób żyją, co lubią;
- jeśli tak, to jakie podziały są zdaniem rozmówcy szczególnie istotne i dlaczego;
- gdzie lokuje się rozmówca w ramach takich podziałów;
- za kogo sam(a) się uważa (kim jest);
- czy ewentualne wspomniane wyżej podziały prowadzą w Polsce do jakichś napięć i nieporozumień, jeśli tak, to do jakich i na czym one polegają;
- czy bywa w Polsce tak, że członkowie jednych grup są negatywnie ustosunkowani do członków innych grup, jeśli tak, jakie są tego przykłady;
- co jest zdaniem rozmówcy, a także zdaniem jego (jej) środowiska najważniejsze w życiu, tak w ogóle;
- czy to samo jest najważniejsze według członków grupy dominującej, a jeśli nie to na czym polegają różnice;
- czy spotkał(a) się z sam(a), lub słyszał(a) o tym, aby ktoś (kto?) formułował jakieś negatywne opinie (wyśmiewał, przedrzeźniał, etc.) o tym, co uważane jest za najważniejsze przez niego (nią) i jego (jej) środowisko;

- czy ktoś (kto) usiłuje jemu (jej) i jego (jej) środowisku narzucić swoje wartości i normy (zachęca do asymilacji);
- czy on (ona) i inni, znani mu (jej) członkowie danego środowiska dobrze się czują w Polsce (czy są tu u siebie w domu);
- czy on (ona) i/lub inni członkowie jego (jej) środowiska usiłują przekonać innych do tego, co sami uważają za najważniejsze w życiu;
- jakie okresy w ciągu roku, miesiąca, tygodnia, da się sensownie wyróżnić według niego (niej), a także zdaniem jego (jej) środowiska;
- jaki jest ulubiony sposób spędzania wolnego czasu w zwyczajne, powszednie dni, jego (jej) własny, w jego (jej) środowisku i w grupie dominującej;
- jaki jest ulubiony sposób spędzania czasu w dni wolne, świąteczne jego (jej) własny, w jego (jej) środowisku i w grupie dominującej;
- czy uważa, że istnieje jakiś typowy sposób życia w jego (jej) środowisku i w grupie dominującej;
- jeśli istnieje jakiś typowy sposób życia, to czy realizowanie go przebiega bez zakłóceń, jeśli zakłócenia, to na czym polegają;
- czy widzi jakieś różnice w sposobie traktowania młodzieży (i dzieci) przez dorosłych, między swoim środowiskiem a grupą dominującą;
- czy widzi jakieś różnice w sposobie traktowania dorosłych przez młodzież, między swoim środowiskiem a grupą dominującą;
- czy widzi jakieś różnice w sposobie traktowania mężczyzn przez kobiety, między swoim środowiskiem a grupą dominującą;
- czy widzi jakieś różnice w sposobie traktowania kobiet przez mężczyzn, między swoim środowiskiem a grupą dominującą;
- jakiej muzyki najbardziej lubi słuchać: on(a) sam(a) i jego (jej) środowisko, na przykład, ulubione piosenki;
- czy jest to taka sama muzyka, jakiej jego (jej) zdaniem lubią słuchać przedstawiciele grupy dominującej; na czym polegają ewentualne różnice;
- jakie są jego (jej) ulubione święta religijne i inne; czy one też są ulubione w jego (jej) środowisku;
- czy jego (jej) zdaniem istnieje pełna swoboda obchodzenia tych świąt, w sposób jaki lubi; jaki jest to sposób;
- czy to są te same święta, które są ulubione w grupie dominującej;
- czy mógł(a)by wymienić kilku swoich ulubionych bohaterów literackich;
- czy uważa, że są to też ulubieni bohaterowie literaccy w jego (jej) środowisku;

- czy uważa, że są to też ulubieni bohaterowie literaccy w grupie dominującej, jeśli nie to jacy są tu ulubieni;
- czy mógł(a)by wymienić kilku swoich ulubionych autorów literatury pięknej;
- czy uważa, że są to też ulubieni autorzy w jego (jej) środowisku;
- czy uważa, że są to też ulubieni autorzy w grupie dominującej, a jeśli nie, to którzy są ulubieni;
- czy mógł(a)by wymienić kilku swoich ulubionych bohaterów historycznych;
- czy uważa, że są to też ulubieni bohaterowie historyczni w jego (jej) środowisku;
- czy uważa, że są to też ulubieni bohaterowie historyczni w grupie dominującej;
- czy mógł(a)by wymienić swoje ulubione, a także ulubione w swoim środowisku programy telewizyjne,
- czy uważa, że te programy są też ulubione przez grupę dominującą;
- czy można powiedzieć, że jego (jej) środowisko jest w Polsce traktowane (przez większość, instytucje państwowe, szkołę, etc.) tak samo, jak wszystkie inne czy inaczej, na czym ewentualne różnice polegają;
- czy on sam (ona sama) lub/i inne osoby z jego (jej) środowiska próbują coś robić (czy zna takie przypadki), aby poprawić sytuację swego środowiska, jeśli tak, to na czym takie działania polegają, jaki przynoszą rezultat i dlaczego.

Jak już pisałem, książka, którą właśnie przedstawiamy, nie jest jeszcze wynikiem naszych własnych badań terenowych. Do badań tych chcieliśmy się przygotować między innymi poprzez porządne zapoznanie się z rezultatami opublikowanych dotąd empirycznych studiów na temat tych zbiorowości, o których była mowa wyżej. Autorami poszczególnych zawartych tu opracowań są ci badacze, którzy będą zbierali nasze własne materiały w danych środowiskach. Jak zobaczymy, systematyczna wiedza na temat kultury tych środowisk nie jest duża. Spodziewaliśmy się tego. W początkowych partiach tego wstępu przypominałem, że badania nad mniejszościami kulturowymi w szerokim rozumieniu (*podkulturami*, *subkulturami*) nie mają, z różnych powodów, długiej tradycji w powojennej Polsce. Oczywiście systematycznie zbierana wiedza o jednych zagadnieniach jest obszerniejsza, niż wiedza o innych. Szczególnie mało informacji udało się nam znaleźć na temat stosunku mniejszości kulturowych do polskiej grupy dominującej i jej kultury. Utwierdza nas to w przekonaniu, że nasz wysiłek badawczy ma sens.

Przebieg zjawisk kulturowych:

Przykładem zbiorowości dość dobrze poznanej (między innymi dzięki naszemu Autorowi, Andrzejowi Sadowskiemu i jego współpracownikom) i opisanej jest mniejszość białoruska. W odniesieniu do niej nasz Autor mógł skoncentrować się na dostępnej już obecnie wiedzy o tym, jak polscy Białorusini postrzegają Polaków i ich kulturę. Autor korzysta zresztą z różnorodnych źródeł, w tym historycznych i literackich, poddając je własnej interpretacji socjologicznej. Co ciekawe z punktu widzenia naszych wspólnych badań, *polska białoruskość* określona jest przez kontrast z rozmaitymi zbiorowościami: obywatelami państwa białoruskiego, Polakami-katolikami, ale i Polakami-prawosławnymi. Sama zbiorowość polskich Białorusinów jest też zresztą bardzo zróżnicowana pod względem kulturowym, stąd jej stosunek do polskości i jej istotnych przejawów nie może być jednolity. Korzystając ze stosunkowo obszernego materiału, Autor jest w stanie omawiać dynamikę tego stosunku w całym okresie powojennym.

Grzegorz Babiński prowadzi od kilku lat badania wśród polskich Ukraińców, a także na zachodniej Ukrainie. W swym artykule zamieszcza on syntetyczną prezentację kierunków i (częściowo) wyników badań nad przemianami mniejszości ukraińskiej (z ważnym wyłączeniem grupy łemkowskiej) w Polsce po roku 1947. Jego podejście utrzymane jest w konwencji typologiczno-egzemplifikacyjnej: znajdujemy tu informacje o głównych kierunkach badań i ich przykłady. Analizy Autora mają charakter przede wszystkim metodologiczny. Interesuje go stan badań, a nie kierunki przemian samej zbiorowości. Zajmuje się więc charakterem opracowań, ich bazą źródłową, reprezentatywnością. Z tekstu dowiadujemy się o tym, że liczba publikacji na temat Ukraińców w Polsce rośnie w ostatnich latach lawinowo. Są to jednak przede wszystkim opracowania historyczne, sięgające na ogół tylko do 1947 roku (OD którego to roku zaczynają się zainteresowania Autora). Te badania, które przedstawione są w naszym tomie, dotyczą liczebności i rozmieszczenia ludności ukraińskiej w Polsce, jej odrębności religijnej, pozycji w strukturze społecznej społeczeństwa polskiego, *kompletności instytucjonalnej* zbiorowości ukraińskiej, samoświadomości polskich Ukraińców oraz postaw Polaków wobec nich.

Danuta Berlińska i Teresa Sołdra-Gwiżdż, autorki obszernego tekstu poświęconego stanowi badań nad mniejszością niemiecką (oraz ludnością rodzimą na polskim pograniczu zachodnim i północnym), pracują w Instytucie Śląskim w Opolu. Śląsk Opolski stanowi też główny teren ich własnych studiów. Autorki pokazują, iż badania nad ludnością rodzimą tego obszaru prowadzono po wojnie już w latach czterdziestych i pięć-

dziesiątych. Zwracają uwagę na założenia teoretyczne przyjmowane przy konstruowaniu tych badań, na ich problematykę, wyniki i nowe pytania, jakie one rodziły. Wskazują, na czym polegały trudności polityczne z prowadzeniem takich badań w latach siedemdziesiątych, a także pojawienie się nowej problematyki i nowych szans badawczych związanych z okresem *pierwszej Solidarności*. Zwracają wreszcie uwagę na teoretyczne i metodologiczne aspekty badań prowadzonych nad mniejszością niemiecką poczynając od końca lat osiemdziesiątych.

4) Kazimierz Kowalewicz jest znawcą kultury alternatywnej. Swój tekst w naszym tomie rozpoczyna od prezentacji wyników badań nad kontestacją kulturową, prowadzonych w latach 60. i 70. Na podstawie rezultatów studiów zagranicznych i polskich analizuje związki między kontestacją, kontrkulturą, *kulturą spontaniczną*, *marginesowością kulturową* a różnymi wizjami *społeczeństwa alternatywnego*. Pokazuje, jak bardzo są to wszystko zjawiska migotliwe i mało skryształizowane. W odniesieniu do spraw czysto polskich zwraca uwagę na to, jakie znaczenie miały zjawiska ogólnospołeczne, w tym polityczne, dla uprawiania *alternatywnego stylu życia*. W tym kontekście pokazuje, jak następowały w Polsce *przesunięcia* szczególnego znaczenia aktywności pomiędzy różnymi dziedzinami twórczości: od teatru w latach 70. do muzyki w latach 80. Zwraca też uwagę, w odniesieniu do lat 80., na pojęcie *trzeciego obiegu kultury*. Wprowadza czytelników w problematykę alternatywy teatralnej, w szczególności zaś przedstawia dzieje i krótką charakterystykę *Kliniki Lalek* w Wolimierz, gdzie kierować będzie naszymi badaniami terenowymi.

5) Barbara Fatyga, badająca od kilku lat subkulturę młodzieżową, prezentuje tu dotychczasowy stan polskich badań. Grupy, którymi się zajmuje, są o około dwóch pokoleń młodsze niż grupy kontrkulturowe, analizowane przez Kazimierza Kowalewicza. Autorka podejmuje problematykę teoretyczną, w szczególności problematykę dominacji kulturowej, zwłaszcza w kontekście subkultur młodzieżowych. Z tekstu dowiadujemy się o zamieszaniu pojęciowym w tych dziedzinach nauk społecznych, które interesują się tą problematyką, o pewnych trudnościach związanych z określeniem tego, co to jest młodzież. Prezentowane tu są ustalenia sięgające wstecz do końca lat 60., ale dotyczą one przede wszystkim lat 90. Znajdujemy w tekście analizę źródeł do badań nad subkulturami młodzieżowymi, najbardziej zdaniem Autorki efektywne metody i techniki badawcze (skupia się ona na analizie biografii) oraz typologię zbiorowości subkulturowych. Autorka wskazuje dalej dokładnie,

co będzie (przedstawionym tu wcześniej) przedmiotem jej dalszych badań w ramach naszego projektu.

6) Katarzyna Osińska i Anna Śliwińska zajmują się szeroko rozumianymi problemami bezrobocia i jego społecznych uwarunkowań i konsekwencji. W naszym tomie prezentują stan badań nad społecznościami permanentnego ubóstwa. Zwracają uwagę na to, że bezrobocie, to nowe zjawisko społeczne w Polsce, nie jest jedyną przyczyną permanentnego ubóstwa. Inne ważne powody, to w świetle badań bardzo niskie zarobki w niektórych działach gospodarki, istnienie rodzin niepełnych oraz wielodzietnych, załamanie gospodarcze wielu małych miast oraz wsi. Problematyka ta badana jest (zwłaszcza po roku 1989) przez reprezentantów różnych dyscyplin społecznych, ale jej aspekty kulturowe, nas tu szczególnie interesujące, nie doczekały się licznych studiów. Autorki zwracają uwagę na ciekawe badania kulturowe, prowadzone przez socjologów z Uniwersytetu Śląskiego, którzy prowadzili je w ramach programów analiz patologii społecznej oraz społecznego funkcjonowania starych dzielnic miast przemysłowych. Nasze Autorki prezentują też problemy badawcze, które nasuwają się im pod wpływem lektury wspomnianych studiów.

7) Paweł Załęcki analizuje badania prowadzone ostatnio w Polsce na temat Kościoła rzymskokatolickiego (rozumianego i jako wspólnota wiernych i instytucja). Znaczenie katolicyzmu dla kształtu kultury polskiej, polskiego kanonu kulturowego, trudno przecenić. Równocześnie na początku lat 90. narasta w wielu środowiskach katolickich przekonanie, że spychane są na margines życia publicznego, że traktowane są jak grupa mniejszościowa, właśnie w omawianym w tym tekście sensie. Jak się okazuje, nie jest w ostatnich latach wiele studiów nad Kościołem. Autor prezentuje swój własny projekt badawczy. Prowadzony jest on od niedawna i zajął się z naszym wspólnym programem.

Członkowie zespołu badawczego, prezentujący czytelnikom wstępne rezultaty swej pracy w ramach omawianego tu projektu, mają nadzieję, że będą one przydatne i innym uczonym, zainteresowanym problematyką mniejszości kulturowych.

Bibliografia

- Adorno Theodor W. 1986. *Dialektyka negatywna*. Przełożyła Krystyna Krzemińska. Warszawa: PWN (1966).
- Babiński Grzegorz. 1982. *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna. Przeciw ogólnej teorii grup mniejszościowych*. Przegląd Polonijny 8, 3: 21-33.

- Bauman Zygmunt. 1992. *Nowoczesność i zagłada*. Przełożył Franciszek Jaśzuński. Warszawa: Masada.
- . 1995. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przełożyła Janina Bauman. Warszawa: PWN.
- Baumann Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Bellah Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Bourdieu Pierre. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , Jean-Claude Passeron. 1990. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przełożyła Elżbieta Neyman. Warszawa: PWN.
- Durkheim Emile. 1968. *Zasady metody socjologicznej*. Przełożył Jerzy Szacki. Warszawa: PWN.
- Foucault Michel. 1977. *Archeologia wiedzy*. Przełożył Andrzej Siemek. Warszawa: PIW.
- . 1993. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia-Spacja.
- Geertz Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays. New York: Basic Books.
- Gouldner Alvin W. 1970. *The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State*, w: *The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of the Thought, Research and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners*. Edited by Larry T. Reynolds and Janice M. Reynolds. New York: David McKay, ss. 218-255.
- Gramsci Antoni. 1991. *Zeszyty filozoficzne*. Przełożyły Barbara Sieroszewska i Joanna Szymanowska. Warszawa: Czytelnik (1927-1937).
- Habermas Jürgen. 1977. *Technika i nauka jako „ideologia”* (1968). Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Ss. 342-396, w: *Czy kryzys socjologii*, pod redakcją Jerzego Szackiego, Warszawa: Czytelnik.
- Hastrup Kirsten and Peter Hervik (red.). 1994. *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Horkheimer Max, Adorno. Theodor W. 1994. *Dialektyka Oświecenia*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN (1944).
- Kempny Marian. 1995. *Współczesna antropologia wobec zmiany społecznej. Uwagi na marginesie dyskusji*, ss. 45-48 w: *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*. Pod redakcją Elżbiety Tarkowskiej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kłoskowska Antonina. 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.

- Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*. Pod redakcją Aliny Kapcia, Leszka Korporowicza i Andrzeja Tyszki. 1995. Warszawa: Instytut Kultury.
- Lewandowski Edmund. 1995. *Charakter narodowy Polaków i innych*. Londyn-Warszawa: Aneks i Polityka.
- Lewis Oscar. 1959. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.
- Linton Ralph. 1975. *Kulturowe podstawy osobowości*. Przełożyła Aleksandra Jasińska-Kania. Warszawa: PWN.
- Marcuse Herbert. 1991. *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przekład zbiorowy, Warszawa: PWN (1964).
- Mucha Janusz. 1986. *Socjologia jako krytyka społeczna*. Warszawa: PWN.
- . 1992. *Demokratyzacja i mniejszości kulturowe* Studia Socjologiczne 1-2, s. 31-42.
- . 1995. *Kultura dominująca jako kultura obca*, s. 105-120 w: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładowi społecznego*. Tom 2. Pod redakcją Antoniego Sułki i Józefa Styka. Lublin: PTS i UMCS.
- Narody i stereotypy*. Pod redakcją Teresy Walas. 1995. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Park Robert E. 1950. *Race and Culture*. New York: The Free Press.
- Podgórecki Adam. 1995. *Spółczesność polskie*. Rzeszów: WSP.
- Scott James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- Shils Edward. 1982. *The Constitution of Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Simmel Georg. 1975. *Socjologia*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Szpociński Andrzej. 1991. *Kanon kulturowy. Kultura i Społeczeństwo* XXXV,2, 47-56.
- Wyka Anna. 1993. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Znaniecki Florian. 1971. *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*. Przełożył Jerzy Szacki. Warszawa: PWN (1963).
- . 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa: PWN (1922).

POLSCY BIAŁORUSINI NA TEMAT POLAKÓW I KULTURY POLSKIEJ (stan badań)

Celem mojego opracowania jest odpowiedź na pytanie, jak mieszkający w Polsce Białorusini postrzegają Polaków oraz kulturę polską. Nie interesuje mnie w tym miejscu odpowiedź na pytanie, co się składa na kulturę polską, czy też ustalenie, w jakim stopniu kultura polska istnieje jako uporządkowany wewnętrznie zespół (monolit) wzorów zachowań oraz ich wytworów wyraźnie oddzielonych od innych narodów oraz ich kultur, ale jakie jest na ten temat wyobrażenie Białorusinów jako mniejszości narodowej w Polsce. Zamierzam ustalić, z jakimi wartościami przede wszystkim Białorusini w Polsce kojarzą Polaków oraz kulturę polską. Będzie to raczej odpowiedź typu jakościowego, niż zestaw treści wynikających z uporządkowanych badań.

Przygotowana praca oparta została o dość zróżnicowane źródła informacji. Wykorzystałem przede wszystkim uprzednio przeprowadzone przez siebie badania socjologiczne nad tożsamością społeczno-kulturową mieszkańców wschodniej części województwa białostockiego, w dużej części zamieszkałego przez mniejszość białoruską, a także wyniki kilku przygotowanych pod moim kierunkiem prac magisterskich. Do przygotowanego opracowania wykorzystałem nadto wybrane prace o charakterze historycznym, historyczno-literackim oraz literackim traktując je jako źródła informacji wymagające odpowiedniego przeniesienia na grunt socjologiczny.

Zanim zostaną przedstawione treści o charakterze empirycznym, konieczne jest dokonanie przynajmniej częściowych ustaleń terminologicznych dotyczących takich pojęć jak: tożsamość kulturowa (narodowa), mniejszość etniczna, nazwa Białorusin oraz koniecznych założeń metodologicznych dotyczących szczególnie czasookresu badań i sposobu ich przedstawiania.

Doświadczenia ostatnich lat w Polsce potwierdziły, że tak Polacy jak i kultura polska nie są jednorodne, a zróżnicowane. W sposób naturalny powodowało to wzrost zainteresowania badaniami nad zróżnicowaniem

społeczeństwa polskiego i jego kultury (kultur). Zróżnicowanie kultury można badać w wymiarze utrwalonych wzorów występujących w postaci zachowań codziennych, odświętnych, występujących w makrostrukturach, w mikrostrukturach, a także właściwych pojedynczym jednostkom. Zróżnicowanie dotyczy także i ich rezultatów.

Zróżnicowanie społeczeństwa stało się relatywnie bardziej widoczne wraz z wprowadzeniem do badań kategorii tożsamości. W podstawowym znaczeniu kategoria tożsamość odnosi się do jednostek [por. Kłoskowska 1992: 138]. W odniesieniu do zbiorowości tożsamość społeczną traktowana jest jako *zbieżność subiektywnych postaw wielu ludzi odnoszonych do własnej grupy kulturowej* [Kłoskowska 1992: 134]. Obecnie jest coraz trudniej mówić o jednorodności etniczno-kulturowej mieszkańców na danym obszarze.

Dokonujące się przemiany społeczne i kulturowe odbywające się nie tylko na pograniczu zmierzają do wymieszania różnych jednostek i grup społecznych. Coraz trudniej jest mówić o jednorodności etniczno – kulturowej mieszkańców skupionych na danym obszarze. Kultury narodowe wchodzą ze sobą w liczne i złożone kontakty międzykulturowe z czasem tworząc nowe układy wprawdzie najczęściej dalej podzielone, ale także połączone w nową zróżnicowaną całość. Tworzą one mozaikę wielokulturową określonego społeczeństwa lub jego wyodrębnionej części. Proces tworzenia się nowych obszarów kulturowych umacnia się drogą asymilacji, zawłaszczania przez poszczególne kultury słabszych jednostek oraz autonomicznych układów kulturowych. W tym kontekście można powiedzieć za Benedictem Andersonem, że narody są jedynie wspólnotami wyobrażonymi [por. Kłoskowska 1992: 7].

Z drugiej strony procesy tworzenia się społeczeństw wieloetnicznych obejmują tak zachowane całości, jak i występujące wewnątrz społeczeństwa zróżnicowania etniczne. Według Jerzego J. Smolicza *w społeczeństwie wieloetnicznym kultury grup większościowych i mniejszościowych tworzą zasób wartości kulturowych, z których członkowie mogą czerpać, aby tworzyć swoje osobiste systemy kulturowe – wybierają niektóre części dziedzictwa swojej grupy, zestawiając je z wartościami innych grup i przeformułując w sposób, który uznają za stosowny w istniejących okolicznościach* [Smolicz 1992: 51]. Obszarami wieloetnicznymi są najczęściej pogranicza etniczne. Tożsamość narodowa jako kategoria badawcza odniesiona do społeczności obszarów pogranicza odzwierciedla złożoność tożsamości jednostkowych odpowiednio powiązanych lub podzielonych, ale tworzących consensus narodowy mieszkańców na danym obszarze. Z czasem pojawiają się wartości

wspólne zbliżające lub nawet łączące poszczególne jednostki. Może nimi być wspólne państwo, język, zintegrowane przez lata zwyczaje i obyczaje lub po prostu interesy grupowe.

Na określonym etapie narastania współdziałania, wzajemnych utożsamień, świadomość zasadniczej odrębności etnicznej może zostać przewyciężona na rzecz traktowania istniejącej odrębności jako części kulturowej różnorodności danego narodu. Wówczas dana kultura etniczna staje się częścią szerszej kultury narodowej. Również możliwe są procesy odwrotne. Wraz z narastaniem świadomości własnej odrębności, mogą zaistnieć działania zmierzające do różnych form jej instytucjonalizacji aż do odrębności politycznej włącznie.

Starłem się podkreślić, że nie negując stosowania kategorii *tożsamość narodowa* do określenia podobieństwa subiektywnych postaw wobec własnej grupy narodowej (np. tożsamość narodowa Polaków), można ją także stosować do zbiorowego określenia różnorodnej tożsamości narodowej poszczególnych mieszkańców danego obszaru (np. tożsamość narodowa mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza). Wówczas kategoria tożsamość narodowa odnoszona jest do jednostek zamieszkających na danym obszarze i w takim znaczeniu używana jest w dalszej części pracy.

Podstawową kategorią wykorzystywaną w pracy jest mniejszość etniczna.

Przez mniejszość etniczną rozumiem historycznie ukształtowaną wspólnotę etniczną, która znajduje się w obrębie państwa zorganizowanego przez inną stanowiącą większość grupę etniczną, z którą łączą ją stosunki nadrzędności i podporządkowania. Mniejszość etniczna jest przede wszystkim grupą etniczną cechującą się określonymi kryteriami odrębności w stosunku do innych grup etnicznych oraz poczuciem łączności wewnątrzgrupowej. Jej mniejszościowy charakter (sytuacja) pojawia się wówczas, kiedy znajdzie się w obrębie państwa, w którym inna grupa etniczna stanowi większość. Uogólniając grupy etniczne w państwie nie są połączone stosunkami partnerstwa, lecz tworzą układ hierarchiczny określony podstawowymi lub pochodnymi kryteriami stratyfikacji społecznej.

Obecnie problematyka mniejszości etnicznych jest bardzo często podejmowana zarówno w literaturze światowej jak i krajowej. Można powiedzieć, że utrzymujące się koncepcje narodu etnicznego i narodowego państwa wytworzyły pojęcie mniejszości etnicznych. Mniejszości etniczne i ich etniczność w określonych sytuacjach mogą wpływać na organizację interesów zwłaszcza grup pokrzywdzonych, na ogół tworzą znaczne źródło zasobów do działań społecznych, mają tendencję do na-

kładania się na interesy ekonomiczne, polityczne, a jednocześnie stanowią źródło zakorzenienia zwłaszcza w sytuacjach przełomów.

Badania nad mniejszościami etnicznymi sprzyjają tworzeniu społeczeństw wielokulturowych [Sadowski 1995: 60-61]. Dostarczają bowiem tak przedstawicielom większości jak i mniejszości etnicznych niezbędnych i koniecznych informacji na temat rzeczywistej struktury etnicznej społeczeństwa. Wiedza tego typu w połączeniu z demokratycznym charakterem państwa i społeczeństwa powoduje (lub powodować powinna) złożone konsekwencje w zachowaniach, szczególnie w postaci określonego przekształcania struktur władzy i społeczeństwa. Przekształcenia m.in. mogą obejmować sukcesywne odejście od idei narodowego państwa oraz homogenicznego kulturowo, jednonarodowego społeczeństwa. Badania nad mniejszościami etnicznymi sprzyjają także utrwalaniu podmiotowości kulturowej mieszkańców, pozwalają uzyskać dystans wobec siebie oraz własnego sposobu myślenia [por. Sitek 1996: 6], sprzyjają ograniczaniu szczególnie tych wzajemnych stereotypów, które utrudniają partnerski charakter stosunków międzyetnicznych.

Na polsko-białoruskim pograniczu wciąż mamy do czynienia ze złożonymi procesami adaptacji mieszkańców do ukształtowanych wraz ze wzrostem etniczności w życiu społecznym struktur religijno-narodowych.

Na badanym pograniczu poczucia przynależności religijnej, narodowej, państwowej, klasowej, regionalno-lokalnej bądź pochodzenia na poziomie tożsamości osobniczej tworzą zintegrowane, wzajemnie powiązane całości często trudne do wyodrębnienia celem przeprowadzenia autonomicznych badań.

Podstawową zmienną kulturową, różnicującą postawy i zachowania społeczne, traktowaną jako odniesienie w procesie tożsamości osobniczej, jest wyznanie. Nie sposób obecnie ustalić przynależności narodowej respondentów bez odwołania się do ich przynależności religijnej.

Wschodnią część województwa białostockiego zamieszkują głównie osoby wyznania rzymskokatolickiego i prawosławnego.

W zasadzie wszyscy respondenci wyznania rzymskokatolickiego czują się Polakami.

Respondenci wyznania prawosławnego na Białostocczyźnie czują się Polakami, Białorusinami oraz (zdecydowanie rzadziej) Ukraińcami. Szacunkowo około 60% ogółu mieszkańców wyznania prawosławnego województwa białostockiego czuje się Polakami. Wyróżniona część respondentów w ciągu swojego życia przeszła lub przechodzi złożony proces konwersji narodowej albo proces nabywania poczucia przynależności do narodu polskiego.

Białorusinami w województwie białostockim szacunkowo czuje się 30% ogółu mieszkańców wyznania prawosławnego. Zasadniczo autoidentyfikacja białoruska występuje w trzech znaczeniach:

- utożsamianie się z białoruskością jako synonimem prawosławia,
- utożsamianie się z Białorusinami w Polsce,
- utożsamianie się z narodem białoruskim.

Wyróżnionych kategorii nie sposób sprecyzować w formie ilościowej. Można jedynie przyjąć, że wielkość 30% ogółu mieszkańców wyznania prawosławnego, którzy czują się Białorusinami, stanowi raczej górną, niż dolną wielkość białoruskiej mniejszości narodowej w województwie białostockim.

Białorusinem na Białostocczyźnie jest ten, kto Białorusinem się czuje, jest wyznania prawosławnego, pozostaje w bliskim związku z białoruską kulturą, urodził się w białoruskiej rodzinie, cechuje się postawami solidarności etnicznej. Obok wyznania prawosławnego podstawową częścią składową białoruskiej tożsamości narodowej jest posiadanie własnego odrębnego języka.

Wyda się ważne, że deklaracji przynależności do narodu białoruskiego przeważnie nie uzupełnia się żadnymi przymiotnikami (np. prawosławny, tutejszy).

Przynależność do kategorii Białorusinów ukształtowana została głównie na zasadzie rozbudowanych więzi wewnątrzgrupowych, w małym zaś stopniu (w badaniach nie odnotowano ich w ogóle) w wyniku poczucia solidarności z białoruskim państwem. Trzeba podkreślić, że utrzymanie statusu Białorusina w województwie białostockim jest często kłopotliwe, ponieważ wiąże się z potrzebą nie tylko oddzielania się od polskości, ale także od bliskich Białorusinom Polaków wyznania prawosławnego.

Trudności ze zdefiniowaniem białoruskiej tożsamości narodowej wiążą się także z tym, że Białorusini jako język ojczysty deklarują język białoruski, język polski oraz białoruską gwara. Uwzględniając deklaracje językowe można wyróżnić: Białorusinów, polskich Białorusinów oraz Białorusinów pochodzenia (gwara białoruska nie może być traktowana jako kryterium przynależności narodowej).

Tak zdefiniowani Białorusini na Białostocczyźnie realnie symbolizują bogatą kulturę *przechodnią*, a więc kulturę ukształtowaną między polską oraz białoruską kulturą narodową. Przedstawiciele białoruskiej mniejszości narodowej szeroko wchodzą w kontakty z polską kulturą narodową, czują się związani z narodem dominującym w państwie oraz z państwem polskim jako organizacją polityczną. Nie czują się podmiotami białoruskiej historii, jedynie selektywnie są związani z białoruską kulturą.

Obecnie Białorusini na Białostocczyźnie stają się członkami dwóch kultur, dwóch narodów, cechują się biwalencją kulturową: białoruską oraz polską.

Nazwą, która moim zdaniem relatywnie najlepiej oddaje usytuowanie Białorusinów w Polsce, jest określenie *polscy Białorusini*. Podkreśla ona realnie istniejące związki i zależności Białorusinów z państwem polskim i jego kulturą (którą tworzyli także Białorusini – A. S.), a jednocześnie utrzymuje narodowo białoruski charakter tożsamości osobniczej. Stosowana dotychczas szeroko nazwa *Białorusini w Polsce* szczególnie osobom mniej zorientowanym w strukturze narodowościowej Białostocczyzny, sugeruje imigrancki i tymczasowy charakter zamieszkania przedstawicieli białoruskiej mniejszości narodowej w Polsce. Nie oddaje istoty ich historycznego i trwałego związku z państwem i kulturą polską.

Obserwuje się również ewolucję w kierunku poczucia podwójnej przynależności narodowej białoruskiej i polskiej, ale obecnie nie obejmuje ona znaczącej kategorii osób, chociaż obiektywnie zdecydowana większość mieszkańców wyznania prawosławnego usytuowana jest w zasięgu przynajmniej dwóch kultur polskiej i białoruskiej, a nierzadko także i rosyjskiej.

Tak zróżnicowana kategoria społeczna naturalnie nie może mieć jakichś w miarę jednolitych poglądów na temat Polaków. Różnicują się one m. in. zależnie od wielu kryteriów, takich jak: stopień asymilacji do narodu polskiego, stopień skupienia lub rozproszenia zbiorowości, zakres osobistych doświadczeń w kontaktach z przedstawicielami narodu polskiego, wykształcenie i inne. W miarę podobne mogą przeto być co najwyżej stereotypy narodowe.

Aby uniknąć trudności metodologicznych związanych ze zróżnicowanymi poglądami i zachowaniami społecznymi występującymi w różnych okresach historycznych i z tym związanym stosunkiem do polskości przyjmuję, że uwzględniam w zasadzie czasy współczesne, to znaczy od zakończenia drugiej wojny światowej.

W pracy główna uwaga będzie skupiona na przedstawieniu opinii Białorusinów na temat Polaków oraz kultury polskiej. Poznanie opinii innych na temat kultury polskiej jest warunkiem koniecznym do pozytywnego ułożenia stosunków międzykulturowych między sąsiadującymi grupami etnicznymi. Pozwala dostrzec szereg ewentualnych mitów, stereotypowych wyobrażeń, które utrudniają uzyskanie społecznego ładu we wzajemnym współżyciu obu sąsiednich narodów. Pozwala lepiej i bardziej obiektywnie poznać i zrozumieć kulturę własną oraz jej miejsce wśród innych narodów i ich kultur.

Przy założeniu pozytywnego nastawienia państwa polskiego do mniejszości narodowych w Polsce, właściwe prowadzenie polityki narodowościowej wiąże się z koniecznością poznania autonomicznie artykułowanych potrzeb więzi narodowej poszczególnych mniejszości oraz diagnozy stopnia ich uwzględniania w dotychczasowej polityce państwa.

Założenia teoretyczne badań nawiązują do tych nurtów badawczych w socjologii, które stawiają sobie za cel dotarcie „do obrazu... utrwalonego w społecznej świadomości – w ludzkich postawach, dążeniach i doświadczeniach” [Ziółkowski 1971: 7]. W pracy nie sposób stwierdzić, w jakim stopniu przedstawiane sądy, oceny, opinie lub poglądy utrwaliły się w następstwie kulturowego przekazu, w wyniku samodzielnie przeprowadzonej obserwacji, zobiektywizowanej wiedzy lub jedynie w wyniku obaw, uprzedzeń itp. Będę je traktować jako autonomiczne fakty społeczno-kulturowe, zawierające informacje na temat szeroko rozumianego obrazu Polaków i kultury polskiej w świadomości mniejszości białoruskiej w Polsce.

Celem zachowania elementarnego porządku przekazu opinii Białorusinów na temat Polaków powinny być przedstawione przede wszystkim w wymiarach: wyznaniowym, klasowym, narodowym i społeczno-politycznym, ponieważ historyczne podziały na pograniczu polsko-białoruskim w społecznej świadomości przebiegały według tych właśnie kryteriów. Katolik–prawosławny, pan–chłop (*mużyk*), polski–ruski, tu–tejszy (swój)–obcy. Wyróżnione kryteria podziałów społecznych występujących na wschodnim pograniczu mają swoją historię, a więc można przedstawić źródła ich powstania, historyczne przemiany oraz stan dzisiejszy. Takie jednak przedstawienie tematu jest trudne, ponieważ zdecydowanie przerasta przyjęte ramy opracowania, a także ciągle brak jest wielowątkowych i uporządkowanych źródeł w postaci innych wyników badań.

W wyniku badań, jakie przeprowadziłem nad tożsamością mieszkańców wschodniego pogranicza w latach 1993–1995, stwierdziłem, że obecnie realne podziały kulturowe nie mają charakteru dychotomicznego. Stanowią całość kulturową nie dającą się sprowadzić do jednego kryterium. Podziały religijne nie pokrywają się z narodowymi, narodowe z językowymi, regionalne z narodowymi i religijnymi. Są to podziały, które nie dominują nad poczuciem wspólnoty odnotowywanej szczególnie w środowiskach lokalnych.

1. Historyczne przemiany stosunku Białorusinów do Polaków

Polacy i Białorusini od czasów powstania powołanej Unią Lubelską w 1569 roku Rzeczypospolitej Obojga Narodów cechują się znaczną wspólnotą losów historycznych [por. Janowicz 1987: 5–20]. W białoruskich publikacjach podkreśla się, że przez wiele lat język białoruski na ogół zgodnie współżył z językiem polskim w obrębie wschodniej części Rzeczypospolitej. Poważniejsze nieporozumienia i problemy powstały po zawarciu Unii Brzeskiej w 1596 roku, w wyniku której utworzono unię kościelną zaś jej idee upowszechniano w środowiskach prawosławnych. Unia brzeska wprowadziła zasadnicze zmiany stosunków wyznaniowych oraz narodowościowych na pograniczu polsko-ruskim. Zamiast oczekiwanej jedności kościoła powszechnego wystąpiły dalsze podziały wyznaniowe. Między innymi pojawiły się nowe rytu kościoła katolickiego, szczególnie obrządek greckokatolicki.

Według Eugeniusza Mironowicza, „całą literaturę dotyczącą unii brzeskiej można podzielić na dwie zasadnicze części: unicko-katolicką i prawosławną. Historyk prawosławny patrzy na unię jak na wynik szkolnej agitacji jezuitów, prowadzonej przy pomocy czynników państwowych, odrzuca wszelkie formy unityzmu jako przejaw prozelityzmu. Pisarze katoliccy i unicy widzą w unii rzecz pożyteczną i próbują przedstawić jej pozytywne następstwa dla wschodnich obszarów Rzeczypospolitej” [Mironowicz 1995: 36–37].

Nowożytna kultura białoruska formowała się w XIX wieku bardziej jako katolicka niż prawosławna, a dopiero od początku wieku XX stała się bardziej wzbogacana także o wartości prawosławne. Dwuwyznaniowość mieszkańców Białorusi odzwierciedla historyczną strukturę stanowią społeczeństwa. Warstwy bogate i oświecone, administracja terenowa a także miejscowa szlachta były najczęściej wyznania katolickiego, zaś chłopci-prawosławnego.

Bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, zdaniem Białorusinów, Polacy określali wszystkich prawosławnych województwa białostockiego Białorusinami, zaś ludność katolicką w życiu codziennym posługującą się językiem białoruskim, Polakami. Zdaniem E. Mironowicza, bezpośrednio po wojnie dominowały wśród Białorusinów postawy obojętności lub przychylności szczególnie tam, gdzie występowały próby zastraszania ze strony polskiego podziemia.

Późniejsze losy mniejszości białoruskiej w Polsce określone zostały przede wszystkim procesami akulturacji i asymilacji względem większości polskiej. „Urodzeni tu Białorusini – stwierdza Jan Czykwin – nie czują

się w żaden sposób podmiotem, spadkobiercą narodowej historii i kultury... Nic więc dziwnego, że pokolenia młodzieży białoruskiej – nie odczuwając etnicznej identyczności – odwracają się od swego i przyjmują obcy język, obyczaje, kulturę a w dalszej perspektywie utożsamiają się z polskością” [Czykwin 1995: 406].

Równolegle tworzyła się białoruska elita intelektualna, która za główny cel swojej działalności obrała kształtowanie świadomości narodowo białoruskiej wśród mniejszości białoruskiej w Polsce.

2. Stereotyp Polaków w oczach Białorusinów

W sytuacji niemożliwości pełniejszego poznania innych grup społecznych występuje pole do myślenia stereotypowego. Zdaniem Waltera Lippmanna cechami charakterystycznymi myślenia stereotypowego jest daleko idąca typizacja i uproszczenia, duże skróty myślowe, istniejący zwykle silny komponent emocjonalny, także bezkrytycyzm i duża odporność poglądów na zmiany [por. Kapiszewski 1978: 11-14]. Cechą charakterystyczną stereotypów jest to, że dotyczą najczęściej wielkich grup społecznych, rzadziej małych lub pojedynczych osób.

Obraz Polaka w oczach Białorusina historycznie ukształtował się w dwóch perspektywach: jako Pana (w przeciwieństwie do prostego chłopca – prawosławnego Białorusina) oraz jako mieszkańca miasta (w przeciwieństwie do mieszkańca wsi). „*Nie sposób jest wytłumaczyć chłopu, że trzeba mu popierać miejskich. Bo niby czemu, skoro mają oni za nic wsiowych. Są to znoszące się względem siebie dwa światy, a wrogość między nimi pozostaje w prostej proporcji do ogólnonarodowej biedy*” [Janowicz 1993: 37]. W świadomości Białorusinów, ich białoruskość nieuchronnie kończy się wraz z opuszczeniem wsi. Przejście do miasta oznaczało rezygnację z języka ojczystego na rzecz przejmowania języka polskiego. Uważano powszechnie, że takiego zachowania oczekują Polacy. W jednej z prac literackich Sokrata Janowicza, majster Misza tak pouczał nowo zatrudnionego pracownika: „*musisz być Polakiem na sto dwa procent, ty ten tego, inaczej nie mamy o czym klekotać, nie wezmę ciebie – przestrzegam. Chcą, ten tego, żebyśmy nimi byli, no to bądźmy*” [Janowicz 1993: 79].

Historycznie Polak kojarzył się Białorusinowi z Panem i jego niedostępnym dworem. W tradycyjnych środowiskach wiejskich często wyróżniało się kolejne ustroje polityczne według charakterystyki Polaków. Wyróżniało się mianowicie tzw. pierwszych Polaków (okres międzywojen-

ny) oraz drugich Polaków (okres powojenny). „*Panowie byli tylko we dworach... Sam pamiętam za pierwszych Polaków. Za Piłsudskiego poszlim na sadzawki kąpać się, kawalerka wsiowa, to nas parobki przyłapali i takie bańki nawrzucali nam na boki, że rakiem my wracali, jeść nie mogli. Widzisz, karpy pana spokój musiały mieć, że potłuścili. Nu i wodę muzyk zasmrodzi... Tamte przepadli, nowe objawili się, grzeczne i przepraszające jakby za całe wieki pańszczyzny, że aż miło słuchać i samemu się kce być panem. No bo ten dzisiejszy, demokratyczny pan odzywa się tak do ciebie, bez żadnego skurwysynienia: "Dzień dobry, proszę pana, ja bardzo przepraszam, proszę pana, że zatrzymuję pana na ulicy, proszę mi wybaczyć, proszę pana, ale chciałem zapytać, proszę pana, gdzie tu mieszkają proszę pana, nazwiskiem Iwaniukowie, proszę pana, ona jest panią Sonią, proszę pana, a on, proszę pana, panem Wiciem, ..."* [Janowicz 1993: 102-103].

W badaniach, jakie przeprowadziłem w kilku gminach polsko-białoruskiego pogranicza, w latach 1986-88 postawiono pytanie w postaci indeksu cech, za pomocą których charakteryzuje się poszczególne osoby lub grupy społeczne z oczekiwaniem, że respondenci wskażą, jakie są najbardziej typowe cechy osób wyznania rzymskokatolickiego i prawosławnego [Sadowski 1991: 106-112].

W badaniach bezwzględna większość respondentów (łącznie z brakiem danych – około 74%) odpowiedziała, że w ich środowisku nie ma różnic między ludźmi wyznania rzymskokatolickiego oraz prawosławnego. Podkreślano natomiast wartości nadrzędne, jakie łączą wszystkich mieszkańców, niezależnie od wyznania. Wskazywano, że wszyscy ludzie są równi, że są ludźmi, że są jedynie ludzie dobrzy bądź źli. Padały także przestrogi pod adresem ankierów, iż nie można dzielić mieszkańców według wyznania.

W kilku badaniach stwierdziłem, że przy pytaniu o różnice między ludźmi pojawia się historycznie ukształtowany mechanizm obronny przed wzajemnymi nieporozumieniami, w postaci eksponowania wartości wspólnych oraz unikania dyskusji i działań tam, gdzie występują różnice.

Z badań wynika, że grupa będąca w świadomości własnej w relatywnie gorszym położeniu poprzez częstsze eksponowanie postaw równościowych tworzy nowy i pożądany wizerunek pozycji własnej jako pozycji w pełni partnerskiej w stosunku do grupy większościowej. Respondenci wyznania prawosławnego postrzegają siebie jako religijnych, dobrze pracujących i pracowitych, zgodnych, spokojnych, prostych, uczciwych i moralnych. Jednocześnie zdaniem prawosławnych, mieszkańcy wyznania rzymskokatolickiego są bardzo religijni, pracowici, ale jedno-

częśnie w wykonywaniu pracy nieco bardziej leniwi. W stosunkach międzyludzkich towarzyszy i weseli, ale zarozumiali.

Na wizerunek grupy własnej i porównywalnej składają się przede wszystkim te cechy, które stanowią kryterium podziału (tutaj religia, sfera pracy oraz stosunków międzyludzkich – A.S.). Przedstawiciele jednej kategorii sądzą o innej, iż jest bardziej religijna, a więc niejako zakładają, że przedstawiciele obu kategorii przywiązują duże znaczenie do podstawowego kryterium podziałów grupowych. W sferze pracy następuje pozytywne wartościowanie swojej grupy oraz widoczne deprecjonowanie innej. W sferze stosunków międzyludzkich różnice w wizerunku dotyczą zamykania się lub bycia otwartym na innych oraz bycie skromnym lub zarozumiałym.

Na podstawie badań ustalono, że społeczności prawosławne czują się nieco niedowartościowane w stosunku do katolików, prawdopodobnie w wyniku traktowania ich jako niepełnych Polaków. Stąd m.in. opinie o katolikach jako zarozumiałych, w przeciwieństwie do swoich traktowanych jako zgodni, prości i spokojni mieszkańcy.

W ramach badań prowadzonych nad postawami etnicznymi mniejszości narodowych, interesowano się także postawami etnicznymi młodzieży białoruskiej uczącej się w dwóch szkołach średnich z białoruskim językiem nauczania [Kowalik 1993: 193-227].

Zdaniem Autorki, badani rzadko uważają Polaków za *swoich*. Relatywnie najczęściej z Polakami czują się związani Białorusini. Oni także najrzadziej odpowiadali, że Polacy są *obcymi*. Następnie około połowy Białorusinów w wypadku zagrożenia opowiada się po stronie Polski. Polaków darzy sympatią 57,0% badanych Białorusinów. Określając swój stosunek do 34 narodowości, Białorusini usytuowali Polaków wspólnie z Amerykanami na pierwszym miejscu. „Z Polakami – stwierdza Autorka – Białorusini kontaktują się na co dzień, w klasie szkolnej, środowisku lokalnym. W świetle tego pozycję Polaków w oczach Białorusinów można uznać za bardzo wysoką, odnotowując dodatkowo, że Polacy spotykają się z niechęcią zaledwie 8% Białorusinów, a 35% Białorusinów nie odczuwa wobec Polaków ani sympatii ani niechęci” [Kowalik 1993: 202-203].

Oceniając stosunki między Polską a Białorusią (Białorusinami) w przeszłości, około 50% Białorusinów stwierdziło, że Polacy doznali więcej dobrego, podczas gdy Białorusini więcej złego. Wielu Białorusinów jest przekonanych, że Białoruś ze strony Polski doznawała przede wszystkim krzywd, zaś odwodziła się dobrem [Kowalik 1993: 205].

W jednej z prac magisterskich dotyczącej oceny charakteru współżycia społecznego Polaków i Białorusinów w Białymstoku zadano m.in.

pytanie o zakres różnic między Polakami a Białorusinami w mieście. 58% ogółu badanych stwierdziło, że istnieją różnice w życiu codziennym. Dotyczą one wyznania, przynależności narodowej, poglądów, sposobu porozumiewania się i innych. Białorusini określają Polaków głównie według przynależności religijnej. Zdaniem Białorusinów, Polacy różnią się od Białorusinów sposobem bycia (bardziej miejski), oddzielają się od Białorusinów, tworzą oddzielne kręgi kulturowe. Są mniej tolerancyjni, *starają się narzucić wyższość swojej religii*. Polacy *żyją na większym luzie*, czują się bardziej *u siebie*, są bardziej otwarci, *nie wstydzą się swego pochodzenia, bardziej wiedzą, o co chodzi w życiu*. Kilku respondentów podkreślało, że w ostatnim czasie (po 1989 roku – A.S.) Białorusini nie są przez Polaków traktowani partnersko, a nawet w stosunku do Białorusinów nasiliły się represje. Podkreślano przypadki zdejmowania ze stanowisk kierowniczych, usuwania z pracy z powodów narodowościowych.

Respondenci podkreślali, że jest zbyt mało kontaktów między Polakami i Białorusinami, co powoduje utrzymywanie się wzajemnych stereotypów etnicznych. Oto kilka wypowiedzi Białorusinów na temat międzyetnicznego współżycia między Polakami a Białorusinami w Białymstoku. *Białorusini zamykają się w swoim kręgu, co powodowane jest tym, że Polacy traktują ich jako gorszych, „ruskich”. Śmieją się z języka białoruskiego, piosenek, zwyczajów. Brak jest tolerancji, zrozumienia. Polacy często posługują się stereotypami, a nie znają Białorusinów. Działalność „Solidarności” jest wyraźnie skierowana przeciwko Białorusinom i prawosławnym. Prowadzi to do oddzielenia się Białorusinów od Polaków. Negatywnie nastawia się katolików przeciw Białorusinom. W czasie wyborów do samorządów terytorialnych plakaty białoruskojęzyczne były natychmiast zrywane. Polacy tworzą w mieście własne struktury „demokratyczne”, próbują samodzielnie wpływać na życie miasta. Białorusini zaś swoją działalność mogą koncentrować jedynie w BTSK.*

Dominuje jednak pozytywny charakter międzyetnicznego współżycia. Podkreśla się m.in. istnienie dobrej atmosfery, odprawianie wspólnych mszy ekumenicznych, wspólne zawieszanie krzyży w instytucjach publicznych [por. Tomczyk 1991].

Badania wskazują, że stereotypy narodowościowe funkcjonują już w świadomości uczniów szkół podstawowych. Podstawowym rodzajem stereotypu narodowościowego, utrzymującego się w świadomości uczniów szkół podstawowych miasta Białegostoku, jest łączenie wyznania z określoną narodowością.

W odpowiedzi na pytanie, jakie znasz potoczne nazwy stosowane wobec Polaków, młodzież wyznania prawosławnego stwierdziła m.in.:

katolik, pan, lach, mazur. Użycie każdej z tych nazw ma swoje określone uwarunkowania historyczne, które z braku miejsca zostaną tutaj pominięte.

W badaniach zadano pytanie skierowane do uczniów dwóch grup wyznaniowych, jakie cechy są najbardziej typowe dla Polaków i Białorusinów. Oto jak uczniowie wyznania prawosławnego uczęszczający do starszych klas szkół podstawowych w Białymstoku charakteryzują Polaków. Polak jest to człowiek zdecydowanie religijny (70,9%), leniwy (54,5%), towarzyski i wesoły (43,7%), nieufny wobec innych (43,7%), gościnny (38,2%), zarozumiały (32,7%), schludny i dbający o rodzinę (20,8%). Jedynie 21,6% ogółu badanych uczniów uznało, że Polak niczym szczególnym nie różni się od innych. W podsumowaniu stwierdza się, że wśród młodzieży szkół podstawowych miasta Białegostoku utrzymują się stereotypy narodowościowe artykułowane zarówno w sposób bezpośredni jak i pośredni [por. Cybulko 1991].

Inne wycinkowe badania wśród młodzieży szkół podstawowych miasta Białegostoku potwierdzają, że młodzież wyraźnie rozgranicza podziały na *swoich* i *obcych* [por. Juszczyk 1995]. Wiele danych wskazuje, że odnotowany proces wzrostu różnicowań kulturowych wśród uczniów szkół podstawowych jest związany z wprowadzeniem religii do szkół podstawowych, co powodowało uzewnętrznienie podziałów religijnych. Generalnie jednak młodzież szkolna jest coraz bardziej otwarta i jednocześnie pozytywnie nastawiona do przedstawicieli innych narodów.

3. Atrakcyjność kultur etnicznych w społecznej świadomości¹

W badaniach nad wschodnim pograniczem interesowano się opiniami respondentów dotyczącymi wzajemnych wpływów kultury białoruskiej i polskiej. W kwestionariuszu stwierdzono, że na Białostoczyźnie od lat zamieszkują obok siebie Polacy i Białorusini. Następnie prosiło się respondentów o udzielenie odpowiedzi, czego nauczyli się Białorusini od Polaków i – odwrotnie – czego Polacy nauczyli się od Białorusinów? Pytanie odwołuje się do stereotypów na temat grupy własnej oraz grupy sąsiedzkiej, ale także zawiera uogólnienia z codziennych doświadczeń.

¹ Tekst ten publikowany był w pracy: Sadowski Andrzej. 1995. *Polsko-białoruskie pogranicze. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Trans Humana, s. 185-189.

Tabela 1. Atrakcyjność kultury polskiej w świadomości mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza (w %, n=1122)

Lp.	Czego Białorusini nauczyli się od Polaków?	Autoidentyfikacja narodowa, wyznanie				Ogółem
		Polak	Białorusin	katolicy	prawosławni	
1.	Kultury	8,1	1,2	9,2	5,8	7,4
2.	Języka	7,7	8,5	8,5	6,6	7,4
3.	Solidarności, więzi	2,4	1,8	2,2	2,1	2,2
4.	Patriotyzmu	3,1	1,8	3,1	2,4	3,1
5.	Tolerancji	5,3	2,4	5,9	3,8	4,8
6.	Przywiązania do historii	2,4	1,2	2,8	1,6	2,2
7.	Gospodarności	3,9	4,8	4,6	3,6	4,3
8.	Cech charakteru	5,5	6,7	4,6	6,9	5,6
9.	Nie wiem	31,9	32,7	31,9	30,8	30,8
10.	Inne	12,2	11,5	12,0	12,5	12,6
11.	Brak danych	25,7	27,9	26,1	27,1	26,4

Źródło: badania własne.

Około 15,0% ogółu respondentów rzekło, że Białorusini nauczyli się od Polaków kultury, w tym szczególnie odpowiednich zachowań religijnych oraz języka. *Nasza młodzież nie chce chodzić do cerkwi. Od katolików powinna się nauczyć przywiązania do religii. Kultury bycia na co dzień. Systematycznego uczęszczania do świątyni, silnego trzymania się swojej wiary. Polskiej kultury i języka.*

Następnie Białorusini nauczyli się (lub powinni się nauczyć) od Polaków takich cech osobowościowych, jak: tolerancja, szacunek do innych, serdeczność, życzliwość w stosunkach międzyludzkich, dobroć, gościnność, przyjaźń, i inne. *Zgodnego współżycia, szacunku wobec innych.*

Relatywnie często podkreślano polski patriotyzm i przywiązanie do historii. Białorusini powinni się nauczyć *miłości do ojczyzny, dążeń do wolności, poczucia tożsamości narodowej, jak walczyć o swoją ojczyznę, odważnie stawiać czoła wrogom* i inne.

Rzadziej wskazywano na solidarność, gospodarność jako na cechy Polaków, które mogą być do naśladowania przez sąsiadów. Ponad 57,0% ogółu respondentów udzieliło odpowiedzi *nie wiem* lub nie udzieliło odpowiedzi w ogóle.

Podobne proporcje odpowiedzi wystąpiły w pytaniu o to, czego Polacy nauczyli się lub mogli się nauczyć od Białorusinów. Jedynie 8,5%

respondentów stwierdziło, że Polacy mogli się nauczyć kultury, w tym języka. Mówiąc o kulturze najczęściej respondenci mieli na myśli kulturę ludową, kulturę lokalną. Polacy nauczyli się (lub mogli się nauczyć) *ładnych białoruskich piosenek, radości życia, kultury i tradycji białoruskiej i być może zmienić własne zdanie*.

Polacy mogli się nauczyć od Białorusinów tolerancji, *zgodnego współżycia, poszanowania dla innych narodów, spokoju, tolerancji dla innych, ponieważ my – naród spokojny*. Podnoszono znaczenie białoruskiego charakteru. Wskazywano na takie cechy, jak: *życzliwość, gościnność, uprzejmość, pokora, pogoda ducha, cierpliwość*. Tutaj ponad 60,0% respondentów nie udzieliło odpowiedzi lub udzieliło odpowiedzi *nie wiem*.

Wyniki kontaktu kulturowego w społecznej świadomości są ubogie. Oto z jednej strony jedynie 4,4% respondentów wskazało, że nie ma różnic między Białorusinami i Polakami, a z drugiej strony ponad połowa uchyliła się od odpowiedzi na ten temat. Nie ma tradycji rozmów na temat stosunków międzyetnicznych. Realizują się one jakby w cieniu codzienności, wypełnionej sprawami troski o warunki pracy i życia. Respondenci bardziej podkreślają to, co zauważają u przedstawicieli kultury sąsiedniej, nie traktując tego wszakże jako także zasymilowane wartości własne. Zauważalna jest niesymetryczność w zakresie atrakcyjności kultury polskiej i białoruskiej. Białorusini relatywnie częściej podkreślali, że nauczyli się czegoś od Polaków, niż Polacy od Białorusinów. Dostrzega się subiektywne traktowanie kultury polskiej jako wyższej, bardziej ofensywnej, ale jednocześnie patronackiej wobec kultury białoruskiej. *Białorusini od Polaków nauczyli się wielu rzeczy, ponieważ Polska była i jest krajem bardziej rozwiniętym. Ziemię białoruską przez bardzo wiele lat należały do Polski. Białorusini nie mają czym zaimponować Polakom, ponieważ Polacy są na wyższym poziomie kulturalnym i intelektualnym, na co złożyło się wiele przyczyn, np. historia*.

Kultura polska (częściej zdaniem Polaków) relatywnie częściej dostarcza Białorusinom pożądanych wzorców cywilizacji industrialnej (tolerancja, gospodarność, patriotyzm), niż odwrotnie. Kultura białoruska dostarcza Polakom wzorców zainteresowania kulturą ludową, białoruskim folklorem. Jest to więc stosunek nadrzędności kultury polskiej względem mniej lub bardziej podporządkowanej kultury białoruskiej. Na polsko-białoruskim pograniczu mamy do czynienia ze zjawiskiem stratyfikacji kulturowej, kulturą większości wartościowaną jako wyższą oraz kulturą mniejszości określaną jako niższą. Prawdopodobnie jednym z ważnych powodów odbywających się procesów asymilacyjnych jest ucieczka od kultury niższej do kultury wyższej.

Nie jest to kontakt kultur lokalnych lub równoległe narodowych. Jest to kontakt kultury lokalnej (białoruskiej) oraz kultury narodowej (polskiej). Mianowicie tak Białorusini, jak i Polacy wypowiadając się na temat kultury białoruskiej przeważnie mieli na myśli kulturę lokalną, tutejszą. Natomiast wypowiadając się na temat kultury polskiej, w zasadzie mieli na myśli polską kulturę narodową.

Pytanie o to, czego nauczyli się Białorusini od Polaków dostarczyło informacji na temat stereotypu kulturowego wyposażenia Polaka w oczach Białorusinów na wschodnim pograniczu. Jest to naród trwający od tysiącleci wysokiej kultury, której podstawowe wartości stanowią religia oraz język. Cechuje się głębokim przywiązaniem do swojej ojczyzny, zdolnością mobilizacji w warunkach zagrożenia, czego dał niejednokrotnie wyraz w historii walcząc o wolność i niepodległość nie tylko własnego kraju, ale i innych. W stereotypie Polaka można odnotować postawy mesjanistyczne szczególnie wówczas, gdy respondenci wypowiadają się o religii oraz o zmaganiach wolnościowych. Ważną częścią wyposażenia kulturowego Polaków jest tradycja, w której zawarte są najcenniejsze wartości narodowe takie, jak: tolerancja, gościnność, ale i pewność siebie, solidarność narodowa oraz wysokie poczucie godności.

W stereotypie Polaka brakuje powtarzających się cech ujemnych, nawet, jeżeli uwzględnić, że na ten temat wypowiadali się także Białorusini. Utrzymują się przekonania o posłannictwie kultury polskiej na Wschodzie, o jej misji cywilizacyjnej. Brakuje zaś utrzymujących się w innych częściach kraju wzorców pracy organicznej. Łącznie wskazane elementy kulturowe składają się na polską tożsamość narodową tutaj traktowaną jako zbieżność elementów tożsamości osobniczych.

Pytanie o to, czego Polacy nauczyli się od Białorusinów, może służyć do próby zbudowania kulturowego wizerunku Białorusina w oczach Polaków na pograniczu. Jest to naród cechujący się kulturą lokalną, ludową, bogato wyposażoną w tradycję o charakterze obrzędowo-obyczajowym. Białorusini cechują się wysoką więzią wewnątrzgrupową, co powoduje, że są sobie pomocni, trzymają się razem. Jest to naród o pozytywnych cechach osobowych, takich jak: cierpliwy, zgodny, pokorny, tolerancyjny, pracowity, uступliwy, spokojny, pogodny, pełen życia rodzinnego. Białorusini nie mają historii, ponieważ w zasadzie nie wskazano na żadne fakty czy zjawiska, które można wiązać z historią, wspólnymi zmaganiem o jakieś wspólne cele grupowe w przeszłości lub obecnie. Kultura Białorusinów województwa białostockiego w świadomości mieszkańców jest niemal zupełnie oderwana od narodu białoruskiego.

4. Białorusini a ruch społeczny „Solidarność”

W wielu publikacjach na ogół zgodnie podkreśla się, że ruch społeczny „Solidarność”, który dla większości polskiej był i jest nadal niemal synonimem walki o suwerenność, demokrację oraz wyzwolenia spod sowieckiej dominacji, wśród Białorusinów nie spotkał się z pozytywnym przyjęciem. Dominowały postawy rezerwy lub nawet nieakceptacji tego fenomenu społeczno-politycznego i kulturowego. Odpowiedź na pytanie, dlaczego Białorusini przeważnie nie poparli ruchu „Solidarność”, może stanowić ważne źródło do poznania stosunku Białorusinów do Polaków i kultury polskiej.

Pierwsze próby wyjaśnień zwracały uwagę, że wejście „Solidarności” na arenę polityczną w środowiskach mniejszościowych województwa białostockiego kojarzyło się z okresem Polski międzywojennej, w którym występowały m.in. zjawiska dyskryminacji religijnej, narodowościowej i klasowej w stosunku do białoruskiej mniejszości narodowej. W następstwie wytworzyło się poczucie zagrożenia.

Na ogół ambiwalentnie odebrano w zdecydowanej większości katolicki charakter ruchu „Solidarność”, w którym upatrywano zagrożenie prawosławia, a konkretniej ujawniano niepokój związany z możliwością odnowy w znacznym stopniu wygasłych konfliktów religijnych w ramach społeczności wschodniego pogranicza.

Trzecia grupa przyczyn wiązała się ze stosunkiem „Solidarności” do ówczesnych stosunków polsko-radzieckich. Kontestacja dotychczasowych stosunków ze Związkiem Radzieckim zasadniczo naruszyła tradycyjne więzi kulturowe mniejszości prawosławnej ze Wschodem, który mitycznie w świadomości wielu tradycyjnych mieszkańców utożsamiany był ze Związkiem Radzieckim. Podkreślam, że nie o polityczne więzi tutaj chodzi, ale o utożsamiania kulturowe.

Szeroko upowszechniane nowe interpretacje stosunków polsko-rosyjskich i polsko-radzieckich nierzadko odbierane były jako podważanie dotychczasowego statusu mniejszości białoruskiej w Polsce. Szczególnie krytycznie przyjmowane były hasła *Polska dla Polaków*.

Z wielu badań wynika, że mniejszość białoruska trwale wiąże swoje losy z losami Polski i Polaków. Nie akceptuje statusu gościa, mniejszości istniejącej dzięki tolerancji większości polskiej. Zamieszkuje bowiem ziemię białostocką od wieków, współuczestnicząc w różnych losach dziejowych Polski. W przeważającej mierze czuje się nie tylko obywatelami państwa polskiego, ale także integralną częścią polskości historycznej i kulturowej.

Program reparywacji gospodarki narodowej zawarty w programie „Solidarności” w pierwszej fazie był odbierany m.in. jako stworzenie możliwości powrotu nieakceptowanej sytuacji *pana i chłopą* [por. Sadowski 1991: 251-278].

Zdaniem Wiesława Chorużego, pojawienie się „Solidarności” nie uzyskało poparcia Białorusinów przede wszystkim z powodu katolicko-narodowego charakteru tego ruchu oraz dlatego, że w opinii samych Białorusinów stosunek do nich Polaków uległ radykalnemu pogorszeniu. *Uzewnętrznili się przez lata tłumione antagonizmy i uprzedzenia. Prawosławnych oskarżano o sympatyzowanie komunizmowi i sąsiedniemu mocarstwu* [Choruży 1994: 21-22].

W jednej z audycji telewizyjnych poświęconych Białorusinom w Polsce stwierdzono, że *Polski Białorusin nigdy nie występował przeciwko władzy ludowej, chociaż nie każdy ją kochał. Ale to ona właśnie dała mu szansę jako obywatelowi. Zważywszy, że Białorusini są społecznością biedniejszą, dzisiejsze kapitalistyczne hasła są dla nich zbyt odległe, podobnie jak to „nowe”, które wraz z „Solidarnością” przybyło na Ścianę Wschodnią. Białorusini do końca tego nie zaakceptowali. Zdaniem jednego z respondentów „pierwsza rzecz, która ustawiła nas na – anty, to był fakt, iż cokolwiek się działo pod szyldem „Solidarności”, musiał to firmować Kościół katolicki, konkretnie ksiądz. Z tego przede wszystkim powodu Białorusini, nawet ci, którzy myśleli podobnie jak ludzie „Solidarności”, nie mogli się razem z nimi zmieścić w jednym szeregu*” [Chalecka-Połocka 1992].

Podzielałam opinię Bohdana Skaradzińskiego, który podkreśla, że w Białymstoku Białorusini na ogół nie bojkotowali działalności ruchu „Solidarność”, a nawet często popierali, podczas gdy poza Białymstokiem w środowiskach prawosławnych początkowo postawy rezerwy ewoluowały w kierunku otwartej niechęci [Skaradziński 1990: 22].

Jednocześnie był widoczny ewidentny brak Białorusinów we wszelkich kierowniczych ogniwach „Solidarności” województwa białostockiego. Zdaniem Eugeniusza Mironowicza, „nie powiodły się ...próby porozumienia między Klubem Białoruskim a „Solidarnością”. Nalegania przedstawicieli Krajowego Komitetu Obywatelskiego, Grzegorza Kostrzewy-Zorbasa i Michała Klingera, by w jednym z okręgów na Białostocczyźnie nie wystawiać własnych kandydatów i w ten sposób umożliwić Białorusinom zdobycie mandatu, zostały zignorowane przez białostocką „Solidarność” [Mironowicz 1995: 122].

Można domniemywać, że funkcjonowały utrudnienia w procesie włączania się Białorusinów do aktywnej działalności w ruchu społecz-

nym „Solidarność” w postaci barier stosowanych ze strony przedstawicieli większości polskiej oraz w postaci oporu samych Białorusinów do zajmowania kierowniczych pozycji w ruchu sensu stricte katolickim.

W większości niechęć Białorusinów w stosunku do „Solidarności” Sokrat Janowicz tłumaczy kategorią strachu. Mianowicie każda zmiana w społeczeństwie polskim wywołuje strach wśród mniejszości białoruskiej, powodowany niepewnością losu mniejszości w społeczeństwie większościowym. Strach i poczucie kompleksu gorszości stał się integralną częścią osobowości Białorusina. *Polskość równa się pańskości, łakniemy jej i boimy się zarazem* [Skaradziński 1990: 22].

Analizując listy do redakcji nadesłane w kontekście prowadzonej tam dyskusji nad problematyką narodowościową [por. Sadowski 1992], odczuwało się niemal powszechne poczucie strachu przed dyskusją o sprawach polsko-białoruskich. Obawy wiązały się z oczekiwaniem prześladowań za wypowiedziane poglądy, z restrykcjami w sferze pracy zawodowej, z różnymi formami ostracyzmu we własnych społecznościach lokalnych, z wytrenowanym przez długie lata odruchem, przekonaniem, że o tych sprawach mówić nie wolno lub nie wypada.

Poczucie zagrożenia stanowiło jeden z ważnych powodów powołania Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego białoruskiej partii politycznej w Polsce. Innym ważnym powodem powołania własnej partii politycznej było poczucie marginalizacji mniejszości białoruskiej w społeczeństwie polskim, aby wobec tego *własne sprawy wziąć w swoje ręce*.

Według Sokrata Janowicza, zainteresowania problematyką białoruską w Polsce w znacznym stopniu mają charakter instrumentalny *głównie w dwóch kontekstach: w rożgrywkach z Mińskiem i – od czasu do czasu – w związku z porozumieniami europejskimi dotyczącymi mniejszości narodowych, religijnych, etnicznych* [Janowicz 1991: 54].

Znacznie gorzej oceniane są relacje między instytucjami mniejszości białoruskiej oraz organami administracji państwowej na szczeblu lokalnym. W stosunkach z najbliższymi organami państwa polskiego białoruska mniejszość jest w sytuacji braku jakichkolwiek perspektyw. Występujące związki oceniane są jako sporadyczne, konfliktowe. *Zamiast partnerskiej współpracy, tworzy się aura kolonii, wzajemna podejrzliwość, czy nawet tendencje konfrontacyjne, prowokowane, co widać wyraźnie, przez ugrupowania prorządowe, którym potrzebny jest pretekst do demonstracji własnej siły i blokowania inicjatyw narodowo-mniejszościowych w regionie* [Janowicz 1991: 54]. W rezultacie narasta izolacjonizm, marginalizacja białoruskości w regionie, która z jednej strony przyspiesza procesy asymilacji do narodu polskiego zaś z drugiej niejako zmusza

przedstawicieli mniejszości do budowania własnych struktur i instytucji narodowych.

5. Co łączy i dzieli Białorusinów i Polaków w świadomości Białorusinów

W stosunkach międzyetnicznych na Białostocczyźnie swoistym pretekstem do podkreślania różnic między Polakami i Białorusinami jest przeszłość historyczna i jej interpretacje. Dotyczy to najczęściej okresu historii najnowszej, a więc okresu międzywojennego, czasów wojny i okupacji oraz historii powojennej. Zapoznając się z prezentowanymi stanowiskami względem wydarzeń historycznych dostrzega się niejednokrotnie instrumentalny stosunek do nich. Argumenty historyczne są jak gdyby instrumentem uzasadniającym aktualny stan poglądów i opinii na ten temat. W uproszczeniu można powiedzieć, że istnieje prawda polska i białoruska. Przykładowo odwołując się do analizy listów do redakcji lokalnych gazet znajdujemy tam informacje o szeregu doznanych krzywdach, upokorzeniach, przejawach nietolerancji, które wprawdzie miały miejsce w przeszłości, ale najczęściej doprowadzają do polaryzacji postaw w dyskusjach prowadzonych obecnie.

Rozbieżności dotyczą szczególnie oceny polityki narodowościowej II Rzeczypospolitej względem mniejszości białoruskiej, oceny białoruskich ruchów okresu międzywojennego w Polsce, wydarzeń na Białostocczyźnie mających bezpośrednio miejsce po 17 września 1939 roku, walk (lub kolaboracji) z faszystowskim okupantem, oceny zmagania o charakter władzy politycznej bezpośrednio po wojnie i inne.

W odniesieniu do okresu międzywojennego Białorusini m.in. podnoszą zjawiska niszczenia lub przejmowania prawosławnych obiektów sakralnych, polonizację Kościoła prawosławnego metodami administracyjnymi, prześladowań księży katolickich o białoruskiej świadomości narodowej, więzienie działaczy białoruskich, utrzymanie analfabetyzmu, osadnictwo wojskowe. Na temat historii najnowszej Białostocczyzny ukazało się wiele wyważonych i wiarygodnych publikacji. Nadal jednak pozostaje problemem doprowadzenie zobiektywizowanej wiedzy historycznej do społecznej świadomości tak Białorusinów, jak i Polaków na pograniczu.

Jednocześnie przeszłość historyczna łączy Polaków i Białorusinów na Białostocczyźnie w tym znaczeniu, że wspólnie tworzą historię, że wspólnie swoimi działaniami wypełniają historyczną przestrzeń i przeżywają wspólnie doświadczano zarówno negatywnych, jak i pozytywnych skutków wydarzeń dziejowych.

Ważnym czynnikiem w społecznej świadomości dzielącym Polaków i Białorusinów na Białostocczyźnie jest stosunek i udział w lokalnej władzy politycznej, jaka ukształtowała się po drugiej wojnie światowej. W dużym uproszczeniu, zdaniem Polaków, Białorusini dając wyraz poparcia względem nowej władzy, masowo podejmowali pracę w organach władzy politycznej, administracji państwowej, w milicji, w wojsku, podczas gdy Polacy niejako od początku odnosili się do niej z dystansem. Uogólniając to Białorusini, z niewielkimi przerwami, w okresie władzy komunistycznej zarządzili województwem białostockim.

Z kolei Białorusini podkreślają, iż przedstawiciele mniejszości białoruskiej, którzy stawali się funkcjonariuszami państwowymi, przestawali być Białorusinami. Stawali się zaś Polakami, często nawet przyjmując postawy antybiałoruskie, m.in. aby w ten sposób oddalić ewentualne podejrzenia o ukryte popieranie Białorusinów. Formalnie więc Białorusini przez cały okres powojenny nie mieli w ogóle żadnej reprezentacji politycznej na forum władz lokalnych i wojewódzkich. Posiadali prawa obywatelskie jako Polacy. Uważają, że przedstawiciele władzy niezależnie od składu etnicznego reprezentowali interes większości polskiej. Nadal, zdaniem Białorusinów, występują nieporozumienia związane szczególnie z obsadzaniem stanowisk kierowniczych, gdzie nieformalnie w opinii społecznej uwzględnia się pochodzenie etniczne kandydata.

Należy podkreślić, że obecnie czasami nadal widoczna w kontaktach codziennych klasyfikacja przynależności narodowej według wyznania, brzmienia imion i nazwisk, nie odpowiada realiom rzeczywistych stosunków narodowościowych.

Współżycie międzyetniczne zdecydowanie lepiej układa się na szczeblu lokalnym, niż wojewódzkim lub centralnym. Na poziomie gmin stosunki między Białorusinami i Polakami układają się na ogół pomyślnie. Często określa się je zdaniem, że na poziomie gminy wszyscy żyjemy razem, ponieważ wszyscy jesteśmy tutejsi.

Język, religia, kultura życia codziennego są najbardziej naturalnymi, obiektywnie istniejącymi różnicami między ludźmi różnych grup etnicznych. Problem polega na tym, że istniejące różnice kulturowe w społecznej świadomości są podstawą do budowania stratyfikacji etniczno – kulturowej, podstawą do zajmowania wyższej bądź niższej pozycji społecznej. Ewentualne sprzeczności i nieporozumienia mogą powstawać szczególnie w kontekście obchodzenia w różnych terminach świąt kościelnych i cerkiewnych.

Wielu prawosławnych nie akceptuje wyraźnej dominacji Kościoła rzymskokatolickiego w mieście. Prawosławni w dużym stopniu zasymi-

lowali poczucie niższości w stosunku do większości katolickiej z powodu przynależności do wspólnoty wyznania prawosławnego. „*Ile przykrości i żalu sprawia fakt – czytamy w liście – że jeden człowiek daje do zrozumienia drugiemu, że jest on o klasę niższy tylko dlatego, że jest prawosławny, ma takie a nie inne brzmienie nazwiska oraz żegna się mniejszą ilością palców*” [Sadowski 1992: 74].

Zdaniem prawosławnych mieszkańców województwa białostockiego, w świadomości Polaków szeroko występuje naznaczanie społeczne w postaci łączenia przynależności wyznaniowej i narodowościowej. W związku z tym ponad połowa mieszkańców województwa białostockiego wyznania prawosławnego, która czuje się Polakami, staje się marginalizowana względem polskości, może odczuwać lub odczuwa, iż stanowi kategorię niepełnych Polaków

Białorusini nie zgadzają się z tymi wątkami w zachowaniach Polaków, gdzie występuje utożsamianie Białorusinów z władzą komunistyczną.

Najczęściej krytykowana jest spotykana w różnych wymiarach życia społecznego wyższość, nadrzędność oraz ekspansywność kultury polskiej względem białoruskiej, spotykane dążenia do utrzymania wyłączności kultury polskiej na obszarze państwa polskiego.

Polaków i Białorusinów województwa białostockiego łączy długoletnie zamieszkiwanie na terenach mieszanych, wspólne losy historyczne, ale także obserwacja, znajomość, a często uczestnictwo w życiu dwóch narodów i ich kultur. W jednym z wywiadów respondentka stwierdziła m.in.: „*Urodziłam się w takiej miejscowości, gdzie od wieków mieszkali obok siebie Białorusini i Polacy. Jedni drugim zawsze pomagali, co było całkiem naturalne. Po wojnie, w szkole zorganizowano od razu klasy dla Polaków i dla Białorusinów. Uczyłam się więc białoruskiego od pierwszej klasy, a polskiego dopiero od drugiej*”.

W następstwie można obserwować daleko idące wzajemne wpływy kulturowe a nawet wytworzenie się elementów wspólnej kultury określonej mianem kultury pogranicza.

Podkreśla się, że istnienie kultury białoruskiej ma duże znaczenie dla kultury polskiej. Całkowita uniformizacja społeczeństwa polskiego oznaczałaby dla niego wielką stratę. Wspomina się, że wiele znakomitych dzieł powstało na etnicznych pograniczach, gdzie kultura polska szeroko czerpała z kultur sąsiednich, w tym wiele z kultury białoruskiej.

Białorusini podkreślają, że w kulturze polskiej nie przywiązuje się należytego znaczenia związkowi kultury polskiej i białoruskiej oraz znaczeniu prawosławia a generalnie kultury białoruskiej dla kultury polskiej. „*Polacy i Białorusini – stwierdza Sokrat Janowicz – mają za sobą sześć*

wieków wspólnego losu, więc i podobnej historii. Od momentu, kiedy wprowadził się na Wawel Władysław Jagiełło, król, Białoruś, stanowiąca o Wielkim Księstwie Litewskim, przeistoczyła się w istotny obszar państwa federalnego, Rzeczypospolitej Obojga Narodów, powołanej do życia Unią Lubelską w 1569 roku. Jej świetność i upadek, zwycięstwa i klęski, dobro i zło, były obopólnym udziałem; u nas o wiek wcześniej wyschły źródła życiodajne, gdyż byliśmy słabszą stroną tego związku. Odradzaliśmy się z wielkim mozołem i z polską pomocą" [Janowicz 1987: 5].

W okresie powojennym, w zasadzie po 1956 roku, kształtowała się białoruska elita literacka. Wielu z niegdyś początkujących pisarzy i poetów białoruskich pisze do dzisiaj, często są znani na forum ogólnokrajowym. Można wymienić takich pisarzy i poetów, jak: Sokrat Janowicz, Wiktor Szwed, Jerzy Wolkowycy, Jan Czykwini, Aleksander Barszczewski, Mikołaj Hajduk, czy wielu przedstawicieli relatywnie młodszego pokolenia, jak: Nadzieja Artymowicz, Irena Borowik, Michał Szachowicz, Jerzy Bajena i inni. O ile starsze pokolenie literatów białoruskich w Polsce było wychowane bardziej na literaturze rosyjskiej, to młodsze już na literaturze polskiej i białoruskiej. Celem i przesłaniem ich twórczości literackiej jest przede wszystkim zachowanie, ochrona i rozwój tradycji i kultury narodowej białoruskiej w Polsce, dokładniej kultury grup etnicznych zamieszkujących północno-wschodnie ziemie – jak podkreślają – naszego wspólnego kraju – Polski.

W stosunkach między Polakami a Białorusinami w województwie białostockim narastają procesy asymilacyjno-integracyjne. Narastają poważnie poprzez pokonywanie wielu nawarstwionych historycznie stereotypów i uprzedzeń.

Zdaniem Białorusinów przejawy nietolerancji środowisk polsko-katolickich wobec białorusko-prawosławnych stanowią zasadniczy element tendencji do maskowania się i nieukazywania swojej odrębności. Taka nietolerancyjna postawa Polaków usuwająca w coraz dalsze i jakościowo głębsze zapomnienie język i kulturę białoruską stanowi barierę do dialogu kultur, jest czynnikiem wyraźnie zubażającym kulturę polską. Kultura polska tradycyjnie stanowiła całość w znacznym stopniu ukształtowaną w wyniku wpływów kulturowych Wschodu i Zachodu i na tym także obecnie polega jej niepowtarzalna wartość i uniwersalne znaczenie.

Według wielu przedstawicieli kultury białoruskiej, wielowątkowość i różnorodność kultury polskiej może być dalej utrzymana w Polsce jedynie pod warunkiem autentycznej wrażliwości i troski o jej złożone korzenie, wśród których kultury mniejszości narodowych stanowią ważne części składowe.

W przypadku kultury mniejszości białoruskiej oczekuje się przykładowo, aby mityczny i romantyczny obraz kresów wschodnich jako swoistej arkadii polskości w połączeniu z bezkresną i piękną przyrodą został wzbogacony obrazem często bolesnych i pełnych dramaturgii problemów religijnych, narodowych, kulturowych innych rdzennych mieszkańców tamtego obszaru.

W procesie radykalnego wzrostu reguł demokratycznych w Polsce w województwie białostockim czasowo nastąpił wzrost sprzeczności i konfliktów międzyetnicznych. Już jednak pobieżna ich charakterystyka wskazuje, że w przeważającej mierze dotyczą one rozliczeń z przeszłością, aby w następstwie budować nowy charakter międzyetnicznego współżycia oparty o reguły tolerancji, a perspektywicznie pluralizmu kulturowego.

Bibliografia

- Anderson Benedict. 1983. *Imaginal Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Agneza Wojciech, Pałyga J. Edward. *Problematyka stosunków polsko-białoruskich w aktualnie obowiązujących podręcznikach*, w: Liaszuk W. J. i zespół (red.). 1993. *Bielarуска-польскае ўзаемадзейнне ў галіне культуры*. Brześć: Brzeski Instytut Pedagogiczny, s. 22-25.
- Białoruska droga do wolności*. Więź 1991, nr 2.
- Białoruskie Zeszyty Historyczne*. 1994-1996. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, nr 1, 2, 3, 4, 5.
- Chalecka-Połocka Ludmiła. 1992. *Białorusini w Polsce – szkic do scenariusza*. Białystok: (film emitowany 24.09.1993, pr. II, godz. 19,15).
- Choruży Wiesław. 1994. *Białoruski drugi obieg w Polsce*. 1980-1990. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Cybulko Krzysztof. 1991. *Stereotypy narodowościowe wśród uczniów starszych klas szkół podstawowych w Białymstoku*. Praca magisterska obroniona na Wydziale Pedagogiki i Psychologii F UW pod kierunkiem prof. A. Sadowskiego. Białystok: Archiwum IFiS F UW.
- Czykwini Jan. *Świadomość narodowa Białorusinów polskich w przekazie literackim*, w: Nikitorowicz Jerzy (red.). 1995. *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*. Białystok: Trans Humana.
- Janowicz Sokrat. *Nasi Białorusini*. Gazeta Współczesna. 2 kwietnia 1981.
- . 1987. *Białoruś, Białoruś*. Warszawa: Iskry.
- . 1991. *Białoruska mniejszość narodowa w Polsce*. Więź 2 (Białoruska droga do wolności), s. 54.

- , 1993. *Dolina pełna losu*. Białystok: Orthdruk.
- , 1993. *Terra incognita: Białoruś*. Białystok: Orthdruk.
- Juszczuk Anna. 1995. „Swoi” i „obcy” w świadomości młodzieży klas VII i VIII Szkoły Podstawowej Nr 37 w Białymstoku. Praca dyplomowa obroniona w Instytucie Filozofii i Socjologii F UW pod kierunkiem prof. A. Sadowskiego. Białystok: Archiwum IFiS F UW.
- Kłoskowska Antonina. 1992. *Konwersja narodowa i narodowe kultury*. Kultura i Społeczeństwo 4, s. 7.
- , 1992. *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*. Kultura i Społeczeństwo 1, s. 138.
- Kojluk Władysław. 1994. *Wieloetniczność w mieście (na przykładzie Białego-stoku)*. Praca magisterska przygotowana na Wydziale Pedagogiki i Psychologii F UW pod kierunkiem prof. A. Sadowskiego. Białystok: Archiwum IFiS F UW.
- Kapiszewski Andrzej. 1978. *Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mironowicz Eugeniusz. 1993. *Białorusini w Polsce. 1944-1949*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- , 1995. *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*. Białystok: Białoruskie Zeszyty Historyczne 2, s. 36-37.
- , 1995. *Białorusini w wyborach parlamentarnych i samorządowych w Polsce w latach 1989-1994*. Białystok: Białoruskie Zeszyty Historyczne 2 (4), s. 122.
- , *Uwarunkowania polityczne rozwoju życia narodowego Białorusinów w Polsce Ludowej*, w: Wrzesiński Wojciech (red.). 1992. *Polska myśl polityczna w XIX i XX wieku. Polska-Polacy-mniejszości narodowe*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, VIII.
- Nikitorowicz Jerzy. 1995. *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok: Trans Humana.
- (red.). 1995. *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*. Białystok: Trans Humana.
- Papierzyńska-Turek Mirosława. 1989. *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia. 1918-1939*. Warszawa: PWN.
- Pawluczuk Włodzimierz. 1972. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa: PWN.
- Sadowski Andrzej. 1991. *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*. Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku.
- , 1991. *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*. Kraków: UJ.
- , 1992. *Stosunki polsko-białoruskie na Białostocczyźnie w świetle listów do redakcji lokalnych gazet*. Pogranicze. Studia Społeczne, II.

- Publikacja została przygotowana na podstawie listów do redakcji „Kuriera Podlaskiego” przesłanych w związku z prowadzoną tam dyskusją nad regionalną problematyką narodowościową. Ogółem wykorzystałem 105 listów lub wycinków z gazet z lat 1987-91. Większość listów dotyczy 1989 roku, w którym opublikowano artykuł pt.: *Pod różnymi krzyżami*.
- , 1995. *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Trans Humana.
- Sitek Wojciech (red.). 1996. *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Skaradziński Bohdan. 1990. *Białorusini, Litwini, Ukraińcy*. Białystok: Zakłady Wydawnicze „Versus”.
- Smolicz J. Jerzy. 1992. *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny*. Kultura i Społeczeństwo 3, s. 51.
- Sosna Grzegorz. 1996. *Sprawy narodowościowe i wyznaniowe na Białostocczyźnie w ocenie oświadczeń Rzeczypospolitej Polskiej*. Białystok: Orthdruk.
- Świerzbowska-Kowalik Ewa. *Postawy etniczne mniejszości narodowych*; w: Jastrząb-Mrozicka Mirosława i zespół (red.). 1993. *Tolerancja i uprzedzenia młodzieży*. Warszawa: Wyd. IFiS PAN. Badaniami objęto jedynie 37 osób narodowości białoruskiej.
- Tomczyk Anna. 1991. *Polacy i Białorusini w Białymstoku – charakter współżycia społecznego*. Praca magisterska przygotowana na Wydziale Pedagogiki i Psychologii F UW pod kierunkiem prof. A. Sadowskiego. Białystok: Archiwum IFiS F UW.
- Turonek Jerzy. 1993. *Białoruś pod okupacją niemiecką*. Warszawa: KiW.
- Zakrzewska Jolanta. 1992. *Identyfikacja religijno-etniczna dzieci i młodzieży w środowisku mieszanym*. Praca magisterska przygotowana na Wydziale Pedagogiki i Psychologii F UW pod kierunkiem prof. A. Sadowskiego. Białystok: Archiwum IFiS F UW.
- Ziółkowski Janusz. 1971. *Floriana Znanięckiego „Miasto w świadomości jego obywateli”*. Studia Socjologiczne 1.

STAN BADAŃ NAD MNIEJSZOŚCIĄ UKRAIŃSKĄ W POLSCE

1. Wstęp

Tytuł niniejszego opracowania wymaga kilku wyjaśnień. Nie będzie to omówienie całości badań nad mniejszością Ukraińską w Polsce. Ogranicza się ono do syntetycznej prezentacji kierunków i wyników badań nad losami i przemianami mniejszości ukraińskiej w Polsce po roku 1947. Oczywiście tragiczne dla ówczesnych i późniejszych losów tej mniejszości wydarzenia roku 1947, a także okres wcześniejszy, nie mogą być w takim opracowaniu pominięte, jednak koncentruję się przede wszystkim na ich skutkach. Po drugie, zawężam poniższe rozważania do problematyki w zasadzie socjologicznej. Zastrzeżenia w zasadzie nie wymaga chyba uzasadnienia – nie można ściśle rozgraniczyć problematyki socjologicznej od zjawisk i procesów, które są dla przemian istotne, ale w zakresie socjologii nie bardzo się mieszczą. Po trzecie, opracowanie zostało zaplanowane w konwencji typologiczno-egzemplifikacyjnej. Oznacza to, że staram się wydobyć główne kierunki badań i podejmowane wątki problemowe oraz przedstawić jedynie przykłady takich opracowań. Streszczam więc wyniki tylko niektórych badań. Po czwarte wreszcie, jest to opracowanie dotyczące przede wszystkim stanu badań nad mniejszością ukraińską, a nie kierunków przemian tej zbiorowości. Stąd większe zainteresowanie charakterem opracowań, bazą źródłową i reprezentatywnością, podejmowanymi tematami i sposobem gromadzenia informacji niż np. przedstawianymi przez autorów wnioskami.

Zacząć trzeba od stwierdzenia, że ilość publikacji poświęconych problematyce ukraińskiej oraz stosunkom polsko-ukraińskim wzrosła w ostatnich latach niemal lawinowo. Dotyczy to zarówno zwartych pozycji książkowych jak i artykułów. Rezygnuję w tym miejscu z przytaczania nawet pozycji książkowych. Istotne dla moich dalszych analiz jest fakt, że znakomita większość tych publikacji dotyczy problematyki do roku 1947 włącznie, a więc okresu, który wyłączyłem z niniejszego opracowania. Jednak ważne jest to, że problemy mniejszości ukraińskiej w Polsce

uważane są za ważne i że są one podejmowane. Warto więc już w tym miejscu postawić pytanie o przyczyny generalnie stosunkowo niewielkiej ilości publikacji ukazujących aktualną sytuację mniejszości ukraińskiej w Polsce. Oczywiście nieuzasadnione jest twierdzenie o braku takiej wiedzy – dalsza moja analiza wskazuje na wyraźny wzrost ilości badań z tego zakresu i rozszerzanie się zakresu problemów poznanych (przynajmniej częściowo). Niemniej zakres niewiedzy jest ciągle bardzo szeroki. Do kwestii tej wracam w podsumowaniu niniejszego artykułu. Na marginesie tylko chcę zauważyć, że piszący o okresie historycznym stosunków polsko-ukraińskich, zwłaszcza z czasów ostatniej wojny, także z reguły podkreślają w konkluzjach konieczność prowadzenia dalszych badań.

Pozostać chcę przy jeszcze jednej uwadze dotyczącej literatury historycznej. Jej lektura upoważnia do stwierdzenia, że znakomita większość pozycji dotyczy stosunków politycznych i konfliktów militarnych między Polakami i Ukraińcami. Mamy więc stosunkowo dużo opracowań poświęconych ideologiom zarówno polskich jak i ukraińskich ugrupowań partii politycznych, sylwetkom działaczy politycznych, działalności UPA, AK i innych formacji militarnych po obu stronach. Jest to więc przeważnie historia polityczno-militarna. Znacznie mniej pisano o różnicach i podobieństwach kulturowych i społecznych, stratyfikacji narodowej i społecznej na terenach mieszanych, współpracy i konfliktach społecznych. Konstatacja ta jest o tyle istotna, że literatura dotyczące współczesności ma w znacznym stopniu podobny charakter. Więcej się pisze o postrzeganiu i ocenie przeszłych konfliktów, ideologiach, dyskryminacji i stereotypach, konieczności uznania wzajemnych win i przeprosinach. Znacznie mniej wiadomo o codzienności wzajemnych kontaktów, pozycji społeczno-zawodowej mniejszości ukraińskiej, świadomości narodowej.

Pozostaje jeszcze problem Łemków. Grupa ta jest zróżnicowana wewnątrz, zarówno ze względu na miejsce zamieszkania, jak i zakres organizacji wewnętrznej oraz stopień identyfikacji narodowej. Zwłaszcza ta ostatnia kwestia, tj. identyfikacja etniczna Łemków, powoduje, że nie można bez zastrzeżeń traktować ich jako grupę etniczną zupełnie odrębną ani też jako część mniejszości ukraińskiej. Literatura na temat grupy łemkowskiej jest obszerna i chyba – zwłaszcza w odniesieniu do teraźniejszości – obszerniejsza niż literatura traktująca o Ukraińcach [Kwilecki 1974; Dziewierski, Pactwa, Siewierski 1992; Michna 1995 (patrz też bibliografię w pracy Michny)]. Z powyższych względów zdecydowałem się nie włączać problematyki łemkowskiej w zakres niniejszego opracowania.

2. Liczebność i rozmieszczenie terytorialne mniejszości ukraińskiej

Liczebność mniejszości ukraińskiej w Polsce, podobnie jak liczebności innych mniejszości narodowych i etnicznych, nie może być ustalona w sposób precyzyjny lub nawet zbliżony do precyzji. Wynika to z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze, przynależność narodowa nie była uwzględniana w spisach ludności i w innych obliczeniach wielkości i struktury ludności Polski. Po drugie, przynależność do zbiorowości narodowej może być oparta na kilku kryteriach. W różnych obliczeniach stosowano bardzo często kryterium obiektywne (pochodzenie, język, miejsce urodzenia, wyznanie religijne) ignorując prawie zupełnie – zwłaszcza w odniesieniu do ludności śląskiej i niemieckiej – kryteria subiektywne. Stosowane obecnie kryterium subiektywne podlega z kolei różnym uwarunkowaniom. Wiele osób ukraińskiego (nie tylko) pochodzenia z różnych względów ciągle skrywa swą identyfikację. Ponadto w niektórych regionach pogranicznych, np. na pograniczu ukraińsko-białoruskim na Białostocczyźnie, kwestia identyfikacji narodowej jest ciągle otwarta, a kryteria identyfikacji często bardzo płynne. Dotyczy to także grupy Łemkowskiej, której członkowie są podzieleni w swej identyfikacji na co najmniej dwie zbiorowości – ukraińską i rusińską. W odniesieniu do Ukraińców czynnikiem w znacznym stopniu utrudniającym oszacowanie wielkości tej grupy jest jej rozproszenie przestrzenne w wyniku przesiedlenia (akcja „Wisła”). Z tych powodów liczebność mniejszości ukraińskiej, a także jej rozmieszczenie przestrzenne w Polsce, mogą być szacowane bardzo ogólnie, a wielkości szacunków mogą być dosyć rozbieżne, zależne w znacznym stopniu od przyjętych kryteriów. Szacunki oparte na kryteriach obiektywnych (pochodzenie) dadzą liczebności prawdopodobnie znacząco wyższe od szacunków opartych na kryteriach subiektywnych. W ciągu ostatniego półwiecza procesy asymilacji tej zbiorowości w społeczeństwie polskim były, mimo dyskryminacji i mimo przymusowego w znacznym stopniu charakteru asymilacji, dosyć efektywne.

Nie będę tu omawiał wszystkich spotykanych w literaturze szacunków wielkości mniejszości ukraińskiej, ani też kryteriów, w oparciu o które szacunków tych dokonywano. Wszystkie szacunki mają dosyć subiektywny charakter i wszystkie obarczone są trudnym do określenia błędem. Proponuję oprzeć się na następującym obliczeniu. W wyniku akcji „Wisła” przesiedlono na tereny zachodniej i północnej Polski ok. 150 tys. osób, prawie wyłącznie Ukraińców i Łemków. Na terenach objętych akcją oraz w ówczesnym woj. białostockim (nie objętym akcją) i północ-

nej części woj. lubelskiego pozostało prawdopodobnie ok. 30-40 tys. osób. Przy założeniu, że procesy demograficzne w tej zbiorowości przebiegały podobnie jak w całym polskim społeczeństwie (w ciągu ostatnich 50 lat wzrost o ok. 50%) – można szacować wielkość mniejszości ukraińskiej w Polsce (łącznie z grupą łemkowską) na ok. 300 tys. osób. Jest to z pewnością szacunek uproszczony, ale oparty o w miarę dokładne dane wyjściowe. Nie uwzględnia się tu procesów emigracji zewnętrznej oraz możliwych zakłóceń ogólnych trendów demograficznych oraz skutków procesów asymilacyjnych.

Powyższy szacunek oparty jest na obiektywnych kryteriach przynależności do grupy narodowej. Szacunki oparte na kryteriach subiektywnych nie wydają się w oparciu o dostępne mi wyniki badań możliwe – nie wiadomo ilu Ukraińców w pełni i otwarcie uważa się za członków tej mniejszości.

3. Odrębność religijna mniejszości ukraińskiej

Problematyce odrębności i zróżnicowania religijnego mniejszości ukraińskiej w Polsce poświęcona jest dosyć obszerna literatura [Dziubina 1995; Majkiewicz 1990; Musiał 1990; Pelc 1993; Podlaski 1990; Wojakowski 1995; Wojewoda 1994]. Lista ta jest daleka od wyczerpania. Bliższa analiza literatury dotyczącej tej problematyki wskazuje na jej dosyć wyraźne ukierunkowanie tematyczne. Większość przytoczonych wyżej pozycji dotyczy sytuacji Kościoła greckokatolickiego (obecnie Bizantyjsko-Ukraińskiego). Kościół ten słusznie jest wiązany z mniejszością ukraińską gdyż w zasadzie wszyscy jego członkowie uważają się za Ukraińców. Jednak wielu Ukraińców nie jest związanych z tym Kościołem a zróżnicowanie wyznaniowe mniejszości ukraińskiej w Polsce nie jest dokładniej znane.

Literatura dotycząca sytuacji Kościoła greckokatolickiego zawiera głównie informacje na temat stanu prawnego tego Kościoła w PRL [Pelc 1993], sytuacji świątyni unickich na dawnych terenach jej działania oraz aktualnych problemów związanych z ich rewindykacją. Dzięki pracy Zbigniewa Wojewody [1994] istnieje pełny, choć nie wolny od błędów wykaz wszystkich świątyni greckokatolickich wraz z informacjami na temat ich niedawnych i współczesnych losów. Ten sam autor przedstawia zarys historii tego Kościoła po drugiej wojnie. Jednak historia kościoła nie jest w tym wypadku pełniejszą historią zbiorowości jego wyznawców. Z opisów sytuacji całego Kościoła czy poszczególnych świątyni i parafii

można wywnioskować sporo o kondycji i postawach parafian, lecz jest to wiedza raczej dosyć fragmentaryczna.

Wydane przez Archiwum Ukraińskie w Warszawie wspomnienia biskupa Stepana Dziubiny [1995] umożliwiają poznanie warunków działania Kościoła greckokatolickiego w PRL niejako od wewnątrz. Publikacja ta zawiera wiele dokumentów kościelnych, w tym zwłaszcza liczne petycje, protesty i skargi do władz kościelnych w Polsce i w Rzymie. Wynika z nich, że rzeczywiste trudności funkcjonowania obrządku greckokatolickiego były znacznie większe niż mogłoby to wynikać z ograniczeń stwarzanych przez władze państwowe. Obrządek ten był w zasadzie ledwo tolerowany przez władze Kościoła rzymskokatolickiego, zwłaszcza na szczeblach lokalnych. Niemal na każdą formę aktywności trzeba było uzyskiwać zgodę władz nie tylko państwowych, ale i kościelnych, której często odmawiano. Jest to znowu sytuacja kościoła a nie zbiorowości ukraińskiej. Oczywiście jest jednak, że wierni tego wyznania mieli podstawę, by ograniczenia istniejące wobec obrządku traktować jako przejaw dyskryminacji i ograniczania praw swobodnego rozwoju mniejszości ukraińskiej.

Sytuacja Kościoła greckokatolickiego po roku 1989 uległa wyraźnej zmianie, co nie zawsze oznaczało i oznacza poprawę. Problemem głównym jest możliwość odzyskania dawnych świątyń i innych nieruchomości kościelnych. Do symbolu urosła sprawa zwrotu dawnej katedry greckokatolickiej w Przemyślu, której nie mógł przejąć Kościół greckokatolicki z powodu protestu mieszkańców Przemyśla, mimo zgody najwyższych władz Kościoła rzymskokatolickiego [Malikowski 1996]. W najlepszym stanie przetrwały świątynie uprzednio przejęte (często metodą faktów dokonanych) przez Kościół rzymskokatolicki. Świątynie te są i pewnie w większości przypadków pozostaną we władaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Do wyjątków należy i chyba będzie należał przypadek wsi Chotyńiec w woj. przemyskim, w której parafia rzymskokatolicka oddała zabytkowy, wcześniej używany przez nią budynek społeczności greckokatolickiej, a Ministerstwo Kultury i Sztuki znalazło pieniądze na jego pieczołowitą rewaloryzację. Niemal obok powstał nowy, murowany kościół rzymskokatolicki i wierni obu wyznań żyją nie tylko obok, ale i w znacznym stopniu razem, bez konfliktów. W sąsiednich wsiach nabożeństwa greckokatolickie odbywają się bądź w świątyniach przejętych przez Kościół rzymskokatolicki bądź w odremontowanych kapliczkach (Leszno) czy wręcz barakach (Gaje).

Nie ulega jednak wątpliwości, że odrodzenie Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego w Polsce ma rzeczywiście miejsce. Dane dotyczące liczeb-

ności jego członków są mało precyzyjne, głównie na skutek ciągłych zmian. W najbardziej jednak nawet optymistycznych ocenach nie przekraczają one kilkudziesięciu tysięcy (w woj. przemyskim najwyżej kilkanaście tysięcy), co oznacza, że tylko niewielka część Ukraińców w Polsce należy do tego obrządku. Oznacza to, że znaczna część, jeżeli wręcz nie większość ludności ukraińskiej jest wyznania prawosławnego i/lub rzymskokatolickiego lub innych wyznań chrześcijańskich. Dotyczy to przede wszystkim ludności ukraińskiej w woj. białostockim, ale także w znacznym stopniu w woj. przemyskim. Z badań przeprowadzonych w ostatnich latach przeze mnie wynika, że w zasadzie wszyscy badani prawosławni członkowie parafii wiejskich województwa przemyskiego (Kalników, Młodowice, Kłokowice) identyfikowali się jako Ukraińcy. Podobnie jest w Przemyślu, co wydaje się raczej oczywiste, gdyż nie było tam nigdy ludności białoruskiej ani prawosławnych Polaków. Z tych samych badań wynika jednocześnie, że w województwie tym zanika lub bardzo się kurczy kategoria tzw. łacinników, tj. Ukraińców wyznania rzymskokatolickiego. Niemal wszyscy mieszkańcy Kalnikowa, którzy w roku 1947, aby uniknąć przesiedlenia, przeszli do parafii rzymskokatolickiej (a zwłaszcza ich potomkowie) identyfikują się obecnie jako Polacy [Babiński 1995]. Nie wszędzie sytuacja jest tak jednoznaczna – badania w innych okolicznych wsiach wykazały, że wyznanie nie zawsze jednoznacznie określa identyfikację narodową. Upoważniona wydaje się teza, że wszędzie tam, gdzie ludność ukraińska, często wbrew swej woli, należała przez długi okres do parafii rzymskokatolickiej, konwersja narodowa i asymilacja do polskiej większości była dosyć wyraźna. Nie oznacza to, że procesy te są trwałe i nieodwracalne – można oczekiwać licznych przypadków rekonwersji narodowej.

Rola odrębności religijnej w określaniu i podtrzymywaniu świadomości narodowej Ukraińców wydaje się w świetle dotychczas przeprowadzonych badań wyraźna. Dotyczy to prawdopodobnie w większym stopniu ludności wiejskiej niż miejskiej oraz bardziej tej części zbiorowości, która uniknęła przesiedlenia. Rozproszona ludność ukraińska na terenach Polski północnej i zachodniej przez wiele lat była niemal całkowicie pozbawiona możliwości organizowania odrębnych instytucji religijnych. Większość spośród tych, którzy nie mogli w ogóle uczestniczyć w nabożeństwach w obrządku greckokatolickim, wybierała przynależność do Kościoła prawosławnego. Nie ma jednoznacznych dowodów (mam na myśli wiarygodne statystyki lub wyniki badań empirycznych) na to, że większość członków Kościoła prawosławnego poza województwem białostockim stanowią Ukraińcy. Wiele faktów przemawia za

prawdziwością takiego twierdzenia. Jest to niewątpliwe w województwach wschodnich (chełmskie, przemyskie, lubelskie, białkopodlaskie) i wysoce prawdopodobne w pozostałych województwach. Można więc szacować, że do Kościoła prawosławnego w Polsce należy ok. 200 tys. Ukraińców i osób pochodzenia ukraińskiego. Oznacza to bardzo wyraźny wzrost w porównaniu z okresem tuż powojennym. Jest to także dowód na to, że przechodzenie unitów, po faktycznej (choć nie prawnej) likwidacji Kościoła greckokatolickiego po roku 1947, do Kościoła rzymskokatolickiego miało stosunkowo ograniczony zasięg. Wydaje się to zupełnie zrozumiałe – co potwierdzają w pełni badania w woj. przemyskim. Dla lokalnych członków Kościoła greckokatolickiego przejście na prawosławie było prawie naturalne. Ważniejsze były dla nich podobieństwa i język liturgii niż różnice doktrynalne między religiami.

Powyższe uwagi dotyczące roli religii w podtrzymywaniu odrębności narodowej należy w tym miejscu traktować raczej jako hipotezy. Dotychczasowe badania empiryczne z tego zakresu są zbyt nieliczne i za mało reprezentatywne, aby umożliwiały tworzenie mocniejszych twierdzeń.

4. Pozycja mniejszości ukraińskiej w strukturze społeczeństwa polskiego

Niniejszy rozdział został wyodrębniony nie po to, aby przedstawić wyniki licznych badań nad miejscem Ukraińców w strukturze społeczeństwa Polski, lecz aby wywołać problem. Problemem tym jest prawie zupełny brak badań z tego zakresu. W zasadzie tylko Zbigniew Wierzbicki [1974] opublikował artykuł wprost podejmujący kwestię przemian społeczno-zawodowych ludności ukraińskiej w Polsce. Są to jednak badania sprzed ponad 20 lat i oparte na niewielkiej próbie. Podobną problematykę poruszał Andrzej Kwilecki w odniesieniu do Łemków. Nie jestem pewien, czy udało mi się dotrzeć do wszystkich badań, ale i tak sądzę, iż uprawnione jest stwierdzenie o braku empirycznie udokumentowanych sądów na temat aktualnej struktury społeczno-zawodowej Ukraińców w Polsce. Możliwe są jedynie pewne hipotezy.

Znany jest mniej więcej stan wyjściowy po drugiej wojnie światowej. Większość ludności ukraińskiej mieszkała na wsiach i trudniła się rolnictwem. Istniała ukraińska inteligencja, klasa robotnicza i inne kategorie zawodowe, ale były one proporcjonalnie mniej liczne niż wśród Polaków. Dlatego można powiedzieć, że ludność ukraińska znajdowała się na dosyć niskich szczeblach drabiny społecznej. Do tego doszła emigracja po-

lityczna, częstsza wśród członków inteligencji i zawodów pozarolniczych oraz procentowo większe wśród wyższych warstw straty w wyniku wojny i powstania. Wsie ukraińskie nie były wyraźnie biedniejsze od wsi polskich, lecz w zasadzie nie istniało ukraińskie ziemiaństwo (które jako klasa przestało istnieć po roku 1945). Ukraińcy przesiedleni w Akcji „Wisła” osiedlani byli przymusowo w zasadzie wyłącznie na terenach rolniczych – gospodarstwach indywidualnych i PGR-ach. Przez następne prawie 10 lat znajdowali się w swoistym areszcie domowym, bez prawa nie tylko powrotu w rodzinne strony, ale i wyjazdu poza wyznaczone miejsce zamieszkania. Taka sytuacja niemal uniemożliwiała zdobywanie wykształcenia, lepszego zawodu czy pozycji społecznej. Do tego dochodziła dyskryminacja, zarówno oficjalna jak i nieoficjalna. Utrwalało to niską pozycję społeczną.

Dopiero po roku 1956 Ukraińcy odzyskali w zasadzie wszystkie prawa obywatelskie i – mimo istnienia wielu utrudnień powrotu w rodzinne strony – mogli w miarę swobodnie przemieszczać się przestrzenią i społecznie. Niemożliwe wydaje się określenie aktualnej struktury społeczno-zawodowej ludności ukraińskiej w Polsce. Wydaje się, że mimo początkowych ograniczeń i dyskryminacji oraz opóźnionego o co najmniej 10 lat w stosunku do reszty społeczeństwa punktu startu, obecnie nastąpiła pełna lub prawie pełna tzw. asymilacja strukturalna Ukraińców w Polsce. Przez asymilację strukturalną rozumie się nie zanik świadomości, kultury czy poczucia odrębności, lecz upodobnienie struktury społeczno-zawodowej mniejszości ukraińskiej i całego polskiego społeczeństwa. Znaczna część Ukraińców, zwłaszcza w województwach wschodnich, nadal mieszka na wsi, ale przecież na wsi mieszka prawie 1/3 całego polskiego społeczeństwa. Wsie *ukraińskie*, tzn. ze znacznym odsetkiem ludności ukraińskiej, nie różnią się ekonomicznie od wsi *polskich*. Trudniej określić strukturę ludności miejskiej. Nie wydaje się, aby odsetek studiującej młodzieży ukraińskiej był niższy niż młodzieży polskiej. Tak samo jest w odniesieniu do inteligencji. Są to hipotezy, które mogą i powinny być zweryfikowane empirycznie.

Drugim ważnym wskaźnikiem pozycji mniejszości etnicznej w społeczeństwie jest stopień jej egzogamii, nazywany także amalgamacją. Amalgamacja to proces mieszania się zbiorowości etnicznych poprzez małżeństwa mieszane. W stosunkach polsko-ukraińskich małżeństwa mieszane były zawsze zjawiskiem powszechnym. Nie przeszkadzały temu niemal zupełnie różnice religijne – wychowanie dzieci w takich małżeństwach w określonej religii regulowane było prawnie, zwyczajowo lub indywidualnie.

Dostępne badania empiryczne odnoszące się do ostatniego półwiecza nie pozwalają na ściślejsze określenia odsetka małżeństw zawieranych przez Ukraińców w Polsce z członkami innych grup, zwłaszcza z ludnością polską. Biorąc pod uwagę rozproszenie przestrzenne i społeczne ludności ukraińskiej oraz brak dystansów ekonomicznych między Polakami i Ukraińcami można przypuszczać, że małżeństwa mieszane nie są wyjątkami. Jednak szacunki proporcji takich małżeństw mogą się wahać od kilkunastu do kilkudziesięciu procent. W badanych przeze mnie wsiach woj. przemyskiego małżeństwa polsko-ukraińskie są dosyć powszechne, w granicach ok. 20%. Stały się one ze względów religijnych łatwiejsze (między rzymskokatolikami i prawosławnymi) po roku 1966, kiedy oba kościoły zdjęły z siebie wzajemną klątwę i wierni obu wyznań mogli uczestniczyć w nabożeństwach w obu kościołach. Istnieją co prawda dosyć wyraźne opory wobec małżeństw mieszanych religijnie, co na ogół oznaczało także małżeństwa międzyetniczne, ale rzeczywiste zachowania nie odzwierciedlały tych postaw. Żony kilku znanych działaczy i aktywistów ukraińskich są Polkami (ale dzieci są wychowywane w świadomości ukraińskiej).

Jest tu więcej znaków zapytania niż odpowiedzi. Nie wiemy, w ilu małżeństwach mieszanych dzieci przyjmują identyfikację narodową polską, a w ilu ukraińską. Według powszechnych na styku większość-mniejszość wzorów, statystycznie częściej dominuje identyfikacja z większością. Jeżeli jest to prawdziwe w relacjach polsko-ukraińskich, to amalgamacja w tym wypadku prowadzić może do asymilacji (polonizacji). Szybkość i zakres tego procesu wydają się obecnie niemożliwe do określenia.

5. Odrębność organizacyjno-instytucjonalna mniejszości ukraińskiej – zakres kompletności instytucjonalnej grupy

Kompletność instytucjonalna mniejszości narodowej czy etnicznej oznacza taką sytuację, gdy zbiorowość ta jest w stanie zaspokoić niemal wszystkie swe podstawowe potrzeby indywidualne i zbiorowe w oparciu o wytworzone przez siebie instytucje i organizacje. Najlepszym przykładem kompletności instytucjonalnej jest oczywiście suwerenne narodowe państwo – mniej doskonałym przykładem jest daleko posunięta autonomia terytorialna. W niniejszym opracowaniu pojęcie to służy tylko jako model analizy zakresu zorganizowania mniejszości ukraińskiej w Polsce. Stopień ten jest niewysoki, ale zmieniał się wyraźnie w ciągu ostatniego półwiecza, a zwłaszcza od roku 1990.

W latach 1945-47 dosłownie wszystkie formy zorganizowanego życia Ukraińców w Polsce zostały dokładnie rozbite. Stwierdzenie to dotyczy nie tylko formalnych instytucji i organizacji (kościół, partie polityczne, organizacje militarne, kulturalne), ale nawet nieformalnych wspólnot sąsiedzkich i kręgów towarzyskich oraz indywidualnych i zbiorowych form własności. Dopiero po roku 1956 [Pudło 1993] możliwe było powstanie organizacji kulturalnych i oświatowych. Okres 1957-1989 był pod tym względem dosyć stabilny. Polityka władz była raczej restryktywna (z pewnymi fluktuacjami) i wszystkie formy zorganizowanej aktywności narodowej (w szerokim tego słowa znaczeniu) i kulturalnej były ściśle reglamentowane. Zasadnicze zmiany w możliwości tworzenia organizacji etnicznych nastąpiły po roku 1989. Organizacje mniejszości narodowych przeszły spod kontroli MSW do MKiS a ich powstawanie i funkcjonowanie podlega liberalnej ustawie o stowarzyszeniach. Znormalizowany został statut prawny Kościoła greckokatolickiego (pisałem o tym wyżej). W tym miejscu przedstawiam sytuację innych instytucji i organizacji – szkolnictwa, organizacji politycznych, społecznych i kulturalnych oraz wydawnictw.

A. Szkolnictwo ukraińskie. Pierwsze szkoły z ukraińskim językiem powstały w roku 1956 i istnieją nieprzerwanie do dzisiaj. W roku 1956 nastąpiło prawne uregulowanie statusu szkolnictwa ukraińskiego, pierwsze punkty nauczania języka ukraińskiego powstawały już w roku 1952 [Pudło 1993] Początkowo były to szkoły wyłącznie podstawowe, pierwsze liceum powstało w roku 1964. Obecnie istnieją 4 licea, ostatnie powstało w roku 1995 w Przemyśle, jako *kontynuacja* Szkoły Podstawowej nr 17, w której prowadzone są lekcje języka ukraińskiego i niektóre zajęcia odbywają się także w tym języku. Określenie *szkolnictwo ukraińskie* jest mało precyzyjne, gdyż oznacza ono nauczanie języka ukraińskiego i ukraińskiej historii i kultury w różnych formach organizacyjnych. W większości przypadków oznacza to lektoraty języka ukraińskiego w normalnych szkołach podstawowych lub sobotnie kursy zbiorcze tego języka. O wyraźnie wyodrębnionym szkolnictwie ukraińskim można mówić dopiero na poziomie średnim. Dane statystyczne ukazujące dynamikę przemian tego szkolnictwa i liczby uczniów są dostępne i publikowane. Ograniczam się do stwierdzenia, że liczba uczniów w szkołach ukraińskich systematycznie malała w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a od 5 lat zauważa się wzrost ilości szkół i uczniów, chociaż dynamika tego wzrostu nie jest duża.

Oto przykładowe liczby:

1958/59 – 152 punkty nauczania – 2602 uczniów;

1979/80 – 29 punktów nauczania – 545 uczniów;

1983/84 – 44 punkty nauczania – 764 uczniów;

1993/94 – 54 punkty nauczania – 1919 uczniów.

Znacznie mniej wiadomo o efektywności tego szkolnictwa, losach absolwentów, ich świadomości narodowej, aktywności etnicznej. Nie wiadomo także jaka jest korelacja między ilością szkół i uczniów a rzeczywistymi potrzebami i chęciami uczenia się w szkołach ukraińskich. Z pewnością można podać przykłady miejscowości i szkół, w których rodzice starają się o otwarcie lekcji języka ukraińskiego i spotykają różne bariery. Ale z drugiej strony nawet w miejscowościach o przewadze ludności ukraińskiej, ilość uczniów na lekcjach języka ukraińskiego jest znacznie mniejsza niż uczniów z rodzin ukraińskich. Są to jednak tylko jednostkowe przykłady. Brakuje reprezentatywnych badań zarówno potrzeb nauczania języka ukraińskiego jak i możliwości ich realizacji.

Nie zaliczam do szkolnictwa ukraińskiego katedr filologii ukraińskiej na polskich uniwersytetach (pierwsza powstała na Uniwersytecie Warszawskim w roku 1955) choć odgrywają one bardzo ważną rolę w kształceniu nauczycieli języka ukraińskiego i rozwoju kultury ukraińskiej.

B. Organizacje społeczne i polityczne. Za pierwszą działającą legalnie po roku 1947 organizację Ukraińców w Polsce należy uznać utworzoną w roku 1954 w województwie wrocławskim Ukraińską Komisję Kulturalno-Oświatową [Pudło 1993]. W roku 1956 powstało Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne [UTSK], które do roku 1990 było jedyną uznaną (i kontrolowaną przez MSW) organizacją ukraińską w Polsce. Należało do niego kilka tysięcy osób. W roku 1990 UTSK rozwiązało się, a na jego miejsce powstał Związek Ukraińców w Polsce. Liczy on obecnie ok. 7-8 tys. członków [Gill, Gill 1994; Czarnercki 1991] w 10 kołach. Cele ZUP określone w jego statucie to: „działanie na rzecz urzeczywistnienia praw obywatelskich ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce [...] wyrażanie wobec władz i instytucji państwowych i społecznych stanowiska społeczności ukraińskiej w sprawach politycznych i społecznych, integrowanie społeczności ukraińskiej na gruncie narodowej tradycji i kultury, działanie na rzecz rozwoju kultury ukraińskiej w Polsce, działanie na rzecz zbliżenia polsko-ukraińskiego”. W strukturze ZUP obecnie działają w Polsce [Gill, Gill 1994]: Związek Ukrainek, powstały w roku 1990, zrzesza ok. 250 członkiń w 8 oddziałach; Ukraińskie Towarzystwo Nauczycielskie w Polsce, utworzone w r. 1991, zrzesza 80 członków w 6 oddziałach; Ukraińskie Towarzystwo Lekarskie powstałe w r. 1990, liczy 45 członków; Klub Prawników, utworzony w r. 1991,

zrzesza 15 osób; Stowarzyszenie Przedsiębiorców, utworzone w r. 1991, liczy 45 członków; Organizacja Młodzieży Ukraińskiej „Płast”, utworzona w 1990 r., liczy ok. 200 członków w 15 oddziałach. Ponadto istnieją organizacje niezależne, takie jak: Związek Ukraińców Podlasia, założony w 1992 r. z siedzibą w Bielsku Podlaskim; Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej, utworzony w roku 1988 (zarejestrowany w r. 1990), zrzeszający ok. 50 osób; ponadto dwie Fundacje: Fundacja Kultury Ukraińskiej i Fundacja św. Włodzimierza Chrzcziciela Rusi Kijowskiej. Nie jest to lista kompletna, gdyż nie o enumerację wszystkich ukraińskich organizacji chodzi w niniejszym opracowaniu. Istnieje wiele lokalnych klubów, chórów i organizacji społeczno-kulturalnych, jak np. Towarzystwo „Narodnij Dim” w Przemyśle czy zespół folklorystyczny „Dibrawa” w Chotyńcu.

Odrębnie należy wymienić dwie organizacje łemkowskie: Zjednoczenie Łemków, powstałe w roku 1989 o orientacji proukraińskiej (wchodzi w skład Związku Ukraińców w Polsce) oraz Stowarzyszenie Łemków, powstałe w 1990 r., reprezentujące odrębność etniczną grupy łemkowskiej w Polsce. Ponieważ grupa łemkowska jest wewnętrznie podzielona w swych orientacjach narodowych, nie zaliczam jej w całości w skład mniejszości ukraińskiej i pomijam w niniejszym opracowaniu.

Proces tworzenia się niezależnych od ówczesnego UTSK organizacji ukraińskich rozpoczął się w latach pięćdziesiątych. Zmiany te „poszły [...] w czterech kierunkach. Część działaczy ukraińskich na czele z dr Włodzimierzem Mokrym zerwała z działalnością w UTSK i przeszła do opozycji w strukturach podziemnej „Solidarności”. W ramach kierownictwa UTSK wyłoniła się grupa opozycyjna wobec dotychczasowych decydentów, która dążyła do zmiany form działania. Nasilenie działalności tej grupy nastąpiło na VIII Zjeździe UTSK w 1988 r. Do zmian nie dopuściła jednak interwencja „opiekuna” z MSW. Dalszym kierunkiem działalności było tworzenie oficjalnych, alternatywnych wobec UTSK organizacji. Taką była Ogólnopolska Rada Kultury Studentów Mniejszości Narodowych przy ZSP. Ostatnim kierunkiem było tworzenie organizacji przykościelnych. W 1983 r. rozpoczęło działalność, korzystając z opieki Cerkwi greckokatolickiej, Bractwo Cerkiewne” [Żerelik 1993, s. 208].

Wiedza o organizacjach mniejszości ukraińskiej w Polsce ma charakter statystyczno-statutowy. Znałe są liczebności organizacji, statuty ich działania oraz charakter i zakres ich aktywności. Liczebności członków są niewielkie, co nie musi świadczyć o nikłym ich oddziaływaniu czy autorytecie w grupie. Brakuje badań, które ukazywałyby działalność tych organizacji jako organizacji etnicznych, ich funkcji w grupie.

Problemem ściśle związanym z działalnością organizacji ukraińskich jest udział mniejszości ukraińskiej w życiu politycznym – zwłaszcza tworzenie lokalnych i ponadlokalnych list, bloków czy organizacji wyborczych i grup nacisku. Problem ten jest w literaturze przedstawiany w sposób dosyć fragmentaryczny. W roku 1989 do Sejmu wszedł Włodzimierz Mokry, ale z listy „Solidarności”. W następnych wyborach nie udało się mniejszości ukraińskiej wprowadzić własnych przedstawicieli do Sejmu i Senatu. Stało się tak głównie z powodu rozproszenia przestrzennego wyborców ukraińskich, choć zapewne nie jest to jedyne wyjaśnienie. Dziesięciolecia rozproszenia, dyskryminacji i braku autentycznej reprezentacji, spowodowały głębokie rozdrobnienie zbiorowości i ugruntowały wśród jej członków przekonanie o małej efektywności zorganizowanych działań [Berdychowska 1990]. Bardziej efektywne były, przynajmniej niektóre, działania na szczeblu lokalnym. Przykładowo w Bielsku Podlaskim Związek Ukraińców Podlasia wprowadził swych przedstawicieli do lokalnych władz w roku 1994 [„Nad Buhom i Narwoju” 1994, nr 5/15]. Nie są mi znane publikacje ujmujące te problemy w sposób bardziej systematyczny. Analiza prasy ukraińskiej pozwoliłaby na poznanie wielu innych lokalnych inicjatyw z tego zakresu.

Następną ważną dziedziną działalności organizacji ukraińskich jest sfera kultury, która ze względu głównie na reakcję strony polskiej staje się w znacznym zakresie działalnością polityczną. Wymienić tu trzeba przede wszystkim organizowanie festiwali kultury ukraińskiej (Sopot 1993 i Przemyśl 1995). Ten ostatni wywołał reakcje protestu ze strony polskiej i doprowadził do wzrostu (ale chyba tylko w Przemyślu) napięcia między Polakami i Ukraińcami. Nałożyła się na to sprawa stawiania pomników UPA na kilku cmentarzach woj. przemyskiego (najbardziej nagłośniona sprawa pomnika na cmentarzu w Hruszowicach). Problem ten tylko tu sygnalizuję jako prawdopodobnie istotny także w przyszłości, choć nie rozpoznany szerzej. Gwałtowne protesty ze strony polskiej były inicjatywą niewielkiej grupy działaczy z Przemyśla, a badania opinii mieszkańców miejscowości, w których stawiano pomniki oraz wsi okolicznych wykazały niewielki odsetek osób rzeczywiście przeciwko tym pomnikom protestujących.

Na odrębne potraktowanie, tj. systematyczne badania zasługuje ukraińska prasa i inne wydawnictwa. O szerszych badaniach prasy nic mi dotychczas nie wiadomo. Od roku 1956 wychodzi tygodnik „Nasze Słowo” oraz corocznie wychodzi ukraiński kalendarz, od roku 1984 zaczęło się ukazywać czasopismo „Zustriczi” (wersja ukraińskojęzyczna – wersja polskojęzyczna od roku 1990), od roku 1992 pismo Ukraińców Podlasia

„Nad Buhom i Narwoju”. Nie jest to lista kompletna, wymieniam tu pozycje najbardziej, moim zdaniem, istotne.

Stan badań nad organizacjami i instytucjami ukraińskiej mniejszości w Polsce podsumować można następująco. Znana jest ogólna liczba tych organizacji, daty ich powstania, statuty, zakres działalności, ilości członków czy odbiorców (czytelników). Mniej wiadomo o skutkach działalności, zarówno w społeczności ukraińskiej jak i w na szerszym forum. Uprawnione jest stwierdzenie, że stopień kompletności instytucjonalnej mniejszości ukraińskiej w Polsce jest stosunkowo niewielki. Oprócz wymienianych wyżej organizacji istnieje pewna /rosnąca/ liczba klubów, domów kultury /często przy parafiach lub szkołach/. Ma jednak rację Tomasz Marciniak [1995] gdy pisze, że instytucjonalne formy poziomej i pionowej transmisji kulturowej w społeczności ukraińskiej są słabo rozwinięte.

5. Ukraińcy o sobie – ideologie, świadomość i samoocena Ukraińców w Polsce

W niniejszej części przedstawiam bezpośrednie i pośrednie wypowiedzi członków mniejszości ukraińskiej na temat ich sytuacji i miejsca jako mniejszości w społeczeństwie polskim. Wypowiedzi te odnoszą się zarówno do polskiej większości jak i do samych Ukraińców. Na zawartość składają się wypowiedzi liderów mniejszości ukraińskiej oraz szeregowych jej członków, zebrane w badaniach społecznych. I jedno i drugie nie są kompletne i przytaczane są przykładowo.

Jako przykład oceny sytuacji społecznej mniejszości ukraińskiej warto streścić wypowiedź W. Mokrego na spotkaniu „Symposium narodów” w Łodzi w 1987 r. [Mokry 1991]. Mokry rozpoczął swą wypowiedź od oceny Akcji „Wisła”, która rozpoczęła „...trwający już 40 lat proces stopniowego i jak się zdaje bezpowrotnego, a przez to także często dramatycznego tracenia ojczyzny, najpierw przez przedstawicieli trzech pokoleń Ukraińców wysiedlonych w 1947 roku, a następnie przez dwa pokolenia ich synów i wnuków wyrosłych już na zesłaniu w północnych i zachodnich regionach PRL, jest procesem żywym wciąż postępującym i na różne sposoby w danych rodzinach przeżywanym. O jego zakończeniu można będzie mówić dopiero po ostatecznym i całkowitym wynarodowieniu Ukraińców w Polsce, bo w takim celu zostali oni nie tylko wysiedleni, ale [...] także rozproszeni” [Mokry, s. 117]. Ten obszerny fragment wypowiedzi Mokrego wskazuje, jak szereg innych badań, na bardzo

ważny i niezbywalny element samoświadomości grupowej Ukraińców w Polsce. Nie sposób streszczać tu całej, bardzo zwartej, mimo obszerności, wypowiedzi Mokrego. Wynarodowieniu Ukraińców służyło nie tylko ich przesiedlenie i rozproszenie, ale także likwidacja wszelkich form organizacyjnego życia grupy, rozbicie Cerkwi greckokatolickiej i innych instytucji. Drugim ważnym wątkiem tej wypowiedzi jest podawanie wielu przykładów utrzymywania się dyskryminacji Ukraińców i negatywnych stereotypów, obecnych w postawach wszystkich grup społeczeństwa polskiego, nie wykluczając inteligencji i elit politycznych. Tym jest tłumaczone usprawiedliwianie po latach Akcji „Wisła”, niechęć do jej potępienia i likwidacji jej prawnych skutków. Warto pamiętać, że jest to wypowiedź z roku 1987. Od tego czasu wiele się zmieniło, niewątpliwie na korzyść mniejszości ukraińskiej, ale poczucie krzywdy, zagrożenia i dyskryminacji ze strony polskiej większości nie ustąpiło.

W późniejszych wypowiedziach liderów mniejszości ukraińskiej i uchwałach organizacji (ZUP) wyraźnie widać podobny ton. Nie ma dowodów na to, że tak widzą sytuację swej grupy wszyscy czy większość członków mniejszości, ale bardziej uprawnione są przypuszczenia, że tak jest, niż że tak nie jest.

Przypuszczenie to pośrednio potwierdzają wyniki badań ankietowych przeprowadzonych wśród Ukraińców przez Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW [Zabrowarny 1990]. Wyniki tych badań, prezentowane m.in. w kilku numerach pisma „Zustriechi”, ukazują między innymi aktywność kulturalną Ukraińców w Polsce, ocenę roli instytucji religijnych w podtrzymywaniu tożsamości narodowej grupy, opinie na temat zakresu działalności organizacji ukraińskich i postrzegane przejawy dyskryminacji ze strony dominującej polskiej większości. Na pytanie, czy Ukraińcy w Polsce mają wystarczające warunki aktywności kulturalnej, ponad 90% odpowiadających udzieliło odpowiedzi przeczącej. Podkreślano trudności w dostępie do książek ukraińskich, szczupłość ukraińskiej prasy. Jednocześnie podkreślano bardzo istotną rolę Cerkwi greckokatolickiej i prawosławnej w podtrzymywaniu tożsamości, a także kultury ukraińskiej. Działalność UTSK (badania zrealizowano w roku 1989) oceniono na ogół pozytywnie, choć były także wypowiedzi krytyczne. Przy ocenie ukraińskojęzycznych audycji radiowych oceny pozytywne przeważały nad negatywnymi, choć głosów krytycznych także nie brakło. Jeszcze bardziej jednolici respondenci ankiety byli w ocenie polityki narodowościowej realizowanej w PRL. Były to oceny zdecydowanie negatywne. Wiele wypowiedzi było niemal tożsamych z przytoczonymi wyżej słowami W. Mokrego. Zastrzeżenia te można sprowadzić do

czterech kategorii „1) zastrzeżenia do praktycznej realizacji polityki narodowościowej na niższych szczeblach (11,2%); 2) brak w ogóle polityki narodowościowej lub zbyt małe zainteresowanie mniejszościami narodowymi (20,3%); 3) w polityce narodowościowej realizuje się program przymusowej asymilacji poprzez ograniczenie równouprawnienia, dyskryminację o charakterze szowinistycznym, antyukraińskim (16,6%); 4) inne zastrzeżenia, np. zmienność polityki narodowościowej, brak szczerości ... (1,9%)” [Zabrowarny 1990, s. 48]

Respondenci pozytywnie wypowiadali się na temat potrzeby reprezentacji mniejszości we władzach na różnych szczeblach. Tylko ok. 3,5% twierdziło, że *nic by to nie dało*. Jednocześnie jednak dokładnie połowa odpowiadających uznała, że we władzach lokalnych członkowie mniejszości są dyskryminowani. Ponad połowa (56%) zgodziła się ze stwierdzeniem, że szkoła i system szkolny sprzyjają tworzeniu postaw nietolerancji i dyskryminacji mniejszości. Główny problem to brak wrażliwości i zrozumienie odrębności, włączanie do obowiązkowych lektur takich pozycji jak *Łuny w Bieszczadach* Jana Gerharda czy *Ślady rysich pazurów* Wandy Żółkiewskiej. Najwięcej było ocen krytycznych pod adresem środków masowego przekazu, zwłaszcza sposobu prezentacji problematyki ukraińskiej.

W zakończeniu raportu czytamy m.in. (Zabrowarny 1990, s. 55-56): „Pierwszym problemem, wynikającym z celu badania, jest problem określenia swojej tożsamości narodowej lub identyfikacji etnicznej badanej zbiorowości, będącej wyrazem jej świadomości narodowej. Poczucie [...] więzi narodowej wśród członków badanej zbiorowości jest wysokie, mimo działania wielu czynników osłabiających pierwotną świadomość narodową. [...] Przeciwno ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce działa cały szereg czynników niesprzyjających temu dążeniu, jak znaczne rozproszenie, niski poziom oświaty rodziców, niedostateczna liczba instytucji (zwłaszcza szkół), coraz większa liczba małżeństw mieszanych. [...] Sytuacja mniejszości ukraińskiej w Polsce w znacznym stopniu uwarunkowana jest stosunkami między Polakami i Ukraińcami, na których ciążył zadawniony (i ciągle odświeżany przez środki masowego przekazu) mity, uprzedzenia, ksenofobie i szowinizmy”.

Badania przeprowadzone 7 lat temu nie odzwierciedlają zapewne aktualnego stanu świadomości mniejszości ukraińskiej. W ciągu ostatnich lat powstało wiele organizacji lepiej reprezentujących interesy mniejszości ukraińskiej w Polsce, odbudowuje się Kościół bizantyjsko-ukraiński, zwiększyła się reprezentacja mniejszości ukraińskiej we władzach, zwłaszcza lokalnych. Jednocześnie jednak fragmentaryczne bada-

nia samooceny grupy wskazują na utrzymywanie się poczucia zagrożenia etnicznego i kulturowego. Kultura polska postrzegana jest jako kultura dominująca, w ramach której nie ma miejsca na kultury mniejszościowe. Postrzeganie dyskryminacji nie zmniejszyło się gdyż, zdaniem większości rozmówców ukraińskich (badania w woj. przemyskim – 1995 i 1996), nie zmniejszyła się dyskryminacja i negatywne postawy oraz negatywne stereotypy Ukraińców. W miejscowościach, w których odbudowywane są parafie greckokatolickie dochodzi na ogół do wzrostu napięć między ludnością polską i ukraińską. Napięcia te po pewnym czasie ulegają obniżeniu, ale nie wygaśnięciu.

6. Ukraińcy w oczach Polaków – postawy i uprzedzenia Polaków i postrzeganie tych postaw przez Ukraińców

Niniejsza część opracowania traktuje bardziej o Polakach niż o Ukraińcach, jednak postawy Polaków rzutują w bardzo silny sposób na samoświadomość i samoocenę Ukraińców jako mniejszości w polskim społeczeństwie. Literatura, w większości oparta o badania empiryczne, jest tu dosyć obszerna i dlatego posługuję się tylko najbardziej moim zdaniem reprezentatywnymi pozycjami [Stegner: *Polacy o Ukraińcach – Ukraińcy o Polakach*; Walas: *Narody i stereotypy*; Rewizja stereotypów I – wokół stereotypu Ukraińca, Kultura i Społeczeństwo 1993, nr 4]. Dodać tu można dosyć systematyczne badania CBOS oraz powtarzane wielokrotnie badania prowadzone przez Annę Wilską-Duszyńską. Wszystkie te badania potwierdzają utrzymywanie się negatywnego stereotypu Ukraińca wśród członków w zasadzie wszystkich kategorii społecznych i wiekowych Polaków. Do tego dochodzi podtrzymywanie tej negatywnej oceny przez środki masowego przekazu i lektury szkolne. W ostatnich latach zauważyć można pewne zmniejszanie się proporcji postaw i ocen negatywnych, zwłaszcza wśród osób młodszych i lepiej wykształconych, jednak zmiany te są jeszcze mało istotne i w ocenach samych Ukraińców nie zmieniają zasadniczo ogólnego negatywnego nastawienia do nich polskiej większości. Andrzej Zięba [1995] zapewne słusznie zauważa, że negatywny stereotyp Ukraińca, który jest zasadniczo wytworem dwudziestowiecznym, ma także – paradoksalnie – swe pozytywne strony. Ostudził on chyba już na zawsze, polskie tęsknoty do ekspansji na wschód, asymilowania i podporządkowywania sobie Ukrainy. Ale dla Ukraińców mieszkających w Polsce niewielkie z tego zadaje się płyną korzyści.

Nie są tu ważne procentowe rozkłady i motywacje negatywnych ocen, dlatego je tu pomijam. Najistotniejsze jest to, że chyba wszyscy mieszkający w Polsce Ukraińcy mają tego świadomość, a z pewnością większość z nich doświadczyła tego osobiście w różnych sytuacjach społecznych. Unikanie dyskryminacji i wrogości wyznaczało w bardzo istotnym stopniu identyfikację grupową i manifestowanie swej przynależności do grupy ukraińskiej. Nie istnieją reprezentatywne badania (a sądzę, że będzie je bardzo trudno przeprowadzić) nad rozmiarami tego zjawiska. Śmiało można powiedzieć, że znaczna część mniejszości ukraińskiej ukrywała i ukrywa swą narodową przynależność, a pewna część wybrała asymilację do polskiej większości jako działanie obronne wobec niechęci i dyskryminacji. Tak można zapewne również tłumaczyć w wielu przypadkach identyfikację z grupą łemkowską, choć z pewnością generalizowanie powodów utrzymywania się identyfikacji łemkowskiej – jak to czynią niektórzy działacze ukraińscy – byłoby dużym uproszczeniem. Jest jednak bezspornym faktem, o czym świadczą między innymi przytoczone wyżej badania, iż stereotyp Ukraińca w społeczeństwie polskim jest ciągle wyraźnie negatywny, podczas gdy stereotyp Łemka jest raczej pozytywny. Reprezentatywne rozpoznanie empiryczne wielkości owej zastępczej identyfikacji z grupą łemkowską nie wydaje się w pełni możliwe. O zakresie tego zjawiska wydaje się świadczyć zakres identyfikacji podwójnej – ukraińsko-łemkowskiej.

7. Uwagi końcowe

Uwagi końcowe powinny jak sądzę zawierać refleksję nad charakterem i jakością wiedzy zawartej w różnego rodzaju cytowanych i przywoływanych opracowaniach. Uwagi takie zamieszczałem w różnych częściach tego tekstu. W tym miejscu krótko podsumowuję refleksje na temat tego, co wiadomo i czego nie wiadomo.

Generalnie można stwierdzić, że wiadomo znacznie mniej niż nie wiadomo. Wiedza na temat Ukraińców w Polsce jest z jednej strony bardzo rozległa. Literatura jest obszerna, ale rozproszona nie tylko przestrzennie, co przede wszystkim tematycznie i dyscyplinarnie. Większość znanych mi pozycji to opracowania historyczne, z zakresu historii najnowszej, następnie pozycje podejmujące problematykę polityczną. Obszerna jest literatura poświęcona sytuacji instytucji religijnych – ale mniej wiadomo o zróżnicowaniu religijnym i religijności Ukraińców w Polsce. Bardzo obszerna jest publicystyka, zwłaszcza polityczna – ale jak wiado-

mo publicystyka jest dobrym materiałem do poznawania ideologii indywidualnych i grupowych, ale mniej przydatnym w poznawaniu stanu świadomości społecznej grupy.

Z punktu widzenia socjologicznej analizy Ukraińców jako grupy etnicznej w Polsce najważniejsze wydaje się zgromadzenie reprezentatywnej wiedzy o następujących faktach i procesach:

- liczebności(ach) grupy przy uwzględnieniu różnych kryteriów przynależności do grupy;
- asymilacji strukturalnej, tj. miejscu tej mniejszości w strukturze społeczno-zawodowej społeczeństwa polskiego (także strukturze wykształcenia i miejscu zamieszkania);
- amalgamacji grupowej oraz skutkach zawierania małżeństw mieszanych dla podtrzymywania identyfikacji narodowej;
- identyfikacji narodowej i grupowej Ukraińców w Polsce, ideologiach narodowych i politycznych dominujących w zbiorowości ukraińskiej;
- zróżnicowaniu wewnętrznemu mniejszości ukraińskiej, kryteriach tego zróżnicowania oraz postrzegania i oceny owych kryteriów;
- poczuciu inności Ukraińców w stosunku do polskiej większości, ale także poczucia podobieństwa i zakresu wspólnoty i podobnej tożsamości;
- znaczenia religii w utrzymywaniu odrębności narodowej – tu szczególnie istotne wydaje się poznanie zbiorowości tzw. *łacinników*, tj. Ukraińców należących do Kościoła rzymskokatolickiego.

Bibliografia

- Babiński Grzegorz. 1995. *Identyfikacja etniczna i religijna na polsko-ukraińskim pograniczu*, w: Andrzej Sadowski (red.), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*. Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, s. 231-243.
- Berdychowska Bogumiła. 1990. *Posel*. Zustriczi, t. 1, s. 11-17.
- Czarnecki Ryszard. 1991. *Polska 1990 wobec mniejszości narodowych*. Głos, 67/69, s. 21-27.
- Dziewierski Marek, Pactwa Bożena, Siewierski Bogdan. 1992. *Dylematy tożsamości*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dziubina Stepan. 1995. *I stwierdzi diło ruk naszych*. Warszawa: Archiwum Ukraińskie.
- Gill Władysław, Gill Norbert. 1994. *Stosunki Polski z Ukrainą w latach 1989-*

1993. Toruń-Poznań: Adam Marszałek.
- Książek Małgorzata. 1993. *II Zjazd Związku Ukraińców w Polsce. Sprawy Narodowościowe*, Seria nowa, II, z. 2/3/, s. 231-234.
- Kuchciński Marek. 1996. *Nie zezujmy w stronę Moskwy*. Strych Kulturalny 5, s. 60-67.
- Kwilecki Andrzej. 1974. *Łemkowie. Zagadnienia migracji i asymilacji*. Warszawa: PWN.
- Majkowicz Teodor. 1990. *Kościół Greckokatolicki w PRL*, w: Stanisław Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, s. 251-256.
- Malikowski Marian. 1996. *Polish-Ukrainian Relationship in the Province of Przemyśl in the Period of Political Transformation*, in: Szczepański Marek (ed.), *Ethnic Minorities and Ethnic Majority. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego (w druku).
- Marciniak Tomasz. 1995. *Poziomy i pionowy wymiar ukraińskiej transmisji kulturowej na Mazurach*, w: Andrzej Sadowski (red.), *Wschodnie pogranicze...*, s. 269-282.
- Michna Ewa. 1995. *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*. Kraków: Nomos.
- Musiak Jan. 1990. *Stan prawny i sytuacja faktyczna świątyni unickich na terenie diecezji przemyskiej w latach 1945-1985*, w: S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina...*, s. 257-262.
- Mokry Włodzimierz. 1991. *Problem ojczyzny dla ukraińskiej mniejszości narodowej wysiedlonej w 1947 roku*, w: *Colloquium Narodów*, Materiały z Sympozjum Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przesłanki pojednania, październik 1987. Łódź: Tomasz Filipczak.
- Olszewski Edward. 1993. *Pogranicze polsko-ukraińskie po drugiej wojnie światowej. Polemiki i kontrowersje*, w: Pietraś Jacek, Czarnocki Andrzej (red.), *Polityka narodowościowa państw Europy Środkowo-Wschodniej*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 149-160.
- Pelc Paweł. 1993. *Położenie prawne Kościoła Greckokatolickiego w Polsce (1944-1989)*. *Studia Modreviana* 1, t. 1, s. 86-97.
- Podlaski Kazimierz (red.). 1990. *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego*. Warszawa: CDN.
- (Skaradziński Bohdan). 1990a. *Białorusini, Litwini, Ukraińcy*. Białystok: Versus, (wyd. I 1983 - w drugim obiegu).
- Pudło Kazimierz. 1992. *Ukraińcy w Polsce (Przegląd ważniejszych wydarzeń)*. Sprawy Narodowościowe, Seria nowa I, z. 1, s. 191-195.
- 1993. *Polityka państwa polskiego wobec ludności ukraińskiej (1944-1991)*. Sprawy Narodowościowe, Seria nowa II, z. 1/2/, s. 153-161.

- Rewizja stereotypów - wokół stereotypu Ukraińca (referaty z sesji i dyskusja). Kultura i Społeczeństwo, 1993, t. 4, s. 53-87.
- Rosakiewicz Mikołaj. 1990. *Ukraińiec i Polak u kresu stereotypów*. Zustriczi 1, nr 1, s. 58-64.
- Sadowski Andrzej. 1996. *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Trans Humana.
- Serczyk Władysław A. 1991. *Sprawa ukraińska i Ukraińcy we współczesnej Polsce*, w: Colloquium Narodów.
- . 1992. *Polaków sprawy ukraińskie*, w: Wrzesiński Wojciech (red.), *Polska - Polacy - Mniejszości narodowe*. Wrocław: Ossolineum.
- Sikora Grażyna. 1989. *Uczestnictwo Ukraińców w kulturze (na podstawie badań społeczności ukraińskiej w Przemyślu)*, praca magisterska. Poznań: Instytut Socjologii UAM.
- Sosnowska Danuta. 1995. *Stereotyp Ukrainy i Ukraińca w literaturze polskiej*, w: Walas Teresa (red.), *Narody i stereotypy*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Suchocka Renata. 1995. *Postawy studentów polskich wobec innych narodów i mniejszości etnicznych*, Sprawy Narodowościowe. Seria nowa IV, z. 1/6, s. 117-131.
- Wierzbicki Zbigniew T. 1974. *Awans społeczno-kulturalny ludności ukraińskiej w PRL po 1956 roku*. Lud VIII, s. 5-39.
- Wojakowski Dariusz. 1995. *Stosunki etniczne i wyznaniowe na pograniczu polsko-ukraińskim*. Przegląd Polonijny XXI, z. 4, s. 81-95.
- Wojewoda Zbigniew. 1994. *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Zięba Andrzej. 1993. *Historia a współczesne stosunki polsko-ukraińskie*. Przegląd Polonijny XIX, z. 4, s. 125-143.
- Zięba Andrzej. 1995. *Ukraińcy w oczach Polaków (wiek XX)*. Dzieje Najnowsze XXVII, z. 2, s. 95-104.
- Zabrowarny Stefan. 1990. *Opinie Ukraińców w Polsce na temat sytuacji swojej grupy narodowościowej*. Zustriczi 1, nr 1, s. 40-57.
- Zabrowarny Stefan. 1993. *Polityka narodowościowa polskich władz komunistycznych w kwestii ukraińskiej*, w: J. Pietraś, A. Czarnocki (red.), *Polityka narodowościowa państw Europy Środkowo-Wschodniej*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Zubrycka Marija. 1995. *Stereotyp Polaka w literaturze ukraińskiej*, w: T. Walas (red.), *Narody i stereotypy*. Kraków.
- Żerelik Rościsław. 1993. *Ukraińcy w fazie przemian lat osiemdziesiątych*, w: Stachowski Zbigniew, Wójtowicz Andrzej (red.), *Antynomie transformacji w Polsce*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, s. 205-214.

Danuta Berlińska, Teresa Soldra-Gwiżdż

LUDNOŚĆ RODZIMA I MNIEJSZOŚĆ NIEMIECKA W POLSCE Stan badań¹

Część I

Po II wojnie światowej ziemie zachodnie i północne były dla socjologów swoistym laboratorium, pozwalającym na śledzenie procesów formowania się nowych społeczności lokalnych i terytorialnych. Badacze podkreślali, iż Śląsk Opolski, ze względu na fakt, że na jego terenie pozostała ludność rodzima (Ślązacy) żyjąca w zwartych skupiskach wiejskich, jest szczególnie interesującym polem badań socjologicznych. W centrum uwagi postawiono problematykę stosunków etnicznych pojmowanych jako relacje ludności rodzimej i napływowej, badano też stosunek Ślżaków do Polski i znaczenie Górnego Śląska dla państwa polskiego. Kwestie te były przedmiotem badań i refleksji socjologicznej przed II wojną światową (Chałasiński 1935, Szramek 1934, Rybicki 1938).

Pierwsze po wojnie badania socjologiczne zostały podjęte na Śląsku Opolskim już w sierpniu 1945 roku przez socjologów z Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Stanisława Ossowskiego. W rezultacie tych badań S. Ossowski sformułował przesłanki teoretyczne do dalszych dociekań nad świadomością narodową Ślżaków jako grupy etnicznej ze spoloną więzią regionalną o poczuciu odrębności zarówno od Polaków, jak i od Niemców. Stwierdził, że realną więzią spajającą tę zbiorowość była więź regionalna, natomiast w sprawach narodowych rozpowszechniony był pogląd, określony przez niego jako nominalizm – tzn. o tym, do jakiej narodowości zalicza się członków zbiorowości regionalnej, rozstrzygają siły polityczne, które ścierają się nad ich głowami i na które wpływu nie mają (Ossowski 1967: 275). Na pograniczu narodowości jest kwestią wyboru i rezultatem aktywnej postawy zmierzającej do ukształtowania więzi ideologicznej z narodem. W odniesieniu do Ślżaków określenie Polak miało sens przymiotnikowy i dało się stopniować. Ludność

¹ Autorką części pierwszej jest Danuta Berlińska, a części drugiej Teresa Soldra-Gwiżdż.

rodzima, za wyjątkiem nielicznych działaczy ruchu polskiego, stanowiła szeroką zbiorowość ludzi miejscowych, których polskość była polsnością obyczajową wyrażającą się w tym, że elementy kulturowe polskości w życiu i zachowaniu nie były pielęgnowane jako przejaw więzi z narodem polskim, lecz były składnikami kultury wyodrębniającymi tę zbiorowość od Niemców (Ossowski 1967: 274). Jednocześnie w konfrontacji z Polakami, Ślązacy również stwierdzali swoją kulturową odrębność. Znamieniem odrębności był język, tj. gwara śląska, której używano obok języka niemieckiego. Ossowski podkreślał, że ta dwujęzyczność była pozbawiona ideologicznego znaczenia, nie była zatem wskaźnikiem tożsamości narodowej (Ossowski 1967: 279). Zwrócił też uwagę na to, że w czasie wojny dzieci zostały wyłączone z nurtu tradycji językowej. Zaobserwował konserwatyzm obyczajowy Ślązaków silnie kontrastujący z nowoczesnym sposobem gospodarowania. Status tej grupy był niski w państwie niemieckim ze względu na polskie pochodzenie i pozostał nie zmieniony w państwie polskim ze względu na skażenie niemczyzną.

Bezpośrednio po wojnie Ślązacy podlegali dyskryminacji i zdaniem Ossowskiego właśnie poczucie niższości było podłożem silniejszej solidarności grupowej. Stosunki międzygrupowe cechował brak możliwości głębszego porozumienia i wzajemna nieufność. Podobnie opisała sytuację Warmiaków i ich postawy narodowe Hanna Malewska na podstawie badań terenowych z 1948 r.

Kolejne badania na Śląsku Opolskim miały przynieść odpowiedź na postawione przez St. Ossowskiego pytania: „*Jakie przeobrażenia w postawach społecznych Ślązaków z Opolszczyzny dokonają się wskutek tego, że razem ze swą regionalną ojczyzną znaleźli się wewnątrz polskiego obszaru narodowego? Jak będzie się dokonywał proces wrastania zbiorowości regionalnej w szeroką społeczność polską w okresie głębokich przemian społecznych i gospodarczych? Czy poczucie niższości przestanie stanowić podstawę łączności w grupach tubylczych i jaką postać wówczas przybierze więź regionalna o starych tradycjach?*” (Ossowski 1967: 299).

Badania socjologiczne prowadzone w pierwszych latach powojennych na Śląsku Opolskim, podejmujące takie kwestie jak: współżycie ludności napływowej z miejscową, stosunek ludności rodzimej do Polski, weryfikacja narodowościowa, osadnictwo na Śląsku Opolskim, podzieliły w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych los socjologii jako dyscypliny akademickiej i praktycznie zostały wstrzymane.

O ile w latach czterdziestych badacze (Ossowski, Izdebski) koncentrowali się na problemach świadomości regionalnej i narodowej, to w ba-

daniach w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych za najważniejsze zadanie uznano kontynuowanie badań nad adaptacją grup o różnym pochodzeniu terytorialnym w powiązaniu z problematyką integracji społecznej i kulturowej (Pasierbiński 1975). Badania te były realizowane w dwóch wymiarach – jako badania konkretnych środowisk lokalnych oraz analiza różnych zjawisk i procesów społecznych, traktowanych przez badaczy jako korelaty bądź wskaźniki procesu integracji społecznej (małżeństwa mieszane, rola szkoły, przyczyny emigracji do Niemiec). W mniejszym stopniu przedmiotem refleksji były kwestie poczucia narodowego ludności rodzimej i ich stosunku do państwa polskiego.

Wszystkie te badania milcząco lub otwarcie opierały się na następujących założeniach:

1. Powszechnie przyjmowano koncepcję narodu jako wspólnoty kulturowej. „*O przynależności do narodu decyduje przede wszystkim uznawanie przez jego członków szeregu wspólnych wartości kulturowych, poczucie odrębności od grup innych, łączenie się w solidarnych akcjach, tworzenie i utrzymywanie instytucji uznawanych za ogólnonarodowe*” (Nowakowski 1960: 135). Na gruncie tej koncepcji nie traktowano ludności rodzimej jako odrębnej grupy etnicznej, lecz przyjmowano, że jest to „*ludność rdzennie polska, historycznie polska, o polskiej kulturze ludowej wytworzonej bez inteligencji, opartej o lokalne formy bytowania (rodzina, przyrodzina zbiorowość)*” (Chałasiński 1960: 5).

Badacze starali się zidentyfikować, najczęściej przyjmując podejście historyczne, polskie tradycje i rdzennie polskie wartości ludności rodzimej. Rejestrowane w badaniach odrębności kulturowe Ślązaków traktowano przede wszystkim w ujęciu etnograficznym jako rezultat wielowiekowego pozostawiania tej grupy poza państwem polskim i długotrwałego obcowania z Niemcami. Przyjmowano milcząco, że poprzez fakt poddania się weryfikacji narodowościowej ludność ta zmanifestowała swoje propolskie nastawienie. I chociaż badacze zdawali sobie sprawę z niejednorodności postaw narodowych Ślązaków (Chałasiński, Nowakowski, Żygulski), to optymistycznie przewidywali, że skoro Śląsk Opolski stracił charakter regionu pogranicza w wyniku przesunięcia granic i wysiedlenia ludności niemieckiej (niemieckojęzycznej), to tym samym pozbawiono ludność rodzimą możliwości oscylowania kulturowego czy też politycznego między Polakami a Niemcami (Żygulski 1960: 8). Stwierdzenie to stało w sprzeczności z ustaleniami badań nad przyczynami emigracji czy procesami adaptacji, w których zarejestrowano izolacjonizm Ślązaków jako reakcję obronną na negatywne doświadczenia wyniesione z pierwszych kontaktów z Polakami (Nowakowski 1960: 177-185). Obserwowa-

no utrzymywanie się negatywnych stereotypów (*Ślązacy to ukryci Niemcy, niepewni w swoich postawach wobec państwa polskiego, a Polacy to szabrownicy, lenie i nieroby, wykorzystujący swoje pochodzenie dla zajęcia stanowisk*), przejawy dyskryminacji Ślązaków, pamięć represji i prześladowań, bez względu na ich postawę narodową (Nowakowski 1957:33-38; Żygulski 1958: 60). Podkreślano też dystans między Ślązakami i Polakami wyrażający się w podziale na *swoich* i *obcych* i nieufności we wzajemnych stosunkach (Żygulski 1962: 101-103; Jałowiecki 1963: 22-23).

2. Koncepcja kultury ujmowana była najczęściej szeroko i dystrybutywnie jako wzory i wartości w sferze kultury duchowej oraz jako sposoby gospodarowania w sferze kultury materialnej. Niezależnie od deklaracji teoretycznych większość socjologów w swojej praktyce badawczej ujmowała integrację jako proces uniformizacji kulturowej. Identyfikując płaszczyzny integracji badacze poszukiwali przede wszystkim wspólnych wzorów i wartości, śledzili przejmowanie przez ludność napływową sposobów gospodarowania od ludności rodzimej, opisywali pewną uniformizację ubioru i wzorów spędzania czasu wolnego szczególnie przez młodzież, podkreślali funkcję integracyjną religii, szkoły, organizacji społecznych oraz środowiska pracy. Tego rodzaju stwierdzenia pojawiały się zwykle w zakończeniu podsumowującym rezultaty badań i konfrontowane z opisami sytuacji społecznej zastanej przez badacza w konkretnej społeczności lokalnej były słabo uzasadnione przez pojedyncze przypadki zmniejszania dystansów międzygrupowych (małżeństwa mieszane) lub przejmowania wzorów kulturowych. (Świrski 1965; Chrzanowski 1966, Jałowiecki 1966). W rozważaniach autorów wiele miejsca zajmowały bariery utrudniające proces adaptacji i integracji (żywołność negatywnych stereotypów i uprzedzeń) oraz patologia społeczna jako przejaw braku przystosowania do nowego środowiska społecznego i geograficznego.

Antonina Kłoskowska w swoich badaniach z 1959 r. nad wyobrażeniami i postawami dzieci wychowanych w Opolu wobec własnej grupy etnicznej i innych grup obcych wskazała na różnice w narodowym samookreśleniu się oraz w postawach wobec Niemców wśród dzieci śląskich i dzieci Polaków przybyłych po wojnie. Autorka wyjaśniała te różnice uwarunkowaniami wynikającymi z historycznych doświadczeń oraz przejmowaniem systemów ocen i wzorów reagowania, które określiła grupa etniczna stara się zaszczerpić swoim członkom. W pracy tej postawiła również tezę o większym napięciu antagonizmów etnicznych w Opolu w porównaniu do miast centralnej Polski oraz o specyficznej intensywności narodowej świadomości dzieci opolskich, których postawę często cechowała ambiwalencja (Kłoskowska 1969: 308).

W badaniach nad prestiżem zawodów na Śląsku (1959) stwierdzono utrzymywanie się istotnych różnic w strukturze społecznej ludności rodzimej i napływowej oraz duże różnice między tymi grupami w preferencjach edukacyjnych swoich dzieci. W świetle tych badań Ślązacy byli bardziej zorientowani na zawody rzemieślnicze i pracę w przemyśle, znacznie mniej cenili wyższe wykształcenie, brali także pod uwagę rynek pracy w RFN podczas podejmowania decyzji o wyborze zawodu (Żygulski 1964).

W dziesięć lat później zidentyfikowano bariery edukacyjne utrudniające zmianę struktury społecznej Ślązaków. Wskazano na tradycyjne zamykanie się i ograniczenie zewnętrznych kontaktów rodzin śląskich, utrzymywanie się wzoru kulturowego preferującego zawody rzemieślnicze, mały wpływ szkoły na kształtowanie aspiracji edukacyjnych uczniów (Kutyma 1974).

Zwłaszcza badania B. Jałowieckiego nad załogami zakładów przemysłowych z 1967 roku ilustrowały utrzymujący się izolacjonizm Ślązaków i to zarówno na płaszczyźnie kontaktów personalnych, jak i instytucjonalnych oraz brak aspiracji edukacyjnych ludności autochtonicznej. W konkluzji z badań autor stwierdza, że przeceniono wpływ urbanizacji na wzory społeczno-kulturowe ludności rodzimej (Jałowiecki 1969).

Studium Krzysztofa Kwaśniewskiego *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska Opolskiego po II wojnie światowej* na podstawie badań prowadzonych przez autora w latach 1955-1964 było próbą spojrzenia na proces integracji z perspektywy przenikania i modyfikacji śląskiej kultury rodzimej z jednej strony oraz przezwycięzania barier międzygrupowych – z drugiej. Analiza dystansu społecznego między grupami oraz opinii o stosunkach międzygrupowych skłoniła autora do postawienia tezy, że postępuje proces integracji, zarówno społecznej jak i kulturowej (Kwaśniewski 1969). Było to powtórzenie konkluzji Żygulskiego z 1964 roku, że integracja polegająca na narastaniu wszelkiego typu więzi odbywa się intensywnie i na wielu poziomach (Żygulski 1965: 20).

W latach siedemdziesiątych nie prowadzono intensywnych badań socjologicznych nad problematyką stosunków międzygrupowych, ani nad ludnością rodzimą. Nawiązujące do badań Kłoskowskiej, przeprowadzone przez socjologów Instytutu Śląskiego w dziesięć lat później (1970) badania nad elementami świadomości narodowej uczniów szkół średnich miasta Opola wskazywały na utrzymywanie się odmiennego obrazu Polaków wśród młodzieży wywodzącej się z ludności rodzimej i młodzieży reprezentującej ludność napływową (Pasierbiński 1973).

Jednakże badania, których wyniki świadczyły o trudnościach w procesie integracji ludności rodzimej ze społeczeństwem polskim, które

przynosiły negatywne odpowiedzi na postawione przez Ossowskiego pytania, a zatem przeczyły lansowanej w latach siedemdziesiątych propagandowej tezie o jedności moralno-politycznej narodu polskiego, nie mogły być popierane przez ówczesne władze. Dlatego czytelnika prac z tego okresu może zainteresować, co kryje się za sformułowaniem o występowaniu *niewłaściwych postaw obywatelskich wśród mieszkańców Dobrzeńca*, chciałby dowiedzieć się czegoś więcej o jednostkach obojętnych pod względem narodowym i politycznym, dla których zasadą postępowania jest dewiza – *służę temu, czyj chleb jadam*. Jednak ważne przecież takie stwierdzenia były formułowane niejako na marginesie, bez próby wyjaśniania (Domański 1975:57, 109).

W nie opublikowanej pracy *Wyjazdy na stałe do RFN ludności rodzimej a procesy integracji na Śląsku Opolskim po II wojnie światowej* na podstawie analizy przyczyn emigracji do RFN A. Pasierbiński sformułował dwie ważne tezy: o niepowodzeniu procesu wrastania ludności rodzimej w społeczeństwo polskie oraz funkcjonowaniu błędnego koła emigracji – wyjazdy powodują destabilizację i dezorganizację społeczności lokalnej, co wywołuje kolejne decyzje o emigracji (Pasierbiński 1980).

Przełomowy rok 1980 i dojście do głosu NSZZ „Solidarność” sprzyjały podjęciu problematyki stosunków etnicznych przez socjologów (Szmeja 1985, 1989). Zarówno badania Szmei, jak i późniejsze badania terenowe (*case study*) prowadzone w latach 1986-1987 przez zespół socjologów Instytutu Śląskiego pod kierunkiem Janusza Woźniackiego, których wyniki zostały częściowo opublikowane dopiero po przełomie 1989 roku, dostarczyły empirycznych podstaw do następujących stwierdzeń: ograniczanie przyczyn emigracji Ślązaków wyłącznie do czynników ekonomicznych jest uproszczeniem, równie ważne były takie przyczyny jak: nieakceptowanie ustroju społeczno-politycznego, silne dystanse międzygrupowe, wzmocnienie niewygasłych uprzedzeń charakterystycznych dla okresu powojennego i poczucie dyskryminacji. Zaobserwowano utrzymywanie się silnego poczucia odrębności i negatywnych stereotypów. Stwierdzono też odmienne treści wiedzy historycznej Ślązaków, niechęć do identyfikowania się z Polakami, żywe kontakty z Niemcami, zmitologizowany obraz niemieckiej przeszłości oraz zdecydowanie pozytywny obraz RFN jako obszaru szans życiowych, a także niepewność przynależności narodowej i trudności z autoidentyfikacją narodową (Berlińska 1990a, 1990b, 1991; Jonderko 1991, Szmeja 1985, 1989, 1990). Wyniki tych badań potwierdziły również przytoczoną wyżej tezę o błędnym kole emigracji oraz o niepowodzeniu procesu wrastania Ślązaków w społeczeństwo polskie. Ślązacy stanowią grupę etniczną

o swoistych cechach społeczno-kulturowych, które opierają się uniformizującym wpływom kultury masowej, szkoły i polskiego otoczenia społecznego. Jednocześnie zaobserwowano, że siła oddziaływania tej grupy jest mała, jeśli chodzi o narzucanie własnych decyzji, wzorów i norm swemu otoczeniu społecznemu. Stwierdzono również występowanie ostrości społecznych definicji przynależności grupowej wyrażającej się w rozpowszechnionym poglądzie, że Ślązakiem jest ten, kto pochodzi z rodziny zasiedziały od pokoleń lub co najmniej od niemieckich czasów, posługuje się gwarą śląską i szanuje śląskie obyczaje (Berlińska 1990a).

Masowa emigracja do RFN, a także zakończone niepowodzeniem próby zorganizowania się Ślązaków w ruchu mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim w połowie lat osiemdziesiątych sprawiły, że ludność rodzima stała się przedmiotem interdyscyplinarnych badań prowadzonych pod kierunkiem Michała Lisa w ramach programu badawczego *Przeobrażenia społeczne i narodowe na Śląsku*. Badania historyków dostarczyły argumentów do tezy, że integracja ludności rodzimej była bardzo powierzchowna i realizowała się głównie na płaszczyźnie kontaktów interpersonalnych, a nie instytucjonalnych (Polska ludność rodzima na Śląsku w okresie Polski Ludowej 1988, 1989, 1990). Przyjmowano, że jest to ludność etnicznie polska, która wskutek błędów w polityce narodowościowej państwa, represji i praktyk dyskryminacyjnych, tradycyjnej religijności stanowiącej przeszkodę w akceptacji ustroju socjalistycznego – wybrała opcję niemiecką. Działalność ziomkostw i polityka RFN wobec ludności rodzimej to czynniki przyciągające i wzmacniające pronieemieckie postawy (Lis 1993: 63, 140).

W 1990 roku ukazała się pierwsza monografia opisująca losy Mazurów po II wojnie światowej – ich prześladowania i dyskryminację, dezorganizację dotychczasowych form życia społecznego i dezintegrację jako przyczyny masowej emigracji do RFN niemal wszystkich członków tej grupy. W opisie postaw narodowych Mazurów autor również nawiązał do przymiotnikowego sensu kategorii narodowej w odniesieniu do ludności rodzimej (Sakson 1990).

Organizowanie się na przełomie lat dziewięćdziesiątych ruchu mniejszości niemieckiej i proces ideologizacji etniczności Ślązaków stał się przedmiotem systematycznej obserwacji socjologicznej. Ujawnione w 1990 r. napięcia na tle etnicznym (Berlińska 1991) oraz wyniki badań z końca lat osiemdziesiątych (Więzi społeczne w regionie) nakłoniły socjologów do zasadniczej zmiany spojrzenia na ludność rodzimą. Silnie manifestowana odrębność członków tej grupy, publicznie ujawnione postawy, które można określić mianem ostrej idiosynkrazji narodowej (na

spotkaniach przedwyborczych w 1990 r. wyrażano silne poczucie krzywdy, rozczarowanie polską gospodarką i państwem polskim, kwestionowano prawa Polski do ziem zachodnich i północnych oraz zarzucano Polakom poniżanie śląskiej kultury, wyśmiewanie i tępienie gwary oraz dyskryminację Ślązaków) sprawiło, że ponownie należało zbadać stosunki etniczne, traktując ludność rodzimą jako odrębną od Polaków grupę etniczną, do której można zastosować zaproponowaną przez Ossowskiego koncepcję przymiotnikowego sensu określeń Polak czy Niemiec, dających się stopniować w zależności od siły identyfikacji z danym narodem, a także postawić w centrum uwagi takie zagadnienia jak: dystans społeczny i napięcia między grupami, stereotypy i uprzedzenia, poczucie dyskryminacji i zagrożenia.

Dwukrotnie przeprowadzono na losowej próbie badania ankietowe nad stosunkami etnicznymi i postawami politycznymi mieszkańców Śląska Opolskiego – w latach 1990 i 1993. Ich wyniki pozwoliły na śledzenie napięć na tle etnicznym oraz charakterystykę postaw politycznych mieszkańców regionu (Berlińska, Jonderko, Moj 1993). W badaniach tych stwierdzono, że alienacja polityczna Ślązaków jest głębsza i sprzęgnięta z wyobcowaniem kulturowym ze społeczeństwa polskiego. Nadal Ślązacy zajmują podrzędną pozycję w strukturze społecznej. Około 90% członków tej grupy zajmuje takie same pozycje społeczne w strukturze społeczeństwa polskiego, jak poprzednie generacje w państwie niemieckim. Trudno im mówić o znaczącej poprawie położenia społecznego, ponieważ płaszczyzną odniesienia do formułowania ocen jest sytuacja społeczna i materialna krewnych w RFN. Nagromadzone przez lata poczucie krzywdy i dyskryminacji uruchamiały dwa zasadnicze typy reakcji obronnych – izolacjonizm i emigrację. Natomiast w omawianych badaniach Ślązacy stwierdzali, że dzięki Towarzystwu Społeczno-Kulturalnemu Niemców zostało przezwyciężone poczucie niższości, ponieważ teraz są oni równi z Polakami. Rejestrowane wcześniej stereotypy nie uległy znaczącej modyfikacji, jednakże nie towarzyszą im silne uprzedzenia.

Ślązacy jako grupa etniczna, która przez wieki funkcjonowała na styku dwóch kultur, nie mają jednorodnych postaw narodowych ani jednoznacznej tożsamości narodowej. Presja polonizacyjna nie przyniosła większych rezultatów. Najważniejszymi wyznacznikami tożsamości odróżniającymi tę grupę od Polaków jest odmienna przeszłość historyczna i gwara śląska, która nadal jest pierwotnym środkiem komunikacji członków grupy (71% badanych Ślązaków posługuje się nią na co dzień). Standardowy język polski jest dla wielu Ślązaków psychologicznie obcy, którego używają jedynie w kontaktach z Polakami i w sytuacjach oficjal-

nych. Gwara obok pochodzenia jest podstawowym czynnikiem wyznaczającym granice między Polakami i Ślązakami oraz decyduje o spójności grupy. Pomimo strukturalnego i leksykalnego podobieństwa do języka polskiego (Żydek-Bednarczuk 1992: 124-125), gwara śląska pełni rolę wzmacniającą alienację kulturową Ślązaków i stwarza pewne trudności w przyswojeniu standardowego języka polskiego przez dzieci śląskie w pierwszych latach szkolnej edukacji. Ponadto gwara jest także źródłem poczucia niższości Ślązaków. Dla wielu Polaków gwara śląska jest przedmiotem negatywnych ocen, ze względu na oczywiste związki z językiem niemieckim, co jest odbierane jako skażenie niemczyzną (Berlińska i Heffner 1995).

Utrzymanie podwójnej identyfikacji jest trudne w społeczeństwie, gdzie dominują postawy akceptujące wyłącznie jednoznaczną identyfikację, tzn., że nie można być dobrym Polakiem, nie wyrzekając się swojej śląskości czy tym bardziej niemieckości. W sytuacji presji, kiedy jednostka nie jest przekonana o swojej polskości czy niemieckości i jest świadoma braku akceptacji wielokulturowej tożsamości, wybiera wtedy identyfikację etniczną: jestem Ślązakiem, co oznacza nie jestem ani Polakiem, ani Niemcem i nie wyklucza bycia trochę Polakiem i/lub trochę Niemcem. W świetle wcześniejszych badań samookreśleniu Ślązak towarzyszy dystansowanie się od polskości i większy sentyment do Niemców. Z jednej strony przedstawiciele zwłaszcza starszej generacji manifestują niemieckie poczucie narodowe i przywiązanie do niemieckiej przeszłości regionu, powszechne jest również samookreślanie się przedstawicieli ludności rodzimej jako Ślązacy w opozycji do Polaków, z drugiej zaś strony w młodym pokoleniu dają się zauważyć pewne przejawy spontanicznej asymilacji i wyboru identyfikacji z polsnością, której towarzyszy rezygnacja z gwary śląskiej oraz osłabienie dystansu społecznego w stosunku do Polaków.

Porównując wyniki obu badań² można stwierdzić trwałość identyfikacji i utrzymywanie się proporcji w zasadniczych grupach. Wyjaśnienie powodu zwiększenia się ilości Ślązaków określających się jestem Polakiem wymaga osobnych badań, które mogłyby przynieść odpowiedź, czy jest to rezultatem polaryzacji i pogłębiania się podziałów na Polaków i Niemców, co wymusza jednoznaczną deklarację, czy też jest to skutek większej akceptacji polskiej kultury i spontanicznej asymilacji. Należy

² Ta znaczna różnica udziału w próbie Ślązaków wynika z tego, że badania w 1990 roku były prowadzone na obszarze dawnej rejencji opolskiej, obejmującej także Zabrze, Bytom, Gliwice, natomiast w 1993 roku na terenie województwa opolskiego w granicach z 1975 roku.

sobie także zdawać sprawę z tzw. efektu ankietera. Analiza odpowiedzi na pytanie, czy można dziś na Śląsku swobodnie i bez obaw okazywać, że jest się Niemcem?, pozwala przypuszczać, że część respondentów, którzy się określili jako Ślązacy, może identyfikować się z Niemcami. Gdyby założyć, że wszyscy ci, którzy sądzą, że nie można manifestować swojej niemieckości uważali się za Niemców, to ich odsetek wzrósłby do 36,1%.

Tabela 1. Identyfikacja etniczna w badaniach z 1990 i 1993 roku (w %)

Rodzaj identyfikacji	Rok	Pochodzenie respondenta				Badana populacja
		Polacy	Ślązacy	Ślązacy katowicki	dzieci z małżeństw mieszanych	
Polak	1990	94.6	15.0	33.3	42.8	54.4
	1993	97.4	22.6	31.6	60.9	65.1
Bardziej Polak niż Ślązak	1990	2.7	1.1	14.8	14.2	3.6
	1993	0.7	1.6	5.3	13.0	1.8
Bardziej Ślązak niż Polak	1990	0.4	9.9	14.8	21.0	6.1
	1993	0.4	4.8	15.8	4.3	2.8
Ślązak	1990	2.3	47.6	37.0	4.3	24.5
	1993	1.1	47.3	36.8	17.4	20.5
Bardziej Ślązak niż Niemiec	1990	0	9.3	0	0	4.2
	1993	0	10.8	0	4.3	4.2
Bardziej Niemiec niż Ślązak	1990	0	6.6	0	0	2.9
	1993	0	3.2	5.3	0	1.4
Niemiec	1990	0	9.9	0	0	4.3
	1993	0	9.7	5.3	0	3.8
udział w próbie N=486 N=496	1990	47.1	44.4	5.6	2.9	100
	1993	54.0	37.5	3.9	4.6	100

Źródło: Opracowanie własne.

Wspólnota losów ludności rodzimej, zachowanie gwary i pewnych elementów śląskiej tradycji sprawia, że można mówić o Ślązakach jako odrębnej grupie etnicznej, co metaforycznie ujął Hans Lipiński Gottersdorf, twierdząc, że w Górnoślązaku połączyło się światło Zachodu z szeroką słowiańską duszą. Wraz z wychodzeniem z izolacji społeczności lo-

kalnych, trudno mówić o czystych etnicznych grupach w antropologicznym sensie. Wiele cech kulturowych, które w przeszłości stanowiły identyfikatory przynależności grupowej zanikło pod wpływem procesów modernizacji (np. tzw. strój polski na Górnym Śląsku).

Presja polonizacyjna po wojnie (zakaz używania języka niemieckiego, usuwanie niemieckich napisów z nagrobków, transformatorów elektrycznych, budynków itp., rekwirowanie książek niemieckich i niszczenie naczyń z napisami niemieckimi, wycofanie języka niemieckiego ze sfery życia publicznego, w tym kościoła) sprawiła, że obecnie znajomością tego języka legitymują się w większości przedstawiciele najstarszej generacji Ślązaków.

Tabela 2. Poziom znajomości języka niemieckiego w deklaracjach respondentów

Poziom znajomości języka niemieckiego	Wiek					Ogółem
	18-24	25-40	41-55	56-60	pow. 60	
- biegle mówię i piszę	5.3	2.2	9.3	8.7	47.7	16.1
- dobrze mówię i piszę	-	2.2	11.1	43.5	20.5	14.0
- tylko mówię	5.3	10.9	25.9	17.4	11.4	15.6
- słabo mówię i piszę	15.8	30.4	24.1	30.4	15.9	23.7
- nie mówię, ale rozumiem	36.8	26.1	7.4	-	4.5	13.4
- nie znam wcale	36.8	28.3	22.2	-	-	17.2
Ogółem	10.2	24.7	29.0	12.4	23.7	100.0

Źródło: Opracowanie własne.

Jednak językiem niemieckim na co dzień posługuje się zaledwie 13,6% Ślązaków identyfikujących się z Niemcami. Język zatem nie był i nie jest wskaźnikiem poczucia narodowego mieszkańców pogranicza społeczno-kulturowego.

Pomimo powszechnej akceptacji nauczania języka niemieckiego w szkołach, wprowadzenie języka niemieckiego jako urzędowego oraz używanie historycznych nazw niemieckich miejscowości jest dla zdecydowanej większości Polaków nie do przyjęcia.

Ślązacy przejawiają silne aspiracje do podmiotowości i uczestnictwa we władzy na wszystkich szczeblach. Jednak Polacy prezentują dość silne postawy nieufności wobec mniejszości niemieckiej i nie chcieliby, aby członkowie tej grupy zajmowali kierownicze stanowiska w sądownictwie, wojsku, policji, a także kierowali administracją państwową województwa.

Wprawdzie powszechna jest deklaratywna akceptacja wielokulturowości, to jednak akceptacja większości konkretnych jej przejawów jest udziałem około 1/3 badanych Polaków. Większość badanych Polaków przejawiała podszytą niechęcią tolerancję, a nie pełną akceptację odmienności kulturowej, opartą na zrozumieniu. W ciągu trzech lat nastąpiło oswojenie Polaków z obecnością mniejszości niemieckiej w regionie, a w ślad za tym osłabienie napięć na tle etnicznym. Skurczyły się grupy manifestujące ksenofobię i skrajny etnocentryzm. Znaczna część badanych Polaków oceniała działalność TSKN pozytywnie wskazując, że dzięki Towarzystwu jest pomoc materialna z Niemiec dla wszystkich, przyznano należne prawa mniejszości i stosunki międzygrupowe się ułożyły.

Problem mniejszości niemieckiej został podjęty także przez publicystę niemieckiego, który usiłował odtworzyć i opisać historię mniejszości niemieckiej w Polsce (Urban 1994). Przyjął on założenie, że ani słowiańskie nazwiska, ani posługiwanie się gwara śląską nie są wskaźnikami przynależności narodowej. Stwierdził, że większość autochtonów w czasie plebiscytu identyfikowała się z państwem niemieckim. Dziś jest trudniejsze niż z początku XX wieku rozgraniczenie Polaków i Niemców, ze względu np. na małżeństwa mieszane i powszechność używania języka polskiego. Dlatego wśród mniejszości niemieckiej wyróżnił następujące kategorie: Niemcy w sensie kulturowej przynależności do narodu niemieckiego (raczej starsze pokolenie) oraz grupy osób stojące pomiędzy obiema kulturami i czujące się raczej Ślązakami. Genezę powstania ruchu mniejszości niemieckiej zaprezentował na tle historii powojennej polityki narodowościowej PRL oraz stanowiska RFN w sprawie mniejszości niemieckiej w Polsce, wyeksponował także wsparcie ideologiczne Związku Wypędzonych dla tego ruchu.

Z innego punktu widzenia opisał mniejszość niemiecką w Polsce Zbigniew Kurcz. Przyjął on założenie, że najliczniejsza mniejszość niemiecka w Polsce to ludność rodzima, którą wyróżnia w opozycji do etnicznych Niemców. Grupa ta jego zdaniem, dokonuje narodowej konwersji i przeobraża się w Niemców wskutek upośledzenia i marginalności w społeczeństwie polskim oraz w wyniku dążeń do zmiany swojego statusu (Kurcz 1996: 52-68). Badacz ten eksponuje motywy ekonomiczne konwersji narodowej (Kurcz 1996: 124, 178), kwestionuje przydatność proponowanej przez Antoninę Kłoskowską analizy kulturolologicznej do badań nad tożsamością mniejszości niemieckiej, ponieważ *trudno jest zrekonstruować kanon niemieckiej kultury służący dalszym analizom, jej bowiem wartości i symbole, ale też i język – znane są w ograniczonym zakresie i nie stanowią wystarczającej podstawy do szerszej analizy*

(Kurcz 1996: 128). Przyjmuje zatem założenie, że odrębność kulturowa ludności rodzimej nie jest na tyle istotna, aby próbować scharakteryzować funkcjonujący kanon subregionalnej kultury niemieckiej na Śląsku. Przecież kanon nie oznacza tylko powszechnie uznawanych wartości i symboli we współczesnych Niemczech, lecz także te, które członkowie mniejszości niemieckiej uznają za konstytutywne dla ich narodowej tożsamości. Zawężenie definicji tożsamości narodowej do *powszechnie występujących przekonań, postaw i wyobrażeń związanych z doświadczeniami historycznymi, obecnym położeniem i oczekiwaniami na przyszłość, o których istocie decydują wartości łączone z ideologią narodową* (Kurcz 1996: 129), sprawiło, że w swojej analizie w większym stopniu autor koncentruje się na opisie relacji między ludnością rodzimą a Polakami po II wojnie światowej i traktuje te relacje jako czynnik sprawczy jej *nowej* tożsamości. W zasadzie pomija źródła postaw narodowych tkwiące w odziedziczonym wyposażeniu kulturowym i historii tej grupy sięgającej dalej niż pamięć autorów nadesłanych na konkurs pamiętników, które stanowiły empiryczną podstawę weryfikującą jego tezy. Stwierdza jedynie na podstawie badań liderów ruchu mniejszości niemieckiej ich lepszą znajomość kultury niemieckiej niż polskiej. Mniejszości niemieckiej na innych obszarach Polski Kurcz nie poświęca wiele uwagi stwierdzając jedynie mniejsze oczekiwania jej liderów i dążenie do utrzymania tożsamości. Ustalenia Kurcza są zbieżne z interpretacją fenomenu mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim dokonaną przez Michała Lisa³.

Podobnie Maria Szymeja stwierdza, że Ślązacy są przekorni i w czasach niemieckich skłaniali się ku polskości, a w czasach polskich ku niemieckości. Terytorium, język (gwara śląska), religia, praca, wspólnota przeżyć to jej zdaniem czynniki identyfikacji grupowej Ślązaków. W świetle jej badań są nadal grupą zamykającą się w sobie. W ciągu ostatnich paru lat jest wyraźna tendencja do wzmacniania ich identyfikacji etnicznej i unikania identyfikacji narodowej. Przyczyny tej postawy to rozczarowanie niemiecką i polską polityką wobec regionu (Szymeja 1994).

Interesującą propozycję teoretycznego ujęcia problemów tożsamości narodowej stanowi zaproponowany przez Antoninę Kłoskowską model analizy identyfikacji narodowej ze względu na przyswojenie kultury (walencję). Na pojęcie tożsamości narodowej składają się nie tylko zjawiska związane z kanonicznym centrum kultury, lecz także zbiorowa

³ Podobne stanowisko, choć nie tak ostro, sformułował Henryk Galus w odniesieniu do Kaszubów, uznając motywacje materialne za jedno z ważniejszych w ujawnianiu identyfikacji niemieckiej (Galus 1994).

samowiedza (np. stereotypy). Dla Kłoskowskiej naród to szeroka i złożona wspólnota komunikowania wyobrażona i realizowana przez kulturę. W świetle własnych badań autobiograficznych materiałów postawiła tezę, że jednoznaczność przypisania do jednej wyłącznie kultury narodowej jest problematyczna (Kłoskowska 1996: 111). W odniesieniu do Ślązaków, badaczka ustaliła występowanie biwalencji przy integralnej identyfikacji narodowej w sytuacji czerpania z obu kultur sąsiednich, a także niepewnej identyfikacji narodowej i towarzyszącej jej ambiwalencji. Również w świetle tych badań można mówić o żywej pamięci dyskryminacji i prześladowań Ślązaków, przekazywanej także młodemu pokoleniu.

Antonina Kłoskowska stwierdziła też, że bardziej otwarte lub zamknięte postawy Ślązaków, zarówno tych, którzy mają mniej lub bardziej zdecydowaną identyfikację niemiecką, jak i tych, którzy są polską grupą regionalną w dalszym ciągu zależą od nastawienia polskiej większości, która powinna zaakceptować ich nieuniknioną biwalencję kulturową. W przeciwnym razie nadal charakterystycznym typem reakcji na naruszenie godności własnej będzie wycofanie się i zamknięcie w sobie.

Autorka zaproponowała też empiryczne wskaźniki otwartej postawy narodowej: akceptacja podwójnych identyfikacji narodowych i konwersji; elementy biwalencji lub poliwalencji kulturowej, a przynajmniej życzliwe zainteresowanie kulturami innych narodów; brak negatywnych stereotypów obcych narodów; odrzucenie generalnych uprzedzeń narodowych. Analiza relacji międzygrupowych, identyfikacji narodowych oraz stopnia przyswojenia i akceptacji kultury (kultur narodowych) wydaje się bardzo użyteczna w opisie złożonej sytuacji ludzi pogranicza (peryferiów kultur narodowych). Otwiera nowe perspektywy dla przyszłych dociekań w dziedzinie socjologii narodu i grup etnicznych.

Rezultaty badań socjologicznych ostatniego dziesięciolecia pozwalają odnieść się do przytoczonych na wstępie pytań Stanisława Ossowskiego. Można stwierdzić, że w konfrontacji z Polakami i strukturami państwa polskiego nastąpiło zmniejszenie poczucia dystansu Ślązaków od Niemców, czego pierwsze przejawy zaobserwował Ossowski już w 1945 roku. Wyniki najnowszych badań pozwalają widzieć restaurację i wzmocnienie więzi ludności rodzimej z Niemcami jako środek służący przewyciężeniu poczuciu upośledzenia tej grupy. Natomiast procesy demokratyzacji państwa polskiego i upodmiotowienie ludności rodzimej w ruchu mniejszości niemieckiej zainicjowały przewyciężanie izolacjonizmu Ślązaków, co najbardziej jest widoczne na poziomie społeczności lokalnych.

Część II

Liczba publikacji dotycząca szeroko rozumianej problematyki mniejszości niemieckiej ulega systematycznemu wzrostowi, a jeśli w ten nurt rozważań włączyć opracowania dotyczące Ślązaków i Śląska znacznie się poszerzy. Wśród tych prac spotykamy zarówno studia empiryczne jak i refleksję teoretyczną. Oprócz opracowań socjologicznych powstają prace historyczne (Wrzesiński 1992, 1996; Wolf – Powęska 1993) i politologiczne, a także analizy mające jedynie walor refleksji publicystycznej (Wąsowicz 1994). Mniejszość niemiecka przedstawia własną wizję swej genezy (Bartodziej 1993; Brehmer 1994). Wiele z tych prac ma jedynie przyczynkowski charakter, brakuje natomiast rzetelnych studiów empirycznych.

Wybrane przez mnie pozycje analizuję według następującego schematu:

1. jak jest rozumiany termin *mniejszość niemiecka*;
2. próba identyfikacji założeń teoretycznych;
3. metodologia badań empirycznych;
4. krótkie przedstawienie uzyskanych wyników.

Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku to praca zbiorowa pod redakcją Władysława Jachera. Powstała w katowickim ośrodku socjologicznym jako rezultat badań empirycznych przeprowadzonych na zlecenie Wydziału Spraw Obywatelskich Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach. Badaniami i ich opracowaniem kierował Jacher, a jak sam autor pisze, praca miała służyć dla stworzenia optymalnych warunków współżycia mniejszości niemieckiej w regionie katowickim z innymi grupami mieszkającej tu ludności (Jacher 1993: 5).

Zanim zajmę się omówieniem uzyskanych wyników badawczych, chciałabym zwrócić uwagę na terytorialny zakres badań. Użycie terminu *Górny Śląsk* sugerowałoby eksplorację na całym historycznie uznanym terytorium Górnego Śląska od Mysłowic aż po Brzeg, jednakże autorzy uznali za Górny Śląsk tylko obszar województwa katowickiego i na nim przeprowadzili swe badania jesienią 1991 roku.

Baza źródłowa tego zamierzenia badawczego objęła zastane dokumenty prawne, statystyczne i społeczne znajdujące się w Wydziale Spraw Obywatelskich, literaturę przedmiotu oraz uzyskane wyniki badań terenowych, przeprowadzonych w trzech typach społeczności lokalnych: wsiach, miasteczkach i dużych miastach. Niestety brak jest w omawianej pracy szczegółowych informacji dotyczących zasad i kryteriów doboru konkretnych środowisk lokalnych, a także kryteriów wyboru poszczegół-

nich respondentów. Wiemy tylko, że dokonano doboru celowego. Liczebność próby wyniosła 100. Nie wiemy natomiast, kogo i w jaki sposób badacze zaliczyli do grupy mniejszości niemieckiej. Czy wystarczyła deklaracja badanego o swej identyfikacji, czy dokonano *jakiegoś rodzaju* zaliczenia do tej grupy na podstawie wiedzy o przynależności respondenta do któregoś z Towarzystw mniejszości niemieckiej. W pracy nie ma również rozważań dotyczących zagadnień tożsamości i identyfikacji narodowej badanych, i dlatego nie można odpowiedzieć na pytanie, jak badacze rozumieją mniejszość niemiecką, czy w kategoriach grupy etnicznej, grupy interesu, czy też wyłącznie w sposób formalnoprawny. Podstawowy materiał do analizy został zebrany przy pomocy techniki wywiadu kwestionariuszowego. Problematyka wywiadu była rozległa, bowiem objęła 14 następujących zagadnień: przynależność do Towarzystwa Mniejszości Niemieckiej, relacja: Niemiec – Polak – Ślązak, świadomość potoczna, język niemiecki, wzorce osobowościowe, czytelnicstwo, kultura, ulubiony rodzaj działalności kulturalno-rozrywkowej (hobby), wizyty w Niemczech, religia, tradycja, cele życiowe, zmiany gospodarcze i polityczne, stosunek do polskiej administracji, rodzina mniejszości niemieckiej.

Założenia teoretyczne tych badań nie są szczegółowo omówione. Autorzy konstatują jedynie, że podstaw teoretycznych badań należy poszukiwać w obszarze tych rozważań teoretycznych w teorii socjologicznej, które odnoszą się do: problematyki grupy i więzi społecznej, teorii integracji społecznej i narodu, problematyki tożsamości i wzorów kulturowych, teorii wartości, roli społecznej, społeczności lokalnej, zbiorowości terytorialnej (regionu), zagadnień świadomości potocznej i społecznej, religii i rodziny. Miejsce rozważań teoretycznych w przygotowanych opracowaniach określa Jacher, który zaznacza, że autorzy mając na uwadze cele pragmatyczne swej pracy *nie nadużywają refleksji teoretycznej* (tamże: 9).

Kluczowe pojęcia omawianych badań to: mniejszość niemiecka, rodzina śląska, niemiecka i polska, tożsamość kulturowa, świadomość potoczna, więź społeczna, system wartości, formalna i rzeczywista struktura organizacyjna. Autorzy nie podejmują jednak w swych opracowaniach szczegółowych rozważań definicyjnych, jakkolwiek zaznaczają, iż owe pojęcia są *nieostre* i stanowią przedmiot wielu polemik i rozważań.

Jedno z najważniejszych pojęć – *mniejszość niemiecka* – nie zostało szczegółowo zdefiniowane w sensie socjologicznym. Autorzy uznali go za związane z pojęciem narodu i przyjęli definicję ogólną: *przez mniejszości narodowe rozumie się osoby o odmiennym pochodzeniu i przynależności*

narodowej, które żyją poza terenem swego ojczystego państwa (tamże: 7). Brak jest rozważań, jakie skutki dla dalszego postępowania badawczego oznacza przyjęcie takiej definicji, szczególnie w przypadku Śląska, i kto wobec tego powinien zostać objęty badaniami. Oba pojęcia (pochodzenie i przynależność narodowa) nie są na Śląsku jednoznacznie rozumiane. *Pochodzenie* to w świadomości społecznej fakt zamieszkiwania na Śląsku przed II wojną światową rodziców lub dziadków (za czasów niemieckich). Nie bardzo wiadomo, co miałyby oznaczać również pojęcie *przynależność narodowa*. Na Śląsku więc regionalna przeważa nad narodową, a poza tym w czasie II wojny światowej Ślązacy byli obywatelami Rzeszy, niekoniecznie identyfikując się z niemieckim dziedzictwem kulturowym, jakkolwiek dzisiaj niektórzy z nich nawiązują w sposób formalnoprawny do faktu posiadania niemieckiego obywatelstwa.

Terminu *rodzina śląska* używano w dwu znaczeniach; jako rodzina składająca się z osób pochodzących z ludności śląskiej (co to znaczy autor nie wyjaśnia) lub jako rodzina złożona z osób spoza Śląska, ale obecnie zamieszkujących na Śląsku (rodzina mieszkańca Śląska). Rodzina śląska jako pojęcie synonimiczne do pojęcia *rodzina autochtoniczna* uwzględnia, zdaniem W. Jachera, następujące kryteria wyróżniania: patriarchalny układ stosunków wewnątrzrodzinnych, gwarę śląską, przywiązanie do obrzędowości katolickiej, etos pracy i szacunek dla tradycji. Niestety, mimo iż budując definicję autor używa pojęcia *rodzina śląska*, to w tytule swego opracowania posługuje się terminem *rodzina mniejszości niemieckiej* nie precyzując, kogo ma na myśli, jakie kryteria wyróżniania stosuje. Wygląda na to, że stawia znak równości między rodziną śląską a rodziną mniejszości niemieckiej (jak sam to określa), co w sytuacji Śląska jest daleko idącym uproszczeniem.

Kolejną komplikacją definicyjną jest brak sprecyzowania pojęcia *sytuacja społeczna*. Autorzy nie podjęli żadnych rozważań nad definicją tego pojęcia, ani też nie nawiązali do rozważań teoretycznych prowadzonych już przez Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego (Szacki 1981: 615).

Omawiana praca jest opracowaniem zbiorowym, w którym każdy z autorów zajmował się wybranym przez siebie zagadnieniem *jakoś* określającym sytuację społeczno-kulturową mniejszości niemieckiej w województwie katowickim. Tematyka opracowań była zróżnicowana: zagadnieniami rodziny zajmował się W. Jacher, aspektami instytucjonalnymi Sława Kamińska, odradzaniem niemieckiej tożsamości kulturowej z uwzględnieniem zagadnień religijności Wojciech Świątkiewicz, elementy świadomości potocznej opisywał Adam Bartoszek, wybrane aspekty więzi spo-

łecznej Jan Burzyński, natomiast rozważania nad tradycją i wybranymi elementami systemu wartości mniejszości niemieckiej prowadziła Bożena Pactwa. Badacze skonstatowali przede wszystkim małe zainteresowanie członków stowarzyszenia formalną strukturą organizacji, do której należą. Większość badanych wiedzę o jej działalności czerpała głównie od sąsiadów i nie wiedziała nic o działalności innych stowarzyszeń. Jako czynnik kształtujący postawy członków mniejszości wobec Ślązaków i Polaków zidentyfikowano doświadczenia życiowe okresu powojennego. Obecnie większość członków mniejszości nie obawia się Polaków i uważa, że Polacy nie powinni obawiać się niczego ze strony mniejszości. Za pozytywną uznawano silną ingerencję Niemiec w polską gospodarkę. Autorzy wskazali na znaczący wpływ liderów mniejszości na kształtowanie świadomości społecznej własnej grupy. Ich zdaniem w świadomości społecznej zaznacza się silne zróżnicowanie wzajemnych wizerunków grup. Niemcy wskazywali na brak porządku, czystości i dyscypliny u Polaków, które to cechy przypisywali własnej grupie etnicznej. Ślązacy natomiast dostrzegali poczucie wyższości występujące u Niemców oraz zaściankowość i zachowawczość w grupie własnej, jak również poczucie obcości wobec *nie-Ślązaków*. A oto charakterystyka myślenia potocznego Niemców zawarta w opracowaniu – analiza zawartości myślenia potocznego o innych społecznościach daje nam obraz postaw *Śląskich – Niemców* jako nastawionych na trwanie w teraźniejszości i podtrzymywanie pozytywnych autoidentyfikacji. Ich poglądy cechuje typowe dla grup zmarginalizowanych podkreślanie podobieństwa (*brak różnic*) względem grup dominujących oraz nastawienie *neutralne*, deklarowana *tolerancja*, *brak nacjonalizmu* jako cechy pozwalające im trwać i działać (Jacher, cyt praca: 113).

Charakterystyka mniejszości niemieckiej w województwie katowickim pod względem ich cech kulturowych pozwala dostrzec podobieństwa między tą grupą, a grupą mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim. Wśród badanych większość deklarowała znajomość języka niemieckiego, jednak na codzień używało go, wedle własnych słów, jedna trzecia. Używanie języka korespondowało z cechami demograficznymi (wiek, płeć, miejsce zamieszkania). Języka niemieckiego jako języka codziennego komunikowania najczęściej używają osoby starsze, częściej mężczyźni niż kobiety, jak również mieszkańcy wsi oraz starych dzielnic na obrzeżach dużych miast. Nie dostrzeżono natomiast wpływu wykształcenia, ilości dzieci, praktyk religijnych (Bartoszek 1993: 74-75).

Podobnie jak w całym kraju, uczestnictwo w kulturze polegało przede wszystkim na czytaniu prasy (regionalna polskojęzyczna), słucha-

niu radia i oglądaniu telewizji, w tym również regionalnych niemieckojęzycznych programów radiowych i telewizyjnych oraz niemieckojęzycznych programów telewizji satelitarnej. Największą popularnością cieszyło się uprawianie działki lub ogródka.

Ocena łączności między lokalnymi władzami a mniejszością wskazuje na wyobcowanie tej ostatniej z lokalnej społeczności (władza to *oni*).

Rola religii i kościoła i parafii w kreowaniu niemieckiej tożsamości jest raczej negatywna niż pozytywna. Skonstatowano autonomiczne kształtowanie tożsamości grupowej wobec struktur kościelnych. Obyczajowość życia codziennego, w tym również obyczajowość kościelna nie świadczy o odrębności mniejszości niemieckiej wobec rodzin polskich i śląskich. Podobnie cele i wartości życiowe nie różnicują tych grup, bowiem najbardziej popularne były *wartości rodzinne* oraz wartości związane z poprawą standardu materialnego swego życia. Rodziny niemieckie nie odróżniają się swymi cechami od rodzin śląskich, a od rodzin polskich różni ich przede wszystkim to, że ich dzieci wybierają życie w Niemczech (Jacher 1993: 118).

Inny wątek badawczy, komplementarny wobec badań Jachera, podjęty został przez Kazimierę Wódcz, która postawiła jako cel badań rozpoznanie stereotypowego obrazu Niemca istniejącego w świadomości mieszkańców województwa katowickiego. Badania miały charakter sondażowy i objęły trzy grupy respondentów deklarujących się jako: Ślązacy, Polacy i Niemcy.

Omawiając podłoże teoretyczne autorzy odwołali się do założeń syndromu autorytaryzmu oraz *tych prawidłowości socjologicznych, które opisują typowe postawy wobec sytuacji kryzysu ekonomicznego i powiększających się różnicowań społecznych* (Wódcz 1995: 8). Jako podstawę analiz przyjęto założenie, że poziom etnocentryzmu, autorytaryzmu oraz akceptacja reguł demokracji są istotnymi elementami mogącymi różnicować badaną zbiorowość oraz mogącymi umożliwić lepsze określenie ewentualnej dynamiki zmian obrazu Niemca w zbiorowości. Nie wdając się w szczegółowe rozważania terminologiczne, w badaniach posługiwano się pojęciem *wizerunek*, obejmującym swym znaczeniem kategorię pojęciową *stereotyp*, *postawa* oraz wiedzę na temat mniejszości niemieckiej i akceptację jej uprawnień jako czynniki wyznaczające stosunek do obcych. Badania zrealizowano w 1995 roku w województwie katowickim, techniką wywiadu kwestionariuszowego. Próba kwotowa wyniosła 500 osób z 14 miast i 5 wsi. W rezultacie większość badanych osób stanowili Polacy, w próbie znalazło się 11 Niemców, 55 Ślązaków, 57 Polaków – Ślązaków, 7 Niemców – Ślązaków. Zatem tak naprawdę, wizeru-

nek Niemców w świadomości mieszkańców regionu, to wizerunek Niemców w świadomości Polaków mieszkających w województwie katowickim. Nie różnicowano wizerunków grupowych w zależności od identyfikacji badanych. Badania przeprowadzono techniką wywiadu kwestionariuszowego. W kwestionariuszu oprócz pytań zamieszczono skale mierzące zmienną autorytaryzmu, etnocentryzmu oraz dystansu etnicznego. Stwierdzono wysoki poziom autorytaryzmu i etnocentryzmu wśród mieszkańców województwa katowickiego oraz *stosunkowo wysoki stopień akceptacji zasad społeczeństwa obywatelskiego* (tamże: 22), chociaż zmienne te nie różnicują sympatii i niechęci dla innych narodów. Identyfikacja narodowa badanych miała znaczenie dla poczucia przynależności do różnych zbiorowości społecznych. Dla Polaków najważniejszą zbiorowość stanowiła Polska, dla Ślązaków miasto i region, natomiast Niemcy przypisywali większą wagę ogólnym zbiorowościom takim jak ludzkość i Europa centralna.

Stereotyp etnicznego Niemca jest ambiwalentny, zawiera cechy pozytywne (pracowitość) oraz negatywne (wywyższanie się). Ambiwalencja to najbardziej stała strukturalna cecha stereotypu Niemca wynikająca jak uważają autorzy z poczucia zagrożenia. Niemców uważa się ponadto za reprezentantów kraju, który wywarł największy wpływ na kulturę polską, chociaż ani respondenci, ani autorzy nie precyzują jakie treści konkretne zawiera takie przekonanie. Końcowa hipoteza brzmi następująco: „... *ambiwalencję wyraża napięcie pomiędzy ulokowanymi w sferze podświadomości negatywnym stosunkiem do Niemców, który warunkowany jest emocjami sięgającymi wielu pokoleń wstecz, a obrazem Niemca opartym o rozpoznanie konkretnej rzeczywistości, przynoszącej wiedzę o dniu dzisiejszym, waloryzowaną pozytywnie*” (tamże: 62).

Ważną publikacją omawiającą zagadnienie mniejszości niemieckiej w Wielkopolsce jest praca zbiorowa przygotowana pod redakcją Andrzeja Saksona pt. *Polska – Niemcy – Mniejszość Niemiecka w Wielkopolsce. Przeszłość i teraźniejszość* wydana w 1994 roku w Poznaniu.

Praca ta, to próba monograficznego opracowania zagadnień mniejszości niemieckiej w Wielkopolsce zarówno w aspekcie historycznym jak i socjologicznym. Podstawę źródłową stanowiły najnowsze, jak zaznaczają autorzy, badania archiwalne oraz wyniki badań socjologicznych prowadzone w latach dziewięćdziesiątych. W opinii Saksona jest to próba oderwania się od kanonów w opisie mniejszości niemieckiej, bowiem badacze rozpatrują tę grupę społeczną nie tylko poprzez pryzmat jej stosunku do państwa polskiego lecz zwracają uwagę na złożoność jej sytuacji społecznej. W omawianym opracowaniu przewijają się dwa nurty

rozważań historyczny i socjologiczny, omawiające losy ludności niemieckiej na obszarze współczesnej Wielkopolski od czasów najdawniejszych do nam współczesnych oraz politologiczny prezentujący politykę Polski i Niemiec wobec mniejszości niemieckiej w Polsce.

Oczywiście z wielu względów nie będę tu omawiać wszystkich prezentowanych wyników badań i analiz. Skupię się jedynie na opracowaniach socjologicznych. Do nich należy zaliczyć opracowanie Saksona pt. *Socjologiczna charakterystyka mniejszości niemieckiej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Wielkopolski w latach 1945/89-1993*, które stanowi kontynuację i rozwinięcie wcześniejszych przemyśleń (Sakson 1991). Autor rozpoczyna rozważania podejmując zagadnienie liczebności mniejszości niemieckiej w Polsce i jej składu, wskazuje na niemożność dokładnego sprecyzowania jej wielkości, co stwarza konieczność posługiwania się mało wiarygodnymi szacunkami, których podstawa źródłowa nie spełnia warunków prawdziwości (Sakson 1995: 141-143; Musielak 1995: 137-140). Jest to poważny problem. Moim zdaniem należy podejść krytycznie do prób tworzenia map przestrzennego rozmieszczenia mniejszości niemieckiej i szacunków dotyczących wielkości tej grupy, bez podania podstawy źródłowej (Heffner 1995: 74).

Andrzej Sakson nie podaje socjologicznej definicji mniejszości niemieckiej, chociaż ma na myśli dwie grupy ludności: część ludności niemieckiej, która po wysiedleniu Niemców w latach 1945-1949 pozostała w Polsce, i którą z czasem władze państwowe zaczęły traktować jako mniejszość narodową o specjalnym statusie, określając ją mianem Niemców *etnicznych* oraz ludność rodzimą o opcji niemieckiej, której świadomość narodowa stanowi wynik oddziaływania różnych procesów społecznych przebiegających na obszarze pogranicza kulturowego i etnicznego. Interesującym jest prezentacja continuum postaw narodowych jako wskaźnika świadomości narodowej tej grupy:

1. świadomość niemiecka – *jestem Niemcem*;
2. świadomość proniemiecka:
 - a) *jestem bardziej Niemcem niż Ślązakiem lub Mazurem*;
 - b) *jestem bardziej Ślązakiem lub Mazurem niż Niemcem*;
3. świadomość grupy pochodzenia (*świadomość regionalna* w rozumieniu Stanisława Ossowskiego) – *jestem Ślązakiem, bądź Mazurem*;
4. świadomość propolska:
 - a) *jestem bardziej Polakiem niż Ślązakiem lub Mazurem*;
 - b) *jestem bardziej Ślązakiem, Mazurem, niż Polakiem*;
5. świadomość polska – *jestem Polakiem* (Sakson: 149).

Niestety autor poprzestaje jedynie na prezentacji owych postaw nie komentując bliżej tego zjawiska i jego konsekwencji społecznych. Przechodzi natomiast do charakterystyki mniejszości niemieckiej w Wielkopolsce. Wskazuje na genezę tej grupy na omawianym obszarze i niektóre cechy społeczne jej członków. Omawia jej instytucjonalny wyraz oraz powstanie towarzystwa. Przedstawia pewne kategorie analityczne dotyczące opisu *niemieckości* członków towarzystwa korespondujące, jak to określa, z koncepcją Stanisława Ossowskiego dotyczącą *stopniowości* poczucia narodowego oraz stosuje je do analizy różnicowania grupy wyróżniając: następujące kategorie społeczne: *prawdziwych Niemców, Niemców z dobrymi papierami, Niemców ze słabymi papierami, Polaków niemieckiego pochodzenia, kandydatów na członka mniejszości niemieckiej*. Jako dominujące przekonanie wskazuje jednak następującą wypowiedź – „... przywiązani jesteśmy raczej do swych korzeni, naszej „małej ojczyzny” (*Heimat*), *Poznania, Wielkopolski, a dopiero później czujemy się Niemcami i obywatelami Polski*” (tamże: 155).

Kolejny obszar badań obejmuje prace nad instytucjami mniejszości niemieckiej i jej rolą kulturową w regionie. Chciałabym tu wspomnieć o własnych studiach nad tym zagadnieniem prowadzonych w latach 1987-1996, w ramach badań nad instytucjami w społecznościach lokalnych kreującymi więź regionalną i stosunki międzygrupowe na Śląsku Opolskim (Jerschina, Sołdra-Gwiżdż: 1989), kontynuacją których są badania empiryczne nad działalnością niemieckich instytucji kultury w społecznościach lokalnych (dawnych domów kultury i świetlic, bibliotek, stacji „Caritas” oraz innych instytucji celowych). Podłoże teoretyczne tych badań stanowi ujęcie instytucji w rozumieniu Pawła Rybickiego, pogranicza kulturowego w rozumieniu Józefa Chałasińskiego oraz nawiązanie do myśli Stanisława Ossowskiego i pytań, które zostały przez niego postawione po pobycie w Dobrzemiu Wielkim w 1945 roku. Badania terenowe prowadziłam przy pomocy obserwacji i wywiadów swobodnych w instytucjach społeczności lokalnych w 8 wybranych społecznościach z podziałem na śląskie i napływowe. Formalne instytucje kultury mniejszości niemieckiej to przede wszystkim biblioteki (w tym objazdowe), świetlice i prasa lokalna. Mniejszość niemiecka występuje bądź jako sponsor niektórych zjawisk artystycznych (koncerty w Filharmonii Opolskiej znanych muzyków, sponsorowane koncerty w kościołach), bądź poprzez swe Koła jako animator działalności kulturalnej w społecznościach lokalnych, tworząc świetlice, nie tylko dobrze wyposażone, ale również z własnym programem dla dzieci i młodzieży. Działalność niemieckich instytucji kultury nie różni się w swych formach od instytucji

polskich, chociaż częściej nawiązuje do nurtu ludowego i folklorystycznego (amatorskie zespoły śpiewacze i orkiestrowe, chóry, kapele, orkiestry dęte oraz folklorystyczne zespoły dziecięce i młodzieżowe). Towarzystwo urządza także festyny oraz Przeglądy Folklorystyczne, na których występy odbywają się zarówno po polsku, po niemiecku, jak i w gwarze śląskiej (Sołdra-Gwiżdż 1994, 1995).

W omówionych opracowaniach wyczerpują się w miarę obszerne badania empiryczne nad mniejszością niemiecką. Inne opracowania, które również powstają, są z reguły przyczynkarskie i fragmentaryczne. Tematyka takich opracowań jest różnorodna. Wymieniam przykładowo kilka takich najczęściej poruszanych zagadnień szczegółowych: kultura i szkolnictwo mniejszości niemieckiej (Baron 1994; Popiołek 1993), rola gospodarcza w regionie (Rauziński, Szczygielski 1994), duszpasterstwo katolickie dla tej grupy (Globisch, 1993), stosunki polsko – niemieckie (Janiśzewski 1993) oraz realizacja postanowień traktatowych. Coraz bardziej popularnym dla tej problematyki staje się nurt badań prasoznawczych.

W podsumowaniu można skonstatować, iż w stosunkowo obszernej literaturze przedmiotu niewiele jest prac opartych na badaniach empirycznych ukazujących obraz kulturowy tej grupy. Pierwsze próby podejmowane w końcu lat osiemdziesiątych dotyczyły zagadnień tożsamości narodowej i identyfikacji regionalnej ludności autochtonicznej i aktywności liderów mniejszości niemieckiej (Domagała 1994, Willan 1993). Charakteryzując te dokonania badawcze należy zauważyć, że mają one różny zasięg terytorialny, różną podstawę teoretyczną, zróżnicowaną metodologię, a niektóre z nich są tylko komunikatami lub doniesieniami opartymi na fragmentarycznym materiale empirycznym. Sformułowane na ich podstawie wnioski są ograniczone do różnych ram czasowych i przestrzennych, przez co wyników niestety nie można uogólniać. Dodatkową trudność stanowi fakt, iż nie są wzajemną kontynuacją nawet w sensie problemowym. Ze strony historyków badaniom socjologicznym stawiane są zarzuty, iż przyjmują deklaracje członków mniejszości niemieckiej za rzeczywisty wyraz świadomości narodowej, co przeczy poprzednim oświadczeniom ludności rodzimej w tej kwestii, a ponadto socjologowie w swoich analizach unikają, ich zdaniem, szukania związków między konsekwencjami *cywilizacyjnej zapaści jaka nastąpiła w warunkach reżimu komunistycznego z procesami wyłonienia mniejszości niemieckiej w Polsce* (Wrzesiński 1996: 77). Badaniom socjologicznym stawia się również zarzut braku dostatecznej wiedzy historycznej, co wyraża następujące sformułowanie – „*Badania te opierając się na dążeniu do szerokiej analizy aktywności mniejszości niemieckiej w Polsce w la-*

tach dziewięćdziesiątych, w stopniu niedostatecznym przedstawiają procesy historyczne decydujące o wyłonieniu się tej grupy. Badania dotyczące mniejszości niemieckiej zostały pozostawione przez historyków socjologom, którzy zazwyczaj negując wcześniejsze tezy tych pierwszych nie posiadają dostatecznej wiedzy i kwalifikacji do wyrażania ocen i opinii w sprawach odległych od dnia dzisiejszego" (Wrzesiński 1996: 78).

Bibliografia

- Baron Piotr. 1994. *Kultura i szkolnictwo mniejszości niemieckiej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Górnego Śląska*, w: *Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normalizacji*. Kultura. Materiały z sympozjum odbytego w Opolu w dniach 26-28 maja 1994 roku pod redakcją Michała Lisa. Opole: Wspólnota Polska, s. 89-96.
- Bartodziej Gerhard. 1993. *Mniejszość niemiecka – pomostem czy przeszkodą w stosunkach polsko-niemieckich?* Śląsk Opolski 1 (8), s. 23-28.
- Bartoszek Adam. 1993. *Elementy świadomości potocznej członków mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, w: *Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, pod redakcją Władysława Jachera. Kielce: PAN Oddział w Katowicach. Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska, s. 67- 80.
- Berlińska Danuta. 1990a. *Ślązacy jako wspólnota regionalna w świetle badań socjologicznych na Śląsku Opolskim*. Przegląd Zachodni 2.
- . 1990b. *Polska ludność rodzima na Śląsku Opolskim w świetle dynamiki przemian społecznych w Polsce* (z Franciszkiem Jonderko, Andrzejem Pasierbińskim, Marią Szmają), referat wygłoszony na VII Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w 1987 roku we Wrocławiu. Acta Universitatis Wratislaviensis, Prace Filozoficzne LXIV, pod redakcją Władysława Misiaka. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- . 1990c. *Procesy społecznego wchodzenia ludności rodzimej w społeczeństwo polskie na Śląsku Opolskim na przykładzie społeczności lokalnej*, w: *Polska ludność rodzima na Śląsku w okresie Polski Ludowej*, pod redakcją Michała Lisa, cz. III, z. 2. Opole: Instytut Śląski.
- . 1991a. *Procesy demokratyzacyjne w Polsce a mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim*. Przegląd Zachodni 2.
- . 1991b. *Problemy więzi regionalnej a elementy wiedzy historycznej i obraz Niemiec wśród mieszkańców wsi opolskiej*. Acta Universitatis Wratislaviensis, Historia LXXIX, pod redakcją Wojciecha Wrzesińskiego. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- . 1993a. *Stosunki etniczne i postawy polityczne mieszkańców Śląska Opolskiego* (z Franciszkiem Jonderko i Brygidą Moj), maszynopis. Opole: Instytut Śląski.
- . 1993b. *Ziemia rodzinna i jej korelaty w świadomości młodzieży*, w: *Więzi społeczne w regionie. Studium socjologiczne młodzieży Śląska Opolskiego*, pod redakcją Krzysztofa Frysztackiego i Teresy Sołdra-Gwiżdż. Opole: Instytut Śląski.
- . 1995. *Minorities in Opole Silesia – Educational Aspects* (z Krystianem Heffnerem), referat wygłoszony na Konferencji w Barcelonie w 1995 roku Regional Policies for Education and Training, maszynopis. Opole: Instytut Śląski.
- Chałasiński Józef. 1935. *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*. Warszawa.
- . 1960. cytata za: Stanisław Bronicz. Z konferencji socjologicznej Instytutu Śląskiego w Opolu. Opole: Instytut Śląski.
- Chrzanowski Zygmunt. 1966. *Problemy adaptacji i integracji społecznej w Lewinie Brzeskim*. Opole: Instytut Śląski.
- Cygański Mirosław. 1989. *Niemiecka grupa narodowa w Polsce (1945-1962) i jej zanik*. Kwartalnik Opolski 35, z. 1, s. 5-21.
- Dietmar Brehmer. 1994. *Mniejszość niemiecka w Polsce jako most między narodami*, w: *Od nienawiści do przyjaźni. O problemach polsko-niemieckiego sąsiedztwa*. Praca zbiorowa pod redakcją Friedberta Pflunera i Winifrieda Lipschera. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, s. 421-426.
- Domański Ignacy. 1975. *Rodzina śląska jako środowisko wychowawcze (na przykładzie Dobrzenia Wielkiego)*. Opole: Instytut Śląski.
- Domagła Bożena. 1995. *Mniejszość niemiecka na Warmii i Mazurach: więź organizacyjna i świadomość*, w: *Regionalizm; tradycja i współczesność: materiały z sesji popularno-naukowej*, Olsztyn, 10-12 czerwca 1994 roku. Olsztyn: „Pojezierze”.
- . 1996. *Grupy narodowe i narodowościowe w społeczeństwie Warmii i Mazur*, w: *Demografia i Społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945-1995. Próba bilansu*, pod redakcją Ewy Frontczak i Zbigniewa Strzeleckiego. Warszawa: Polskie Towarzystwo Demograficzne, Friedrich Ebert Stiftung, s. 414-423.
- Galus Henryk. 1994. *Mniejszość niemiecka na Pomorzu Wschodnim*, w: *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*, pod redakcją Zbigniewa Kurcza i Władysława Misiaka. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Globisch Wolfgang. 1993. *Duszpasterstwo katolickie mniejszości niemieckiej w diecezji opolskiej*, w: *Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normaliza-*

- cji. Kultura*. Materiały z sympozjum odbytego w Opolu w dniach 14-16 października 1993 roku, pod redakcją Michała Lisa. Opole: Wspólnota Polska, s. 22-25.
- Heffner Krystian. 1995. *Ethnic transformation of Opole Silesia. Creation process of the modern european region*, in: *Small regions in United Europe*, ed. Krystian Heffner i Vladimir Klemencic. Opole: Instytut Śląski, s. 65-78.
- Izdebski Zygmunt. 1946. *Niemiecka lista narodowościowa na Górnym Śląsku*. Katowice-Wrocław: Instytut Śląski.
- Jacher Władysław. 1993. *Rodzina mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, w: *Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, pod redakcją Władysława Jachera. Kielce: PAN Oddział w Katowicach, s. 11-29.
- . 1993. *Synteza badań*, w: *Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, pod redakcją Władysława Jachera. Kielce: PAN Oddział w Katowicach, s. 111-118.
- . 1993. *Wstęp*, w: *Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*, pod redakcją Władysława Jachera. Kielce: PAN Oddział w Katowicach, s. 5-10.
- Jałowiecki Bohdan. 1963. *Przyczynek do badań nad procesem adaptacji i integracji społecznej repatriantów na Opolszczyźnie*, maszynopis, Archiwum PIN-Instytut Śląski.
- . 1966. *Przyczynek do badań nad procesami adaptacji i integracji społecznej repatriantów na Opolszczyźnie*. Opole: Instytut Śląski.
- . 1969. *Praca i rodzina. Socjologiczna analiza załóg zakładów przemysłowych w Blachowni, Kędzierzynie i Zdziechowicach*. Opole: Instytut Śląski. Raport z badań ukazał się z adnotacją „do użytku wewnętrznego”.
- Janiszewski Ludwik. 1993. *Mniejszość niemiecka a Polacy na Pomorzu Szczecińskim. Szkic socjologiczny*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński – Instytut Socjologii.
- Jerschina Jan, Teresa Słodra-Gwiżdż. 1988. *Rola szkoły w kształtowaniu świadomości narodowej młodzieży w warunkach pogranicza kulturowego. Rozważania oparte na badaniach empirycznych prowadzonych na Śląsku Opolskim w latach 1960-1987*, cz. I. *Kultura i Społeczeństwo* XXXII, 4, s. 177-196.
- . 1989. *Rola szkoły w kształtowaniu świadomości narodowej młodzieży w warunkach pogranicza kulturowego. Rozważania oparte na badaniach empirycznych prowadzonych na Śląsku Opolskim w latach 1960-1987*, cz. II. *Kultura i Społeczeństwo* XXXIII, 1, s. 3-12.
- Jonderko Franciszek. 1991. *Elementy stereotypów i autostereotypów grupowych mieszkańców wsi na Śląsku Opolskim*. Acta Universitatis Wratis-

- laviensis. Historia LXXIX, pod redakcją Wojciecha Wrzesińskiego. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kłosowska Antonina. 1969. *Wyobrażenia i postawy etniczne dzieci szkół opolskich*, w: *Z historii i socjologii kultury*. Warszawa: PWN.
- . 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Kurcz Zbigniew. 1994. *Mniejszość niemiecka w Polsce*, w: *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*, pod redakcją Zbigniewa Kurcza i Władysława Misiaka. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- . 1996. *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kutyma Manfred. 1974. *Progi życiowego sukcesu*. Warszawa-Wrocław: PWN.
- Kwaśniewski Krzysztof. 1969. *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej*. Wrocław.
- . 1987. *Integracja Społeczności regionalnej: Śląsk Opolski*. Opole: Instytut Śląski.
- Lis Michał. 1993. *Ludność rodzima na Śląsku opolskim po II wojnie światowej (1945-1993)*. Opole: Instytut Śląski.
- Łęcki Krzysztof, Kazimiera Wódz i Piotr Wróblewski. 1995. *Górnośląscy Niemcy (Ideologia, Instytucjonalizacja, Potoczność)*. Przegląd Polonijny XXI, z. 1, s. 83-100.
- Malewska Hanna. 1948. *Zagadnienie więzi społecznej we wsi warmińskiej*. Maszynopis udostępniony przez Andrzeja Saksona.
- Misztal Jan. 1984. *Weryfikacja narodowościowa na Śląsku Opolskim*. Opole: Instytut Śląski.
- Mniejszości na Górnym Śląsku. Pomost czy przeszkoda w stosunkach polsko-niemieckich?*. Materiały polsko-niemieckiego sympozjum odbytego w Mulheim/R. w dniach 2-4 grudnia 1993 r. pod kierownictwem Dietera Bacha i Krystiana Heffnera. 1994, pod redakcją Wiesława Lesiuka. Opole: Instytut Śląski, Evangelische Akademie Mulheim/Ruhr.
- Musiela Michał. 1995. *Ludność niemiecka w Wielkopolsce po II wojnie światowej w ocenie Polskiego Związku Zachodniego*, w: *Polska – Niemcy – Mniejszość Niemiecka w Wielkopolsce. Przeszłość i teraźniejszość*, pod redakcją Andrzeja Saksona. Poznań: Instytut Zachodni, s. 129-140.
- Niemcy w oczach mieszkańców województwa katowickiego*. 1995. Raport z badań pod redakcją Kazimierzy Wódz, maszynopis powielony. Katowice: Zakład Badań Kultury Współczesnej, Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego.
- Nowakowski Stefan. 1957. *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*. Poznań: Instytut Zachodni.
- . 1960. *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Ociepka Beata. 1996. „Uznani” Niemcy na Dolnym Śląsku - wysiedlenie czy

- integracja, w: *Demografia i Społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945-1995. Próba bilansu*, pod redakcją Ewy Frontczak i Zbigniewa Strzeleckiego. Warszawa: Polskie Towarzystwo Demograficzne, Friedrich Ebert Stiftung, s. 136-153.
- Od nienawiści do przyjaźni. O problemach polsko-niemieckiego sąsiedztwa*. 1994. Pod redakcją Friedberta Pflunera i Winifrieda Lipschera. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Ossowski Stanisław. 1967. *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Dzieła, t. III. Warszawa: PWN.
- Pasierbiński Andrzej. 1973. *Elementy świadomości narodowej wśród uczniów szkół średnich miasta Opola*. Studia Śląskie. Seria nowa XXIV. Opole: Instytut Śląski.
- . 1975. *Obraz procesów integracji społecznej na Śląsku Opolskim w badaniach socjologicznych – analiza założeń teoretycznych wybranych badań*, maszynopis powielony. Opole: Instytut Śląski.
- . 1980. *Wyjazdy na stałe do RFN ludności rodzimej a procesy integracji na Śląsku opolskim po II wojnie światowej*, w: *Zaburzenia w ruchu naturalnym i zasobach pracy pod wpływem emigracji zewnętrznych w woj. opolskim w latach 1975-1980*, maszynopis. Opole: Instytut Śląski.
- Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normalizacji. Realizacja traktatu*. Materiały z sympozjum pt. *Polacy i Niemcy w rok po ratyfikacji Traktatu o Dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy* odbytego w Opolu w dniach 16-18 listopada 1992 roku pod redakcją Michała Lisa. 1993. Opole: Wspólnota Polska.
- Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normalizacji. Duszpasterstwo i szkolnictwo*. Materiały z sympozjum naukowego odbytego w Opolu w dniach 14-16 października 1993 roku pod redakcją Michała Lisa. 1993. Opole: Wspólnota Polska.
- Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normalizacji. Kultura*. Materiały z sympozjum odbytego w Opolu w dniach 26-28 maja 1994 roku pod redakcją Michała Lisa. 1994. Opole: Wspólnota Polska.
- Polacy i Niemcy. Pół wieku później. Księga pamiątkowa dla Mieczysława Pszona*. 1996. Kraków: Znak.
- Polacy i Niemcy. Z badań nad kształtowaniem heterostereotypów etnicznych. Zbiór studiów*. 1991, pod redakcją Kazimierza Wajdy. Toruń: Adam Marszałek.
- Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945-1989*. 1993, pod redakcją Anny Wolff-Powęskiej. Poznań: Instytut Zachodni.
- Polska ludność rodzima na Śląsku w okresie Polski Ludowej*. 1988 (cz. I), 1989

- (cz. II), 1990 (cz. III), pod redakcją Michała Lisa. Opole: Instytut Śląski.
- Polska – Niemcy – Mniejszość Niemiecka w Wielkopolsce. Przeszość i teraźniejszość*. 1995, pod redakcją Andrzeja Saksona. Poznań: Instytut Zachodni.
- Polska – Polacy – mniejszości narodowe*. 1992, pod redakcją Wojciecha Wrzesińskiego. Wrocław: Ossolineum.
- Popiołek Andrzej. 1993. *Nauczanie języka niemieckiego w szkołach województwa opolskiego*, w: *Polacy i Niemcy. Płaszczyzny i drogi normalizacji. Duszpasterstwo i szkolnictwo*, Materiały z sympozjum naukowego w Opolu w dniach 14-16 października 1993 roku pod redakcją Michała Lisa. Opole: Wspólnota Polska, s. 38-42.
- Rauziński Robert, Kazimierz Szczygielski. 1994. *Społeczna i gospodarcza rola mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim*, w: *Mniejszości na Górnym Śląsku. Pomost czy przeszkoda w stosunkach polsko-niemieckich?* Materiały polsko-niemieckiego sympozjum odbytego w Mulheim/R. w dniach 2-4 grudnia 1993 r. pod kierownictwem Dietera Bacha i Krystiana Heffnera, pod redakcją Wiesława Lesiuka. Opole: Instytut Śląski, Evangelische Akademie Mulheim/Ruhr, s. 79-93.
- Rybicki Paweł. 1938. *O socjograficznym badaniu Śląska*. Katowice: Instytut Śląski.
- Sakson Andrzej. 1990. *Mazurzy. Społeczność pogranicza*. Poznań: Instytut Zachodni.
- . 1991. *Mniejszość niemiecka na tle innych mniejszości narodowych we współczesnej Polsce*. Przegląd Zachodni XLVII, 2 (259), s. 1-23.
- . 1994. *Socjologiczna charakterystyka mniejszości niemieckiej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Wielkopolski w latach 1945/89-1993*, w: *Polska-Niemcy-Mniejszość Niemiecka w Wielkopolsce. Przeszość i teraźniejszość*, pod redakcją Andrzeja Saksona. Poznań: Instytut Zachodni, s. 141-155.
- Salmonowicz Stanisław. 1993. *Polacy i Niemcy wobec siebie. Postawy – Opinie – stereotypy (1697-1815). Próba zarysu*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- Simonides Dorota. 1994. *Mniejszość niemiecka w Polsce po zawarciu układów polsko-niemieckich*, w: *Od nienawiści do przyjaźni. O problemach polsko-niemieckiego sąsiedztwa*, pod redakcją Friedberta Pflunera i Winifrieda Lipschera. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, s. 412-420.
- Sołdra-Gwiżdż Teresa. 1992. *Wielokulturowość Śląska Opolskiego i jego młodego pokolenia w perspektywie socjologicznej*, w: *Region jako przyszła struktura europejska. materiały polsko-niemieckiego sympozjum odbytego w Opolu w dniach 13-15 maja 1992 r.*, pod kierownictwem Dietera

- Bacha i Krystiana Heffnera, pod redakcją Wiesława Lesiuka. Opole: Instytut Śląski i Evangelische Akademie Mulheim/Ruhr, s. 45–52.
- . 1994. *Rola kulturowa mniejszości niemieckiej (na przykładzie Śląska Opolskiego)*, w: *Mniejszości na Górnym Śląsku. Pomost czy przeszkoda w stosunkach polsko-niemieckich?* pod redakcją Wiesława Lesiuka. Opole: Instytut Śląski i Evangelische Akademie Mulheim/Ruhr, s. 103–106.
- . 1995. *Instytucje społeczności lokalnych jako czynnik kształtujący więzi regionalne (na przykładzie Śląska Opolskiego)*. Kraków: UJ, niepublikowana praca doktorska, maszynopis.
- Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*. 1993, pod redakcją Władysława Jachera. Kielce: PAN, Oddział w Katowicach.
- Swoi i obcy na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych*. 1993, pod redakcją Kazimierzy Wódcz. Katowice: Śląsk.
- Szacki Jerzy. 1981. *Historia myśli socjologicznej*, cz. II. Warszawa: PWN, s. 615–616.
- Szmeja Maria. 1985. *Współżycie różnych grup regionalno-kulturowych w małej społeczności lokalnej*. Kraków IBP, niepublikowana praca doktorska.
- . 1989. *Sytuacja ludności rodzimej Śląska Opolskiego po II wojnie światowej*. Przegląd Zachodni 2.
- . 1990. *Orientacja narodowa mieszkańców Śląska Opolskiego. Wyniki badań wybranej heterogenicznej społeczności wiejskiej*. Przegląd Zachodni 2.
- . 1994. *Polacy, Niemcy czy Ślązacy. Rozważania o zmienności identyfikacji narodowej Ślązaków. Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*, pod redakcją Zbigniewa Kurcza i Władysława Misiaka. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Szramek Emil. 1934. *Śląsk jako problem socjologiczny. Próba analizy*. Mikołów: Wydawnictwo K. Miarka.
- Świrski Władysław. 1965. *Nowa społeczność wsi Grzybowice*. Opole: Instytut Śląski.
- Tomala Mieczysław. 1994. *Polacy i Niemcy. Wzajemne postrzeganie*. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.
- Urban Thomas. 1994. *Niemcy w Polsce. Historia mniejszości w XX wieku*. Opole: Instytut Śląski.
- Wąsowicz Mirosława. 1994. *Mniejszość niemiecka w Polsce. (Zestawienie bibliograficzne za lata 1990-1993)*. Opole: Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Emanuela Smółki w Opolu. Dział Informacyjno-Bibliograficzny. Mniejszości narodowe w Polsce.
- Więzi społeczne w regionie. Studium socjologiczne młodzieży Śląska Opolskiego*. 1993, pod redakcją Krzysztofa Frysztackiego i Teresy Sołdra-Gwiżdż. Opole: Instytut Śląski.

- Willan Tadeusz. 1993. *Liderzy mniejszości niemieckiej na Warmii i Mazurach w krzywym zwierciadle Bożeny Domagały*. Przegląd Zachodni 3.
- Wrzesiński Wojciech. 1992. *Sąsiad czy wróg. Ze studiów nad kształtowaniem obrazu Niemca w Polsce w latach 1795-1939*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- . 1996. *Nowe elementy i kierunki w polskich badaniach niemcoznawczych*. Przegląd Zachodni LI, nr 1 (278), s. 63-80.
- Żydek-Bednarczuk Urszula. 1992. *Interferencja językowa w śląskich rozmowach potocznych*, w: *Język a kultura*, t. 7, *Kontakty języka polskiego z innymi językami na tle kontaktów kulturowych*. Wrocław: Wiedza o kulturze.
- Żygulski Kazimierz. 1958. *Przyczyny wyjazdu ludności rodzimej z województwa opolskiego na Zachód*, maszynopis. Opole: Archiwum PIN – Instytut Śląski w Opolu.
- . 1959. *Małżeństwa mieszane w Opolu w latach 1945-1957*. Studia Śląskie, Seria nowa II.
- . 1960. *Przemiany społeczne na Opolszczyźnie w ubiegłym 15-leciu*. Opole: Instytut Śląski.
- . 1962. *Repatrianci na ziemiach zachodnich*. Poznań: Instytut Zachodni.
- . 1964. *Wybór i powołanie zawodu na Śląsku*. Wrocław i inne: PWN.
- . 1965. *Procesy integracji społecznej na Opolszczyźnie w latach 1944-1964*. Opole: Instytut Śląski.

OD PRAKTYKOWANIA UTOPII DO DZIAŁAŃ KULTUROWYCH

Krótki szkic skutków zaistnienia pewnej utopii wraz z bibliografią

1. Wprowadzenie

W wydanej w 1975 roku książce pt. *Drogi kontrkultury* Aldona Jawłowska starała się – by użyć własnych słów autorki – tak odtwarzać fakty i najistotniejsze idee, by umożliwić czytelnikowi rekonstrukcję własnego obrazu buntu młodzieży w latach 1964-70. Lektura książki pozwala odpowiedzieć na pytanie, ku czemu zmierzała kontestacja tamtych lat. „Zakwestionowano więc system idei, wartości, najbardziej podstawowych przekonań moralnych, będący nadbudową światopoglądową, uzasadniającą sensowność kierunku społecznego rozwoju i całej dotychczasowej organizacji społecznej. Odrzucona została kultura jako system wzorów zachowania regulujących kontakty międzyludzkie, a także kontakty między człowiekiem a światem idei i wartości. Zakwestionowano dotychczasowe cele, aspiracje jednostkowe i realizowane koncepcje życia w całości, a nie tylko w poszczególnych fragmentach” (Jawłowska 1975: 303).

Już właściwie pod koniec lat 1964-1970, o których mowa w książce *Drogi kontrkultury*, stawało się powoli jasne, że kontestacja w planie politycznym jest daleka od sukcesów i jedyne co pozostaje to realizowanie hasła zmiany własnej codzienności, tkwiąc wewnątrz zanegowanego systemu. Powoli pojęcie kontestacji czy kontrkultury zastępowano refleksją o różnych alternatywnych formach życia czy działania. W cytowanej wyżej książce A. Jawłowska, co prawda w przypisie, pisała: „Określenie alternatywne społeczeństwo weszło w skład międzynarodowego słownictwa kontrkultury i oznacza już realizowane formy współżycia, organizacji, działalności społecznej odpowiadającej wartościom kontestacyjnej ideologii. Przykładami „alternatywnego społeczeństwa” są ważne eksperymenty życia wspólnotowego, kontestacyjne placówki służby zdrowia, spółdzielnie, wolne szkoły i uniwersytety, itp., a także wszelkie grupy i organizacje działające na rzecz zmiany społecznej. W założeniach ruchu

mieściło się przekonanie, że realizowane nowe wzory życia społecznego są zapowiedzią zmiany całego społeczeństwa” (Jawłowska 1975:131). Zaś w pracy wydanej kilkanaście lat później autorka pisała: „Przejście od kontrkultury do społeczeństwa alternatywnego nie oznaczało jednak zmiany zasadniczych idei i głównych wartości ruchu, lecz przesunięcie akcentów – od wyrażania sprzeciwu i atakowania przeciwnika bulwersującymi manifestacjami zewnętrznymi, do realizowania własnych pomysłów, własnych stylów życia, już teraz, obok istniejącego systemu czy też wewnątrz niego” (Jawłowska 1988: 20). Procesy, o których tutaj mowa, zaczęły się nasilać od początku lat siedemdziesiątych, kiedy w pełni doszły do głosu postawy związane z budowaniem społeczeństwa alternatywnego. „Doszło do uformowania się odrębnej kultury alternatywnej. Można inaczej mieszkać, inaczej pracować, inaczej chronić swoje zdrowie, inaczej wypoczywać, czego innego się uczyć, co innego jeść, inaczej wychowywać dzieci i posyłać je do innych szkół, niż to czyni ogół” (Wyka 1982: 9).

Wyłaniające się w latach siedemdziesiątych społeczności alternatywne zdają się mieścić w pewnych ramach światopoglądowych, które A. Jawłowska zestawiała w następujący zespół przekonań:

- świadomość przynależności do wspólnoty ustanowionej przez sam fakt bycia mieszkańcem Ziemi,
- poczucie jedności ze światem przyrody, zmieniające podstawowe relacje między ludźmi i naturą,
- rewaloryzacja poznania pozaracjonalnego, co nie oznacza, iż rozum jako narzędzie został całkowicie odrzucony,
- zakwestionowanie posiadania jako wartości, pojęte inaczej niż postulat zmieniania własności prywatnej,
- zanegowanym wartościom posiadania i konsumpcji rzeczy przeciwstawia się wartości egzystencjalne,
- samorealizacja jest możliwa jedynie w obrębie wspólnoty (Jawłowska 1988: 21-22).

Ów akcent na codzienność dobrze oddaje wypowiedź jednego z uczestników grupy alternatywnej w Wielkiej Brytanii, cytowana w powyższej książce: „Nic się nie zmienia w gruncie rzeczy, gdy nie zmienia się nasza codzienność. Alternatywne społeczeństwo to życie inaczej już teraz. Nie należy poświęcać życia wymarzonej zmianie społecznej, lecz realizować ją samym sobą, zobaczyć jakie możliwości zawiera to, co nas otacza” (Jawłowska 1988: 24).

Rozważając samo rozumienie alternatywności A. Wyka poświęca uwagę alternatywnemu światopoglądowi, alternatywnemu wzorcowi oso-

bowemu oraz alternatywnej praktyce społecznej czyli inaczej światopoglądowi realizowanemu (Wyka 1991: 49-55).

Autorka wylicza także najważniejsze cechy jednostki, które pojawiają się w różnych modelach nowego człowieka (Abraham H. Maslow, Alvin Toffler, Carl R. Rogers, Andrzej Siciński): „*wewnętrzność, otwartość, elastyczność, umiejętność dokonywania świadomych wyborów, twórczość, sceptycyzm w stosunku do nauki i techniki (wedle wzorca pozytywistycznego), dążenie do autentyczności, ześrodkowanie jednostki i całościowe doświadczanie świata, traktowanie życia jako procesu przemian wewnętrznych, troska o innych, wrażliwość ekologiczna, nastawienie antyinstytucjonalne (ściślej antybiurokratyczne), poleganie na możliwościach własnego organizmu, samowystarczalność, zdolność do samoorganizowania się w samowystarczalne instytucje na skalę „ludzką”, poszukiwanie sensu, rozwój duchowy*” (Wyka 1991: 54).

Choć staraliśmy się, czytając stosowną literaturę, uchwycić cechy kultury alternatywnej, to można chyba zgodzić się z przekonaniem Andrzeja Sicińskiego, że *współczesna alternatywność jest zjawiskiem nie w pełni skryształizowanym i migotliwym: „Bez względu jednak na takie lub inne interpretacje współczesnych ruchów alternatywnych, trudno było by opisać i zrozumieć kulturę naszych czasów nie uwzględniając tych ruchów*” (Siciński 1991: 12). Opinia powyższa dotyczy także współczesnej kultury polskiej i w to raczej nie wątpimy. Dlatego trochę dziwnie z dzisiejszej perspektywy musi brzmieć fragment z książki A. Jawłowskiej z 1975 roku. Trudno orzec w jakim stopniu odpowiada on ówczesnym przekonaniom autorki, być może jest to *głos ducha czasu*, który musiał zabrzmieć, by praca mogła się ukazać. „*Próby powtarzania kontekstacyjnych haseł czy zachowań w aktualnej, a także przewidywanej na najbliższą przyszłość sytuacji byłyby więc wręcz śmieszne, gdyż wyrażałyby treści całkowicie nieadekwatne do rzeczywistości i formułowanych wobec niej oczekiwań młodzieży*” (Jawłowska 1975: 314). Wbrew temu, co wyżej zacytowano autorka nie popadła w nadmierny optymizm, a nawet nieco dalej zastanawiała się nad możliwymi konfliktami, wyliczając także źródła potencjalnych napięć. Jawłowska pisała wtedy: „*Wszystkie te przyczyny mogą stać się impulsem do czynnego wyrażania niezadowolenia z istniejącego stanu rzeczy. Są to jednak „proroctwa” nie oparte na poważniejszych studiach i przemyśleniach*” (Jawłowska 1975: 314). Rzec by można, czy coś pięknie spełnia się niż proroctwa, choć to co stało się w historii Polski na przełomie lat 1980/81 nie było działaniem zainicjowanym przez ruchy alternatywne. W znacznym stopniu było jednak zgodne z oczekiwaniami osób włączonych w działania podejmowane

przez ruchy alternatywne. Krótko trwało ożywienie związane z *buntem młodych*, zwane też „Sierpniem 1980”. Brutalnie przerwane miało dopiero z czasem owocować wejściem społeczeństwa na drogę demokratycznych przeobrażeń.

Wyrażona w latach siedemdziesiątych opinia A. Jawłowskiej tym bardziej jest dla nas *wyjątkowa i dziwna*, że autorka dobrze znała przynajmniej dwa polskie fenomeny artystyczne, charakterystyczne dla kultury alternatywnej tamtych lat – „Teatr Laboratorium” Jerzego Grotowskiego i Teatr „8 Dnia”, nie mówiąc o wielu innych manifestacjach tzw. teatru studenckiego, znakomicie opisanych kilkanaście lat później w książce *Więcej niż teatr*. Być może pierwsza połowa lat siedemdziesiątych to nie była jeszcze pora by *naukowo* mówić o kulturze alternatywnej. Ale już niebawem miało nastąpić przesunięcie akcentów.

2. Alternatywność – styl życia – ethos

W powyższym paragrafie próbowano nie tylko zarysować tło historyczne, istotne dla zrozumienia wystąpienia różnych manifestacji kultury alternatywnej, ale zawarto także pewne rozważania terminologiczne, pozwalające dostrzec, jak alternatywność była przez polskich socjologów i antropologów pojmowana i definiowana. Zwróciliśmy także uwagę na pierwszą w Polsce próbę zdefiniowania *społeczeństwa alternatywnego* poczynioną przez A. Jawłowską, choć przesuniętą przez autorkę w obszar *marginisu* tekstu. Ten gest autorki, po latach, łatwo powiązać z możliwymi i dostrzeganymi próbami połączenia refleksji nad manifestacjami alternatywnymi z rozważaniami nad typami marginesowości w różnych społeczeństwach (por. Wyka 1988). Mimo to, problematyka alternatywności w końcu lat siedemdziesiątych coraz częściej pojawia się w refleksji socjologicznej czy pedagogicznej w Polsce.

Według A. Wyki, dopiero w 1978 roku A. Siciński przygotowując komunikat na międzynarodową konferencję wspominał o alternatywnych środowiskach istniejących w Polsce. Sądzi ona, że być może jest tu także jeszcze echo pewnej *taktyki obronnej*, gdyż autor mówiąc o tym zjawisku odwołuje się do pomysłów zaczerpniętych z literatury poświęconej prognozowaniu. Nieco później w 1979 także Bogdan Suchodolski nawiązywał do pewnych wątków związanych z przejawami światopoglądu alternatywnego. Pisał między innymi: „*charakterystyczne analogie zachodzą między współczesnym alternatywnym stosunkiem do przyrody i jego stosunkiem do społeczeństwa i kultury. Jak w tym pierwszym zakresie ludzie,*

po wiekach przekształcania przyrody, szukają sposobów powrotu do przyrody nieprzetworzonej, podobnie w tym drugim zakresie, po wiekach rozbudowywania świata, społeczeństwa i kultury, szukają dróg do autentyczności i bezpośredniości przeżyć" (Suchodolski 1979 : 89). Jednak i w tym wypadku alternatywność jest pojmowana względnie łagodnie czy umiarkowanie, jako możliwa refleksja o kłopotach cywilizacji współczesnej i próbach radzenia sobie z nimi. Wydaje się, że w końcu lat siedemdziesiątych i na progu osiemdziesiątych powoli refleksja o alternatywności zaczęła na dobre być obecna w socjologicznym dyskursie. Umożliwiły to zapoczątkowane w połowie lat siedemdziesiątych badania nad stylami życia, także sposobem życia czy jakością życia. Z czasem udało się nawet wiele różnych alternatywnych środowisk i grup opisać a także wypracować wstępną definicję alternatywnego stylu życia: „*Jest to taki styl, który oferuje wybierającej go jednostce najbardziej satysfakcjonujące: funkcjonowanie osobnicze, stosunki międzyludzkie, ekologiczne i społeczne (....), ASŻ polega na odmowie reprodukcji wzorców dominujących oraz na realizowaniu i propagowaniu wzorców własnych, wynikających z wyznawanych przekonań światopoglądowych*” (Wyka 1988: 232). W obrębie alternatywnego stylu życia postuluje się harmonijne funkcjonowanie jednostki ludzkiej, kształtuje się wrażliwość i świadomość ekologiczną, uwrażliwia na różne postacie zła społecznego broniąc sprawiedliwości, a także nie tylko postuluje się ale i realizuje życie wspólnotowe (Wyka 1988: 323-324).

Jednak już w trakcie podejmowania badań związanych z analizami stylów życia w Polsce pojawiły się teksty, które wskazywały na ograniczoną wartość tego rodzaju analiz, wskazując na znaczenie ujęcia ethosowego. Tadeusz Szawiel zwrócił uwagę na to, co różni styl życia od ethosu. W dużym skrócie rzecz ujmując zaznaczmy, że chodzi o stopień uświadamienia sobie przez członków zbiorowości swojego stylu życia i ethosu. Przy czym należy pamiętać, że: „*Zasady ethosu są w dużym stopniu uświadamiane przez członków grupy ethosowej*”. Jednocześnie autor ten przyjmuje, że „*ethos jest wartością autoteliczną dla grupy, którą charakteryzuje i którą w społeczeństwie odróżnia*” (Szawiel 1982: 171).

Dlatego w ethosie zawarty jest element powinności, normy dodaje nieco dalej ten sam autor. Szawiel proponuje następującą definicję ethosu: „*Na ethos w ujęciu typowo-idealnym, składałby się zatem pewien zhierarchizowany zespół wartości oraz, co najważniejsze, ich określona „przekładnia” na zachowania społeczne. Przekładnia ta, jej taki a nie inny charakter, konstytuuje ethos. Ethos oznacza zatem zaangażowanie w określone wzory zachowań społecznych*” (1982: 171). Wydaje się, że w latach

osiemdziesiątych ujęcie ethosowe stało się w części ujęciem konkurencyjnym wobec badań poświęconych analizom stylów życia, w tym także analiz alternatywnego stylu życia. Zresztą sam autor, przygotowując pewną propozycję terminologiczną, musiał także zastanowić się, czy w naszym społeczeństwie (tamtego czasu) dają wyodrębnić się jakieś grupy ethosowe. Takim przykładem grupy ethosowej był dla T. Szawieła między innymi szeroko rozumiany ruch kontrkulturowy. Wydaje się, że w tym miejscu nie ma większego sensu rozstrzyganie czy taka nazwa jest/była do utrzymania, a raczej wysłuchanie argumentów autora „*U podstaw ruchu kontrkulturowego legło przeświadczenie o konieczności ścisłego wiązania wyznawanych ideałów z codzienną-życiową aktywnością jednostki*” (Szawiel 1982: 175).

Trzecim ujęciem interesujących nas zagadnień jest jeszcze inna próba opisu różnorodnych zdarzeń, dotąd często określanych jako alternatywne i niosących silne nacechowanie wartościami wpisanymi w określony ethos. Wydaje się, że takim zabiegiem jest użycie określenia *kultura spontaniczna*, rodzaj *furtki* do opisu zachowań właściwych dla alternatywy jak i różnych grup ethosowych (zob. Wertenstein-Zuławski, Pęczak 1991). Być może dla nabrania znaczenia *perspektywy ethosowej* istotną rolę odegrało wyłonienie się ruchu „Solidarności”, następnie doświadczenia stanu wojennego. Nie bez znaczenia była także książka Józefa Tischnera *Etyka Solidarności*. Ale zmiana akcentów, czyli wybór badaczy między ethosem a stylem życia wynikał nie tylko z bezpośrednich doświadczeń społecznych, obserwacji dokonań w życiu publicznym.

Warto też zwrócić uwagę, że lata osiemdziesiąte to okres kiedy w rozważaniach o sztuce współczesnej i artyście bardzo chętnie sięga do idei ethosu. Wymieńmy choćby książkę *Etos nowej sztuki* Jolanty Brach-Czajny czy esej Stefana Morawskiego *Etos artysty poza sztuką*. W zakończeniu tegoż ostatniego autor pisał „*Rezultaty dokonanej tu analizy każą stwierdzić, że etos artysty poza sztuką (czy zmierzającego ku opcjom światopoglądowym poza jej obszarem) nie różni się od wyborów fundamentalnych filozofa, inżyniera, naukowca, dziennikarza, katechumena, wreszcie wszystkich ludzi przyjmujących wyzwanie, jakie narzuca im dzisiejsza złowroga rzeczywistość, musi być, bywa na ogół tyleż zdecydowanym, co niepewnym odnośnie do jego nawet bliskosiężnych skutków a ponadto świadomy swej jednostronności. Niepodobna nie wybrać, ale wie się (albo powinno się wiedzieć), że nie wolno pretendować do roli supermądrych guru a także, że potęgi urzędowe działają przeciw podjętym opcjom i że wybrany etos dla innych może okazać się wątpliwy*” (Morawski 1984: 927-928). Wskazywaliśmy już, że część badaczy re-

fleksję o ruchach alternatywnych, kulturze alternatywnej umieszcza w kontekście rozważań o marginesowości w kulturze (zob. Wyka 1988), teraz zaś S. Morawski zwrócił naszą uwagę na możliwą problematyczność, niepewność wyborów w obrębie ethosu, co prawdopodobnie nie przekreśla pytania, jak się wydaje zasadnego, postawionego przez T. Szawiela i związanego z efektywnym wpływem tego, co marginesowe i *kruche* na społeczeństwo globalne.

Bylibyśmy jednak słabo wyczuleni na *rzeczywistość*, gdybyśmy tego dyskretnego przesunięcia uwagi z *alternatywności* na świat ethosu nie wiązali z obserwacją procesów, jakie w życiu społeczeństwa polskiego wówczas miały miejsce. Chyba można zgodzić się z A. Wyką, kiedy mówi, że w początku lat osiemdziesiątych nasilenie działań alternatywnych słabnie, choć niektóre inicjatywy są kontynuowane i ich wzorotwórcze oddziaływanie trwa nadal (Wyka 1988: 334). Wydaje się, że trzeba jednak podkreślić, że istotne znaczenie miała tutaj reakcja większości społeczeństwa na wprowadzenie stanu wojennego. Sytuacja polityczna, która się wówczas wytworzyła wpłynęła negatywnie na działania artystów i osób mieszczących się w obrębie szeroko rozumianego ruchu alternatywnego, zostały one albo zahamowane albo przesunięte na inne pole kulturowej twórczości. Towarzyszą temu stosowne przesunięcia w obrębie pola *alternatywności* czy też *nośników* ethosów. Wystarczy wymienić ruchy: *punk* i *hippies* (Lenart 1993: 191-203). Następuje też przesunięcie pierwiastka alternatywności w obrębie poszczególnych dziedzin twórczości. Jeśli w latach 70-tych dominował teatr oraz wspomagany był on przez manifestacje niektórych plastyków, to od początku lat 80-tych prymat w świecie *spontanicznej kultury* należy do muzyki (Lenart 1993, Wertenstein-Żuławski 1991: 217-230). Możemy jednocześnie obserwować tworzenie się tzw. *trzeciego obiegu kultury* związanego z manifestacjami artystycznymi i parateatralnymi, mniej lub bardziej krytycznie nastawionymi zarówno do tego, co dotąd nazywano alternatywą ale również do tego, co łączyło się z silnie zaakcentowanymi zachowaniami ethosowymi. (Pęczak 1988, Fatyga 1996). Bardzo widocznym świadectwem *obecności teatru* w kulturze alternatywnej lat 80-tych są działania „Pomarańczowej Alternatywy” (Engelmayer 1990).

Nic jednak nie trwa wiecznie. Lata osiemdziesiąte się kończą. Następują znaczące wydarzenia w historii świata, Europy i Polski. Upada porządek ustalony w Jałcie, wali się mur berliński, następuje rozpad ZSRR, z życia publicznego wielu krajów Europy Wschodniej znika wszechwładny sekretarz komunistycznej partii. Socjologowie zaczynają obserwować mniej lub bardziej powolne i widoczne wyłanianie się no-

wego ładu społecznego, czy wręcz *stawanie się ładu społecznego* (zob. Sułek, Styk 1995). Jednym z możliwych obszarów badań jest analiza procesów dokonujących się we współczesnej kulturze polskiej, w tym między innymi relacje między różnymi nurtami alternatywnymi czy kontrkulturowymi a dominującą kulturą polską (Mucha 1995). Mniejszość jest terminem, który najlepiej w tym wypadku ma ujmować różne dążności alternatywne, kontrkulturowe interpretowane w kontekście kultury globalnej, kultury narodowej (zob. Mucha 1995, Paleczny 1994).

Refleksja na ten temat zdaje być tym ciekawsza, że wraz z przełomem lat 90-tych szeroko rozumiana muzyka rockowa ma się co prawda względnie dobrze (ze względu na napływ obcego kapitału i opanowanie rynku przez wielkie zachodnie wytwórnie) a w dodatku zdaje odradzać się zjawisko teatru alternatywnego w Polsce, wraz z całym zapleczem kulturowym (festiwale, wierni widzowie, itp.). Znajduje to także wyraz w stosownej literaturze przedmiotu (Drewniak 1995, Herich 1995, Tyszkowa 1995). Raz jeszcze będziemy mogli spojrzeć na problem alternatywności, ale w nieco innej perspektywie, bowiem od dawna w nurcie alternatywnym należało ustosunkować się do kultury dominującej, wówczas bardzo silnie często nacechowanej określoną *ideologią* polityczną. Jaką postać ta dominacja przybiera dzisiaj? Ale jeszcze wcześniej powinniśmy też zapytać, w czym tkwi sedno alternatywnej twórczości teatralnej. To, co dotąd było siłą przedstawień i teatru alternatywnego, powinno zdaniem Juliana Tyszki służyć społecznej edukacji publiczności. „*Ta rozszerzona aktywność ma, moim zdaniem spore szanse powodzenia, bowiem potrzeba autentycznej komunikacji jest artykułowana przez dzisiejsze młode pokolenie z coraz większą siłą*” (Tyszkowa 1995: 33).

3. O historii polskiej alternatywy teatralnej i pożytkach stąd płynących

W cytowanym już tekście *Alternatywność jako element współczesnej kultury* A. Siciński stwierdził, że współczesne ruchy alternatywne są jakąś formą awangardy (Siciński 1991: 12). Ale można też spojrzeć inaczej, starać się pokazać albo dostrzec jak niektóre zjawiska z obszaru neoawangardy artystycznej oddziaływały na alternatywne manifestacje w różnych innych dziedzinach życia. Kiedy więc spojrzymy na poszukiwania teatralne w Polsce, dwa nazwiska pojawiają się prawie automatycznie: Tadeusz Kantor i Jerzy Grotowski. Ale jak się zdaje, rację ma A. Jawłowska, kiedy najsilniejszych bodźców dla rozwoju wielu teatrów

alternatywnych upatruje w działalności J. Grotowskiego (Jawłowska 1988: 33-45). Wpływ Kantora, bez wątpienia wielkiego artysty teatru, znacząco się znacznie słabiej w poszukiwaniach polskiego teatru alternatywnego. Jego oddziaływanie w zasadzie zamyka się w granicach sztuki, co potwierdzają także liczne próby nawiązania do dzieła Kantora przez polskich reżyserów pracujących w teatrze *oficjalnym*. Prawdą jest również to, że postać T. Kantora miała także pewien wpływ na kształtowanie się zachowań i *obyczajowość* młodego pokolenia artystów i grup skupiających się wokół nich.

Tymczasem oddziaływanie Grotowskiego wykracza poza sztukę teatru, właśnie poprzez powiązanie z różnorodnymi poszukiwaniami alternatywnymi *owocującymi* po dzień dzisiejszy. Zbigniew Osiński pisząc o pracach prowadzonych w Teatrze Laboratorium w fazie parateatralnej stwierdza, że „były to różne warianty realizowania jednej i tej samej utopii: utopii ludzkiej samorealizacji” (1995: 276). Powoli, czasem po wielu latach, miała okazać się jak istotne to były doświadczenia dla wielu uczestników parateatralnych projektów. To także jeden z przykładów tego, jakie owoce mogą przynieść rzeczy w punkcie startu traktowane przez tzw. *Znawców* jako *marginesowe* czy też *kruche*, *chwilowe*, itd.

Szczególne zbliżenie między *stronami* i natężenie kontaktów miało miejsce w tym czasie, kiedy w „Teatrze Laboratorium” rozpoczęto różnego rodzaju doświadczenia parateatralne i z czasem kierunek działania został określony przez pojęcie *kultury czynnej*. Grotowski tak mówił o kulturze czynnej: „Jej elementy można sprowadzić do czegoś najprostszego jak: działanie, reagowanie, spontaniczność, impuls, spolegliwość, muzykowanie, improwizacja, dźwięk, ruch, prawda i godność ciała. A także: człowiek względem człowieka, człowiek w świecie dotykającym” (zob. Kolankiewicz 1978: 92). Ideą była twórczość oraz związane z nią doświadczenie i percepcja nieograniczona do uprzywilejowanych grup czy wyjątkowych jednostek.

Pierwszą, podjętą poza Teatrem Laboratorium, próbą w podobnym kierunku zmierzającą były działania prowadzone od 1977 roku przez „Interdyscyplinarną Placówkę Twórczo-Badawczą” w Olsztynie, znaną lepiej jako „Pracownia Olsztyńska”. Zespół nigdy nie przekształcił się w teatr, choć utrzymywał żywe kontakty z ruchem teatralnym a część działań inspirowana była metodami wypracowanymi w Teatrze Laboratorium „Zmierały one do zakwestionowania oczywistości nawyków wytworzonych przez kulturę, pokazania śmieszności, nieautentyczności wielu codziennych zachowań oraz do pobudzania, odbudowania pierwotnej wrażliwości zespołowej” (Jawłowska 1988: 38).

Inną bardzo ciekawą inicjatywą okresu lat siedemdziesiątych były działania podejmowane przez grupę plastyków we wsi Lucim. Te poszukiwania wykraczały znacznie poza żywy w latach siedemdziesiątych ruch tworzenia alternatywnych galerii i różnych form manifestacji skierowanych przeciw sztuce.

Działania w Lucimiu zmierzały do odnowienia i wypracowania form świętowania w sytuacji współczesnych przeobrażeń na wsi. Poszczególne święta związane były z rytmem pór roku. Praktyki te mimo woli weszły w relację, rodzaj dialogu z poszukiwaniami J. Grotowskiego w którego pracach badanie rytuału odgrywały bardzo ważną rolę. „W listopadzie 1981 rozwiązaliśmy Grupę Działania. Nie była już potrzebna jako grupa artystów stojąca naprzeciw grupy odbiorców. Dla przeprowadzenia świąt czy innych działań lucimskich powstają okazjonalne komitety, dożynekowy, budowy Domu Kultury i one teraz pełnią funkcję lucimskich grup działania” (Chmielewski 1985: 28).

Przykład „Grupy Działania” to wystarczający punkt wyjścia do refleksji nad działaniami alternatywnymi ale także zachęta do szukania odrębności, odporności na pewne idee zrodzone w kręgu kontrkultury (Kopka 1991).

Znacznie bardziej złożone są zależności między J. Grotowskim a animowanym przez Włodzimierza Staniewskiego – Stowarzyszeniem Teatralnym „Gardzienice”. Punktem wyjścia jest poszukiwanie naturalnego środowiska teatru. Oprócz przedstawień istotne miejsce w pracy zespołu zajęły „Wyprawa” i „Zgromadzenie”. „Gardzienice to wspólnota twórcza reprezentująca typ poszukiwań i praktykę kultury alternatywnej w nawiązaniu do polskiej tradycji romantycznej. Zainteresowanie tym, co „ludowe”, a więc w swej postaci kulturowej „czyste”, „nieskażone”, „mądre”, „obdarzone głębokim sensem” – wydaje się w tej tradycji głęboko zakorzenione” (Jawłowska 1988: 43). Wydaje się, że jeden aspekt praktyk teatralnych widzianych w perspektywie kulturowej należałoby tu podkreślić, posługując się słowami S. Staniewskiego: „Mam przekonanie, że kultura swojska pozostawiona sama sobie i nie kojarzona z innymi prowadzi do zgnęśnienia i ksenofobii. Kultura własna powinna bez przerwy przegłądać się, jak w zwierciadle, w innych – nie tylko po to, żeby dowartościować, ale także aby wyrazić i ostrzej postrzegać swoje kontury. Oczywiście w konsekwencji prowadzi to do wymiany i wzajemnego żywienia się” (wg Taranienko 1991: 47).

Tak w ogromnym skrócie wyglądają powiązania między J. Grotowskim a różnymi grupami zrodzonymi w latach siedemdziesiątych. Na początku lat osiemdziesiątych J. Grotowski emigruje, jednak w kraju ciągle

żywe będą źródła pracy jaką prowadzono we Wrocławiu. Przypomnijmy jeszcze, że w 1981 roku zakończyły się działania w Lucimiu. „Pracownia Olsztyńska” i „Gardzienice” kontynuowały działania w trudnych latach po stanie wojennym, w przypadku „Gardzienic” trwa to aż po dzień dzisiejszy. „Grupa Działania” wznowiła w 1984 roku pracę w innym miejscu – w Górcie Klasztornej.

Na przełomie lat 1986/87 część osób związanych z „Pracownią Olsztyńską” utworzyła Teatr „Węgajty”, dziś już Ośrodek Teatralny „Węgajty”. Prace prowadzone przez zespół dotyczą nie tylko teatru, wagi nabiera różnego rodzaju współpraca ze społecznościami lokalnymi. *„W obszarze gminy, okolicy sąsiedzkiej, spełniona będzie ciągle zasada familiarności Ośrodka, afirmacji kontaktów bezpośrednich. Jesteśmy czynni przy urządzaniu świetlicy, przy powstawaniu kapeli, dziecięcego zespołu muzycznego, organizowaniu ogniska muzycznego. Wzorem może być dzisiejsza Huculszczyna: w każdej wsi szkoła muzyczna. Zamierzamy też rozbudować wątek kontaktów między społecznościami”* (Sobaszek 1991: 43).

Także bardzo wyraźnie to nastawienie na współpracę ze społecznościami lokalnymi a także nadanie projektowi wymiaru interkulturowego widoczne jest w przypadku „Fundacji Pogranicze” (Czyżewski 1992, 1994a, 1994b, 1994c).

W latach osiemdziesiątych grupa ludzi z udziałem Krzysztofa Czyżewskiego realizowała działania teatralne na terenie Polski a ich kulminacją miała zawsze miejsce w Czarnej Dąbrówce, kaszubskiej wsi, w tworzonej Wiosce Spotkania. W nowej rzeczywistości przełomu lat dziewięćdziesiątych K. Czyżewski podążył na Wschód („Podróż na Wschód” to również jeden z projektów) zakładając w Sejnach „Fundację Pogranicze” i organizacyjnie z nią związany Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. *„Okolice miasta pełne są śladów Rosjan – staroobrzędowców, a jeżeli poprowadzimy drogi dalej na wschód i południe, wkroczymy w jeszcze rozleglejsze obszary, przenikania się kultur: osiedla Tatarów, Ormian, całą Białoruś i Ukrainę. Ludzie tworzący zespół Ośrodka już od kilku lat ziemię tę uczynili przedmiotem swojej penetracji, działań artystycznych i naukowych przemierzając ją jako muzycy, poeci, etnografowie, aktorzy i malarze – zawsze w poszukiwaniu swej duchowej ojczyzny”* (według tekstu opracowanego przez „Fundację Pogranicze”).

Spojrzenie z Sejn, siedziby „Fundacji Pogranicze”, nabiera nowego znaczenia: *„Rozglądając się z Sejn widzi się Europę Środkowo-Wschodnią. Chcąc sięgnąć do rodzimego dziedzictwa, rozwiązywać tutejsze problemy i być rzeczywistym gospodarzem, trzeba wzrokiem sięgać daleko, uważać*

obdarzać sąsiedztwo i drzwi do swego domu pozostawiać otwarte” (Czyżewski 1994b: 242)

Otwarta, szeroka interkulturowa perspektywa leży u podstaw powołanej Fundacji „Muzyka Kresów”. Zarazem dostrzega się bliskość podjętych działań z przemianami duchowości człowieka: *„U podstaw działania fundacji leżało przekonanie, że jeśli wyruszy się w podróż ku badaniu bądź praktykowaniu muzyki tradycyjnej, musi to spowodować głębokie przemiany w życiu człowieka. Poważne zetknięcie się z taką muzyką w konsekwencji prowadzi do głębokiej refleksji nad duchowością muzyki i kultury ludowej”* (Kornaś 1994: 246). Twórcą Fundacji jest m. in. Jan Bernard. J. Bernard po stażach odbytych w Teatrze Laboratorium J. Grotowskiego, znalazł się w grupie powołującej w 1977 roku Teatr Gardzienice. Wraz z aktorami W. Staniewskiego odbywał wyprawy do odległych wiosek wschodniej i południowo-wschodniej Polski, jednak w 1984 opuścił „Gardzienice” i po siedmiu latach indywidualnych doświadczeń twórczych, założył wraz z Moniką Mamińską – Fundację „Muzyka Kresów”. *„Punktem odniesienia w ich pracach były pytania o możliwość w kulturze tradycyjnej wartości, które wychodziłyby naprzeciw problemom współczesnego człowieka”* (Kornaś 1994: 248). Wymaga to jednocześnie badań rozłożonych na lata, podejmujących różne aspekty muzyki tradycyjnej. *„Ogólnym celem, któremu podporządkowane są działania Fundacji jest zjednoczenie środowisk intelektualnych z tych krajów w pracy nad odtwarzaniem tożsamości narodowej i kulturowej narodów i grup etnicznych tej części Europy, a także stwarzanie naturalnych i twórczych warunków do myślenia o kulturze polskiej, białoruskiej, cygańskiej, litewskiej, żydowskiej i innych w kategoriach dialogu i porozumienia”*. (Mamińska 1994: 249)

Przedstawiony powyżej bardzo krótki przegląd historii teatralnej alternatywy rozwijającej się od początku lat siedemdziesiątych prowadził nas zawsze do początku związanego z imieniem i nazwiskiem jednego człowieka – J. Grotowskiego, a jednocześnie zostaliśmy dzięki temu wprowadzeni poza obręb teatru. Wówczas istotnego znaczenia nabierały poszukiwania związane z szeroko rozumianą komunikacją społeczną, a także z komunikacją międzykulturową. W szczególnie silny sposób na J. Grotowskiego i prawie wszystkie pozostałe osoby związane z nim czy wyrosłe z jego dzieła wpływa tradycja romantyczna, wielkie dzieła i postacie polskiego romantyzmu. Mimo możliwego sporu nie ma tu raczej mowy o zmaganiu się z dominacją określonej tradycji. Odśloniecie najgłębszych wartości kultury ma prowadzić do dialogu – używając słów Michała Bachtina.

Bardziej złożoną sprawą jest stosunek J. Grotowskiego do religii, a może przede wszystkim do Kościoła. Wówczas niewątpliwie kwestia dominacji może tutaj wchodzić w grę. Pierwiastki gnostyczne obecne w widzeniu Performera przez J. Grotowskiego, przejęte także za sprawą romantyzmu, powodują, że sprawa dominacji staje się bardziej złożona i sam dialog jest utrudniony. Pozostali artyści o których tutaj była mowa prowadzą dialog z myśleniem religijnym, religia jest dla nich istotnym źródłem inspiracji.

4. Demokratyzacja kultury – działania alternatywne – dominacja w kulturze

W końcu lat siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych w „Teatrze Laboratorium” przygotowywano się do projektu „Podróż na Wschód”. Taki sam tytuł nosił projekt, który K. Czyżewski podjął na początku lat dziewięćdziesiątych. Jeszcze wcześniej „Gardzienice” a nieco później „Węgajty” odbywały najpierw podróże po wschodnich terenach Polski, a później także poza naszą wschodnią granicą, by nie wspomnieć o licznych podróżach odbytych przez „Gardzienice” do różnych rejonów świata. Jeśli zważyć, że od kilkunastu lat wielu artystów na świecie interesuje się teatrami Dalekiego Wschodu to możemy powiedzieć, że strzałka zainteresowań wychyliła się zbyt mocno w jednym kierunku. Członkowie „Gardzienic” zdali sobie z tego sprawę odwracając w końcu kierunek *geograficzny* podróży. Ale to zaledwie najbardziej znany przypadek. „Gardzienice” zresztą wybrały raczej zachodni kraniec Europy niż Polski. Dlatego dodatkowych walorów nabiera każda inicjatywa, która dotyczy tego obszaru bardzo ciekawego kulturowo lecz dotąd w zasadzie opuszczonego przez poszukujących artystów. Sformułowanie – w zasadzie – jest zasadne, bo pewien związek z tym obszarem zawiera również dzieło J. Grotowskiego. Dzisiaj zaś wspomniana zmiana zainteresowań jest widoczna w twórczości artystów innych dziedzin sztuki – przykładem książka Henryka Wańka (1996). Podobnie jest w przypadku zamierzeń podjętych przez grupę osób związanych z „Kliniką Lalek”. Inicjatywa ta nawiązuje do różnorodnych doświadczeń ruchów alternatywnych, od stylu życia poczynając na praktyce twórczej kończąc. Część zespołu przeniosła się do Wolimierza, tworząc Teatr Artystyczny Wioski Wolimierz: „Teatr „Klinika Lalek” stanowi wspólnotę ludzi, którzy stworzyli teatr, bo chcą i lubią ze sobą pracować. Tej idei podporządkowali całe życie. Wspólnie mieszkają, wspólnie ćwiczą, wspólnie przygotowują po-

silki i spożywają je przy wielkim, drewnianym stole – sprzęcie spełniającym najważniejszą rolę w głównej izbie wolimierskiego domu” (Trzebińska-Budzyńska 1995: 140-141)

Ale dotychczasowe poczynania i przyszłe plany artystów i ich przyjaciół nie ograniczają się jedynie do teatru. Wolimierz jest pomyślany jako Międzynarodowa Ekologiczna Wioska Sztuki. „Klinika ma zamiar otworzyć tam galerię, klub muzyczny, sale prób teatralnych. Chce organizować międzynarodowe festiwale sztuki, festyny, plenery malarskie i fotograficzne, warsztaty z mistrzami, sympozja ekologiczne” Trzebińska-Budzyńska 1995: 135).

W ten sposób, poprzez realizację konkretnych pomysłów, doświadczenie alternatywne ma możliwość oddziaływania na styl życia określonej zbiorowości, która jest w bezpośrednim otoczeniu i współdziałanie z którą jest warunkiem powodzenia części zasygnalizowanych zamierzeń (np. działania ekologiczne).

Właśnie w praktycznym działaniu alternatywne propozycje zderzają się z nawykowymi reakcjami danej zbiorowości i różnymi przejawami kultury dominującej. Wydaje się zasadne by w czasie tworzenia się ładu społecznego spojrzeć od jeszcze innej strony na alternatywne światy, alternatywne formy twórczości kulturowej obserwując to, co dzieje się w polu kontaktu między kulturą alternatywną a kulturą dominującą. Wszystko, co zdarza się w Wolimierzu stwarza taką możliwość.

Bibliografia

- Bernard Jan, Mamińska Monika. 1994, *Idzie pieśń przez wieś. Rozmowa z Aleksandrą Domańską i Małgorzatą Dziewulską*. Res Publica Nowa 6, s. 48-49.
- Brach-Czaina Jolanta. 1984. *Etos nowej sztuki*. Warszawa: PWN.
- Chmielewski Witold. 1985. *Inspiracje i działania plastyczne w Lucimiu*. Polska Sztuka Ludowa 1-2, s. 23-36.
- Czyżewski Krzysztof. 1992. *Sejny – kresy – „Pogranicze”*. Rozmowa z Antonim Czyżem i Stanisławem Szczęsnym. Ogród 1, s. 348-358.
- . 1994a. *Europa Środkowo-Wschodnia roku 1994, czyli jak być sobą*. Krasnogruda 2-3, s. 11-19.
- . 1994b. *Fundacja „Pogranicze”*. Ogród 1, s. 242-245.
- . 1994c. *Kropla*. Rozmowa z Aleksandrą Domańską i Małgorzatą Dziewulską. Res Publica Nowa 6, s. 44-46.

- Drewniak Łukasz. 1995. „*Lekkie dragi*”. *Na tropie nowego teatru alternatywnego*. Na Głos 20, s. 54-64.
- Engelmayer Ákos. 1990. „*Żądamy wypaczeń bez socjalizmu*”. *Historia Pomarańczowej Alternatywy, czyli rzecz o surrealizmie socjologicznym*. Polska Sztuka Ludowa 2, s. 20-26.
- Fatyga Barbara. 1996. *Trzeci obieg kultury*, maszynopis.
- Herich Marcin. 1995. *Teatr i alternatywność*. FA-Art 4, s. 46-48.
- Jawłowska Aldona. 1975. *Drogi kontrkultury*. Warszawa: PIW.
- . 1988. *Więcej niż teatr*. Warszawa: PIW.
- Kiełczewski Dariusz. 1996. *Teatr i humanizm ekologiczny*. Aura 9, s. 20-21.
- Kolankiewicz Leszek (red.). 1978. *Na drodze do kultury czynnej*. Wrocław: Teatr Laboratorium.
- Kopka Krzysztof. 1991. *Topole w Lucimiu*. Notatnik Teatralny 1, s. 201-209.
- Kornaś Tadeusz. 1991. *Węgajty*. „Polska Sztuka Ludowa”. Konteksty 3-4, s. 68-69.
- . 1992a. *Na pograniczu Polski i Siedmiogrodu*. Dialog 8, s. 194-196.
- . 1992b. *Polskie alternatywne środowiska teatralne 1980-1989*. Łódź: ŁDK.
- . 1994. *Rzeczpospolita etnomuzykologów*. Kresy 4, s. 246-248.
- Kuńczyńska-Iracksa Anna. 1990. *Sygnal z Lucimia*. Polska Sztuka Ludowa 1, s. 62-63.
- Lenart Beata. 1993. *Etos kontestacyjnych ruchów młodzieżowych hippies i punk w latach osiemdziesiątych w Polsce*. Kultura i Społeczeństwo 37, nr 3, s. 191-203.
- Morawski Stefan. 1984. *Etos artysty poza sztuką*. Znak 7 (356), s. 918-927.
- Mucha Janusz. 1995. *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca we współczesnej Polsce*, w: *Ludzie i instytucje. Stwarzanie ładu społecznego*, Antoni Sułek, Józef Styk (red.). Lublin: Wyd. UMCS, s. 105-120.
- Osiński Zbigniew. 1993. *Utopia praktykowana. Na przykładzie wypowiedzi Grotowskiego: Święto i Przedsięwzięcie Góra. Project: the Mountain of Flame*, w: *Grotowski wytycza trasy*. Warszawa: Pusty Obłok.
- Palczyński Tadeusz. 1993. *Grupy subkultury młodzieżowej. Próba analizy – propozycje teoretyczne*. Kultura i Społeczeństwo 37, nr 3, s. 179-190.
- . 1994. *Mniejszość jako socjologiczna kategoria analizy*. Studia Socjologiczne 2, s. 125-139.
- Pęczak Mirosław. 1988. *O wybranych formach komunikowania alternatywnego w Polsce. (Wstępne rozpoznanie problematyki)*. Kultura i Społeczeństwo 3, s. 167-182.
- Siciński Andrzej. 1991. *Alternatywność jako element współczesnej kultury*, w: *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.). Wrocław: Wiedza o kulturze, s. 9-12.
- Sobaszek Wacław. 1991. *Ośrodek Teatralny „Węgajty” (okres 1990-93)*. Czas Kultury 5, s. 42-43.
- Suchodolski Bogdan. 1979. *Osobowość i alternatywy cywilizacji współczesnej*, w: *Zdrowie psychiczne*, Kazimierz Dąbrowski (red.). Warszawa: PWN, s. 64-90.
- Sulek Antoni, Styk Józef. 1995. *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego*. Lublin: Wyd. UMCS.
- Szawiel Tadeusz. 1982. *Struktura społeczna i postawy a grupy ethosowe*. Studia Socjologiczne 1-2, s. 157-178.
- Taranienko Zbigniew. 1991. *Odczynianie świata. Rozmowa z Włodzimierzem Staniewskim*. Polska Sztuka Ludowa. Konteksty 3-4, s. 43-52.
- Trzebińska-Budzyńska Natalia. 1995. „*Klinika Lalek*” – *Teatr Artystyczny Wioski Wolimierz*. Kultura Współczesna 3-4, s. 133-143.
- Tyszkowski Juliusz. 1995. *Polski teatr alternatywny w okresie przełomu*. FA-ART 3, s. 29-33.
- Wanek Henryk. 1996. *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957*. Kraków: Znak.
- Wertenstein-Żuławski Jerzy. 1990. *To tylko rock'n'roll*. Warszawa: ZAKR.
- . 1991. *Karnawał szarych ludzi: Jarocin 1980-86*, w: *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wertenstein-Żuławski Jerzy, Pęczak Mirosław (red.), op. cit., s. 217-230.
- Wertenstein-Żuławski Jerzy, Pęczak Mirosław (red.). 1991. *Spontaniczna kultura młodzieżowa*. Wrocław: Wiedza o kulturze.
- Wyka Anna. 1982. *Przedmowa*, w: *Fritjof Capra, Punkt zwrotny*. Warszawa: PIW, s. 5-27.
- . 1988. *Alternatywne style życia jako reakcja na style dominujące lat siedemdziesiątych*, w: *Style życia w polskich miastach (u progu kryzysu)*, Andrzej Siciński (red.). Wrocław: Ossolineum, s. 315-335.
- . 1991. *Alternatywny światopogląd i praktyka społeczna*, w: *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Mirosław Pęczak (red.). Wrocław: Wiedza o kulturze, s. 47-79.

ANALIZA STANU BADAŃ NAD KULTURĄ MŁODZIEŻOWĄ I GRUPAMI SUBKULTUROWYMI W POLSCE

1. Wstęp

Aby wypełnić zadanie postawione w tytule niniejszego artykułu, trzeba najpierw sprecyzować, jak będą tutaj rozumiane i do jakiego okresu odnoszone pojęcia kultury młodzieżowej i grupy subkulturowej. Wspomnieć trzeba również, jak rozumiane będzie samo pojęcie *młodzież*, wokół którego ciągle trwają dyskusje. Następnie spróbuję ustosunkować się do generalnej tezy Janusza Muchy o związkach między kulturą dominującą (narodową, polską) a kulturami grup mniejszościowych. Nie wydaje mi się natomiast, w świetle dostępnych danych, ani celowe, ani możliwe dokładne określanie ilościowych aspektów obu przywołanych w tytule zjawisk. Kolejne zadanie stojące przed autorką to, wstępna przynajmniej, (ale krytyczna), charakterystyka źródeł oraz przedstawienie zarysu własnego poglądu autorki na wyłonione w trakcie analizy wątpliwości i problemy. Jest to, jak widać, program minimum lecz za to wydaje się możliwe do zrealizowania w przyjętych dla artykułu ramach.

2. Kultura młodzieżowa i grupy subkulturowe

W *Małym słowniku subkultur młodzieżowych* [Pęczak 1992] hasła *kultura młodzieżowa* i *subkultura* nie występują. Przyjmuje tutaj rozróżnienia pojęciowe zawarte w pracy Jerzego Wertensteina-Żuławskiego *To tylko rock'n roll!* [1990: 9]. Autor ten pisze następująco: „*Mówiąc o kulturze młodzieżowej nawiązujemy do sposobu, w jaki Umberto Eco rozumie kontrkulturę [1977], ale musimy sprecyzować to pojęcie i wyodrębnić trzy jakościowo różne zjawiska: subkulturę, kontrkulturę i kulturę alternatywną*”.

I tak *subkultura* jest rozumiana przez Wertensteina-Żuławskiego jako zespół wzorów kulturowych, wyróżniających daną grupę w społeczeństwie. Jednakże wzory te nie regulują całej aktywności grupy, w tym sen-

sie dotyczą tylko niektórych przejawów życia grupy i muszą być uzupełnione przez wzory kulturowe dominujące. Subkultury, tak rozumiane – konstatuje autor – nie mogą istnieć samodzielnie.

Kontrkultura to, z kolei, taki zespół wzorów kulturowych, który kształtuje się w opozycji do wzorów dominujących. Istotne jest również i to, że obejmuje on całokształt aktywności kulturowej grupy chociaż, podobnie jak kategoria poprzednia nie może istnieć bez kultury dominującej, którą podważa, przewartościowuje a nawet odmawia jej znaczenia. Można powiedzieć, iż w tym przypadku kultura dominująca jest dla kontrkultury negatywnym acz koniecznym układem odniesienia.

I wreszcie *kultura alternatywna* to, według autora, zespół wzorów kulturowych autonomiczny wobec kultury dominującej, stanowiący odmienną całość, chociaż – co jest tu podkreślone – nie wszystkie składające się nań wzory muszą być sprzeczne z wzorami kultury dominującej. „*Jest to bowiem – pisze Wertenstein-Żuławski – pozytywna propozycja przeformułowania elementów kultury dominującej, wzbogacona o pewne elementy nowe lub pochodzące z innych kręgów kulturowych*” [op.cit.: 10].

Zgadzając się w zasadzie z zaproponowanymi wyżej rozróżnieniami chciałabym jednak dopisać do nich krótki komentarz. Rozróżnienia te stanowią dla mnie punkt wyjścia do dalszych poszukiwań teoretycznych, są więc traktowane jako rodzaj formy, która musi zostać wypełniona trochę inną treścią niż uczynił to przywoływany autor – socjolog kultury. Zaznacza on, że pojęcia kontrkultury i kultury alternatywnej w jego rozumieniu różnią się od użytych przez innych [Jawłowska 1975; Musgrove 1974; Roszak 1970], którzy nazywają kontrkulturą wszelkie przejawy aktywności młodzieży nastawione na zaprzeczanie tradycyjnym wzorom i wypracowanie alternatywnych wzorów w latach 1966-1975 [Wertenstein-Żuławski, op.cit.]. Na marginesie: warto tu wskazać, że Daniel Bell [1994] przedstawia inną niż cytowani autorzy charakterystykę *wrażliwości lat 60.* W moim przekonaniu jest to zresztą charakterystyka krzywdząca i jednostronna, poza tym zdarzają się Bellowi pomyłki faktograficzne i ewidentne błędy interpretacyjne, co łatwo sprawdzić sięgając chociażby do pracy Kazimierza Brauna o drugiej reformie teatru [1979], książeczki Petera Ansorge [1975], wspomnianej już pracy Jawłowskiej i innych dzieł zajmujących się tym okresem.

Powracając po tej dygresji do naszych ustaleń definicyjnych trzeba zauważyć następujące kwestie. Zakres zjawisk będących przedmiotem niniejszej analizy wykracza poza zarysowany tutaj horyzont czasowy – to po pierwsze. Po drugie trzeba ustalić (czego autor nie uczynił) jak będzie rozumiana dalej kultura dominująca. Po trzecie – jak sądzę – próby defi-

niowania takich pojęć jak: subkultura, kontrkultura i kultura alternatywna, zwłaszcza w przyjętej przeze mnie perspektywie antropologicznej, muszą nawiązywać nie tylko do kategorii wzorów (zespołów wzorów) kulturowych, ale przynajmniej także do kategorii wzorców kulturowych i stylów życia [Fatyga 1989].

Wertenstein-Zuławski wiąże pojęcie kontrkultury z okresem 1966-1970, a pojęcie kultury alternatywnej z okresem 1970-1975. Nie podaje natomiast odniesień czasowych do pojęcia subkultura. Dodajmy jednak, że jego praca poświęcona tym zagadnieniom była jedną z pierwszych na ten *niepoważny* temat. Z dzisiejszej (lata 90.) perspektywy fundowanie poszczególnych definicji na dokładnych rozgraniczeniach czasowych może mieć sens tylko w przypadku analizowania historii kultury młodzieżowej. Zauważmy na marginesie, że wskazane pojęcia nie są jedynymi, których używa się do opisu kultury tej mniejszości, jaką stanowi młodzież. Francois Dubet [1987] zatytułował swoją książkę *La Galere* zastanawiając się w jednym z rozdziałów czy owa tytułowa *galera* jest podkulturą: „*ou bien encore est-elle une des manifestations de la sous-culture populaire des Jeunes?*” [op.cit.:125-142]. Dan Korem [1994] opisując gangi współczesnych suburbii stawia taki, charakterystyczny znak $\leq$ pomiędzy pojęciem subkultury i gangu młodzieżowego i wskazuje na podobieństwa w sytuacji subkultur w USA i Europie. Jan Waluszko [1992: 3] w monografii RSA (Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego) tak charakteryzuje własne środowisko: „*RSA wywodzi się ze środowiska gdańskiej alternatywy, działającego na pograniczu opozycji politycznej i młodzieżowej kontrkultury, a skupionego wokół pisma „Gilotyna”*”.

Analizując fenomen aktywności kulturowej i kulturalnej młodych ludzi warto zauważyć, iż mimo upływu czasu, w rozważaniach dotyczących kultury młodzieżowej terminologia i pojęcia wcale nie uległy ujednoliceniu.

Jedynie co autorka może zatem zrobić, by nie przyczyniać się do zwiększania chaosu w tym zakresie, to wskazać, że w gruncie rzeczy, obecnie działające grupy subkulturowe zmierzają na ogół do wytworzenia tego, co Wertenstein-Zuławski nazwał kulturą alternatywną. W tym sensie konkretne grupy subkulturowe są nosicielami kultury alternatywnej w stosunku do kultury dominującej. O ile grupy te rzeczywiście istnieją i działają nie muszą – zgodnie z ustaleniami Wertensteina-Zuławskiego – realizować całości wzorów i wzorców kultury alternatywnej, o tyle kultura alternatywna jest bardziej konstruktem teoretycznym, typem idealnym niż całością empirycznie uchwytą. Stwierdzenie to dotyczy możliwości poznawczych zarówno jej badaczy, jak i uczestników. Cechy i właściwoś-

ci tej kultury wyabstrahujemy bowiem i uogólniamy analizując kolejne przypadki grup subkulturowych oraz szerszych zbiorowości, takich jak ruchy młodzieżowe, wspólnoty pokoleniowe, formacje i orientacje światopoglądowe i tym podobne całości kulturowe. Taką samą *pracę* wykonują jej twórcy i uczestnicy uogólniając swoje doświadczenia z życia w grupach subkulturowych. Dla nich hasło kultura alternatywna nabiera dodatkowo ideologicznego znaczenia oraz jest symbolem wspólnoty ponad lokalnymi ograniczeniami. Z tego punktu widzenia istotna jest analiza więzi, jakie łączą członków grup subkulturowych [Fatyga 1995; 1996].

Tak rozumiana kultura alternatywna może być zatem znacznie bardziej spójna i konsekwentna, może też bardziej ekspresywna niż poszczególne składające się na nią zjawiska. Chociaż, z drugiej strony, trzeba również pamiętać o tym, iż rzeczywistość jest często bardziej zaskakująca od swoich, najbardziej nawet wyrafinowanych modeli. I jeszcze nie wolno zapominać także o tym, iż docieranie do owej rzeczywistości z pozycji badacza jest bardzo trudne, a w niektórych przypadkach nawet niebezpieczne. Udawanie *tubylcy* albo, co gorsza *kolonizatora* w tym interiorze jest tak samo bezsensowne jak na antypodach.

Przedmiotem moich wieloletnich badań (por. odnośniki w tekście i bibliografię) jest właśnie działalność grup subkulturowych i – szerzej – grup, które wytworzyły, w mniejszym lub większym stopniu kompletne, kultury alternatywne lub w takich kulturach twórczo uczestniczą.

3. Młodzież

Obecnie w tak zwanej *juwentologii* terminem *młodzież* określa się najczęściej wiekową kategorię *nastolatków*, dla osób, które przekroczyły dwudziesty rok życia rezerwując termin *młodzi dorośli*. W Ośrodku Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego ta, zdawałoby się banalna, kwestia co pewien czas powraca jako przedmiot dosyć gorących sporów i dyskusji. Nie zamierzam ich tutaj systematycznie przedstawiać. Powiem tylko, że dla podejmowanego w tym artykule tematu należałoby – zdaniem autorki – przyjąć, iż *młodzież* to zarówno nastoletni uczniowie ostatnich klas szkół podstawowych, uczniowie szkół średnich oraz studenci i inni *młodzi dorośli*, którzy, mając nawet za sobą tak zwany moment startu życiowego, zarazem nie zrywają związków z grupami subkulturowymi, w których koncentruje się przeważająca część lub – rzadziej – całość ich aktywności życiowej. Warto tu także przypomnieć za Wertensteinem-Zuławskim [op.cit.] zdanie Kennetha Kennistona [1972],

że młodość jest *stanem psychologicznym a nie koniecznie pozycją grupy społecznej*. Dodałabym tylko, iż młodość jest też pewnym fenomenem kulturowym, o bogatych i złożonych symbolizmach.

W paragrafie tym chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Chodzi mi mianowicie o pozycję poszczególnych uczestników kultury młodzieżowej w zależności od wieku. W okresie inicjacyjnym (ostatnie lata tak zwanej podstawówki) jest się zazwyczaj fanem lub sympatykiem jakiejś subkultury. Ci spośród aktywniejszych młodych ludzi, którzy dążą do bezpośredniego kontaktu z wybraną grupą, mają szanse na stopniowe uzyskanie w niej statusu pełnego członka. Osobliwością takiego statusu jest łączenie biernego i czynnego uczestnictwa w kulturze, bycie zarazem odbiorcą, jak i twórcą kultury, a także *osobą-komunikatem* [Fatyga 1996]. W hasłach *nie wierzyć nikomu po trzydziście* jest sporo racji, ponieważ najwytrwalsi nawet *subkulturowcy* w tym wieku albo tracą młodzieńczy żar i zapał, albo odchodzą od swoich środowisk zasilając kategorię tak zwanych dorosłych normalsów, albo próbują dalej żyć z działalności kontrkulturowej lub alternatywnej *sprzedając się* – najczęściej mediom. Przykładem tego ostatniego rozwiązania są chociażby losy gdańskiej alternatywy i takich programów telewizyjnych jak „Alternativi” czy „La-la-mi-do”. W tych środowiskach trudno o przykład *pozytywnej komercjalizacji* (dla autorki jest nim chociażby „Mać-Pariadka – anarchistyczny magazyn autorów”, która jednakże bywa trochę zgorzkniała, trochę *podpuszczająca małolatów* i często obrzucana przez nich inwektywami za *sprzeniewierzenie się ideałom*).

4. Kultura dominująca

Zanim przejdę do kwestii kultury dominującej muszę wskazać na jeszcze jeden problem związany z zagadnieniami definicyjnymi. Z naszego punktu widzenia jest on niezwykle istotny. Wśród polskich badaczy kultury młodzieżowej istnieje pogląd (reprezentowany na przykład przez Wojciecha Marchlewskiego [1989]), że polska kultura młodzieżowa jest w znacznym stopniu wynikiem *importu, dyfuzji* i – w najłagodniejszym sformułowaniu – *kontaktu kulturowego*, a więc, że jest zjawiskiem wtórnym, mało oryginalnym czego konsekwencją jest, jak można wnosić, swoista *obcość kulturowa*. Nie bez złośliwości zaznaczę, iż tezy takie chętnie przyjmują etnografowie, rzadziej – socjologowie i antropolodzy, którzy, jak chociażby cytowany Jerzy Wertenstein-Zuławski czy też niżej podpisana, doceniają oryginalność wzorów i wzorców polskiej kultury

młodzieżowej, mimo iż często rzeczywiście jest ona inspirowana globalnymi już dzisiaj modami młodzieżowymi.

Kultura dominująca jest tu rozumiana w duchu Pierre’a Bourdieu [Bourdieu, Passeron 1990: 67], który wraz z Jean-Claude Passeronem pisze o tym między innymi w ten sposób: „*W określonej formacji społecznej układy sił między grupami i klasami składowymi tej formacji społecznej wysuwają na pozycję dominującą w systemie arbitralności kulturowych tę arbitralność kulturową, która wyraża w sposób najbardziej pełny – aczkolwiek zawsze zapośredniczony – obiektywne interesy (materialne i symboliczne) grup lub klas dominujących*”. W tym kontekście widzę propozycję Janusza Muchy [1996: 2], aby w badaniach i analizach używać szerokiego, powiedzmy postboasowskiego ujęcia kultury. Autor ten pisze dalej: „*Interesuje mnie (...) CZY przedstawiciele rozmaitych mniejszości kulturowych sądzą, że „coś takiego występuje”, a może nawet lepiej czy sądzą oni, iż jest w Polsce coś w rodzaju dających się zidentyfikować wspólnych dla większości ludzi wzorów kulturowych*” [op.cit.: 3]. W innym tekście [Mucha 1995] zaś wyraża to tak: „*Nie jest, moim zdaniem, sprawą zupełnie jasną, czym dokładnie charakteryzuje się ta zbiorowość dominująca w Polsce*” [op.cit.: 109] Jako jedną z hipotez badawczych podaje następującą charakterystykę: „*Jest to zbiorowość składająca się z osób przypisujących sobie (...) polskie pochodzenie etniczne, będących wyznania rzymskokatolickiego, mających średnie wykształcenie i średnie zarobki, będących mężczyznami w średnim wieku, zdrowych (...), mających nastawienie heteroseksualne*” [op.cit.: 110]. Janusz Mucha zbiorowość o powyższych cechach traktuje jako typ idealny – hipotezę do przyszłych badań.

Nietrudno zauważyć, że pojęcie mniejszości, przy takim ujęciu rozszerza się bardzo znacznie. Grupa, którą się tutaj zajmujemy, w porównaniu do Muchy zbiorowości dominującej, jest zdecydowaną mniejszością – zwłaszcza kulturową. Zauważmy przy okazji także, iż to, co Bourdieu stwierdza autorytatywnie na przykładzie znacznie bardziej stabilnego społeczeństwa niż nasze (głównie francuskiego), dla Muchy, a z nim razem dla wszystkich reprezentowanych tu autorów jest problemem badawczym.

Z punktu widzenia antropologa zajmującego się badaniem kultury młodzieżowej na kulturę dominującą składa się nie tylko to, co widać z perspektywy na przykład badania mniejszości etnicznych czyli różne wersje i kanony polskiej kultury narodowej [Kłoskowska 1996; Janion 1996] lecz także – a może nawet przede wszystkim – kultura masowa. Ta zaś nie jest dzisiaj lokalna czy partykularna (co najwyżej jest taka w nie-

których tylko swych manifestacjach – por. chociażby szkic Umberto Eco o amerykańskich *fortecach samotności* i innych dziwactwach tamtejszej mass culture [Eco 1996: 11-73]) lecz globalna i uniwersalna. Szerzej rozwijam ten wątek w innej pracy [Fatyga 1996].

5. Horyzont czasowy i zakres ilościowy zjawiska

Zastanawiając się w pracy *Od Zbyszka Cybulskiego do Romana Gałuszki. O protestach młodzieżowych w Polsce w latach 1989-1994* [Fatyga 1994] nad periodyzacją dziejów kultury młodzieżowej w Polsce stwierdziłam, że pierwszy stricte młodzieżowy bunt w naszym kraju (wyjawszy może Powstanie Listopadowe w wersji przekazanej nam przez romantyków) miał miejsce w marcu 1968 roku. Zbiegł się on w czasie z wybuchem kontrkultury na zachodzie Europy i w USA, chociaż w *polskim wydaniu* rewolta studencka miała nieco inne znaczenie i skutki niż tam. O polskiej kulturze młodzieżowej, w przyjętym tutaj rozumieniu, można więc mówić biorąc pod uwagę okres od końca lat 60. Nowe impulsy (głównie – polityczne) pojawiły się w niej po roku 1976 i w latach 80. Poza specyficznym naznaczeniem polityką polska kultura młodzieżowa, podobnie jak tego rodzaju zjawiska w innych krajach, rozwijała się od fascynacji i inspiracji ruchem hippisowskim, dającym całemu pokoleniu złudzenie światowej wspólnoty, poprzez kolejne nowe mody, trendy, grupy i ruchy aż do wykształcenia się w latach 90. trzech podstawowych orientacji i całego szeregu bardziej lub mniej sezonowych subkultur. Tak można ujmować ten proces w 1996 roku na jesieni lecz, oczywiście, nie oznacza to bynajmniej, że jest on zakończony.

Kwestia naznaczenia polityką jest w omawianym przypadku dosyć skomplikowana. Powszechnie bowiem uważa się, że młodzież masowo popierała w ostatnim trzystoletniu wszelkie kontestacje polityczne. Mówi się na przykład, że „Solidarność” roku 1980 była ruchem młodych. Rzeczywiście młodzież wspierała wszystko, co wiązało się z buntem i oporem wobec władzy i oficjalnej polityki, ale już we wczesnych latach 80. interesujące nas tutaj szczególnie ugrupowania młodzieżowe miały własne poglądy i wizje polityki: „Od jesieni 1980 upolityczniliśmy się – pisze Waluszko – popadając w konflikt nie tylko z władzą, ale i z opozycją – szkolną ‘Solidarnością’ czy organizacjami młodzieżowymi udającymi dorosłą opozycję polityczną, dla nas zupełnie nieautentycznymi. Byliśmy skrajnie niezależni, otwarci na wszelkie poglądy, formy wypowiedzi i tematy (pisali u nas narodowcy i komuniści, a obok polityki, hi-

storii i muzyki – zajmowaliśmy się obyczajami, szkołą, czy bombą atomową (...) jednocześnie był to okres (1981-1982) naszego przechodzenia na anarchizm...” [Waluszko 1992: 3]. Szczegółowo omawiam przemiany polityczne, jakim podlegały ruchy, ugrupowania i organizacje młodzieżowe we wspomnianej już pracy o protestach młodzieżowych [Fatyga 1994].

Obecne na scenie publicznej drugiej połowy lat 90. orientacje w kulturze młodzieżowej to: interesująca nas tu przede wszystkim orientacja punkowo-anarchistyczno-ekologiczna [Fatyga, *op.cit.*; Wertenstein-Zulański 1993; Gliński 1996], orientacja skinhedzko-prawicowa [Fatyga *op.cit.*; Janicki, Pęczak 1994] oraz kultura disco-polo będąca często ekspresją normalsów, jakkolwiek nie do końca z przejawami ich uczestnictwa kulturalnego tożsama [Kłosiński 1992; 1996]. Oprócz tego mówi się, na przykład, o tak zwanej *generacji X*, o *streigh edge*’u, o *rolkowcach* (*skejtach*) popularnych głównie wśród uczniów szkół podstawowych i różnych odłamach kibiców (piłkarskich). Niektóre organizacje polityczne młodzieży chętnie także wykorzystują subkulturowe kostiumy.

Bardzo trudnym zadaniem jest analiza zarówno granic czasowych, w jakich działają ruchy młodzieżowe i grupy subkulturowe, jak i percepcji czasu, sposobu jego przeżywania przez członków tych zbiorowości. W każdym razie, zwłaszcza w okresie, który przebadaliśmy dokładniej [Fatyga 1994; Fatyga, Górniak, Gredecki, Zieliński 1995] koncepcja czasu społecznego wypracowana w stosunku do zbiorowości dominującej przez Elżbietę Tarkowską [1992; 1996] nie znajduje tutaj adekwatnego zastosowania. Dla, będącej przedmiotem opisu, grupy mniejszościowej czas *biegł* trochę inaczej niż dla dorosłej części społeczeństwa [Karoń 1994]. A już na pewno 4 czerwca 1989 roku nie kojarzy się jej z *wielkim bangiem*, początkiem nowej ery czy też czymś podobnym. Dla badanych liderów z alternatywnych środowisk młodzieżowych czerwiec 1989 to czas dojrzewania papierówek! [JT 1990]. Dlatego też w swoich studiach nad grupami subkulturowymi posługuję się *najprostszą* koncepcją czasu kalendarzowego, która nie przesądza z góry o znaczeniu treści ów czas wypełniających. Znaczenia poszczególnych okresów czasowych badaliśmy, w cytowanej wyżej pracy zbiorowej, analizując zwroty językowe, używane przez młodych ludzi do określania czasu.

Jeśli chodzi o liczebność subkultur i ruchów młodzieżowych w Polsce to można ją określać wyłącznie szacunkowo. W powtarzanych co dwa lata na reprezentatywnej próbie uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych badaniach CBOS „Młodzież”, do uczestnictwa w jakichkolwiek formach życia stowarzyszeniowego przyznaje się około 3% re-

spodentów. Oceniam, iż w różnych momentach swojej biografii około 20% młodzieży pozostaje w orbicie oddziaływania poszczególnych grup lub/i orientacji subkulturowych. Mieszczą się tutaj zarówno zdeklarowani członkowie i twórcy subkultur, jak i znacznie luźniejsze grono fanów i sympatyków, oraz osoby przyciągane *na chwilę* bądź to ze względu na modę, związki towarzyskie, sympatie ideologiczne, spektakularne działania (na przykład uliczne) czy wreszcie zwykły przypadek.

Jak pokazują biografie liderów i aktywnych członków tych ugrupowań [Fatyga 1993], roli przypadku w żadnym razie nie należy lekceważyć. Aktywni członkowie subkultur są bowiem ludźmi poszukującymi i w związku z tym ruchliwymi. Sieci ich towarzyskich i quasi-towarzyskich kontaktów są bardzo rozległe. Większość z nich przechodzi przez kilka różnych, czasami krańcowo od siebie oddalonych ugrupowań: na przykład od członka artystyczno-punkowej komuny poprzez bycie skin-headem do utożsamienia się z kulturą Rastafarian „*demonstrującą łagodny i twórczy model samorealizacji*” [Pęczak 1992: 79]. Podobnie wygląda ich dojrzewanie światopoglądowe, co swego czasu natchnęło mnie by sformułować hipotezę o tak zwanym *śmietniku symbolicznym* [Fatyga 1993].

6. Charakterystyka źródeł

Badania i opracowania, którymi będę się w dalszej części artykułu zajmowała, odnoszą się do okresu wspomnianego wyżej, to znaczy od końca lat 60. do drugiej połowy lat 90. W szczególności interesuje mnie okres od połowy lat 80. do współczesności. Trzeba natomiast zaznaczyć, że nie wszystkie zjawiska obecne w kulturze młodzieżowej tego czasu doczekały się jednakowego zainteresowania badaczy i opracowania w literaturze przedmiotu. Jest ona często trudno dostępna, niektóre teksty nie były publikowane. Jeszcze trudniej dostępne są materiały źródłowe. W środowisku badaczy rozpowszechnione są, na przykład, legendy o posiadanych przez niektórych członków ruchu hippisowskiego i ich sympatyków prywatnych archiwach. Każdy z tych badaczy, wiedziony zdrowym instynktem i realiami życia naukowego w Polsce (bo przecież nie rozsądkiem), stara się na własną rękę i własnym sumptem gromadzić także wszelkie świadectwa kultury młodzieżowej, jakie napotyka. Autorka niniejszego tekstu również uległa tej manii, dzięki czemu posiada takie archiwum dotyczące głównie grup subkulturowych powstałych w latach 80. i 90., a złożone z około 3000 fanzinów (w tym *białe kruki*: na przy-

kład pierwsze ręcznie malowane i kolorowane egzemplarze), zbioru ulotek, plakatów, manifestów, zaproszeń i tym podobnych druków ulotnych, zbioru kaset magnetofonowych z muzyką wydawaną w trzecim obiegu kultury. Do tego dołączyć należy zbiór wycinków prasowych i bazę danych zawierającą informacje o artykułach prasowych na temat subkultur i ruchów młodzieżowych, biblioteczkę tekstów publikowanych i niepublikowanych, oraz unikalny zbiór wywiadów biograficznych, zrealizowanych z zastosowaniem, zmodyfikowanej nieco, metody Fritza Schutze'go [Helling 1990] i dokumentacje fotograficzne niektórych wydarzeń. Niestety warunki finansowe nie pozwoliły mi na gromadzenie różnego rodzaju gadżetów (na przykład elementów stroju). Moje archiwum jest jednak zapewne jednym z uboższych w stosunku do zbiorów niektórych członków grup subkulturowych czy takiej, na przykład, *Fundacji bruLionu*.

Analizując zarówno źródła, jak i nastawienia poznawcze polskich badaczy młodzieży można dojść do następującego wniosku: istnieje tutaj kilka różnych możliwości. Typ źródeł – nazwijmy je dosyć umownie, a nawet nieco krzywdząco, socjologicznymi – pozwala pisać o młodzieży bądź duże, zbiorcze raporty, bądź obszerne monografie wybranych zagadnień w oparciu o dane empiryczne, zbierane tradycyjnymi metodami socjologii ilościowej. W załączonej bibliografii jest kilka przykładów tego rodzaju opracowań. Problematyka kultury jest w nich zwykle także przedstawiana od strony ilościowej w perspektywie badań nad uczestnictwem kulturalnym, (por. na przykład cytowane w bibliografii prace Marka Kłosińskiego).

Typ źródeł – nazwany tutaj, także nie do końca precyzyjnie, antropologicznym – pozwala natomiast badać treści i formy kultury tworzonej przez młodzież dla siebie samej; nie pozwalając za to orzekać dokładnie o socjologicznym zakresie tych zjawisk (por. na przykład cytowane w bibliografii teksty Wojciecha Marchlewskiego, Roberta Lipki czy Sławomira Gołaszewskiego).

Jest jeszcze trzeci sposób pisania – pośredni między tymi dwoma skrajnościami, najbliższy autorce niniejszego tekstu, cytowanemu już Jerzemu Wertensteinowi-Zuławskiemu i kilku innym znanym badaczom; a mianowicie korzystanie z obu rodzajów źródeł, (o ile to tylko możliwe i celowe). W tym przypadku autorzy nie zgadzają się zarówno z tezą, że pisać o młodzieży lub, konkretnie, o uczestnictwie w kulturze wystarczy oprzeć się na statystyce, jak i z tezą, że jakościowe analizy także kultury młodzieżowej muszą być *koniecznie* paraliterackie, zawierać odautorskie (nad)interpretacje i nie sposób tu posługiwać się jakimikolwiek ścisłymi metodami. Oparta na wieloletnich studiach ostatnia książka Wertenstei-

na-Żuławskiego [1993] jest doskonałym przykładem łączenia wyników badań ankietowych, obserwacji i wyobraźni socjologicznej autora. Wynikiem podobnego stylu myślenia i współpracy naukowej było studium o życiu codziennym młodzieży, efekt współpracy antropologa, socjologa ilościowego i socjologa kultury [Fatyga, Fluderska, Wertenstein-Żuławski 1993] analizujących ni mniej ni więcej tylko *suchą* cebosowską ankietę. Kolejne przykłady to praca Hanny Świdy-Ziemby [1995] czy też artykuł *Le points de l'histoire sur les croyances normatives* [Fatyga, Malewska-Peyre 1996]. To, co wydaje mi się w tych pozycjach literaturowych szczególnie charakterystyczne, to dążenie do tworzenia typologii nie tylko postaw wobec rzeczywistości lecz, w gruncie rzeczy, typologii wyrazistych sylwetek psycho-socjo-kulturowych.

Jest jeszcze jeden rodzaj źródeł i typ pisarstwa, o którym należy dla porządku tutaj wspomnieć. Reprezentują go zarówno takie, spisane autentyczne, aczkolwiek fabularyzowane relacje, jak na przykład opowieść *Mistycy i narkomani „Tarzana”*-Michalewskiego [1992], jak i inne prace bazujące na doświadczeniu kontaktu z subkulturami, ale *czemuś* budzące ograniczone tylko zaufanie; przykładem może być pozycja *My śmiecie* [Jędrzejewski 1993].

Wszystkie wyróżnione wyżej typy podejść, sposoby pisarstwa stanowią, moim zdaniem, cenne źródła do pracy na temat kultury młodzieżowej jako kultury grupy (raczej grup) mniejszościowych. Jakkolwiek w takiej pracy źródła te muszą zostać poddane reinterpretacji, a niektóre (ilościowe) stanowić mogą tylko niezbędne tło do rozpatrywania zagadnień szczegółowych. W następnym paragrafie postaram się zarysować takie właśnie tło, korzystając ze wspomnianych wyżej, typologii sylwetek młodych Polaków.

Poza tym kultura młodzieżowa, dzięki działalności mediów jak i z wielu innych powodów, światem względnie izolowanym od tego, co zostało wyżej określone jako kultura dominująca. No i pamiętać również należy, iż subkultury to często temat sensacyjny, co niekoniecznie sprzyja rzetelności w ich opisywaniu. Niektórzy autorzy mogą się tu czuć bezkarni, bo kto się odważy zapuścić się tak głęboko jak oni w ten groźny *interior* i sprawdzić ich ustalenia? Na szczęście to ostatnie pytanie ma charakter retoryczny bowiem jest kilku, co najmniej, badaczy nie obawiających się dziwnego wyglądu, *plugawego języka*, *wstrętnych obrazków*, ścisiku na koncercie, a nawet bijatyki, czy innych zachowań agresywnych.

W *mniej użytkowych*, niż raporty czy monografie problemów społecznych, własnych badaniach nad aktywnymi środowiskami młodzieżowymi

wymi staram się stosować różne metody wykorzystywania dostępnych źródeł, ze szczególnym uwzględnieniem metod badania tekstów kultury. Przykładem zastosowania tego podejścia jest chociażby studium o protestach młodzieżowych [Fatyga 1994]. W pracy tej, oprócz ewidencji ugrupowań i działań, zostały zbudowane szczegółowe *dynamiczne* typologie form protestu i form (figur i tematów) ideologicznych. W studium nad postrzeganiem czasu [Fatyga, Górniak, Gredecki, Zieliński 1995] przez liderów współczesnych środowisk młodzieżowych zastosowaliśmy, stworzone przeze mnie, metody tak zwanego warstwowego zdejmowania metafor i piramidy metafor.

Istotnym elementem warsztatu jest też praca z informatorami, (rozumianymi tutaj w klasycznie antropologicznym sensie), oraz praktyczne stosowanie zasad wymiany. Kontakt *międzykulturowy* ze strony badacza musi polegać na życzliwości, byciu sobą (nieudawaniu *kumpla-małolata*), udzielaniu pomocy gdy jej potrzeba jest sygnalizowana. Ponieważ *Oni* dają *nam* tak dużo dopuszczając *nas* do swojego świata, *my* powinniśmy umieć się rewanżować. Oczywiście, tak pojęte badanie angażuje nas w stopniu większym, często także bardziej obciążającym psychicznie i zabierającym więcej czasu niż stosowanie bardziej *naukowych* metod, ale *za to* nagrody są dla badacza – a mniemam, iż dla *przedmiotów badań* również – wysoce satysfakcjonujące.

Odważam się tak szczegółowo omawiać własne dzieła i warsztat badawczy, ponieważ wybrane przeze mnie podejście idzie, w niektórych rozwiązaniach, zarówno teoretycznych, jak i metodologicznych, w innych nieco kierunkach niż podejścia reprezentowane przez cytowanych tutaj badaczy młodzieży i kultury młodzieżowej.

7. Typologie i typy idealne

Zaprezentuję niżej dwa przykłady typologii sylwetek młodych Polaków opartych na wynikach badań empirycznych. Badanie wcześniejsze pochodzi z roku 1992. Jest to ankietę CBOS zrealizowana na ogólnopolskiej, reprezentatywnej próbie młodzieży: uczniach ostatnich klas szkół ponadpodstawowych wszystkich typów [Fatyga, Fluderska, Wertenstein-Żuławski 1993]. Badanie późniejsze wykonano w roku 1993, na próbie celowej licealistów i studentów warszawskich [Świda-Ziemba 1995].

Rozdział tekstu omawiający typologie powstałe w wyniku analizy ankiety CBOS zatytułowaliśmy: „*Co się z nimi dzieje, kiedy ich nie wiadać...*” [Fatyga, Fluderska, Wertenstein-Żuławski *op.cit.*: 71-82]. Pierw-

sza z naszych propozycji dotyczyła typów stylów życia charakterystycznych dla młodzieży początku lat 90. Wyróżniliśmy następujące, wyraźne style: *styl życia klasy średniej* – zdecydowanie dominujący w aspiracjach, marzeniach i planach życiowych większości młodzieży. Styl ten wyobraża sobie ona tak, jak jest prezentowany w amerykańskich serialach. Trzy wartości są tu najważniejsze: rodzina, praca, bezpieczeństwo, do którego kluczem jest powodzenie ekonomiczne. Następny wyrazisty styl życia to styl *pracomaniaków* – młodzieży wywodzącej się z dawnej peerelowskiej inteligencji. Jest on bardziej dekadenski, ale zarazem wartości materialne – ze względu na posiadany kapitał kulturowy – są tutaj łatwiej osiągalne i także wysoko cenione. Kolejny wyróżniony przez nas styl to styl oparty na biernych strategiach przystosowawczych, resentymencie i roszczeniowości.

Następny, charakteryzuje młodych ludzi żyjących *gładko, wesoło i na granicy legalności*. Ten typ związany jest najbardziej z postawami egocentrycznymi. W niedużych grupach młodzieży pojawiają się bardziej już marginalne style życia: *anarchisty – neohippisa i etosowca*. Ten drugi rozumielśmy jako ugruntowany na postawach prospołecznych, strategiach współpracy i pomocy potrzebującym.

Inny przykład zaproponowanej przez nas typologii opierał się na dostrzeżonych w materiale empirycznym podziałach. Zdecydowanie najważniejszy podział to *bogaci i biedni*. Kategorie te ujęłam w cudzysłów aby podkreślić, że postrzeganie bogactwa i biedy nie odnosi się li tylko do ich widocznych materialnych przejawów, ale i do wyposażenia w kapitał kulturowy [Bourdieu 1979]. Następny podział to *cwaniacy i frajerzy*: grupy tak wyróżnione charakteryzują się odmiennym przystosowaniem do realiów, stopniem społecznego konformizmu i elastycznością zasad moralnych. *Panie i panowie*: zaobserwowaliśmy tendencję do powrotu „tradycyjnych aczkolwiek przepuszczonych przez filtr nowoczesności ról społecznych kobiety i mężczyzny” [op.cit.: 80]. I wreszcie *religijni i wątpiący* – ci pierwsi lepiej funkcjonują w społecznym środowisku będąc zarazem większymi konformistami; ci drudzy mają wyższy poziom buntu wobec świata i bardziej twórcze do niego nastawienie. (W tym ostatnim typie mieszczą się Mirosława Pęczaka *etosowcy i pragmatycy* [Pęczak 1992]).

Ostatnia z naszych typologii powstała w oparciu o opis warunków życia badanej młodzieży. Wyróżniliśmy tu grupy: *potomstwa państwowej własności*, do którego zaliczyliśmy zarówno *dzieci proletariatu fabrycznego*, jak i *dzieci sfery budżetowej, szybkobieżne szczeniaki* (odmiana yuppies), *młode pokolenie chłopów i emigrantów*.

Trudności z opanowaniem materiału empirycznego są tutaj wyraźnie widoczne. Różne kryteria tworzenia typologii i podziałów stosowane są po to by pokazać niespójność społecznego i symbolicznego świata polskiej młodzieży w początkach transformacji. Na koniec więc pisaliśmy: „*Spośród masy zależności statystycznych, których wagę trudno jeszcze ocenić (czy to już tendencje, czy zaledwie przypadki), próbowaliśmy wyłowić jakieś prawidłowości. Stąd nasze przymiarki do pewnych typologii czy wyznaczenia jakichś linii podziałów społecznych należy traktować raczej jako wstępne hipotezy, a nie jako kompletne i spójne interpretacje*” [op.cit.: 82].

Hanna Świda-Ziomba [1995: 279–282] w jednym z podsumowujących swoją książkę rozdziałów wyróżniła z kolei takie typy idealne młodych ludzi:

- *typ autentycznego katolika* „*cehuje go nastawienie moralistyczno-tradycyjne i opór wobec aksjologii transformacji (...) Ceni wartości rodzinne (...) sytuacja rywalizacyjna wydaje mu się tak bardzo sprzeczna z osobistą aksjologią, iż znalezienie się w niej staje się równoznaczne z poczuciem utraty sensu życia*” [op. cit.: 279];
- *typ chłodno rywalizacyjny* chce żyć swobodnie, uznaje konkurencję i rywalizację, nie ceni uczuć i trwalszych związków, potrafi żyć w stresie;
- *typ emocjonalnego indywidualisty* – nie może żyć bez silnych emocji, ma silną potrzebę stałego partnera, takiego samego spełnienia szuka w pracy i życiu rodzinnym, ma silne poczucie podmiotowości;
- *typ homeostatyczny-wspólnotowy* ceni najbardziej życie bez zagrożeń, tak w pracy, jak i w rodzinie, nie lubi zmiany, woli pewną monotonię.

Z przytoczonego omówienia widać, iż – mimo odrębnych prób badawczych, zastosowanych metodologii i innego podejścia teoretycznego, w obu propozycjach jest wiele wspólnych wątków. Buntownicy i nonkonformiści nie są w młodym pokoleniu Polaków większością. Tak jak nie są większością innowatorzy, młodzi ludzie nastawienie pozytywnie do rywalizacji i konkurencji, oraz twórcy i poszukiwacze sensów. Dodajmy jednak, że wśród dorosłych tych ostatnich także nie jest za wielu [por. Wertenstein-Żuławski 1993: 143–164]. Cytowaną na początku tego fragmentu pracę zatytułowaliśmy „*Wszystko byłoby z nimi w porządku, gdyby nie rzeczywistość*”. I chyba tak to po prostu jest. Stąd grupy subkulturowe, złożone z reprezentantów różnych, wskazanych powyżej, typów marginalnych w stosunku do większości młodzieży zapewne marginalne być muszą i marginalnymi pozostaną. Incydentalnie zmienić ten stan rzeczy

mogą tylko moda lub *mass media* i przemysł kulturowy. Jednakże w społeczeństwach masowych upowszechnienie subkultury jest zarazem jej śmiercią.

8. Konkluzje i projekty: kultura młodzieżowa jako kultura grup mniejszościowych

Problem badawczy podobny do sformułowanego w tytule niniejszego paragrafu, według mojej wiedzy, został ostatni raz podjęty w końcu lat 80. w Instytucie Badań Problemów Młodzieży, kiedy to grupa autorów zdecydowała się przedstawić monografię ruchów młodzieżowych lat 80. [Szymańczak (red.) 1990]. Książka ta nie została już, niestety, wydana z powodu rozwiązania instytutu. Bardziej współczesna, ale i bardziej ogólna, będzie zapewne praca niżej podpisanej, poświęcona kulturze młodzieżowej, aktualnie przygotowywana jako rozprawa habilitacyjna. Jak wynika z dokonanego przeglądu, problematyka kultury młodzieżowej nie była ani często, ani wprost podejmowana. To, czego – jak sądzę – brakuje najbardziej, to prac, będących nie tyle monografiami przypadków, ile opracowań umieszczających kulturę młodzieżową w nurcie dyskusji nad kulturą współczesną.

Powracając na koniec do zarysowanej wstępnie perspektywy można zapowiedzieć, iż dalsze studia nad ujęciem zaproponowanym przez Janusza Muchę dotyczyć będą jednej z wyróżnionych wyżej formacji subkulturowych, która spełnia, także wskazany już warunek, a mianowicie wypracowała własną wersję kultury alternatywnej. Mowa o formacji anarchistyczno-punkowo-ekologicznej. Składa się ona z licznych, rozsianych po małych i dużych ośrodkach w kraju, ugrupowań. Ugrupowania te są bardzo dynamiczne, co oznacza niestety nietrwałość, ciągle przekształcenia i fluktuacje (także ideologiczne). Stanowi to istotną trudność przy sporządzaniu konterfektu *socjologicznego* tej zbiorowości. Nieco lepiej sprawdza się tutaj tradycyjny warsztat antropologa, który jednak na użytek tego rodzaju badania musi zostać rozszerzony.

Z moich doświadczeń badawczych wynika, że najlepszym wyjściem jest tu stosowanie mieszanych technik i korzystanie z wielu źródeł. Podstawowym są biografie liderów i aktywnych członków grup subkulturowych, pokazujące nie tylko charakterystyczne i idiosynkratyczne przebiegi dróg życiowych, ale także sposoby wchodzenia, (*ścieżki inicjacyjne*) w grupy subkulturowe, specyficzne rodzaje i sposoby działań, formy aktywności, style życia, wreszcie stan świadomości kulturalnej. Dodatkową

korzyścią jest tu możliwość dokonywania analiz żywego języka, systemów pojęciowych i tym podobnych elementów (tu bardzo pomocne okazują się analizy metaforyki wypowiedzi biograficznej). Następne źródło to opisane wyżej archiwalia. Kolejnych informacji dostarczają reprezentatywne badania młodzieży, które pozwalają pokazać nie tylko wybraną grupę mniejszościową w opozycji do zbiorowości dominującej Janusza Muchy, ale i w opozycji do tak zwanych *normalsów*. Monografie subkultur dadzą nam natomiast tło do pokazania wybranej mniejszości w stosunku do innych grup mniejszościowych.

Aby wszystkie te ustalenia miały jednakowoż sens potrzebna jest szczegółowa koncepcja badanej kultury. Koncepcję tę sformułowałam w innym miejscu [Fatyga 1996]. Tu wspomnę tylko, że jest ona oparta na metaforze: grupy subkulturowe to współcześni dzicy, dysponujący własnymi lokalnymi kulturami, które tak lubią badać antropolodzy.

Bibliografia

- Ansorge Peter. 1979. *Zburzyć spektakl*. Warszawa: PIW.
- Bell Daniel. 1994. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa: PWN.
- Bourdieu Pierre. 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude. 1990. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa: PWN.
- Braun Kazimierz. 1979. *Druga reforma teatru*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Ossolineum.
- Doktor Tadeusz, Koseła Krzysztof (red.). 1984. *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko psychosocjologiczne*. Warszawa: UW.
- Dubet Francois. 1987. *La Galere: Jeunes en survie*, Paris: Fayard.
- Eco Umberto. 1977. *La controcultura*, w: *Civiltà delle machine* 1, s. 2–3.
- . 1996. *Semiologia życia codziennego*. Warszawa: Czytelnik.
- Fatyga Barbara. 1989. *Koncepcje stylu życia w polskich badaniach socjologicznych*, maszynopis rozprawy doktorskiej, w posiadaniu autorki.
- . 1990. *Ruchy artystyczne i paraartystyczne młodzieży lat 80.*, w: Michał Szymańczak (red.), *Ruchy młodzieżowe w latach 80*. Warszawa: IBPM, maszynopis powielony, s. 42–62.
- . 1993. *Liderzy współczesnych organizacji młodzieżowych. Początek drogi*, w: Andrzej Rostocki (red.), *Człowiek w zagrożeniu*. Łódź: IS, s. 38–43.
- . 1993. *Śmietnik symboliczny*, w: Aldona Jawłowska, Marian Kempny, Elżbieta Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Warszawa: IFiS PAN, s. 39–46.

- Fluderska Grażyna, Wertenstein-Żuławski Jerzy. 1993. „*Wszystko byłoby z nami w porządku, gdyby nie rzeczywistość*”. O życiu codziennym młodzieży w Polsce, w: Krzysztof Koseła (red.), *Młodzież '92*. Warszawa: CBOS, s. 22-82.
- 1994. *Od Zbyszka Cybulskiego do Romana Gałuszki. Protesty młodzieżowe w Polsce 1989-1994*. Warszawa, wydruk komputerowy w posiadaniu autorki, praca w druku.
- 1995. *Współcześni dżicy w kontakcie kulturowym*, w: Michał Buchowski (red.). Poznań: UAM, w druku, wydruk komputerowy w posiadaniu autorki.
- , Górniak Katarzyna, Gredecki Grzegorz, Zieliński Przemysław. 1995. *Czas biografii – czas społeczny*. Warszawa: OBM UW, wydruk komputerowy w posiadaniu autorów.
- 1996. *Trzeci obieg kultury*, w: Barbara Fatyga, Anna Tyszkiewicz (red.), *Dzisiejsza młodzież*. Warszawa: OBM-ISNS UW, w druku, wydruk komputerowy w posiadaniu autorki.
- , Malewska-Peyre Hanna. 1996. *Le points de l'histoire sur les croyances normatives*, w: Hector Rodriguez-Tome et Alexander Elliot Jackson (ed.), *Regards sur la jeunesse*. Paris: Press Universitaire, w druku, wydruk komputerowy w posiadaniu autorki.
- Gęsicki Janusz. 1990. *Sytuacja ucznia w szkole*. Warszawa: IBE.
- Gliński Piotr. 1996. *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*. Warszawa: IFiS PAN.
- Gołaszewski Sławomir. 1990. *Reggae – Rastafari*. Bydgoszcz: Pomorze.
- 1993. *Rastafari w Polsce*, w: Joanna Kośmider, Anna Tyszkiewicz (red.), *Dzieci swojego czasu. Młodzież polska i francuska*. Warszawa: OBM-ISNS UW, s. 152-157.
- Hebdige Daniel. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. New York-London: Methuen & Co Ltd.
- Helling Ingeborg. 1990. *Metoda badań biograficznych*, w: Jan Włodarek, Marek Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*. Warszawa-Poznań: PWN, s. 13-38.
- Hoggart Richard. 1976. *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*. Warszawa: PIW.
- Janicki Mariusz, Pęczak Mirosław. 1994. *Polska siła. Skini, narodowcy, chuligani*. Warszawa: BGW.
- Janion Maria. 1996. *Czy będziesz wiedział co przeżyłeś*. Warszawa: Sic!.
- Jawłowska Aldona. 1975. *Drogi kontrkultury*. Warszawa: PIW.
- Jędrzejewski Marek. 1993. *My śmiecie. Git ludzie, skini, sataniści, krysznaici*. Warszawa: Lawsonia.

- JT. 1990. Wywiad biograficzny, maszynopis w posiadaniu autorki.
- Karoń Tomasz. 1994. *An Arche czy Arche*, wydruk komputerowy, w posiadaniu autorki.
- Kenniston Kenneth. 1972. *Youth And Dissent*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.
- Kiciński Krzysztof, Koseła Krzysztof, Pawlik Wojciech (red.). 1995. *Szkoła czy parafia. Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*. Kraków: Nomos.
- Kłosiński Marek. 1992. *Zakres uczestnictwa i zainteresowań kulturalnych młodzieży*, w: Barbara Fatyga, Michał Szymańczak (red.), *Raport o młodzieży*. Warszawa: Fundacja „Bez względu na niepogodę”, s. 144-181.
- 1996. *Barbarzyńcy czy nie*, w: Barbara Fatyga, Anna Tyszkiewicz (red.), *Dzisiejsza młodzież*. Warszawa: ISNS UW, w druku, wydruk komputerowy w posiadaniu autora.
- Kłoskowska Antonina. 1980. *Kultura masowa*. Warszawa: PWN.
- 1996. *Kultura narodowa u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Korem Dan. 1994. *Suburban Gangs. The Affluent Rebels*. Richardson: IFP.
- Lipka Robert. 1990. *Pomarańczowa Alternatywa*, w: Michał Szymańczak (red.) *Ruchy młodzieżowe lat 80*. Warszawa: IBPM, maszynopis powielony, s. 63-84.
- 1992. *Nowe organizacje polskiej młodzieży*, w: Barbara Fatyga, Michał Szymańczak (red.), *Raport o młodzieży*. Warszawa: Fundacja „Bez względu na niepogodę”, s. 200-213.
- 1992. *Skinheads*, w: Barbara Fatyga, Michał Szymańczak (red.), *Raport o młodzieży*. Warszawa: Fundacja „Bez względu na niepogodę”, s. 268-282.
- Marchlewski Wojciech. 1989. *Punki, Rastafarianie*. Warszawa: maszynopis w posiadaniu autorki.
- 1990. *Polscy sataniści*, w: Jacek Kurczewski, Wojciech Pawlik (red.), *Bóg – Szatan – Grzech*. Studia socjologiczne, t.1. *Socjologia Grzechu*. Kraków: IR UJ, s. 48-59.
- 1993. *Subkultury młodzieżowe*, w: *Sytuacja dzieci i młodzieży w Polsce. Raport*. Warszawa: Polska Fundacja dzieci i młodzieży, s. 133-142.
- Marody Mira (red.). 1991. *Co nam zostało z tych lat*. Londyn: Aneks.
- Mead Margaret. 1979. *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: PWN.
- Melzer Wolfgang, Sałustowicz Piotr, Łukowski Wojciech, Schmidt Lutz. 1993. *Młodzież w Polsce i w Niemczech*. Giżycko: Prasa Mazurska.
- Michalewski Wojciech (Tarzan). 1992. *Mistycy i narkomani*. Warszawa: Ethos.
- Misiuna Dariusz. 1993. *Transformacja ruchu alternatywnego*, w: Joanna Ko-

- śmider, Anna Tyszkiewicz (red.), *Dzieci swojego czasu. Młodzież polska i francuska*. Warszawa: OBM-ISNS UW, s. 147-151.
- Mucha Janusz. 1995. *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca we współczesnej Polsce*, w: Antoni Sułek, Józef Styk, Irena Machaj (red.), *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego*, tom 2. Lublin: UMCS, s. 105-120.
- . 1996. *Kultura, polskość, dominacja*. Toruń: IS, maszynopis powielony.
- Musgrove Frank. 1974. *Ecstasy And Holiness. Counter Culture And The Open Society*. London: Methuen and Co.
- Musiał Grzegorz. 1987. *Czy jesteś już yuppie?* *Respublica* 6, s. 5-8.
- Pęczak Mirosław. 1992. *Mały słownik subkultur młodzieżowych*. Warszawa: Semper.
- . 1992. *Starzy etosowcy i młodzi pragmatycy*. *Więź* 5, s. 41-50.
- Pęczak Mirosław, Wertenstein-Żuławski Jerzy (red.). 1991. *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*. Wrocław: Wiedza o kulturze, Fundacja dla Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Polskie mury*. 1991. Opracowanie Ryszard Gregorowicz. Toruń: Album.
- Roszak Theodore. 1970. *Vers une contre culture*. Paris: Stock.
- Rykowski Zbigniew, Wertenstein-Żuławski Jerzy, (red.). 1986. *Wybrane zagadnienia spontanicznej kultury młodzieżowej w Polsce*. Warszawa: IK.
- Szafraniec Krystyna. 1991. *Młodzież wiejska jako efekt socjalizacji poogramicznej*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Szymańczak Michał. 1984. *Hippie, punk, popper i inni. Szkic do monografii młodzieżowych stylów kontestacyjnych lat 80*. Warszawa: IBPM, maszynopis powielony.
- Świda-Ziomba Hanna. 1995. *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa: ISNS UW.
- Tarkowska Elżbieta. 1992. *Czas w życiu Polaków*. Warszawa: IFiS PAN.
- Tarkowska Elżbieta (red.). 1996. *O czasie, politykach i czasie polityków*. Warszawa: IFiS PAN.
- Tekieli Robert. 1989. *Fuckty*, w: *bruLion* 11/12, s. 16-18.
- Uhlig Anna. 1991. *Wizje społeczeństwa w oczach studentów*. Warszawa: UW.
- Vulbeau Alain. 1990. *Du Tag au Tag*. Paris: IDEF.
- Waluszko Jan. 1992. *RSA. Ruch Społeczeństwa Alternatywnego*. Gdańsk-Sopot: Man-Gala Press.
- Wertenstein-Żuławski Jerzy. 1990. *To tylko rock'n roll!*. Warszawa: ZAKR.
- . 1993. *Między rozpaczą a nadzieją*. Warszawa: IK.

Katarzyna Osińska, Anna Śliwińska

SPOŁECZNOŚCI PERMANENTNEGO UBÓSTWA

Stan badań

Zachodzący w Polsce po roku 1989 proces transformacji powoduje specyficzne koszty społeczne, wśród których za najważniejsze trzeba uznać wysokie bezrobocie oraz ubożenie społeczeństwa. Należy tu zresztą zaznaczyć, że bezrobocie jest jednym, ale nie jedynym, czynnikiem wpływającym na wzrost w naszym kraju strefy biedy (nie można zapominać również o niskich zarobkach w wielu działach gospodarki, sytuacji rodzin niepełnych i wielodzietnych, niskich emeryturach i rentach, o ubożeniu ludności wsi oraz o już wcześniej istniejących obszarach biedy). Ze względu na swoją rangę społeczną, a także na to, że jest to stosunkowo nowe zagadnienie w naszej rzeczywistości, a przynajmniej nowa jest skala jego występowania, wielu przedstawicieli nauk społecznych podjęło badania mające na celu identyfikację problemów: bezrobocia, ubóstwa, bezdomności itp. Wspomniano tu o *przedstawicielach nauk społecznych*, ponieważ problematyka ta w równym stopniu, chociaż często w różnym zakresie i aspekcie, interesuje ekonomistów, demografów, przedstawicieli polityki społecznej, psychologów i socjologów. Od 1990 roku, kiedy to wyżej wspomniane problemy społeczne stały się jednymi z częściej podejmowanych w naukach społecznych, powstało bardzo wiele prac, których autorzy podjęli próbę ich diagnozy, najczęściej na podstawie danych empirycznych (por. m.in. *Społeczne skutki bezrobocia w wymiarze lokalnym* 1992; *Syndrom bezrobocia* 1993; *Ubóstwo – zadanie społeczne – zmiana społeczna* 1995; *W kręgu ubóstwa* 1993; Bartosz, Błażej 1995; *Bezrobocie – wyzwanie dla polskiej gospodarki* 1993). W wielu z nich podejmowano problem ubóstwa różnych kategorii ludności, często łącząc go z zagadnieniem bezrobocia, które w wielu przypadkach stanowi główny czynnik powstawania tzw. *nowej biedy*. Na podstawie analiz badań empirycznych można wyróżnić dwa rodzaje biedy powodowanej bezrobociem – po pierwsze, rodziny, które od dawna żyły w niedostatku, a bezrobocie jedynie pogłębiło istniejące już wcześniej, poważne problemy ekonomiczne oraz tzw. *nową biedę*, która pojawiła się wśród rodzin poprzednio całkiem dobrze sobie radzących i osiągających średni standard życia, które pod wpływem bezrobocia ule-

gają szybkiej degradacji ekonomicznej (*Pomoc społeczna wobec zjawiska bezrobocia* 1993). Omówienie w tym miejscu wszystkich prac podejmujących tematykę ubóstwa nie byłoby ani możliwe, ze względu na ich liczebność, ani też celowe – większość z nich skupia się na ekonomicznym lub demograficzno-ekonomicznym wymiarze problemu, podczas gdy przedmiotem naszych zainteresowań jest głównie jego aspekt społeczno-kulturowy. Jednak warto tu wspomnieć o kilku najistotniejszych ustaleniach, które porządkują podstawowe pojęcia i precyzują problem. Za główne kryterium wnioskowania o ubóstwie jednostek, czy grup, zwykle przyjmuje się porównanie ich dochodów z minimum socjalnym obliczanym przez Instytut Polityki i Spraw Socjalnych.

Lucyna Deniszczyk (1995) omawiając strukturę ubóstwa w Polsce posługuje się pojęciem *obszar ubóstwa* oznaczającym wielkość populacji nie osiągającej dochodów wyznaczonych granicą ubóstwa, za którą przyjmuje się minimum socjalne. Największy odsetek rodzin ubogich występuje wśród tych, które utrzymują się z niezarobkowych źródeł utrzymania – zaliczają się tu także rodziny dotknięte bezrobociem. Ponadto z analiz wynika, że natężenie ubóstwa jest skorelowane z wykształceniem głowy rodziny – im niższy poziom wykształcenia tym wyższy poziom ubóstwa. Wśród gospodarstw domowych, w których głowa rodziny nie posiada żadnego wykształcenia (tzn. nie ukończyła szkoły podstawowej), odsetek ubogich przekracza nawet 60%. Spadek poziomu życia w Polsce po 1989 roku oraz pogłębiające się ubóstwo powodują w wielu grupach społeczeństwa specyficzne poczucie upośledzenia, dotyczące przede wszystkim sytuacji materialnej, ale także utraconej pozycji społecznej (Beskid 1995). W odniesieniu do tej kategorii ubogich, których bieda jest spowodowana głównie przez bezrobocie, często podnosi się problem bezrobocia długookresowego, które powoduje szczególnie negatywne skutki ekonomiczne i to zarówno w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym (Strzelecka 1993). Jednak bezrobocie długookresowe jest także przyczyną poważnych konsekwencji psychospołecznych. Na podstawie badań prowadzonych w województwie gdańskim wyodrębniono cztery podgrupy długookresowych bezrobotnych: biernych, przystosowanych, desperatów i wyrachowanych. Podziału dokonano ze względu na styl funkcjonowania, zróżnicowany poziom radzenia sobie z długotrwałym brakiem pracy, odmienny syndrom oczekiwań wobec nowej pracy oraz odmienny sposób zachowania. Najpoważniejsze skutki bezrobocia zaobserwowano u biernych i desperatów – to ich właśnie można zaliczyć do kategorii nowego ubóstwa, co więcej, występuje u nich niskie poczucie wewnętrznej kontroli, poczucie straty, przekonanie o niesprawiedliwości świata, a tak-

że wysokie poczucie beznadziejności. Utrata pracy u desperatów spowodowała przekonanie, że są gorsi od innych, a u biernych pogorszenie stanu zdrowia (Retowski 1995).

W artykule poświęconym uwarunkowaniom zaradności społecznej osób ubogich Danuta Zalewska (1995) wyodrębnia 5 typów ubogich ze względu na rodzaj ich zaradności, gdzie na szczególną uwagę zasługują: typ *osób wchodzących w ubóstwo*, których sytuacja wynika z uwarunkowań zewnętrznych (recesja, spadek wartości pieniądza, bezrobocie). U takich osób występuje adaptacja do ograniczonych możliwości zaspokojenia potrzeb m.in. poprzez ich redukcję. Drugi, szczególnie interesujący, typ tworzą osoby, których ubóstwo jest efektem kryzysowej sytuacji w okresie dzieciństwa i wczesnego wejścia w układ ograniczonych szans, zalicza się tu także ubóstwo dziedziczne – wyniesione ze środowiska rodzinnego wzory partycypacji w życiu społecznym, z pewnymi cechami patologii (np. dysfunkcja rodziny). Pozostałe trzy typy są związane z inwalidztwem i starością, z patologią społeczną oraz z głębokim uszkodzeniem podstawowych funkcji biologicznych jednostki. Powyższa typologia, mimo że utworzona w odniesieniu do problemu zaradności społecznej, a więc siłą rzeczy nie ujmująca całości zagadnienia, stanowi cenny wkład w rozwój koncepcji ubóstwa, ponieważ pozwala dostrzec zróżnicowanie populacji osób ubogich i może stanowić inspirację do pogłębionych analiz, które umożliwiłyby utworzenie wieloczynnikowej typologii środowisk biedy. W ostatnim czasie coraz częściej pojawiają się opracowania poświęcone tym kategoriom ubogich, które w poprzednim okresie, z różnych względów (ideologicznych, małej skali występowania zjawiska) nie pojawiały się w obszarze zainteresowań przedstawicieli nauk społecznych – bezdomnym oraz żebrakom.

Zarówno bezdomność jak i żebractwo, występujące ostatnio na tak dużą skalę, wynikają z przemian społeczno-gospodarczych. Bezdomni rekrutują się głównie spośród bezrobotnych, osób opuszczających zakłady karne oraz osób starszych i przewlekłe chorych. Znaczny udział w tej kategorii ubogich mają osoby poprzednio zatrudnione w państwowych przedsiębiorstwach i zamieszkujące w hotelach robotniczych, które prawie z dnia na dzień, na skutek upadku zakładu pracy, utraciły pracę i w konsekwencji także mieszkanie. W jakościowych badaniach empirycznych, prowadzonych metodą biograficzną, Bogna Bartosz i Ewa Błażej uzyskały obraz funkcjonowania bezdomnych, którego główne cechy to apatia, inercja, niechęć do jakichkolwiek zmian w swoim życiu, bądź agresja skierowana przeciwko *złemu światu* – przekonanie, że system społeczny jest niesprawiedliwy. Bardzo często występuje postawa rosz-

zeniowa przejawiająca się między innymi przekonaniem, że powinni otrzymywać świadczenia socjalne. Charakterystyczny jest także typowy dla bezdomnych sposób widzenia świata – ucieczka od odpowiedzialności za własną sytuację oraz bardzo pesymistyczne, *ciemne* widzenie świata. Ponadto, wśród badanych występuje nieutożsamianie się z grupą, do której należą, a nawet poczucie wyższości wobec innych bezdomnych (Bartosz, Błażej 1995).

Do bardzo podobnych wniosków skłaniają wyniki badań problemu żebractwa (*Żebracy w Polsce* 1995). Wśród żebraków dominuje przekonanie o doznaniu krzywdy i upośledzeniu wobec otoczenia społecznego jeszcze przed *wyjściem na ulicę*. U znaczącej części osób trudniących się żebractwem występuje przekonanie o absolutnej niezależności ich sytuacji materialnej od własnego postępowania oraz poczucie wyobcowania. Pomimo, że badani są utożsamiani przez społeczeństwo z żebrakami, zarówno indywidualnie jak i zespołowo, sami nie utożsamiają się z tą rolą. Rola społeczna żebraka, wraz ze wszystkimi swoimi atrybutami, takimi jak ubiór czy zachowanie jest dla nich elementem fasadowym, obliczonym na osiągnięcie jak największej skuteczności. Ponadto, z badań wynika, że decyzja żebrania jest ściśle związana z ubóstwem danego człowieka, przy czym ubóstwo poszczególnych osób można ująć jako miejsce na continuum, którego jeden biegun stanowią ci, którzy nie posiadają żadnych środków do życia, a drugi biegun – osoby zdobywające środki finansowe na dobra nieosiągalne przy ich poziomie dochodów.

Powyżej przedstawiono różne kategorie osób dotkniętych ubóstwem, tak jak pojawiają się one w literaturze przedmiotu. Nasuwają się tutaj dwa wnioski: po pierwsze, nie są to kategorie rozdzielne, a raczej częściowo na siebie zachodzące, i tak, ta sama osoba może być długookresowym bezrobotnym, bezdomnym i żebrakiem. Po drugie, we wszystkich przypadkach występuje podobny profil psychiczny ubogich, przejawiający się niską samooceną, apatią i biernością, postawami roszczeniowymi oraz brakiem identyfikacji z innymi osobami, które znalazły się w podobnej sytuacji.

Innym problemem, który pojawił się w okresie transformacji jest ubożenie całych społeczności małych miast. Czynnikiem, który ostatecznie spowodował, że część polskich małych miast stanowi swoiste strefy ubóstwa była wysoka stopa bezrobocia, jednak już wcześniej były to środowiska terytorialne szczególnie zaniedbane w efekcie polityki społeczno-gospodarczej prowadzonej po roku 1945. Rozwój przemysłu ciężkiego, najczęściej w istniejących już ośrodkach przemysłowych, w konsekwencji doprowadził do nierównomiernego przebiegu procesów industrializa-

cji i urbanizacji. Inną przyczyną upadku małych miast była polityka zmierzająca do likwidacji warstwy średniej, której działalność przed II wojną światową stanowiła jeden z podstawowych czynników ich rozwoju. W efekcie, polityka prowadzona wobec małych miast spowodowała upośledzenie ich mieszkańców, przede wszystkim ze względu na warunki życiowe, takie jak warunki mieszkaniowe (większe zagęszczenie mieszkań niż przeciętne w kraju, brak urządzeń cywilizacyjnych), ograniczone możliwości korzystania z usług społeczno-kulturalnych, a w ostatnich latach brak ofert na lokalnych rynkach pracy. Mieszkańcy tych środowisk różnią się na niekorzyść, w porównaniu z mieszkańcami dużych miast, poziomem wykształcenia, kwalifikacjami zawodowymi, zarobkami, wiekiem i poziomem materialnym życia. Obecnie wysokie bezrobocie pogłębiło istniejący już wcześniej kryzys i w konsekwencji, środowiska te zamieniają się w obszary ubóstwa, tym bardziej, że niski popyt na usługi i towary powoduje, że prywatni przedsiębiorcy, którzy mogliby stanowić szansę na poprawę sytuacji ekonomicznej miasta, nie mogą efektywnie funkcjonować i często muszą rezygnować z prowadzonej działalności. W trakcie badań empirycznych, prowadzonych w tym środowisku bardzo często słyszało się opinie, że jest to miasto bez przyszłości (Śliwińska 1993).

Proces ubożenia całych społeczności lokalnych, który nasilił się w ostatnich latach, wskazuje, że celowe się staje wyodrębnienie kolejnej kategorii biedy – związanej z czynnikiem terytorialnym. W socjologii zachodniej, głównie amerykańskiej, występują koncepcje teoretyczne ujmujące ubóstwo w kategoriach kulturowych (w których wyraźnie zaznacza się czynnik terytorialny) odnoszące się do obszaru biedy, który można nazwać *społecznościami lokalnymi permanentnego ubóstwa*. Do najbardziej znanych oraz najczęściej cytowanych w polskiej literaturze należą: teoria kultury ubóstwa, sformułowana przez Oskara Lewisa (1966, 1973) oraz koncepcja *wysp ubóstwa*, czy też *underclass*, Johna Galbraitha (1987). Nie wglębiając się tutaj w szczegółowe opisywanie wymienionych teorii, należy stwierdzić, że ich istotne podobieństwo polega na dostrzeganiu kulturowego, czy też subkulturowego, wymiaru ubóstwa. Co więcej, według Lewisa kultura ubóstwa jest uniwersalna, wykazuje w różnych społeczeństwach podobieństwa w strukturze rodziny (matriarchat), wzorach zachowań, systemach wartości. Aby ten typ kultury mógł się ukształtować, muszą być spełnione następujące warunki: występowanie gospodarki pieniężnej, pracy zarobkowej, długo utrzymującego się bezrobocia. Kultura ubóstwa jest niezmiennym i trwałym sposobem życia, przekazywanym w rodzinach z pokolenia na pokolenie. Pomimo

świadomości wartości klasy średniej, a nawet deklaracji niektórych z nich jako własnych, przedstawiciele kultury ubóstwa nie żyją z nimi w zgodzie.

W Polsce problem ubóstwa nie pojawiał się zbyt często w badaniach socjologicznych prowadzonych przed 1989 rokiem. Wyjątek stanowią tutaj badania socjologów z Uniwersytetu Śląskiego, którzy przy okazji badań nad patologią społeczną oraz nad starymi dzielnicami miast zainteresowali się także kulturowym wymiarem biedy (m.in. Wódz 1988; *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe* 1992). Obecnie, kiedy problem ubóstwa nabiera szczególnego znaczenia, prowadzone na Górnym Śląsku badania są kontynuowane – teraz już z nastawieniem głównie na zagadnienia biedy. Na szczególną uwagę zasługują wyniki badań empirycznych, których zadaniem było znalezienie odpowiedzi na pytanie o istotę zjawiska ubóstwa w warunkach współczesnych miast śląskich. W badaniach weryfikowano hipotezę „o dwoistej naturze ubóstwa uwarunkowanego z jednej strony kulturowo przez przyswojony w trakcie socjalizacji syndrom cech zwanych „kulturą ubóstwa”, z drugiej przez strukturalne procesy sytuujące jednostkę w pozycji znaczącej deprywacji i spychające ją poniżej linii ubóstwa” (Kraczla 1992, s. 155; 1993). Materiał empiryczny zebrano przeprowadzając wywiady swobodne z mieszkańcami domów noclegowych w Katowicach i Gliwicach oraz korzystając z badań prowadzonych w starych dzielnicach mieszkaniowych miast Górnego Śląska. Przeprowadzone badania potwierdziły wstępną hipotezę – w obserwowanych przypadkach ubóstwa zaobserwowano współwystępowanie czynników strukturalnych i kulturowych. Proces popadania w ubóstwo inicjują uwarunkowania strukturalne, ekonomiczne i społeczne, których oddziaływanie powoduje stopniową degradację jednostki. Zdaniem Romana Kraczli, najważniejsze z nich to: wyuczenie i/lub utrwalenie postaw bierności, poczucia zależności, poczucia bezsilności, postaw fatalistycznych, obniżenie poziomu aspiracji, ograniczenie możliwości wyboru wypełnianych ról społecznych i dominację ról przypisanych oraz wyuczona zewnątrzsterowność. Wszystkie te mechanizmy wywołują reakcje adaptacyjne, utrwalające się w trakcie dalszych interakcji społecznych. Reakcje adaptacyjne obejmują coraz większy obszar życia społecznego jednostek tracąc swój zewnętrzny adaptacyjny charakter i przekształcając się w zinternalizowane normy i wzorce. Analiza wyników badań umożliwiła także utworzenie modelu trwania w ubóstwie, który charakteryzuje proces utrwalania syndromu ubóstwa w środowiskach o specyficznej subkulturze biedy. Jednostki, które wykształciły w środowiskach ubóstwa cechy osobowości i zinternalizowały wzorce norm utrwalają syndrom ubóstwa, a następnie go odtwarzają. Badacze

stwierdzili, że już w początkowych klasach szkoły podstawowej jednostki socjalizowane w środowiskach ubóstwa wykazują pewne cechy, charakterystyczne dla pierwotnego środowiska wychowawczego, takie jak ograniczone postrzeganie perspektyw życiowych, specyficzna orientacja względem czasu, kody językowe – dzieci ze środowisk niedostatku (w porównaniu z grupą kontrolną) opisują siebie i otaczający je świat przy pomocy najprostszych metod i sposobów wymiany informacji, operując zredukowanym kodem językowym. Tak więc, obserwujemy tu występowanie kulturowych mechanizmów trwania w ubóstwie (Stadler 1992; 1993).

Pewną próbę zastosowania koncepcji Lewisa na gruncie polskim stanowiły także badania empiryczne prowadzone na terenie Torunia wśród dwóch kategorii osób – bezrobotnych oraz mieszkańców jednego z najbiedniejszych rejonów Torunia – osiedla „Pod Dębową Górą” (Jarzyna-Osińska 1994). Historia tego osiedla sięga aż końca XIX wieku – od samego początku swojego istnienia było to osiedle zamieszkałe przez ludzi ubogich: bezdomnych, rodziny eksmitowane z innych mieszkań za niepłacenie czynszu, migrantów ze wsi znajdujących zatrudnienie w rozwijających się zakładach przemysłowych miasta. Pomimo pewnych działań podejmowanych przez władze miasta, zmierzających do likwidacji osiedla, właściwie do dzisiaj jego charakter pozostał niezmieniony. Dla potrzeb badań sformułowano został *wskaźnik ubóstwa*, który obejmował następujące czynniki: wielodzietność rodziny, niski dochód przypadający na jedną osobę w rodzinie, niskie wykształcenie (niepełne podstawowe, podstawowe, zasadnicze zawodowe) oraz złe warunki mieszkaniowe (głównie zagaśnienie mieszkań). W obu grupach ludności (bezrobotni i mieszkańcy osiedla) osoby, u których wystąpił wskaźnik ubóstwa wykazywały również inne cechy charakterystyczne dla kultury ubóstwa, takie jak izolowanie się od społeczeństwa i zamykanie w kręgu rodziny, czy społeczności lokalnej, poczucie braku perspektyw, życie dniem teraźniejszym, niskie poczucie własnej wartości. Ponadto w osiedlu „Pod Dębową Górą” stwierdzono występowanie specyficznych dla tej społeczności norm i wartości (m.in. regulujących wzajemne kontakty mieszkańców).

Powyżej ukazane zostały pewne obszary zainteresowań, które wyraźnie wyodrębniają się w pracach dotyczących ubóstwa ludności Polski. Jednak głównym problemem tego opracowania jest społeczno – kulturowy aspekt ubóstwa, niestety, w polskiej literaturze, która pojawiła się w ostatnich latach prace poruszające ten temat nie są zbyt licznie reprezentowane (do podobnych konkluzji dochodzą także inni autorzy por.

Sadowski 1996; *W kręgu ubóstwa. Próba analizy psychospołecznych aspektów zjawiska* 1993).

Na koniec, należy się zgodzić z Andrzejem Sadowskim (1996), że w polskiej literaturze socjologicznej (ostatniego okresu) brak jest zarówno teorii ubóstwa jak i bezrobocia, co częściowo wynika z faktu stosunkowo krótkiego czasu, jaki upłynął od momentu nasilenia się tych zjawisk. Jednak sytuacja ta powoduje, że szczególnie w odniesieniu do problemu biedy, bardzo trudno jest dokonać już samej operacjonalizacji pojęcia *ubóstwo*. Z punktu widzenia analizy społeczno-kulturowych aspektów ubóstwa pojawia się problem typologii różnych kategorii ubogich, które różnią się nie tylko swoją genezą, ale prawdopodobnie również stopniem wykazywania cech *kultury ubóstwa*.

Jednak prezentowane wyżej badania empiryczne wskazują, że istnieje wiele elementów wspólnych, pojawiających się w reakcjach ubogich na swoją sytuację, które można określić mianem *syndromu ubóstwa*. Szczególnie interesujące byłoby porównanie, przede wszystkim w aspekcie społeczno – kulturowym dwóch kategorii ubogich: *starej* i *nowej* biedy, ponieważ dałoby ono możliwość zweryfikowania tezy Lewisa o uniwersalności kultury ubóstwa.

Bibliografia

- Bartosz Bogna, Błażej Ewa. 1995. *O doświadczeniu bezdomności*. Warszawa: Scholar.
- Beskid Lidia. 1995. *Zmiany sytuacji materialnej w dorosłym życiu Polaków*. Praca i Zabezpieczenie Społeczne 8-9.
- Bezrobocie – wyzwanie dla polskiej gospodarki. 1993. Pod redakcją Ewy Frątczak, Zbigniewa Strzeleckiego, Janusza Witkowskiego. Warszawa: GUS.
- Deniszczuk Lucyna. 1995. *Rozmiary i struktura ubóstwa w Polsce*. Praca i Zabezpieczenie Społeczne 12.
- Galbraith John Kenneth. 1987. *Istota masowego ubóstwa*. Warszawa: PWN.
- Jarzyna-Osińska Katarzyna. 1994. *Problem ubóstwa rodzin bezrobotnych*. Toruń: UMK, praca magisterska.
- Kraczla Roman. 1992. *Miejskie ubóstwo. Wstępne założenia teoretyczno-metodologiczne badań w miastach Górnego Śląska*, w: *Szkoła chicagowska w socjologii*, pod redakcją Kazimierzy Wódz i Krzysztofa Czekaja. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Kraczla Roman. 1993. *Bezdomni w miastach śląskich w: W kręgu ubóstwa*, pod redakcją Kazimierzy Wódz. Katowice: „Śląsk”.

- Lewis Oskar. 1966. *The Culture of Poverty*. Scientific American, vol. 215, no. 4.
- Lewis Oskar. 1973. *Sanchez i jego dzieci*. Warszawa.
- Pomoc społeczna wobec zjawiska bezrobocia. Raport z badań. 1993. Warszawa: Fundacja im. Friedricha Eberta.
- Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska. 1992. Pod redakcją Kazimierzy Wódz. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Retowski Sylwiusz. 1995. *Zróżnicowanie psychologicznych reakcji na bezrobocie: bierni, przystosowani, desperaci i wyrachowani*. Przegląd Psychologiczny 2.
- Sadowski Andrzej. 1996. *Kultura bezrobotnych*, w: *Struktura społeczna – rynek pracy – bezrobocie*, pod redakcją Mariana Malikowskiego i Daniela Markowskiego. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Społeczne skutki bezrobocia w wymiarze lokalnym. 1992. Pod redakcją Małgorzaty Szylo-Skoczny. Warszawa: Fundacja im. Friedricha Eberta.
- Stadler Krzysztof. 1992. *Komunikat z badań nad różnicami środowiskowymi w obrazie samego siebie młodzieży 14-15 letniej*, w: *Szkoła chicagowska w socjologii*, op.cit.
- Stadler Krzysztof. 1993. *Niedostatek w okresie adolescencji*, w: *W kręgu ubóstwa*, op.cit.
- Syndrom bezrobocia. 1993. Pod redakcją Ryszarda Borowicza i Krystyny Łapińskiej-Tysza. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Strzelecka Joanna. 1993. *Bezrobocie długotrwale. Na podstawie wyników badań aktywności ekonomicznej ludności*, w: *Syndrom bezrobocia*, op.cit.
- Śliwińska Anna. 1993. *Degradacja małego miasta pod wpływem bezrobocia. Chelmska – „miasto bez przyszłości”*, w: *Syndrom bezrobocia*, op.cit.
- Ubóstwo – zaradność społeczna – zmiana społeczna. 1995. Pod redakcją Danuty Zalewskiej. Wrocław: Instytut Socjologii Uniwersytet Wrocławski.
- W kręgu ubóstwa. Próba analizy psychospołecznych aspektów zjawiska*. 1993. Pod redakcją Kazimierzy Wódz. Katowice: „Śląsk”.
- Wódz Jacek. 1988. *Patologia społeczna w życiu codziennym miasta*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Żebracy w Polsce. 1995. Pod redakcją Stanisława Marmuszewskiego i Andrzeja Bukowskiego. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ

Główne kierunki dotychczasowych badań oraz propozycje badawcze

1. Wstęp

Kilka ostatnich lat przyniosło znaczący wzrost zainteresowań badawczych związanych z analizami kościołów oraz różnych grup religijnych w Polsce. Ważne miejsce zajmują tu analizy Kościoła rzymskokatolickiego. Opublikowane rozprawy w zdecydowany sposób poszerzają naszą wiedzę dotyczącą funkcjonowania grup religijnych (głównie tzw. Nowych Ruchów Religijnych). Silnie prezentuje się dorobek ośrodków naukowo-badawczych, zajmujących się szeroko rozumianą socjologią czy statystyką Kościoła rzymskokatolickiego. Pojawiają się (zarówno w kraju jak i za granicą) ważne prace dotyczące przemian religijności i stosunków państwo-Kościół w społeczeństwach postkomunistycznych. Z ustaleń tychże prac warto skorzystać. Nie opublikowano jednakże do tej pory wyników badań, które podjęłyby problem określenia kulturowego statusu Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie problematyki kultury dominującej i mniejszościowej. Zresztą badań podejmujących problem tego czym i jaka jest kultura dominująca w Polsce prowadzonych jest niewiele. Brak jest również prac wiążących występowanie napięć, konfliktów i działań wspólnych pojawiających się między państwem i kościołem z kulturowo mniejszościowym bądź dominującym statusem tychże instytucji. Brak równocześnie prac analizujących wpływ działań Kościoła na przemiany funkcjonowania Państwa.

2. Stan badań

Najczęściej spotykanym, jak się zdaje, motywem analiz Kościoła rzymskokatolickiego przeprowadzanych w latach 90-tych jest rejestracja i analiza przemian Kościoła w powiązaniu z szerszymi zmianami syste-

mowymi. Przegląd prac podejmujących taką problematykę wskazuje, że analizy te najczęściej dotyczą kościoła instytucjonalnego. W szerszej perspektywie analizy religijności społeczeństwa polskiego badania empiryczne zdają się wskazywać na przemiany religijności polskiej. Owe przemiany jednakże, niekoniecznie świadczyć muszą o zmierzchu religijności [Piwowarski i Styk 1993; Borowik i Zdaniewicz 1996].

Podjęmowane analizy przemian sytuacji Kościoła w Polsce często wskazują, iż kierunek owych zmian nie jest jasny. Wskazując na przemiany tradycyjnego kontekstu funkcjonowania Kościoła w Polsce mówi się jednocześnie o przemianach idących w kierunku od *Kościola ludu* do *Kościola wyboru*, podkreślając jednakże widoczną *ociężałość* dynamiki rozwojowej owego procesu [por. Piwowarski 1996].

W ramach analiz religijności społeczeństwa polskiego często wskazuje się na wzrost krytycznych postaw wobec Kościoła instytucjonalnego w porównaniu z okresem sprzed 1989 r. [por. Szawiel 1996]. Utrata przez Kościół, wraz z pojawieniem się systemu demokratycznego w Polsce, specyficznego *monopolu* na religijne organizowanie życia społecznego, a właściwie długa tradycja tegoż *monopolu* wydaje się wprowadzać wyraźne konsekwencje dla obecnego statusu Kościoła w ramach publicznego dyskursu. Trafnie zdaje się diagnozować w jednym ze swych badań Tadeusz Szawiel, twierdząc, iż kwestie sporne dotyczące miejsca religii czy miejsca Kościoła w Polsce współczesnej są niemal całkowicie przesłonięte poprzez definiowanie Kościoła niemal wyłącznie poprzez jego wymiar instytucjonalny [op. cit.].

Wielka siła manifestowania instytucjonalnego wymiaru Kościoła, który to wymiar w swym zewnętrznym przejawie wydawał się o wiele silniejszy od innych aspektów czy funkcji pełnionych przez Kościół (np. funkcji religijnych) w okresie funkcjonowanie państwa niedemokratycznego wydaje się być zrozumiała. Na pewno wymiar ten jawił się wówczas jako znacznie jaskrawszy w zestawieniu z Kościołem rzymskokatolickim w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Zasadniczy powód, generujący tego typu sytuację wydaje się być całkiem prosty. W okresie komunizmu Kościół rzymskokatolicki pełnił polityczną funkcję opozycji względem organizacji państwa i jego ideologii. Z tych to między innymi względów Kościół stale wzmacniał i rozbudowywał swój wymiar instytucjonalny – aby przezeń podejmować raz dialog, raz to dyskusje i spory z instytucjami państwa.

W socjologii polskiej podjęte zostały analizy roli i doświadczeń Kościoła w warunkach zmiany systemowej [Zdaniewicz 1993, Stachowski 1993, Mariański 1993]. W analizach tych autorzy koncentrują się na po-

siadanych przez Kościół różnorodnych zasobach społeczno-kulturowych, upatrując w nich szansę szeroko rozumianego Kościoła dla sprawnego odnalezienia się w nowo wyłaniającej się rzeczywistości (Zdaniewicz); wskazują na kryzys, jakiego doświadcza Kościół w Polsce oraz na radykalizację pełnionych przezeń misji, omawiają brak przygotowania Kościoła do wyzwań funkcjonowania w społeczeństwie pluralistycznym (Stachowski). Podjęto tam także analizy wysiłków Kościoła zmierzających do odnalezienia nowych form jego obecności w życiu publicznym, omówiono związki Kościoła z ustawodawstwem państwowym i działalnością polityczną, postawiono tezy o możliwej utracie przez Kościół rzymskokatolicki w Polsce *swej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym* (Marianiński).

Badania nad doświadczeniami Kościoła w nowej sytuacji społeczno-politycznej obejmują nie tylko problematykę wpływu tej sytuacji na funkcjonowanie Kościoła, ale także zagadnienia wpływu samego Kościoła na rzeczywistość zewnętrzną. Ta ostatnia problematyka poruszana jest jednakże jedynie pobieżnie (por. Zdaniewicz 1994, Gowin 1995).

Prowadzone analizy przemian religijności społeczeństwa polskiego zdają się wskazywać nie tylko na przewagę przekształceń jakościowych nad ilościowymi, ale także na pojawianie się w jej ramach nowych, interesujących zależności [por. Koseła 1993].

Ciekawie prezentują się wyniki ogólnopolskich sondaży opinii publicznej dotyczących szeroko rozumianej obecności i roli Kościoła w życiu publicznym.

Pierwsze oznaki przemian w szerokim, społecznym poparciu dla Kościoła zaobserwowano tuż po rządowej decyzji, podjętej pod presją Episkopatu Polski, o przywróceniu nauki religii w szkołach publicznych latem 1990 r. Sytuacja ta oraz jej różnorodne społeczne konsekwencje zostały solidnie opisane w polskiej literaturze socjologicznej (por. Kiciński, Koseła i Pawlik 1995). Badania wykazały, iż generalnie społeczeństwo zaakceptowało wprowadzenie religii do szkół. Dorosła reprezentacja społeczeństwa polskiego jako najważniejsze konsekwencje wprowadzenia religii do szkół postrzegają możliwość wzrostu poziomu moralności w społeczeństwie oraz ewentualnych konfliktów na tle nietolerancji religijnej¹.

Badania z początku 1994 r., w ramach prowadzonych przez OBOP badań dotyczących opinii o Kościele i konkordacie, ustaliły, iż niespełna połowa badanych akceptuje umowę pomiędzy Polską a Stolicą Aposto-

¹ Por. *Opinie o wprowadzeniu religii do szkół. Komunikat z badań*, Warszawa, OBOP, wrzesień 1990 r.

ską przy 1/4 opinii nieakceptujących takiego rozwiązania. Badania wykazały, iż w ciągu ostatnich lat zmniejszyła się co prawda ilość osób uznających, iż Kościół odgrywa istotną rolę w życiu kraju oraz uznających, iż rola ta jest zbyt duża, to jednakże dominuje pogląd, iż Kościół jest nadto uwikłany w politykę. Wzrastać też wydaje się powszechność postrzegania Kościoła jako jednej z wielu instytucji życia publicznego – świadczyć może o tym wzrost odsetka osób uważających, iż Kościół winien płacić podatki państwu na takich samych zasadach jak inne organizacje i instytucje (z wyłączeniem jednakże pieniędzy zbieranych na tace)².

Analizy porównawcze wyników badań z lat 1989-1994 wskazują na przemiany poziomu zaufania do Kościoła (i sympatii do Prymasa). Do lata 1993 r. obserwowano stały spadek poziomu zaufania i sympatii. Od jesieni 1993 r. do marca 1994 r. nastąpiło stopniowe odwrócenie tendencji spadkowych. Jednakże na przełomie wiosny i lata 1994 r., w związku jak się wydaje z nasilającymi się sporami o prawną regulację aborcji i sporami o konkordat, pojawiły się znowu tendencje spadkowe. Jednocześnie 2/3 Polaków uważa, iż zaangażowanie Kościoła w życie polityczne kraju jest za intensywne³.

Na początku 1995 r. 72% badanych stwierdza, iż Kościół posiada zbyt duży wpływ na życie polityczne. Jednocześnie, co ciekawe, zdecydowana większość Polaków (78%) uważa, że rola Kościoła jest tam istotna. Przekonanie o tym, że Kościół nie powinien bezpośrednio angażować się w działalność polityczną niekoniecznie oznacza, że nie powinien on wywierać żadnego wpływu na funkcjonowanie państwa. Niespełna połowa badanych uważa, że instytucje państwowe winny kierować się w swych działaniach zasadami społecznej nauki Kościoła (reprezentanci opinii przeciwnej są mniej więcej równo liczni)⁴. Podobny poziom nasilenia poglądów związanych z zaufaniem do Kościoła oraz oceną jego roli i zaangażowania w politycznym życiu Polski potwierdzają badania przeprowadzone przez OBOP w maju 1996 r.⁵

Ważne miejsce w badaniach dotyczących form obecności Kościoła rzymskokatolickiego w życiu politycznym Polski zajmuje również kwestia stosunku katolików do problemu aborcji (por. Nawojczyk i McCutcheon 1996) oraz zaangażowania Kościoła instytucjonalnego jak i grup wiernych w batalii antyaborcyjnej (por. Chałubiński 1994, Kolarzowski

² Por. *Opinie o Kościele i konkordacie*, Warszawa, OBOP, luty 1994 r.

³ Por. *Opinie o religii i Kościele katolickim w latach 1989-1994*, Warszawa, OBOP, wrzesień 1994 r.

⁴ Por. *Rola Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa, OBOP, luty 1995 r.

⁵ Por. *Czy ufamy Kościołowi*, Warszawa, OBOP, czerwiec 1996 r.

1994). Analizy dotyczące kwestii drugiej często podkreślają istnienie różnic w nastawieniach względem spraw powyższych pomiędzy klerem a katolikami świeckimi.

3. Propozycja badawcza

Jak już wspomniano na początku, brakuje opublikowanych wyników badań, które podjęłyby problem określenia kulturowego statusu Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie problematyki kultury dominującej i mniejszościowej. Od ponad roku uczestniczę jednakże w badaniach dotyczących tej problematyki.

Kościół rzymskokatolicki jest największą religijną organizacją funkcjonującą w Polsce, związaną silnie od ponad tysiąca lat z państwowością i kulturą. O znaczeniu miejsca Kościoła w polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej świadczy fakt, iż około 93-94% Polaków w swych deklaracjach przyznaje się do przynależności do Kościoła katolickiego. Na przełomie lat 80. i 90. sondaże opinii publicznej informują, iż pozytywne ocenianie wpływu Kościoła na życie społeczne sięga zenitu – osiągając ponad 90% pozytywnych ocen wśród respondentów (przy kilkuprocentowej reprezentacji opinii przeciwnej). Jednakże już w sześć lat później na przełomie roku 1995 i 1996 korzystnie działalność Kościoła dla kraju ocenia tylko około połowa ankietowanych. Grupa osób deklarujących przeciwną opinię jest nieomal równie liczna. Spadku zaufania do Kościoła wydają się nie tłumaczyć w zadawalający sposób często spotykane interpretacje podejmowane w ramach perspektywy *paradygmatu sekularyzacyjnego*. Sondaże opinii publicznej wskazują nawet na wzrost w ostatnich latach odsetka osób deklarujących się jako wierzące. Co ciekawe, a jak uważam ważniejsze, przemianom ulegają również relacje strukturalne: umiejscowienie Kościoła w odniesieniu do instytucji państwa.

4. Problematyka badań. Podstawowe pojęcia

Biorąc pod uwagę wypowiedzi często formułowane zarówno przez członków Kościoła jak i osoby doń nie należące, Kościół może być określany i postrzegany jako kulturowo dominująca w społeczeństwie polskim grupa społeczna. Pojawia się wiele sytuacji, szczególnie na scenie wydarzeń publicznych, w ramach których zwierzchnicy kościelni są w stanie narzucić innym osobom (w tym tzw. *osobom publicznym*) przestrzeganie wzorów aprobowanego przez Kościół systemu normatywnego

wraz z towarzyszącymi mu wzorcami działania. Jednocześnie można zaobserwować podejmowanie przez oficjalnych reprezentantów Kościoła działań zmierzających w kierunku monopolizacji definiowania konkretnych sytuacji społecznych jako *jedynie* prawidłowych czy pożądanych. Wiele zachowań hierarchów oraz często oficjalne stanowisko Kościoła w konkretnych kwestiach jak i stwierdzenia niektórych publicznych osób spoza Kościoła wydają się silnie wzmacniać tezę, iż Kościół rzymskokatolicki w Polsce jest grupą kulturowo dominującą.

Niektórzy, w tym również wysoko postawieni w kościelnej hierarchii, przedstawiciele Kościoła są w tym samym czasie zwolennikami opinii, iż jest on prześladowany, zaś sfera religijnej oraz nawet ogólnospołecznej życia jego członków jest traktowana w społeczeństwie polskim w sposób marginalny.

4.1. Przedmiot badań

Podstawowym przedmiotem analizy jest Kościół rzymskokatolicki w Polsce. Przyjmowane tu rozumienie tego pojęcia nawiązuje bezpośrednio do społecznej praktyki jego pojmowania i występować będzie w znaczeniu węższym oraz szerszym.

Znaczenie węższe ograniczone jest do samej tylko hierarchii kościelnej, czy też bardziej ogólnie do kościoła instytucjonalnego. Przez Kościół instytucjonalny rozumiem tu całość formalnych relacji i stanowisk władzy w Kościele, całość ściśle określonej w jego ramach hierarchii odpowiedzialności i przywództwa, a także funkcjonujące w nim instytucje. Planowane analizy Kościoła w tym rozumieniu obejmują konkretnych biskupów oraz wybrane ciała kolegialne (np. Episkopat Polski).

Znaczenie szersze traktować będzie Kościół jako całą wspólnotę wiernych. Kościół ujmowany jako wspólnota posiada zdolność narzucania swoim członkom zunifikowanych norm i wartości, głównie moralnych, oraz zbioru zestandaryzowanych zachowań bazujących mniej lub bardziej bezpośrednio na jego doktrynie i dogmatach (szerzej – ideologii grupowej) oraz zdolność do kontroli działań wiernych. Badania Kościoła w drugim rozumieniu ograniczone zostały do wybranych, charakterystycznych, ale jednocześnie znaczących podgrup przedstawicieli. Przyjmując w analizach raz to węższe, raz to szersze rozumienie Kościoła, będę traktował go zawsze jako konkretną *grupę kulturową*.

Grupę kulturową rozumiał będę tu jako grupę społeczną posiadającą własne, unikalne wzorce działań i zachowań, które wydają się być obce dla jednostek wywodzących się z innego społeczno-kulturowego zaple-

cza. Naczelną zasadę wyodrębniania grup kulturowych stanowi funkcjonująca w ich ramach wspólnota wartości (w tym poczucie odrębności od innych grup).

4.2. Dominacja i podporządkowanie

Szersza dyskusja nad problemem *dominacji*, *podporządkowania* oraz *mniejszości* i *większości*, traktowana jako teoretyczne wprowadzenie i podstawa badań została już przeze mnie w dużym stopniu przeprowadzona. Najogólniej jednakże uznaję, iż terminy *dominacja*, *podporządkowanie* odnoszą się do określonego kształtu stosunków społecznych pomiędzy przynajmniej dwiema grupami społecznymi (dlatego też chodzi tu będzie głównie o dominację kulturową). Terminy *mniejszość*, *większość* dotyczą zaś cech konkretnych grup, przy czym *większość* rozumieć będę w ilościowym znaczeniu, *mniejszość* zaś w znaczeniu społeczno-kulturowym (jako *bycie* przedmiotem zbiorowej dyskryminacji).

4.3. Kultura i grupy kulturowe

Jednym z głównych założeń socjologii humanistycznej jest przekonanie, iż rzeczywistości społecznej nie można zrozumieć bez wzięcia pod uwagę sensu, znaczeń i wartości będących udziałem działających uczestników zdarzeń społecznych. Uznając jednakże, iż rzeczywistość owa ma charakter kulturowy, trzeba obrać konkretne znaczenie terminu *kultura* – szczególnie w aspekcie kultury konkretnej grupy społecznej. Dla potrzeb rozprawy doktorskiej i analiz pojęcie *kultura* rozumiał będę w stosunkowo wąskim znaczeniu, jako system wyuczonych, przekazywanych na drodze transmisji międzypokoleniowej zobiektywizowanych wartości, norm, wzorów zachowania, idei oraz wierzeń, wyrażających się zarówno w materialnych, jak i niematerialnych wytworach, wspólnych dla przedstawicieli danej zbiorowości społecznej (grupy kulturowej). Rozumienie powyższe nawiązuje silnie do koncepcji kultury Ralpa Lintona, będąc poszerzonym o elementy *normatywno-aksjologicznego* aspektu kultury, podnoszonego silnie w twórczości m.in. Antoniny Kłoskowskiej.

4.4. Kościół rzymskokatolicki na polskiej scenie publicznej

W ramach strukturalnego porządku społeczeństwa polskiego, określanego, moim zdaniem, m.in. silnie relacje nad- i podrzędności, ale także i w ramach porządku kulturowego, lokalizuje się największa – biorąc pod

uwagę deklarację przynależności jej członków – instytucja funkcjonująca w naszym społeczeństwie. Polski Kościół rzymskokatolicki jest włączony w różnorodne relacje i współzależności społeczne. Jest obecny aktywnie w ramach niemal wszystkich sektorów polskiego życia społecznego i to w znacznie szerszym zakresie niż niecałe dziesięć lat temu. W ramach dokonujących się obecnie przemian, tj. w ramach zasadniczej przebudowy struktur społecznych, gospodarczych, politycznych, a i świadomościowych, Kościół zaczął pełnić funkcję jednej z podstawowych społeczno-politycznych sił opiniotwórczych (także w sytuacji gdy opinie formułowane są w sposób opozycyjny względem jego reprezentantów).

W odniesieniu do przekształceń polskiej rzeczywistości kulturowej stawiam w pracy pytania i hipotezy dotyczące kierunku i kształtu przewartościowania udziału Kościoła w ramach polskiej sceny publicznej, zakresu jego społecznego oddziaływania oraz tego, w jakim zakresie i czy w ogóle możliwe jest do utrzymania przez dłuższy czas przez Kościół jego pozycji. Przypuszczać należy, że zmianie ulega umiejscowienie Kościoła w ramach zasadniczych struktur nad- i podrzędności. Kategorie *nad-* i *podrzędności* posłużą opisowi Kościoła ujmowanego jako grupa kulturowa. Kategorie owe obejmą tu problematykę dominacji, podporządkowania, większości i mniejszości. Poszerzona zostanie ona o wskazanie na możliwe obszary dominacji i podporządkowania.

5. Problemy badawcze, założenia, hipotezy badawcze

Główny problem podejmowanych badań to udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czy charakter Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w dobie współczesnej można określić jako *mniejszościowy* czy też *dominujący* oraz jaka jest specyfika owej dominacji czy podporządkowania. Inne pytania stawiane projektowanym badaniom dotyczą dalszych aspektów głównego problemu badawczego.

W ramach ww. naczelnego problemu, w badaniach na drodze analizy naukowej podejmuję próbę lokalizacji i wyodrębnienia w ramach polskiego dyskursu publicznego głównych sfer zachodzenia stosunków dominacji-podporządkowania, w których uczestniczy(ł) Kościół oraz analizę charakteru obecnego uczestnictwa Kościoła w tych sferach (wraz z analizą porównawczą tych relacji w okresie PRL-u).

Opis przekształceń społecznego obrazu i statusu Kościoła dokonywany jest w oparciu o przestudiowanie opinii reprezentantów wybranych, kluczowych grup społecznych społeczeństwa polskiego. Chodzi mi głów-

nie, ale nie wyłącznie, o grupy funkcjonujące w ramach Kościoła w szerszym znaczeniu. Tak sformułowane problemy badawcze wchodzą w skład głównego zadania badawczego tj. określenia wpływu publicznej postawy Kościoła rzymskokatolickiego na kształt i działania państwa w perspektywie kulturowego statusu dominacji/podporządkowania Kościoła.

5.1. Założenia

W pracy tej przyjmuję kilka istotnych, z punktu widzenia badań, założeń co do charakteru analizowanej rzeczywistości. Najważniejsze z nich to:

- uznanie, iż przed rozpoczęciem w Polsce procesu głębokiej transformacji ustrojowej, w ramach dyskursu publiczno-politycznego funkcjonowała w świadomości społecznej wyraźnie postrzegana i dominująca formacja socjalistyczna o silnym wymiarze polityczno-ideologicznym,
- uznanie, iż w okresie tym miała równocześnie miejsce, głównie w ramach kulturowego dyskursu poza sferą publiczno-polityczną, dominacja formacji katolickiej (chrześcijańsko-narodowej),
- uznanie, iż wzajemne oddziaływanie na siebie owych formacji (oraz sfer ich wpływów) było jasno postrzegane oraz na ogół wyraziście wartościowane przez różne grupy społeczne,
- uznanie, iż rozpoczęcie w Polsce procesu przemian ustrojowych silnie wpłynęło na zmianę powyższych relacji, zniósło dominację polityczną kulturowej formacji socjalistycznej oraz osłabiło jasność w postrzeganiu głównych aktorów sceny publicznej i pozapublicznej,
- uznanie, iż nastąpiło przewartościowanie owych sfer wpływów, wzorców zachowań i związanych z nimi systemów normatywnych. Przewartościowanie to oraz jego podstawowe cechy dają się ustalić na drodze badawczej.

W związku m.in. z powyższymi założeniami oraz obserwacją sceny publicznej w Polsce w latach dziewięćdziesiątych oraz na podstawie literatury przedmiotu uważam, że:

- wraz ze zmianami kształtu dyskursu publicznego w Polsce doszło do przemian umiejscowienia Kościoła zarówno w sferze publicznej jak i niepublicznej,
- doszło do wyraźnych przekształceń na płaszczyźnie stosunków Państwo-Kościół,
- Kościół podejmuje szereg działań, które pozwalają na zdjęcie zeń

symbolicznego wizerunku obłożonej twierdzy i przypisanie cech dynamicznej grupy społecznej podejmującej próby poszerzenia wpływów na sfery do tej pory dlań niedostępne,

- Kościół zaczyna stanowić pod wieloma względami grupę zdecydowanie kulturowo dominującą,

5.2. Hipotezy badawcze

W obliczu przyjętych założeń i postawionych wyżej zagadnień wyłania się, jak sądzę, pięć pytań, które w oparciu o dotychczasowe rozeznanie przełożyć można na następujące badawcze hipotezy:

1. Manifestowany przez kluczowych reprezentantów Kościoła stan zagrożenia jego obecnego statusu jest poczuciem zagrożenia charakterystycznym potencjalnie raz to dla grupy dominującej (obawiającej się konkurencji), raz to mniejszościowej (dyskryminowanej przez grupę dominującą). W zależności od rodzaju podzielanego poczucia zagrożenia jego depozytariusze (poszczególne grupy) różnicują się wyraźnie w postrzeganiu rzeczywistości, w której funkcjonują.

2. Istnieją różnice w postrzeganiu i definiowaniu kulturowego statusu Kościoła przeprowadzane w jego obrębie przez możliwe do wyróżnienia znaczące grupy jego członków. Różnice te mają wpływ na stosunek tych grup do instytucji państwa oraz na podejmowanie (zaniechanie) przez te ugrupowania konkretnych działań publicznych. Grupy te obierają również różne względem instytucji państwa strategie działania.

3. Strategie owe, gdy wprowadzane są w życie, wywołują reakcje ze strony instytucji państwa. Faktycznie wywołują niekiedy przemiany funkcjonowania niektórych jego instytucji.

4. Obraz Kościoła, ujmowanego jako aktora polskiej sceny publicznej w aspekcie jego statusu kulturowego, ulega w społecznym odbiorze silnym przekształceniom i zróżnicowaniu. Charakter tych przekształceń jest identyfikowalny badawczo na drodze analiz tzw. faktów obiektywnych (np. postrzeganych stosunków międzygrupowych) oraz tzw. faktów świadomościowych (treści świadomości społecznej).

5. W związku z tym, iż wielu kluczowych reprezentantów Kościoła manifestuje często (w zachowaniach, deklaracjach, wypowiedziach i działaniach) szeroko rozumiane postawy poczucia stanu zagrożenia obecnego statusu Kościoła czy wręcz jego prześladowania, Kościół funkcjonuje w wielu aspektach jako mniejszość kulturowa.

6. Prace badawcze realizowane w ramach przygotowań rozprawy

Badania obejmują z jednej strony analizę materiałów zastanych, z drugiej własne badania terenowe. Ich realizacja zorganizowana jest trój-etapowo.

Pierwszy etap badań to pogłębiona analiza istniejącej literatury naukowej (głównie socjologicznej lecz nie wyłącznie) obejmującej:

- teoretyczne (w tym metodologiczne) analizy strukturalnego i funkcjonalnego wymiaru społecznych stosunków *dominacji* i *podporządkowania* (stosunki zależności); analizy procesów grupowego rozpoznawania swego (i *obcego*) statusu kulturowego; problematyka powstawania *dominacji kulturowej* i jej zależność od istniejących wewnątrzgrupowych uwarunkowań oraz zewnętrznych ograniczeń czy dyskryminacji; typy kształtowania się stosunków między *grupą dominującą* a *grupą mniejszościową* (grupami) w szerszej zbiorowości; teoretyczne zagadnienie *mniejszości* i *większości* w tym określenie najważniejszych atrybutów *mniejszości* ujmowanej jako zbiorowość kulturowa,
- analizy charakterystycznych aspektów systemów wartościująco-normatywnych oraz systemów działań (w tym ośrodków skupienia działań) wyodrębnionych wcześniej znaczących grup społecznych funkcjonujących w Kościele szeroko rozumianym,
- analizy dominujących orientacji (formacji) kulturowych okresu *przedtransformacyjnego* (przed 1989 r.) oraz *potransformacyjnych* przekształceń układu kulturowego w Polsce.

Etap ten obejmuje jednocześnie wyodrębnienie *plaszczyzn*, na których dochodzi do przejawów zasadniczej konfrontacji działań Kościoła i jego reprezentantów z poszczególnymi sferami rzeczywistości wobec niego zewnętrznej. Dla uproszczenia za miejsce owego *kontaktu* przyjmuję, z pewnymi wyjątkami, obszar polskiej sceny publicznej w latach dziewięćdziesiątych.

Interesuje mnie tu również analiza sfer, w ramach których porusza się sam Kościół – mam tu szczególnie na myśli te działania i wypowiedzi jego członków, które stanowią niejako autokomentarz do sytuacji i miejsca Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. W ramach tego etapu wypowiedzi te poddane są analizie poprzez badania źródeł zastanych. Stanowisko hierarchii kościelnej badane jest za pomocą analizy tekstów listów pasterskich, komunikatów z posiedzeń konferencji plenarnych Episkopatu Polski, wywiadów udzielonych przez biskupów, oraz innych wy-

powiedzi prasowych, którymi autorami są biskupi. Możliwe do zaobserwowania stanowiska kleru parafialnego diagnozowane są poprzez wykorzystaniem źródeł prasowych, zarówno tych, których autorami są księża jak i tych które o nich mówią.

W oparciu o dane i wiedzę zdobytą w wyżej opisany sposób, podejmuje się dalej dwa podstawowe działania. W oparciu głównie o metodologię badań jakościowych, skonstruowano by kwestionariusz wywiadu nieustrukturalizowanego oraz kwestionariusz ankiety (oba dotyczące postrzegania uprzywilejowanej bądź dyskryminowanej pozycji Kościoła w Polsce). Wywiad nieustrukturalizowany (magnetofonowy) planuję przeprowadzić wśród wybranych, kluczowych hierarchów Kościoła (wstępne rozeznanie potwierdza możliwość realizacyjną), oraz wśród wybranych przedstawicieli laikatów aktywnego. Badania ankietowe prowadzone byłyby głównie wśród kleru diecezjalnego oraz członków wspólnot i ruchów religijnych o charakterze fundamentalistycznym. Współbieżnie prowadzono by analizę postrzegania uprzywilejowanej bądź dyskryminowanej pozycji Kościoła w Polsce przez kręgi pozakościelne. Chodziłoby tu m.in. o analizę przekonań kluczowych reprezentantów Kościoła (ale i państwa) co do statusu kulturowego Kościoła, jego obecnego oraz pożądanego (w opinii owych reprezentantów) umiejscowienia w państwie i społeczeństwie polskim.

Trzeci i ostatni etap prac objąć miałby końcową analizę oraz opracowanie wyników i ustaleń, jak i przygotowanie ich do publikacji.

7. Spodziewane efekty

Przewiduje się opublikowanie książki, ustosunkowywującej się do wyżej przedstawionych problemów i zagadnień. Praca ta winna mieć jasne konsekwencje poznawczo-eksplanacyjne, poszerzając z jednej strony rozumienie zachodzących po roku 1989 procesów przemian kulturowych (w tym przemian świadomościowych) oraz ich dynamiki, z drugiej zaś strony objaśniać charakter przemian Kościoła, ich kierunków oraz dynamiki stosunków państwo-Kościół.

Bibliografia

- Borowik Irena, Zdaniewicz Witold (red.). 1996. *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos.

- Chałubiński Mirosław. 1994. *Polityka, Kościół, aborcja*, w: tenże (red.), *Polityka i aborcja*. Warszawa: Agencja Scholar, s. 89-153.
- Gowin Jarosław. 1995. *Kościół po komunizmie*. Kraków: Znak.
- Kiciński Krzysztof, Koseła Krzysztof, Pawlik Wojciech (red.). 1995. *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*. Kraków: Nomos.
- Kolarzowski Jerzy. 1994. *Polski spór o aborcję. Konsekwencje rozstrzygnięć legislacyjnych*, w: Mirosław Chałubiński (red.), *Polityka i aborcja*. Warszawa: Agencja Scholar, s. 173-191.
- Koseła Krzysztof. 1993. *Nowe zależności w religijności polskiej*, w: Irena Borowik, Andrzej Szyjewski (red.), *Religie i Kościoły społeczeństwach postkomunistycznych*. Kraków: Nomos, s. 137-148.
- Mariański Janusz. 1993. *Kościół katolicki w sytuacji przejścia od totalitaryzmu do demokracji*, w: tenże, *Religia i kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: RW KUL, s. 219-275.
- Mucha Janusz. 1995. *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca we współczesnej Polsce*, w: *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Lublin: UMCS, s. 105-120.
- Nawojczyk Maria, Allan McCutcheon. 1996. *Rozdźwięk z doktryną. Postawy amerykańskich i polskich katolików świeckich wobec legalności aborcji*. *Studia Socjologiczne* 1(140), s. 49-76.
- Piowowski Władysław. 1996. *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, w: [Borowik i Zdaniewicz 1996], s. 9-16.
- , Józef Styk (red.). 1993. *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*. Lublin, PTS, LTN.
- Stachowski Zbigniew. 1993. *Kościół katolicki a proces transformacji społecznej*, w: [Stachowski i Wójtowicz], s. 33-39.
- , Wójtowicz Andrzej. 1993. *Antynomie transformacji w Polsce. Chryścijaństwo – Mniejszości – Liberalizm*. Warszawa, PTR.
- Szawiel Tadeusz. 1996. *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: [Borowik i Zdaniewicz 1996], s. 49-95.
- Zdaniewicz Witold. 1993. *Rola Kościoła katolickiego w procesach transformacji w Polsce*, w: [Stachowski i Wójtowicz], s. 7-18.
- Zdaniewicz Witold (red.). 1994. *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. *Studia Socjologiczne. Religijne* 16.

NOTA O AUTORACH

Grzegorz BABIŃSKI jest profesorem w Zakładzie Socjologii Narodu Instytutu Polonijnego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Danuta BERLIŃSKA pracuje w Instytucie Śląskim w Opolu.

Barbara FATYGA jest adiunktem w Ośrodku Badań nad Młodzieżą Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Kazimierz KOWALEWICZ jest adiunktem (doktorem habilitowanym) w Katedrze Socjologii Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego.

Janusz MUCHA jest profesorem w Zakładzie Badania Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Katarzyna OSIŃSKA pracuje w Wojewódzkim Urzędzie Pracy w Toruniu.

Andrzej SADOWSKI jest profesorem w Zakładzie Socjologii Instytutu Filozofii i Socjologii Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku.

Teresa SOLDRA-GWIŹDŹ jest adiunktem w Instytucie Śląskim w Opolu.

Anna ŚLIWIŃSKA jest kierownikiem Pracowni Realizacji Badań Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Paweł ZAŁĘCKI jest asystentem w Zakładzie Badania Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.